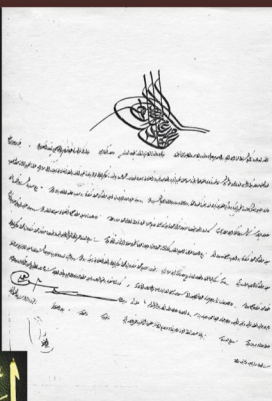
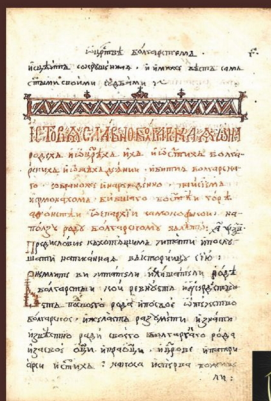


VALEPISTICA POLYHISTORICA SUPPLEMENTA

Валери Стоянов



2. MISCELLANEA

Валери Стоянов

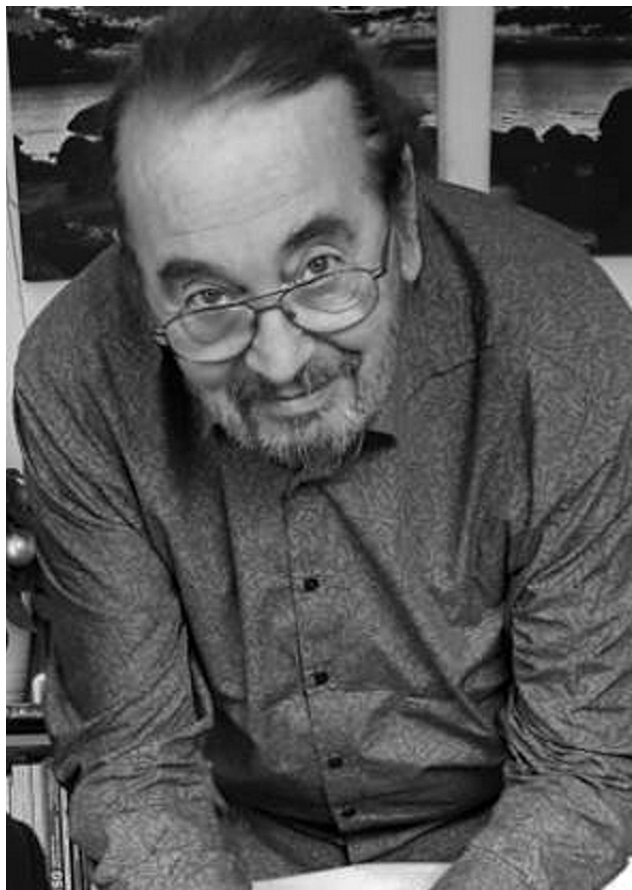
VALERISTICA POLYHISTORICA SUPPLEMENTA

Избрани приноси към гранични области на историята

2. MISCELLANEA



На Люси (1948-2021) с обич и болка



Valery Stojanow

Валери Стоянов

VALERISTICA
POLYHISTORICA
SUPPLEMENTA

2. MISCELLANEA

Институт за исторически изследвания при БАН

София, 2021

Valery Stojanow

VALERISTICA POLYHISTORICA SUPPLEMENTA

Selected Contributions to Border Studies of History

Ausgewählte Beiträge zu Grenzforschungen der Geschichte

2. MISCELLANEA

© Валери Стоянов, съставител и автор, 2021

© Валери Стоянов, художествено оформление, 2021

© Институт за исторически изследвания при БАН, 2021

ISBN 978-954-2977-81-0 мека подв.

ISBN 978-954-2977-83-4 pdf

СЪДЪРЖАНИЕ

Предговор	7
Vorwort	15
Eine Urkunde Maḥmūd's II. aus dem Jahr 1241 / 1826 in der Sektionsbibliothek 'Geschichte' an der Humboldt-Universität zu Berlin	25
Zur Theorie der osmanischen Urkundenlehre. Die Sultanstitulatur (' <i>unwān</i>) nach einem strukturanalytischen Verfahren dargestellt	41
Zum Quellenwert der sogenannten „Namenslisten“ unter besonderer Berücksichtigung der „ <i>Defter-i Voynigān</i> “	57
За ранното проникване на исляма в Югоизточна Европа	69
Ислямът при държавите-наследници на Османската империя в контекста на национално-малцинствените проблеми и аспектите на сигурността. Пътят на Гърция, България и Босна в търсенето на подходящ модел.	109
Die Affäre „Archon“ der bulgarischen orthodoxen Kirche. Verloren im Übergang oder ein Emanzipationsversuch?	217
„Архонтската афера“ на Българската православна църква. Изгубена в прехода или опит за еманципация?	253

Das enge Bang zwischen Kirche und Staat in Bulgarien	287
Als Petrus zum Felsen wurde. Das Erwachen der bulgarischen Nation	297
<i>Хърцоите</i> на <i>Хърс</i> . Проблеми на етимологизацията и митологизацията в хуманитаристиката	315
Remembering the Changes in 1989 – a General Approach	343
Models of the State policy in regulating minority problems: A Bulgarian approach.	353
Непреходната актуалност на Петър Мутафчиев	371
Дьорд Хазай в ранните години на българската тюркология	383
Унгарски жалони в тюркологията	399
When Urania Embraces Cleio. Nonchalantly about History or Eine Einführung in die Streichholzforschung	419
Когато Урания прегърне Клио. Лежерно за историята или Eine Einführung in die Streichholzforschung	459

ПРЕДГОВОР

Материалите от вторият том на сборника се групират около няколко основни тематични кръга – аспекти на османотурската палеография и дипломатика, въпроси на балканския ислям, проблеми на Българската православна църква, *Varia*. Оттук и неговото обозначение като *Miscellanea*.

* * *

Към първата група се отнасят три статии на немски език, публикувани през 90-те години на миналия век. От тях първата бе и най-ранната ми чуждоезична публикация. Тя предава с описание, дипломатически анализ, транскрибиран текст на арабица, превод и факсимиле един османски ферман от началото на XIX в. Български превод на този материал бе обнародван впоследствие през 2010 г. и той намери място във втория том на *Valeristica*. Там са разкрити също препятствията, които трябваше да бъдат преодоляни, за да може първоначалният текст да се изпрати по пощата отвъд „желязната завеса“.

Втората статия е посветена на султанската титулатура. Тя е част от наченатите от моя страна през втората половина на 1980-те години опити за въвеждане на структурен анализ в дипломатическия формуляр на османските документи. Те намериха обобщение в третия раздел на хабилитационния ми труд,¹ глави от които си позволих да представя пред по-широка читателска аудитория, превеждайки ги на немски.²

¹ **В. Стоянов.** *Дипломатика на средновековните извори. Владетелски документи.* София: Издателство на Българската академия на науките, 1991, 264 с.

² Вж. например: Die Notifikationsformeln Nišān und Sebeb-i taḥrîr in den osmanischen Herrschersurkunden. - *Rocznik Orientalistyczny*, 45, 2, 1986, 49-66; Die religiöse Anrufung (*invocatio*) in den osmanischen Urkunden. -

Тях издадох повторно във втория том на *Valeristica*, но по онова време все още не разполагах с екземпляр на тази си работа, за да бъде и тя обнародвана там. Полагащата ми се авторска бройка от сборника в памет на Felix Tauer се бе затрила някъде по пътя между Прага и София, липсваше ми и копие от машинописния текст, който изпратих някога на проф. Rudolf Veselý. Едва преди две години успях най-после да зърна заснета статията, благодарение на съдействието на младия даровит колега Константин Голев, за което сърдечно благодаря. Наложих ми се да набирам наново целия текст, за да може работата да бъде поместена тук.

Последният материал в тази група е стъпил върху едно по-обширно изследване на османотурските документални извори за „специалните“ категории население, чийто текст на български бе публикуван и във втория том на *Valeristica*. Намерих за полезно да подработя частта му за войнушките регистри в немски вариант, който предложих за юбилейния сборник в чест на моя „Doktorvater“, проф. György Hazai. Поместените накрая примери от графични образци бях някога внимателно прерисувал, защото през 1980-те години не разполагахме с днешните копирни възможности за възпроизвеждане. Те визуализират отбелязаното в текста развитие при регистрирането на най-малките структурни войнушки единици (*гьондер*).

* * *

Във втората проблемна група са две работи, засягащи въпроси за „балканския ислям“. Тази тема ме е вълнувала още по времето, когато се бях ангажирал преимуществено с османотурската палеография и дипломатика. Една от моите по-ранни публикации след приключване на аспирантурата

и завръщането ми в България, където вече течеше процесът на масова асимилация на турците, бе за прозвището „Абдуллах“ в османотурските документи (1986), както са били регистрирани първите мюсюлмански конвертити. При нейната подготовка се запознах с аргументите на двете контроверзни тези („колонизационна“ и „ислямизационна“) за произхода на мюсюлманското население в страната, които взаимно се изключваха. Опитът ми за критичен подход и балансирано дистанциране от двете идеологизирани крайности резултира в изследвания върху турското и мюсюлманско малцинство, намерили синтеза си в една монография като страничен продукт на дотогавашните ми научни дирения.³ А това неминуемо ме доведе до темата за европейския и в частност – балканския ислям.

Въпросът за неговото проникване и последвалите етнокултурни промени в региона придоби особена важност в края на миналото и началото на новото столетие, когато на фона на югославските войни бе даден ход на процеса по трансформиране на идентичността на българите мюсюлмани (*номаците*). „Теориите“ за техния произход – оспорвани според водещите национални интереси – се „обогатиха“ с екзотични хипотези, зад които прозираше един нов „ислямски“ прочит на миналото. Без оглед на неговия „хинтерgrund“ – саудитски, ирански или дори пакистански. Този опит има своите местни адепти и тъкмо това ме подтикна да проуча критично основните им доводи в пропагандирането на идеята за предполагаемото по-ранно просмукване на исляма в Югоизточна Европа (2017).

Един курс по „Интеграционни проблеми на мюсюлманите в европейското общество“, наченат през 2004 г. в

³ **В. Стоянов.** *Турското население в България между полюсите на етническата политика.* София: Издателство ЛИК, 1998, 251 с.

Института за източноевропейска история на Виенския университет прерасна след 2013 г. в цикъл от лекции по „Ислямски аспекти на национализма на Балканите“ към Историческия факултет на Софийския университет. В тематичен план той далеч не е завършен. И може би това ме възпира още да се опитам да го оформя в самостоятелна книга. Но някои от темите все пак намериха пътя си към по-широка читателска аудитория. Сред тях е и съпоставката между положението на мюсюлманите в Гърция, България и Босна в исторически план – три различни модела за развитие на „балканския ислям“ в постосманските национални държави (2019-2020).

* * *

Работите, свързани по един или друг начин с Българската православна църква, са повлияни от ангажиментите ми в Комисията за история на Югоизточна Европа към екуменическата фондация *Pro-Oriente* (Виена). Такива бяха материалите за развитието на политическата култура в България и за взаимоотношенията между държава и църква в българската история, които намериха място във втория том на *Valeristica*. Тяхно продължение е студията ми за „архонтската афера“ в БПЦ, обнародвана първо на немски език в т. 6 от поредицата издания на Комисията (2014), а впоследствие и на български в сборника в чест на отец Петър Гарена (2016).

Пак като член на Комисията бях потърсен от списание в Цюрих с молба да отразя тясната връзка между държава и църква в България. Работата бе предназначена за по-широка публика, която се интересуваше от промените в източноевропейските общества след рухването на комунизма (2017).

По-различна е историята на публикацията ми за Отец Паисий и ролята му в пробуждането на българската нация.

Тя бе инспирирана от проф. Harald Heppner, новия председател на Историческата комисия към *Pro-Oriente*, специалист от университета в Грац по история на Югоизточна Европа през 18-19 в., който е и почетен доктор на Софийския университет. Не ми беше трудно да намеря мястото на Светогорския монах в националнообразуващите процеси на Балканите. Проблемът бе в неговата епоха, предхождаща Великата френска революция, дала тласък в развитието на представите за нацията и националната държава. Той е валиден до днес, когато сме изправени пред избора, дали да приемаме безкритично утвърдени в европейската хуманитаристика виждания за историческия развой, като се адаптираме към нейните резултати, или да открояваме и собствената си специфика, което само би обогатило картината на миналото. За мен бе истинско предизвикателство поемането на ангажимента по изготвяне на този реферат. Още повече – извън професионалното ми амплоа. Затова пък съм особено удовлетворен от скромния си опит да пресъздам за немскоезичния читател малка част от Вазовите стихове, посветени на величието на Паисий (2019).

* * *

Групата *Varia* започва с изследване върху различните тълкувания на името (а оттук – и характеристиката) на една от българските етнографски групи, т. нар. *хърцои*. Опитът за неговото свързване с названието на иранския и славянски слънчев бог *Хърс/Хорс*, при което хърцоите бяха фриволено обявени за „деца на Хорс“ и „слънцепоклонници“, ми даде допълнителен подтик да се ангажирам с темата, защото подобни прояви на митологизация само накърняват облика на българската хуманитаристика (2014).

Две публикации на английски имат политологичен характер. Едната е вид равносметка за промените в света през бурната 1989 г., техните проявления и движещи сили, както

и какво те донесоха на България през отминалите години. Подготвена в рамките на дейността на българо-унгарската историческа комисия, тя търси отговори на въпроси за първопричините и движещите сили, естеството на трансформацията и българските перспективи в новия световен ред.

Другата се основава на доклад от конференция за *Балканите и правата на малцинствата* (2014), посветена на двадесетата годишнина на Департамента по история на Новия български университет. В него, на базата на българския опит, се анализираха моделите в малцинствената политика на националната държава. По молба на проф. Thomas Schirrmacher, директор на Международния институт за религиозна свобода, а понастоящем – и генерален секретар на Световния евангелистки съюз, текстът бе адаптиран за нуждите на периодичното издание на Института.

Още една работа, тази за значението на видния български историк Петър Мутафчиев, бе свързана с организираната в негова памет конференция в НБУ. При подготовката на текста се опитах да подходя интуитивно, търсейки взаимовръзката на отделните исторически факти с времевата полоса – някогашна и днешна. Като своеобразен стимул и източник на вдъхновение ми служеше томче със спомените на неговата дъщеря – голямата писателка и учен османист, незабравимата като душевност Вера Мутафчиева. Поставено до компютъра, то сякаш настройваше мислите ми на нужната вълна, за да се излее писаницата в подходяща форма и в рамките на зададения срок.

Публикацията за моя „master“ в научното поприще, проф. Георг Хазай, се появи съвсем непредвидено. Макар и винаги да съм изпитвал респект към онези интелектуалци от предходните времена, които са проправяли пъртината, обогатявайки познанията ни, аз избягвах да пиша за тях, ако не се броят отделни изключения, например по повод на 90-

годишнината на силно впечатлилия ме с работите си Карл-Хайнрих Менгес.⁴ Случи се така, че през 2017 г. дъщерите на моя „Doktorvater“, близначките Сесилия и д-р Кинга Хазай, приключиха с проекта по превръщането на бащиния си дом в библиотека с читалня, свободно достъпни за работата на тюрколози и ориенталисти. Откриването бе съпроводено с тържествена конференция в частния университет „Дюла Андраши“, на която наред с представителни лица присъстваха и много приятели, колеги и ученици на Георг Хазай – изтъкнати учени от Турция, Азербайджан, Австрия, Германия, Франция, Унгария. Ден по-рано бях поканен на вечеря в по-тесен кръг в дома на г-жа Сесилия Хазай. За мен това бе неопишуемо изживяване – сякаш след дълги лутания се бях завърнал в бащината къща. Духът на Учителя или далечни спомени от младостта ме настроиха сантиментално. Припомних си скорошно съновидение, в което Хазай ваеше от глина стройна ваза и ми обясняваше, че независимо от всички знания, постове и богатство, от човек остава само онова, което сам е сътворил. В хода на разговорите ни възникна спонтанната идея, да представя на предстоящата конференция за юбилея на специалността „Тюркология и Алтаистика“ към Софийския университет доклад за пребиваването на Георг Хазай в България. За целта щях да получа част от подготвяните за печат негови мемоари срещу превод на спомените на Вера Мутафчиева относно контакта си с него. „Сделката“ бе изпълнена коректно от двете страни и българските колеги можаха да научат нещо повече за ранните години на специалността. За съжаление всичко това съвпадна по време един с тежък личен период, в който ми се налагаше често да се дистанцирам от външния свят.

⁴ **В. Стоянов.** Живот, отдаден на науката. Проф. д-р Карл Хайнрих Менгес на 90 години. - *Историческо бъдеще*, 1998, № 1, 198-207; **V. Stojanov.** Zum 90. Geburtstag von Prof. Dr. Karl Heinrich Menges. – *Linguistic Balkanique*, 1999/2000, N° 1, 27-37.

На унгарския принос в развитието на тюркологията бе посветен и друг по-общ очерк, предназначен за най-широка публика. Той бе разработен като реферат за т. нар. *Унгаристични четения*, проведени през есента на 2017 г. в Унгарския културен институт, София. На тях колеги историци, етнографи, литературоведи представиха различни аспекти на българо-унгарското културно и научно сътрудничество, разкриха елементи от „свързаните истории“ на двете нации, очертах постижения на българската унгаристика. Не ми е известно материалите от това научно мероприятие да са били досега обнародвани, въпреки че предадох в срок своя текст заедно с исканите резюмета. Това стана допълнителен мотив за включването му в *Miscellanea*.

Седемдесетгодишния юбилей на Института за исторически изследвания при БАН, който бе почетен в края на същата година с тържествена конференция, стана повод за последния материал от този том. Основната тема в него е за естеството на историческата наука и развитието на нейните дисциплини. Тя бе поднесена, обаче, в един необичаен стил, което изненада и мен самия като автор, защото за пръв път експериментирах по такъв начин. Останах удовлетворен от резултата. Предполагаше се материалите от конференцията да бъдат публикувани в сборник, но идеята не се реализира. Тогава част от тях бе пренасочена към *Bulgarian Historical Review* и така се появи английският вариант на студията за *Урания* и *Клио*. Нейният „първообраз“ е поместен тук най-вече с оглед на играта на думи и значения в текста, която се губи при превода на чужд език.

Накрая са приложени изображения на публикуваните монографии. Сред тях – и предходникът на *Supplementa*.

VORWORT

Die Materialien aus dem zweiten Band der Sammlung sind in mehrere thematische Hauptkreise unterteilt – Aspekte der osmanisch-türkischen Paläographie und Diplomatik, Fragen des Balkan-Islam, Probleme der Bulgarischen orthodoxen Kirche, und Varia. Daher seine Bezeichnung als *Miscellanea*.

* * *

Die erste Gruppe umfasst drei Artikel in deutscher Sprache, die in den 1990er Jahren veröffentlicht wurden. Der erste davon war auch meine früheste fremdsprachige Publikation. Sie vermittelt mit einer Beschreibung, diplomatischer Analyse, arabisch transkribierten Text, Übersetzung und Faksimile ein osmanischer Ferman aus dem frühen neunzehnten Jahrhundert. Eine bulgarische Übersetzung dieses Materials wurde später im Jahr 2010 veröffentlicht und fand einen Platz im zweiten Band von *Valeristica*. Dort sind auch die Hindernisse aufgezeigt, die überwunden werden mussten, damit der ursprüngliche Text per Post über den Eisernen Vorhang hinaus verschickt werden konnte.

Der zweite Artikel ist der Sultanstitulatur gewidmet. Er ist Teil meiner Versuche in der zweiten Hälfte der achtziger Jahre, eine Strukturanalyse in das diplomatische Formular der osmanischen Dokumente einzuführen. Sie fanden eine Zusammenfassung im dritten Teil meiner Habilitationsschrift,¹ Abschnitte wovon ich einer breiteren Leserschaft vorstellte, indem ich sie ins Deutsche übersetzte.² Ich habe sie im zweiten Band von *Valeristica* neu

¹ **В. Стоянов.** *Дипломатика на средновековните извори. Владетелски документи.* София: Издателство на Българската академия на науките, 1991, 264 с.

² Siehe z.B.: Die Notifikationsformeln *Nišān* und *Sebeb-i tahrîr* in den osmanischen Herrschersurkunden. – *Rocznik Orientalistyczny*, 45, 2, 1986, 49-66; Die religiöse Anrufung (*invocatio*) in den osmanischen Urkunden. –

aufgelegt, aber zu diesem Zeitpunkt hatte ich noch keine Kopie dieses Werkes, damit es auch dort veröffentlicht werden konnte. Mein Autorenexemplar der Sammlung zum Gedenken an Felix Tauer war irgendwo auf dem Weg zwischen Prag und Sofia verschwunden, und mir fehlte auch eine Kopie des maschinengeschriebenen Textes, den ich einmal an Prof. Rudolf Veselý geschickt hatte. Erst vor zwei Jahren konnte ich dank der Unterstützung des jungen talentierten Kollegen Konstantin Golev, wofür ich ihm sehr danke, endlich den fotokopierten Artikel zu Sicht bekommen. Ich musste den gesamten Text erneut tippen, damit die Arbeit hier platziert werden konnte.

Das letzte Material in dieser Gruppe basiert auf einer umfassenderen Untersuchung osmanisch-türkischer Urkundenquellen zu „speziellen“ Kategorien der Bevölkerung, deren bulgarischer Text auch im zweiten Band von *Valeristica* veröffentlicht wurde. Ich fand es nützlich, sein Teil über die Voynuksregister in einer deutschen Fassung zu verarbeiten, die ich für die Festschrift zu Ehren meines Doktorvaters, Prof. György Hazai, vorgeschlagen hatte. Die zum Schluss eingeführten Beispiele von graphischen Mustern habe ich einst sorgfältig selbst gezeichnet, weil wir in den 1980er Jahren nicht über die heutigen Kopiermöglichkeiten für die Reproduktion verfügten. Sie visualisieren die Entwicklung, die im Text bei der Registrierung der kleinsten strukturellen Militäreinheit (*Gönder*) zu beobachten ist.

* * *

Die zweite Problemgruppe umfasst zwei Arbeiten, die Fragen über den „Balkan-Islam“ angehen. Dieses Thema hat mich noch zu der Zeit begeistert, als ich mich hauptsächlich mit der osmanisch-türkischen Paläographie und Diplomatie beschäftigte. Eine meiner früheren Veröffentlichungen nach dem Abschluss

des Doktorandenstudiums und der Rückkehr nach Bulgarien, wo bereits der Prozess der Massenassimilation der Türken im Gange war, war über den Spitznamen „Abdullah“ in den osmanisch-türkischen Urkunden (1986), wie die ersten muslimischen Konvertiten registriert wurden. Während seiner Vorbereitung lernte ich die Argumente beider kontroversen Thesen (die der „Kolonialisierung“ und der „Islamisierung“) über die Herkunft der muslimischen Bevölkerung im Land kennen, die sich gegenseitig ausschlossen. Mein Versuch eines kritischen Ansatzes und einer ausgewogenen Distanzierung von den beiden ideologisierten Extremen resultierte in Forschungen über die türkischen und muslimischen Minderheiten, die ihre Synthese in einer Monographie als Nebenprodukt meiner früheren wissenschaftlichen Aktivitäten fanden.³ Und das führte mich unweigerlich zum Thema des europäischen und insbesondere des Balkan-Islam.

Die Frage nach seiner Durchdringung und der anschließenden ethnokulturellen Veränderungen in der Region erwarb am Ende des vorigen und zu Beginn des neuen Jahrhunderts eine besondere Wichtigkeit, als vor dem Hintergrund der Jugoslawienkriege der Prozess einer Transformation der Identität unter den bulgarischen Muslimen (*Pomaken*) eingeleitet wurde. Die „Theorien“ über ihre Herkunft – bestritten nach führenden nationalen Interessen – wurden mit exotischen Hypothesen „angereichert“, hinter denen sich eine neue „islamische“ Lesart der Vergangenheit manifestierte. Unabhängig von ihrem „Hintergrund“ – saudischer, iranischer oder sogar pakistanischer. Dieser Versuch hat seine lokalen Anhänger, und dies hat mich dazu veranlasst, ihren Hauptargumenten bei der Förderung der Idee der angeblichen früheren Infiltration des Islam in Südosteuropa (2017) kritisch zu untersuchen.

³ **В. Стоянов.** *Турското население в България между полюсите на етническата политика.* София: Издателство ЛИК, 1998, 251 с.

Ein 2004 am Institut für Osteuropäische Geschichte der Universität Wien begonnener Kurs über die „Integrationsprobleme der Muslime in der Europäischen Gesellschaft“ hat sich seit 2013 zu einer Reihe von Vorlesungen über „Islamische Aspekte des Balkan-Nationalismus“ an der Fakultät für Geschichte der Universität Sofia entwickelt. In thematischer Hinsicht ist sie bei Weitem nicht vollendet. Und vielleicht hindert mich dies daran immer noch, daraus ein eigenständiges Buch zu machen. Einige der Themen fanden jedoch ihren Weg zu einer breiteren Leserschaft. Darunter ist der historische Vergleich über die Lage der Muslime in Griechenland, Bulgarien und Bosnien zu nennen – drei verschiedene Modelle für die Entwicklung des „Balkan-Islam“ in den postosmanischen Nationalstaaten (2019-2020).

* * *

Die Arbeiten, die auf die eine oder andere Weise mit der Bulgarischen orthodoxen Kirche zusammenhängen, werden durch meine Engagements in der Kommission für die Geschichte Südosteuropas bei der ökumenischen Stiftung *Pro-Oriente* (Wien) beeinflusst. Solche waren die Materialien zur Entwicklung der politischen Kultur in Bulgarien und zu den Beziehungen zwischen Staat und Kirche in der bulgarischen Geschichte, die im zweiten Band von *Valeristica* ihren Platz fanden. Ihre Fortsetzung ist meine Studie über die „Archon-Affäre“ in der BOK, die zuerst im Band 6 der Publikationsreihe der Kommission in deutscher Sprache erschien (2014) und später auch in bulgarischer Sprache in der Sammlung zu Ehren von Pater Peter Garena veröffentlicht wurde (2016).

Als Mitglied der Kommission wurde ich erneut von einer Zeitschrift in Zürich gebeten, über die enge Beziehung zwischen Staat und Kirche in Bulgarien zu berichten. Die Arbeit war für ein breiteres Publikum gedacht, das sich für die Veränderungen in den osteuropäischen Gesellschaften nach dem Zusammenbruch des Kommunismus interessierte (2017).

Die Geschichte meiner Veröffentlichung über Pater Paissi und seine Rolle beim Erwachen der bulgarischen Nation ist anders. Inspiriert wurde sie von Prof. Harald Heppner, dem neuen Vorsitzenden der Historischen Kommission zu *Pro-Oriente*, einem Spezialisten der Universität Graz für die Geschichte Südosteuropas im 18. und 19. Jahrhundert, der auch Ehrendoktor der Universität Sofia ist. Es war nicht schwer für mich, den Platz des Berg-Athos-Mönchs in den Nation-Building-Prozessen auf dem Balkan zu finden. Das Problem lag in seiner Epoche vor der Großen Französischen Revolution, die einen Antrieb für die Entwicklung des Konzepts zur Nation und zum Nationalstaat gab. Es gilt bis heute, wenn wir vor der Wahl stehen, ob wir die in den europäischen Geisteswissenschaften festgelegte Ansichten zur historischen Entwicklung unkritisch akzeptieren und uns an ihre Ergebnisse anpassen oder ob wir auch unsere eigenen Besonderheiten hervorheben wollen, die das Bild der Vergangenheit nur bereichern würden. Es war für mich eine echte Herausforderung, mich zur Vorbereitung dieses Papiers zu verpflichten. Noch mehr – außerhalb meiner beruflichen Kompetenz. Andererseits freue ich mich besonders über meinen bescheidenen Versuch, für den deutschsprachigen Leser ein kleines Stück von Vazovs Versen nachzubilden, die der Größe von Paissi gewidmet waren (2019).

* * *

Die *Varia*-Gruppe beginnt mit einer Untersuchung der unterschiedlichen Interpretationen des Namens (und damit auch des Merkmals) einer der bulgarischen ethnografischen Gruppen, der sogenannten *Hārcoi*. Der Versuch, es mit dem Namen des iranischen und slawischen Sonnengottes *Hārs/Hors* in Verbindung zu bringen, in dem die *Hārcoi* leichtfertig zu „Kindern des Hors“ und „Sonnenanbetern“ erklärt wurden, gab mir einen zusätzlichen Anstoß, mich mit dem Thema zu befassen, weil solche Manifestationen des Mythologisierens das Ansehen der bulgarischen Geisteswissenschaften nur schaden (2014).

Zwei Veröffentlichungen in englischer Sprache sind politikwissenschaftlicher Natur. Eine ist eine Art Bilanz für die Veränderungen in der Welt im turbulenten Jahr 1989, ihre Erscheinungsformen und treibenden Kräfte sowie für das, was sie in den vergangenen Jahren für Bulgarien gebracht haben. Sie wurde im Rahmen der Aktivitäten der bulgarisch-ungarischen historischen Kommission erstellt und sucht nach Antworten auf Fragen zu den Ursachen und Triebkräften, der Art der Transformation und den bulgarischen Perspektiven in der neuen Weltordnung.

Die andere Arbeit basiert auf einem Bericht in einer Konferenz über den *Balkan und die Rechte der Minderheiten* (2014), die dem zwanzigsten Jahrestag der Abteilung für Geschichte der Neuen Bulgarischen Universität gewidmet war. Darin wurden auf die Grundlage der bulgarischen Erfahrung die Modelle in der Minderheitenpolitik des Nationalstaates analysiert. Auf Wunsch von Prof. Thomas Schirmacher, Direktor des Internationalen Instituts für religiöse Freiheit und derzeit auch Generalsekretär der Weltweiten Evangelischen Allianz, wurde der Text für die Zeitschrift des Instituts angepasst.

Noch eine Arbeit, diese von der Bedeutung des prominenten bulgarischen Historikers Petar Mutafchiev, war mit einer Konferenz verbunden, die in seinem Gedächtnis an der NBU organisiert wurde. Bei der Vorbereitung des Textes habe ich versucht, mich intuitiv zu nähern und nach dem Verhältnis einzelner historischer Fakten zur Zeitstreifen zu suchen – ehemalige und jetzige. Als eine Art Anregung und Inspirationsquelle diente mir ein Band mit den Erinnerungen seiner Tochter – die große Schriftstellerin und Gelehrte Osmanistin, die mit ihr Gemüt unvergessliche Vera Mutafchieva. Neben dem Computer platiert, schien es meine Gedanken auf die richtige Welle abzustimmen, um das Schreiben in einer geeigneten Form und innerhalb der festgelegten Zeit fertigzustellen.

Die Veröffentlichung über meinen „Master“ im wissenschaftlichen Bereich, Prof. Georg Hazai, kam ganz unerwartet. Obwohl ich immer Respekt vor den Intellektuellen früherer Zeiten hatte, die den Weg ebneten und unser Wissen bereicherten, habe ich es vermieden, darüber zu schreiben, es sei denn, es gibt einige Ausnahmen, zum Beispiel anlässlich des 90. Jahrestages von Karl-Heinrich Menges,⁴ der mich mit seinen Arbeiten sehr beeindruckt hatte. So kam es, dass die Töchter meines Doktors, die Zwillinge Cecilia und Dr. Kinga Hazai, 2017 das Projekt abgeschlossen haben, das Haus ihres Papas in eine Bibliothek mit einem Lesesaal zu verwandeln, der für die Arbeit von Turkologen und Orientalisten frei zugänglich ist. Die Eröffnung wurde von einer feierlichen Konferenz an der Privatuniversität „Gyula Andrassy“ begleitet, an der neben repräsentativen Personen auch viele Freunde, Kollegen und Schüler von Georg Hazai teilnahmen – prominente Gelehrten aus der Türkei, Aserbaidschan, Österreich, Deutschland, Frankreich, Ungarn. Am Tag zuvor wurde ich zu einem Abendessen in einem kleineren Kreis bei Frau Cecilia Hazai eingeladen. Für mich war es eine unbeschreibliche Erfahrung – als wäre ich nach langen Wanderungen zum Haus meines Vaters zurückgekehrt. Der Geist des Meisters oder entfernte Erinnerungen an meine Jugend haben mich sentimental gesetzt. Ich erinnerte mich an einen jüngsten Traum, in dem Hazai eine schlanke Vase aus Ton meißelte und mir erklärte, dass trotz aller Kenntnisse, Positionen und Reichtümer nur das vom Menschen übrigbleibt, was er selbst erschaffen hat. Im Verlauf unserer Gespräche entstand die spontane Idee, auf der bevorstehenden Konferenz zum Jubiläum der Fachrichtung „Turkologie und Altaistik“ an der Universität Sofia einen Bericht über den Aufenthalt von Georg Hazai in Bulgarien vorzu-

⁴ **В. Стоянов.** Живот, отдаден на науката. Проф. д-р Карл Хайнрих Менгес на 90 години. - *Историческо бъдеще*, 1998, № 1, 198-207; **V. Stojanov.** Zum 90. Geburtstag von Prof. Dr. Karl Heinrich Menges. – *Linguistic Balkanique*, 1999/2000, N° 1, 27-37.

legen. Zu diesem Zweck würde ich einige seiner Memoiren erhalten, die zur Veröffentlichung vorbereitet wurden, als Gegenleistung für eine Übersetzung von Vera Mutafchievas Erinnerungen über ihren Kontakt mit ihm. Der „Deal“ war von beiden Seiten korrekt ausgeführt und die bulgarischen Kollegen konnten mehr über die frühen Jahre des Fachgebiets erfahren. Leider fiel dies alles in einer schwierigen persönlichen Zeit zusammen, in der ich mich oft von der Außenwelt distanzieren wollte.

Dem ungarischen Beitrag zur Entwicklung der Turkologie wurde ein weiterer allgemeinerer Aufsatz gewidmet, der sich an ein breites Publikum richtete. Es wurde als Referat für die sogenannten *Ungaristischen Lesungen* entwickelt, die im Herbst 2017 am Ungarischen Kulturinstitut in Sofia stattfanden. Auf die Sitzungen stellten die Kollegen – Historiker, Ethnographen und Literaturforscher – verschiedene Aspekte der bulgarisch-ungarischen kulturellen und wissenschaftlichen Zusammenarbeit vor, enthüllten Elemente der „verbundenen Geschichte“ beider Nationen und skizzierten die Erfolge der bulgarischen Ungaristik. Mir ist nicht bekannt, ob die Materialien dieser wissenschaftlichen Veranstaltung bislang veröffentlicht wurden, obwohl ich meinen Text zusammen mit den angeforderten Abstracts rechtzeitig eingereicht habe. Dies wurde ein zusätzlicher Grund für seine Aufnahme in *Miscellanea*.

Das 70-jährige Bestehen des Instituts für historische Forschung an der Bulgarischen Akademie der Wissenschaften, das Ende desselben Jahres mit einer feierlichen Konferenz gewürdigt wurde, wurde zum Anlass für das letzte Material in diesem Band. Das Hauptthema darin ist die Natur der Geschichtswissenschaft und die Entwicklung ihrer Disziplinen. Es wurde jedoch in einem ungewöhnlichen Stil präsentiert, was auch mich als Autor überraschte, da es das erste Mal war, dass ich auf diese Weise experimentierte. Ich war mit dem Ergebnis zufrieden. Die

Materialien der Konferenz sollten in einer Sammlung veröffentlicht werden, aber die Idee kam nicht zustande. Dann wurden einige davon zum *Bulgarian Historical Review* weitergeleitet und so erschien die englische Version der Studie über *Urania* und *Cleo*. Ihr „Prototyp“ wird hier hauptsächlich im Hinblick auf das Wort- und Bedeutungsspiel im Text platziert, das bei der Übersetzung in eine Fremdsprache verloren geht.

Am Ende sind Bilder der veröffentlichten Monographien beige-fügt. Darunter – auch der Vorgänger von *Supplementa*.

Sofia, den 14 Januar 2021

Valery Stojanow

Eine Urkunde Maḥmūd's II. aus dem Jahr 1241/1826

in der Sektionsbibliothek 'Geschichte' an der
Humboldt-Universität zu Berlin.

Festgabe an Josef Matuz: Osmanistik - Turkologie – Diplomatie.
Herausgegeben von Christa Fragner und Klaus Schwarz (†), mit
einem Vorwort von Bert G. Fragner. Klaus Schwarz Verlag:
Berlin 1992, S. 261-273 (= *Islamkundliche Untersuchungen*, Bd.
150)

Im August 1984 kam an meine Adresse an die Akademie der Wissenschaften ein recht ungewöhnlicher Brief mit einer eigenhändig ausgefertigten Nachzeichnung eines osmanischen Fermanes, zu dem der Absender – Herr Haiko Hoffmann, ein Student im ersten Studienjahr des Bereiches „Archivwissenschaften“, Sektion „Geschichte“ an der Humboldt-Universität zu Berlin – Folgendes schrieb:

„... Hier habe ich den Text einer türkischen Urkunde ... aus der Zeit Sultan Mahmuds II. vorliegen. Zwar muß gesagt werden, daß die Zeilenfolge durch das fortlaufende Abschreiben nicht mit der des Originals übereinstimmt, dafür habe ich mich bemüht, den Text originaltreu wiederzugeben. Wenn es Sie interessiert, das Original zu sehen, dann können Sie das in der Sektionsbibliothek „Geschichte“ an der Humboldt-Universität tun. Ansonsten ist die Urkunde ausschließlich in schwarzer Farbe mit (wohl durch die Auskristallisierung der Tinte) glitzernden Effekten gehalten. Das Format der Urkunde ist fast quadratisch. Der Schriftstil des Dīwānī ist, im Gegensatz zu den Urkunden des Islamischen Museums Berlin, etwas schlichter, aber trotzdem nicht problemlos. Meine Bitte ist nun, ob Sie mir weiterhelfen können, diese Urkunde leserlich zu machen – also in Form des Neshī oder auch des Riq'a –, genau zu trans-

kribieren und schließlich zu übersetzen. ... Diese ganze Angelegenheit ist übrigens persönlicher Natur. Es ist mein Hobby, mein Interessensgebiet...“

Ich war von der sorgfältigen, fast kalligraphischen Wiedergabe des Textes, von dem Verlangen und den potenziellen Anlagen dieses Studenten, sich auf ein Gebiet der wissenschaftlichen Forschung außerhalb des Studienprogramms zu richten, derart beeindruckt, daß ich – trotz der laufenden dienstlichen Verpflichtungen – auch für die Erfüllung seiner Bitte ein bißchen Zeit gefunden habe. Einige Monate später trafen wir uns in Berlin, und ich schlug ihm eine Transkription und eine Inhaltsangabe des Fermans vor. Leider konnte ich damals das Original selbst nicht besichtigen. Erst später entstand die Frage, ob es nicht möglich wäre, eine Fotokopie der Urkunde machen zu lassen. Über der Suche nach Lösung einiger Probleme außerhalb der Osmanistik habe ich diese Angelegenheit fast völlig vergessen, als – dank der Freundlichkeit und des Entgegenkommens Herrn Hoffmanns – gegen Ende Oktober 1986 die Urkundenlichtbilder eintrafen.

Wie mir mitgeteilt wurde, ist eine Signatur nicht vorhanden, jedoch soll das Schriftstück die einzige osmanische Urkunde des Bibliotheksbestandes gewesen sein. Ich habe keine Angaben, ob sie schon veröffentlicht oder irgendwo beschrieben wurde. Wenn aber das Fehlen der Signaturnummer als ein Hinweis dienen kann, ist es nicht ausgeschlossen, daß die Urkunde der Fachwelt entgangen ist. Das ist schon ein Grund für ihre nähere Betrachtung, umso mehr, als die in Deutschland und besonders in der DDR vorhandenen osmanischen Urkundenquellen nicht so zahlreich sind, um von der Geschichtsforschung unverwehrt zu bleiben.

Der Zweck dieser Untersuchung ist, eine kurze Information über das Schriftstück zu geben, ohne Fragen nach dem historischen Hintergrund zu stellen. Da ich nur über Fotokopien

verfüge, kann kein Urteil über bestimmte paläographische Merkmale (z. B. über das Papier, das Vorhandensein eines eventuellen Wasserzeichens usw.) getroffen werden. Es fehlen mir sogar manche Grunddaten über die Urkundengröße (wahrscheinlich 54 x 76 cm) oder über die Geschichte, wie das Dokument schließlich in die Sektionsbibliothek gelangte. Dem Ferman ist ein kleines Fragment von 11 Zeilen beugelegt, dessen Identifizierung aus unterschiedlichen Gründen auf spätere Zeit verschoben werden muß. Also ist die vorliegende Ausführung nur als eine Art vorläufige Mitteilung, nicht aber als Versuch einer vollständigen Veröffentlichung und Analyse dieser osmanischen Quelle zu betrachten.

Das Schriftstück selbst gehört zu den Urkunden des sogenannten *Hük*m-Typs und ist in *Dīwānī* mit *Riq'a*-Elementen, mit mehreren für die beiden Schriftarten charakteristischen Buchstabenformen und Ligaturen ausgeführt. Es stellt eine an die entsprechenden Zoll- und Hafen-Behörden gerichtete Sultansanordnung („*emr-i šerīf*“) dar, die ihnen befiehlt, ein aus England her 7920 „*qanṭār*“ (ugf. 447.000 kg) Steinkohle transportierendes englisches Handelsschiff zu kontrollieren und ins Schwarzen Meer durchzulassen. Der Text umfaßt 10 mit schwarzer Tinte geschriebene Zeilen, worüber die *Ṭuḡrā* Sultan Maḥmūd's II. (1808-1839) zu sehen ist. Auf der Rückseite sind Kanzleivermerke über die Registrierung und die spätere Nachprüfung des Fermans sowie Unterschriften einiger Kanzleibeamten eingetragen worden. Mit lateinischen Buchstaben sind hier auch die Namen „Loyal Britton“ und (darunter) „James Headly“ niedergeschrieben.

Die Urkunde (eine Art „Passierschein“) ist Ende Juni 1826 in Istanbul ausgestellt und am 29. Juni d. J. in das Zoll-Register

von Galata eingeschrieben worden¹. In struktureller Hinsicht ist sie ein typischer Vertreter der gleichartigen osmanischen Kanzleierzeugnisse des 19. Jahrhunderts. Zwar findet man keine *invocatio*, doch wurde vielleicht – nach dem Charakter des Fermanes – für diesen obligatorischen Protokollteil das übliche *hüwa* oder *h* („Er“, d. h. „Gott“) gebraucht. Es folgt die sogenannte *Ṭuğrā*, die in der osmanischen Diplomatie, ihrer Legalisierungsfunktion wegen, meistens als ein Teil des Schlußprotokolls betrachtet wird. Die *Ṭuğrā* Maḥmud’s II. lautet: *ḥān Maḥmūd šāh bin ‘Abdu’l-Ḥamīd el-muzaffer dā’imā* (Khan Mahmud Schah, Sohn ‘Abdu’l-Ḥamīd’s, immer siegreich)².

Als eine Urkunde des *Ḥük*m-Typs beginnt der Ferman direkt mit einer *Inscriptio* und damit verbundenen *Salutatio*. Hier sind in absteigender Reihenfolge, gemäß der Zahl und dem Rang der Adressaten, drei Inscriptioformeln geschrieben. Zuerst wurde das Dokument dem Vorsteher des Hauptstadtzollamtes vorausbestimmt. Es wird sein Name angegeben, und die *Inscriptio* entspricht dem Eingangsteil der normalerweise an die Hof-Aghas und an Befehlshaber des Janitscharenkorps gerichteten *Elqāb*-Formeln³: *iftihāru l-emāğidü l-ekârim İstānbül gümrük emīni El-Ḥağğ İbrāhīm Şā’ib dāme meğduhu* (Stolz der Ruhmvollsten und Adeligsten, der Zollchef von

¹ Die entsprechende Notiz lautet: „Galata gümrüğü defterine qayd-i şud fî 23 zā sene 241“, d. h. „es wurde in das Zoll-Register von Galata eingetragen; am 23. Zi-’l-qa’de 1241 (29.06.1826)“.

² Da die osmanische *Ṭuğrā* senkrecht von unten nach oben geschrieben wurde, ist es wohl besser – wie es mir scheint – die Entzifferung mit „Khan“ zu beginnen, welches Wort seit der Zeit Mahmud’s I. (1730-1754) sich stets im Boden des großherrlichen „Namenszeichens“ befand, also in unserem Fall: „Ḥān Maḥmūd šāh ...“ und nicht „Maḥmūd ḥān šāh ...etc.“.

³ L. FEKETE: *Einführung in die osmanisch-türkische Diplomatie der türkischen Botmäßigkeit in Ungarn*. Budapest 1926, S. XXXIII; B. NEDKOV: *Osmanoturska diplomatika i paleografija*. Bd. I. Sofija 1966, 132.

Istanbul, El-Hağ Ibrahim Sa'ib – möge seine Würde lange dauern!).

Es folgen an den Hafenvorwalter gerichtete *Elqāb* und *Du'ā*. Sein Name wurde nicht erwähnt. Zwischen beiden Formeln befindet sich aber ein kleiner Leerraum, der nach der üblichen Kanzlei-Praxis auf die Stelle des fehlenden Namens hinweist: *qudvet-ü'l-emāğid ü'l-a'yān limān nāzırı ... zīde meğduhu* (Vorbild der Ruhmvollsten und Notabeln, der Hafensvorwalter ... - möge seine Würde wachsen!).

Die letzte Inscriptions- und Begrüßungsformel wird gleichzeitig an zwei niedrigere Beamte gerichtet, an den Leiter des Festungszollamtes und an den sogenannten *Qavāq ustası*, den Meister oder Verantwortlichen für die *Qavāqs* (wahrscheinlich eine Amtsperson, die für die beiden Ufer des Bosphorus verantwortlich war, da diese gemeinsam *Qavāq* hießen). Auch hier symbolisieren zwei Leerstellen die fehlenden Namen der Adressaten. Der *Elqāb* selbst ist sehr gut bekannt und wurde für Personen mit dem Rang eines Tschausches gebraucht⁴: *qudvet-u'l-emātil ü'l-aqrān Qavāq ustası ve hişāir gümrük emīni ... zīde qadruma* (Vorbild der Würdigsten und denen, die ihnen ähnlich sind, der Meister von Qavāq ... und der Zollchef der Festung ... - möge ihre Macht wachsen!).

Zum wesentlichen Teil des Urkundeninhaltes führt eine stereotype Übergangsformel (*Transitio*)⁵ weiter, die das Eingangsprotokoll mit dem eigentlichen Text verbindet: *tevqī'-i*

⁴ L. FEKETE: *op. cit.*, XXXIV; M. GUBOGLU: *Paleografia și diplomatica turko-osmană. Studia și album*. București 1958, 62; B. NEDKOV: *op. cit.*, 134; T. M. GÖKBILGIN: *Osmanlı İmparatorluğun medeniyet tarihi çerçevesinde Osmanlı paleografya ve diplomatik ilmi*. İstanbul 1979, 63.

⁵ F. KRAELITZ: *Osmanische Urkunden in türkischer Sprache aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur osmanischen Diplomatie*. In: SAW, phil.-hist. Klasse, Bd. 197, Abt. 3, Wien 1921, 27; L. FEKETE: *op. cit.*, XXXVII; A. ZAJĄCZKOWSKI, J. REYCHMAN: *Zarys dyplomacji osmańskoturckiej*. Warszawa 1955, 88; M. GUBOGLU: *op. cit.*, 65; N. BELDICEANU:

reft'-i hümayün vāşıl olıǵaq ma'lüm olā ki (bei Ankunft des erhabenen großherrlichen *Tevqī'*⁶ sei kund).

Am Anfang des Textes sind die Umstände dargestellt (*Narratio, Expositio*), die zu Anfertigung des Fermanes führten. Der bei der Pforte akkreditierte englischer Botschafter habe in einer schriftlichen Mitteilung von der Ankunft eines mit 7.920 Qanṭār Steinkohle beladenen Schiffes informiert und um Erlaubnis für den freien Durchgang in das Schwarze Meer gebeten. Vor dem Namen des Botschafters steht ein *Elqāb*, das in Urkunden, die an den christlichen Würdenträger gerichtet wurden, sehr oft vorkommt: *qudvet-ü ümerā'-i'l-millet-i'l-mesīhiyye* (Vorbild der Emire des messianischen Volkes)⁷. Dazu wird die bei solchen Angelegenheiten traditionell gewordene, spezifischere Gebetsformel hinzugefügt: *ḥutimet 'avāqibuhu bil-ḥayri* (möge sein Ende gut schließen)⁸.

Ohne eine besonders sichtbare Grenze geht die *Narratio* allmählich in eine *Dispositio* über. Als Bindeglied dazwischen könnte man die Konjunktion *nāşī* (da, weil, denn; wegen) betrachten, nach welcher ausführlich die Sultansverordnung

Les actes des premiers sultans conservés dans les manuscrits turcs de la Bibliothèque Nationale à Paris. I. Actes de Mehmed II. et de Bayezid II. du ms. fonds turc ancien 39. Paris – La Haye 1960, 51, 56; B. NEDKOV: *op. cit.*, 138; J. MATUZ: *Das Kanzleiwesen Sultan Süleymāns des Prächtigen.* Wiesbaden 1974, 105; T. M. GÖKBILGIN: *op. cit.*, 70.

⁶ Das Wort *Tevqī'* wird als ein Symbol von *Ṭuǵrā* (Namenszeichen, Handzeichen) gebraucht, aber im allgemeinen Sinne bedeutet es auch eine mit *Ṭuǵrā* versehene Urkunde. Bei der Übersetzung der *Transitio* ist es vielleicht besser, diesen Fachausdruck zu erhalten (FEKETE) und nicht durch *Handzeichen* (KRAELITZ, MATUZ) oder deskriptiv durch „einer mit erhabener kaiserlichen Zeichen versehene Urkunde“ (NEDKOV), zu ersetzen.

⁷ L. FEKETE: *op. cit.*, XXXVI, XLVIII; M. GUBOGLU: *op. cit.*, 63-64, 67, 72, 84-85, 87.

⁸ F. KRAELITZ: *op. cit.*, 24; L. FEKETE: *op. cit.*, XXXVII, XLIX; A. ZAJĄCZKOWSKI, J. REYCHMAN: *op. cit.*, 88; M. GUBOGLU: *op. cit.*, 64-65; B. NEDKOV: *op. cit.*, 137; J. M. GÖKBILGIN: *op. cit.*, 69.

dargelegt wird, die – gemäß dem Rang und den Aufgaben des Adressaten – aus zwei Hauptteilen besteht. Zuerst betrifft sie den Zollamtsleiter von Istanbul (*sen-ki İstānbūl gümruk emīni mūmā'ileyhsin* „du, der du obenerwähnte Zollchef von Istanbul bist“). Ihm wird befohlen, die Sache zu überprüfen und für den Schiffsdurchgang sein Bestes zu tun. Im zweiten Teil der Dispositio werden die übrigen Adressaten aufgezählt (*siz ki limān nāzırı ve Qavāq ustası ve hişār gümruk emīni mūmā'ileyhum* – „Ihr, die die obererwähnten Hafenverwalter und Meister von Qavāq und Zollchef der Festung seid“). Sie haben die Aufgabe, nach der Ankunft des Schiffes die notwendigen Untersuchungen zu vollziehen und als *Selâmet*-Steuer eine Taxe von 300 Akçe zu kassieren. Man verbietet ihnen die Forderung anderer Gebühre. Zum Schluß wird betont, in Übereinstimmung mit dem Urkundeninhalt zu handeln: *buyurdum ki hukm-i şerîfim vuşul bulduqda bu bâbda veğh-i meşrûh üzere ... 'amel-ü-hareket eyliyesiz* (ich habe verordnet, daß bei Ankunft meines edlen Befehls in dieser Angelegenheit gemäß der dargelegten Weise ... zu handeln und vorzugehen)⁹. Sinngemäß kann dieser letzte Teil auch als eine Art *Sanctio* angenommen werden. Die damit verbundene Phrase *şöyle bilesiz* (so soll ihr wissen) wird von einigen Autoren eben als eine allgemeine Sanktio-Formel betrachtet¹⁰, obwohl manche anderen sie eher für einen Teil der sogenannten *Corroboratio* halten¹¹. Der eigentliche Urkundentext endet mit der typischen Corroborationsformel, die auf die Gültigkeit des Schriftstückes durch das Vorhandensein der

⁹ Vgl. L. FEKETE: *op. cit.*, XXXVII; M. GUBOGLU: *op. cit.*, 65; B. NEDKOV: *op. cit.*, 139; J. MATUZ: *op. cit.*, 105; M. T. GÖKBILGIN: *op. cit.*, 70.

¹⁰ Vgl. F. KRAELITZ: *op. cit.*, 28; A. ZAĄCZKOWSKI, J. REYCHMAN: *op. cit.*, 82; J. MATUZ: *op. cit.*, 105-106; M. T. GÖKBILGIN: *op. cit.*, 65.

¹¹ Vgl. L. FEKETE: *op. cit.*, XXXIX; M. GUBOGLU: *op. cit.*, 65; B. NEDKOV: *op. cit.*, 140.

sultanischen *Ṭuğrā* hinweist: *‘alâmet-i şerīfe i’timad qılasız* (ihr soll dem edlen Zeichen vertrauen)¹².

Das Schlußprotokoll, das Angaben über die Ausstellungszeit- und ort der Urkunde (*Datatio*) enthält, ist durch gewöhnlichen *tahrīrān fī* (geschrieben am) eingeführt worden. Die Datierung ist auf Arabisch und das Lokalisierungselement *be-maqām-i* (in der Residenz von) wurde mit solchem Schwing geschrieben, der diesem Ausdruck einen fast symbolischen Charakter verleiht.

Die Hauptfrage, die bei der Analyse des Inhaltes entsteht, ist die der Warenbestimmung. Die Pforte wird ausdrücklich benachrichtigt, daß die Steinkohle schon in England aufgeladen wurde und nicht hier im Lande exportiert (also ausgeladen) wird. Deshalb sind sie weder steuer- noch zollpflichtig (daher auch die Verordnung, keine anderen Gebühren außer der *Selâmet*-Taxe einzunehmen). Wenn schon das Schiff von Kapitän James Headly Transit zum Schwarzen Meer führt, kann das Endziel seiner legalen Marschroute nur einer der damaligen russischen Häfen gewesen sein. In diesem Fall könnte die Urkunde als Zeugnis für die englisch-russischen Handelsbeziehungen aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts betrachtet werden.

Andererseits passierte das Schiff den Bosphorus in einer sehr gespannten Periode der späten osmanischen Geschichte, in der Zeit der griechischen Nationalbefreiungskämpfe und unmittelbar nach der Vernichtung des Janitscharenkorps von Mahmud II. (Istanbul, 15. Juni 1826). Auf diese Weise findet eine Erklärung auch dasjenige Dispositionsteil, das die Durchsichtung des Schiffes mit Rücksicht auf sich versteckende Untertanen des Reiches anordnet. Der Vergleich mit anderen Quellenangaben könnte vielleicht zeigen, ob mit dieser Fahrt nur

¹² F. KRAELITZ: *op. cit.*, 29; L. FEKETE: *op. cit.*, XXXIX; M. GUBOGLU: *op. cit.*, 65-66; N. BELDICEANU: *op. cit.*, 53; B. NEDKOV: *op. cit.*, 140; J. MATUZ: *op. cit.*, 106.

reine Handelsziele verfolgt wurden oder ob das Schiff auch in irgendwelcher Beziehung zu den damaligen politischen Ereignissen stand.

Nicht zuletzt bietet die Urkunde einige Beispiele der komplizierten Ausdrucksart- und weise der osmanischen Kanzlei, der pedantischen Wiedergabe jeder Einzelheit und schließlich des besonderen Sprachstils, das von allerlei Wiederholungen, sinnverwandten Wörtern und Synonympaaren Gebrauch macht, was die wörtliche Übersetzung solcher Quellen schwer belastet. So z. B. wurden vielfach nur in der Bedeutung von „obenerwähnt“ sieben verschiedene Wörter und Wendungen verwendet (*mersūm, merqūm, mezbūr, mezkūr, mūmā 'ileyh, mār-'el-zīkr, zīkr olunan*). Der Text gibt eine Vorstellung auch für die Verwurzelung der Arabismen im Osmanischen: so wurde bei einer türkischen Izafet-Konstruktion die arabische Pluralform (*sefā'in*) des Wortes *sefīne* (Schiff) und nicht ihre türkische Pluralentsprechung (*sefīneler*) vorgezogen (*tüggār sefāini*, d. i. „Handelsschiffe“).

خان محمود شاه بن عبد الحميد المظفر دائماً

(1) افتخار الامجد و الاكارم استانبول كمرک امینی الحج¹³ ابراهيم صائب دام مجده و قدوة الامجد و الاعيان ليمان ناظرى زيد مجده و قدوتى¹⁴ الاماثل و الاقران قواق اوسته سى و حصار كمرک اميني زيد قدرهما توقيع رفيع همايون واصل اوليجق معلوم اولاً كه انكلتره پادشاهنك در سعادتme مقيم

(2) فوق العاده مرخص بيوك ايلچيسى قدوة امرأ الملة المسيحيه استراتفوردي كانين ختمت عواقبه بالخيرك سدهء سعادتme تقديم ايلديكي بر قطعه مهور تقريرنده انكلتره تجار سفابني قيودانلرندن جمس هدى¹⁵ نام قيودان راکب اولديغي لويال بریتون تعبير اولنور بر قطعه انكلتره تجار سفينه سنه ايلجى مومى اليه طرفندن تقديم اولنان مهور قانجلاريه

(3) دفترى موجبينجه انكلتره اسكله لرنندن تحميل ايلديكي يدى بيك طقوز يوز يكرمى قنطار معدن كمورى حموله سيله در سعادتme ورود و بو طرفده اخراج اتمكسزين بحر سياه جانبنه عزيمة مراد ايلديكن انها و سفينهء مرقومه نك حمولهء مذكوره سيله مرورينه همانعت اولنمامق بابنده امر شريفم صدورينى استدى اتمكدن ناشى

(4) خصوص مزبور سنكه استانبول كمرک امینی مومى اليه سن

¹³ الحج statt wie üblich geschrieben.

¹⁴ قدوتى statt قدوة geschrieben.

¹⁵ falsch جمس هدى statt جمس هدى (James Headly) geschrieben.

سكالدی الحواله قیودان مرسومك مارالذکر حموله و سفینه سی کیفیتى لازم کلنلردن تحری و سوال اولندقدہ حموله مذکورہ دول سائرہ حصلاتی و سفینهء مرقومه صحیح انکلترہ لو سفینه سی اولوب بحر سیاہ جانبہ عزیمت ایدمجکی خبر ویرلدیکندن بحثله

(5) سفینهء مرقومه نك حمولهء مذکورہ سیلہ امرارینہ رخصتی حاوی امر شریفم اصداری طرفکدن¹⁶ اعلام اولنوب ذکر اولنان حموله دفتری دیوان همایونم قلمندہ حفظ ایتدرلمش اولمغله وجه مشروح اوزره عمل اولنمق فرمانم اولمغین ایدمی قیودان مرسومك حمولهء مذکورہ ایله محمول راکب اولدیغی

(6) سفینهء مرقومه نك امرارینہ مبادرت ایلیه سن و سز که لیمان ناظری و قواق استه سی و حصار کمرک امینی مومی الیهم سز قیودان مرسوم حمولهء مذکورہ ایله محمول راکب اولدیغی برقطعه انکلترہ تجار سفینه سیلہ بحر سیاہ بوغازینہ ورودندہ یدینه ویریلان اشبو اذن سفینه امر شریفمه بعدالنظر

(7) مادامکه حمولهء مذکورہ صحیح دول سائرہ محصولاتدن اوله بر موجب عهد نامهء همایون اوجیوز اقجه سلامت رسمنی ادا ایلدکدنصکره زیاده سلامت اقجه سی و سائر کونه رسم مطالبه سیلہ یعدیدن مباحدت و سفینهء مرقومه دروننده دولت علیهم رعایاسی اولدیغنه شبیهه عارض اولور ایسه یوقلنوب مادامکه دروننده دولت علیهم

(8) رعایاسی بولنمیه قطعاً توقیف¹⁷ و تأخیر اولنمیوب بر موجب عهد نامهء همایون حمایت و صیانت برله سالما امراری خصوصنه

¹⁶ falsch طرفند ن geschrieben. (mit "kâf-l nūnī") statt طرفند ن

¹⁷ falsch توقیف statt توقیف geschrieben.

دقت اولنمق بابنده فرمان عالیشانم صادر اولمشدر بیوردم که حکم
شریفم

(9) وصول بولدقده بو بابده وجه مشروح اوزره شرفیافته ء صدور
اولان فرمان وا جب الاتباع و لازم الامتثالک مضمون اطاعتمقرونیله
عمل و حرکت ایلیه سز شوپله بله سز علامت شریفه اعتماد قیله سز
تحریراً فی اواخر شهر ذی القعدة الشریفه

(10) سنه احدی و اربعین و مأتین و الف
بمقام قسطنطنیه المحمیه

Übersetzung

(Tuğrā):

Khan Maḥmūd Schah, Sohn 'Abdul-Hamīd's, immer siegreich

- (1) Stolz der Ruhmvollsten und Adligsten, der Zollchef von Istanbul – El-Hağ Ibrahim Sa'ib – möge seine Würde lange dauern; und Vorbild der Ruhmvollsten und Notabeln, der Hafenverwalter möge seine Würde wachsen; und Vorbild der Würdigsten und denen, die ihnen ähnlich sind, der Meister von *Qavāq* und der Zollchef der Festung möge ihre Macht wachsen; bei Ankunft des erhabenen großherrlichen Tevqī' sei kund, (daß) der Meiner Glückspforte (d.i. Istanbul) sich aufhaltende, des englischen Imperators
- (2) außerordentlicher Vertreter, Botschafter, Vorbild der Emire des messianischen Volkes, Stratford Kanin(g), möge sein Ende gut schließen; in einer – Meiner glänzende Glücks(Pforte) vorgelegten – Meldung mitteilte, daß ein

Loyal Britton benanntes englisches Handelsschiff unter dem Kommando des zu den Kapitänen der englischen Handelsschiffe (gehörenden) Kapitäns James Headly, laut dem – seitens des obenerwähnten Botschafter vorgelegten – besiegelten Kanzlei-

- (3) Register mit einer aus den englischen Häfen gefrachteten Ladung (von) 7290 Qantār Steinkohle, in Meiner Glückspforte ankommt und ohne hier auszuführen zum Schwarzen Meer weiterfahren möchte. Und da (der Botschafter) die Herausgabe Meines edlen Befehls verlangte, den Durchgang des obenerwähnten Schiffes mit der gezeigten Fracht nicht zu stören,
- (4) sollst, wenn es die Angelegenheit erfordert, Du, der Du der obenerwähnte Zollchef von Istanbul bist, nach der ebengesagten Ladung und des Schiffes des erwähnten Kapitäns nachforschen und Dich darüber erkundigen. Falls die bezeichnete Fracht aus Gütern fremder Länder (besteht) und das genannte Schiff wirklich ein englisches Schiff ist, möge es zum Schwarzen Meer weiterfahren. Der Benachrichtigung wegen
- (5) wird die Herausgabe meines edlen Befehls, die Passierlaubnis des gesagten Schiffes mit der genannten Fracht enthaltend, bekanntgegeben. Man muß auf die dargelegte Weise bei Erhalt des obererwähnten Frachtregisters in der Abteilung Meiner großherrlichen Kanzlei handeln. Nachdem Du meinen Ferman hast, nun bemühe Dich um die Durchfahrt des
- (6) besagten Schiffes mit der erwähnten Ladung des genannten Kapitäns. Und Ihr, die Ihr die obenerwähnten Hafenvorwalter und Meister von Qavāq und Zollchef der Festung seid, Ihr sollt – wenn in der Schwarzen Meeresenge der genannte Kapitän mit einem mit bezeichneten Fracht beladenen, englischen Handelsschiff ankommt – nach

Kenntnisnahme meines edlen Befehls dieser ausgehändigten Schiffserlaubnis,

- (7) falls die erwähnte Ladung wirklich aus der Erzeugnissen anderer Länder besteht, gemäß dem großherrlichen 'Ahd-nāme, 300 Akçe „Selâmet“-Steuer einnehmen; danach sollt Ihr Euch vor gewaltsamer Forderung nach mehr „Selâmet“-Steuer und anderen Tages-Gebühren zurückhalten. Und wenn ein Zweifel Ankommt, daß es in dem genannten Schiff Untertanen Meines erhabenen Reiches gibt, prüfet nach! Falls man darin keine
- (8) Untertanen Meines erhabenen Reiches findet, soll die Angelegenheit der erfolgreichen Durchfahrt mit Schutz und Behütung dem großherrlichen 'Ahd-nāme entsprechend erledigt werden, ohne (das Schiff) überhaupt anzuhalten und zu behindern. Mit Bezug hierauf wurde Mein hochverehrter Ferman promulgiert. Ich habe verordnet, bei Ankunft Meines edlen Befehls
- (9) in dieser Angelegenheit auf die dargelegte Weise, mit dem zukommenden Gehorsam gegenüber dem Inhalt des, Folgsamkeit und Erfüllung fordernden, in Verehrung ausgestellten Fermans zu handeln und vorzugehen. So sollt Ihr wissen! Dem edlen Zeichen sollt Ihr vertrauen. Geschrieben in der letzten Dekade des Monats Zī-'l-qa'de, des edlen;
- (10) im Jahre 1241 (1826); in der Residenz Konstantinopel, dem wohlbeschützten.



The diagram above illustrates the structure of the eye, showing the iris, pupil, lens, and surrounding structures. The drawing is a simple line sketch, likely a student exercise or a preliminary study.

The text below the diagram is a handwritten description in Urdu, detailing the parts of the eye and their functions. It discusses the role of the iris in controlling the amount of light entering the eye, the function of the pupil, and the process of accommodation. The text is written in a cursive style, typical of Urdu handwriting.

The text continues to describe the eye's anatomy and physiology, mentioning the lens, retina, and optic nerve. It explains how the eye focuses light on the retina to form an image. The text is a comprehensive overview of the eye's structure and function, written in a clear and concise manner.

The drawing and text together provide a detailed and accurate representation of the human eye, suitable for educational purposes. The handwritten text is well-organized and easy to read, making it a valuable resource for students and teachers alike.

Zur Theorie der osmanischen Urkundenlehre: Die Sultanstitulatur (‘unwān) nach einem strukturanalytischen Verfahren dargestellt.

ZAFAR NĀME. *Memorial Volume of Felix Tauer*. Edited by Rudolf Veselý and Eduard Gombár. Prague: Enigma 1996, pp. 243-252.

Im Rahmen der osmanischen Diplomatie nimmt die Herrschertitulatur einen besonderen Platz ein.¹ Sie ist nicht allen Sultansurkunden, sondern nur einigen der *Nāme*-Kategorie und meistens den beim besonders feierlichen Anlässen herausgegebenen Friedensverträgen und Botschaften an fremde Herrscher, darunter auch den als *Nāme* ausgestatteten Sendschreiben des Großwesirs,² eigen. Auch ihre graphische Ausführung hebt sie aus dem übrigen Text hervor – sie wurde üblicherweise in einer der Schriftarten *Sülüis* oder (*Ġelî*) *Dīvānî*,

¹ Über dieses Strukturelement des Eingangsprotokolls siehe: L. Fekete. *Einführung der osmanisch-türkische Diplomatie der türkischen Botmäßigkeit in Ungarn*. Budapest 1926, S. XXXII; A. Zajączkowski, J. Reychman. *Zarys dyplomatyki osmańsko-tureckiej*. Warszawa 1955, S. 82-85; M. Guboglu. *Paleografia și diplomatica turco-osmană. Studii și album*. București 1958, S. 58-61; B. Nedkov. *Osmanoturska diplomatika i paleografija, t. I*. Sofia 1966, S. 129-130; J. Reychman, A. Zajączkowski. *Handbook of Ottoman-Turkish Diplomats*. The Hague-Paris 1968, S. 144 (Publications in Near and Middle-East Studies, Columbia University, Series A, VII); M. T. Gökbilgin. *Osmanlı İmparatorluğu Medeniyet Tarihi Çerçevesinde Paleografya ve Diplomatik İlmi*. Istanbul 1979, S. 58 (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, No. 2608).

² Siehe z. B. den fast drei Meter langen Brief Ibrahim Paschas an König Ferdinand I. vom 15. Nov. 1530, veröffentlicht von F. Babinger, *Die älteste türkische Urkunde des deutsch-osmanischen Staatsverkehrs*. In: *Der Islam* 10, 1920, S. 134-146. Auch in: *Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante von Franz Babinger*. Bd. II, München 1966, S. 227-239 (Südosteuropa-Schriften, 8).

manchmal sogar mit einer verschiedeneren farbigen Tinte, geschrieben.

Die Intitulatio enthält allerlei den Sultan lobpreisende Epitheta, die zum Teil auch in persischer Kanzlei Praxis bekannt sind, woher sie leicht von den Osmanen entlehnt werden konnten.³ Außerdem pflegte man darin, die untertänigen Länder und Territorien aufzuzählen oder auf die enge Verwandtschaft des Großherrn mit seinen Vorgängern hinzuweisen, wobei man bis zu den berühmten osmanischen Herrschern des 15. und Anfang 16. Jahrhunderts hin gelang. Im morphologisch-syntaktischen Aspekt stellt die Intitulatio eine umfangreiche erweiterte Wortverbindung dar, deren einzelne Bestandteile sich zwischen *ben ki* (Ich, der) und dem Suffix *-im* (bin) einrichten. So aufgebaut, verbindet sie sich semantisch auch mit der religiösen Anrufung aus dem *Ḥazret*-Typus⁴ (Mit Gottes Hilfe ..., Ich, der ... bin) und in einigen späteren Urkunden bekommt sie ferner eine Devotionsformel⁵ *Allāhūn 'ināyetiyle* bzw. *be-'inā-yet-i Allāh* (Mit Gottes Gnade) zugefügt.

³ So z. B. den Titel des persischen Schahs *ṣāhib qirān* – „glücklich“; „Sieger, Besieger“; „vom Glück ausgezeichnete Held“; „Herr der glücklichen Konjunktur der Gestirne“ (d. h. geboren unter den Zeichen der Venus und des Jupiters oder der Venus und der Sonne).

⁴ Die osmanische *invocatio verbalis* enthält verschiedene Formel, die manchmal 4 bis 5 Zeilen der Urkunde einnehmen. Einige sultanische Sendschreiben und Friedensverträge haben sogar je zwei *Invocatio*s, davon eine erweiterte religiöse Anrufung aus dem Typ *zīkr-u 'llāh, bi 'sm-i 'llāh* usw. und eine feierliche Segensformel, beginnend mit dem Wort *ḥazret*. Ausführlicher darüber s. V. Stojanov. *Diplomatika na srednovekovnite izvori. Vladetelski dokumenti*. Sofia 1991, S. 164-166.

⁵ Obwohl die osmanische *formula devotionis* genau dem lateinischen *dei gratia* entspricht, wurde sie kaum erst im 16. Jh. von Westeuropa übernommen, wie Fekete vermutet hat. Die Idee einer göttlichen Herkunft der Sultanenmacht fand einen Ausdruck auch in vielen früheren osmanischen Akten. In den „griechischen“ Fermanen Mehmeds II. und Bayezids II. wurden z. B. die Formel (*ελεω θεοῦ*) und (*χαριτι θεοῦ*) benutzt und die auf Serbokroatisch

In den Hauptwerken der osmanischen Diplomatie wurde der *'Unvān* bis jetzt nicht hinsichtlich seiner Struktur untersucht. Normalerweise wurden die Feststellungen L. Feketes übernommen und auch seine Beispiele erschienen in den späteren Arbeiten. Fekete betonte, daß die Aufzählung der Sultanstitel ganz subjektiv erfolgte und daß ihrem Inhalt nach die Intitulatio kaum als eine festgewordene Formel zu bezeichnen ist, *da sie selbst unter gleichbleibenden (örtlichen) Verhältnissen die Provinzen in verschiedener Reihenfolge und Anzahl anführt*. Gewiß bemerkte später B. Nedkov, daß es in der Sultanstitulatur *auch gemeinsame Dinge gibt, die bei allen Fällen vorhanden sind*, doch hat er diese Beobachtungen nicht weiter präzisiert.

Eine Gegenüberstellung der schon bekannten Intitulationsbeispiele zeigt jedoch das Vorhandensein vieler stets anwesenden Beispiele, die die Struktur des osmanischen *'Unvāns* charakterisieren. Deshalb sind wir von der Notwendigkeit gestellt, solche Einheiten ausführlicher zu analysieren, da ihre Folgerichtigkeit letztes Ende auch das Model dieses Elements des Eingangsprotokolls bestimmt. Im Folgenden wird der Versuch einer strukturellen Analyse der osmanischen Titulatur unternommen, wobei ihre – mehr oder weniger bewegliche – Bestandteile nach Gruppen gemäß ihrer Reihenfolge geordnet sind:

1. Alle Intitulationen beginnen mit *ben ki* (manchmal auch zusammengeschrieben: *ben-ki*), d. h. *Ich, der*.

2. Es folgt der Ausdruck *sultān-ü's-selâṭīn* (oder mit persischer Isafet-Konstruktion: *sultān-i selâṭīn*, Sultan der

ausgefertigten osmanischen Urkunden des 15. Jhs. begannen stets mit dem Ausdruck (*милостию божию*) oder (*мил(о)стию божиумь, божиюм милостюм*). Deshalb ist es wohl berechtigt, den „Einfluß des Westens“ lieber auf die Traditionen des balkanischen und besonders des byzantinischen Kanzleiwesens zu beziehen.

Sultane. Er kann durch die Wörter *ġihān* (Welt, Universum) oder *zamān* (Zeit, Epoche) erweitert werden.

3.1. In den meisten Fällen wird dazu *burhān-ü'l-ḥavāqīn* (bzw. *burhān-i ḥavāqīn*), Beweis der Chakane hinzugefügt. Manchmal ist statt *burhān* die Superlativsform des Adjektivs *šerīf* (erhaben, edel, geehrt, heilig, ehrenwert), d. h. *ešref-i ḥavāqīn* (der Vornehmste unter der Chakanen) benutzt worden. Diese Kombination stellt eine gereimte Parallele des ersten Ausdrucks dar und wird davon durch das Bindewort *ve* (und) getrennt, das aber auch fehlen könnte. Die beiden Lexikalgruppen entsprechen sich auch in grammatischer Hinsicht einander – wenn z. B. das Wort *selâṭīn* ohne einen bestimmten Artikel geschrieben ist, bleibt das Wort *ḥavāqīn* eine Komponente des persischen Isafets. Sofern in der ersten Gruppe die Wörter *ġihān* oder *zamān* eintreten, bekommt auch der zweite Bestandteil eine Erweiterung durch das Wort *dervān* (Zeitumlauf, Epoche, Ära).

3.2. Manche Intitulationen haben jedoch eine andere Fortsetzung und statt *burhān-i ḥavāqīn* enthalten den Ausdruck *šarq ve ġarb*, d. h. (Herrscher des) Ostens und (des) Westens, gefolgt von der Formel *šāḥib-qurān-i memālik-i Rūm ve 'Aġem ve 'Arab* (Besieger der Reiche von Rom, Persien und Arabien). Weiter kommen sie zu den gewöhnlichen Sultanstitel (s. unten No. 4) zurück oder schließen zusätzliche Lobsprüche ein, wie z. B. *qahramān-i kavn-ü-mekân* (Held des Universums) und *nerīmān-i zemīn-ü-zemān* (ein Nerīmān der Erde und der Zeit).

4. Ein der ständigen, selten fehlenden Elemente der sultanischen Intitulatio ist der Ausdruck *tāġ-baḥš-i ḥusrevān-i rūy-i zemīn* (Verteiler der Kronen unter die Herrscher der Erde). In einigen Fällen fehlt das Wort *ḥusrev* (ein Titel der Sassanidenkönige und daher – eine allgemeine Bezeichnung für Herrscher). Statt *rūy-i zemīn* können auch die Wörter *ġihān* (Welt) oder *zamān* (Zeit) gebraucht werden.

5.1. Nach diesem Bestandteil sind manchmal der Name des Herrschers und die Namen seiner Vorgänger genannt, was den Typus der ganzen Intitulatio bestimmt. Ein Beispiel davon gibt uns den entsprechenden Teil der Urkunde, die den 1595 geschlossenen Vertrag zwischen Sultan Mehmed III. und dem venezianischen Doge Mario Grimmani bekräftigt:⁶

بن که سلطان سلاطین جهان وبرهان خواقین زمان تاج بخش
 خسروان روی زمین سلطان محمد خان بن سلطان مراد خان بن
 سلطان سلیم خان بن سلطان سلیمان خان بن سلطان سلیم خانم .

(*Ich, der (ein) Sultan der Sultane der Welt und Beweis der Chakane der Zeiten, Verteiler der Kronen unter die Herrscher der Erde, Sultan Mehmed Chan, Sohn des Sultans Murad Chan, Sohnes des Sultans Selim Chan, Sohnes des Sultan Süleyman Chan, Sohnes des Sultans Selim Chan bin*).

Ähnlich ist auch die von L. Fekete veröffentlichte Intitulatio Mustafas II. (Sohn von Mehmed IV.). Sie wurde später mit einigen Versäumnissen von M. Guboglu und B. Nedkov wiedergegeben, u. zw. Auf solche Weise, daß der Sultan bei Guboglu als „Sohn“ seines Großvaters (Ibrahim) erscheint und bei Nedkov ungewollt mit seinem Neffe Mustafa III. (Sohn von Ahmed III. und Enkel von Mehmed IV., dem Vater des eigentlichen Herrschers) gleichgestellt wird:⁷

⁶ M. Belin. *Relations diplomatiques de la République de Venise avec la Turquie*. In: JA, 7^e série, t. 7, 1876, S. 381-424.

⁷ Fekete, *op. cit.*, S. XXXII; Guboglu, *op. cit.*, S. 60; Nedkov, *op. cit.*, S. 130.

بنکه سلطان سلاطین جهان و اشرف خواقین دوران تاجیکش
 خسروان زمان السلطان ابن السلطان (السلطان) الغازی مدلفی خان
 ابن السلطان محمد خان ابن السلطان ابراهیم خان ابن السلطان
 احمد خان ابن السلطان محمد خان ابن السلطان مراد خان ابن
 السلطان سلیم خان ابن السلطان سلیمان خانم

(*Ich, der (ein) Sultan der Sultane der Welt und der Edelste der Chakane der Zeiten, Verteiler der Kronen unter die Herrscher d(ies)er Zeit, Sultan, Sohn vom Sultan, der siegreiche (Sultan) Mustafa Chan, Sohn vom Sultan Mehmed Chan, Sohnes vom Sultan Ibrahim Chan, Sohnes vom Sultan Ahmed Chan, Sohnes vom Sultan Mehmed Chan, Sohnes vom Sultan Murad Chan, Sohnes vom Sultan Selim Chan, Sohnes vom Sultan Süleyman Chan bin*).

5.2. In den meisten Fällen folgt jedoch nach dem Element mit *tāğ-i baḥš* (Verteiler der Kronen) noch einen, für die islamischen Herrscher charakteristischen Titel *zill-u'llāh* (Gottes Schatten), der manchmal auch das Attribut Allahs - *te'ālā* (allerhaben) – einschließt. Weiter zählt diese Art von Intitulatio die den osmanischen Sultanen untergestellten Provinzen und berühmtesten Städte auf. In Abhängigkeit von der Fortsetzung des Titels *zill-u'llāh* unterscheidet man hier zwei große Abarten:

5.2.1.1. Die Gruppe *zill-u'llāh-i melik-i'l-mennān*. Hier wird die Kombination *melik-u'l-mennān* (allergnädige König) zugefügt, wobei das Adjektiv *mennān* (großzügig, barmherzig, allergnädig) ein gewöhnliches Attribut Allahs ist. Es folgen verschiedene den Sultan lobpreisende Ausdrücke, wie z. B. *sānī Iskender zū'l-qarneyn* (zweite Alexander, der Doppelhornige),⁸

⁸ „Der Doppelhornige“ – ein Beiname Alexanders des Großen.

ḥādīm-u'l-ḥarameyn-i'š-šerīfeyn (Diener der beiden edlen Heiligtümern),⁹ *ḥāfiż-i ša'āyer-u'l-qiblateyn* (Bewahrer der Traditionen beider gelobten Länder) usw. Ein eigentümlicher Übergang zum nächsten allgemeinen Bestandteil (s. u. No. 5.2.2.) sind die Ausdrücke *eşref-u'l-medāyen ve'l-emşār* (die würdigsten Städte) und *aqdes-u'l-memālik ve'l-aqtār* (die heiligsten Länder).

5.2.1.2. Die Gruppe *zill-u'llāh fī'l-erzeyn* (Gottes Schatten auf der Erde). Diese ist die meist verbreitete Abart des zweiten Intitulationstyps, die direkt mit einer Aufzählung der einzelnen osmanischen Machtbereiche beginnt, wobei am Anfang fast immer *Aq deñiziñ ve Qara deñiziñ ve Rūm-iliniñ ve Anāṭoliniñ* (Weißes und Schwarzes Meer, Rumelien und Anatolien) steht. Es folgen die Wilajets Rum, Karaman und einige östliche osmanische Territorien (Erzurum, Zülkadr, Diyarbakir, Kurdistan, Luristan, Georgien, Aserbajdschan usw.), wonach man zu den arabischen Provinzen übergeht: *ve Şamuiñ ve Halebiñ ve Mısruiñ* (Syrien, Aleppo und Ägypten).

5.2.2. Unter den stets vorhandenen Elementen sind die Benennungen der muslimischen heiligen Stätten, die manchmal mit dem Ausdruck *şa'īd-i i'lān* (Land der Verkündigung)¹⁰ eingeleitet wurden. Normalerweise sind die Namen einzelner Städte mit einem Epitheton verbunden. Mekka wird z. B. als *mu'ażzame* (hochverehrt, beachtet, erhaben), aber auch als *şerīfe-i mükerreme* (heilig verehrt) oder *mükerreme-i müşerrefe* (hochwürdig verehrt) bezeichnet. Manchmal ist sie mit dem Namen des in der Stadt gelegenen Hauptheiligtums des Islams, der Kaaba, benannt worden: *ka'be-i mu'ażzame*. Die Attribute Medinas sind: *münavvere* (erleuchtet, geheiligt), seltener *mükerreme* (verehrt, großzügig) oder *mübāreke* (gesegnet, glücklich) und für Jerusalem benutzte man fast immer den Ausdruck

⁹ D. h. der beiden heilige Städte Mekka und Medina.

¹⁰ D. h. der Offenbarung, Ankündigung (des Korans).

quds-i šerīf (das heilige Jerusalem, das edle Heiligtum), der in einzelnen Fällen in die Vorderposition rückte.

5.2.3. Nach den heiligen Orten reihen sich die anderen Territorien ein, die meistens mit dem Ausdruck *kulliyān diyār-i 'arabiñ* (das ganze arabische Land), oder *ve sāyir diyār-i 'arabiñ* (und andere arabische Länder), oder *kulliyān 'Arabistān vilāyetiniñ* (das ganze Wilajet Arabistan) eingeleitet werden. Vor ihm wird manchmal die Stadt Dschidda erwähnt. Diese allgemeine Formulierung fehlt jedoch in einzelnen Fällen. Gewöhnlich geht danach die Aufzählung mit Jemen weiter. Es folgen Aden, Sanaa, Basra und eine Reihe anderer Besitztümer in Afrika, in dem Nahen Osten und in Europa, deren Bestand und Anordnung sich bei jeder Intitulatio unterscheiden.

5.2.4. Die Liste der Besitztümer endet mit der Formel *ve daḥī niḡe memleketleriñ (sulṭānī ve) pādišāhī* (und von noch vieler Länder (Sultan und) Padischah) oder *ve daḥī kılığımız ile fetḥ olunmuş niḡe memleketleriñ pādišāhī* (und Padischah von noch vieler anderen, mit unserem Schwert eroberten, Ländern). Manchmal ist diese Formel ungewöhnlich eingehoben und schließt weitere zusätzliche Elemente zusammen: *ve daḥī ābā-i kirām ve eḡdād-i 'izāmın - anāra'llāhu (ta'ālā) berāhīnūhum – quvvet-i qāhire (ve saḡvet-i bāhire)-leruyle fetḥ eyledikleri niḡe memleketleriñ ve ḡenāb-i ḡelālet-me'ābım daḥī tīg-i ateš-bār ve šimšīr-i zafer-ši'ār (oder šihāb āsār)-ım ile fetḥ eylediğimiz niḡe diyārın pādišāhī* (und Padischah von noch vielen Ländern, unterworfen durch (die glänzende Macht und) die siegreiche Kraft meiner edlen Väter und erhabenen Ahnen – möge Gott (der Allerhöchste) ihre Beweise offenbaren! – und von noch vielen Gebieten, erobert von Unserer Hohen Exzellenz mit meinem brennenden/siegreichen (oder sternenleuchtenden) Schwert).

5.2.5. Zum Schluß wird der Name des Herrschers genannt, z. B. *sulṭān Süleyman šāh ḡānım*. Oft wird er auch von dem

Namen seines Vaters begleitet: *sulṭān Süleymān šāh ḥān ibn sulṭān Selīm šāh ḥānım*. Statt des arabischen Wortes *ibn*, *bin* (Sohn) trifft man hier auch seinen türkischen Äquivalent *oğul* und dann befindet sich der Name des herrschenden Sultans am Ende der ganzen Titulatur: *sulṭān Bāyezīd ḥān oğlu sulṭān Selīm ḥān oğlu sulṭān Süleymān šāh ḥānım*.

Als Beispiel für eine Intitulatio des zweiten Haupttyps (d. h. No. 5.2.) könnte man auf den 'Unvān im Briefe Süleymans I. an Ferdinand I. vom Jahr 1535 verweisen. Er gehört zu den Varianten mit *zill-u'llāh fī'l-erzēyn* (No. 5.2.1.2) und enthält in seinem Anfangsteil das Element *burhān-i ḥavāqīn* (No. 3.1.):¹¹

بن که سلطمان السلامین برهان الخواقین تاج بخش خسروان روی
 زمین نزل الله تعالی فی الارضین اق دکیزک و قره دکیزک و روم
 ابلنک و اناطولینک و روم و قرمان و لایترینک و لایمت ذو القدریه نک
 و دیاربکرک و کوردستانک و اذربایجانک و شامک و حلبک و ممسوک
 و سعید اعلانک و قدس شریفک و مکه معظمه نک و مدینه منوره نک
 و جدّه نک و سایر دیار عربک و ممالک عجمک و شروانک و کبلانک
 و عراقینک و دار اسلام بمسوادک و بمسره نوک و مشمش و لایتنک
 و لورستان مملکتک و تونسک و دیار مغربک و ممالک مشرقک و داخلی ابا
 کرام و اجداد عنان انار الله تعالی بر ابراهیم قوت قاهره و سلطوت باهره
 لرمله فتح ایلدکلی و جناب جلالت مابم داخلی تیخ اتش بار
 و شمشیر شهاب اثار مله فتح ایلدکیم نیجه دیارلرک بادشاهی سلطمان
 سلیمان شاه خانم

(*Ich, der (ein) Sultan der Sultane, Beweis der Chakane, Verteiler der Kronen unter die Herrscher der Erde, Schatten des*

¹¹ R. Tschudi. Ein Schreiben Süleymans I. an Ferdinand I. In: *Festschrift Georg Jacob*. Leipzig 1932, S. 317-328.

erhabenen Gottes auf der Erde, Padischah vom Weißen und Schwarzen Meer, von Rumelien und Anatolien, von den Wilajets Rum und Karaman, vom Wilajet Zülkadr, von Diyarbakir, Kurdistan, Aserbaidshan, Syrien, Aleppo, Ägypten, vom Land der Verkündigung, dem heiligen Jerusalem, der hochverehrten Mekka und der erleuchteten Medina, von Dschidda und anderen arabischen Ländern, von den Ländern Persiens, Schirvan, Gilan, Irak und dem Haus des Islams Bagdad, von Basra und dem Wilajet Meschasch, vom Land Luristan, von Tunesien und der maghrebischen Gegend, von den östlichen Gebieten und von vielen anderen Ländern, unterworfen durch die glänzende Macht und siegreiche Kraft meiner edlen Väter und mächtigen Großväter – möge der erhabene Gott ihre Beweise offenbaren! – und von noch mehreren Ländern, die Meine Majestät mit seinem brennenden und strahlenden Schwert eroberte, Sultan Süleyman Chan bin).

Ähnlich, doch ein bißchen kürzer, ist die Titulatur desselben Herrschers in seinem Schreiben an König Ferdinand von Jahr 1534. Sie kann auch nach dem Schema 3.1.–5.2.1.2. bestimmt werden:

بن که سلطان السلامین برهان الخواقین تاج بخش روی زمین نسل
 الله فی الارضین اق دکزک قره دکزک اناملوی نک روم ایلیتک قرمانک
 ورومک ولایت ذو القدریه نک ودمباریکرک وکوردستانک واذربایجانک
 وشامک وحلبک ومعرک ومکه نک ومدینه نک وقدسک کلها دیار عربک
 وممکنک ودخی اباء کران واجداد عظام انار الله براهینهم قوت قاهره
 لريله فتح ایلدکلیرى نجه مملکتلرک وجناب جلالت ماہم دخی تیغ
 اشبار وشمشیر نقر شمارم ایله فتح ایلدوکم نجه دیارک سلطانی
 وبادشاهی سلطان بایزید اوغلی سلطان سلیم خان اوغلی سلطان
 سلیمان شاه خانم

*(Ich, der (ein) Sultan der Sultane, Beweis der Chakane, Verteiler der Kronen auf der Erde, Gottes Schatten auf Erden, Sultan und Padischah vom Weißen und Schwarzen Meer, von Anatolien, Rumelien, Karaman und Rum, vom Wilajet Zülkadr, von Diyarbakir, Kurdistan, Aserbajdschan, Syrien, Aleppo und Ägypten, von Mekka, Medina und Jerusalem, vom ganzen arabischen Land, von Jemen und von noch vielen anderen Ländern, erobert mit der unterwerfenden Kraft meiner edlen Väter und erhabenen Ahnen – möge Gott ihre Würden offenbaren! – und von noch vielen Ländern, erobert mit dem feurigen siegreichen Schwert Meiner Majestät, der Sohn Sultans Selim Chan, Sohnes von Sultan Bayezid, Sultan Süleyman Schah Chan bin).*¹²

Nicht viel verschieden ist das von A. Zajączkowski und J. Reychman veröffentlichte Beispiel (auch nach 3.1.–5.2.1.2.).¹³ Zu dieser Variante gehören im allgemeinen die meisten Sultans-titulaturen, z. B. im Brief von Ibrachim Pascha aus dem Jahr 1530 an Ferdinand I.,¹⁴ im Sendschreiben Süleymans I. vom Jahr 1534 an denselben König,¹⁵ in seinem früheren Brief vom Jahr 1527 an den venezianischen Doge Andreas Gritti¹⁶ usw.

¹² A. von Gevay. *Urkunden und Actenstücke zur Geschichte der Verhältnisse zwischen Österreich, Ungarn und der Pforte im XVI. und XVII. Jahrhunderte. Aus Archiven und Bibliotheken, I-III.* Wien 1838-1841, Bd. III, S. 9, No. 6.

¹³ Zajączkowski, Reychman, *Zarys*, S. 84; Reychman, Zajączkowski, *Handbook*, Illustr. 23.

¹⁴ Babinger, *op. cit.*

¹⁵ Fekete, *op. cit.*, S. 13-14; L. Fekete. *Einführung in die persische Paläographie. 101 persische Dokumente.* Budapest 1977, S. 51; Nedkov, *op. cit.*, S. 129-130.

¹⁶ J. Matuz. *Das Kanzleiwesen Sultans Süleyman des Prächtigen.* Wiesbaden 1974, S. 97-98, 122.

Eine Intitulatio des zweiten Typs, die das Element *šarq ve ğarb* (3.2.) enthält, wurde von Lajos Fekete angeboten:¹⁷

بن كنه سلطان سلاطين شرق وغرب صاحب قران ممالك روم و عجم
وعرب قهرمان كون ومكان نریمان میدان زمین وزمان اق دكيزك وقره
دكيزك وكعبه، معظمه ومدینته، منوره نك وقدس شريفك وتخت مصر
نادره، عمرك و ولايت يمن وعدن وصنعانك ودار الّسداد بغداد
وبصره ولحسانك ومداین انوشین روانك وديار جزایر وآذربایجانك
ودشت قهچاق وديار تاتارك وكوردستان ولورستانك وكلیا روم ایلی و
اتاطولی وقرمان وافلاق وبغداد وانكروس مملكتلرینك وبونلردن غبری
نیجه ممالك وديار عظیم الاعتبارةك پادشاهی وسلطانی سلطان
سليمان خان ابن سلطان سليم خانم

(Ich, der (ein) Sultan der Sultane des Ostens und Westens, Besieger der Reiche Rom, Persien und Arabien, Held des Universums, Nerīmān der Erde und der Zeit, Padischah und Sultan vom Weißen und Schwarzen Meer, von der hochverehrten Kaaba, der erleuchteten Medina und dem heiligen Jerusalem, von dem Thron Ägyptens – dem Wunder des Jahrhunderts –, vom Wilajet Jemen, von Aden, Sanaa und der Residenz der Gerechtigkeit Bagdad, von Basra und Lahsa, von den Städten Anūšīravāns, von dem Land Džezāir und Aserbaidšchan, von der Kiptschak-Steppe und dem Tatarenland, von Kurdistan und Luristan, von ganzen Rumelien und Anatolien, von den Ländern Karaman, Walachei, Moldavien und Ungarn, und außerdem von manchen anderen Reichen und hochangesehenen Ländern, Sultan Süleyman Chan Sohn vom Sultan Selim Chan bin).

¹⁷ Fekete. *Einführung in die osmanisch-türkische Diplomatie*, S. XXXII; Guboglu, *op. cit.*, S. 59; Gökbilgin, *op. cit.*, S. 58.

Ein ähnliches Beispiel, das aber nach dem Schema 3.2. – 5.2.1.1. aufgebaut wurde, finden wir in der von W. A. F. Bernhauer veröffentlichten Vertragsurkunde Ahmeds I. a. d. J. 1605.¹⁸ Über die Varianten der Gruppe 5.2.1.1. (*zill-u'llāh-i melik-i'l-mennān*) sowie über die verschiedenere Anordnung der einzelnen Bestandteile gibt eine gute Illustration ein 'Ahd-Nāme Mehmed IV. aus dem Jahr 1649:

بنكه سلطان سلاطين زمان وبرهان خواقين دوران تاج بخش
 خسروان جهان مثل الله الملك المئان خادم الحرمين الشريفين ثانی
 اسکندر ذو القرنين اشرف المداين والامصار اقدس الممالك والاقطار
 مکه مکتومه مشرفه ومدينه متوره نك وقدس شريف ولحسا وقلمیست
 ومصر وبعن وسنما وعدن وبحره وحيش وسيواس ومرعش وشام دار
 السلام وحلب ومتره بلوس شام ونهاوند وبنککان وموصل ودياربکر
 واروان وقره باغ وکورجستان وعموما کوردستان وناطولی وقرمان
 وبغداد وافلاق ودمور قبو ودشت قبحساق واق دکز وقره دکز وديار
 عرب وعجم واقاليم ترک وديلم وبغداد وشهزول وحسرت الملك اولان
 محمته استانبول ودار الجهاد والحرب جزاير وطره بلوس حروب
 واولان تونس وجزيرة قبرس وعمده ممالك وديار روم ايلي وطمشوار
 وبوسنه وبدون وكفه وطره بيزون ولايتلرينك وبونلرك امثال نيمجه
 ممالك معموره وممالك نامحموره نك وقلاع فلك ارتفاع وبقاع كثيرة
 الانتفاك بادشاهي وسلطاني وشهنشاهي وخالقاني سلمان محمد
 خان ابن سلطان ابراهيم خان ابن سلطان احمد خانم

(Ich, der (ein) Sultan der Sultane der Zeit und Beweis der Chakane der Epoche, Verteiler der Kronen an die Herrscher der Welt, Schatten Gottes – des allergnädigen Königs –, Diener der

¹⁸ W. A. F. Bernhauer, *Sultân Aḥmads I. Bestallungs- und Vertragsurkunde für Gabriel Báthori vom Somlyo, Fürsten von Siebenbürgen vom Jahre 1608 der christlichen Zeitrechnung*. In: *Archiv für Kunde österreichischer Geschichts-Quellen*. Wien, 18, 1857, S. 299-330.

*beiden edlen Heiligtümer, zweiter Alexander der Doppelhornige, Padischah, Sultan, Schahinschah und Chakan von den würdigsten Städten und den heiligsten Ländern – von der geehrten hochwürdigen Mekka, der erleuchteten Medina, und dem heiligen Jerusalem –, von Lahsa und Katif, Ägypten und Jemen, Sanaa und Aden, Basra und Abessinien, Sivas, Marasch und Damaskus – dem Haus des Glücks, von Aleppo und dem syrischen Tripolis, von Nehavend und Bengan, Mosul und Diyarbakir, Erevan und Karabach, Georgien und dem ganzen Kurdistan, Anatolien und Karaman, Moldawien und Walachei, den Eisernen Toren und der Steppe Kiptschaks, vom Weißen und Schwarzen Meer, von den arabischen und persischen Ländern, von den türkischen Gebieten, von Dajlem, Bagdad und Schehzul, von der Sehnsucht der Könige – dem wohlbeschützten Istanbul –, vom Haus des Krieges und des heiligen Kampfs Algerien, von dem westlichen Tripolis, dem Gebiet Tunesiens, der Insel Kyprus, der „Stütze der Reichen“, den rumelischen Ländern, von den Wilajets Temeschvar, Bosnien, Buda, Kefe, Trapezund und von vielen ähnlichen Reichen, bewohnten Orten, bis zum Himmel hohen Festungen und zahlreichen fruchtbaren Ländern, Sultan Muhammed Chan, Sohn des Sultans Ibrahim Chan, Sohnes des Sultans Ahmed Chan bin).*¹⁹

Die Strukturanalyse der osmanischen Intitulatio zeigt uns, daß obwohl die Aufzählung der Sultanstitel subjektiv erfolgte, war sie jedoch nicht ganz willkürlich. Wie bei allen übrigen Bestandteilen des Urkundenformulars hielt sich auch hier die osmanische Kanzlei an bestimmten Regeln fest. Die einzelnen Abweichungen davon stören nicht den Grundcharakter des

¹⁹ F. Babinger, *Zwei türkische Schutzbriefe für Georg II. Rákózi, Fürsten von Siebenbürgen, aus dem Jahre 1649*. In: *Le Monde Oriental*, Uppsala, 14, 1920, S. 115-151. Auch in *Aufsätze und Abhandlungen...*, Bd. I. München 1962, S. 406-437.

ermittelten Schemas, wonach die Titulatur nach einem der Muster 3.1.–5.1. oder 3.1.–5.2., bzw. 3.2.–5.2. aufgestellt wurde. Somit erwies sich auch hier die von etwa 10 Jahren in die osmanische Diplomatie eingeführte strukturanalytische Methode²⁰ als fruchtbar. Der Verfasser will hoffen, daß trotz der relativ kleineren Anzahl von Beispielen nun die Struktur des sultanischen *'Unvāns* viel durchsichtiger geworden ist, was die Arbeit der Fachkollegen auf dem Gebiet der Urkundenlehre erleichtern könnte.

²⁰ Siehe z. B. V. Stojanow, *Die Notifikationsformel „nišān“ und „sebeb-i taḥrīr“ in den osmanischen Herrscherurkunden*. In: Rocznik Orientalistyczny, Warszawa, XLV, 2, 1987, S. 49-66. Auch in erweiterter bulgarischer Fassung: V. Stojanov, *Notifikaciute „nišān“ i „sebeb-i taḥrīr“ v osmanoturskite sultanski dokumenti*. In: Pomoštni istoričeski disciplini, t. 5, Sofija (1991), S. 172-197. Siehe ferner den osmanischen Teil des oben (Anm. 4) erwähnten Werkes (S. 123-246).

Zum Quellenwert der sogenannten „Namenslisten“ unter besonderer Berücksichtigung der „Defter-i Voynigān“

Studia Ottomanica. Festgabe für György Hazai zum 65. Geburtstag. Herausgegeben von Barbara Kellner-Heinkele und Peter Zieme. Otto Harrassowitz Verlag: Wiesbaden, 1997, S. 207-215 (= *Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica*, 47)

Unter den verschiedenen Erzeugnissen der osmanischen Kanzlei bilden die „Namenslisten“ eine besondere Gruppe. Sie wurden im Laufe der regelmäßigen Registrierungen von Bevölkerungsteilen mit speziellen Aufgaben und Steuererleichterungen angefertigt und geben wertvolle Informationen über die Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Osmanenzeit.

Im allgemeinen enthalten solche Register die Namen einzelner Bezirke und die der darin liegenden Ortschaften sowie die Namen der zur jeweiligen Bevölkerungskategorie gehörigen Einwohner, ferner die Namen ihrer Väter und manchmal auch andere Angaben, wie z. B. über die Abstammung, die Beschäftigung, die örtliche Herkunft und den physischen Zustand der Eingetragenen. In Abhängigkeit von dem Charakter solcher Defters wurden auch weitere Daten niedergeschrieben – so über das Ausmaß und die Struktur der besessenen Güter (oft mit Angabe über ihre Einkünfte), über die Anzahl der zur jährlichen Abgabe bestimmten Schafe, Falken u. a., über die Gesamtzahl der Muslime und Nichtmuslime mit besonderen Verpflichtungen in den gegebenen Ortschaften usw. Damit erweisen sich die Namenslisten als ein wichtiges Quellenmaterial, das man nach verschiedenen Gesichtspunkten, vor allem als eine Grundlage für die Erforschung der einzelnen Bevölkerungskategorien und für die Feststellung ihrer Rolle im Rahmen der osmanischen Gesellschaft, aber auch für andere Untersuchungen im Bereich

der administrativen, sozialen, demographischen und wirtschaftlichen Geschichte der Balkanvölker auswerten kann.

Mit ihrem Überfluß an Orts- und Personennamen bilden diese Defters eine gute Basis für die Ergründung der Balkanonomastik. Die toponymischen Angaben sind wichtige Bausteine für Arbeiten auf dem Gebiet der historischen Geographie. Zusammen mit den belegten Anthroponymen können sie als eine Grundlage für aller Art geschichts- und sprachwissenschaftliche Forschungen dienen. So trifft man z. B. in den frühosmanischen Namenslisten unter der christlichen Bevölkerung auch auf eingetragene Personen mit ihrer Herkunft nach wohl türkischen (nicht aber osmanisch-türkischen) Namen, was uns mit dem ernsthaften Problem der eventuellen onomastischen Kontinuität einzelner Splittergruppen der mittelalterlichen Türken (Petschenegen, Kumanen usw.) konfrontiert. Das Vorhandensein von Namen wie z. B. Asjo (vom Assen), Balika, Čoban, Dogan, Dušman, Kuman, Kävkan, Nogoj, Parmak, Šišman, Tervel, Turto, Uzgur usw. sowie das Vorhandensein ihrer Derivate, kann trotz der relativen phonetischen Unvollkommenheit der arabischen Schrift nicht immer einer mangelhaften Entzifferung zugeschrieben werden. Bei einem Vergleich mit den Fotokopien der veröffentlichten Defters stellt man fest, daß solche Personennamen auf diese Weise eben von dem Schreiber selbst aufgenommen wurden. An einigen Stellen sieht man ganz deutlich, daß es sich z. B. um den Namen „Dušman“ (mit „mim“ und „elif“) und nicht um „Dušan“ (ohne „mim“) handelt, was bei einer fehlerhaften Umschreibung wohl zu vermuten wäre. Da ich aber kein begründetes Motiv darüber finden kann, warum ein christlicher Bulgare von einem „osmanischen“ Name Gebrauch machen sollte (so z. B. „Dušman, Sohn Nedjalkos“), der darüber hinaus die Bedeutung „Feind“ enthält, oder umgekehrt, warum ein muslimischer Türke seinen Sohn auf „bulgarische“ Weise benennen sollte (in den Fällen, in denen „Dušman“ als der Name des Vaters erscheint, z. B. „Kostadin, Sohn von Dušman“), sollte man m. E. bei der Erklärung dieses

Phänomens die vorosmanischen Türkenelemente des Bulgarentums in Erwägung ziehen.

Oft gibt es in den Namenslisten Notizen über die Art der Verpflichtungen und den Charakter des „Privilegien“ solcher Bevölkerungsgruppen sowie Angaben über das Ausmaß ihrer besteuerten Güter. Aus der Datenanalyse darf man auch Schlüsse über das Übertragen der Aufgaben vom Vater auf den Sohn ziehen, was ferner auf die Kontinuität und das Vorhandensein ganzer Generationen ähnlicher Bevölkerungsteile hinweist. Es finden sich außerdem Indizien, welche die Art und Weise des Registrierungsaktes selbst beleuchten. Normalerweise wurden die Listen von den Kadiämtern nach dem Erhalt einer Sultansanweisung angefertigt. In manchen Fällen jedoch pflegte man sie auf Grund älterer Materialien schon im Voraus vorzubereiten und die konkreten Angaben dann zusätzlich „an Ort und Stelle“ nachzutragen.

Außerhalb der allgemeinen Geschichtsforschung sind die Namenslisten auch in Hinblick auf die osmanische Paläographie und Diplomatik von Bedeutung, da sie Beispiele von schwierig zu entzifferten Schriftarten aufweisen und in den Standardwerken der osmanischen Urkundenlehre so gut wie nie behandelt wurden. Es muß daran erinnert werden, daß sowohl L. Fekete wie auch die sich an ihn haltenden M. Guboglu und M. T. Gökbilgin in ihren Grundarbeiten über die osmanische Diplomatik den Defters als Objekte der Urkundenforschung sehr wenig Aufmerksamkeit schenkten und zwar ohne dabei die Listen der „speziellen“ Bevölkerungskategorien in diesem Zusammenhang überhaupt zu erwähnen.¹ A. Zajączkowski und J. Reychman behandelten die Defters gar nicht, ebenso wie F. Kraelitz, der seine

¹ L. Fekete: *Einführung in die osmanisch-türkische Diplomatik der türkischen Botmäßigkeit in Ungarn*. Budapest 1926, LVIII-LIX; M. Guboglu: *Paleografia și diplomatica turco-osmană. Studii și album*. București 1958, 78-79; M. T. Gökbilgin: *Osmanlı İmparatorluğu Medeniyet Tarihi Çerçevesinde Osmanlı Paleografya ve Diplomatik İlmî*. İstanbul 1979, 104-105.

Schlußfolgerungen auf dem Gebiet der Diplomatik aus den Sultansurkunden zog.² Nur B. Nedkov versuchte, bei der Erörterung dieser Problematik auch Informationen über die Vojnuksregister zu geben und bot als Beispiele manche Defterauszüge dar.³

Eine vergleichende Übersicht der Vojnuksregister deckt z. B. manche Besonderheiten auf, aus deren Analyse Schlußfolgerungen zur Entwicklung dieser Urkundenart gezogen werden könnten. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist die eigenartige Eintragung der Angaben über den Vojnuk und seine „Mithelfer“ (die Jamaks)⁴ in der Form eines mit der Spitze nach unten gerichteten Dreiecks erst in die Mitte des 16. Jahrhunderts in die osmanische Kanzlei praxis eingeführt worden, da es auch womöglich frühere Beispiele gibt, die eine andere, traditionell-waagerechte Einordnung der Hauptelemente des Textes aufweisen.

So wird in einem angeblich aus der Mitte des 16. Jahrhunderts stammenden Registerfragment das Wort „ğebelü“ (d. h. „Krieger“, „gepanzertes Soldat“) lang geschrieben. In diesem Rahmen steht darunter der stereotype Ausdruck „Vojnuk N.N. – Sohn (oder „Schwager, Schwiegersohn“) von N.N.“, manchmal

² A. Zajączkowski, J. Reychman: *Zarys dyplomacji osmańsko-tureckiej*. Warszawa 1955; J. Reychman, A. Zajączkowski: *Handbook of Ottoman-Turkish Diplomatics*. The Hague-Paris 1968; Fr. Kraeletz: *Osmanische Urkunden in türkischer Sprache aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur osmanischen Diplomatie*. Wien 1924.

³ B. Nedkov: *Osmanoturska diplomatika i paleografija*. T. 1. Sofija 1966, p. 173; T. 2. Sofija 1972, doc. 78, 80, 83 und 84.

⁴ Über die Vojnuksinstitution siehe zuletzt die Angaben von Y. Ercan: „The taxes imposed on the Voynuks and those from which they were exempted“. In: *RÉSEER*, 21, 4, 1983, 341-348; Idem: „Osmanlı askeri kuruluşlarından voynuk örgütü“. In: *Birinci Askerî Tarih Semineri*, II. Ankara, 1983, 109-125; Idem: „Voynuklarla ilgili kaynaklar ve araştırmalar“. In: *Belleten*, 48, 189-190, 1984 (1985), 271-284; Idem: *Osmanlı İmparatorluğunda Bulgarlar ve Voynuklar*. Ankara 1986.

auch mit einigen Bemerkungen, wie „statt seines Vaters“, „statt seines Bruders“ usw. Es folgt die Bezeichnung „yāmaq“. Sie wird horizontal in die Länge der ganzen nächsten Reihe gezogen und enthält ähnliche Angaben über die Jamaks, die darunter in gesonderten Gruppen aufgezeichnet sind, wobei die Anzahl der Mithelfer zwischen drei bis sechs Personen schwankt (s. Abb. 1)⁵. In einem anderen Defter aus derselben Zeitspanne sieht man statt „ğebelü“ ungefähr in der Mitte der Reihen das ebenso verlängerte Wort „voynūq“ (d.h. „Soldat“) mit der schon erwähnten Ausdrucksformel darunter. Es folgt wieder die Bezeichnung „yāmaq“ mit den Daten zweier Mithelfer (Abb. 2)⁶.

Bei diesen Beispielen bekommt man den allgemeinen Eindruck, als ob sich nacheinander kleinere und längere Linien mit einem kurzen Text darunter abwechselten. Im ersten Fall ist die Anzahl der Jamaqs größer, während sie im zweiten Defter eigentlich dem von drei Personen geformten „gönder“ entspricht. Eben diese Besonderheit in der Struktur der kleinsten Vojnukseinheit, des Gönders, die normalerweise aus einem Vojnuk und zwei Mithelfern bestand, prägte sich wahrscheinlich in der später üblichen „dreieckigen“ Form der Dateneintragungen ein.

Es ist ein Register aus dem Jahr 1548 erhalten, das den Beginn dieses Prozesses veranschaulicht. Darin wird die Information über den Vojnuk auf dieselbe Weise angeordnet, während das früher auf die ganze Reihe gezogene Wort „yāmaq“ nun in der Mitte gespalten zu sein scheint und die Daten der Mithelfer schräg zueinander aufgezeichnet wurden (Abb. 3-a). Dank dieses Verfahrens wurde mehr Schreibraum gespart und

⁵ *Fontes Turcici Historiae Bulgariae (FTHB)*, t. 5, Serdicae 1974, 134-152, 415-440 („Ftagment du registre des ziamets, timars, vakifs et voïnouks des régions de Pirost, Pernik, Sofia et Vraca“. Siehe besonders S. 427-435).

⁶ Ebenda, 186-196, 469-483 („Ftagment du registre des voïnouks de région de Plovdiv“).

auf eine Seite konnte man statt 7 je 12 Gönders in zwei Vertikalreihen eintragen. Neben den üblichen Daten hat man hier und da auch Informationen über den Besitz (Weinberge, Ackerland usw.) der einzelnen Personen, und zwar mit Zahlenangaben über dessen Ausmaß, beigefügt.⁷ Wenn es in einem Gönder mehr Jamaks gab, pflegte man den dritten davon unter den Daten der übrigen zwei aufzuzeichnen (Abb. 3-b). Daß zu dieser Zeit auch die alte Registrierungsweise praktiziert wurde, ist aus einem Gönder ersichtlich, indem die drei Mithelfer nacheinander in einer horizontalen Richtung unter drei einzelnen Bezeichnungen des Wortes „yāmaq“ aufgeschrieben wurden (Abb. 3-c)⁸. Im letzteren Fall handelt es sich offenbar um eine Vojnukseinheit, die zusätzlich nach der Anfertigung des ganzen Registers eingetragen wurde.

Über die Ursachen, die im 16. Jahrhundert zu dieser Veränderung der Defter-i voyniġān führten, kann man nur Vermutungen anstellen. Es ist nicht auszuschließen, daß sie irgendwie mit der gesetzgeberischen Tätigkeit des großen Osmanenherrschers, Süleymans des Prächtigen (1520-1566), zusammenhängt. Seit der Regierungszeit seines Nachfolgers, Selims II. (1566-1574), bekommen die Gönders immer deutlicher die Form eines mit der Spitze nach unten gerichteten Dreiecks, in dessen Grund das Wort „voynūq“ mit der üblichen Information liegt, während die Daten beider Jamaks im Winkel gegeneinander daruntergeschrieben wurden (Abb. 4)⁹.

⁷ Ebenda, 39-133, 353-413 („Fragment du registre des voïnouk des région de Yambol, Bourgas, Aitos, Sliven, Kotel, Choumen, Provadia, Silistra, Roussé, Svištov, Nikopol, Tärnovo, Pleven, Loveč, Vraca et Oriahovo“).

⁸ Ebenda, S. 412, Facs. 58.

⁹ Ebenda, 153-168, 441-453 („Fragment du registre des voïnouks des région de Pleven, Nikopol et Loveč“); B. Nedkov: op. cit., t. 2, doc. 80, pp. 183-188, 325-326 (Vojnukregister der Bezirke Nikopol und Silistre vom 7. Februar 1570); FT HB, t. 5, 169-185, 453-465 („Fragment du registre des voïnouks de Tärnovo, Sevlievo et Vraca“).

Eine eigenartige Gestaltung zeigen manche Register aus der Zeit Ahmeds II. (1691-1695), in denen die Angaben über die besessenen Güter aus den anderen Informationen herausgezogen und einzeln aufgezeichnet worden sind. Sie befinden sich unter dem verlängerten Wort „bāštine“ (etwa Vaterland, Vaterbesitz), das parallel zu den Bezeichnungen „voynūq“ und „yāmaq“ steht, so daß man den Eindruck von zwei ineinander geschriebenen Dreiecken bekommt (Abb. 5). In diesem Fall wurden je 4 Gön-
ders auf eine Seite aufgenommen.¹⁰ Später aber kehrte man zu der schon üblichen Eintragsart der Vojnukseinheiten wieder zurück (Abb. 6)¹¹.

Die hier beobachtete Entwicklung führt auch zu der Frage, inwieweit die Anordnung des Materials im 5. Band von „Fontes Turcici Historiae Bulgaricae“ gelungen ist, worin nach dem Register aus dem Jahr 1548 (Abb. 3) ein mit „Mitte des 16. Jahrhunderts“ datierter Defterausschnitt (hier – Abb. 1), danach zwei Fragmente aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts (Abb. 4) und schließlich ein allgemein mit „16. Jahrhundert“ datierter Registerauszug (eigentlich Abb. 2), folgen. Nicht nur die Aufschreibungsart, sondern auch die eingetragenen Daten zeigen m. E. eine andere Konsequenz. In No. 1 sind die Vojnuks immer noch „ğebelü“ (gepanzert) und die Anzahl der Jamaks, obwohl schwankend, ist deutlich größer. Hier wurden nur die Namen einzelner Personen registriert. Bei No. 2 findet man schon zwei Jamaks eingetragen, doch gibt es außer deren Namen keine anderen Angaben. In No. 3 ist das graphisch geformte Gön-
der aus einem Vojnuk und zwei Jamaks schon sichtbar. Außerdem wurde ferner das Ausmaß von Ackerland („tarlā“)

¹⁰ FT HB, t. 5, 252-285, 535-625 („Fragment du registre des voïnouks du sandjak Nikopol, datant de 1104-1692-1693“); B. Nedkov: op. cit, t. 2, doc. 83, pp. 198-200, 331 (Vojnuksregister aus den Gebieten von Plovdiv und Pazardžik vom 18. April 1693).

¹¹ FT HB, t. 5, 285-334, 627-669 („Fragment du registre des voïnouks des régions de Vraca, Plevén, Loveč, Tărnovo, Roussé et Sliven“).

und Weingärten („bāg“) jeder Baštine in „qīṭ‘a“ (d. h. „Teil, Stück“), „dönüm“ (ungefähr 1600 Quadratschritte = etwa 1050 m²) oder seltener auch in „ğerīb“ (60 Quadratarshinen = 2450 m²) angegeben. Diesen Zahlendaten fügte man bei No. 4 die Angaben über Melonenfelder („bustān“), Tennen („ḥarman“) und manchmal auch über Wiesen („čāyir“) oder Bienenstöcke („qovān“) im Besitz der entsprechenden Personen hinzu. Später blieb diese Praxis erhalten (s. Nos. 5 und 6), wobei unter Sultan Ahmed II. auch die Anzahl der Bauernhöfe („ḥavli“) mit der konstanten Größe „1“ im Voraus angegeben wurde.

Aus dem vorigen Jahrhundert sind auch Vojnuksregister mit einer anderen Struktur und äußeren Gestaltung bekannt. Sie enthalten nur Daten über den Namen, das Alter, die charakteristischen Merkmale und das Gehalt der entsprechenden Personen¹² oder zählen die Namen der Vojnuken aus dem gegebenen Dorf und die allgemeine Anzahl ihrer Baštine ohne jegliche andere Zusatzangaben auf.¹³ Der besondere Charakter dieser Listen findet jedoch seine Erklärung, wenn man sie in Zusammenhang mit jener Entwicklung bringt, die zu der offiziellen Abschaffung der Vojnuksinstitution in ihrer traditionellen Form geführt hat.

¹² B. Nedkov: op. cit., t. 2, doc. 84, pp. 200-208, 332-333 (Vojnuksliste aus dem Gerichtsbezirk Sevlievo vom 5. April 1870); FTHB, t. 5, 346-350, 683-686 (Vojnuksliste des Gerichtbezirks Loveč aus dem Jahr 1875).

¹³ FTHB, t. 5, 335-345, 671-683 (Ausschnitt einer Vojnuksliste aus dem Gerichtsbezirk (Qažā) Sofia, aus dem Jahr 1815).

و یوق دله یوق ولدایم تاو

عاق
 رانق و لیرن
 دله یوق عاق
 یاقون برلورن
 چاق عاق
 عاقون اولوق

عاق
 یاق و لیر
 یاقون عاق
 رانق و لیر
 اولوق

Abb. 1

و یوق دله یوق یاقون
 یوق دله یوق یاقون
 یوق دله یوق یاقون

عاق
 یوق دله یوق یاقون
 یوق دله یوق یاقون
 یوق دله یوق یاقون

عاق
 یوق دله یوق یاقون
 یوق دله یوق یاقون
 یوق دله یوق یاقون

Abb. 2

و یوق دله یوق یاقون
 یوق دله یوق یاقون
 یوق دله یوق یاقون

و یوق دله یوق یاقون
 یوق دله یوق یاقون
 یوق دله یوق یاقون

Abb. 3-a

و یوق دله یوق یاقون
 یوق دله یوق یاقون
 یوق دله یوق یاقون

و یوق دله یوق یاقون
 یوق دله یوق یاقون
 یوق دله یوق یاقون

Abb. 3-b

و یوق دله یوق یاقون
 یوق دله یوق یاقون
 یوق دله یوق یاقون

Abb. 3-c

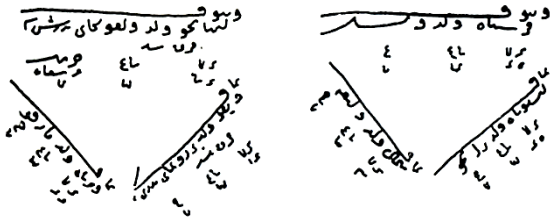


Abb. 4-a

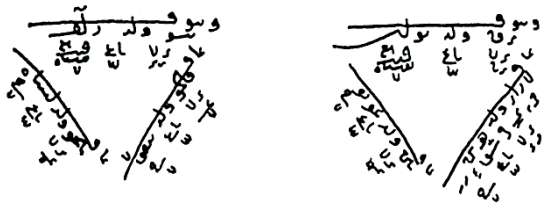


Abb. 4-b

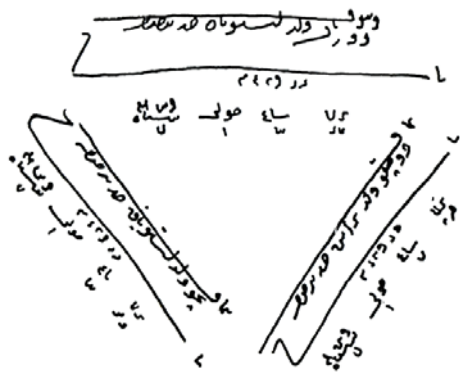


Abb. 5

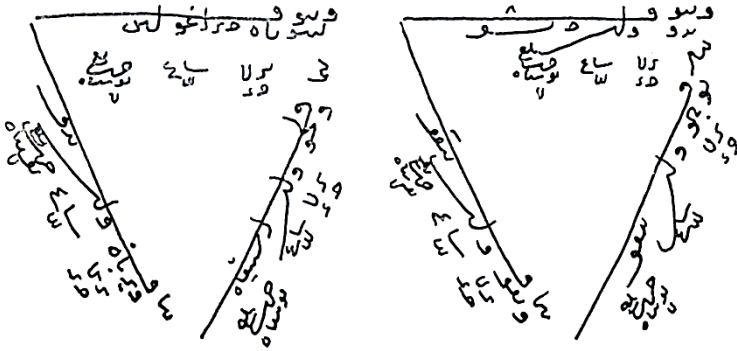


Abb. 6

За ранното проникване на исляма в Югоизточна Европа

Историкът – изследовател и популяризатор. Сборник в чест на 70-годишнината на академик Георги Марков.
София: Издателство „Захарий Стоянов“, 2017, с. 38-69

About the Early Infiltration of the Islam in South East Europe

Abstract

The Islam affirms itself on the Balkans through the Ottoman conquests, but the contacts of Southeastern Europe with the Muslim civilization are going back long before the Turkish appearance. From the first conflict of the Byzantine Empire with the Prophet armies in the eighth *Hidjra* year (629 year) until the conquest of Constantinople by Sultan Mehmed II the Conqueror (1453) the "clash of civilizations" goes with a varying success to the southern European periphery and the Mediterranean "breaking" region. The outlines of one nearly 14-centuries long past refer to some contemporary processes with an analog with some already forgotten events. Especially in regards to the penetration of foreign ethno-cultural elements in a world with a long build civilizational model that faces the dilemma of integrating the new into his environment or adapting to it. Which alternative will prevail will show the future shape of Europe.

After the collapse of communism, the already begun "Muslim Renaissance" and the political changes have created conditions for raising new hypotheses concerning the appearance and spreading of the Islam in the Balkans. Especially active in this field were authors with Albanian (Kosovar) and Bosnian background, i.e. Representatives of the two newest and still forming nations to which different writers from the Muslim-Bulgarian environments are gravitating. The common thing by

them is, primarily in the rejection of any idea for converting their ancestors during the Ottoman period - not least because it would connect them with the relatives, if not related by language, neighboring Christian nations, of which nowadays they want to differentiate themselves, or because they are seeking their own identity, different not only from that of the surrounding "compatriots", but with the Turkish descendants of the Ottoman conqueror as well. Another characteristic feature is the linking of their confessional past with the Arabs – in line with the attempts of some Salafiti missionaries from the Saudi Kingdom to interpret in a quite frivolous way the history of the Islam in the region. An example of such a trend gives a study by Nexhat Ibrahim from Kosovo and the book by Mehmed Dorsunski from Smolyan, Bulgaria, which are discussed in the text.

The idea for the early infiltration of Islam even through the Byzantine time is been taken by other writers among the Balkan Muslims. This is supported by some circles in Saudi Arabia, as well as by individual researchers in Western Europe. Overall, however, the scientific community continues to hold their traditional view that the Islam in the Balkans is settled permanently just about the incorporation of the region into the Ottoman Empire.

If there is a need to summarize the possibilities of an earlier appearance of the Islam in the Balkans, then they can be united into the following chronological groups:

- 1) Until the Christianization of Bulgaria in the ninth century. (864/5 year).
- 2) During the Byzantine domination in the Bulgarian lands (X–XI c.).
- 3) During the period of the Second Bulgarian Kingdom (XII–XIV c.).

The text tracks the eventual options.

With the Ottoman expansion the Balkans become part of the "House of Islam" (*Dar-ü'l-Islam*). A whole century, however, if not more, they are a scene of clashes, "House of War" (*Dar-ü'l-harb*). In this intense times of events and changes the sparks of the clash of civilizations are breaking out, and its removable "fault lines" changes the political map of the region and outline the growing greatness of Allah. But the newly conquered lands and nations do not automatically become Muslim. Not only because the Islam do not force itself with "fire and sword" – the Ottoman Turks remind rather the gray wolves gnawing at the bones of an already rotten and disintegrating empire and to try to rebuild over the ruins of the outgoing world a new magnificence, but also because their foreign residents were "people of the Book" (*ehl-i kitab*) and they – according to the law – after they subjugate they have the right of "protection", including the free profession of their faith. In the text fundamental aspects of the Islamization in Southeast Europe are considered.

The issue of the Islamization is interesting scientifically. Because the conversion can be motivated in different ways and it is worth to explore the historical experience of individual countries and nations and to be compared with the growing positions of the Islam today in the developed world. Of course significant differences should be taken into account in terms of time and the condition of the Muslim communities – those on the Balkans before and those nowadays in Western Europe, those who are still perceived as non-native minorities who are forced to comply with the norms of conduct and the laws of the country they have chosen to live. In contrast to them, the Muslims in the Ottoman Empire felt "at home" in "their cultural environment" subject to "its own laws." As politically dominant in the Balkans they have "determined the tone" of life and they did not have to comply with foreign norms and rules of conduct. This "pleasure" was given to the local population preserved their old customs. The domination position of the Islamic civilization

over such a long period determines the comprehensive penetration of its elements in the culture of the Balkan Christians as well – in their way of life, cuisine, folklore, language, mentality, spirituality, etc., modeling those elements of the typical "Balkan", which makes it so specific and different from the rest part of Europe.

This cultural convergence has allowed the Balkan people to maintain normal relationships regardless of their religious affiliation and to keep their common mother tongue in a competing confessional environment. Hardly later with the infiltration of the idea of ethnic conditioned nation and nation state begins the differentiation by additional indications, including language, history, origin. The subject of the origins has a social motivational potential even today, especially if it will be connected to a tendency for further separation of segments in the national community. That is why the talks about the early infiltration of the Islam in the Balkans, as they are inconsistent as facts and arguments are far from harmless. They represent a worrying signal for potential future developments. Not only in relation with the Bulgarian Muslims (i.e. Pomaks), but also in general regarding the ostensibly "primary" place of the Balkans in the growing "House of Islam".

Ислямът се утвърждава на Балканите чрез османските завоевания, но контактите на европейския Югоизток с мюсюлманската цивилизация датират далеч преди турската поява. Първият сблъсък на Византия с новоизгряващата сила става в осмата година от *хиджра*¹, когато войските на Пророка са разбити от имперските сили край *Мута* на изток

¹ Под *хиджра* се разбира преместването на Пророка през 622 г. от Мека в гр. Ясриб (или Ятриб), наречен впоследствие *Medina al-Nabi* („градът на Пророка“) или само *Медина*. Терминът се използва също за обозначаване на мюсюлманското летоброене, в чието начало е залегнало това събитие.

от р. Йордан (629 г.). Скоро мюсюлманите взимат реванш при *Аджнадейн* в Палестина (634)², а година по-късно те овладяват и Дамаск (635). В края на август 636 г. техният предводител Халид ибн ал-Уалид, получил лично от Пророка прозвището *Сейфуллах* (Божи меч), успява в шестдневните сражения при р. Ярмук да сложи край на византийската власт в Сирия и да разкрие пътя за ислямското проникване в християнското Източно Средиземноморие – в Леванта.

През 649 г. мюсюлманите разполагат с достатъчно морски сили, за да превземат Кипър. В 667 г. те завладяват Халкедон³, което им позволило да организират и първата обсада на Константинопол (674). Тя завършва без успех поради тежката зима и използвания от защитниците „гръцки огън“, чрез който арабският флот е унищожен (677). Втората обсада на Цариград започва през есента на 717 г. Благодарение намесата на кан Тервел, който откликва на молбата за помощ на император Лъв III Исавър, нападайки в гръб арабите, нашествениците са разгромени⁴, оттегляйки се на 15 август 718 г. Това спасява на първо време Югоизточна Европа от ислямското проникване – една победа, съпоставима по значение за бъдещето на Европа само с тази на Карл Мартел петнадесет години по-късно в равнините на Поатие. Арабите, обаче, а с тях и мюсюлманската култура, успели да стъпят на континента през Гибралтар – в 719 г.

² *Aġnadein* е форма за арабско двойствено число, означаваща буквално „двата *Aġnad*“ и произлизаща от името „*Al-Gebnatin*“ – название на разположените наблизко две селища (*Al-Genaba al-Fuka* и *Al-Genaba Al-Tahta*), чиито останки са разкрити край предполагаемото място на двубоя между Давид и Голиат.

³ Днес Кадъкьой, квартал на Истанбул на малоазийския бряг.

⁴ По различни сведения те били дали между 20 000 до 32 000 души убити.

Кордова става резиденция на омаядските наместници на Андалусия, а от 827 г. започва завладяването и на Сицилия.

През следващите пет столетия „сблъсъкът на цивилизациите“ върви по южноевропейската периферия и средиземноморския „разломен“ регион с променлив успех. В 831 г. след арабска обсада пада Палермо, който над два века остава под мюсюлманска власт. В 878 г. е завзета и Сиракуза – с това арабите откъсват Сицилия от византийското влияние. Едва с края на испанските Омаяди в 1031 г. започва разпадът на Андалусия на по-малки държавици. Към борбата на Карл Велики с арабите се присъединяват и норманите, които в 844 г. завземат Севиля, а между 1061-91 г. окупират и Сицилия.

Единадесетият век е време на появата на новите тюркски „играчи“ по източната периферия на Европа – печенези, узи (торки) и кумани-половци. Започналото в средата на столетието раздвижване на номадите е породено от политическите промени в Китай. Тогава част от кипчаките се насочват на запад, изтиквайки предхождащите ги конни народи. В 1055 г. куманите са забелязани вече по руските граници. Десетилетие по-късно те овладяват Молдавия, а от там проникват в Унгария и на Балканите. Но не номадските орди от север са главният проблем на империята, а по-скоро привлечените към исляма селджукски турци, които, след като са превърнали Багдад в своя столица (1091), насочват поглед към източна Мала Азия, подчинена на Цариград. Това кара император Алексий Комнин да се обърне за помощ към папата (1095). Същата година папа Урбан II призовава за въоръжено поклонничество в Светите земи и така се слага начало на кръстоносните походи. В резултат, по Източното Средиземноморие възникват рицарски държавици, които са в сложни взаимоотношения помежду си, с Византия и с мюсюлманския свят. С времето става ясно, че идеологическата обвивка по-скоро прикрива

прагматични цели. Последният кръстоносен поход се ограничава изключително на територията на Византия, като завършва с превземането на Константинопол (1204) и с образуването на Латинската империя. Очевидно за западното християнство православните „събратя в Христа“ се оказват далеч по-сериозен враг от напирания към подстъпите на Европа ислям. В другия край на континента започналата реконкиста прогонва арабите и редуцира мюсюлманска Испания до Гранада (1230-1492). С приемането на исляма от златноорденския хан Берке, обаче, в покрайнините на Източна Европа се появява нова мюсюлманска сила. Тя е в съюзни отношения с египетските мамелюки срещу иранските ил-ханове, а това въвлича балканския регион в сложни дипломатически игри⁵. В хода на започналото след монголската инвазия разпадане на селджукската държава, наред с другите самостоятелни княжества, в най-близката до Константинопол малоазийска област Витиня е основан и бейликът на Осман I Ертогрул, на чиито потомци е било писано занапред да променят историята на Югоизточна Европа.

Този встъпителен екскурс, осветил застиналите сенки на едно близо 14-вековно минало, цели не само въвеждане в темата, но и препратка към съвременните процеси, някои от които с аналог в забравени вече събития. Особено по отношение проникването на чужди етнокултурни елементи в свят с отдавна изграден цивилизационен модел, който е изправен пред дилемата за интегриране на новото или за

⁵ От 1261 г. е сключеният между Египет и Византия договор за транзита на военни роби от Черноморието към Мамелюкския султанат. Приблизително по това време е и съвместната татарско-българска акция по освобождаването на държания като заложник от Михаил VIII Палеолог бивш селджукски султан Изеддин (1264); с десетилетие по-късно е българското пратеничество до Кайро (1276).

адаптирането си към него. От това, коя алтернатива ще надделее, зависи същностният облик на Европа, а и въобще на Западния свят. Защото в пресечната полоса на конвергенция между двете взаимно просмукващи се култури лежи онова средоточие, в което ще кристализират основите на едно по-различно бъдеще.

В края на XX в., особено след рухването на комунизма, започналият „мюсюлмански ренесанс“ и политическите промени на Балканите създадоха предпоставки за издигане на нови хипотези във връзка с появата и разпространението на исляма на Балканите. Особено активни в това отношение бяха автори с албански (косоварски) и бошняшки произход, т.е. представители на две от най-новите все още доизграждащи се нации, към които гравитират и отделни „писатели“ от българско-мюсюлманските среди. Какво е общото при тях? Преди всичко – отхвърлянето на всякаква представа за конвертирането на предците им през османския период – най-малкото защото това би ги свързало с близките ако не и родствени по език съседни християнски народи, от които днес те искат да се разграничат, или защото си търсят своя собствена идентичност, различна не само от тази на околните им „сънародници“, но също и от турските потомци на османския завоевател. Това е част от процеса на самообособяването – една нормална проява на диференциационните процеси във всяко едно общество, поради което едва ли би трябвало да ѝ се обръща някакво особено внимание, ако не ставаше въпрос за Балканите, при които – по правило – тенденциите на модерното развитие се разгръщат с известно закъснение. Друга характерна черта е обвързването на конфесионалното им минало с арабите – в унисон с опитите на отделни салафитски мисионери от Саудитското кралство да интерпретират по съвсем фриволен начин историята на исляма в региона.

Пример за тази тенденция дава студията на Неджат Ибрахими от Косово „Първите контакти на исляма с балканските нации“⁶. Тя е била определена като „книжле“ (а „small“ book) и представлява преработен вариант на една по-ранна негова статия („Разпространението на исляма на Балканите“), чийто текст е публикуван също в изданията на арабски и на някои европейски езици сайт “Ислямска мрежа“ (IslamWeb.net)⁷. Освен на сайта на Международния ислямски университет в Малайзия, работата се открива и в български превод (там името на автора е погрешно предадено чрез „Нексхат“) – в ислямската онлайн библиотека към сайта „Islam for Bulgaria“⁸, поддържан в германската провинция Северен Рейн–Вестфалия, изобилстваща на „турски“ емигранти. Изглежда тя намира добър прием сред част от младите българи мюсюлмани, ако се съди по честото ѝ споменаване при форуми, свързани с „помациите“ и с балканския ислям.

Авторът пледира за наличието на ислям на Балканите от поне 13 века. За да обоснове това, той се спира най-напред на „Историческите и социални условия на балканските нации“ (в българския превод заглавието е подобрено – „Исторически и социални условия на Балканите“). Това е кратък очерк за етнополитическото развитие в региона с акцент върху земите на Албания и Косово, при което, наред с другото хуните са обявени за германски племена, а Румелия е дефинирана като „днешната Румъния“. По-нататък Ибрахими разглежда „Факторите, направили исляма

⁶ **Nexhat Ibrahimi**. “Islam’s first contacts with the Balkan nations”. – Вж. на адрес: <http://www.iiu.edu.my/deed/quran/albanian/nexhat.html>.

⁷ Вж. в англоезичната версия - <http://www.islamweb.net/emainpage/printarticle.php?id=150536&lang=E>

⁸ Вж. http://islamforbulgaria.com/onlinelibrary/Islam_Balkans.pdf (16 стр., липсва дата и местоиздаване). Английският текст е обнародван и на адрес: <http://www.geocities.com/Athens/Delphi/6875/nexhat.html>.

реалност на Балканите“, като ги обособява по групи: 1) религиозни, 2) морални, 3) културни и интелектуални, 4) политически и икономически, 5) социални. За да аргументира тезата си, че първите мюсюлмани на Балканите са от „преди средновековния период“ и по-точно – от времето на славянските нашествия, той припомня, че тези славяни едва ли са били християни. Във връзка с това привежда мнението на югославския босненски историк М. Хаджияхич, че „първата поява на християнството сред балканските нации може да е съвпадала с тази на исляма“. С преимуществата на исляма пред християнството, изложени в петте параграфа, се обяснявало и лесното му възприемане от балканските нации. В третата глава се проследява „Как ислямската цивилизация [не „нации“ – както е в българския превод] си е проправила пътя до Балканския полуостров“. Като отбелязва, че военните експедиции са били от много малко значение за разпространението на исляма на Балканите, авторът вижда в самото му проповядване решаващия фактор за спечелването на хората. Според него, ислямската цивилизация е проникнала в региона главно от запад чрез контактите с Андалусия, от юг – през Средиземно море и Сицилия, и от север – от Унгария. Нито думичка за изтока, откъдето идват османските турци! Той откроява трите начина, по които ислямът е могъл да стъпи на Балканите: 1) чрез търговските контакти, 2) с военните и политическите отношения, 3) благодарение на мисионерите и миграциите. По същество това отговаря на опорните точки при разкриване разпространяването на исляма на Изток и на Запад извън арабската среда.

Доста олекотени са разсъжденията на г-н Ибрахими относно ролята на търговията за проникването на исляма в Югоизточна Европа. Да, развитието на ислямската цивилизация е обусловено и от „търговската експанзия“. И това важи в пълна степен за Близкия и Средния Изток, където мюсюлманските търговци отдавна се били превърнали във важен стопански и културен фактор, разпространявайки

монотеизма сред околните племена и народи (особено сред номадите с присъщата им верска търпимост). Да се пренася обаче безкритично същия модел в Югоизточна Европа е несериозно. Все пак става въпрос за район, от векове интегриран в християнската цивилизация, а не за някаква в духовно отношение „ничия земя“. Откритите край с. Потоци до Мостар арабски монети от времето на омаядския халиф Маруан II сами по себе си не са доказателство за някакви „екстензивни търговски отношения“ на „мюсюлманите с балканските нации“. Такива находки има и далеч на север – в скандинавските страни, без от това да се правят изводи за силни търговски контакти с ислямския свят. Странно е как пътуващите „главно по суша“ мюсюлмански търговци започнали да се установяват из крайбрежните укрепени градове, откъдето на Балканите – съгласно автора – са се „появили първите мюсюлмански колонии“.

Несериозно е отношението на Ибрахими и към историческите факти, когато проследява военните и политически контакти. Той свързва обсадата на Константинопол през 717-718 г. с проникване на отредите на Маслама до Одрин и до Солун – първото „запознанство“ на балканските народи с мюсюлманските войски. Тъкмо те, според него, били построили джамията при Галата, наречена „Арабската джамия“, и това довело до създаване на първите мюсюлмански колонии в Константинопол и Солун (!). Всъщност въпросната постройка е издигната едва през 1325 г. от доминиканските братя на мястото на по-ранен католически параклис. Между 1475-1478 г. по времето на султан Мехмед II Завоевателя сградата е била обърната в джамия, а покъсно султан Байезид II я предоставя на арабските мигранти от Андалусия, които избягали през 1492 г. заедно с евреите от испанската инквизиция (оттук – названието „Арабска джамия“).

С оглед на „сърдечните отношения“ между мюсюлманските страни и балканските им партньори авторът споменава за „сръбския крал Михаил III“, който изпратил посланик до абасидския халиф в 856 г. Това ще да е бил само император Михаил III, кръстникът на българския княз Борис I Михаил. Още един „сръбски крал, Карл Велики“ е посочен да комуникира с халифа Харун ар-Рашид. Но и това име, от което е произлязла титлата „крал“ в редица европейски езици, е не на някакъв сръбски владетел, а на франкския и лангобардски крал Charlemagne (Carolus Magnus), който през 800 г. е бил провъзгласен за император на възобновената (западна) Римска империя. Не става ясно, дали тези грешки са допуснати от непознаване на историческите факти или поради евентуална великосръбска пропаганда в началното училищно образование. А може би е сторено и с презумпцията, че когато един народ живее на територията на дадена империя, то неговият върховен повелител ще е императорът – това обаче е все едно да говорим за „българския султан“ Сюлейман Великолепни в периода на най-голямото величие на Османската империя!

В унисон с недобросъвестното боравене с данните е и съобщението, че в 922 г. „българският крал“ проводил пратеник до халифа да „предаде решението на семейството му да прегърне исляма“. В българския превод поименно е визиран „цар Симеон I“, който поискал „той и семейството му да приемат исляма“. Подвеждащата титла „king“ е накарала преводача да свърже годината с времето на царуване на Симеон Велики, без навярно да знае, че тъкмо през 922 г. владетелят на Волжка България Алмъш е приел исляма – и точно неговото пратеничество е отразено в арабските извори. Но друго си е да допуснеш, че един от най-видните български владетели, чието царуване се определя като „Златен век“, е бил обмислял дали да не напусне християнството в полза на „правата вяра“...

Подобен „миш-маш“ се съдържа и в третия параграф, посветен на ролята на дервишите при разпространението на исляма и на заселването на мюсюлмански групи на Балканите преди появата на османските турци. Тук „руският цар Теофил“ (разбирай византийският император Теофил, бащата на Михаил III) докато воювал в Мала Азия принудил много мюсюлмани да мигрират. Те се заселили в долината на река Вардар и са били наречени „вардарски турци“. За автора няма значение, че император Теофил е живял през IX в., а *вардариотите* (с предполагаем маджарски произход) са били споменати за пръв път поне век по-късно и те са служели като дворцова гвардия през XII и XIII в. Това е времето на регистрираната вече поява на мюсюлмани в балканските земи. Сред тях е и групата на дошлите със Саръ Салтък в Добруджа селджукски семейства, която, заедно с освобождения от византийски плен султан Изеддин Кей-Кавус II, ще да се е преселила в пределите на Златната орда. Но дори и някои от тях да са останали на юг от Дунава, те – както и други единични случаи (като споменатото от автора семейство от Халеп, което се заселило се в Косово през 1291 г.) – съвсем не са били толкова многобройни, че да се говори за „силно“ мюсюлманско присъствие, преди появата на османските турци.

Обясними са мотивите, които са подтикнали Неджат Ибрахими да аргументира такава спорна теза. Възможно е и да си вярва – в заключение той повдига крайчеца на завесата, като упреква „късогледите“ политици на християнските държави, които, усещайки, че губели почва, са „ударили обратно“ – и така е била „положена основата на бъдещата европейска политика“. Това си е упрек! Никога повече – заявява той – „няма да имаме толкова добри и сърдечни отношения между мюсюлманите и европейските страни“ (в българския превод звучи нюансирано – „между мюсюлманите и християните в Европа“). Това вече издава и позиция. И тя показва не само стремеж за културно-политическа

еманципация, но и целенасочен опит за пренаписване на историята с оглед съвременните тенденции и евентуални бъдещи очаквания. От друга страна, в дихотомията „мюсюлмански“ и „християнски“ свят, респективно „Дом на исляма“ и „Дом на войната“ или *меденÿя* (ислямската цивилизация) и *джахилиÿя* (останалия „езически“ свят), се крият виждания, използвани днес от радикалните ислямисти за позициониране в извечната „борба между доброто и злото“.

Това, което Неджат Ибрахими аргументира относно проникването на исляма на Балканите, това предлага в българския контекст Мехмед Дорсунски (или Дурсунски)⁹ – българин мюсюлманин от района на Мадан, Смолянско. Той бе учил известно време в Ислямския институт в София, но по думите на ректора, проф. Ибрахим Яльмов, бил напуснал института, без да се дипломира. В някои материали Дорсунски е представян обаче като „завършил Ислямския институт в София, Ислямски университет в гр. Кум, минен специалист“ и пр. За град Кум (Ком) се знае, че е едно от свещените места на шиитския ислям, което има вековни традиции в изучаването на религиозни науки. Дорсунски не е следвал в държавния университет на гр. Кум, а в „Международния център за ислямски проучвания“, наричан също „Световен университет Ал-Мустафа“ – една неправителствена институция, съчетаваща университетското образование с традициите на някогашните ислямски училища (*хавза*), където са обучавани и не-ирански студенти, включително чрез краткосрочни курсове. Възможно е той да е бил там в качеството на специализант – знае се, че макар и да не поддържа постоянен контакт с Главното мюфтийство, Центърът е изпращал делегация в България. Не е ясно дали е оказал някаква подкрепа за публикуването

⁹ Името произлиза от пожелателното турско *dursun* „да остане, да се запази“.

на книгата на Дорсунски (това също се вписва в ангажи-ментите на МЦИП)¹⁰, или авторът си е намерил от друго място средствата за нейното издаване. Още повече, че в някои медийни информации той е представян също като „бизнесмен“ и „общественик“. Липсват данни за естеството на неговия „бизнес“. В публичната сфера обаче Дорсунски отдавна застъпва идеята за етническото (а впоследствие и политическо) обособяване на помаците от българското общество. „Надявам се България да стане като Америка“ – казва той в едно интервю – „свободна държава, където на всеки да бъде дадена възможност да се определи такъв, какъвто желае.¹¹“ М. Дорсунски привлича общественото внимание около тезата си за арабския произход на помаците. Отначало подкрепя ДПС. По-късно се оплаква, че партията на Доган била изхвърлила помаците от своето ръководство и това налагало те да създадат своя собствена организация. През лятото на 2007 г. той е сред учредителите на „Партията за демократичен прогрес и благоденствие“ на професора по анатомия от МА Адриан (Али) Палов, който още тогава е бил склонен да разглежда помаците като нещо по-различно от българи и турци¹². Година по-късно на националната конференция за „Малцинствата и дясното политическо пространство в Република България“ (Шумен, 13.09.2008) проф. Палов вече говори за помаците като отделна общност. Изглежда вижданията му по въпроса обаче не били достатъчно приемливи за М. Дорсунски и някои други „радетели за помашкия етнос“ (Ариф Алов, Къдри Уланов и пр.), които в 2009 г. се присъединяват към

¹⁰ Вж. <http://www.imamreza.net/eng/imamreza.php?id=6705>.

¹¹ Вж. <http://www.scribd.com/doc/75993365/Наименованието-българомо-хамедани-е-дискриминационно>.

¹² Вж. заключителните му слова в интервюто на Георги Кулев от 26.06.2008 г. в „Кърджали-прес“, озаглавено „Част сме от българската нация“ - <http://www.kardjalipress.com/0608/palov.htm>.

ръководената от Сезгин Мюмюн Федерация „Справедливост – България“. Оттам те взимат участие в две „помашки“ конференции в гр. Гоце Делчев, но след предизборното споразумение на Мюмюн със „Синята коалиция“, го напускат и основават на 19.12.2009 г. в Триград, Смолянско, партията „Обединение за мир, автентичност и култура – ПОМАК“. Тя няма дълъг живот. Срещу учредителите бива образувано досъдебно производство, прекратено поради „липсата на престъпление“. Вече през 2012 г. тримата участват също в създаването в Смолян на „Европейския институт Помак“ като отзвук на учредения в Стокхолм от представители на емиграцията „Помашки културен институт“. Една от първите акции на тази институция е да отправи отворено писмо до президента на Републиката, премиера и председателя на Народното събрание с искане да се отменят честванията, посветени на 100-годишния юбилей от Балканската война, защото било твърде „цинично да се иска от жертвите“ на „насилията и униженията“ на помаците през 1912-1913 г. да празнуват това събитие¹³. Такава позиция съвпада с отказа по-късно на общинския съвет в Кърджали да провъзгласи „освободителя на града“ ген. Васил Делов за „почетен гражданин“, както и с политическата заигравка на Доган, че Балканската война представлявала вид етническо прочистване. Тя е в унисон с разпространената в Република Турция представа за Балканската война като геноцид над мюсюлманското население в европейската част на Османската империя¹⁴, а това загатва за идеологическата обвързаност на ЕИП с определени чужди среди.

¹³ Вж. http://rodopi24.blogspot.com/2012/10/blog-post_8949.html.

¹⁴ Вж. интерпретацията на събитията от турска гледна точка в <http://www.turksam.org/tr/a2774.html>. Също и на руски език в: <http://www.inosmi.ru/world/20121015/200928719.html#ixzz2mw3MqCg>.

Тук не е мястото да се разглежда обществената активност на Мехмед Дорсунски, който от едно десетилетие се опитва да се впише в българското политическо пространство. Неговите възгледи обаче са тясно преплетени с (или произтичащи от) представата за самостоятелността на помаците, която е аргументирана и с конструкцията за техния уж. „арабски произход“. Още в средата на 1990-те години М. Дорсунски обобщава идеите си в апокрифно отпечатаната книга „*История на ахрените (помаците)*“, части от която са качени в интернет – там за година и място на издаване са посочени София, 1995¹⁵. Три години покъсно излиза съкрушителната рецензия на професор Страшимир Димитров, определено предизвикан от множеството нелепости в текста¹⁶. Едно допълнително издание от 2002 г.¹⁷ извиква нова критична рецензия, този път на езиковеда Георги Митринов¹⁸. Въпреки това мислите на Дорсунски намират място в очертаващата се тенденция за етническо самообособяване на част от помашкото население и те получават своите привърженици.

В собственоръчно написана „анотация“ към своята книга Дорсунски отбелязва, че бил предлагал „нова теория за разпространението на исляма отпреди османското владичество на Балк[анския] полуостров“, доказвайки „арабския произход на ахрените (помаците)“. Връзката е форму-

¹⁵ Вж. <http://www.scribd.com/doc/75689322/История-на-ахрените-помаците>.

¹⁶ Димитров, Стр. Недоумици и грешки в една книга за българите мохамедани. – *Rhodopica* (Смолян), год. I, 1998, № 1, с. 199-214.

¹⁷ Дорсунски, М. *История на ахрените (помаците)*. Смолян, 2002.

¹⁸ Митринов, Г. Още веднъж за измислиците на Мехмед Дорсунски в книгата „История на ахряните (помаците)“. – *Родопи* (Смолян), 2005, № 1-2, с. 37-43.

лирана още в заглавието на първа глава „Ибрахим (А) (Авраам) – родоначалник на арабите (агаряните) а от там и на ахрените (помациите)“. Явно звуковото подобие на *агаряни* (по името на египетската наложница Агар, родила първия Авраамов син Исмаил, родоначалника на арабите) и *ахряни* (по „Ахрида, Ахридос“ – название на Източните Родопи) го е навело на идеята за етническата връзка между араби и помаци, подтиквайки го да търси допълнителни аргументи и доказателства в подкрепа на собствената теза. Външната звукова прилика между думи с различна семантика и произход често мотивира лаици с липсваща езикова култура да правят сензационни заключения. Но освен че не е лингвист, Дорсунски не е и историк. Тъкмо слабите познания за миналото, намиращи се на едно среднообразователно ниво, са го окуражили да формулира с лекота най-невероятни твърдения. Читателят разбира, че в периода на възникване на „ислямската държава“ (т. е. през VII в.) Византия била „робовладелска държава, но съществува тенденция на преминаване от робовладелски към феодални обществени отношения“ (с. 13). Религията на заселилите се на Балканите славяни „била близка до ислямската по отношение на вярата в единия Бог – Творецът на вселената“ (с. 15). Това била и основната разлика между исляма и християнството, защото „муслиманите вярват в единия Аллах (Богът), а християните в Неговото триединство“ (с. 15). След кратък преглед на ранната ислямска история, интерпретирана от шиитски позиции¹⁹, при което се набляга също на масовото преминаване към арабите на местното население от Сирия, Палестина и „Египед“, авторът разглежда в отделна глава

¹⁹ Али е приет като законния наследник на Пророка – той бил „избран за имам и халиф от самия Аллах“ и бил посочен за такъв от Неговия Пратеник при последния му *хадж* пред около 250 хиляди души, докато отстранилите го от власт в съюз с евреите *бени Омеййа* са наречени „хора нечисти“ и „противници на Мохаммад“, които избили неговото семейство.

„Заселването на арабите (агаряните) на Балканския полуостров – основа за обособяване на ахряните като отделна муслиманска общност на полуострова“ (с. 37). Тук той обобщава същите три начина на проникване на Исляма, за които пише и Н. Ибрахими, но ги разполага в по-различен ред – 1) „Заселници във вид на проповедници“; 2) „Заселници във вид на войска“; и 3) „Търговията – поредният начин на заселване на арабите на Балканския полуостров“. Трудно е да се определи дали Мехмед Дорсунски е пресъздал идеите на косовския теолог (чиято студия, поне външно, има по-голяма прилика с научен текст) или обратното – Неджат Ибрахими да се е запознал с идеите на младия студент от Ислямския институт в София и впоследствие да ги е доразвил в една по-подходяща форма. А може би и двамата реализират нечии „чужди мисли“, продукт на „арабското духовно проникване“ в Югоизточна Европа след края на „комунистическата епоха“.

Дорсунски постулира, че заселването на араби на полуострова е било в резултат на византийската политика за създаването на „защитен пояс“ срещу северните племена и народи. То не било еднократно, а продължило „до края на десети век, а и по-късно“ (с. 37). Още приживе на Пророка са били изпращани мисионери във всички посоки на света, за да разнасят Божието слово. Такива се появили и в България – авторът привежда откъс от с. 85 на книгата „Княз Борис I“²⁰, споменаващ за дошлите „арабски проповедници, които предложили на българския владетел да разпространяват мохамеданството“. Той допълва това сведение и с чути от него предания. Едното е за пристигнали в Родопите „по пейгамберско време“ [по времето на Пророка] 40 души „евлийе (светци)“, които, след като спрели на един връх, където отправили молитва („кланяли

²⁰ Това явно е историческият роман на Димитър Мантов от 1978 г., а не реабилитационния труд на акад. Васил Гюзелев от 1969 г.

намаз“), се разпръснали сред местните жители, за да живеят между тях и проповядват исляма (с. 39) – тези първи мюсюлмански заселници били станали причина тамошните племена да приемат „по собствено желание“ исляма. Това предание е видоизменена версия на познатата сред *алианите* легенда за т. нар. *Кърклар* – Четирдесетте алевитски шейха, които през XIV-XV в. били проповядвали сред местните жители. Техни *текета* се посещават и в наши дни от алианите в Родопите. Другото предание е било разказано на Мехмед Дорсунски в с. Сивино, община Смилян – „Как Родопските беси приели исляма масово и заедно с останалите местни жители, живеещи на изток от сегашния град Смолян по течението на река Арда, почти всички се оказали муслимани“ (с. 39). Авторът не привежда текста на самото предание, нито съобщава нещо за своите информатори – човек остава с впечатлението, че е изправен пред „съчинени“ в по-ново време „легенди“ с цел да се докаже „достоверността на пуснатите в публичното пространство измислици“²¹. Това е разбрано и от някои форумни потребители на сайта www.pomak.eu, където под името „ali m“ Дорсунски преповтаря своите тези. „Хубава приказка си съчинил ali-m“ – отбелязва по този повод читател с псевдоним „Сидхарта“ – „наред с някои факти обаче доста добре си си послужил и с твои думи“, а във връзка с преданието от Сивино той подхвърля иронично – „легенда, която се носи още от времето на бесите та стига сега до нас благодарение на днешните обитатели на това село ... с това твърдение веднага слагаш край на претенциите за историческо познание“. Друг един потребител „celestialwish“ добавя отдолу „обаче за сметка на това той

²¹ Според **Танев, С.** Истината за етногенезиса на българите мохамедани и нейното фалшифициране в публикации на съвременни български автори. – В: *Заблуди и фалшификации за произхода на българите мохамедани*. Материали от научната конференция, Смолян – 29 октомври 2009 г. София, 2010, с. 76-90 (на с. 86).

поставя белетристичното начало на помашката научна фантастика“²².

Според Дорсунски, проповедниците станали причина за създаването на мюсюлманското ядро на полуострова, към което после се присъединили настанените на византийска територия през 7-11 в. мюсюлмански войници и военнопленници от времето на акциите срещу Цариград на Муавия (674 г.) и Масалама (710 г.). Той привежда по секундарни извори информация за тези събития, в която въобще не става въпрос за заселването на арабски воители или пленници на Балканите. Това обаче не пречи да интерпретира данните в тази посока. За него „точно при обсадата на Константинопол са се настанили част от войниците на Маслама“ (с. 47) и това се е подкрепяло от народните предания – например съобщеното от някой си Осман от с. Кучкар, община Рудозем, според когото една трета от арабската армия се била установила в Родопите, където потърсила спасение и се „заселили да живеят, женейки се за жени от местните племена“ ..., затова „сегашните техни потомци говорят на смесен език – между арабски и славянски. Славянското влияние върху езика е от майките, а ислямската религия от бащите“. Дорсунски не смята за възможно „цялата войска да е избита, тъй като се твърди, че всичките им кораби били унищожени и че войска не се е върнала на арабска територия“ (с. 48) и подкрепя предположенията си с още два устни разказа. Единият от тях е на Шукри Армански от с. Елховец, община Рудозем (как един „муслимански войник“, изостанал от своя отряд, бил „попаднал на християнска проповед на открито“ и „станал причина целият сбор да приеме исляма“), а другият разказ е на кмета на с. Смилян, г-н Чокуртев, който бил научил от някакъв качен на стоп старец, че „някога по горното и средно течение на р. Арда били заселени много войници

²² Вж. <http://www.pomak.eu/board/index.php?topic=94.290;imode>.

муслимани, които ходели с дълги бели дрехи, носели чалми и за въоръжение притежавали само един меч и един кон“. По такива „предания“ и извадени от контекста откъси за често недатирани и нелокализирани събития в някои вторично преразказани исторически извори авторът си прави изводи за заселването в Ахрида на арабски воители и военнопленници от императорските кампании в Армения, Сирия и Месопотамия. Доколкото армията на Маслама е била набрана в Северна Сирия, а оттам били и част от пленниците, това за Дорсунски означавало, че „коренът на ахрените (помаците) в основата си е от северна Сирия, или както е позната сред муслиманите това е областта Шам“ (с. 63). Отново той подкрепя тезата си с предание, което уж можело да се чуе „от устата на всеки втори по-възрастен член на ахренската общност“ – някакъв владетел на Шам сънувал, че „определена област в близост до една река принадлежи на муслиманите наречени „урумили миллет“, т. е. тези муслимани, които живеят в балканските [sic!] територии на Рум (Византия)“.

Също и в параграфа за търговията като начин на заселване на араби на Балканския полуостров не се предлагат никакви конкретни сведения, а само се цитират отделни пасажки (например от „История на Византия“ на Димитър Ангелов), изтъкващи значението на Константинопол и други византийски средища за развитието на европейската и световна търговия най-малкото с присъствието на търговци от далечни страни, сред които и мюсюлмани (перси, араби). Това обаче е достатъчно на Дорсунски, за да твърди, че арабите са имали свободен достъп до византийските пазари, „а чрез пазарите и до местните племена и народи. Чрез муслиманските търговци местните муслимани [са] поддържали връзка с тогавашните центрове на исляма“ – пише той. – „От търговците и другите муслимани, пътуващи из полуострова, те получавали книги и други помагала за развитие на религиозните и другите науки, които били най-

добре развити сред муслиманите до „ренесанса“ в Западна Европа. Голяма част от търговските и др. пътници се женели на полуострова“ (с. 72-73). Това е картина, напояща съвременната европейска представа за мултикултурно общество, но едва ли отговаряща на някогашната реалност. По отношение на Западните Балкани авторът е на мнение, че още преди исляма Сараево е било „във връзка с Персия“ и персийските търговци са пътували до него и обратно, като за пръв път „Босна и Херцеговина заедно с Албания били превзети от Фатимидите (sic.), които успели да създадат там своя държава, макар и за кратко време“. Едва по-късно тези територии са били овладени от османските турци, но и след това „връзките с иранците продължили“ (с. 73), доколкото първата личност, управлявала там, е бил персиецът Кази Хасери Бик²³. Като изтъква значението на исляма за развитие на химията, медицината, астрономията, математиката, историята, географията и философията, авторът упреква съвременната (западна) цивилизация, че тя не само не отдавала „заслуженото на ислямската култура“, но и смятала за европейски откритията на ислямските учени, чрез смяна на техните имена, например Авицена вместо Абу Али ибн Сина – бащата на медицината. Но въпреки тенденцията Ислямът да се представя като религия на жестокостта и насилието, той всъщност бил „религията на бъдещето“ – пророчески заключава Дорсунски.

В неговите умозрения има и опит за археологическа аргументация на тезата му – това е надгробна плоча, намираща се в Музея на рудодобива в гр. Мадан, върху която е изписана датировката “sene 254” (т. е. „година 254 [по Хиджра] = 868 г.). Тук Дорсунски не отчита характерното в

²³ Това всъщност е известният управник Gazi Hüseyin Bey/Bey, на чието име е била названа ориенталската библиотека в гр. Сараево. Поради възможностите на арабската азбука, породени от различните писмени традиции и неточности на фонетичното възпроизводство, името би могло да се разчете „по персийски“ като Kazi Husrev Bek/Bik.

османската дипломатика и епиграфика изпускане на хилядните (понякога също и на стотиците) при датирането на документи и строителни (респ. надгробни) надписи, което би отнесло надписа от плочата към втората половина на XIX в. Същото важи и за строителния надпис за изграждане на джамията в Мадан – по Дорсунски това ще да е станало през X в., докато специалистът по османска епиграфика доц. Катерина Венедикова отнася надписа в края на XIX в.²⁴. Авторът привлича и подбрана езикова информация – той дава в табличен вид 229 „арабски“ думи от езика на българите мюсюлмани. Част от тях обаче имат персийски, гръцки или турски произход и са навлезли по естествен път в говора на родопските мюсюлмани по време на османското владичество. Това, което го отличава от другите радетели на „арабската теза“ е идеята му, че предполагащите от него заселници „агаряни“, от които уж били произлезли помаците (*ахряни*) в Родопите (*Ахрида*) и на запад до *Охрид*, може да са били измежду привържениците на Али, т.е. първите мюсюлмани в района да са се числели към хетеродоксния ислям на *алевитите-къзълбаши*. Навярно в търсенето на баланс между иранските и арабски въздействия или защото самият Дорсунски е спадал към същата верска група, което би обяснило и следването му в шиитския религиозен център на гр. Кум.

През последното десетилетие тезата за предосманското проникване на исляма на Балканите започва да печели все повече привърженици. Особено сред мюсюлманите от

²⁴ Вж. **Венедикова, К.** Епиграфски паметници и други извори от районите на Рудозем и Смолян. – В: *Рудозем и околностите му – археология, етнография и история*. Т. 1. С., 2008 (цит. по **Петров, П.** Абсурдни теории, фалшификации и заблуди за произхода на българите мохамедани. – *Заблуди и фалшификации...*, с. 16-46, вж. на с. 23).

общности, в които днес протичат силни идентификационни процеси на самообособяване чрез дистанциране и противопоставяне на доскоро доминиралите мнозинства – така в Босна и в Косово, в Западна Македония, а сега и сред българите мюсюлмани от Родопите. Опитите за конструиране на един „помашки етнос“, генетично различаващ се от българския народ, не са нови – те личат при всяко по-внимателно проследяване на малцинствената политика и на динамиката на осъществяващия се в региона етнотрансформационен процес. Можем да отбележим, че „посятото“ от Неджат Ибрахими и Мехмед Дорсунски вече дава своите кълнове.

В книгата на друг един български автор, Хюсеин Мехмед, „Помаците и торбешите в Мизия, Тракия и Македония“ (София, 2007, 167 с.) бива отбелязано: „Допуска се през IX век в област Ахридос да са живели араби, тъй като в гр. Мадан е открит надгробен камък от 254 г. по хиджра (870 г.) и е на името на хаджи Хасан Рухиджун“ (с. 12). Тук също са разгледани възможностите за ранно арабско проникване на Балканите – чрез военни и търговски контакти, с мисионерите и заселването на военнопленници. Споменава се също за Алеповците от Призренско – потомци на сирийски преселници от Халеб, за които пише и Ибрахими. Според автора, още при покръстването на България в страната са се били настанили арабски, павликянски и юдейски проповедници, като ислямските мисионери били „предложили на българския владетел да разпространяват сред населението и исляма“ (с. 12). Това се виждало от отговорите на папа Николай I на въпрос, „зададен от група българи за ислямските книги, които те получили от сарацините (арабите сирийци)“. Тук и на много други места проличава подходът, използван от автора за постигане на съответното внушение – комбинация на неточно (или дори „подправено“) цитиране с произволна интерпретация, което е било забелязано и в подробния критичен анализ на Петър

Петров²⁵. Различното, което внася Хюсеин Мехмед, е, че българите мюсюлмани може да са потомци и на някогашните богомили – по подобие на босненските им „събрата“ (sic!).

Идеята за ранното проникване на исляма още по византийско време се подема и от други писатели сред българите-мюсюлмани. Тя се подкрепя и от някои кръгове в Саудитска Арабия, търсеци корените на „българския ислям“ при прабългарите край Волга, както и от единични изследователи от Западна Европа. Като цяло, обаче, научната общност продължава да отстоява традиционното виждане, че на Балканите ислямът се установява едва с инкорпорирането на региона в Османската империя.

Ако трябва да се резюмират възможностите за една по-ранна поява на исляма на Балканите, с които така спекулират отделни мюсюлмански интелектуалци, но които биват отчитани *en passant* и от някои по-сериозни учени (Florian Bieber, Harry T. Norris и др.), то те могат да бъдат обединени в следните хронологични групи:

1) До християнизирването на България през IX в. (864/865 г.). Кои са основните отправни точки? В 674 г. започва първата арабска обсада на Константинопол, продължила до 677 г., когато мюсюлманският флот е бил унищожен чрез „гръцки огън“. Затрудненията на империята улесняват по това време заселването в североизточния неин „ъгъл“ (онгъл) на българите, предвождани от кан Аспарух (681), „третият“ син на кан Кубрат, който се е изтеглил пред хазарския натиск на югозапад от южната зона на Северното Причерноморие – най-вероятно от района на Северен

²⁵ Вж. на http://www.pravoslaviето.com/inoverie/islam/pomaci_petrov.htm.

Кавказ²⁶. Едва ли е възможно по онова време новата вяра да е достигнала до Балканите – дори ако допуснем наличието на поддържани връзки между волжките българи на Котраг и дунавските – на Аспарух, приемането на исляма от българите на Алмуш край Волга, е станало почти век по-късно (920). Какво се случва междуременно? През 717 г. започва втората арабска обсада на Цариград, начело с Маслама. Това е времето на Аспаруховия приемник, кан Тервел (Тривелий, 701-718/21). Той се отзовава на молбата за помощ от страна на византийския император Лъв III Исавър и разбива мюсюлманите, чиито кораби се оттеглят от Цариград на 15 август 718 г., а Тервел, получил вече от император Юстиниан титлата „кесар“ (император, цар), е провъзгласен за „Спасител на Европа“ (той бива канонизиран е за светец от източната и от западната църкви). Столетие по-късно е времето на Крум (или „Крън“, 803-814 г.). Неговите законодателни мерки срещу корупцията, пианството, просията и пр. (т. нар. Крумови закони) напомнят шерийските предписания. Разбира се, тази аналогия едва ли е достатъчна, за да бъде аргументирано някакво влияние на исляма над българския елит. Кан Крум успява да наложи в българската политика своите приемници – Омуртаг, Маламир и Пресиян. Предполага се, че всички те са били клон от династията Дуло. Като издънка на този род трябва да се смята и княз Борис I Михаил (852-889), покръстителят на България. Тъкмо в изпратените до него отговори на папа Николай I (*Responsa Nicolai ad consulta Bulgarorum*) сто и

²⁶ По-старшият му брат Котраг отстъпил тогава на североизток към Волга; наследникът на трона Бат-Баян останал в Крим, а по-младшите по позициониране неназовани поименно двама братя от дясното (западно) крило на „Magna Bulgaria“ се насочили на северозапад към аварската Панония и на югозапад към Северна Италия и Равена. Това позициониране свидетелства за следвания от българите имперски държавен модел, развит още при „източните хуни“ (х[с]иун-ну, сюн-ну, хун-ну) преди новата ера и приет впоследствие от други конни народи, без оглед на етническия им произход.

третият от тях засяга въпроса за „нечестивите книги“, получени от *сарацините* (sic!). Текстът гласи: „Вие питате какво да се направи с нечестивите книги, които сте взели (получили) от сарацините и се намират сред вас. Те би трябвало, разбира се, да не се пазят (задържат), тъй като е написано [че] *лоши беседи разваля добрите нрави* [I Кор. 15:33]“²⁷. В случая под „сарацини“ трябва да се разбират арабите (лат. *Saraceni* < гр. *Sarakenoi* < араб. *Šarkiin* „източни [хора]“ < араб. *šarq* „изток“?), а не половците („бледите, жълтеникавите“ – от тюрк. *sarışın*), каквато версия също е лансирана, защото по онова време половците или куманите още не са се били появили в Източна Европа. Не е ясно как тези книги са попаднали в българските ръце – дали те са „взети“ като плячка след разгрома на мюсюлманските войски при Цариград, или са били „получени“ от арабските мисионери, появили се в смутното време около официалното покръстване на България? И откъде последните ще да са дошли – из средите на предполагащите военнопленници, евентуално разселени на византийска земя, или от югозапад през Адриатика – от вече завладяната от арабите Сицилия? Независимо, обаче, какъв е бил пътят на проникването им, тези книги са имали своите „читатели“ – и това е един от многото неизяснени въпроси на българското минало! Но потребителите на подобна религиозна книжнина едва ли ще са били толкова многобройни, че да оставят видима следа в духовното развитие на средновековната българска народност. Единственото позначимо влияние на исляма върху византийското „екумене“ се изразява в появата на иконоборството в годините до българското покръстване. С други думи най-ранните контакти на исляма с Балканите от времето преди X в. са без

²⁷ Вж. Medieval Sourcebook: The Responses of Pope Nicholas I to the Questions of the Bulgars A.D. 866 (Letter 99) <http://www.fordham.edu/halsall/basis/866nicholas-bulgar.asp>.

каквито и да е видими последствия за бъдещото развитие на региона.

2) По време на византийското владичество над българските земи (X-XI в.). Този период е свързан с промени в етническата характеристика на редица части на Балканския полуостров, дължащи се на заселването в тях на групи тюркоезично население – отломки на проникналите от север през Дунава печенези, узи и кумани. Такива са били настаниявани в района около София и Ниш, из Мъгленско („провинция Моглена“ в Македония), в Добруджа, край Силистра и др. Отделни автори (особено представители на турската историография) са склонни да предполагат, че пристигналите по „северния черноморски път“ конни народи може да са изповядвали исляма, подобно на появилите се на юг от Черно море селджуки – предците на османските турци. Те се позовават на съдържащите се в *Codex Cumanicus* следи от ислямско влияние при някои глоси на записаните тюркски говори, смятани за останки от куманския език. Но този паметник е бил съставен значително покъсно през XIV в. и то сред ислямизираното вече от цяло столетие „татарско“ население на Златната Орда, между което се намирали и потомци на някогашните кумани (половци). В Кодекса са регистрирани много повече християнски термини и понятия – и това е обяснимо, доколкото и двете му части („търговската“ и „мисионерската“) са продукт на контактите на европейски представители с жителите на „степта“. В него се откриват също далечни „отблясъци“ на несторианското християнство, манихейството и дори будизма, което е разбираемо с оглед на характерната за „степните“ конни народи верска търпимост. Поне до момента, когато над тях бъде наложена една от основните конкуриращи се „Авраамови религии“ и вече уседналите бивши номади започнат да се определят като християни на запад в европейския свят (в Унгария, Киевска Рус, България, Византия) или като мюсюлмани – на изток от

Приднепровието, в части на Кавказ и Средна Азия. Що се отнася до селджуките, то основателят на рода им Селджук е бил военачалник при хазарите и след рухването на каганата е мигрирал около 980 г. заедно с подчинените му (о)гузи в Дженд край р. Сър-Даря, където приел исляма. Неговите синове носели библейски имена (Микаил, Исраил, Муса и Юнус), а това вече говори за контакти на основателите на селджукската династия, която е допринесла така много за разпространението на исляма сред тюрките, било с хазарския юдаизъм или с несторианското християнство.

3) В периода на Второто българско царство (XII-XIV в.). Това е времето на Асеновците и свързаните с тях Тертеровци и Шишмановци. И трите български династии имат отношение към заселилата се на Балканите и сродена със стария местен елит куманска аристокрация. Тя обаче е била носителка на християнски културни ценности, така както и нейните най-висши представители са се възприемали като „български царе“, а не като потомци на управляващите кланове на *Боняк* или на *Тертер-оба*. Затова не куманите, а едва появилите се през XIII в. татари (сред които също е имало потомци на покорените от монголите половецки родове) могли евентуално да бъдат мюсюлмани, при това едва след като златноорденският хан Берке (1257-1266) въвежда в своите владения исляма. Опит за заселване на група мюсюлмани в Източните Балкани има през 60-те години на XIII в., когато – според някои предания – в Добруджа се настаняват 10 000 селджуки, които били предвождани от Саръ Салтък (1263 г.). Съгласно различните сведения той е бил или религиозен водач, или пълководец (а най-вероятно и двете), участвал в борбата на селджуките срещу Византия в Мала Азия и приближен на бившия селджукски султан Изеддин Кейкавус II, който бил потърсил убежище пред натиска на брат си при византийския император Михаил VIII Палеолог (1261-1282). И тъй като императорът не бързал да помогне на височайшия си

„гост“, който бил държан без оръжие в двора едва ли не като знатен заточеник, Изеддин се свързал „с един сродник“, който бил „твърде влиятелен по северните области на Евксинския понт“ (така Георги Пахимер – предполага се, че става въпрос за Саръ Салтък). Това предопределило по-късно и акцията на татарите на хан Берке заедно с българския цар Константин Асен Тих по освобождаването на султана от византийското „гостоприемство“ (1265). Изеддин заедно с (голяма част от) селджукските семейства на Саръ Салтък се преселил на територията на златноорденския хан и получил в Крим земя във владение, която обитавал до смъртта си през 1279 г. Възможно е някои от селджукските мигранти да са останали като заселници в (Северна) Добруджа – отделни автори пишат за установяването там на независима „огузка държава“, просъществувала от 1263 г. едва ли не до 1417 г., когато било потушено въстанието на шейх Бедреддин Симави, или се опитват да извлекат от селджуките и потеклото на по-късните гагаузи (от *ga-gauz* < Кай-Ка[в]уз), въпреки че гагаузите са били стари тюркофонни християни, а селджуките са изповядвали Исляма. Българският историк Петър Мутафчиев категорично отхвърля идеята за преселването на селджукски турци в Добруджа. Но дори през втората половина на XIII в. да е имало еднократно настаниране на селджукски мигранти в българския североизток, те едва ли ще да са били така многобройни, че да окажат съществено въздействие върху етнокултурната и конфесионална характеристика на региона. Все пак с този епизод от неговата история, както и със зачестилото към края на столетието и през XIV в. привличане на турски военни отреди в борбата за надмощие във Византийската империя, ислямът започва все повече да съгъства своите сили за просмукването си в европейския Югоизток.

С османската експанзия Балканите стават част от „Дома на исляма“ (Dar-ü'l-Islam). Цяло едно столетие обаче, ако не и повече, те са арена на стълкновения, „Дом на войната“ (Dar-ü'l-harb). В това наситено на събития и обрати време припламват искрите на цивилизационния сблъсък, а неговите подвижни „разломни линии“ променят политическата карта на региона и очертават нарастващото величие на Аллаха. Новозавладените земи и народи обаче не стават автоматично мюсюлмански. Не само защото ислямът не се налага „с огън и меч“ – османските турци напомнят по-скоро сивите вълци, глождещи костите на една вече прогнила и разпадаща се империя, за да се опитат да съградят над руините на отиващия си свят едно ново великолепие, но и понеже иноверските им поданици са „хора на Писанието“ (ehl-i kitab) и те – съгласно закона – след като се покорят, имат право на „закрила“ (срещу съответната плата), включително и на свободно изповядване на своята вяра.

В средата на миналото столетие в българската историография битуваше тезата, че времето на турските завоевания е белязано с тотални опустошения и разрушаване на селищната мрежа, спад в икономиката и демографски срив. По-късно, след усвояването на разнообразна изворова информация, особено от османските регистри, картината започна да добива други очертания. Разбира се, войната е винаги свързана с разруха и човешки жертви, понякога и с преднамерена жестокост, целяща да спласи, унизи и деморализира врага. Но след като вълната на ожесточение премине животът продължава, макар и „в ново русло“, с различни правила.

Завладяването на дадена територия я прави политически и ресурсно, но не „идеологически“ подчинена на победителя (или поне – не веднага). Често той се задоволява да разположи военни гарнизони на ключовите места, предоставяйки управлението в ръцете на представители от

бившия елит. Едва след време, когато нещата се успокоят, започва същинското администриране с включване на територията в данъчната система, назначаването на чиновнически апарат, създаването на духовна, културна и стопанска инфраструктура, отговаряща на съответния цивилизационен модел. В случая – на мюсюлманския.

Това рефлектира и в начините на налагане на исляма в Югоизточна Европа. Първата вълна мюсюлмани са военните, държавните служители и религиозните представители (навярно и някои видове занаятчии), които се настаняват в новите земи – обикновено в завоюваните крепости и по-крупните селища от градски тип. Там най-големият религиозен храм бива „обърнат“ в джамия (така се „подпечатвало“ усвояването на територията), докато други църкви – доколкото ги има – продължават да функционират за нуждите на местното население, но с някои ограничения, например не могат да бъдат ремонтирани. Не се позволява строежа на нови молитвени домове, а доколкото старите оцеляват, те не бива да бъдат по-високи или по-пищни от мюсюлманските. Това е елемент от изградената с времето система на сегрегация на немюсюлманското население, която намира външен израз в забраната то да носи пъстроцветни дрехи, в задължението да се слиза от коня при срещата с мюсюлмани, в това, че при съдебен спор думата на един неверник (*kâfir, gâvur, gâur*) „тежи“ много по-малко от тази на мюсюлманина, в ограничаване на достъпа до определени служби и професии, в събирането от него на данъци, от които „правоверните“ са освободени и пр. Немюсюлманите биват интегрирани в политическата и стопанска система на новата държава, но духовният им живот, семейно-правните и наследствените отношения се осъществявали по унаследените традиционни норми в рамките на собствената им религиозна общност (т.нар. *millet*).

След първите „военни заселници“, а понякога и успоредно с тях (или дори преди тях), се появяват „ски-тащите“ родове на мюсюлманите пастири – т.нар. *юруци*²⁸, дошли със стадата си от планинските райони на Анадола. Те бързо се интегрират в местното трансхуманно животновъдство и започват да кръстосват лете из високите планински пасища и зиме – в по-закътаните ниски равнини или в долините с по-мек средиземноморски климат на Беломорска Тракия по един установен от векове модел, следван от най-различни етнически групи, било то кумани, власи, каракачани или помаци. Поради подвижността си, в рамките на османската държава юруците имали по-специален статут от останалото население. Съответно и задълженията им били по-различни. В тях не влизало разпространяването на исляма, но осъществявайки контакти с местното планинско население и посредничейки между него и по-големите културни центрове в равнините, те несъмнено се превърнали във фактор за „усвояването“ от исляма на по-високите Балкански територии.

Една трета основна група мюсюлмански заселници е също спадаща към „произвеждащата“ (а не „служебната“) класа на османското население – това са настанилите се в новите земи след завоюването им земеделци, някои от които – като орizarите (*челтукчи*) в Източна Тракия – са били специално преселени от други части на империята. Заедно с тях се появяват и занаятчии мюсюлмани, покриващи нуждата от по-специални изделия в мюсюлманските поселения.

Изброените дотук основни групи представители на новия етнически и религиозен елемент в югоизточното европейско пространство се вписват в т. нар. *колониза-*

²⁸ От тур. *yüğü-* „вървя, ходя, движа се пеша; нападам“, откъдето е и призивът „юруш“.

ционна теза за появата на турците и мюсюлманите на Балканите. Но колкото и многочислени да стават те с времето, броят им в началото едва ли бил толкова голям, че да предопредели растящото значение на исляма в този регион. Увеличаването на последователите на „правата вяра“ става най-вече по пътя на *ислямизацията* – продължителен процес, протичащ с различна интензивност и по различен начин в отделните части на османска Румелия. Неговият „пик“ е към средата на XVII в., а в някои райони на Балканите продължава и до края на XVIII в., докато по-късно с отслабване на империята и постепенното ѝ оттегляне от Европа, намалява и нуждата от конвертиране по прагматично политически или духовни съображения.

На помюсюлманчването на Балканите и в частност – на българските земи са посветени редица изследвания, наблягащи на един или друг аспект от този комплексен процес, често преувеличавайки значението на даден фактор за сметка на друг при реконструиране на историческата реалност. Години наред се постулираше насилствения характер на ислямизацията, подкрепен с фолклорни податки и тълкувания на често по-късни извори със съмнителен произход. Използването на тази тема в художественото творчество като средство за допълнително въздействие при т. нар. Възродителен процес породи след 1989 г. залитане в противоположната посока. Само един балансиран научен подход, „стъпил“ на досегашните проучвания с използването на богат изворов материал, включително на информациите, извлечени от османските и други национални архиви, може да разкрие по-обстойно формите, факторите и мотивите на приемането на исляма на Балканите²⁹.

²⁹ Един своеобразен пример в това отношение е дисертацията на **Anton Minkov**. *Conversion to Islam in the Balkans. Kisve Bahası Petitions and Ottoman Social Life, 1670-1730*. Brill: Leiden – Boston, 2004, 278 pp. Тя е подготвена в Института за ислямски проучвания на Университета

Проблемът за ислямизацията в Югоизточна Европа е от значение не само с оглед на големият брой мюсюлмани, спадащи към местното балканско население – мнозинството от албанците, бошнаците (босненски мюсюлмани), помаците (българите мюсюлмани), гораните и торбешите (наименования за славяноезичните мюсюлмани на територията на бивша Югославия), части от власите и циганите, както и потомците на тюркоезично (татарско и черкезко) население, преселено някога от Крим и Северен Кавказ в европейските части на Османската империя. Те всички са били основният крепител на „турската власт“ и в този смисъл (във връзка с религиозната си принадлежност) са били определяни в по-широк план като „турци“. Това дава основания на властите в Цариград през XIX и началото на XX в. да защитават правата на турското и мюсюлманско население в новообразуваните национални балкански държави – ангажимент, който през 1920-те години се поема от отговорните фактори на Република Турция. Но ако преди акцентът е паднал на съпринадлежността към общата османска държава и мюсюлманското вероизповедание (доктрините на османизма и ислямизма), то сега вече за идеологическа спойка се

McGill в Торонто и е обнародвана като т. 30 от поредицата *The Ottoman Empire and Its Heritage (Politics, Society and Economy)*. Според автора процесът, започнал през XV в. с обръщането в исляма на бившия балкански военен елит, се развива до по-широко разгърнат феномен през XVI и особено XVII в., когато големи сегменти на селското население приемат исляма. В началото на XVIII в. вече почти 40% от балканските жители били мюсюлмани. Рязкото прекъсване на ислямизационния процес в последната четвърт на XVIII в. се обяснявало с нарастването на фундаментализма в османското общество – с промяната му от една социална среда, толерираща религиозния синкретизъм, към друга, настроена по-фундаменталистично. Да не забравяме обаче, че по същото време Османската империя започва да губи позиции на европейския континент, християнският свят отвоюва територии на Балканите, където проникват идеите на национализма, а това в средносрочен план обезсмисля и самата „ислямска перспектива“.

използва турският етнически произход и принадлежността към турския „културен кръг“ – идеята за „турцизма“ (Türkçülük) във вътрешен и „пантюркизма“ (Türklük) във външен план - основни стълбове на турския национализъм. Това поражда удобни интерпретации за произхода на нетюркоезичните мюсюлмански групи (например помаците са определяни като „родопски турци“, за разлика от „дунавските турци“ в североизточна България, кюрдите – като „планински турци“, лазите – като „крайморски турци“ и пр.) и поражда една перманентна политика на въздействие не само сред турските малцинства в съседните на Турция страни, но и над нетурските тюркоезични общности (татари, гагаузи и др.), от които някои въобще не са мюсюлмански.

Въпросът за ислямизацията е интересен и в чисто научен план. Защото обръщението може да е мотивирано по различен начин (особено когато става въпрос за „доброволните“ форми на конвертиране – било с икономически или от чисто духовни подбуди) и си струва да се изследва историческият опит с исляма на отделните страни и народи, който да бъде съпоставен с разрастващите му се позиции днес в развития западен свят. Разбира се, трябва да се отчитат съществените отлики по отношение на времето и на състоянието на мюсюлманските общности – тези някога на Балканите и сега в Западна Европа. Защото в наши дни мюсюлманите в Европа – било то пришълци или потомци на емигранти – все още се осъзнават като *алохтонни* (дошли отвън) малцинства, въпреки че в Германия например вече има трето поколение турци, родени и израснали във Федералната република. Някои са добре интегрирани и представляват значителен обществен фактор за влияние в регионалната политика. Но все пак като цяло мюсюлманите в съвременна Европа са все още принудени да се съобразяват с нормите на поведение и законите на страната, в която са избрали да живеят. Възможности за промени има само по отношение на укрепване на малцинствените им

права и техните активисти работят упорито в тази посока. Съществуват и случаи на приемане на исляма от местните жители – главно чрез брак, поради неудовлетвореност и чувство на обърканост, търсене на отговори и решения на житейски проблем или просто от любопитство към „екзотиката“ на чуждото и непознатото. Но те са все още сравнително малобройни – по няколко хиляди конвертити в Германия или в Англия, което е незначителен процент спрямо общия брой население в тези страни. За разлика от днешна Европа обаче мюсюлманите в Османската империя са се чувствали „у дома си“, в „своята си културна среда“, подчинени на „собствени закони“. Като политически доминиращи на Балканите те са „определяли тона“ на живот и не им се е налагало да се съобразяват с чужди норми и правила на поведение, което „удоволствие“ е било предоставено на подчиненото местно население, запазило старите си обичаи. Господстващата позиция на ислямската цивилизация през един толкова продължителен период от време (XIV-XIX в.) създава не само предпоставки за увеличаване броя на мюсюлманите, но предопределя и всестранното проникване на нейните елементи в културата на балканските християни – в бита, кухнята, фолклора, езика, манталитета, душевността и пр., моделирайки онези елементи на типично „балканското“, което го прави така специфично и различно от останалата част на Европа.

Тъкмо тази културна конвергенция е позволявала на балканските народи да поддържат нормални взаимоотношения независимо от верската им принадлежност и да съхраняват общия майчин език в конкуриращите се конфесионални групи. Едва по-късно с проникване на идеята за етнически обусловената нация и националната държава започва диференцирането по допълнителни признаци. В националнообразуващия процес на Балканите особено място заемат

езика, историята, произхода. Но ако по времето на Паисий и неговите следовници това е било актуално, то три века по-късно темата за произхода, извадена от научния си контекст, изглежда по-скоро като закъснял анахронизъм. Въпреки това, тя има социално мотивиращ потенциал, особено ако бъде свързана с тенденцията за по-нататъшно обособяване на сегменти в националната общност. Ето защо и приказките за някакво по-ранното проникване на исляма на Балканите, колкото и да са несъстоятелни като фактология и аргументи, съвсем не са безобидни. Те представляват обезпокоителен сигнал за потенциални бъдещи развития. Не само във връзка с българите мюсюлмани (т.нар. помаци), но и въобще по отношение на уж „изконното“ място на Балканите в разрастващия се „Дом на исляма“.

Ислямът при държавите-наследници на Османската империя в контекста на национално-малцинствени проблеми и аспектите на сигурността.

Пътят на Гърция, България и Босна в търсенето на подходящ модел.

Национална сигурност, бр. 2, 2019, с. 12-25; бр. 3, 2020,
с. 19-33; бр. 4, 2020, с. 24-32; бр. 5, 2020, с. 24-32.

Не е лесно да се прецизира географски разположението на днешните балкански нации. Едно, защото етническите им земи се „просмукват“ взаимно в резултат на столетията общ живот без граници в рамките на една „световна“ империя, и второ, защото всяко поделение по осите изток – запад или север – юг носи условен характер. Понякога се изтъква, че България заема средищното място на полуострова, откъдето произлизала нейната важна геополитическа роля. Това щеше да е така, ако беше прието британското предложение на Цариградската конференция от 1877 г. за обособяване на две вертикално разделени автономни български области – западна и източна, със столици съответно в София и Търново. Тогава Западната България (с Македония) би формирала сърцевината на полуострова. Днес, обаче, Централните Балкани се състоят от западната част на съвременна България, от северната част на историческата област Македония (бившата югославска република под новото си име „Северна Македония“) и от южната част на Сърбия с Косово. Фактически центърът е „разпределен“ между четири държавни образувания и може би това

е допълнителна причина за сложността да се намери баланс на силите, доминиращи в региона. На изток от центъра е разположена останалата част от България. На юг са териториите на Гърция. Северът се развива между северна Сърбия, Хърватия и Словения, а Западът включва западната част от Хърватия, Босна и Херцеговина, Черна гора и Албания. И само с оглед на съвременните геополитически реалности Гърция се помества изцяло в Южните Балкани, а България – в Източните Балкани, докато под Западните Балкани се подразбират държавите наследници на бивша Югославия плюс Албания, които още не са станали членове на Европейския съюз. Такова условно деление е възприето и в това изложение.

Не само географското разположение и свързаното с него цивилизационно позициониране на съвременните балкански нации, но също натрупаният исторически опит определят тяхното отношение към собствените мюсюлмански общности, а и политическото поведение на последните в рамките на националната държава. Защото, ако сърбите отрано прогонват живеещите на тяхната територия турци, а гърците са разменяли турското мюсюлманско срещу гръкоезично православно население, в България нещата са по-сложни, а в Албания и Босна-Херцеговина мюсюлманите по-скоро преобладават. Това, както и историческото развитие на балканските държави, трябва да се отчита при всеки анализ на мястото и значението на мюсюлманите в укрепването (или – обратно – дестабилизирането) на националната сигурност. По-долу е предприет опит за скициране във времето на ситуацията с мюсюлманското население в основните направления на балканския национален ландшафт.

ЮЖНИТЕ БАЛКАНИ - ГЪРЦИЯ

Изтласкването на „Турчина“ от Европа е продължителен процес, в хода на който все по-големи територии с етнически смесено население се откъсвали от имперското тяло и са попадали под влиянието на доминиращите в региона християнски сили – най-вече Австро-Унгария, а по-късно и Русия. Борбата на „кръста“ с „полумесеца“ се води по Дунавското направление от северозапад на югоизток,¹ а в Черноморския басейн – от североизток на юг (към Крим, Кавказ и земите по Долни Дунав). В отпора на османците са се включвали и групи от местното християнско население, които са съдействали на австрийските респ. на руските войски, а впоследствие са се оттегляли заедно с тях в търсенето на убежище, което да стане тяхната нова родина. Духовното и политическото раздвижване сред балканските християни поставя на дневен ред „националния въпрос“, довежда до формирането на национални идеали и стратегии за тяхното осъществяване, в крайна сметка – до появата на национални балкански държави, избуяли върху земите, изтръгнати от султанската власт.

Първата пост-османска национална държава на Балканите е Гърция. Наистина, още в началото на преломния за Европа XIX в. надигането на сърбите в Белградския пашалък (1804) прокарва пътя към възраждане на тяхната държавност. Вече второто сръбско въстание (1815-1817) води до създаване на автономно княжество Сърбия в рамките на империята, което по-късно на Берлинския конгрес (1878) бива признато за независимо, за да се превърне през 1882 г.

в самостоятелно кралство. Но не сърбите, а далеч по-осъзна-тите в национален план гърци били онези, които разтърсват властта на султана в европейските му провинции. Тяхната революция от 1821 г. прераства във въоръжена борба за национално освобождение, която след първоначални колебания е подкрепена и от европейските сили. С англо-руския протокол от 4 април 1826 г. се предвижда даването на автономия на гръцките земи и изселването на турското население от тях. Година след това обединените морски сили на Русия, Англия и Франция разбиват край *Наварино* в Пелопонес османско-египетския флот (1827). Формираното гръцко правителство се установява първоначално на остров *Егина*, а две години по-късно (1829) се премества в *Нафплио* на Пелопонес. Чрез Одринския мирен договор от септември същата година султанът предоставя автономия на Гърция, а с Лондонския протокол от 3 февруари 1830 г. тя бива призната за независима държава, което е потвърдено на 2 април и от Високата порта.

Първоначално новата самостоятелна държава обхващала Централна Гърция, Пелопонес и Цикладите в Егейско море. През 1864 г. към нея се присъединили Йонийските острови. След Берлинския конгрес, през 1881 г. на Гърция била отстъпена и Тесалия. В 1908 г. е бил обявен съюзът на страната с Крит, но това било признато от Великите сили едва след Балканските войни (1913), в чийто ход Гърция придобила и повечето от останалите си острови, а също Епир с център Янина (Йоанина) на север и Южна Македония със Солун. През 1947/48 г. тя получила и „Дванадесетте

острова“ (Додеканезите) близо до югоизточния средиземноморски бряг на Турция, заедно с обитаващите ги мюсюлмани.

Няма информация за това до каква степен в гръцкото кралство се е запазило мюсюлманското население и какъв процент от местните турци и другоезични мюсюлмани се били изселили съгласно първоначалните планове. Това важи най-вече за островите, докато на континента количеството правоверни е растяло с териториалното разширение на страната в резултат на Балканските войни – северната част на Южен Епир е известна като *Чамерия* по името на изповядващите исляма албаноезични *чами*, повечето от които в 1944 г. са изселени в Албания; мюсюлмани е имало и в Егейска Македония, но най-вече в Западна (Беломорска, Гръцка) Тракия, загубена от България с Междусъюзническата война и отново след Първата световна война. Това са българите мюсюлмани (*помаци, ахряни*) и представители на турското население, състоящо се на свой ред от потомци на преселници по време на османското владичество, но и на интегрирани в турската общност местни мюсюлмани, вкл. потомци от смесени бракове между турци и българи (също турци и роми) мюсюлмани.

Основополагащ за статута на мюсюлманското население в Гърция е Атинският договор, сключен в 1913 г. с Османската империя.² С него е регулирано практикуването на исляма в страната. Статутът на мюфтиите и техните подчинени е бил приравнен към този на гръцките обществени служители с всички произтичащи права и задължения. Администрирането на *вакъфите* било предоставено на членовете на самата религиозна общност, на която се

признавало правото да поддържа молитвени домове и частни училища (*медресета*). Със закон № 2345 от 1920 г. прилагането на Атинския договор е инкорпорирано в гръцкото законодателство, а с договора от Лозана (1923) са затвърдени и основните положения, отнасящи се до религиозната свобода, свободата на съвестта и вероизповеданието в Западна Тракия. На 23 август 1923 г. в Лозана е било договорена и принудителната размяна на население между Гърция и Турция, по силата на което малоазийски гърци били заселени на мястото на прогонени от селата си турци (а и българи) в континентална Гърция. От този обмен са били изключени „гръко-тракийските“ мюсюлмани, както – разбираемо – и тези в по-късно присъединените острови (например в додеканезките о-ви Родос и Кос).

Официално в Гърция има към 170 000 мюсюлмани, представляващи до 3,5% от населението. По други данни заедно с имигрантите мюсюлмани те стигат 7-8%. Според трети неофициални източници, обаче, само в Атина живеели между 200 до 300 хиляди мюсюлмани – значителна част от общо 1 милион души в страната, изповядващи исляма. Повечето са автохтонни жители, обитаващи Западна Тракия (по разни сведения – между 120 000 до 145 000 души). Те, заедно с придошлите в Гърция албанци мюсюлмани, потомците на приели Исляма местни гърци и с турците от додеканезките острови, са привърженици на традиционните форми на исляма, така както той се е развил на територията на Османската империя. Почти всичките са сунити, само в някои селища на префектура Енос преобладават алевитите-бекташи. Наред с тях, обаче, в страната пребивават и араби, пакистанци и представители на други нации от Близкия и

Средния Изток, сред които – също последователи на салафитското течение в исляма. Ако през 1991 г. например пакистанската общност е наброявала едва 1 911 души, едно десетилетие по-късно, в 2001 г., тя била нараснала на 9 945 души, за да достигне в 2006 г. 16 478 мюсюлмани. По официални данни на гръцкото министерство на вътрешните работи, през 2007 г. в Гърция е имало 13 325 пакистански имигранти с валидни разрешения за пребиваване, като 26% са били на възраст между 21 и 30 години, а 47% – между 31 и 40 годишни. От тях преобладаващата част са били мъже. Сред хилядите социално осигурени емигранти пакистанци през 2009 г. са били отбелязани едва 47 жени. След разклащане на устоите на блискоизточните общества в хода на „арабската пролет“ и с увеличаване на потока от имигранти към Европа, особено след избухването през 2011 г. на сирийската „гражданска война“, количеството на чуждите мюсюлмани нараства неимоверно, а Додеканезите (особено о-в Кос в 2015 г.) се превръщат в един вид депа за насочване на „сирийски бежанци“ към по-богатата част на Европа.

Гърция изгражда националната си идентичност в постоянна борба с „турското“ – още при своето откъсване от Османската империя и войните за нейното изтласкване от Европа, после – с участие в опитите на Антантата за разпокъсване на малоазийските турски земи, в противопоставянето на кемалистката революция, в конфликта за Кипър, та чак до конфронтациите от най-ново време, към които можем да причислим и тълпите мюсюлмани, промъкнали се на гръцките острови на път за Европейския съюз. Тази идентичност се базира на представата за споделено минало и историческа съдба (при което ислямът се отъждествява с

„вековете на робство“, а Турция – с главната заплаха от изток), също – на приетия като официален новогръцки език и на доминиращата роля на Гръцката православна църква, разполагаща с привилегирован статут и по-специални правомощия. Тя се проявява в политиката на гръцките правителства – било със започналото от 1928 г. променяне на имената на населените места с оглед заличаването на следите от „турското наследство“, със занемаряване на нуждите на мюсюлманската общност, или с еволюцията в официалната представа за етническия характер на това конфесионално малцинство.

Първоначално неговите представители били определени като „мюсюлмани“, а отгук – и „турци“, поради обичайното за Балканите и през първата половина на ХХ в. отъждествяване на „турската вяра“ с „турската народност“, идващо от характерното за Османската империя обхващане на населението в един вид „конфесионални нации“ (*миллети*). Двете названия са се употребявали паралелно като взаимно заменяеми в продължение на десетилетия, въпреки настояванията на турските републикански управници за дефиниране на мюсюлманите в Западна Тракия като „турци“. До края на Втората световна война обаче гръцките власти не са отдавали никакви по-особени предпочитания към което и да било от тях. Нещата се променят след гражданската война от края на 1940-те години, когато държавата започва да насърчава турската идентичност в региона, за да се противопостави на идващата „от север“ откъм България „комунистическа заплаха“. С това се задълбочава и пропастта между българските и гръцките *помаци*, като последните биват подложени на целенасочено турцизиране. Особено след включването на Турция и Гърция в южния фланг на НАТО. В хода на сближаването между двете страни Гърция

възприема по-гъвкава политика и през 1954 г. започва да налага обозначенията „турски“ и „турчин“ на мястото на „мюсюлмански“ и „мюсюлманин“. В наредбата на областния управител на Тракия Г. Фесопулос до кметовете от префектурата Родопи изрично се изисквало от тях „от сега нататък и при всички случаи да бъдат използвани термините „турчин – турски“, вместо „мюсюлманин – мюсюлмански“.³ За стриктно спазване на правителствената разпоредба се съди и по друга негова заповед от 5 февруари 1955 г., засягаща непроменения надпис на едно мюсюлманско училище в с. Аратос по пътя между Комотини и Александруполис: „Тази, както и всяка друга подобна табела, които биха съществували в района на префектура Родопи, трябва да бъдат незабавно заменени“.⁴

С изостряне на турско-гръцките отношения около спора за Кипър и особено след погромите в Истанбул от септември 1955 г., когато тълпи от екзалтирани турци опустошили гръцките магазини, църкви и жилищата, прогонвайки десетки хиляди гърци, последвани през 1964 г. от нова вълна емигранти, настъпили изменения и в гръцката малцинствена политика. Властите все по-често започнали да говорят за наличието на „мюсюлманско население“ в Западна Тракия, докато накрая официално се преустановило споменаването на каквото и да е „турско малцинство“. Това продължава до началото на 1990-те години, когато, с вдигане на „Желязната завеса“, възможността за ново сближаване на българоезичното мюсюлманско население от двете страни на границата подтиква гръцките власти да вземат съответни мерки. При посещението в Западна Тракия на

Константинос Мицотакис (14-15 май 1991) гръцкият министър-председател оповестява нов модел. Той разглежда вече „мюсюлманското малцинство“ като съставено от три различни етнически групи – „турскородени“ (но не и „турци“), помаци и цигани. Тази диференциация цели пресичане на външните влияния върху мюсюлманите в региона. В случая с помаците като „славофонни елини“ се предприема съставяне на речници (помашко-гръцки и гръцко-помашки), изготвяне на граматика на „помашкия език“ и редица други, подкрепяни от военните среди инициативи, които биват определени от гръцката общественост като висш патриотичен акт в посока на укрепване на националната сигурност. В същото време чрез специални хематологични изследвания се правят опити да се докаже, че гръцките помаци нямали нищо общо с българите и с турците, а са се явявали по-скоро потомци на коренното тракийско население в региона, което – както следва да се очаква – е било най-близко родствено на древните елини. С косвената помощ на някои американски спонсори тези идеи проникват и в България, като слагат начало на процеса по конструирането на отделен „помашки етнос“.

Що се отнася до самите турци, те можели на индивидуално ниво да се определят като такива (подобно на гърци, роми, помаци), но срещали трудности в поддържане на колективната си идентичност – за разлика от помаците и рома, например, които могли да образуват организации, чиито обозначения да съдържат собствените им етнически названия, турците били ограничавани в това отношение. Въпреки всичко, влиянието на Анкара върху гръцките мюсюлмани продължава и днес да бъде достатъчно интензивно

и много от тези „последни османци на Балканите“ по традиция се броят за „турци“.

Първоначално гръцкото законодателство предвиждало да има избор на главен мюфтия (*baş müftii*), който да представлява всички мюсюлмани. Притесненията, че това би създадо институция с представителни функции и реална власт, осуетява тази идея. Така духовното ръководство е оставено в ръцете на изборните мюфтии по места, като с времето то е било концентрирано в континентална Гърция – в трите префектури на Западна Тракия (Родопи, Ксанти и Еврос). Тъкмо оттам минава през 1924 г. на път за египетското консулство в Атина последният османски *шейх-юл-ислям* Мустафа Сабри Ефенди (1869-1954). Той е бил придружен от други религиозни дейци, част от групата на „Сто и петдесетте“ (*150-likler*) – видни личности, опониращи на новата турска власт. Някои от тях се установили в Западна Тракия и допринесли за запазване на османския стил на живот. Дейността им е била често толерирана от гръцките власти, тъй като тя е дистанцирала населението от влиянията на Република Турция. Кемалистките идеи на свой ред били пропагандирани от турските емисари и от завърналите се от обучение в Турция млади местни мюсюлмани. Това довело до разцепление в общността и появата сред мюсюлманския елит на две противостоящи групи – на модернисти (привърженици на новите реформи) и консерватори (поддръжници на традиционния начин на живот) – един процес, който през 1920-те и началото на 1930-те години се наблюдава и в съседна България.

И след Първата световна война мюфтиите в Гърция продължавали да се избират от местното население, виждащо в тях не само духовни водачи, но и защитници на неговите интереси. С времето тази последна функция се разширила до такава степен, че мюсюлманските религиозни дейци станали фактор за мобилизиране на населението в защита на малцинствените му права. Това особено проличава от втората половина на 1980-те години, когато близо 10 000 мюсюлмани се събрали на протест в Комотини (1988). Може само да се предполага дали и доколко подобно „раздвижване“ не е било инспирирано също от Турция, защото то съвпада във времето с борбата срещу т.нар. *Възродителен процес* в съседна България. Новата ситуация подтикнала властите да въведат законови изменения – след смъртта на мюфтията на Комотини (Гюмюрджина) през 1985 г. избор не се провел, а ведомство му започнало да се управлява от временни служители. Със закон № 1920 от 1991 г. мюфтиите започнали да бъдат назначавани от държавата за срок от 10 години.⁵ Така мюфтия на Комотини в префектурата Родопи станал Мецо Хафъз Джемали, преназначен през 2001 г. за още едно десетилетие.⁶ Когато в 1990 г. умира мюфтията в Ксанти, на негово място е бил назначен синът му Мехмед Емин Ага, но след отказа му в знак на протест срещу назначаването на мюфтията в областта Родопи, той бил заменен от Мехмед Синикоглу. По същия начин в префектура Еврос за мюфтия на гр. Дидимотико бил назначен Мехмед Сериф Дамадаоглу.⁷ Смяната на правилата предизвикала естествена съпротива. Повечето мюсюлмански общности не приели спуснатите им „отгоре“ мюфтии и на тяхно място избрали свои.⁸ Държавата на свой ред дала на съд избраниците заради „узурпиране на властта“, а

те се жалвали на Европейския съд по човешки права (през 1997 и 1999 г.), който постановил, че Гърция нарушавала правото на свобода на мисълта, религията и съвестта. Така от началото на 1990-те години насам в Гърция съществуват по двама мюфтии в Комотини и Ксанти, а също един в Дидимотико. Нещо подобно по същото време се случва и в България, когато в резултат на политически противоборства в страната функционират по два православни синода и две главни мюфтийства. Това усложнява живота на религиозните общности и създава проблеми в ежедневно практикуване на вярата.

Както навсякъде по света, особено там, където мюсюлманите са малцинство, благотворителните фондации (*вакъфи*) играят съществена роля в организирането на религиозния им и обществен живот. От вакъфските имоти се покривали разходите по издръжката на джамиите, гробищата и религиозните училища. Приходите от тяхната експлоатация и отдаването им под наем се използвали за нуждите на цялата общност, която избирала от своите среди членовете на органите на управление. С военния преврат от април 1967 г. и с налагането на режима на хунтата всички изборни членове в управителните тела на вакъфите в Гърция са били заменени с назначени от властта представители, на места дори и немюсюлмани.⁹ Овладяването на ръководството на вакъфските имоти довело до частичното им отнемане в полза на държавата, особено след като те са били обложени с допълнителни данъци, причинили постепенното им западане. През първото десетилетие на XXI в. вакъфските задължения в Комотини например надхвърляли 770 хиляди евро. С времето част от по-ценните вакъфски имоти в Комотини

и Ксанти отпаднали от контрола на управителните съвети, не без участието и на част от назначените в тях членове.

Образователното равнище на мюсюлманското малцинство в Гърция не е особено високо. По данни на Организацията за икономическо сътрудничество и развитие, в началото на новото хилядолетие само 9% от гръцките мюсюлмани са били с висше образование, 34% са имали средно и 57% - основно образование. При не-мюсюлманите съотношението било 14% (висше) на 33% (средно) и 54% (начално).¹⁰ Тази пропорция е резултат и от обичайната практика, мюсюлманските деца да се обучават предимно в унаследените малцинствени училища, които – до голяма степен – били продължение на османската образователна система, основана на кварталните начални училища (*махалле мектеби*). В тях децата са били обучавани в исляма и религиозните практики, като са получавали базови познания по османски език и математика в продължение на четири години. След завършването на *мектеб* те можели да се постъпят в средното училище (*рюидийе* – прогимназия) или в училищата за подготовка на духовни кадри (*медресе*). Прогимназиите са имали двугодишен курс на обучение, били са определяни като „училища за зрялост“ (от араб. *rüşd* „зрялост, пълнолетие“) и се издържали изцяло от държавата. В тях момчетата (първото *рюидийе* за девойки било открито едва през 1858 г. в Истанбул) наред с религиозни предмети изучавали естествознание, аритметика и основи на геометрията, география, история. Учебните помагала били безплатни. От края на XIX в. в областните центрове били разкрити по-висши учебни институции – един вид гимназии (*идадийе*) за обучение на държавни служители.

Тяхната най-висша форма (*султанийе*) съответствала на тогавашните френски лицеи. Със завършването ѝ приключвал курсът на средното образование, като дипломантите придобивали право да следват било в Истанбулския *Dar-ul-Fünün* („Дом на науките“, т.е. университета) или в другите специализирани висши училища.

През 1920-1923 г. на територията на присъединената към Гърция Беломорска Тракия е имало изградена училищна мрежа, задоволяваща нуждите на мюсюлманското население. В Комотини, например, съществували по едно *рюшдийе* и *идадийе*, както и 6 *медресета*, в Ксанти – 1 *рюшдийе* и 2 *медресета*, в Александруполис – 1 *рюшдийе* и 3 *медресета*. В другите части на страната запазените сгради от този сегмент на „османското наследство“ били одържавени и използвани за различни нужди. В Солун след 1912 г., например, триетажното *идадийе* е било превърнато във военна болница, но през 1927 г. постройката е предоставена на университета. В междувоенния период тя е била разширявана; през 1941-1944 г. отново е станала военна болница и после отново е била върната на университета. Сега този над 100-годишен паметник (построен в 1887 г. по проект на сицилианския архитект Vitaliano Poselli) е главната сграда на Философския факултет на Солунския университет.

След краха на Османската империя, през 1925 г. в Западна Тракия се наброявали 16 религиозни училища (*медресе*) – 8 в Комотини (*Gümülcine*), 3 в Ксанти (*İskeçe*) и по едно в селищата *Ehinos* (*Şahin*), *Paxni* (*Paşevik*), *Dimario* (*Demercik*), *Oreo* (*Yassiören*) и *Sappes* (*Şarçı*).¹¹ Те са били достатъчни за задоволяване на духовните нужди по подготовката на имами за цялата страна. По това време за

мюсюлманите съществували общо 267 училища (с 6326 ученика през учебната 1925/26 г.), повече от 2/3 от които се намирили в префектурите Родопи и Ксанти. Не навсякъде заварената образователна система е функционирала изрядно, тъй като в по-малките села недостигали средствата за издържане на *мектебите*. Това оказвало допълнително влияние за поддържането на едно по-ниско образователно равнище сред мюсюлманското население.

Борбата на традиционалисти и модернисти не подминала и учебното дело. Още преди провъзгласяване на Републиката, от Турция бяга т. нар. „Група на 150-те“ – представители на османския елит, несъгласни с делото на Мустафа Кемал. От тях 30 души, заедно с Мустафа Сабри – последният имперски *шейх-юл-ислям*, пристигнали в Западна Тракия, другите се заселили в Македония. Те се противопоставяли на привържениците на реформите, на свой ред предвождани от Мехмед Хилми. И двете групи имали собствени печатни органи – вестниците “*Yeni Ziya*” и “*Yarın*”. Както и в България по онова време, гръцките власти толерирали консервативното крило, но през 1928 г. те отстъпили пред искането за въвеждане в училище на новата латинизирана турска азбука. За пръв път това се случило в Ксанти, а покъсно и в Комотини, където активен проводник на кемалистките идеи бил турският консул. Вече през 1930-те години правителството на Елефтерос Венизелос отстъпило пред натиска на Анкара, подтиквайки част от 30-те емигранти традиционалисти да напуснат Западна Тракия. Това разкрило възможности за по-ефикасното налагане на турска идентичност сред мюсюлманите. Особено, след като със съдействието на турското Министерство по религиозните

дела (*Dinayyet*) започнало организирането на летни курсове за гръцки имами и обучението на гръцки юноши в турските религиозни гимназии (*imam hatip mektepleri*). С времето като единствен „жив спомен“ за някогашната традиция останал вестник „*Sebat*“, който продължил да бъде издаван на османски и арабица до началото на 1970-те години.

Съгласно чл. 41 от Лозанския договор Гърция е била задължена да осигурява финансова подкрепа за училищата и религиозните институции на мюсюлманите. Още през 1924 г. било решено учителите, преподаващи предмети на турски език, да бъдат избирани от самото население, а тези на гръцки – да се назначават от държавата. През 1928 г. са били открити и частни малцинствени училища с 5-годишен срок на обучение, където се е преподавало по новата турска азбука – за разлика от обичайните *mektebi* и *medreseta*, в които обучението се водело предимно на османотурски език и писмо. Администрирането на началните училища е било в ръцете на училищни настоятелства или на вакъфските комитети, които определяли и учебната програма. Те под-сигурявали също заплащането на учителите, а в по-малките населени места това правели самите родители. Назначените от властта гръцки учители на свой ред са били заплащани от държавата.

Изучаването на националния език в училищата е било необходимост. Но поради малкия брой часове по гръцки и характера на учебните помагала, пълни с гръцки имена и православни идеи, много от представителите на малцинството трудно го овладявали. Затова през 1920-те години всички учебници, дори тези по предметите, изучавани на гръцки, били внасяни от Турция. Дори историята и

географията се изучавали на турски. Разбира се, учебниците трябвало предварително да бъдат одобрени от Министерството на образованието в Гърция, като при нужда цензорът просто е откъсвал цели страници. Имало е идея учебните помагала да бъдат отпечатвани в Атина, но тя се е осъществила едва през 1960-те години.

Въпреки, че гръцката държава формално подкрепя малцинственото образование, като оставя населението само да определя учебната програма и да си избира учителите, броят на мюсюлманските училища на практика намалял. От 16-те *медресета* в Западна Тракия до 1939 г. оцелели едва 4 (всички – в Комотини), а през 1950-те години остават само 2 (едното – в Комотини и едно друго – в община Echinós, Ксанти). През втората половина на 1960-те години правителството осъществило важни промени. Сега вече изучаването на гръцкия език станало задължително, от 1967 г. и турските учители били задължени да го владеят, увеличил се броят на учителите гърци в малцинствените училища, засилил се и контролът върху учебниците, внасяни от Турция. В началото на 1970-те години се слага край на училищното обучение на турски – то било заменено с преподаване на гръцки език. Това засяга също курсовете, свързани с исляма и неговото практикуване. Държавната власт постепенно увеличава контрола си над училищата, в резултат на което *медресетата* спират да функционират като религиозни институции. Заедно със затварянето на повечето джамии (през 2009 г. в Западна Тракия останали само около 300 месчети; в тях се провеждали и коранически курсове), мюсюлманското население губи част от своите религиозни и образователни институции, включително

техните имоти. И въпреки, че с отслабване на натиска през 1990-те години, когато гръцките мюсюлмани можели вече да следват както в Турция, така също в Сирия, Египет и Саудитска Арабия (тенденция, почти изчезнала след 2010 г.), неграмотността сред тях продължава да бъде висока.

Подобно на България, и в Гърция мюсюлманите през отделни периоди от най-новата им история са били подлагани на целенасочен натиск. Макар съюзница на Турция по време на Студената война, Гърция не занемарява националните си интереси, определящи и отношението към малцинството. Или обясняващи дългогодишните ограничения, с които то се е сблъсквало. Дискриминацията е имала и икономически измерения – на мюсюлманите не се позволявало, например, да купуват трактори, те са били ограничавани в собствеността, получавали са откази за строеж или дори ремонт на съществуващите сгради. В 1938 г. законодателят постановява те да искат позволение от съответния митрополит за израждането на *месчет*, като разрешението е трябвало да бъде одобрено също от министъра на образованието и религиозните дела. Това водело до забавяне на строителните разрешения, понякога дори с десетилетия.¹² От средата на 1990-те години нещата започнали да се подобряват; след 2006 г. разрешения се дават вече само от Министерството на образованието и религиозните дела. Дълги години религиозният живот на малцинството бил съсредоточен в трите префектури на Западна Тракия, извън които е нямало например обособени мюсюлмански гробища. Естествено, вярващите от островна Гърция могли да ползват и местните общински гробища, но

за да спазят ислямските норми и получат необходимите им документи те трябвало да се обръщат към мюфтийските институции на континента. Същото се отнасяло и до обучението им в общинските училища, тъй като специалните задължения към мюсюлманите съгласно Лозанския договор са се прилагали предимно към жителите от Беломорска (Западна) Тракия.

С времето са били предприети мерки за подобряване на образованието и общото положение на гръцките мюсюлмани – чрез въвеждането на отделни икономически поощрения, на квоти за прием в училищата и университетите, както и на улеснения за обучаващите се в публичните гръцки училища. През 2004 г. е бил регистриран и един мюсюлмански депутат в гръцкия парламент – Илхан Ахмед. Това, макар и като слабо отражение, напомня на опитите на друга балканска национална държава, България, за интегриране на нейното мюсюлманско малцинство. Трудностите в живота, обаче, подтикват много турци, помаци и роми мюсюлмани да търсят препитание в големия град и в частност – в Атина. Мигриралите през 1970-те и 1980-те години в гръцката столица мюсюлмани, особено напусналите Тракия поради липса на работа, се заселвали предимно в центъра на Атина – в районите на *Gazi* (известен днес с многобройните си гей-барове и ресторанти) и *Plateia Vathis* (площад Ватис, близо до главната ЖП-гара). Миграционното движение е поощрено от наченатата през 1980-години политика на стимулиране на тракийските мюсюлмани да търсят реализация и в публичния сектор. Попаднали в нова градска среда далеч от родните си места, те трябвало да намерят начини да се интегрират. Особено,

след като били загубили достъпа до традиционните си мюсюлмански институции (молитвени домове, малцинствени училища и пр.), най-малкото заради липсата им извън региона на Тракия.

Повече от век в гръцката столица е нямало джамия, която да посреща нуждите на нарастващия брой мюсюлмани. Старите култови сгради са били разрушени или използвани не по предназначение. Изградената през XVII в. в центъра на града джамия „*Фатихийе*“ (на мястото на поранна постройка на обърнатата в мюсюлмански храм по време на завоеването християнска базилика от VIII-IX в.) е служела до началото на XX в. като казарма, после като военен затвор и пекарня, преди да се превърне в склад за археологически находки, а след 2010 г. – и в място за културни прояви. Друг един османски *месчет* от 1759 г., джамията *Цистараки* в централна Атина, функционира дълго като филиал на Музея за гръцко народно изкуство. Мюсюлманите от столицата провеждали ежедневните си молитви в частни домове и гаражи, или в непризнатия от властите нелегален молитвен дом „Ас Салам“.¹³ След продължителни настоявания, през 2000 г. правителството най-после дало разрешение за построяването на джамия, но поради съпротива на църквата, според която хората не били готови да „приемат минаре в средището на една православна страна“, се решило сградата да бъде издигната на 11 км от центъра в източното предградие *Paiania*. Местните жители начело с кмета обаче възразили, че това ще е една от първите постройки, видими от летището, с което би се нарушил „гръцкият характер на региона“. На свой ред мюсюлманите също не намирали за удобно да пътуват над

един час за петъчните молитви. Това забавило изпълнението и джамия така и не била построена, въпреки подсигуреното финансиране от Саудитска Арабия и последвалите одобрения от страна на гръцкия парламент през 2006 г. и 2010 г. Вече в края на 2013 г. начинанието стартирало с избора на изпълнител и бюджет от 964 000 евро. За целта бил отпуснат терен на военноморските сили в района на *Елеонас*, където някогашна флотска работилница щяла да бъде преустроена в джамия. Въпреки многото протести от страна на църквата и призива на митрополита на Пирея епископ Серафим да се отмени строежа, дошлото на власт през 2015 г. правителство на *Сириза*, начело с А. Ципрас, решава да довърши проекта. От лятото на същата година районът край бъдещата джамия е превърнат в приемен лагер (своеобразен „болничен център“ с капацитет между 500 до 850 души) за бежанците, проникнали в Гърция от източния средиземноморски бряг.¹⁴ А онези от тях, които решават да останат и придобият право на това, избират да се заселят в същите райони на по-големите градове, където вече има компактни маси мюсюлманско население. Обикновено в районите около централните гари. Така с годините в Атина, например, са се установили между 130 до 200 хиляди мюсюлмани. По други сведения, в четири-милионния град вече живеят 500 хиляди мюсюлмани и те използват десетки нелегални молитвени помещения, дори градски площи за извършването на *намаз*.¹⁵ В последно време властите са разрешили функционирането на три от джамиите в столицата – едната за обслужване на имигранти от Бангладеш, другата – за граждани на Пакистан, а третата – за местните мюсюлмани.¹⁶ В крайна сметка, новата джамия на Атина

най-после бива завършена през юни 2019 г. Тя е разположена в района *Вотаникос* и е без минаре, за да удовлетвори негативно настроеното обществено мнение, като се предвижда молитвите в нея да бъдат на арабски език, но проповедите – само на гръцки или (по изключение) и на английски.¹⁷

Нарастващият прилив на мюсюлмани от Средния Изток и арабския свят превърна Гърция през последните десетина години в една от главните транзитни зони на ислямската нелегална миграция към Европа. Разположена в непосредствена близост до мюсюлманския цивилизационен кръг, тя се оказва на пътя на излъчваните от него културни и стопански влияния. Днес множество банкови институции, компании за туризъм и недвижими имоти в страната се намират под контрола на ислямски фондове – ирански, саудитско-арабски, египетски и др. В Атина, например, е седалището на иранската банка *Saderat*, за която се подозира да поддържа контакти с „Хизбулла“. По някои сведения, Иран покривал 25% от ежегодните петролни нужди и 15% от нуждите от газ на Гърция. Предполага се също, че групи на „Хизбулла“ имали бази за логистична подкрепа в Атина – чрез събирането на средства от контрабандата на тютюн.¹⁸ Още през 2009 г. Държавният департамент на Съединените щати отбелязва в един доклад за тероризма, че Гърция все повече се превръща във вход за нелегални емигранти от Изтока, сред които биха могли да се промъкнат и терористи. Изтъква се, че през 2008 и 2009 г. броят на нелегално проникналите в страната бил нараснал „драматично“ с над 100 хиляди души, половината от които

произлизащи от Северна Африка, Средния Изток и Южна Азия.¹⁹ Близко пет години по-късно, в 2015 г., това количество почти достига милион.

И ако през 1990-те години сред имигрантите са преобладавали онези от Пакистан, което ги е превърнало отрано в обект на националистически изстъпления, то с раздвижванията в арабския свят от последните години етническата пъстрота на пришълците, а с това и културното разнообразие, видимо нарастват. През юни 2007 г. в Атина бива открит „Арабски гръцки център за култура и цивилизация“ [*„The Arab Hellenic Centre for Culture and Civilisation“*], частично финансиран от саудитски бизнесмен и включващ формално място за молитва. Той е използван интензивно от пакистанската диаспора. Друго едно мюсюлманско средище е дружеството *„El-Rahman“* (Всемилоствивият) в Атина, наброяващо 1500 члена – все гърци, конвертирани в исляма. Сред тях е Ахмед Елдин, вицепрезидент на организацията и автор на сайта *Islamforgreeks.org*, а също Абу Алия (Ефстатиос Ционис), ангажиран с проповядване на *уахабизма* на Балканите. Засега, обаче, нито *уахабитите*, нито последователите на ордена *накибандия* имат някакво сериозно влияние в Гърция. Техните представители не успяват да изградят по-стабилна мрежа. Съвременният ислям в страната е по-скоро с традиционно ориентиран „турски национален облик“ и това – заедно с мерките по опазване на националната сигурност – е доста важна, емоционално обогрена духовна преграда пред проникването на така актуалната днес *салафитска* интерпретация на „правата вяра“.

Проблемът за Гърция е в навлезлите в страната мюсюлмански имигранти – те са носители на отношения,

които, на гръцка почва, привнасят методи на традиционната организирана престъпност. Станалото в Солун на 30 юли 2019 г. е класически пример за практиките на сицилианската мафия в Ню Йорк от началото на ХХ в., или на българските криминални групировки от края на същото столетие. И в двата случая предлаганата закрила срещу възнаграждение (т.нар. „такса спокойствие“) е отработен с времето метод за обогатяване на „охранителите“ за сметка на потърпевшите. Засега все още става въпрос за организирани пакистански младежи, а не за коренни жители на страната, но на практика националният произход е без значение за предприемчивостта на онези, които се осмеляват да пристъпят границите на закона.²⁰

ИЗТОЧНИТЕ БАЛКАНИ - БЪЛГАРИЯ

Всеки, запознат донякъде с проблемите на мюсюлманската общност в България, вероятно осъзнава, че до известна степен опитите за тяхното решаване напомнят онези, които са били предприемани и в Гърция. Разбира се, не са малко и различията. Преди всичко, в Гърция – за разлика от България – комунистическата идеология никога не е придобивала такова силно влияние, ако не броим времето на гражданската война (1946-1949), когато българските власти под съветско давление оказват на Гръцката народна освободителна армия (ЕЛАС) финансова и друга подкрепа. Освен това, още в самото начало Гърция се освобождава от обитавалите я турци, а по-късно с конвенцията за размяна на населението с Турция тя заселва в новоприсъединените територии и около един милион гърци на мястото на

прогонените 420 хиляди мюсюлмани. Сходствата се дължат най-вече на модела на конституиране на двете държави като „еднонационални“ (разбирай „етнонационални“), при което държавнотворният народ налага на останалите етнически групи своите език, история и култура, превръщайки ги в общонационални маркери. Колкото и толерирано евентуално да е развитието на малцинствата, в случая те нямат друга алтернатива освен да се интегрират и да станат лоялни съставки на националната държава. А това имплицитно включва овладяването на официалния език и участието в обществено-политическия и духовен живот на страната. Невинаги, обаче, нещата са така прости. Особено, когато унаследената вяра и свързаните с нея битова и ментална култура противостоят на възприетите от мнозинството, запазвайки спомена за историческа конфронтация, несъвместимост, преферирано минало позициониране и понижен с времето социален статут. Или, когато външните влияния за еманципиране и манипулиране на малцинството са далеч по-успешни от опитите на държавните власти да им се противопоставят чрез инструментариума на националното моделиране.

Много е писано за турското население в България. Особено покрай кампанията по смяна на мюсюлманските имена, перфидно обозначена като „възродителен процес“. Темата стана обект на дискусии в българската и чуждестранна хуманитаристика, а от 1990-те години насам тя неизменно присъства в студентските реферати и магистърски тези по история, социология, политология, философия, културология и прочее области на обществените и хуманитарни науки. Авторът на тези редове някога също бе

изкушен да даде своята „лепта“ за изясняването на проблематиката.²¹ Затова тук ще бъдат само скицирани някои моменти от непоследователната и често противоречива политика на българските власти по отношение на мюсюлманското население, като се наблегне на сходствата и различията с действията в съседните държави, а за повече подробности се препрати към съществуващата вече книжнина.

Веднага трябва да се изтъкне една основна разлика в положението на България от следосвобожденския период и ситуацията в обособилите се от Османската империя далеч по-рано Гърция и Сърбия. Докато в двете съседни православни държави, поне в началния етап на самостоятелното им развитие, едва ли може да се говори за наличието на турци и мюсюлмани (те са „придобити“ впоследствие с териториалните разширения в хода на Балканските войни), нещата в България не са така еднозначни. Предполага се, че към средата на XIX в. мюсюлманите в страната са били 1/3 от цялото население,²² а броят на самите турци се е колебавал между 400 000 до 800 000 души.²³ В резултат на миграционните процеси техният абсолютен дял спрямо цялото население намалял от 26% през 1878 г. до 19% през 1887 г. и около 14% през 1900 г.²⁴ За това допринесло и Съединението на Княжеството с Източна Румелия (1885), когато гъсто населените с мюсюлмани райони около Кърджали и отделни селища в Централните Родопи са били отстъпени на османската държава.²⁵ По-късно с възвръщането им към България броят на мюсюлманите в страната нараства.

Съгласно Берлинския договор България била задължена да зачита религиозните права на турското си население. То разполагало с 2356 джамии и месчети, 174 теккета и завиета, 142 медресета и 400 вакъфа. За верските му дела се грижели 12 мюфтии и 25 техни заместници (мюфтийски векили), назначавани от правителството с одобрението на Истанбулския *шейх-юл-ислям*. С времето, обаче, княжеските власти започнали да игнорират неговата роля (подобна е била тенденцията и в намиращата се под австро-унгарско управление Босна и Херцеговина), още повече, че мюфтиите били заплащани от държавната хазна. Нови споразумения за защита на мюсюлманите в България били фиксирани в Цариградския мирен договор от 1913 г. С тях се регулирали въпросите на вакъфската и религиозната организация. От самото начало турското население намира място в институционалния строеж на държавата, като се зачита неговата религиозно-културна автономия и му се признават произтичащите от шериата правни компетенции. Първоначално кадийските съдилища били запазени, но и след тяхното закриване (1880) въпросите на наследственото и семейно право останало в ръцете на „духовенството“. Турци са участвали в местното управление като кметове на селища с компактно мюсюлманско население; в Източна Румелия те имали определен контингент и между офицерите в армията и полицията. Сред подписалите Търновската конституция се четат имената на 11 депутати мюсюлмани, а един турчин е бил включен и в делегацията по посрещането на княз Александър I Батенберг. Близко 40 вестници и списания на турски език са издавани по различно време от Освобождението до края на Първата световна война, като от обявяването на Независимостта през 1908 г. до края на

парламентарната демокрация (1934) техният брой почти се удвоил.

Така, както и в Гърция, мюсюлманите разполагали с автономна образователна система, наследена от османския период. При консолидиране на българската държава в страната работели към 1300 мюсюлмански учебни заведения. Всяко селище, обитавано от турци, е имало едно до четири първоначални училища (*мектеб-и ибтидайе*). Освен това са съществували и турските прогимназии *рюидийе* (около 16 в Княжеството и 6 в Източна Румелия) с по 3 до 4-годишно обучение, а в по-големите градове като Русе и Пловдив функционирали тригодишни девически школи – една традиция, възстановена в 1994 г. с откритото в Русе средното духовно училище за момичета. През 1884 г. е бил регулиран статутът на турските „частни“ училища. Те се ръководели от настоятелство, избирано от местните мюсюлмани, а се финансирали главно от вакъфските приходи и частни дарения. Контрол върху преподаването по вероучение осъществявал окръжният мюфтия; преподаването на общообразователни предмети се надзиравало от училищен инспектор. Обучението се водело на майчиния език; учебните помагала се одобрявали предварително от Министерството на народното просвещение. След провъзгласяване на Независимостта, обучението в частните училища (вкл. и мюсюлманските) започнало да се провежда вече изцяло на български, което кореспондира със сходни тенденции за налагане на официалния език и в съседните държави. Частният статут на турските училища обаче ограничавал материалните им възможности, снижавал педагогическото ниво на преподавателите в тях и рефлектирал

негативно върху успеваемостта. Ето защо културното изоставане на българските мюсюлмани в сравнение с останалите жители на страната се дължало и на самата образователна система. Към началото на ХХ в. близо 91% от мъжете турци и 97% от туркините са били аналфабети. До края на 1934 г. неграмотността сред тях все още достигала 80,6% при мъжете и 90,6% при жените.

Опит за подобряване на ситуацията е бил предприет по време на земеделското управление – от 1921 г. се удължил срокът на задължителното образование, засилило се професионалното обучение, държавата поела ангажимент към финансиране на турските училища, чиито учебни програми били унифицирани с тези на българските. Броят на началните турски училища нараснал от 1119 през 1911 г. на 1673 през учебната 1921-1922 г., а на турските прогимназии – от 26 на 39. Откритото през 1918 г. педагогическо училище (Dar-ü'l-Muallimin) се утвърдило като важен център за подготовката на турски учители, а след закриването му в 1928 г. тази функция поело основаното през 1922 г. в Шумен средно духовно училище (Medrese-i Nüvvab).

Не е изненада, че една от първите мюсюлмански организации в страната станало Дружеството на учителите мюсюлмани в България (Bulgaristân Muallimîn-i İslâmiyye Cemiyeti), учредено през юли 1906 г. на първия конгрес на турските учители, проведен в Шумен. През 1911 г. в София е бил основан и „Ислямски съюз“ (İttifâq-i İslâmiyye), но едва през 1920-те години, главно след кемалистката революция, в България възникнали и други мюсюлмански сдружения.

През този ранен период, когато все още не е кристализирало напълно турското национално съзнание, българите мюсюлмани (помаци) продължавали да бъдат смятани за неразривна част на мюсюлманска общност (*умма*), без да са обособявани по някакъв етнически признак. И тъй като на Балканите в нея е доминирал турският елемент, още през XVIII в. те били определяни като „турци“, които „не знаят своя език“, а говорят на „изопачен славянски, смесен с гръцки и български“.²⁶ Тях е визирал и Митхад паша покрай работата на Берлинския конгрес, когато пише, че „сред българите... има повече от един милион мюсюлмани... потомци на българи, обърнати в исляма по време на завоюването и [през] следващите години..., а сред тях има [и] една част, които говорят само [на] български“.²⁷ Разбира се, с тези редове големият османски държавник въобще не е целял да доказва етническия произход на мюсюлманите в България (както бяха спекулативно тълкувани неговите думи в пропагандната книжнина от 1980-те години). Той по-скоро е искал да се предотврати тяхното масовото експулсиране, изхождайки от гръцкия прецедент, защото добавя, че „да желае човек да изтръгне този милион жители от техните огнища и да ги осъди да бъдат изгонени от тяхната страна, представлява ... най-безчовечният акт, който може да се извърши“.

Съдбата на българите мюсюлмани, познати на Балканите с различни регионални названия (ахряни, торбешии, мърваши, мияши, потурнаши, аповци и пр.), но най-вече като *помаци*,²⁸ е тясно свързана с тази на турското население. Те участват в потушаването на Априлското въстание и помагат

на османската армия по време на руско-турската война, включват се в т.нар. Сенклеров метеж и провъзгласяването на Тъмрашката република,²⁹ ползват се от общите права на културна автономност на мюсюлманската общност по отношение на вероизповеданието, учебното дело, печат и местно самоуправление. Това засилва тяхната връзка с българските турци и обуславя самоидентификацията им като „мюсюлмани“, респективно „не чисти“ (по отношение на езика) „турци“. Наистина, още през 1881 г. учителят от Пещерското село Каменица Стою Докумов започва да ограмотява помаците на книжовен български език, допринася за откриването на специално отделение за тях към местното „народно“ училище и за създаването на „Българомохамеданско ученическо дружество ‘Просвета’ в Цепино“, но в общи линии по онова време властите не проявявали особен интерес към българомюсюлманското население. Промените настъпват едва с Балканските войни, когато към България са включени територии (Девинско, Ардинско, Смолянско, Неврокопско, Златоградско, Разложко), компактно обитавани от българи мюсюлмани.

Войната е съпътствана със силен натиск над цивилното население. Прогонени са стотици хиляди мюсюлмани, а в 1912 г. е предприет и първият опит за насилствена смяна на идентичността, останал в народната памет под названието „кръстилката“. Още след Освобождението е имало случаи на индивидуално преминаване към православната вяра (например при сключване на брак между християнин и мюсюлманка), но те не са били многобройни. С напредване на българските войски, през октомври 1912 г. молба за покръстване подал бившият офицер от османската армия

Енвер Хакъов от Даръдере (Златоград). Той и брат му Ешреф са били първите, доброволно отстъпили от исляма, за което впоследствие заплатили с живота си – Енвер (Борис) е бил разстрелян, а Ешреф (Серафим) – обесен от съгражданите си. Не са изключени и други подобни случаи на „социално обръщение“, още повече, че както някога султанските власти стимулирали преминаването към исляма, така и сега институциите отпускали парични и материални помощи на бедстващите конвертити, като са ги освобождавали от военен плен и са им разрешавали да се завърнат по домовете.³⁰

В повечето помашки селища „кръстилката“ протекла под организиран натиск. Началото е поставено на 25.XI. 1912 г., когато четата на Христо Чернопеев покръства първото село в Неврокопско.³¹ По-късно в акцията участват и други чети, формирани от християнските села. През декември „група граждани“ предложила на Светия синод да се учреди православна мисия за разпространение на християнството сред помаците.³² Църквата приела това „при сърце“ и започнала да играе важна роля в реализирането на кампанията. Същия месец е бил създаден Комитет за подпомагане на покръстването, начело с Тодор Ив. Мумджиев. Отначало правителството се дистанцирало, но не след дълго министър-председателят Иван Ев. Гешов уведомил Светия Синод, че държавата подкрепяла „борбата на кръста срещу полумесеца“.³³ Тази подкрепа се е изразила в изпращането на войници и стражари за упражняване на натиск и в осигуряването с административни средства на „доброволното“ покръстване, като жителите на дадено селище били вкарвани групово в джамии, църкви и кметства, където

колективно били обръщани в християнството, получавайки нови имена. На места е бил използван и своеобразен ритуал, включващ не само поръсване на конвертите със светена вода, но и принуждаването му да отхапе къс свинско месо, символично отказвайки се от исляма.³⁴ Укрилите се при акцията мюсюлмани не били допускани да се завърнат у дома, преди да се покръстят, а джамиите били обърнати в черкви. Покръстването било придружено и с физически насилия, срещу което протестирали някои по-будни граждани. Когато в края на Междусъюзническата война се очертала загубата на България, помаците спрели да посещават църквите, възстановили своите мюсюлмански обреди, имена и облекло, на места се стигнало до „въстания“, при което са били обесени местни чиновници и свещеници. Възникнало и силно изселническо движение – в Чепинско почти цялото помашко население продало имотите си. Покъсно правителството на Васил Радославов се ангажира да премахне последиците от „кръстилката“ и печели изборите през 1914 г. с подадените от „новите земи“ за него българо-мюсюлмански гласове.

„Кръстилката“ е особено важен момент в историята на българите мюсюлмани. Често премълчавана в официалната историография като нещо неудобно, изтикващо в периферията на паметта, а и отвъд нея, тя поставя начало в притесненията над това население, демонстрирайки нетърпението при решаването на националния въпрос и неразбирането по отношение на пътищата за неговата реализация.³⁵

След управлението на Стамболийски, белязано с по-толерантна малцинствена политика по отношение на мюсюлманското население, настъпва период на стагнация. Промените започват непосредствено след деветоюнския преврат, когато новите управници възстановяват статуквото в образователната сфера. Въведените през 1924 г. училищни такси не са по възможностите на турското население и на места водят до закриване на частните училища. Тяхната автономия е ограничена, властите започват да се месят в самоуправлението им, като разпускат настоятелствата, уволняват неудобните им учители и назначават на тяхно място свои симпатизанти. Събитията се отразяват и на турскоезичната преса. Наистина, между двете световни войни в България се издават над 60 турски вестници и списания. Повече от половината, обаче, едва успяват да оцелеят и една година.

Нов момент в развитие на малцинството внася кемалистката революция, добила широк отзвук сред българските мюсюлмани. Реформите на Ататюрк спомогнали за консолидиране на турската нация и за превръщането на остатъка от полиетничната Османска империя в национална държава. Турция станала притегателен център за тюркоезичните мюсюлмани от бившите османски провинции, а пантюркизмът се превърнал в идеологическо средство не само за утвърждаване на младата нация, но и за привличане на турците мюсюлмани, останали извън пределите на страната. От средата на 1930-те години Анкара активизирала усилията по тяхното репатриране и с приетия през юни 1934 г. поселищен закон дала възможност на всички мюсюлмани, спадащи към турския езиков и културен кръг,

да се преселят в „майката родина“ (ana vatan). В резултат, след 1923 г. от балканските страни към Турция емигрирали близо 1 400 000 мюсюлмани.

В България отношението към новата турска политика не било еднозначно. Правителството признало малцинствения статут на турците с произтичащите от това последици, включително и правото им на изселване. То създадо условия за развитие на турската преса, нараснала през втората половина на 1920-те години с 25 нови издания, списвани на арабица, но и с новата латинизирана азбука; толерирало изграждането на мюсюлмански благотворителни културно-просветни сдружения, опитало се да направи и някои преобразувания в унисон с провежданите от Анкара реформи. В същото време, отделни националистични организации започнали да упражняват все по-силен натиск над турското население, за да го принудят да се изсели.

Самите мюсюлмани също били раздвоени. От една страна кемалистките реформи стимулирали появата на национални тежения сред турската интелигенция, а от друга, те срещали съпротива в лицето на влиятелната духовна прослойка, която виждала главните си интереси в отстояване на религиозната идентичност. През 1926 г. турските културно-просветни и спортни дружества се обединили в общонационалния съюз „*Туран*“, разполагащ със свой герб, знаме, униформа, патронен празник и печатен орган. С времето съюзът добил облик на прокемалистка националистична организация, чиято дейност получила политическа окраска. От 1930-те години в страната действали и други турски националистически организации, като „*Altın*

Ordu“ (Златна орда), „*Alp Arslan*“ (Алп Апслан), „*Türk Ocakları*“ (Турски огнища), „*Boz Kurt*“ (Сив вълк) и пр. Всички те били забранени след преврата на Кимон Георгиев. На тяхно място през 1934 г. се утвърдило подкрепяното от държавата „Дружество на защитниците на ислямската религия“ (*Dinî İslâm Müdafileri Cemiyeti*), върху което влияние имали главният мюфтия и намерилите убежище в страната турски емигранти – противници на реформите на Ататюрк. Подобно на консерваторите мюсюлмани в Гърция, Дружеството повело борба с кемалистката лаицизационна политика и допринесло за запазване на старата арабска азбука в учебното дело и печат. Неговият орган в. *Medeniyet* („Цивилизация“, Пловдив, 1933-1944), останал в края на Втората световна война единствено списвано на арабица турско периодично издание в България.

Засиленото влияние на Анкара накарало българските власти да вземат мерки. Половин година след преврата на кръга „Звено“ били преименувани почти 1900 селища в Лудогорието и Кърджалийско с нови български названия. Управниците се опрели на противниците на Ататюрк и консервативните ислямски среди, противопоставящи се не само на реформите в образованието, новата латинска азбука и прочистването на езика от арабо-персийските лексико-граматични форми, но също на опита за премахване на шерийската съдебна система (1930) в унисон с реформираното турско законодателство. Ето защо и след политическата промяна от 1934 г. в България останали да действат 29 мюсюлмански съдилища, три апелационни корпуса и един върховен шерийски съвет, начело с главния мюфтия. Така се стига до отдалечаване на българските мюсюлмани

от населението в Република Турция, но и до все по-нарастващата им социална и културна стагнация.

След военния преврат на Кимон Георгиев положението на българските турци се влошило. Ограничени били възможностите им за политическа изява, забранени техните организации, намалени периодичните издания, редуциран и броят на училищата. Това засилило емиграционния натиск, допълнително стимулиран от провокациите на някои националистически формации. Произволът достигал такива размери, че компетентните органи били принудени да препоръчат по-легални форми на натиск. „Ако е въпрос турското население да бъде принудено да се изселва“ – пише в едно поверително писмо – „това принуждение трябва да дойде по законен ред, чрез строго прилагане на фискалните закони“.³⁶ Препоръчва се, управата на верските общини „да се поверява в ръцете на некадърни, малограмотни хора, които ... да разпилеят тия имоти и останат в края на краищата без каквито и да било доходи”,³⁷ а образованието на малцинството да се държи на „по-нисък уровень“. Тази политика скоро дава резултати. Много училища са били закрити, а в останалите тройно нараснал броят на учителите българи, които били натоварени със задължението да бъдат „окото и ухото на държавната власт“. Още през 1923-1928 г. броят на турските училища спаднал от 1300 на 920, в 1936 г. вече бил 605, а до края на войната се редуцирал с нови 40%, така че през 1944 г. останали само 367 частни училища за нуждите на цялото турско население в страната.

Промени настъпили и в политиката към българите мюсюлмани. От 1924 г. техните училища били приравнени към българските „народни“ училища (за разлика от турските, които запазили частния си статут) и в тях започнали да бъдат преподавани различни светски предмети. С отделянето на „помашките“ училища и с появата в тях на учители българи се създали предпоставки за повишаване на образователното ниво – в 1931 г. вече завършил гимназия и първият българин мюсюлманин. Същата година по инициатива на окръжния съдия в Смолян Наум Главинчев при местното читалище била създадена Културно-просветна комисия, имаща за цел пробуждане на народностното съзнание на българите мюсюлмани. Тя подпомагала тяхното ограмотяване, поощрявала ги да продължат образованието си в средните училища, организираща сказки и четения, борила се за замяна на названията „помак“ и „ахрянин“ с „българомохамеданин“ и пр.

Нови мерки за отделяне на българите мюсюлмани от турското вече национално малцинство били наредени след военния преврат от 1934 г. Сред първите стъпки е побългаряването на топонимията в селищата с мюсюлманско население, чрез което се копираше политика на турцизиране на географските обозначения в самата Турция. Едно „Изложение по българомохамеданския въпрос“ набелязва стратегия за приобщаване на българите мюсюлмани, която скоро заработва. От 1935 г. младите българи мюсюлмани започнали да бъдат приемани в армията, където се възпитавали в патриотичен дух. От техните среди произлезли онези активисти, които съдействали на новия курс. През 1937 г. била учредена Българомохамеданска културно-

просветна и благотворителна дружба „Родина“. Формално създадена в Смолян по местна инициатива, тя е била подпомагана от официалната държавна власт и скоро придобила характера на казионна организация, чрез която се реализирало „приобщаването“. Почти навсякъде в управителните тела на нейните структури били включвани и учители християни. Организацията съдействала за своеобразно „българизиране“ на исляма с въвеждане на богослужения на български и обособяване на Смолянското мюфтийство като отделна от Главното мюфтийство в София духовна институция. Започнало побългаряване на имената и „отхвърляне“ на традиционното мюсюлманско облекло, наложили се отделни промени на битово ниво, като премахване на решетките по прозорците и въвеждането на поздрави на български език. С времето се повела борба срещу обрязването, разглеждано като разграничителен белег между българи и турци, а заедно с това нараснал и натискът за консумиране на свинско месо. През 1939 г. към гимназията в Райково е бил открит тригодишен курс за подготовката на българи мюсюлмани като учители по вероучение при подсигурени стипендии и пълен пансион. Вече през войната започнала подмяна на имами и мюфтии в помашките селища с членове на Дружбата, преминало се изцяло към богослужение на роден език, като за целта бил използван и преведеният на български през 20-те години Коран. В осъществената през 1942 г. масова смяна на личните имена на помаците бил ангажиран целият държавен апарат. Впоследствие навсякъде, включително и в „новите земи“ от Беломорието, се налага практиката, българи мюсюлмани да бъдат назначавани за кметски наместници, имами, шерий-

ски секретари и държавни чиновници само, ако са си сменили имената. Членството в Дружба „Родина“ станало задължително условие за получаването на работа и така Дружбата се превърнала в продължение на държавния апарат сред българомюсюлманската общност, в инструмент за въздействие върху нея и кадрови резерв на държавната администрация.³⁸ Използваните насилствени методи за „убеждаване“ и активната подкрепа на „възродителната дейност“ от страна на режима, обаче, предизвикали негативно отношение на повечето българи мюсюлмани към идеите на Дружбата и към самите „родинци“. Това улеснява комунистическата пропаганда и след 9.IX.1944 г. в унисон с вижданията на Коминтерна за решаване на малцинствените проблеми Дружба „Родина“ била заклеймена като „фашистка организация“, а нейните лидери – изправени пред Народния съд.

Трудно е да бъде дадена еднозначна оценка на процесите, разгърнали се сред българите мюсюлмани през първата половина на XX век. Те трябва да се разглеждат в контекста на всеобщата модернизация (и в този смисъл като опит за едно закъсняло и стимулирано „от горе“ възраждане на народностната идентичност), като се отчита и характерната за времето тенденция към консолидиране на нациите на базата на етническия произход. Тази тенденция засилва страховете от териториален сепаратизъм и предопределя стремежа към разграничаване на своите от „инородните“ мюсюлмани. Ако в отношението към българските турци след 1934 г. проличава недоверие и желание да бъдат парирани кемалистките влияния, то спрямо българите мюсюлмани започва да се провежда все по-целенасочена

политика на откъсване от турското малцинство и „приобщаване” към българския народ. Доколкото обаче тя е свързана с отхвърляне на традиционни ценности и се осъществява не толкова като борба между поколенията в битово-културната сфера, а под форсирания натиск на външни за общността фактори (в екстремните военни условия и при намесата на държавата), то „приобщаването” бива възприемано по-скоро и като опит за насилствена асимилация, целящ „прочистването” на Родопите от исляма.

След Втората световна война България и Турция се озовават в различни сфери на влияние, което води до включването им в основните противостоящите си блока на НАТО (1950-1952) и Варшавския пакт (1955). Така турското и въобще мюсюлманско малцинство отрано попада в сблъсъка на Студената война и се превръща в сериозен проблем на двустранните отношения. Това увеличава значението му в българската национална политика и обуславя всички последвали опити за тотално решаване на малцинствения проблем.

Първите следвоенни години са време на съществени подобрения в статута на българските турци и мюсюлмани. Възобновена е турската периодика и увеличен броят на турските училища. В 1946 г. те изцяло били приравнени към общобългарските и през 1948 г. вече 80% от турските деца редовно ходели на училище (за разлика от 1939 г., когато това били по-малко от 15%). С първата републиканска (т.нар. „Димитровска“) конституция (1947) било гарантирано правото на националните малцинства „да се учат на

свой майчин език и да развиват националната си култура“. Подобряването на статута на мюсюлманското население, обаче, било съпътствано от силен идеологически натиск, възприеман от определени среди като нападки в установения начин на живот и заплахата за мюсюлманската им идентичност. Засилва се емиграционният натиск, насърчаван от Анкарска пропаганда. Още в 1948 г. Г. Димитров предлага, „небългарското население“ да бъде „махнато от южната граница и заселено другаде“. В 1949 г. Политбюро на ЦК на БКП дава „зелена светлина“ на подготвяния цяла година курс към изселване и към средата на 1950 г. близо четвърт милион български турци били вече с „подадени молби за напускане“. До края на годината емигрират 55 789 турци, а през 1951 г. в Турция се преселват нови 98 341 души.

Освободили се по този начин от непримиримата към социално-икономическите промени част от турското население, българските власти се ориентират към смяна на модела. Още през 1951 г., в апогея на изселническата кампания, започва подготвяне на почвата за въвеждането на съветската културно-автономна национална политика. Районите, обитавани от турци, са обиколени от азербайджанска културна делегация; на път за Москва големият турски поет Назъм Хикмет се среща с местното население и го приканва да остане, описвайки „истината за живота в Турция“. Засилва се приемането на турци в комунистическата партия – те трябвало да бъдат възпитани „в патриотичен дух, за да се чувстват граждани на България“. Заделят се стипендии за приемане на турски младежи в професионални училища и гимназии, а по-късно на квотен

принцип е подсигурано и тяхното следване във висшите училища. Форсирането на тази политика цели да спечели турското население за социалистическата кауза и да го „превъзпита“ в патриотичен и комунистически дух. Затова се разширяват възможностите на турците в образователната и културната сфера – строят се турски училища, създават се вестници, библиотеки и театри, стимулира се духовното и стопанско развитие на малцинството и формирането на турска интелигенция, но в рамките на комунистическата идеология и съветския социален модел. В 1952 г. турските училища наброявали 1020 основни и 3 педагогически, през учебната 1952/3 г. броят им се увеличил на 1054, а през 1956/7 достигнал 1149 учебни заведения. Занятията в тях се водели изцяло на турски, като се изучавали също турска история и турска литература. Към Софийския университет била основана катедра по Турска филология (1954), чиито първи випускници се превърнали в ядрото на новата турска културна и научна интелигенция.

С проведената в началото на 1950-те години паспортизация в страната всичките 80 387 помаци били регистрирани като българи. Това предизвикало брожения сред тях: по места населението отказвало да получи паспорти, опасявайки се, че следваща крачка ще бъде тяхното „покръстване“ и смяна на имената. Те предпочитали да бъдат смятани за „турци“ или да се отбележи в паспорта, че са и „мюсюлмани“ – като гаранция срещу бъдещо „отнемане на вярата“. Силовите мерки, използвани от МВР при налагането на новите документи в Гоцеделчевско и Пещерско, посели семената на бъдещи раздори.

Смъртта на Сталин и поетият при неговия наследник Н. Хрущов нов курс към сближаване на националностите до постепенното им сливане в обща „съветска нация“ с руски език водят до обрат и в българската малцинствена политика. Промените започват още с Априлския пленум на ЦК на БКП от 1956 г., след който се налагат двата основни принципа, определящи всички мероприятия по приобщаване на инородното население: (1) разграничаване от федеративния модел на СССР и СФРЮ с извода, че „България не е мултинационална държава“ и отгук отказ от курса на сепаративно културно развитие на малцинствата; (2) възприемане на тезата, че „българските турци са неделима част от българския народ“ и равностоен елемент в изграждащата се „социалистическа“ нация, което на свой ред обуславя стремежа към нивелиране на различията в етнокултурната област. Така, с възшествието на Т. Живков, започва обратният процес на ограничаване на малцинствените права, за да може турското население (подобно на татарите, ромите, помаците и пр. етно-конфесионални групи) да бъде приобщено към българския народ.

Мерките са всеотрядни. От 1958 г. започва постепенно смесване на турските и българските училища, като се въвежда преподаване изцяло на български, а изучаването на майчиния език се запазва само като отделна дисциплина, преди да отпадне съвсем през 1970-те години. Почти петкратно намалява броят на ходжите и имамите. Нараства също натискът срещу отделни културно-битови особености, функциониращи като етно-религиозни маркери. Засилва се атеистичната пропаганда, започва лансиране на идеята, че

не само българомохамеданите, но и голяма част от българските турци са потомци на деца от смесени бракове или насилствено ислямизирани българи. Издигат се гласове за възобновяване на „възродителното движение“ и отхвърляне на турско-арабските имена сред помаците. През 1964 г., при подмяна на личните паспорти в Гоцеделчевско, е бил предприет опит за смяна на мюсюлманските им имена с български, който протекъл под масиран административен натиск. Приложените форми на насилие (блокади на селища, побоища, неизплащане на заплати, недаване на хранителни продукти и пр.), повтарящи „мерките“, осъществени в региона при паспортизацията от 1953 г., сякаш доказват, че някогашните опасения на българомохамеданите от бъдеща смяна на имената не били съвсем без основание. Всичко това предизвикало брожения и въоръжена съпротива – в с. Рибнево, например, жителите прогонили представителите на властта, избрали свой управленчески комитет, изпратили послания до съседните села, взривили моста и след като се барикадирали, издигнали турското знаме. Тази реакция накарала ЦК да отмени мярката. Вината била прехвърлена върху местното партийно ръководство, без неговите лидери да бъдат санкционирани, докато част от размирните помаци били впоследствие осъдени на дълги години затвор.³⁹

След отстраняването на Хрушчов (1964), когато прогнозираното от него за 80-те години „навлизане в комунизма“ било отложено за неопределен период, опитите за форсиране на интеграционните процеси на пръв поглед изглеждат изоставени. Нараства количеството на турската преса, продължава изучаването на турски език в училищата, издават се учебници и художествена литература на турски,

излъчват се турскоезични радиопредавания, развива се турската филология, вече достъпна и за българи студенти, възход бележат османистичните проучвания в страната. Една спогодба с Анкара (1968) регулирала въпроса със събирането на семейства, разделени по време на кампанията от 1949-1951 г. Подадените 81 299 молби за напускане, обаче, далеч надхвърлили броя на договорените 30 000 души и изселването продължило и след предвидения срок, като до края на 1977 г. България напуснали общо 52 392 души. С това е довършен прекъснатият през 1951 г. процес на освобождаване на страната от онези български турци, които не се чувствали достатъчно обвързани с нея и не желали да се адаптират напълно към новия начин на живот. Отпадането на потенциално несигурните елементи позволило на властите да редуцират като с предпазен клапан и заплахата от разрастване на турския национализъм. Сега вече можело да се пристъпи към засилване на интеграционните мерки и да се формулира дори тезата, че в България не са останали повече жители с действителен турски етнически произход.

През 1970-те години е възобновен натискът над помашкото население. До 1974 г. около 220 хиляди българи мюсюлмани получили нови имена. С това се е целяло не само да се спре турчеенето на част от помаците чрез религията, но и да бъде „заличен“ споменът за мюсюлманското им минало, като отпаднат пречките пред цялостното им интегриране в българската социалистическа нация. Преименуването преминало под силен административен натиск – на места избухнали вълнения. В Пазарджик например били убити някои партийни активисти. Загинали също отделни

мюсюлмани, а стотици местни жители били арестувани. Съпротива била оказана в Благоевградско, Смолянско, Старозагорско. Когато през април 1971 г. двама от задържаните получили смъртни присъди, помашкото население организирано протестно шествие, разпръснато от въоръжени поделения на МВР. Част от арестуваните се озовали в Белене, където – по някои сведения – от около 1000 политзатворници близо половината били помаци. От средата на 1970-те години, обаче, властите официално смятат, че помашки проблем не съществува. Сега вече вниманието се насочва към останалите мюсюлмански общности – на турците, татарите и циганите мюсюлмани, сред които се засилва антирелигиозната кампания и ускорява процесът на „идейно-политическо и патриотично възпитание“.

Новата фаза съвпада с политическия възход на Людмила Живкова и води началото си от пленума на ЦК на БКП от февруари 1974 г., на който Александър Лилев изнася доклад по въпросите на идеологическата дейност, дал тласък в ускоряване на кампанията за изграждане на „единната социалистическа нация“. Докладът става ключов документ в последвалия етап на българската малцинствена политика. Ирония на съдбата е, че тъкмо Лилев заклеява през 1989 г. „Възродителния процес“, чиито главни действащи лица са използвали тезисите, разработени в неговия доклад. Няма значение какви са основните мотиви за провеждане на такава мащабна асимилационна кампания, каквато е поголовната смяна на имената (дори на вече починалите лица) и последвалия натиск за отказ от диференциращите етнокултурни белези на такъв голям сегмент от българската нация. Покрай геополитическите аргументи от

важно значение ще са били и съображения от демографско естество, доколкото спадът в раждаемостта на българите, съпроводен с двойно по-голям прираст сред турци и цигани, очертавал една изключително неблагоприятна тенденция, която в крайна перспектива заплашвала самото съществуване на българския народ. Още тогава той е бил изправен пред избора, или да „погълне“ в себе си нови етнически елементи, или сам да изчезне някой ден, претопен от бившите си малцинства. Вероятно и поради тази причина се е наложила смяната на паспортите от 1980-1985 г., при която над четвърт милион цигани са били записани под нови български имена. С оглед на предстоящия 100-годишен юбилей от обединяването на България (1885) и 110 години от Априлското въстание (1876) това в идеологически план е бил удобно избран момент за „хомогенизиране“ на българската нация.

Вече се знае, че „Възродителният процес“ не е приумица, а отдавна замислен акт – още през 1978 г. Шукри Тахиров, който под българското си име Орлин Загорев е заместник председател на оглавявания от Л. Живкова „Съвет за развитие на духовните ценности в обществото“ към Държавния съвет, заявява, че процесът на приобщаване на българските турци цели също „изчезване на отделните (етнически и т.н.) особености“, че той е „обективна последица и предпоставка за строителството на ... комунизма“ и че политиката на „постепенно заличаване на етническите различия“ щяла да доведе до „формирането на една нова социално-етническа общност“.⁴⁰ В тази посока действат и други представители на българо-турската интелигенция,

част от които след промените запазват българските си имена, а други се изявяват като дейци на новата демократична опозиция срещу бившата БКП и нейните превъплъщения.

Като предвестник за предстоящото са зачестилите случаи през лятото на 1984 г., когато с новите паспорти се налагат български имена и на хора от турското малцинство – главно при смесените бракове с българи мюсюлмани. Това предизвиква съпротива, в резултат на която са осъществени няколко терористични акта – експлозия на паркинга край летище Варна и в чакалнята на Пловдивската гара от 30 август, взривеният вагон за майки и деца край гара Буново и бомбеният атентат във фоайето на сливенски хотел от 3 септември, и др.⁴¹ Изказаните съмнения, че в случая се касаело за инсценировки от страна на Държавна сигурност, не се потвърждават. Още тогава надделява мнението за „турска следа“, а по-късно са заловени и извършителите. Към края на годината нещата са вече предрешени. Кампанията започва срещу Коледа – най-напред в Кърджалийски и Хасковски окръг, а после и в останалите части на страната, обхващайки всички селища, обитавани от турци. Почти навсякъде акцията протича по еднакъв образец, доказващ наличието на предварителен сценарий. В последния момент се информира партийният актив, който трябва да окаже нужното съдействие, след което селищата са блокирани от силите на сигурността. Прекъсват се телефонни връзки, конфискуват се ловни оръжия, на места са иззети дори портативните радиоприемници. Извършват се арести на лица, за които има съмнение, че принадлежат към нелегални организации, или при които е намерено оръжие. На останалите се прибират документите за самоличност и те биват

принудени да подпишат декларации, че нямат роднини в Турция, няма да се изселват, а доброволно – по своя воля и желание – молят за промяна на „арабо-турските“ си имена с български. Новите документи са връчвани масово в „тържествена обстановка“, а един пропаганден запис показва черпенето с шоколадови бонбони по повод на „радостното събитие“.

Този административен произвол се натъква на неочаквана съпротива. На места стават сблъсъци, при които е употребено оръжие. Има ранени, дадени са и човешки жертви. До края на януари 1985 г. преименуването в общи линии е приключило. В ЦК на БКП са набелязани мерки за по-нататъшно развитие на процеса – утвърждаване на новите български имена, пропагандиране на тезата за българския произход на турското население, засилване изучаването на българския език и неговата публична употреба, а за партийните членове – дори в семейството, изграждане на единни общи гробища и пр. През февруари и март висши партийни и държавни функционери (Васил Цанов, Гриша Филипов, Милко Балев, Димитър Станишев, Димитър Стоянов, Станко Тодоров, Стоян Михайлов, Тодор Божинов) обикалят из районите с преобладаващо турско население, за да запознаят „от извора“ местните партийни активни с решенията по новия курс. Той е публично подкрепен от подобрани представители на малцинството и техни изказвания биват широко отразени в регионалната преса. Изявления правят учители, журналисти, комсомолски и партийни функционери, стопански ръководители, интелектуалци и пр. Всички те се включват в разгърнатата широка „разясни-

телна кампания“, а на външните критики срещу потъпкването на малцинствените и човешки права България отговаря със стереотипни официални декларации.⁴² Това продължава до лятото на 1989 г., когато след майските вълнения в районите, населени с турци, при което се стига до сблъсъци и отново са дадени жертви, България призовава Турция да отвори границите си за „всеки български мюсюлманин“, който желаел да се изсели. Целта е очевидна – властта да се „освободи“ по пътя на емиграцията от лицата, които не се поддават на „превъзпитание“ и да засили асимилационния натиск над останалото мюсюлманско население. Още през януари 1985 г. Т. Живков твърди, че би било най-добре, ако се изселят 100-150 хиляди български турци. Вече през 1989 г. той заявява, че „трябва да изселим не по-малко от 200 хиляди, иначе за няколко години България ще се превърне в Кипър“. Избухналата изселническа еуфория, подсилвана и от действията на турските нелегални организации (като „Турското национал-освободително движение в България“, за чийто приемник по-късно се обявява ДПС), запраща зад границата 369 839 души. Над една трета от тях (154 937 или около 42% от общия брой изселници) се връщат обратно до 10 септември 1990 г. след настъпилите у нас промени. В Турция по това време са останали 214 902 емигранти. Така в края на годината турското малцинство е редуцирано на 632 682 души – приблизително 75% от неговата численост, преди началото на „голямата екскурзия“.

Политическият обрат след десети ноември 1989 г. не решава проблемите на малцинството, въпреки че за свалянето на Тодор Живков допринасят и негативните последици

на неговата национална политика. В западните масмедии често е изтъквано, че прогонването на българските турци подкопало устоите на режима. Така и в Турция, където протестите на българските турци през 1989 г. се дефинират като катализатор за падането на режима. Едва ли трябва да се доказва пресилеността на такива твърдения. Първите седмици след детронирането на Живков не донасят промяна с изключение на вълната от масова мимикрия, заляла висшата и средна номенклатура. Дългогодишни блюдолизци се представят за пострадали „борци срещу авторитарния режим“, търсейки дивиденди и укрепване на позициите си в изменената политическа конюнктура. Темата за българските турци е инструмент в предстоящите политически противоборства. На пленума на ЦК на БКП от декември 1989 г. кампанията на Живков за изкуствено създаване на „етнически монолитна българска нация“ бива определена като „груба политическа грешка“. Скоро се предприемат и законодателни мерки за връщане на мюсюлманските имена. Това среща съпротивата на националистическите партии и организации – стига се до бутафорното провъзгласяване на „независими републики“ на територията на страната. При тези условия амнистираните водачи на ТНОДБ основават във Варна като легално негово продължение *Движението за права и свободи* (ДСБ). То подписва с *Обединения комитет за защита на националните интереси* (ОКЗНИ) една Декларация за взаимодействие, след което е допуснато да участва в изборите със своя листа.⁴³ Така за пръв път в България е регистрирана *de facto* малцинствена партия, претендираща да бъде застъпник на интересите на българските турци и мюсюлмани. Впоследствие се появяват и други политически организации, като

Демократичната партия на справедливостта (ДПС) на Недим Генджев, *Турската демократическа партия* (ТДП) на Адем Кенан, *Партията на демократичните промени* (ПДП) на Мехмед Ходжа, *Националното движение за права и свободи* (НДПС) на Гюнер Тахир, *Патриотичното обединение за многообразие, автентичност и култура* (ПОМАК) на Ефрем Моллов, *Обединението за толерантност, отговорност, морал и алтернативен напредък* (ОТОМАН) на Юзеир Юзеиров, *Демократи за отговорност, свобода и толерантност* (ДОСТ) на Лютви Местан и пр. Те са създавани от противници на ДПС и отцепили се от Движението бивши функционери, или от авантюристи, заиграли се с мюсюлманската кауза. Повечето имат ефимерен живот, някои не стигат до регистрация. На техния фон ДПС изпъква като една вече утвърдена сила, превърнала се в част от „политическото статукво“.

С времето почти всички права и свободи на турското и мюсюлманско население в страната биват възстановени.⁴⁴ Връщането на имената не минава без проблеми – на места представители на изпълнителната власт из средите на ДПС бързат да подменят в служебната документация имената на мюсюлманите, преди те да са подали изискваните по закона молби, като упражняват натиск върху колебаещите се, наричайки ги „гяури“. Отделни кметове заличават в регистрите хиляди невъзстановени имена, променяйки названията на покойници и изхвърляйки старите надгробни плочи. Имами отказват да погребат мъртъвците с още невъзстановени имена, понякога оставяйки ги с дни докато се реши въпросът. В резултат някои помаци подменят рождените си имена с такива, звучащи още „по-мюсюлмански“.

Трудности възникват и около правото на изучаване в училищата на майчиния език. Той бива въведен като свободно избираем предмет. Турски се преподава също в духовните училища и в някои университети. Искането за евентуалното му превръщане в задължителен учебен предмет, обаче, е проблемно. Съществуващата някога подобна практика е затруднявала интегрирането на турското население в българското общество. От друга страна, това би могло да засегне и българите мюсюлмани – още през 1992 г. зам. министър на образованието конюнктурно препоръчва на помаците от Западните Родопи да изучават турски, „за да ни приемели в Европа“. Пак там избухва и скандал със самоопределянето на българи мюсюлмани като „турци“. По линия на ДПС турски младежи са изпращани да следват в Турция, докато българи мюсюлмани заминават за арабски страни със съдействието на Националната фондация за развитие на ислямската култура „Крал Фахд ибн Абдул Азиз“ на бившия главен мюфтия Н. Генджев.

По отношение на религиозното обучение, още в 1990 г. Недим Генджев основава Полувисш ислямски институт към Главното мюфтийство. Първоначално идеята е била възпитаниците му не само да се подготвят за нуждите на религиозния култ, но и да придобият светски познания, включително втора специалност по история или турски език. Обмисляло се изграждането на модерен учебен център с библиотека и пансион в района на Люлин, но това не става поради негативната обществена нагласа. Подобни причини осуетяват своевременното превръщане на Института във висше училище. През 1993-1995 г. разцеплението сред мюсюлманското вероизповедание изтиква този въпрос на

заден план; в 1996-1997 г. Институтът функционира като едва ли не частен колеж, издържан от турска фондация. Когато най-после получава статута на висше училище (1998), той отдавна вече е превърнат в изцяло религиозно просветно заведение. Освен него в страната има още четири средни духовни училища – шуменският „Нювваб“, две заведения в Русе и Момчилград и едно с неясен статут в родното село на Н. Генджев, Глоджево (Разградско). То бе финансирано почти изцяло от *Фондация „Крал Фахд“*, а останалите – от арабски и турски фондации, с привличане на преподаватели от Турция по специалните религиозни предмети.

През 1990-те години възникват редица турски културно-просветни сдружения, които – не без външно внушение – се ангажират и с издирването на турски топоними, за да се прецизира произходът на населението в етнически смесените райони. Тласък получава и развитието на турското медийно дело.⁴⁵ Извън възстановената или изцяло нова периодика, включително органът на ДПС (на турски и на български с видими различия в съдържанието съобразно целевата група), в страната се разпространява седмичникът *Zaman* („Време“) като българско издание на едноименния истанбулски всекидневник и месечното списание *Ümit* („Надежда“) – вариант на турското *Sızıntı* („Просмукване“). Двете издания отразяват религиозните, социално-политически и културни възгледи на Фетхуллах Гюлен, опитващ да съчетае ислямската религиозната етика и морал с изискванията на съвременността. След опита за преврат в Турция през 2016 г., приписан на привържениците на Гюлен, те едва ли повече съществуват.

Най-голямото развитие на малцинствените права след 1989 г. е осъществено в религиозната сфера, независимо че и тук има усложнения, породени от стремежа на властите да установят политически контрол над религиозните институции. Така, през 1992 г. Дирекцията по вероизповеданията при Министерския съвет обявява патриарха и главния мюфтия за „нелегитимни“ и поражда разкол в Българската православна църква и в мюсюлманското вероизповедание. ДПС подкрепя срещу Н. Генджев абсолвента на Ислямския институт Фикри Сали Хасан и с това българските мюсюлмани, подобно на православните си съграждани, придобиват по двама върховни пастири, конкуриращи се помежду си в остра борба надмошие. Докато Фикри Сали разчита на помощ от Турция, Н. Генджев търси подкрепа в Саудитска Арабия, като подготвя там ново българоезично издание на Корана, изпраща първата голяма група български поклонници за Мека (1993), учредява фондацията „Крал Фахд бин Абдул Азиз“, оперираща със средства от кралството, която подпомага строителството на храмове, провеждането на религиозни курсове, издаването на ислямска литература и трансфера на храни и медикаменти от арабските страни за мюсюлманите в Македония и Албания. През 1994 г. религиозните училища в Шумен и Русе биват спонсорирани от базираната в Холандия фондация „Ал-Уакф ал-Ислями“, препоръчана от Главното мюфтийство на Фикри Сали. Опитите за регистриране на сдружения на верска основа като съюза *Мюсюлманско изповедание в република България*, *Общ ислямски съюз в България*, или например т.нар. *Мюсюлман демократичен съюз* на Юзеир Юзеиrow, са отклонявани. В случаи на вписване в съда, като при *Съюза на мюсюлманите в България* на Али Хайредин (2006), те

функционират повече като частни НПО. Такъв е статутът и на благотворителните фондации. Някои от тях се занимават с търговска и културна дейност, привличайки средства от арабския свят за издаване на религиозна литература; зад други стоят ислямски фундаменталисти, в това число „Мюсюлманските братя“.⁴⁶ На разкола сред мюсюлманите е сложен край, когато на тяхната обединителна конференция от 1997 г. за главен мюфтия бива избран изучавалият духовни науки в Йордания млад българин мюсюлманин Хаджи Мустафа Алиш. По това време броят на възстановените или новопостроени джамии в България е вече толкова голям, че – както възкликва Боян Саръев – в Родопите минаретата станали повече от дърветата.

„Отварянето“ на България към света се отразява и на мюсюлманското население. То бива въввлечено в актуалните реислямизационни процеси, засега повече като обект и „консуматор“ на въздействия от Турция и Саудитска Арабия – двата основни центъра, борещи се за надмощие в ортодоксалната ислямска култура. И ако за българските турци е по-естествено да следват „повелите“ на Анкара, то помаците и ромите остават на прицела на модерната в наши дни – особено сред по-младата генерация – салафитска интерпретация на исляма. Нейният повик за връщане към „чистите“ корени на вярата е бунт срещу господството на евро-атлантическата юдейско-християнска цивилизация. В Западния свят това води до отказ от интеграция и бетониране на разделения начин на живот, с отстояване на собствените културни норми и борба за признаването на все повече специфични малцинствени права – една тенденция,

улеснена от доминиращата либерална концепция за мултикултурното общество. В „Дома на Исляма“, на свой ред, салафизмът създава условия за радикализирането на мисълта. Неговата непримиримост към различността и многообразието дори в рамките на собствената верска среда, води до изменения в унаследените от векове практики и норми на поведение. Навсякъде на Балканите младите мюсюлмани, придобили религиозна квалификация в арабския свят, се опитват да привнесат усвоения опит в традиционната си религиозна общност. Това води до промени в унаследения от вековете ритуал, в осъвременяване и „подобряване“ на основите на вярата, във възприемането дори на елементи от облеклото, които преди не са били присъщи на общността. В някои „помашки райони“, например, бурката става част от облекло на мюсюлманката, а сред пазарджишките роми, които след периода на евангелизация от страна на протестантските мисионери, изведнъж масово „откриха“ достойнствата на „правата вяра“, жените започват да носят никяб, твърдейки, че това уж правели още техните баби. Там бе заснет и провокативният клип на тълпата мъже в бели одежди, с кройка, характерна за Пакистан и Саудитска Арабия, които дефилират в ромската махала, скандирайки *Аллах-у акбар* („Бог е най-велик“) и *Аллах-у уахид* („Бог е един“). Пак там впоследствие бяха намерени и образци от черните знамена на ИДИЛ с характерния като шрифт бял надпис *Ля иллях-и илля'лах / уа Мухаммад расул-ул-лах* „Няма друг[и] бог[ове], освен Аллах, и Мохамед е Пратеникът на Аллах“. Тези прояви сред помаците и циганите мюсюлмани станаха обект на съдебни разследвания, които имаха по-скоро превантивен характер, а не бяха с цел пресичане на външните влияния.

ЗАПАДНИТЕ БАЛКАНИ – БОСНА

Западните Балкани обхващат земи и народи, които най-късно се обособяват в национални държави, ако не се броят православните Сърбия, придобила автономен княжески статут през първата половина на 19 в., и Черна гора, получила заедно със Сърбия независимостта си на Берлинския конгрес (1878). Останалите продължават и в началото на 20 в. да обитават две конкуриращи се културни пространства на западното християнство и на исляма в рамките на Хабсбургската и Османската империи. Затова, като изключим разположените на север Словения и Хърватска с незначителния си брой мюсюлмани, то Западните Балкани са и онази част на полуострова, която е била най-дълго време под въздействие на ислямската цивилизация, откъдето идва и по-големият брой сравнително компактно мюсюлманско население – в Албания, Косово, Санджак и най-вече в Босна.

Завладяването на Босна започва още при султан Мехмед II и след унгарското поражение край Мохач (1526) тя трайно остава под османска власт. С налагането на новия ред за пръв път обществената пирамида в страната става строго йерархична – на върха е султанът с неограничените си права, следват „професионалните османци“,⁴⁷ обслужващи държавата – чиновници на Високата порта (*mülkiye*), писари книжовници (*kalemîye*), военни (*seyfîye*) и духовници (*ilmiye*), а в основата стои производителното население (*raya*), без оглед на етническия му произход или верска принадлежност. Ислямският облик на държавата обуславя вер-

тикалното поделяне в социума на мюсюлмани и немюсюлмани, като последните нямат същите права както мюсюлманите и са с по-различен статут и възможности за професионално развитие. Както навсякъде в европейските територии на империята, така и в Босна, това става една от причините за приемане на исляма от представители на завареното население.

Дълго време се е вярвало, че босненските мюсюлмани са потомци на следовници на средновековната „еретична“ босненска църква, които поради преследвания от страна на католици и православни, са преминали масово към Исляма. Оказва се обаче, че сред тях имало също потомци и на двете основни християнски деноминации – на източното православие и на католицизма, така че причините и ходът на конвертирането са доста по-сложни. Често в „правата вяра“ отначало преминавал само главата на семейството, а едва след него – и останалите членове, така че след едно поколение всички вече били мюсюлмани. Като такива те имали по-добра перспектива за развитие – много от тях се включили в османските войски, участвали в походите срещу Хърватия, в обсадата на Виена или в 140-годишната окупация на Унгария, където, съгласно османските регистри, повечето гарнизонни войници са произлизали от територията на Босна. Сред османските военачалници от региона бил например Ахмед Херцегович, син на херцог Стъепан Вукчич Косача и брат на последната босненска кралица Катарина.⁴⁸ Друго име е това на Гази Хусрев-бег (син на османска принцеса и на произлизащия от Босна Ферхад-бег), който активно е участвал в дозавладяването на Босна,

в битката при Мохач и в първата обсада на Виена.⁴⁹ Прочутият Мехмед Соколлу паша, който при султан Сюлейман I. Великолепни достига до най-висшия пост на велик везир в османската администрация, е бил роден в сръбско семейство в с. Соколовичи, Босна и Херцеговина. Една особена група босненски мюсюлмани е тази на *потуран*-ите или *потур*-ите – хора, обърнати в исляма, но запазили връзка със старата си вяра, поради което нерядко били смятани и за неверници.⁵⁰ По сведения на дипломати от 17 в., те са били „смесица“ от мюсюлмани и християни, четели са Корана, но са познавали и Евангелието, пиели вино в месеца за пост (рамазан), виждали са в Пророка Мохамед Светия Дух и са смятали, че неговото пристигане е било предречено още от Христос по време на Тайната вечеря. Такива възгледи, необичайни за исляма и за двете основни християнски деноминации, водят до предположението, че при т.нар. *потурани* (от *потур* + перс. мн. ч. *-ан*) може да става въпрос за потомци на босненските богомили или *патарени*. Във всеки случай, още големият босненски поет и мислител Safvet Beg Bašagić (1870-1934) е вярвал, че на турски език с думата *rotur* е била обозначавана „сектата на средновековните босненски патарени“.⁵¹

Сложното културно наследство в Босна позволило там в османския период да намерят почва най-различни религиозни движения, обогатили духовно живота на мюсюлманите през 15-19 в. Наред с привнесените на Балканите суфистични ордени (*бекташии*, *хелветии*, *мевлянии* и пр.) особено място заемало „еретичното“ течение на *хамзаитите*, наречени така по името на Хамза Бали (също Хамза Орлович или Хамза Бошняк) – вероятен потомък на шейх

Хамза, получил във владение земя в Източна Босна в околностите на Зворник. Тяхното учение било критично към държавната власт, освен това те вярвали във възможната инкарнацията на Бога в човека в противоречие на ортодоксалния ислям. Ето защо са били преследвани от него, като представителите на ортодоксалната *улема* са били най-ревностните им критици. Разпространението на *хамзаизма* извън Босна, включително и сред корпуса на еничарите в Истанбул, обезпокоило османската върхушка. Хамза Бали и някои негови последователи били осъдени на смърт от *шейх-юл-исляма* и по заповед на великия везир Соколлу Мехмед паша били тайно екзекутирани в Истанбул на 6 юни 1573 г. Шест години по-късно великият везир е бил убит в двореца си на 11 октомври 1579 г. от дервиш, спадащ навярно към последователите на Хамза-Бали Бошняк.⁵²

В османския период става преструктуриране на босненското общество. На върха на социалната пирамида засахват мюсюлманските бегове, сред които – представители на еничарския корпус. Те притежават поземлени владения, обработвани от християнски крепостни, наричани *кметове*. Това е пример не само за обичайната във времето девалвация на титлите, но и за умишленото им семантично признание (*кмет* – от *комит* = *комес*, *конт* т.е. управител на област, граф – през *кмет* като обозначение за старейшина на населеното място – до *кмет* като крепостен работник в земите на бега). В хода на отчуждаването от централната власт през 19 в. беговете са създавали свои частни армии, използвани както срещу кметовете, така и срещу Високата порта. През първата половина на 19 в. са засвидетелствани четири въстания на босненски бегове срещу централната

власт. Те били насочени главно срещу опитите за реформи по време на Танзимата. Едва при губернатора Ömer Lütfi Paşa (1860-1861) централната власт се налага над местните феодални структури.⁵³ Пашата смазва размириците в Херцеговина, отменя нейния самостоятелен статут и премества столицата на страната от Травник в Сараево. А неговият приемник, Topal Osman Paşa (1861-1869), прокарва управленските реформи, като въвежда през 1866 г. нова административна система, разделяща Босна (вилает от 1867 г.) на седем санджака, подобрява инфраструктурата чрез строежа на пътища, светски училища и обществени болници, позволява и на двете християнски общности да издигат свои нови църкви и училища. Увеличените данъци на селското население, обаче, подклаждат нова съпротива. Политическата нестабилност се отразява и на честата смяна на султанските наместници. След Осман Паша за три години (1869-1871) се изредили трима, а на следващата 1872 г. – още трима сановници на този пост. Когато през 1875 г. избухват вълнения срещу бирниците в Херцеговина и те бързо припламнали и в други райони, новият губернатор прилага сила, подкрепян от беговете с техните въоръжени отреди. Въстанието на православните жители на Босна буди симпатии сред верските им събрата в Сърбия и Черна Гора. В 1876 г. младото сръбско княжество обявява война на Османската империя, като прокламира присъединяването на Босна. Русия се намесва на следващата година – това е „освободителната“ за нас руско-турска война. Великите сили успяват да парират растящото руско влияние на Балканите чрез ограничения по отношение на новопоявилата се българска държава и предаването на Босна и Херцеговина под управлението на Австро-Унгария.

Още в навечерието на войната през януари 1877 г. руският цар и кайзерът договарят в Будапеща сферите на влияние на Балканите. Потвърдено е Райхщадското споразумение от 1876 г. за недопускане създаването на нова голяма държава в европейските територии на Османската империя, визира се и въпросът за окупацията на Босна-Херцеговина от Двойната монархия. Той е уточнен с Високата порта преди започването на Берлинския конгрес – Босна да премине под управлението на Виена, но султанът като халиф да запази формалния си сюзеренитет над областта. За целта Австро-Унгария мобилизира 82 000 войници, които нарастват на 300 000 души. Босненските мюсюлмани се чувстват предадени от своите (султанът можел да отстъпва Истанбул, но не Босна) и оказват въоръжена съпротива. На навлезлите австро-унгарски войски противостоят 79 200 въстаници и 13 800 османски войника, поради което омиротворяването продължило цели три месеца.⁵⁴

Поставянето на Босна и Херцеговина под контрола на Двойната монархия е повратна точка в историята на провинцията. От една западаща империя с определено средновековен облик тя се озовава в модерна за времето си многонационална държава. Населението посреща промяната различно в зависимост от етно-конфесионалната си принадлежност. Ако хърватите най-после заживяват заедно в обща държава, а сърбите са разочаровани поради откъсването им от православна Сърбия, мюсюлманите за пръв път се оказват в подчинение на една „неверническа“ власт, което противоречи на представата им за устройството на света.

Затова Виена предприема целенасочени мерки по приобщаването на това население.⁵⁵

Подписаната през 1879 г. в Yeni Pazar конвенция между Австро-Унгария и Османската империя гарантирала на мюсюлманите свобода на вероизповеданието и личната собственост. Те продължавали както и преди да споменават името на султана при молитвите си и да окачват по минаретата османски знамена. Малкото останали османски чиновници запазили своите позиции, използвана била и османската валута. Решението, Босна да не бъде присъединена към някоя от двете имперски половини, а да се управлява от общото финансово министерство само подчертава нейния по-особен статут. В административното устройство не настъпили големи промени – санджаците били трансформирани в околии (Kreise), а кадилъците – в райони (Bezirke). Нараснал обаче броят на служителите. Ако до окупацията Босна се е управлявала от едва 120 османски чиновника, то към 1908 г. количеството на държавната администрация е било увеличено вече на 9533 души.⁵⁶

Отначало, до налагане на австрийското законодателство, в Босна още действали османските закони, а в семейното и наследственото право се е прилагал шериатът. Постепенно обаче нещата се променили. От 1 януари 1880 г. Босна и Херцеговина се включват в австро-унгарската митническа зона, което ги интегрира стопански към Дунавската монархия, а през 1881 г. се въвежда и военната служба. Това противоречи на конвенцията от Нови Пазар и буди недоволството на мюсюлманите и православните християни. Особено болезнено било военното задължение за мюсюлманските жители, които смятали за несъвместимо с шериата

служенето в християнска армия. Въпреки агитацията на група проавстрийски настроени босненски големци и фетвата на сараевския мюфтия, съпротивата продължила цели две години, през които много мюсюлмани предпочели да се изселят. Като един допълнителен фактор се очертава замяната на натуралната търговия с по-модерното парично стопанство, но в основата на изселванията лежи разбирането на вярващия мюсюлманин, че целият обществен ред, право, норми на поведение и пр. се съдържат в Корана. „Родината“ е там, където господства ислямският закон. И ако мюсюлманинът е възпрепятстван да живее по него, той трябва да се бори за вярата или да се пресели в „Дома на Исляма“ (*Dar-u'l-Islâm*). Ако през XVII в. мюсюлманите в Босненския пашалък са представлявали около 75% от населението, то в 1870 г. броят им спаднал на 48,3%, в 1879 г. бил 38,73%, а до 1910 г. достигнал 32,25%.

Продължаващата конфесионална обвързаност на мюсюлманското население със султана и с *шейх-юл-исляма* били пречка за по-обхватната му интеграция. Ето защо още през 1879 г. започнало да се ограничава споменаването при петъчната молитва на името на султана като халиф и върховен сюзерен. В същото време се предприели стъпки за създаване на ислямска духовна йерархия, подобна на тази при католическата и православната църкви, за да се подсигури по-ефективен контрол и се прекъсне връзката с Истанбул. В 1882 г. верни на властта мюсюлмански големци отправили петиция за определянето на собствен духовен глава и на следващата година кайзерът назначил за такъв мюфтията на Сараево Хилми Ефенди Омерович. Новият ръководител на мюсюлманското вероизповедание получил

титлата *reis-ül-ulema* „глава на улемата“ (глава на ислямските богослови) и към него бил създаден четиричленен Ислямски съвет (*medžlis-i ulema*), отговорен за религиозното обучение и за избора на кадиите. Той предлагал кандидатите за шерийски съдии, но правителството е имало последната дума – и защото (както в България) заплащането им е било със средства от хазната. Това поражда конфликт на интереси и дълго време босненските мюсюлмани предпочитали като последна инстанция по религиозните дела да си остане *шейх-юл-ислямът*. От гледище на монархията кайзерът бил този, който назначава босненския *реис-юл-улема*. За сунитите обаче това представлявало един вид отделяне от халифата, равнозначно на ерес. Затова настоявали последното решение да идва от Истанбул. Една конференция в Сараево през септември 1900 г. проправя път за религиозна автономия на босненските мюсюлмани, говори се за наличие на “islamski narod”, имащ четири-вековна ислямска традиция. Автономният статут на местните мюсюлмани влиза в сила на 1 май 1909 г. и той включвал управлението на вакъфите, избора на улема и пр., като се запазвало формално одобрението на *шейх-юл-исляма*, който издавал съответна грамота (*menšure*) за легитимността на новоназначения *реис-юл-улема*.

Изграждането на отделна духовна йерархия уредило и въпроса с вакъфите – институцията с основно значение за социалния живот в мюсюлманското общество, доколкото от вакъфските приходи се поддържали джамиите и религиозните училища, подсигурило се заплащането на учителите в тях, издържали се кухни за бедните, строяли се общест-

вени бани и пр. От 1863 г. в Османската империя функционираше министерство на вакъфите, което се е грижело за правомерното изразходване на средствата от страна на вакъфските управители (*мютевелии*). След окупацията през 1878 г., обаче, Босна и Херцеговина отпаднаха от неговия контрол. В 1894 г. новата власт създаде Вакъфска комисия, чиито членове били назначени от губернатора. В първото десетилетие на XX в. възниква и “*Vakuf-i mearif*” – институция, отговаряща за вакъфското и училищното дело на мюсюлманите. Тя включвала *реис-юл-улема*, шестимата мюфтии и директора на Вакъфската комисия, като нейната дейност била подпомагана от 24-членен Надзорен съвет с избрани представители от различни райони на страната.

Училищното дело на босненските мюсюлмани запазило и при новите условия традициите на османската образователна система. В нейната основа стояло началното училище (*mekteb*), намиращо се край джамиите и поддържано с вакъфски средства. Там се получавали първоначални познания по арабско писмо и четене на Корана, усвоявали се основни понятия на исляма, учел се турски език, но не и светски предмети. Децата постъпвали в него между шестата и десетата си година и оставали толкова, колкото родителите им сметнали за необходимо. През 1879 г. в Босна е имало 499 такива училища. От учебната 1892/93 г. се появяват реформираните мектеби с тригодишен курс на обучение и изучаване също на латинско и кирилско писмо. Целта била, след завършване децата да могат да бъдат приемани в трети клас на обществените училища. Инициативата нямала голям успех – в края на века броят на 92-те реформиранни училища е бил незначителен спрямо 1000-те

традиционни мектеби, а през 1914/15 г. от общо 1436 мектеби имало все още 1233 нереформирани и само 203 реформирани. Като един вид средно училище функционирали т. нар. *ruǝdiye* с четиригодишно обучение. В тях се изучавали също светски предмети, но и тук преподаването било центрирано около принципите на вярата. Окупацията заварва в Босна само 18 *руждиета*. През 1913 г. там все още имало едва 30 училища от този тип, които поради намалена посещаемост били превърнати в публични основни училища. За по-висш тип ислямски училища се смятали т. нар. *medrese*. Те се намирали под надзора на *реис-юл-улема* и в тях освен шериатски науки се изучавали също география, история, математика, европейско право и сърбохърватски език. И тук властите се опитали от 1895 г. да въведат някои промени, ограничени на организационно ниво. През 1900 г. вече било ясно, че и медресетата не могат да бъдат превърнати в модерни образователни институции. Техните абсолвенти запълвали нуждата от шерийски съдии, но в крайна сметка опитите за подобряване на образованието в Босна и Херцеговина срещали пасивната съпротива на мюсюлманите. Най-малкото и поради страха от проникването на „чужди“ идеи в училищното дело, традиционно отнасяно към сферата на религиозното възпитание. Автономният статут на босненските мюсюлмани допринасял за запазване на статуквото. Техните деца били в състояние да разчитат арабските букви, но оставали неграмотни по отношение на официалния език (*zemaļjski jazik, srpsko-hrvatski jazik*). В 1910 г. това били 94,65% от момчетата и 99,68% от момичетата над седем-годишна възраст. Наличието на народни училища и въведеното в 1911 г. задъл-

жително образование не променили отношението на мюсюлманите. През 1899/1900 г. само 4886 мюсюлмански деца посещавали 293-те обществени основни школа, а от тях – едва 12 момичета. Подобна била ситуацията и в по-висшите училища. През 1879 г. в гимназията на Сараево от 42 ученика един е бил мюсюлманин; в Мостар през 1893 г. от 65 гимназисти е имало само 8 мюсюлмани, а до 1910 г. едва 10 босненски мюсюлмани били вече завършили някакъв европейски университет. Това недвусмислено доказва, че разликите в образователните системи през модерната епоха стават една от причините за забавяне развитието на „Дома на Исляма“ и за изоставането му в съвременния свят.

В хода на австро-унгарското управление отговарящият за Босна имперски финансов министър Béni Kállay (Benjamin von Kállay) и големият експерт по историята и културата на Западните Балкани Lajos Thállóczy (Ludwig von Thállóczy) предприели опити за всеобща модернизация на страната. Липсата на достатъчно средства забавило решаването на аграрния въпрос (оземляване на селяните чрез изкупуване на земя, обезщетения на бившите ѝ владетци и сключване на обвързващи договори между бегове и кметове), но Босна и Херцеговина постепенно придобила все по-осъвременен облик. Построени били железници, нови улици и високи градски постройки, развило се минното дело, възникнали индустриални предприятия, модернизирала се финансовата система, въведени били нови технологии – в Сараево се появил електрическият трамвай (още през 1894 г. – четири години преди това да стане във Виена). Но може би най-важен от гледище на социално-политическото инженерство е бил опитът за формиране на обща

национална идентичност посредством идеята за т.нар. *бошнякство* (Vošnjaštvo), обединяваща жителите на страната без оглед на конфесионалната им принадлежност. Авторът на тази конструкция се надявал, чрез нея да бъдат пресечени иредентистките стремежи на сърбите и хърватите и да се култивира лоялността на всички етно-конфесионални общности към съвместната им родина Босна.⁵⁷ Затова Калай използвал термина *Vosnâklar* („босненци“), за да го разграничи от *Vošnjaci* („бошнаци“), както се определяли мюсюлманите. Концепцията е била възприета сред част от мюсюлманското население, но имала слаб резонанс между православните и католиците. Проблемът бил, че босненските сърби и хървати са се били вече ориентирали към Сърбия и Хърватско, а мюсюлманите още се самоопределяли не национално, а общо като „ислямски народ“. След смъртта на Б. Калай (1903) неговият приемник променил курса и позволил на православните и католиците да се идентифицират национално като сърби и хървати. В резултат възникнали и първите босненски национални партии.

Още ранните периодични издания на босненските мюсюлмани, „*Vošnjak*“ (1891-1910) и „*Behar*“ (от 1900 г.), събирали около себе си елита на местната интелигенция и ставали платформи за дискутирането на актуални обществени въпроси. Списанието „*Vošnjak*“ се подкрепяло от австро-унгарските власти и то самото е било лоялно към политиката на реформи, включително идеята за босненска национална идентичност без оглед на религиозните различия. Нещо повече, просръбската и прохърватската ориентация на православните и католиците в страната то интерпретирало не като белег за национална принадлежност, а по-

скоро като следствие на сръбската и хърватската пропаганда. Със западането на идеята за бошнякството влиянието на списанието намаляло за сметка на по-консервативното сп. „Behar“, което още с появата си повело борба за замяна на остарялото название „Muhamedanas“ с „Musliman“ – термин, който правителството въвежда официално през 1901 г. Две години по-късно е основано и благотворителното дружество „Gajret“, което до началото на Втората световна война подпомагало мюсюлманските младежи в средното и висшето образование. Сп. „Behar“ инициира създаването и на други мюсюлмански сдружения, поради което времето до анексията на Босна (1908) понякога се определя като период на „ислямско възраждане“ в страната.

Неуспехът в конструирането на обща босненска нация е бил подсилен и от опитите в Хърватия и Сърбия да припознаят мюсюлманското население на Босна и Херцеговина като ислямизирана част на хърватския или сръбския народ. Още първият идеолог на хърватската нация, Pavao Vitezović (1652-1713), в чиито трудове заляга идеята за Великата Хърватия, е смятал всички славяни за хървати. Според него, хърватската територия някога обхващала както древна Илирия (по-голямата част на Югоизточна Европа и в Унгария), така също обитаваните от славяните пространства между Адриатическо, Черно и Балтийско море. Създателят на югославизма Josip Strossmayer (1815-1905) и хърватският национален идеолог Ante Starčević (1823-1896) също са вярвали в хърватския произход на босненските мюсюлмани. Старчевич ги е подкрепял в религиозните дела, демонстрирал е симпатии към исляма и е обявявал босненските мюсюлмански земевладелци (бегове) за „най-

старите чисти благородници сред хърватите“. Аналогични схващания са се развивали и в Сърбия. Там националният идеолог Dositej Obradović (1742-1811) на свой ред е разпростирал представата си за територията на сръбската нация над Босна и Херцеговина с Дамация; Vuk Karadžić (1787-1864), като изхождал от идеята за общия език, разглежда цялото южнославянско езиково пространство като „сръбско“; по-късно дипломатът Miroslav Spalajković (1869-1951) определя босненското население като „най-благородна част на сръбските маси“, чиято кръв била останала „най-чиста от чужди примеси“.

Притиснати от две страни, целящи поглъщането на Босна и Херцеговина в една Велика Сърбия или Велика Хърватска, мюсюлманите започват да градят националната си идентичност на базата на религиозната общност. Още през 1906 г. сред тях възниква автономисткото движение *Muslimanska Narodna Organizacija* (MNO) – година преди появата на аналогична по име партия *Srpska Narodna Organizacija* и две години преди *Hrvatska Narodna Zajednica*. То е приемник на функциониралото от 1887 г. „Движение за вакъфско-просветна автономия“ (*Pokret za vakufsko-mearifsku autonomiju*). Появата на MNO било посрещнато с неодобрение от средите около „Вошњак“ заради религиозния акцент в програмата и застъпването на интересите предимно на едрите земевладелци. От 1907 г. организацията овладяла ръководството на „Gajret“ и подчинените на него по-малки сдружения и придобила все по-очертана просръбска ориентация. Това кара групата на „прогресивните мюсюлмани“ (*Napredni Muslimani*) да

създадат нова партия – *Muslimanska Napredna Stranka* (MNS), която била прохърватска и се опитва да впише исляма в модерността. По-късно тя се определя като независима партия – *Muslimanska Samostalna Stranka* (MSS) и участва самостоятелно в изборите през 1910 г. за първия местен парламент (Sabor), на които обаче е била победена от MNO, спечелила всичките 29 мюсюлмански мандата. И ако преди анексията на Босна и Херцеговина (1908) сътрудничеството между мюсюлманите и сърбите е било по-силно, то дискусиите по аграрния въпрос в парламента (1911) довели до сближаване на мюсюлманските и хърватските депутати. Анексията се възприела различно от босненските мюсюлмани – докато върхушката им се ангажирала с господстващата монархия, по-ниските слоеве реагирали с изселвания към върнатия на Високата порта санджак Novi Pazar (бъдещата област Санджак), Косово, Истанбул или дори Анадола. На свой ред, съпротивата сред сръбското население срещу хабсбургското господство довела до поява на младежката революционна организация *Mlada Bosna* (1904), която засилила позициите си след сръбските и черногорските победи в двете балкански войни (1912-1913) и се стремяла към обединяване на южнославянските територии с кралство Сърбия. В нейния състав освен сърби (70%) и хървати (10%) членували и доста мюсюлмани (20%). Един от тях, Muhamed Mehmedbašić, е от съзаклятниците, осъществили атентата срещу австрийския престолонаследник Франц Фердинанд и съпругата му в Сараево на 28 юни 1914 г. (Видовдан), който дал формален повод за избухване на Първата световна война. Той единствен успял да се измъкне от съдебния процес (другите били осъдени на смърт или на дълги години затвор).

Войната поляризира мюсюлманското население. Част от него симпатизирало на сърбите (особено след забраната на кирилското писмо и закриване на повечето сръбски дружества в 1915 г., интернирането на три до пет хиляди босненски сърби в лагери, екзекутирането на около 250 души за шпионаж и прогонването на 5000 семейства в Сърбия). Мнозинството обаче воюва за Австро-Унгария, а чрез съюза на Дунавската монархия с Османската империя – косвено и за Високата порта. (Такива ще да са били съображенията и на българските турци и мюсюлмани, приети на служба в българската армия). В края на войната мюсюлманите били разделени по въпроса за следвоенното устройство. Едни приемат идеята за реорганизиране на монархията с конституиране на славяните като трети държавен стълб – решение, подкрепяно и от босненските хървати. Други се опасявали, че при обединяването на Босна с Хърватска техните интереси не ще бъдат добре защитени и предпочитали автономия на страната и нейното включване в унгарската имперска половина – още в 1917 г. МНО изпраща меморандум до кайзера с подобно предложение. Трети виждали в евентуална обща държава на южните славяни оптималната перспектива за развитие.

На 28 октомври 1918 г. хърватският парламент гласувал против господството на Хабсбургите, ден покъсно бива прокламирано и създаването на независима Държава на словенци, хървати и сърби с център в Загреб. На 3 ноември е формирано и първото национално правителство на Босна. Много сръбски кметове обаче обявили едностранно присъединяване към Сърбия. Стигнало се до бунтове, насочени срещу мюсюлманските едри земевладелци и

само намесата на сръбските войски помогнало за успокояване на положението. На 1 декември 1918 г. принц-регентът Александър I. Караджорджевич обявил в Белград учредяването на Кралство на сърби, хървати и словенци – бъдещото Кралство Югославия (от 1929 г.).

В новата държава Босна и Херцеговина заемали средишно положение, като се запазва статутът на местните мюсюлмани от 1909 г., които по договора от Сен-Жермен придобиват право на малцинствена закрила. Към тях се присъединяват мюсюлманските общности от Македония, Южна Сърбия, Косово и Черна гора, които получили права, подобни на тези от босненския автономен устав. Така Сараево се оформя като център на духовния живот на мюсюлманите в Западните Балкани. Там на 16 февруари 1919 г. кръгове около вестник „Vrijeme“ иницирали основаването на новата *Jugoslavenska Muslimanska Organizacija* (JMO), приемник на някогашната MNO, начело с Mehmed Spaḥo, който още в края на войната бил агитирал за създаването на една обща южнославянска държава. Спахо пледирал за автономия на Босна и Херцеговина в рамките на единна Югославия и виждал в югославизма възможност за мюсюлманите да се измъкнат от натиска за самоопределяне като сърби или хървати. Сам той на младини се е дефинирал като сърбин, а после като „югославянин“; неговият брат, който между 1938-1942 г. бил *реис-ул-улема*, се е смятал за хърватин, а другият брат се регистрирал като сърбин – пример за условностите при всеки идентификационен модел, независимо дали основан на конфесионална или на етнонационална (и езикова) принадлежност.⁵⁸

В изборите на 20 ноември 1920 г. мюсюлманите масово гласували за ЈМО – 33,5% от гласоподавателите в Босна и 6,9% – в цяла Югославия, докато гласовете на сърбите и хърватите се размили сред множество партии. Това превръща организацията в политически фактор. Нейните депутати подкрепили бойкотираната от хърватите Видовданска конституция от 28 юни 1921 г. (видов ден), като с това запазвали териториалната цялост на Босна – при последвалото поделение на страната шестте области на Босна съвпадали с границите от времето на австроунгарското управление. Те успели да облекчат и последиците на аграрната реформа, с която 2/3 от поземлената собственост на мюсюлманските едри земевладелци била разпределена сред 250 хиляди сръбски селяни, в т. ч. някогашните кметове, военни ветерани, инвалиди и др. (1 076 685 хектара, за които властите обезщетили бившите владелци, включително чрез държавни облигации). В конституцията била потвърдена религиозната автономия на мюсюлманите и се запазило правото им на шерийски съд. Същевременно сред тях се провела и своеобразна модернизация – след едно посещение в Турция босненският *реис-юл-улема* Džemaledin Čaušević останал така впечатлен от реформите на Ататюрк, че набелязал мерки за „отваряне“ на мюсюлманското общество като разрешава на жените да работят, премахва забулването, а мъжете трябвало да заменят „по турски“ фесовете си с шапки.⁵⁹ Скоро обаче в ЈМО настъпва разцепление – през 1922 г. от нея се обособява нова мюсюлманска партия *Jugoslavenska Muslimanska Narodna Organizacija* (JMNO), която изоставя автономисткия курс на Мехмед Спахо и става главен съюзник на сръбските партии, а ЈМО излиза в

опозиция. През 1923 г. JMNO учредява и свое културно дружество „Narodna Uzdаница“, докато „Gajret“ продължило до 1941 г. да бъде под управлението на консервативното крило.

За известно време JMO се свързва с Хърватската селска партия (*Hrvatska seljačka stranka*) на Stjepan Radić, който отстоявал националната специфика на хърватите срещу сръбската идея за „триименния народ“ (разделения на три сръбски народ). Той е смятал католиците и мюсюлманите за хървати и е настоявал за присъединяване на Босна и Херцеговина като автономна единица към „хърватската майка-родина“. В 1925 г. коалицията се разпаднала, а JMO е атакувана от паравоенните сръбски националисти, отхвърлящи идеята за югославизма като „австрийски внос“ и дори опитали се да ликвидират М. Спахо. След изборите от 1927 г. JMO започнала да подкрепя сръбското правителство и вече се определяла като босненска (а не мюсюлманска или югославска) партия. Напрежението между сърби и хървати довело на свой ред през юли 1928 г. до убийството на Радич и други хърватски депутати, а това разкрило пътя към кралската диктатура.

Когато на 6 януари 1929 г. Александър I отменил конституцията от 1921 г. JMO била забранена заедно с останалите партии. В кралство Югославия, прокламирано на 3 октомври 1930 г. на мястото на Кралството на сърби, хървати и словенци, всички отделни дотогава мюсюлмански общности били обединени под ръководството на един *реис-юл-улема* със седалище в Белград и два подчинени центъра в Скопие и Сараево. Той бил назначаван от краля по предложение на правосъдния и вътрешен министър, без да има вече нужда от акт на потвърждение (*менишуре*) на

шейх-юл-исляма, тъй като още в 1924 г. халифатът бил премахнат от републиканско правителство на Турция. И докато хърватските националисти в изгнание противостояли на изграждането на една унитарна централистична Югославия като учредили в 1932 г. движението „Усташа“ (*Ustaša – Hrvatski revolucionarni pokret*), което повело борба за самостоятелна хърватска държава, то босненските мюсюлмани се държали за конфесионалната си принадлежност при всеки опит за тяхното етническо идентифициране като „сърби“ или като „хървати“. С атентата над Александър I в Марсилия (1934) се слага край на кралската диктатура. Новата югославска конституция от 1936 г. не внася съществени промени – само седалището на *реис-юл-улема* било преместено от Белград в Сараево, а мюсюлманите възстановили автономния си статут. Мектебите запазили финансирането си чрез вакъфите, но вече не били задължителни за посещаване до постъпване в основните училища. За подготовката на духовни кадри в Сараево е бил основан шериатски образователен център, заменен в 1937 г. от едно висше училище по ислямска теология. Реорганизираната от М. Спахо Югославска мюсюлманска организация се присъединява в 1937 г. към правителството на Milan Stojadinović, а след свалянето му в края на 1938 г. участва и в новия кабинет на Dragiša Cvetković. Опитът обаче да се реши „хърватския въпрос“ чрез споразумението (*sporazum*) между Д. Цветкович и водача на Хърватската селска партия Vlatko Maček, водещ до създаване на т.нар. *Banovina Hrvatska*, към която били присъединени също части от Босна и Херцеговина, предизвикал оттеглянето на подкрепата за правителството от страна на ЯМО. Мехмет Спахо протестирал, но внезапно умира в Белград на 29 юни 1939 г.

Неговият приемник в партията Džafer Kulenović пледирал за създаването на отделна босненска бановина в „историческите граници на Босна и Херцеговина“ или за получаването на автономен статут на Босна и Херцеговина, но и двете алтернативи били отхвърлени. Със споразумението от 1939 г. хърватската държава получила както Sava-Banovina (Хърватия и Славония), така и Primorska-Banovina, а с тях – по-голяма част от Босна. Други две бановини с босненски земи попаднали под сръбски контрол. Това разделение обусловило и ориентацията на босненските мюсюлмани по време на Втората световна война. Редица дейци на ЈМО подкрепили режима на Ante Pavelić – самият Джафер Куленович е служел като вицепрезидент на усташката държава, докато други поддържали сръбските партизани.

Войната слага край на Първа Югославия. На 25 март 1941 г. Д. Цветкович сключва съюзен договор с Германия, но два дни по-късно правителството му е свалено с преврата на ген. Dušan Simović, комуто едва ли останало време да подготви страната за идващата война. На 6 април германските въздушни сили (Luftwaffe) бомбардирани Белград. Кралският генерален щаб бяга към Пале и Сараево, а после през Черна Гора достига Лондон, където се формира югославско правителство в изгнание. За по-малко от две седмици немските войски смазват доминираната от сърби югославска армия и тя капитулира на 17 април. След като Мачек отклонява в Загреб предложението да поеме властта в Хърватия, немците се насочили към движението Усташа начело с Анте Павелич. Още преди края на инвазията, на 10 април е обявена т. нар. Независима хърватска държава

(Nezavisima Država Hrvatska), към която е включена цяла Босна и Херцеговина заедно с областта Срем до вливането на Сава и Дунав при Белград. На практика НХД остава под италианско и германско влияние – районите край Адриатика били под италиански контрол, а останалите – окупирани от немската армия. Формално за държавен глава е поставен Томислав II,⁶⁰ но всъщност управлението било в ръцете на обявилия се за *поглавник* (главатар, фюрер) Анте Павелич. Неговият министър на културата Mile Budak оповестява на 22 юли целта на усташката политика: „Ние ще убием една част от сърбите, друга част ще изселим, а останалите ще бъдат принудени да приемат католическата вяра“. И наистина – близо 100 000 сърби биват избити, а над 200 000 – обърнати в католицизма. Това вероятно били онези 200 000 католици, които по една или друга причина са били приели православието в междувоенния период. По различни данни до 700 000 сърби са били осъдени по време на усташкото управление. Част от тях били изпращани в концентрационни лагери като този в Jasenovac, Западна Славония. Заедно с политиката на „завръщането на сърбите към вярата на прадедите“, която е била ревностно подкрепяла и от католическото духовенство, това значително редуцирало броят на православните. В НХД е имало към 3,6 милиона католици хървати, 2 милиона православни сърби и 800 хиляди мюсюлмани. Но доколкото последните били приемани като „мюсюлмански хървати“ и „арийци“ (самият Павелич ги обявява за „най-чистата част“ на хърватския народ), то с тях делът на хърватите в страната нараствал от 55% на 68%.

Особено е било положението на босненските мюсюлмани през краткото съществуване на НХД. Усташите възприемали Босна и Херцеговина като „сърцето на Хърватия“ и предприели мерки за нейната интеграция, като демонстрирали зачитане на традиционната мюсюлманска култура. На 25 април 1941 г. Анте Павелич отправил послание до босненския *реис-юл-улема* Фехим Спахо (братът на Мехмед Спахо), в което изказал пожелание „мюсюлманите да се чувстват свои в собствената си страна, в свободната и независима държава Хърватия“. В отговор духовният глава с делегация от мюсюлмани посетил Загреб, засвидетелствал почит към „поглавника“ и в нарочна прокламация призовал мюсюлманите да бъдат лоялни на властта. През есента на 1941 г. към завършения още в 1938 г. в Загреб художествен павилион в чест на сръбския крал Петър I Караджорджевич (Освободител) започнало изграждането на три 45-метрови минарета и кръглата галерия се превърнала в джамия, изкусно украсена отвътре с мраморни зелени плочи и цитати от Корана. Тази т. нар. Поглавникова джамия е била тържествено открита на 19 август 1944 г. в присъствието на Анте Павелич. Усташката пропаганда се стараела да създаде впечатлението за привилегированост на мюсюлманското население, за да се противопостави то на сърбите. Още на първата годишнина от провъзгласяването на „независима Хърватия“ Анте Павелич се появил публично с фес вместо с обичайната фуражка и приветствал мюсюлманите като „най-чистите от всички хървати“. Джафер Куленович и много други представители на босненския елит на свой ред работели за обвързване на мюсюлманите с новата хърватска държава, за да се чувствали те най-после „свободни, доволни и напълно равноправни“.

Сред бившите функционери на ЈМО, обаче, имало и такива, които не били изоставили мисълта за автономността на Босна и Херцеговина. Един от тях, Uzeir-aga Hadžihasanović, се превърнал в главен изразител на тази политическа линия и е бил възприеман от немските окупационни власти като същинският наследник на Мехмед Спахо. Заедно с някои партийни колеги и босненски сръбски политици той изпратил меморандум до немските власти с молба за даването на автономен статут на Босна като немски протекторат. В края на април 1941 г. същите искания били представени от смесена делегация и на Nakija Handžić, назначен от Павелич за комисар на Босна и Херцеговина. Опитът не успял – сръбите в делегацията били аресувани и екзекутирани, а на мюсюлманите било наредено да изоставят своите анти-хърватски идеи. Въпреки това Хаджихасанович не се отказал – от една страна той пледирал за включването на бошнаци в ръководния щаб около Дража Михайлович, за да се избегнели нападенията на четниците над мюсюлмани, а от друга се стремял към по-тесни връзки с германците, разчитайки на тяхната закрила.

През ноември 1942 г. подробна петиция била изпратена лично до Адолф Хитлер – в нея се предлагало военно управление на Босна и Херцеговина под немско ръководство и тясно сътрудничество. Изразява се симпатия към национал-социализма и се посочвали общите за него и исляма врагове – комунистите, евреите, масоните и Великобритания като колониална сила. Властите в НХД били упреквани във връзки с т. нар. Черен интернационал (католическата църква) и се изказвало недоволство от опита за определяне на мюсюлманите като сърби или хървати,

независимо от самостоятелния им произход, възходящ към готите през III в. Не е известна реакцията на фюрера, но той се изказвал ласкаво за исляма и е смятал, че германците са щели да бъдат по-добре при него – едно „учение, възнаграждаващо героизма“. Хайнрих Химлер, в качеството на райхсфюрер на SS, на свой ред е изразявал симпатии към босненските мюсюлмани, определяйки ги „расово“ като германци със славянски език и ислямска култура. По негова инициатива и със съдействието на мюфтията на Йерусалим Amin al-Husseini и някои по-видни босненски мюсюлмани през април 1943 г. е била формирана и SS-дивизията „Handžar“ в рамките на чуждестранните подразделения на SS. Тя е била изцяло мюсюлманска с около 21 000 души бошнаци и албанци, на които по изключение се позволявало да имат военни имами – по един на всеки батальон. *Ханджар* била използвана в борбата с Титовите партизани – между ноември 1943 и през цялата 1944 г. тя участва в редица сражения с тях. Вече в началото на 1945 г. по-голямата част от войниците дезертирали и се присъединили към партизаните или се завърнали по родните си места. Освен „13-та СС планинска дивизия „Ханджар“ (1-ва хърватска)“ – както е било нейното официално наименование – е имало и местни мюсюлмански милиции, сред които отредите на Nedžad Torović в Източна Босна и тези на Husein (Huska) Miljković от Западна Босна, който, обаче, често е сменял страните – в съюз ту с партизаните, ту с усташите. По време на войната мюсюлманите са воювали на почти всички страни – най-малко при четниците на Draža Mihajlović поради следваната от тях великосръбска идеология, повече – сред партизаните (в едно интервю от 1944 г. Тито ги определял на 2,5% наравно с македонците) и най-много – при усташите или в

рамките на дивизията „Ханджар“. По някои изчисления, през Втората световна война загубват живота си 75 000 босненски мюсюлмани – 8,1% от това население.

В първите следвоенни години новата комунистическа власт следва линията на национална политика, съответстваща на тази в Москва – прокламират се принципите на самоопределяне, териториална автономия и равноправие на националностите. Още през лятото на 1944 г. е решено възстановяването на Босна и Херцеговина като отделна политическа единица. В нея хървати, сърби и мюсюлмани щели да живеят в пълно равноправие. Конституцията от 1946 г. е също копие на съветската от 1936 г. Там мюсюлманите не се разглеждат като отделна народност, а само като верска общност. Засилва се секуларизацията, което създава сред босненските мюсюлмани нова светска прослойка. И ако до 1939 г. комунистическата партия в Босна и Херцеговина е наброявала едва 170 члена, сега тя значително увеличила броя на своите симпатизанти. Антирелигиозната политика се отразява и на мюсюлманската общност. Между 1946-1949 г. са били водени съдебни процеси срещу членове на възникналата през 1939 г. организация *Mladi Muslimani*, която се е противопоставяла на комунистическия секуларен курс. Един от нейните водачи, бъдещият пръв президент на Босна Alija Izetbegović, е бил осъден на три години затвор заради подкрепата му за „Ханджар“. През 1946 г. се премахват шерийските съдилища и се закрива сараевското висше медресе, което е подготвяло кадрите за тях. В 1947 г. висшето вакъфско събрание взема решения за самоуправлението на мюсюлманската общност при новите условия.

След 1948 г. било забранено религиозното обучение в училищата и дейността на ислямските културни организации. Запазила се функцията на *реис-юл-улема* и върховното вакъфско събрание, но вакъфите били одържавени и в крайна сметка отнети от контрола на религиозната общност. Чрез закон от 1950 г. се забранило забулването на жените в цяла Югославия и това се обявило за съответстващо на нормите на исляма. Нова възможност за обучение на мюсюлмански длъжностни лица предложила Катедрата по ориенталска филология към основания през 1949 г. университет в Сараево – в нея били изучавани турски, арабски и персийски езици и се стимулирало изследването на историята на страната през османския период.

При преброяване на населението през 1948 г. мюсюлманите разполагали с три възможности за самоопределение – като сърби-мюсюлмани, хървати-мюсюлмани или като мюсюлмани с „неопределена“ или „недекларирана“ национална принадлежност. Почти 90% избрали третата опция – 778 000 „неопределени“ мюсюлмани срещу 72 000 „сръбски“ и 25 000 „хърватски“ мюсюлмани. При следващото преброяване от 1953 г. вместо категорията „мюсюлманин“ било въведено идентифициране като „югославяни“ – вече 891 800 босненци предпочели това обозначение, макар и не всички от тях да били мюсюлмани. Разривът между Тито и Сталин през 1948 г. води до изключване на Югославия от Коминтерна и нейната политическа изолация от комунистическия блок. Като противовес страната търси сближаване със Запада и получава оръжейни доставки, но Тито дава да се разбере, че не би желал да е сателит нито на СССР, нито на Запада. Вместо това той обявява нов

„югославски път към социализма“ с децентрализация на стопанството и самоуправление, а във външен план се ориентира към необвързаните държави като Индия, Индонезия и Египет. Това води до подобряване на положението на вероизповеданията. С един закон от 1954 г. се гарантира религиозната свобода и се поставят религиозните храмове под държавен контрол. По-късно ислямът започва да изпълнява и политическа функция в югославската външна политика сред т. нар. Движение на необвързаните – босненски мюсюлмани стават дипломати в Близкия Изток и в Индонезия.⁶¹

В началото на 1960-те години се очертават две концепции за югославското държавно развитие – едната на дългогодишния сръбски шеф на тайните служби Aleksander Ranković за централизирана държава и за „интегрален югославизъм“, а другата на словенеца Edward Kardelj за децентрализирана държава, модернизирание на икономиката, равнопоставеност на нациите и социалистическо самоуправление. С отпадането на Ранкович от ЦК на ЮКП се налага либералната линия (1966). Вътрешнополитическото разхлабване е използвано от босненските мюсюлмани за заздравяване на връзките им с ислямския свят чрез обмен на делегации, на студенти и поклонничество до Мека – между 1967 и 1983 г. над 20 000 югославяни посещават свещения град, а до средата на 1970-те години са изградени и 500 нови месчети – от тях повечето на територията на Босна. През 60-те години някои босненски интелектуалци настояват за признаване на национален статут на босненските мюсюлмани. Спорът бил дали те да бъдат обозначени като „мюсюлмани“ или като „босняци“ – потомци на средновековния

босненски народ. В 1968 г. е прието названието „мюсюлмани в национален смисъл“ и то бива използвано занапред в официалната документация. Признаването на мюсюлманите за „нация“ води до възход на ислямския духовен живот. От 1970-те години начева изпращането на босненски студенти в Йордания, Сирия и Египет, чрез които, обаче, в страната проникват панислямски и ислямистки идеи. От 1977 г. в Сараево започва да функционира Ислямският теологичен факултет, който подготвя духовните кадри. И ако през 1961 г. 87% от посочилите се като „югославяни“ 275 883 души са произлизали от Босна и Херцеговина, от които 84% били мюсюлмани, то десет години по-късно (1971) като „мюсюлмани в национален смисъл“ се декларирали вече 1,7 милиона души в цяла Югославия. В Босна и Херцеговина това били до 40% от населението. При следващото преброяване от 1981 г. били вече отчетени 1 999 890 „мюсюлмани в национален смисъл“ за цяла Югославия (8,9% от населението), а от тях само в Босна и Херцеговина – 1 629 924 души (39,5%).

След смъртта на Тито (1980) новото поколение политици в Югославия все по-често намира национална поддръжка в собствената си република, но се опитва да контролира и последиците от въведения през втората половина на 60-те години либерализъм. Започва поредица от съдебни процеси срещу интелектуалци с националистични прояви. През февруари 1981 г. на три години затвор е осъден Franjo Tuđman – първият хърватски президент след разпадането на Югославия. В 1983 г. биват арестувани и изправени на съд 13 бивши членове на организацията *Mladi Muslimani*, сред тях отново Alija

Izetbegović, прочул се през 70-те години в Босна като панислямски идеолог с трудовете си „Ислямът между Изтока и Запада“ и „Ислямска декларация“. На обвинението, че се е стремил към създаването на ислямска държава в Босна той опонира с аргумента, че това би било желателно, но само за страна, в която мюсюлманите са мнозинство. По-късно в хода на разпада на бивша Югославия Изетбегович уточнява, че критичният праг, за да се преминело „от количество в качество“, щял настъпи едва когато мюсюлманите в Босна и Херцеговина станат 70% от общия брой на населението. И един сръбски националист, Vojslav Šešelj, бил осъден през 1984 г. на осем години затвор заради нарушаване на конституционния ред, понеже бил предложил в своя публикация поделянето на Босна между Сърбия и Хърватия. Присъдата му била намалена под международен натиск и той бил освободен през март 1986 г., но по-късно Шешел основава Радикалната партия и паравоенните отреди на четниците, прочули се с жестокости по време на войната в Босна и Херцеговина. Така трима от предводителите в предстоящия кървав залез на Втората Югославия са споделяли общата съдба на дисиденти и рушители на съществуващото държавно устройство.

80-те години на миналия век заемат особено място в човешката история. Тогава са разклатени устоите на установения след Втората световна война политически ред. Към започналия десетилетие преди това мюсюлмански ренесанс се добавя ерозирането на комунистическата система с възраждане на националните проблеми в държавите от Източния блок, но също и сред общността на блоково необвързаните страни. Кризата на светските режими в ислямския

свят подхранва популизма и насочва към търсене на решения на проблемите в преоткриването на базовите ценности на исляма. В 1979 г. избухва ислямската революция в Иран предвождана от айатоллах Хомейни и на мястото на светската държава на шах Мохаммед Раза Пахлави бива провъзгласена Ислямска република Иран. Година по-късно тя е въвлечена във война със светския иракски режим на Саддам Хюсеин, поддържан във военно отношение от Съединените щати, докато СССР е подпомагал Иран. Противоборството между двете свръхсили се разгръща и в Афганистан, където през 1979 г. са изпратени съветски войски в подкрепа на сателитния режим на Хафизулла Амин. Това се оказва такъв капан за политическия и военен престиж на СССР, какъвто бе участието на САЩ във Виетнамската война десетилетие по-рано. Конфликтът се проточва до февруари 1989 г., като въоръжената опозиция на муджахидините (буквално „джихадисти“) бива подкрепяна от специалисти на САЩ, европейските страни членки на НАТО, Китай и специалните служби на Пакистан. Това е времето на поява на ядрото на бъдещата Ислямска държава на Осам бин Ладен и налагане режима на талибаните (от араб. *талиб*, мюсюлмански студент), върнали обществения ред и норми в страната със столетия назад. Идеята на Збигнев Бжежински за изграждането на мюсюлмански „зелен пояс“ покрай южните граници на съветския блок има за допълнителна последица възраждането на исляма до степен на обръщане на „острието на джихада“ и срещу Западния свят. В Египет организацията „Мюсюлманско братство“ на Hassan al-Bana и Sayyid Qutb, от която е черпел вдъхновение Алия Изетбегович и която е сред основните спонсори за укрепването на европейския ислям, ликвидира египетския

президент Anwar as-Sadad в блестяща акция на радикалните ислямисти по време на военен парад (1981). Десетилетие по-късно първите свободни избори в Алжир са спечелени от ислямистите, но военен преврат попречва те да упражнят своята власт. Тези събития са оказали несъмнено влияние и върху босненските мюсюлмански активисти.

Осъденият за „ислямски фундаментализъм“ Алия Изетбегович формулира в своя труд „Ислямска декларация“, че основна задача е „ислямизирането на мюсюлманите“, а идеалната цел би била постигането на една ислямска федерация „от Мароко до Индонезия, от Тропическа Африка до Централна Азия“. За да се случи това са били необходими „ислямът като идеология и панислямизмът като политика“. Той не крие, че основните си идеи е бил заимствал от теоретика на египетските „мюсюлмански братя“ Sayyid Qutb, осъден през 1966 г. на смърт чрез обесване заради участие в опита за убийство на президента Гамал Абдел Наср (1954). И макар Изетбегович да е смятан за борец за националното обособяване на босненските мюсюлмани, той е отхвърлял национализма като чужда на исляма идеология – един „западен внос“, разцепващ единството на *уммата*. Според него, образец и пример за подражание е била Ислямска република Пакистан, основана в 1947 г. като държава на мюсюлманите в индийския субконтинент. По същия начин и една автономна Босна и Херцеговина би могла в идеалния случай да стане съставна част от бъдещата световна федерация на ислямските държави.

Идеите на Изетбегович, несъмнено споделяни и от други мюсюлмански интелектуалци в Босна и Херцеговина, са будели опасения сред православните и католиците в

страната, отдавна вече определящи се етнически като части на сръбския и на хърватския народ. Диспропорцията в прираста на население сред трите религиозни общности допълнително нажежава обстановката. За десетилетието между 1981 и 1990 г. при всички тях раждаемостта спада, но сред мюсюлманите тя оставала най-висока. Ако при сърбите намалението е било от 7,7 на 3,8 на хиляда, а при хърватите – от 8,9 на 7, мюсюлманският дял е бил редуциран съответно от 14,8 промила в 1981 г. на 11,3 – в 1990 г. Към ниската раждаемост се добавяло и обстоятелството, че много сърби и хървати се били преселили в съответните републики, докато мюсюлманите нямало къде другаде да отидат. Така техният относителен брой растял – от 39,5% в 1981 г. на 43,7% (1991). Това засилва опасенията за бъдещето на страната и подхранва национализма на сърбите, безпокоящи се и от една възможна мюсюлманско-хърватска коалиция, както в годините на Втората световна война. Страхът, че един ден мюсюлманите в Босна биха могли да придобият абсолютното мнозинство, действал мобилизиращо на сръбските националисти. През годините на войната президентът на Република Сръпска Radovan Karadžić аргументира с това искането си за отделянето от Босна и Херцеговина – „ако те [мюсюлманите] не желаят да живеят в Югославия, в която сърбите са общо 40%, защо ние трябва да живеем в Босна, където те са 44%? С времето ще бъдат 50% и ще възникне мюсюлманска държава“.

След парламентарните избори в Югославия от 1990 г. расте напрежението между центробежните и центростремителни сили. Хърватия и Словения се стремят към отделяне от федерацията, а Сърбия и Черна гора търсят решение в

трансформирането на Югославия в „Общност на югославските републики“ подобно на създадената година по-късно след рухването на СССР *Общност на независимите държави*. В хода на войните за поделяне на югославското наследство босненските мюсюлмани успяват да защитят най-после правото си на съществуване като отделна „бошнакка“ нация. Но на каква цена! И с какви последствия за бъдещето на Балканите!

Едва ли може да се реши еднозначно, до каква степен разпадът на Югославия е в резултат на вътрешно назрели процеси, или е стимулиран и от външни геополитически фактори, допринесли за срива на комунистическата система. Динамиката на събитията в края на 20 век и повторяемостта в модела на развитие позволява да се предполага, ако не наличието на общ „оперативен план“, то поне взаимното сътрудничество на лица и сили от двете страни на някогашната „желязна завеса“. ⁶² Във войната в Югославия от края на 20 в. се сблъскваха както коренни, така и недефинирани явно външни интереси. Подкрепата за малцинствените общности (в случая за босненските мюсюлмани и после за албанците от Косово) се вписва в неолибералния тренд да се толерира спецификата на обособените групи, които се различават от общонационалния културен модел. Така, в името на многообразието се потиска всеки опит за интеграция на мюсюлманското население в една по-обхватна национална общност. Нещо повече, самата идея за нация и национална държава бива отхвърлена като неадекватна на актуалните повели на вре-

мето. Проблемът е, че такива неолиберални леви „прогресисти“ въобще не си дават сметка за възможните последиствия, когато прилагането на техните идеи в неподготвена среда може да доведе до конфликт и сблъсъци с унаследените традиционни представи за морал и законосъобразност. Освен умишлено да търсят конфронтацията? Тогава извоюваните малцинствени права са в конфликт с представата на мнозинството за по-справедлив правов ред при управлението на страната.

С въвличане на босненските мюсюлмани в преразпределянето на югославското наследство войната в Западните Балкани се интернационализира, добивайки чертите на цивилизационен сблъсък. Докато наемници от Западна Европа подкрепяха борбата на хърватите, а такива от Русия и православния свят подпомагаха сърбите, на страната на мюсюлманите се притекоха муджахидини от арабския свят, натрупали бойния си опит в Афганистан. Една въздействаща картина на ужасите от братоубийствената война ни предлага филмът на Оливер Стоун „Спасител“ (“Savior”, 1998) с участието на Наталия Кински и Денис Куайд. Проблемът е не само в „накървяването“ на всички участници и съмненията в политическа пристрастност на Хагския трибунал, а в привличането към „босненската кауза“ на радикализирани ислямски бойци, много от които се установяват след войната в страната. В отплата за помощта си те получават босненско гражданство, сключват брак с местни мюсюлманки и се настаняват в отделни селища,⁶³ изграждайки ухабитски общности. Двадесет такива бойци от мюсюлманската бригада “El-Mujahid” на босненската армия, били установени поименно в края на 2011 г. да живеят в Восиња, община

Maglaj, на 50 км. западно от Тузла – някогашни граждани на Египет, Йордания, Ливан, Сирия, Судан, Алжир, Тунис и др.⁶⁴ Още преди края на войната, когато сърбите са прогонени от селото, а в домовете им заживяват муджахидини, те били посетени от Аумен al-Zawahiri – заместник на Осам бин Ладен в Ал-Кайда.⁶⁵ Впоследствие новите босненски граждани стават активни мисионери на един крайно стриктен ислям и се опитват да го налагат сред *уммата*. Наистина, под натиска на САЩ властите отнемат гражданството на около 400 бивши бойци с чужд произход. Но и без тях в страната остават достатъчно салафитски „клетки“, чиито излъчвания упражняват въздействие върху по-младата генерация – близо 13% от босненските мюсюлмани вече подкрепят това реформаторско движение на сунитския ислям. Към това се добавят и финансовите потоци от саудитското кралство и другите страни от района на Персийския залив, инвестирали над половин милиард долара в развитието на Босна – предимно в строителството на молитвени домове (над 150 нови джамии), сред които и джамията „Крал Фахд“ в Сараево – най-голямата на Балканите. Още в 2001 г. Алия Изетбегович е удостоен от престолонаследника на Дубай с парична награда от един милион дирхама (272 480 USD) за заслуги към исляма.⁶⁶ Сред тях явно е и създаването на благоприятни условия за стъпване на *ухабизма* на Балканите, доколкото той е отговорен за раздаване на почти 13 000 паспорти на джихадисти, от които 3000 – смятани за опасни терористи. И въпреки, че главният мюфтия Mustafa Ceric се опитва да поддържа в равновесие унаследеното и привнесеното в днешния босненски ислям, чиято традиция се сочи като пример за един просветен и по-толерантен „европейски ислям“, с времето службите по сигурността започват да

отчитат все по-засиленото влияние в Босна и Херцеговина на ухабитското ултраконсервативно реформаторско течение.⁶⁷

Очертаната картина за развитието и състоянието на мюсюлманските общности на Балканите след тяхното отделяне от османския „Дом на Исляма“ – макар и доста схематична – позволява да се набележат спецификите в отделните пътища за справяне с „малцинствения въпрос“. До голяма степен те се дължат на различията в политическата и социално-икономическа система на визираните балкански страни, като водоразделът е по граничната полоса между „комунизъм“ и „либерална демокрация“, или в по-ново време – между принадлежността към НАТО (Гърция и Турция), Варшавския пакт (България) и Движението на необвързаните държави (Босна като част от Югославия). До края на Втората световна война, когато политическите режими на Балканите следват една обща, национално ориентирана линия, мерките за регулиране на „малцинствения проблем“ в неговия „ислямски аспект“ са сходни. По еднакъв начин при частните училища бива въведено обучението на общонационалния официален език, налага се присъствието на учители, произхождащи от мнозинството, засилено започва изучаване на националната история, география и литература, променят се и имената на селища, географски и други обекти с цел изличаване на следите от чуждо присъствие в местната топонимия. Следва опит за обособяване на нетурските славяноезични мюсюлмани като етническа общност – „българска“ в България или „помашка“ в Гърция (в бившата Югославия „торбешите“ от Македония и „гораните“ от

Косово са били причислявани към местното ислямизирано „македонско“ или „сръбско“ население, докато в България те са смятани за част от българската диаспора). Различният статут на мюсюлманското население в отделните страни обуславя и диференциите в малцинствената политика, която – повече или по-малко – се предопределя от значимостта на мюсюлманите и тяхната роля в развитието на съответните общества.

Ако в Гърция например „турското“ малцинство е редуцирано чрез регулиран обмен на население – подход, приложен още с раждането на гръцката държава и после повторен в Лозанския договор, то при териториалното разширяване на страната новите земи идват със своите жители мюсюлмани. Те стават обект на гръцката малцинствена политика, която варира между съхраняване на статута им като „османци“ (а по-късно и „турци“) или диференцирането им по етнически признак в рамките на мюсюлманската общност, за да се прекъснат влиянията върху тях от съседните национални държави. Присъединяването на Турция и Гърция към Организацията на Северноатлантическия договор (НАТО) е съпроводено с изглаждане на двустранните отношения и отстъпки в малцинствената област, при което мюсюлманите от Западна Тракия биват официално признати за „турци“. С увеличаване на напрежението между двете страни, обаче, се прави опит за допълнителното им народносно разграничаване с цел овладяване на процесите и контрол над външните влияния. Нов момент внася появата на бегълци от Средна Азия и Близкия Изток, което отрано превръща Гърция в порта за проникването на мюсюлмански мигранти към Европа. Немалка част остават в страната и

допринасят за увеличаване на общия брой мюсюлмани и тяхното културно многообразие.

България, напротив, от самото начало включва повече или по-малко компактни маси мюсюлманско население – както в Княжеството, така също в Източна Румелия. Те не са били прогонени в османските предели или разменени с християни, по подобие на гръцкия случай, а остават по родните места и се превръщат в обект на националната политика. Тя е значително по-либерална от тази в Гърция, но и в двете страни протичат сходни процеси по регулиране на малцинствения въпрос. Различията се задълбочават след Втората световна война, когато България остава в сферата на съветското влияние и е включена в Организацията на Варшавския договор, създадена, за да противодейства на НАТО. Конфронтацията по време на Студената война превръща българските турци и мюсюлмани в заложник на борбата между двете световни системи. Оттук всички опити за редуциране на тяхната численост чрез периодичен натиск за изселване или засилено идеологическо въздействие, което в последните десетилетия на режима закономерно се изразжда в опит за етнокултурна асимилация. Мъчителният преход на страната към нов демократичен ред е съпътстван с възстановяване правата на мюсюлманите до степен, в някои отношения надвишаваща старите нива. Подобряването на отношенията с Турция и „отварянето“ на страната към света рефлектира в засилване на външните влияния и проникване сред българските мюсюлмани на доскоро нетипични за тях идеологически доктрини, имащи потенциала да променят естеството на практикувания традиционен ислям.

Това вече се забелязва в Босна и Херцеговина, която по силата на историческото си развитие бе най-близо до възможността да предложи образец за един отворен към модерността и в този смисъл „по-светски“ модел на „европейския ислям“. Доколкото следвоенното устройство на страната възпрепятства обособяването на самостоятелна единица с преобладаващо мюсюлманско население (въпреки че в самата Федерация Босна и Херцеговина броят на бошняците достига 73%), се намалява и опасността от появата на държава, управлявана по нормите на шериата. Босненската интелигенция и елит – независимо от конфесионалните различия – са светски ориентирани и се стараят да ограничават политическия ислямизъм във всичките му форми. Но закрепването на *уахабизма* в Босна вече е факт и неговото въздействие над младите мюсюлмани – така както навсякъде в Европа – не бива да се подценява. Неслучайно сред над петте хиляди европейци, воювали на страната на Ислямска държава в Сирия и Ирак, близо 900 са произлизащите от Босна, Албания, Македония, Косово и Санджак – онези европейски територии на Османската империя, които най-дълго са останали в качеството си на „Дом на Исляма“. Една трета от тях имат корените си в Босна и Херцеговина. По някои мнения, след Белгия Босна е навярно вторият най-голям европейски източник на бойци за ДАЕШ – около 50 джихадисти с босненски паспорти са загинали по бойните полета на Близкия Изток. А в северните райони на страната вече има обособени „шериатски села“, чиито жители живеят по строгите норми на ислямския закон.

Проявите на „реислямизация“ в мюсюлманския свят, обръщането към корените на вярата в опита да се противодейства на западния културен модел, са елементи от един начеващ цивилизационен сблъсък, който неминуемо влияе върху параметрите на националната сигурност. Ето защо познаването на състоянието на исляма във всяка отделна страна придобива днес особена актуалност.

¹ Едно прекрасно изследване за геополитическата и стратегическа роля на реката в по-ранните времена предлага **Мария Баръмова**. *Европа, Дунав и османците (1396-1541)*. УИ „Св. Климент Охридски“, София, 2014, 296 с.

² Вж. The Treaty of Peace Between Turkey and Greece. - In: *The American Journal of International Law*, No. 1, 1914, pp. 46-55.

³ Вж. **Ali Hüseyinoğlu**. Islam in Western Thrace-Greece after 1923. The role of internal and external actors. European Studies Centre, University of Oxford, 2010, p. 3 (вж. бел. 2, където се цитира труда на **S. Solitaridis**, *Historeia ton muftiion tis Dutikis Thrakis* [История на мюфтиите в Западна Тракия], Athenes 1997, p. 210).

⁴ Вж. при **Lois Whitman**. *Destroying Ethnic Identity: The Turks of Greece*. A Helsinki Watch Report, New York – August 1990, p. 52.

⁵ **Konstantinos Tsitselikis**. The Legal Status of Islam in Greece. – *Die Welt des Islams*, 44:3 (2004), 402-431 (вж. на с. 415-416).

⁶ Ако се съди по нетурското лично име Месо (т.е. Мецо или Мечо) той ще е бил с българо-мюсюлмански (помашки) произход.

⁷ **Ali Hüseyinoğlu**. Islam in Western Thrace-Greece after 1923, p. 8.

⁸ В Ксанти е избран отказалия държавното назначение Mehmed Emin.

⁹ Вж. **Tözün Bahçeli**. *Greek-Turkish Relations Since 1955* (Boulder: Westview Pres, 1990) p. 181. Цит. по **Ali Hüseyinoğlu**. Islam in Western Thrace-Greece after 1923, бел. 15.

¹⁰ Данните не са особено прецизни и поради категорията „неопределени“. Вж. Islam in Greece. – In: *Euro-Islam.Info* (News and Analysis on

Islam in Europe and North America): <http://www.euro-islam.info/country-profiles/greece/> [последно посетен на 19.08.2019].

¹¹ Вж. при **K.G. Andreadis**. *The Moslem Minority in Western Thrace* (Thessaloniki: 1956) p. 74. Цит. по **Ali Hüseyinoğlu**. *Islam in Western Thrace-Greece after 1923*, бел. 24.

¹² Срв. примера от с. *Iasmos (Yasiköy)*, където кметството отказвало на мюсюлманската общност повече от 25 години да довърши строежа на наченатото минаре – вж. при **Lois Whitman**. *Destroying Ethnic Identity – The Turks of Greece*. New York: Helsinki Watch, 1990, p. 27. Цит. по **Ali Hüseyinoğlu**. *Islam in Western Thrace-Greece after 1923*, p. 10, бел. 19.

¹³ **Carmen Russell-Sluchansky**. Athens: The Last European Capital Without A Mosque Abandoning Its 300,000 Musims (2014). – In: <http://www.mintpressnews.com/athens-last-european-capital-without-mosque/197474/> [последно посетен на 19.08.2019].

¹⁴ Вж. **Danae Leivada**. “Hundreds of Refugees Find Shelter in New Athens Camp”. – In: *The Huffington Post* (http://www.huffingtonpost.com/entry/athens-camp-refugees_55d7732ae4b04ae4970330d6). [последно посетен на 19.08.2019].

¹⁵ Вж. на сайта на Главното муфтийство на Република България - „Първата джамия в Атина ще отвори врати до предстоящия месец Рамазан“ (<https://www.grandmufti.bg/bg/home/news-room/novini/7455-parvata-dzhamiya-v-atina-shte-otvori-vrati-do-predstoyashitiya-mesetz-ramazan.html>) [последно видяно на 22.07.2019].

¹⁶ Вж. съобщението в *ПИК* от 23.11.2015 г. „Три са законните джамии, действащи на територията на Атина“ (<https://pik.bg/три-са-законните-джамии-действащи-на-територията-на-атина-news440319.html>) [последно отворено на 22.07.2019].

¹⁷ Вж. „Първата джамия в Атина...“; Срв. също: „Завърши строителството на първата официална джамия в Атина“. – *DARIK.News* от 8 юни 2019 (<https://dariknews.bg/novini/sviat/zavvrshi-stroitelstvoto-na-pyvata-oficialna-dzhamiia-v-atina-2170540>) и „Първа джамия отваря врати в Атина“. – *СЕГА* от 10 юни 2019 (<https://www.segabg.com/category-foreign-country/purva-dzhamiya-otvarya-vrati-atina>) [последно видени на 22.07.2019].

¹⁸ Вж. **Ioannis Michaletos**. “Islam in Greece: Country outlook” [5 August 2011]. – In: *Radical Islam Monitor in Southeast Europe* (<http://www.rimse.gr/2011/08/islam-in-greece-country-outlook-by.html>). [последно посетен на 19.08.2019].

¹⁹ Пак там (цит. по <http://www.state.gov/s/ct/rls/crt/2009/140885.htm>).

²⁰ Вж. например „Мощен удар по мигрантските банди в Солун след нападение на магазинер“. – *Блиц* от 30 юли 2019 (<https://blitz.bg/svyat/moshchen-udar-po-migrantskite-bandi-v-solun-sled-napadenie-na-magaziner-video-news688672.html>); „Пакистански имигранти пребиха магазинер в Солун“. – *Стандарт* от 30 юли 2019 (<https://www.standartnews.com/svyat/pakistanski-imigranti-prebikha-magaziner-v-solun-398234.html>); „Случаи на насилие в Солун, 61 мигранти арестувани“. – *24 часа* от 30.07. 2019 (<https://www.24chasa.bg/novini/article/7583182>). [последно посетени на 19.08.2019].

²¹ Вж. **В. Стоянов**. *Турското население в България между полюсите на етническата политика*. София: Издателство ЛИК, 1998, 251 с. Изложението тук до голяма степен се базира на тази книга.

²² **А. Поповиc**. Les Turcs de Bulgarie, 1878-1985. - *Cahiers du Monde Russe et Soviétique*, 27, 1986, 381-416; **А. Поповиc**. The Turks of Bulgaria (1878-1985). - *Central Asiatic Survey*, 5, 1986, 1-32; **А. Поповиc**. *L'Islam Balkanique. Les musulmans du sud-est européen dans la période post-ottomane*. Berlin, 1986 (*Balkanologische Veröffentlichungen*, 11), p. 71; **Е. Хөшc**. *Geschichte der Balkanländer. Von der Frühzeit bis zur Gegenwart*. München, 1988, S. 99.

²³ **W. Höpken**. Türkische Minderheiten in Südosteuropa. Aspekte ihrer politischen und sozialen Entwicklung in Bulgarien und Jugoslawien. - In: *Die Staaten Südosteuropas und die Osmanen*. München, 1989 (*Südosteuropa-Jahrbuch*, 19), 223-254 (вж. на с. 228).

²⁴ **R. J. Crampton**. The Turks of Bulgaria, 1878-1944 - In: *The Turks of Bulgaria. The History, Culture and Political Fate of a Minority*. Istanbul, 1990, 43-78 (вж. на с. 47).

²⁵ **R. Crampton**. The Turks, p. 62; **У. Бюксеншюти**. *Малцинствената политика в България. Политиката на БКП към евреи, роми, помаци и турци, 1944-1989*. София, 2000, 109-110.

²⁶ Така Пол Люка, посетил с. Пашмакли (днес Смолян) през 1706 г. (вж. при **С. Райчевски**. *Българите мохамедани*. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 1998, с. 12).

²⁷ **Mithat**. La Turquie: son passé, son présent, son avenir. - *Revue scientifique de la France et de l'étranger*, N° 49, 8 juin 1878, p. 1152.

²⁸ Този термин е възприет и в научната книжнина. От 1900 г. той фигурира в сведенията на Дирекцията на статистиката като обозначение на отделна народност, срв. **Й. Карагеурова**. *Политиката на българската*

държава към българите мюсюлмани (1919-1944). Автореферат на дисертацията за получаване на образователната и научна степен „доктор“. С., 2003, с. 3.

²⁹ Вж. например при **К. Василев**. *Родопските българи мохамедани*. Първа част. Пловдив, 1961, с. 272; ; **А. Вълчев**. *Тъмраш*. С., 1973, с. 138, 140; **Х. п. Константинов**. *Непокорните села в Родопските планини*. - *Търново*, 1887, кн. I, 4-5, и др.

³⁰ Вж. **И. Ялъмов**. *История на турската общност в България*. София, 2002, с. 105.

³¹ Срв. **В. Георгиев**, **Ст. Трифонов**. *Покръстването на българите мохамедани, 1912-1913. Документи*. София, 1995, с. 7, 14; **Е. Иванова**. *Отхвърлените „приобщени“ или процеса, наречен „възродителен“ (1912-1989)*. София, 2002, 11-19.

³² ДА-Пловдив, ф. 67к, оп. 2, а. е. 107, л. 82. Вж. и **Ст. Михайлов**. *Възрожденският процес в България*. София, 1992, с. 79.

³³ Вж. **Св. Елджъров**. *Българската православна църква и българите мохамедани, 1878-1944*. - В: *История на мюсюлманската култура по българските земи. Изследвания*. София, 2001, с. 612, 624 (= *Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите*, т. 7).

³⁴ По данни на Карнегиевата анкета от 1913 г., вж. в *Другите Балкански войни*. София, 1995, с. 146.

³⁵ Опит за обобщаване на случилото се в Родопите през 1912-1913 г. дава статията на **Пламена Стоянова** „Покръстването на българите мюсюлмани“. – *Анамнеза*, год. I, 2006, № 3, с. 128-144, Отделни детайли предлагат и други публикации, вкл. и на автори от средите на самото българомюсюлманско население, вж. например при: **Хюсеин Мехмед**. *Помациите и торбешите в Мизия, Тракия и Македония*. София, 2007 (на с. 72-101), **Мехмед Боюкли**. „Кръстилката през 1912 г. в Брезница и изобавлението“. – *Либерален преглед* от 9 ноември 2011 г. (вж. на адрес: <http://librev.com/index.php/discussion-bulgaria-publisher/1400--1912->) [последно посетен на 19.08.2019] и др.

³⁶ ЦДИА, ф. 177, оп. 2, а. е. 835, л. 332 (**Ю. Мемишев**. *Участието на българските турци в борбата против капитализма и фашизма, 1919-1944*. София, 1977, с. 120).

³⁷ ЦДА, ф. 370, оп. 1, а. е. 860, л. 44 (**И. Ялъмов**. *История на турската общност в България*, с. 244).

³⁸ Така **М. Груев**. *Между петолъчката и полумесеца. Българите мюсюлмани и политическият режим (1944-1959)*. София, 2003, с. 41-42.

³⁹ Вж. при **Ст. Трифонов**. Мюсюлманите в политиката на българската държава (1944-1989). – В : *Страници от българската история. Събития, размисли, личности*, т. 2, С., 1993, 210-224 (и по-специално на с. 217-219).

⁴⁰ **Ш. Тахиров**. *Българските турци по пътя на социализма*. С., 1978, с. 24-36.

⁴¹ Някои детайли се дават при **Г. Сотиров**. *Турските терористи и аз, един от Шесто*. С., 1991; Вж. също и публикуваното на 16.01.2012 г. във *FrogNews* интервю с **Веселин Божков**: Сокола изпя на ДС другарите си, с които готвеше атентати в България (<https://frognews.bg/inteviu/veselin-bojkov-sokola-izpia-drugarite-koito-gotveshe-atentati-balgariia.html>) [последно посетен на 19.08.2019] .

⁴² За международния отзвук и българо-турската конфронтация – **В. Стоянов**. Цит. Съч., 166-177, 182-200. Подробности вж. и при **Алексей Калъонски, Михаил Груев**. *Възродителният процес. Мюсюлманските общности и комунистическият режим*. София: Ciela, 2012, 212 с. Сrv. също документалните сборници на **Веселин Ангелов**. *Строго поверително! Асимилаторската кампания срещу турското национално малцинство в България (1984-1989)*. Документи. София, 2008, 830 с. и **Искра Баева, Евгения Калинова**. „Възродителният процес“. Том I. Българската държава и българските турци (средата на 30-те – началото на 90-те години на ХХ век); Том II. Международни измерения (1984-1989). София: Държавна агенция „Архиви“, 2009, 752 + 848 с. (= *Архивите говорят*, т. 55, 61). Вж. също: *Държавна сигурност – смяната на имената – Възродителният процес*. Документален сборник. Т. I (1945-1985 г.), т. II (1986-1990 г.). София: Comdos, 2013, 583 + 1104 с. (= *Из архивите на ДС*, т. 12).

⁴³ За повече подробности вж. **В. Стоянов**. Към ранната история на ДПС. Опит за фактографичен очерк. – В: *Историята – професия и съдба. В чест на член-кореспондент д.ист.н. Георги Марков*. София: Тангра – ТанНакРа, 2008, с. 631-660.

⁴⁴ Вж. детайли при **В. Стоянов**. Българските мюсюлмани в годините на преход (1990-1997). Етнокултурни аспекти. – *Исторически преглед*, 56, 2000, № 3-4, 112-149.

⁴⁵ Вж. повече при **И. Ялъмов**. Турският периодичен печат в България (1878-1996). – В: *Периодичният печат на малцинствата в България (1878-1997)*. София, 1998, с. 6-67 (вж. на с. 40-42). Сrv. също: **М.**

Иванов, И. Ялъмов. Турската общност в България и нейният периодичен печат (1878-1997). – В: *Българско медиазнание. Енциклопедично издание за медианука и медианублицистика*. Т. 2. София, 1998, с. 556-600 (вж. на с. 597-598).

⁴⁶ Вж. някои обобщения при **Христина Йорданова**. Кризата в мюсюлманското вероизповедание като фактор за проникването на радикалния ислям в България (1). – *Геополитика*, бр. 2 от 20 май 2019 (https://geopolitica.eu/2019/175-broy-2-2019/2986-krizata-v-myusyulmanskoto-veroizpovedanie-kato-faktor-za-pronikvaneto-na-radikalniya-islyam-v-balgariya#_ftnref26) [последно посетен на 19.08.2019].

⁴⁷ Така ги обозначава **Peter Sugar**. *Southeastern Europe under Ottoman Rule, 1354-1804* (= A History of East Central Europe V), Seattle/London 1977, p. 65 f.

⁴⁸ **Mehmedalija Bojić**. *Historija Bosne i Bošnjaka*, Sarajevo 2001, s. 36 (цит по **Rijad Muharemović**. Ursachen der verspäteten Nationalisierung der bosnischen Muslime. Wien, 2013, S. 11 (Universität Wien, Diplomarbeit).

⁴⁹ Срв. **Ernst Bauer**. *Zwischen Halbmond und Doppeladler, 40 Jahre österreichische Verwaltung in Bosnien-Herzegowina*, Wien, 1971, S. 31.

⁵⁰ Терминът е познат и в България като *потуран-ец* (мн.ч. *потуран-ци*) – друго обозначение за помаците и ислямизираните павликяни.

⁵¹ Срв. **Mustafa Imamović**. *Historija Bošnjaka*, Sarajevo 1997, s. 173 (цит по **R. Muharemović**. Ursachen, 14).

⁵² Възможно е, *хамзаутите* да са били разклонение на възникналия през 9 в. в Хорасан мистичен орден *маламатийа*, забранен в Османската империя. Срв. също **R. Muharemović**. Ursachen, 14-16, с цитираната там литература.

⁵³ Срв. **Florian Bieber**. *Bosnia-Herzegovina and Lebanon in Comparison. Historical Developments and Political System before the Civil War*. Sinzheim: Pro Universitate, 1999, p. 12.

⁵⁴ Вж. например: **Martha M. Čupić-Amrein**. *Die Opposition gegen die österreichisch-ungarische Herrschaft in Bosnien-Herzegowina (1878-1914)*. Bern/Frankfurt/New York/Paris, 1987, S. 25-28.

⁵⁵ **F. Bieber**. Цит.съч., с. 18.

⁵⁶ **F. Bieber**. Цит.съч., с. 19.

⁵⁷ Вж. **Valeria Heuberger**. Benjamin von Kállay und seine Rolle für Bosnien-Herzegowina. – In: *Brückenschläge – „Bosnischer Islam“ für*

Europa. Stuttgart-Hohenheim, 20-22.11.2009, S. 1-5 (Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart).

⁵⁸ **Noel Malcolm**. *Bosnia: A Short History*. London, 1994, p. 163.

⁵⁹ **N. Malcolm**. Цит.съч., 167.

⁶⁰ Томислав II е принц Аймоне ди Торино, правнук на италианския крал Виктор Емануил II. Той въобще не е бил посещавал НХД, а в края на 1943 г. с излизането на Италия от войната, се отказва от престола и окончателно предава пълномощията си на Павелич.

⁶¹ **N. Malcolm**. Цит.съч., 195-198.

⁶² Вж. при **Valery Stojanow**. Remembering the Changes in 1989 – a General Approach. – In: *Shared Pasts in Central and Southeast Europe, 17th-21st Centuries: Hungarian and Bulgarian Approaches*. Editors: Gábor Demeter and Penka Pezkovska. Sofia-Budapest, 2015, pp. 345-353

⁶³ Например в Osvam и Восиња край Maglaj, Zeljezno Polje, Serici, Babina Reka и Tetovo край Zenica, Lepenica и Miljanovci край Tesanj, Mehurici при Travnik, Rujnica край Zavidovici, Blagaja край Mostar, в Buzima, Sanski Most, Sarajevo, Jablanica и Konjic. Вж. съобщението в *Radical Islam Monitor in Southeast Europe* от 1 март 2012 г. „Up to 5,000 Bosnian Muslims involved with Islamic terror“ на адрес: <http://rimse.gr/?p=374> и <http://www.rimse.gr/2012/03/up-to-5000-bosnian-muslims-involved.html> [последно посетен на 19.08.2019].

⁶⁴ Overview of 20 members of the 7th Muslim Brigade “El-Mujahid” of the Army of BOSNIA AND HERZEGOVINA who received Bosnia & Herzegovinan citizenship (28 декември 2011), <http://rimse.gr/?p=353> и <http://www.rimse.gr/2011/12/overview-of-20-members-of-7th-muslim.html> [последно посетен на 19.08.2019].

⁶⁵ Вж. **Renate Flottau**. Balkan Mujahedeens Fundamentalist Islam Finds Fertile Ground in Bosnia. – In *Der Spiegel*, 11.09.2007 (<http://www.spiegel.de/international/europe/balkan-mujahedeens-fundamentalist-islam-finds-fertile-ground-in-bosnia-a-516214.html>) [последно посетен на 19.08.2019].

⁶⁶ Вж. при **Christopher Deliso**. *The Coming Balkan Caliphate: The Threat of Radical Islam to Europe and the West*. Westport, Connecticut – London: Praeger Security International, 2007, p. 5.

⁶⁷ Вж. например „Германското разузнаване притеснено от ухабизма в Босна“. – *NewsBG* от 28.11.2017 г. ([https://news.bg/world/germanskoto-](https://news.bg/world/germanskoto-razuznavane-pritesneno-ot-uxabizma-v-bosna)

[razuznavane-pritesneno-ot-uahabizma-v-bosna.html](#)) [последно посетен на 19.08.2019].

Die Affäre „Archon“ der bulgarischen orthodoxen Kirche. Verloren im Übergang oder ein Emanzipationsversuch?

Klerus und Nation in Südosteuropa vom 19. bis zum 21. Jahrhundert. A Jakir, M. Troglic (Hrsg.). Peter Lang GmbH, Frankfurt a. M.: 2014, S. 215-239 (= Schriftenreihe der Kommission für südosteuropäische Geschichte, Bd. 6)

„Daneben verfolgt die Öffentlichkeit mit Gefühlen zwischen Frustration und Amusement, wie der Hohe Klerus immer wieder in selbstverschuldete Affären verwickelt ist“.¹ So informierte der junge deutsche Südosteuropaexperte Christian Geiselman, der einzelne Veröffentlichungen auch Bulgarien widmete (inkl. der Lage der bulgarischen orthodoxen Kirche (BOK) in der posttotalitären Zeit), über die Affäre „Archon“, die – neben dem EU-Beitritt Bulgariens – zu einem „medialen Hauptereignis“ geworden war. Er fasste den Fall wie folgt zusammen: „Metropolit Galaktion von Stara Zagora, der gute Beziehungen zur katholischen Kirche pflegt, hatte am 3. Januar in der Patriarchalbasilika St. Maria Maggiore in Rom den Kampfsportler und Geschäftsmann Slavi Binev in einer für die bulgarische Orthodoxie bisher nicht üblichen Zeremonie zum „Archon“ erhoben. In dem medialen Gewitter, das daraufhin über der Kirche niederging, distanzierte sich der Heilige Synod von dem Geschehenen. Einen Ehrentitel „Archon“ gäbe es in der bulgarischen orthodoxen Kirche nicht, hieß es. Doch Galaktion erwiderte, eben darum sei es angebracht, diesen Titel

¹ Christian Geiselman, Zwischen Stagnation und Aufbruch. Nach dem Ende des „Razkol“ versucht die orthodoxe Kirche in Bulgarien, eine ihr gemäße gesellschaftliche Stellung wiederzuerlangen, in: Basilius J. Groen, Valery Stojanow (Hg.), *Bulgarien auf dem Weg. Kirche – Staat – Gesellschaft*, Varna - Wien 2008, 173–198 (siehe S. 182).

einzuführen. Seither bemüht sich die Kirche der Angelegenheit durch Aussitzen Herr zu werden.“²

Die obigen Zeilen, die ein Jahr nach der Zeremonie veröffentlicht wurden, sind von aktuellem Quellenmaterial begleitet. Aus den in den Fußnoten zitierten Angaben ist ersichtlich, dass das Problem seine Vorgeschichte hat und die Entwicklung der Dinge in den darauffolgenden fünf Jahren die Aufmerksamkeit und wissenschaftliche Neugier auf ein Phänomen lenkte, welches sich auch in einer Reihe anderer Sphären im heutigen Bulgarien wiederfindet.

Es handelt sich um eine Kombination von Phänomenen, die der menschlichen Eitelkeit entspringt und dem natürlichen Streben nach Herausstellung oder Hervorhebung reeller oder erfundener Verdienste zugunsten der Gesellschaft geschuldet ist, zusammen mit der ebenso natürlichen Fähigkeit des Geistes sich vom Unbekannten, Geheimen, Mystischen angezogen zu fühlen. In älteren Zeiten war dies ein Privileg weniger hervorgehobener Menschen, die mit ihrer Tätigkeit die Grenzen des Wissens erweiterten, einschließlich der Kenntnisse über Gott und seine Natur. Heute beschäftigt es die breiteren Massen, was Verschwörungstheorien Nahrung gibt. Schlägt der Versuch sich in der Wirklichkeit zu orientieren fehl auf konventionellem Wege, so wird auch nach anderen Mitteln gesucht. Besonders in Übergangszeiten, wenn alte Strukturen mit dem ihnen eigenen ideologischen Überbau den bis dahin abgelehnten, vergessenen oder „neuentdeckten“ sozialen und kulturellen Modellen weichen.

Der Abbau des Totalitarismus in Bulgarien war von einem seltsamen Prozess des Kopierens und der äußerlichen Anpassung an die für die demokratische Welt allgemein anerkannten Verhaltensnormen und -prinzipien begleitet, oft ohne dass

² Ebenda, 183.

er dabei von der dazu gehörenden „inneren“ geistigen Änderung begleitet wurde. Vielleicht ist dies auch eine der Hauptursachen für die Misserfolge des bulgarischen Überganges? Wenn tausende Sympathisanten der „blauen Idee“ zusammen mit Vasko sangen: „Der Kommunismus geht fort – schläft ruhig, Kinder“,³ wussten sie kaum, dass sie eher Statisten in einer inszenierten Show waren, an deren Ende ihnen nur der Schlaf angesichts der bereits „anverwandelten“ Träger des ehemaligen kommunistischen Regimes blieb. Ein Teil dieser Strukturen schloss sich dann den neuen „geheimen Gesellschaften“ an. Als zu Beginn der 1990er Jahre die Tätigkeit der bulgarischen Freimauer im Lande wiederhergestellt wurde, tauchten neben den Namen bekannter Politiker, Dichter, Schauspieler und Wissenschaftler auch solche auf von mit den einstigen Sicherheitsdiensten verbundenen Geschäftsleuten, wie es die in der Zwischenzeit verstorbenen Emil Kjulev⁴ und Ilija Pavlov, der Chef von

³ Das ist der Refrain des Liedes „Der Kommunismus geht fort“ (1990) des als Vasko der Patsch bekannten Blues- und Rocksängers Vassil Georgiev, Frontmann der zu Beginn der demokratischen Änderungen entstandenen Band „Poduene Blues Band“ (benannt nach dem Stadtviertel von Sofia *Poduene* – dem Geburtsort des Sängers).

⁴ Kjulev absolvierte die Hohe Schule des Ministeriums des Inneren in Simeonovo, einem Vorort von Sofia, und arbeitete in dem Sicherheitssystem bis 1988. Im Jahr 1989 gründete er die „Tourist-Bank“, die später in „Tourist-Sport-Bank“ (TSB) umbenannt wurde und nachdem er diese verließ in „Trade-Sport-Bank“, welche schließlich im Bankrott endete. In einem im Herbst 1994 ausarbeiteten Bericht des Nationalen Sicherheitsdienst wurde die TSB zu den zu Beginn des Überganges mit Staatsmitteln geschaffenen Privatbanken gezählt, die als „Geldwäschereien“ benutzt wurden. 1994 gründete Kjulev die „Bulgarischrussische Investitionsbank“ (BRIB), später „Wirtschafts- und Investitionsbank“ (SIBank), die er bis Ende 1997 leitete. Im selben Jahr kaufte er die insolvent gewordene „Thrazien-Bank“, die ein Jahr später als „Rosseximbank“ neu registriert wurde (das Zusammenfallen des Namens mit dem Namen der staatlichen „Russischen Export-Import Bank“ ist kaum zufällig). Sie hat sich als eine der am schnellsten entwickelnden Banken Mittel- und Ost-Europas etabliert. Und als Kjulev 2002 auch die Versicherungsgesellschaft DZI (Staatliches Versicherungsinstitut) kaufte wurde die Bank in „DZI-Bank“ umbenannt. Am 26. Oktober 2005

„Multigroup“, waren, deren Ableben weiterhin Fragen aufwirft.⁵ Die Rückkehr des ehemaligen bulgarischen Zaren

wurde Emil Kjulev in seinem Jeep auf dem Sofioter Boulevard „Bulgarien“ erschossen.

⁵ Als Meister der Republik im Kampfsport heiratete Ilija Pavlov die Tochter des Generals Petar Tschilingirov, des Leiters der Dritten Abteilung der Staatssicherheit. Dies ermöglichte ihm eine schnelle Laufbahn und nun als Beamter im Komitee der Kultur (sic!) registrierte er 1988 seine erste Firma „Multi-Art“. Bald heiratete Pavlov seine zweite Gattin, die Schauspielerin aus der Kleinstadt Kazanlik, Darina Georgieva. Am Anfang des „Übergangs zum Kapitalismus“ gelang es ihm, ein bulgarisches U-Boot zum Verschrotten zu verkaufen und in die Führung der Holding „Multi-Group“ zu gelangen, wo viele ehemalige Mitarbeiter der Staatssicherheit tätig waren. Es wird behauptet, dass während der 1990er Jahre die von der hohen kommunistischen Nomenklatur angeeigneten staatlichen Mittel durch Firmen der „Multigroup“ in den Geldumlauf eingeführt wurden, und dass diese die Lieferung von Rohstoffen für die großen staatlichen Betriebe und den Verkauf ihrer Produktion monopolisierten, die Geldmittel aus den staatlichen Banken „abzapften“ usw. 2005 bezeichnete der US-Botschafter in Sofia, James Pardew, „Multigroup“ als „eine der größten kriminellen Gruppierungen Bulgariens“. Dies hinderte aber Ilija Pavlov nicht die US-amerikanische Staatsbürgerschaft zu bekommen. Er wurde am 7. März 2003 in Präsenz von vier Leibwächtern vor seinem Amtssitz erschossen. Der Trauergottesdienst wurde bei verschlossenem Sarg im Sofioter Dom „Hl. Sofia“ in Anwesenheit des Patriarchen Maxim von dem Metropolit Galaktion zelebriert. Pavlov wurde im Kloster „Hl. Nikolaus“ im Ort Arbanassi begraben. Seine Ex-Frau, seine Witwe und seine drei Kinder leben nun im Ausland. Der Umstand, dass niemand außer einem ausgewählten Arzt und den nächsten Angehörigen den Leichnam des getöteten Pavlov sah, und die Beisetzung nur im engsten Familienkreis stattfand, wobei die Verwandten, die einen Teil seiner Geschäfte übernahmen, keine besondere Trauer zeigten, führte zu Spekulationen und zur Vermutung, dass diese Ermordung eigentlich nur eine Inszenierung sei, und Pavlov selbst mit dem veränderten Aussehen und anderen Namen weiterhin das Leben genieße, frei von bindenden Engagements. Ähnlich verhielt es sich drei Jahre später als sich der Staatsanwalt ohne jede Prüfung mit der aus London erhaltenen Information begnügte, dass der wegen Veruntreuung gesuchte Azer Melikov, ein Freund des Ex-Premiers S. Stanishev, irgendwo in England durch einen Autounfall ums Leben gekommen sei. Somit blieben viele Fragen bezüglich der Mittelverschwendung während der Regierung der „Dreier Koalition“ unbeantwortet.

Simeon von Sachsen-Coburg-Gotha, und dessen Aufstieg zum Premierminister in der Regierung von NDSV (*Nacionalno diviženie Simeon Vtori*, Nationale Bewegung Simeon der Zweite) schuf die Bedingungen für die Wiederbelebung der Werte des nicht vorhandenen bulgarischen Adels. Eine Reihe von Schauspielern, Kulturträgern, höheren Staatsbeamten und einfachen „Royalisten“, nachdem sie das Charisma „Seiner Majestät“ verspürt hatten, eignete sich Manieren an, die, nach ihren Vorstellungen, den „Anforderungen adeligen Benehmens“ entsprachen. Einigen davon passte dies gut,⁶ andere fingen an die Rolle von Pagen bei Hof zu spielen,⁷ doch das Beispiel war „ansteckend“ genug um das Muster für Nachahmer abzugeben, das auch auf andere gesellschaftliche Bereich übertragen wurde. Kein Wunder dann, dass nach den Freimaurerlogen, dem Rotary Club und anderen Vereinen, die sich zu Wohltätigkeitszwecken engagierten, zu Beginn des neuen Jahrtausends auch die für die Geschichte des Landes ungewöhnlichen Ritterorden auftauchten. Eine besondere Stelle nimmt darunter das „Prioritat Bulgarien“ des „Ritterordens des Tempels von Jerusalem“ ein, dessen Anführer der General a. D. Rumen Ralchev wurde, Ex-Leiter der Verwaltung des Sicherheitsschutzes bei der kommunistischen Staatssicherheit und später des Nationalen Sicherheitsdienstes, der in den 1990er Jahren die private

⁶ Z. B. der Ministerin für die Euro-Integration und späteren EU-Kommissarin Miglena Kuneva, Schwiegertochter des Kandidaten-Mitglieds des ZK der BKP Ivan Prämov, dessen Sohn Andrej als „roter“ Finanzier und Freimaurer galt, und dessen Tochter Uljana jahrelang Chef des nationalen Bulgarischen Fernsehens war. Auch der Ex-Parteisekretärin des Schauspieler-Vereins, Cvetana Maneva, wurde die „Ausstrahlung einer Gräfin“ nachgesagt, nachdem ihr Gatte und Stellvertreter des Kulturministers Javor Milušev seine tschechische Adelsabstammung „entdeckt“ hatte.

⁷ So etwa Olimpi Kätev, der Kreisleiter von Sofia in der Regierung von NDSV, der aktiv bei der Restituierung der Grundbesitze des Zaren tätig war. Auch Stanimir Ilčev, ein Abgeordnete der NDSV im Europaparlament, der sich bereits in der Volksversammlung mit „erhabener Bescheidenheit“, als „Krieger der Partei“ bezeichnete.

Schutzfirma „Balkan Security“ gründete. Rumen Ralchev war auch Großmeister einer der Freimaurerlogen. Wenig später wurde der „Bulgarische Bojaren-Rat“ gegründet, eine Organisation, die den Anspruch erhob, die einzige Stelle im Land zu sein, welche das Recht besitze, Adelstitel zu verleihen.⁸ Das Schwärmen solcher und anderer pararistokratischer Formationen war im Einklang mit dem Erscheinen einer Reihe privater wissenschaftlichen Vereine, die sich – in Konkurrenz zur Bulgarischen Akademie der Wissenschaften – als „Akademien“ bezeichneten, so etwa „die Bulgarische Akademie der Wissenschaften und Künste“ (BAWK), „die Internationale Akademie für Bulgarienforschung, Innovationen und Kultur“ (IABIK), „die Balkan Akademie der Wissenschaften und Kultur“ (BAWK) u. a., welche großzügig Politikern, Schauspielern, Dichtern und allerlei Ruhmbewerbern wissenschaftliche Titel verliehen. Bei einer solchen Konjunktur wäre es sehr seltsam gewesen, falls die Bulgarische orthodoxe Kirche abseits des allgemeinen Trends geblieben wäre. Tatsächlich ließ ihre Reaktion nicht lange auf sich warten. Zuerst ohne viel Lärm, später auch im offenen Widerspruch zu den bisherigen Praktiken, fing die BOK an, gegen entsprechenden Subventionen und Engagements, ausgesuchten wohlhabenden Leuten die Auszeichnung „Archon“ zu verleihen.

Der Anfang des Skandals. Der Archon Binev

Am 3. Januar 2007 führte der Metropolit Galaktion von Stara Zagora Slavi Binev in „einem Ritual der bulgarischen orthodoxen Kirche“ in Rom „in den höchsten adeligen Rang und aristokratischen Titel – Archon“ ein. So meldete es der EU-Abgeordnete Slavi Binev auf seiner privaten Website unter der

⁸ Ihr Leiter, „Sebastocrator Roumen“ [Monchev], ist ein Opernsänger und Anhänger von Simeon des Zweites, der für eine gewisse Zeit auch die verbreitete Zeitung „Nationaler Aufschwung“ herausgab. Der vom Stadtgericht in Sofia 2001 registrierte Verein war eine von mehreren monarchistischen und nationalistischen Organisationen der damaligen Zeit.

Überschrift: „Der Bischof Galaktion erneuert den Glanz des bulgarischen Archontentums“.⁹ Er enthüllte weiter einige Einzelheiten. Es erwies sich nämlich, dass „nach dem Wunsch“ des USA-Kardinals Monseigneur Bernard Low der symbolische Akt in der Kathedrale Santa Maria Maggiore erfolgt sei, worin im Jahr 868 der Papst Hadrian II. die von den Heiligen Brüdern Kyrill und Method mitgebrachten Kirchenbücher in slawischer Sprache gesegnet und damit diese Schrift und Sprache als würdig für die Verbreitung des Gotteswortes und für den Kirchendienst anerkannt hatte. Der Metropolit, mit seiner Metropolitkrone auf dem Haupt, und an der Spitze des Festzugs, sei am Eingang der zweitbedeutsamsten Kathedrale in Rom, worin das größte Stück des Kreuzes Christi aufbewahrt wird, von Bischof Tavanti begrüßt worden, wo er dann die Zeremonie ausgeführt habe. Danach seien Galaktion und „Seine Exzellenz“, der neu ernannte Archon Binev, im Vatikan und in der Kongregation „Einheit der Christen“ empfangen worden. Die bulgarischen Massenmedien fügten in ihrer Berichterstattung noch Vertreter von „Opus Dei“ hinzu, die anwesend gewesen seien. Nach dem Inhaber der Website, werde den Titel „Archon“ für Verdienste um „Kirche und Menschheit“ verliehen. Der Titel sei erblich – er werde vom Vater an den erstgeborenen Sohn weitergegeben und entspreche in der katholischen Welt dem Titel „Herzog (Conte) und in der slawischen dem des *Kniaz* [Fürst]“.¹⁰

Lassen wir den albernen Vergleich zwischen „Herzog“ und „Conte“ beiseite, die einen ganz unterschiedlichen Rang haben und auch dem slawischen „*Kniaz*“ nicht entsprechen.¹¹

⁹ Siehe <http://www.slavibinev.com/index.php?lang=bg&cont=data&page=73>.

¹⁰ Vgl. auch die englischsprachige Version: <http://www.slavibinev.com/index.php?lang=en&cont=data&page=200>.

¹¹ Dem „Herzog“ entspricht eigentlich der Titel „Duke“ (Fr. *duc*, Ital. *Duce* <Lat. *duk*), während der Titel „Conte“ (Fr. *comte*, Lat. *comes*, Altbulg.

Der Ex-Sportler Binev hob auf seine Website lediglich das hervor, was ihm vorher suggeriert wurde, bzw. führte Stellen aus seinem „Archons Diplom“ an. Sein Text unterscheidet sich kaum vom Text des Jahre zuvor verfassten Musters, der im Rahmen des bemüht hohen kirchlichen Stils auch manche sich wiederholende Schreibfehler enthält.¹² Viel inkompetenter scheint das Präsentieren des Wortes *Архон* (Senior-, Haupt-, führend) – ein Attribut verschiedener Dienstränge – als eine besondere Auszeichnung (*officium*) und als Adelstitel, der zudem erblich sein soll. Handelte es sich um eine absichtliche „Neuerung“, die zum Ziel hatte, der Selbstsucht seines Trägers (und Spenders) zu schmeicheln? Diese Vermutung, samt der Persönlichkeit von Binev, kann wohl als eine der Hauptursachen gelten für den medialen Skandal der nach der Zeremonie in der bulgarischen Öffentlichkeit entbrannte.

Wer ist Slavcho Binev? Es handelt sich um einen der Zögling der höheren Sportschule und Wettkämpfer in der Kampfsportart Taekwondo. Ähnlich wie andere Sportler aus den sogenannten „Kämpferkreisen“ engagierte er sich in den 1990er Jahren im Bewachungs- und Vergnügungsgeschäft. Er leitete die

komit) eher eine Entsprechung von „Graf“ (= Eng. *earl*) sein soll. Beide Titel haben ihrerseits nichts mit dem slawischen Wort „Kniaz“ zu tun, das vom deutschen „Kuning, König“ (= Engl. *king*) her stammt und den Rang eines „Fürsten“ oder „Prinzen“ (*prince*) bezeichnet.

¹² So etwa die fehlerhafte Schreibung des Wortes „dostoJn“ (anstatt „dostoEn“, d.h. „würdig“) und die falsche Verwendung des vollständigen bestimmten Artikels (z. B. „ot čovekĀT“, „ot episkopĀT“ statt „ot čovekA“, „ot episkopA“ [d.h. des Genitivs der Worte „Mensch“ u. „Bischof“], weil im Bulgarischen bereits das Vorhandensein einer Präposition graphisch andeutet, dass das Substantiv kein Subjekt ist und daher keinen vollständigen Artikel erhalten kann). Siehe dazu „*Kak se stava „Velik Arhont na BPC“ – shemata v dokumenti*“ [Wie wird man zum „Großen Archon der BOK“ – das Schema in Dokumenten], in: <http://dveri.bg/39ak>. Aus den beigelegten Abbildern ist ersichtlich, dass die Idee einer Gleichheit des Titels „Archon“ mit denen von „Kniaz“ (im Osten) und „Herzog“ (im Westen) eine „Erfindung“ der Textverfasser darstellt.

zum „Reich“ der Multigroup gehörende Holding MIG-Gruppe, die Klubs und Nachtlokale verwaltete, darunter auch Plätze für das Mieten von Prostituierten und für den Drogenkonsum. Er war Besitzer von BIAD, eines Klubs der als „Mekka des Folk“ bezeichnet wurde. Darüber hinaus kontrollierte er Lokale wie „Die Bibliothek“, „Camelot“, „Imperial“, „Dali“, die Striptease-Bar „Albato“ u. a. Er kannte sowohl manche Bosse aus der Unterwelt (auch diese teilweise mit einer „sportlichen Vergangenheit“) als auch bestimmte Kreise des Ministerium des Inneren aus der Zeit des Überganges. In den ersten Jahren des dritten Jahrtausends fing Binev an, sich von seinem alten Dasein zu distanzieren. Aus dieser Zeit datiert seine Auseinandersetzung vor Gericht mit dem Präsidenten der VAI-Holding Georgi Iliev, was zusammen mit seiner Konfrontation mit dem „Paten der Mafia“ Ivo Karamanski (beiden sind bereits verstorben) und mit dem Versuch, eine bürgerliche Selbstverteidigungsorganisation zu gründen, eine bequeme Legende schuf, das er selbst ein früherer Kämpfer gegen das organisierte Verbrechen zu sein. Nachdem er zum „Archon“ erhoben wurde, verkaufte Binev seine Kneipen. 2007 wurde er von der nationalistischen Partei „Ataka“ [Attacke] zum Bürgermeisterkandidaten von Sofia (er verlor gegen den späteren Premier Borisov) und ein Jahr später auch zum EU-Abgeordneten nominiert.

Binevs umstrittene Persönlichkeit, was durch sein Benehmen in der Öffentlichkeit noch weiter verstärkt wurde, verursachte Verwirrung, als die Gesellschaft von dem Geschehen in Rom erfuhr. Die Mehrheit der bulgarischen Bürger wollte nicht akzeptieren, dass sich neureiche „Zöglinge“ des ehemaligen Regimes erlaubten, auch Ansprüche auf Adelstitel zu erheben. Es wurde die Frage gestellt, ob und inwieweit dies überhaupt mit den Traditionen der bulgarischen Kirche vereinbar sei? Für welche „Verdienste um die Kirche“ wurde Binev zum „Archon“ ausgerufen? Der Metropolit von den USA, Kanada und Australien Joseph hatte doch erklärt, Binev sei eine „in unserem

Kirchenleben unbekannte Persönlichkeit“. Und gibt es (gab es) überhaupt solch ein „Offizium“ in der bulgarischen orthodoxen Tradition?

Unter dem Druck der öffentlichen Meinung gab der Heilige Synod der BOK am 24. Januar 2007 eine Erklärung ab, wonach der Besuch des Metropoliten Galaktion im Rom „privaten Charakter“ gehabt habe und ohne die Segnung des Patriarchen und des Heiligen Synod erfolgt sei. Es gäbe keinen Titel „Archon“ unter den Auszeichnungen der BOK – er könne nicht im Namen der Kirche verliehen werden und die mit ihm stattgefundenen Honorierungen seitens der Vertreter der BOK sei „ungültig“. ¹³ Zu diesem Beschluss war es gekommen, nachdem sich mit dem Kasus der apostolische Nuntius in Sofia, Bischof Guiseppe Leanza, der Direktor für Religionsangelegenheiten, Prof. Ivan Zhelev, und der Vorsitzende des Parlamentsausschusses für Menschenrechte und Glaubensbekenntnisse, Prof. Ognjan Gerdshikov, befasst hatten. Der Metropolit Galaktion hatte an den Sitzungen des Heiligen Synod nicht teilgenommen, er hatte eine Krankheitsbescheinigung eingereicht, und alle Versuche, ihn telefonisch zu erreichen, waren erfolglos geblieben. Der Beschluss des Synodes rief viele Kommentare hervor.

In einem Interview der Nachrichtenagentur „Fokus“ vom 26. Januar 2007 erklärte der bulgarische Mediävist Prof. Georgi Bakalov, der die Kenntnisse eines Historikers mit denen eines ehemaligen Seminaristen vereinigte, dass auch manche heidnische bulgarische Chane (Krum, Omurtag, Presian, Malamir) als „Archon“ bezeichnet wurden, doch dies nur als ein „Appellativum für die Macht“. In der Geschichte der bulgarischen Kirche dagegen gäbe es einen solchen Titel nicht. Daher sei die ganze Zeremonie „völlig erfunden“, sie habe keine „kanonische

¹³ Siehe „Изявление на Св. Синод по повод даването на архонски титли“ [Erklärung des Hl. Synod anlässlich der Verleihung des Archonstitels]: <http://dveri.bg/kq>.

Begründung“ und keine „dogmatische Sanktion“, weshalb sie vollständig ungültig sei. Die Kirche könne ihren Stiftern den Titel „Ktitor“ geben, doch nicht den des „Archon“. Die Spekulationen, dass bei der Eroberung von Tärnovo durch die Osmanen im Jahr 1393 „die letzten bulgarischen Archonten“ dort ermordet wurden, sei inkorrekt. Nach dem Befehl des türkischen Statthalters fanden damals in Tärnovo 110 „bulgarische Bojaren“ den Tod, die nur in einem griechischen Text als „Archonten“ bezeichnet werden, doch nicht als Träger eines Titels, sondern als „mit Macht ausgestattete“ Menschen. Es störte ferner der Umstand, dass man, um ein Bittgebet in „Santa Maria Maggiore“ abzuhalten, um Erlaubnis des Vatikans ersucht habe, doch eine solche habe für die von Metropolit Galaktion vollzogene Zeremonie nicht vorgelegen. Deswegen habe auch der päpstliche Nuntius in Sofia gefragt, ob der Heilige Synod den Metropolitan bereits berechtigte habe, die Zeremonie zu vollziehen. Die negative Antwort des Synod ließ Prof. Bakalov zum Schluss kommen, dass es sich in diesem Fall um eine „Selbstermächtigung und Missbrauch“ handle.¹⁴

Die Debatte über diesen Fall, wobei ersichtlich wurde, dass der Titel Archon Slavi Binev etwa 400 000 Euro gekostet hatte, brachte Informationen ans Licht, die der Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit bis dahin entgangen waren. Es stellte sich heraus, dass eine solche Praxis bereits zu Zeiten von Simeon II. eingeführt worden war, welche der Metropolit Galaktion fortgeführt hatte.

Vorgeschichte und Werdegang

Als im Mai 2003 der damalige Papst Johannes Paul II. der BOK die Möglichkeit gab, den mitten in Rom gelegenen Dom „Santi Vincenzo e Anastasio“ zu nutzen, der auch als „Tempel des

¹⁴ Siehe „Георги Бакалов: Титлата архонт е напълно измислена и невалидна“ [Georgi Bakalov: Der Titel Archon ist vollkommen erfunden und ungültig], in: <http://focus-news.net/?id=f5921>.

Heiligen Herzens“ bekannt wurde, weil darin die Herzen von 25 römische Päpste ruhen, wurde als Vorsteher der Kirche Bischof Tichon ernannt, der Vikar (Helfer) des Metropoliten von West- und Mitteleuropa Simeon. Seit seinem Amtsantritt fing der Bischof Tichon an als „Römischer Bischof“ zu unterzeichnen und nannte seinen Amtssitz „die Heilige römische orthodoxe Diözese“, vor deren Eingang er auch eine Fahne mit einem eigenen Wappen aufstellte.¹⁵ Er forderte von seinen Gemeindegliedern Spenden, wobei für jede Spende eine entsprechende Urkunde ausgestellt wurde. So kam man zur Idee, eine bulgarische Archon-Institution zu gründen, die von einer Gruppe Mitarbeiter des Bischofs Tichon ausarbeitet wurde, wobei sich der Hieromönch Dionissij, der Diakon in der Eparchie des Metropoliten von Silistra Ilarion war, mit seinen Aktivitäten auszeichnete. Bis dahin war das „Archons-Verleihen“ ein ausschließliches Vorrecht des Ökumenischen (Konstantinopler) Patriarchen gewesen – er ehrte bedeutsame Leute mit der Auszeichnung (*Officium*) „Archon [von etwas]“. Unter den Ausgezeichneten befindet sich auch Prof. Ivan Zhelev, Ex-Chef der Direktion für religiöse Angelegenheiten beim Ministerrat, der 1990 als „*Archon diermineus*“ („der Große Übersetzer“) für seine langjährige Tätigkeit als Dolmetscher bei der Verwirklichung von Kontakten zwischen dem Bulgarischen und dem Ökumenischen Patriarchat, ausgezeichnet wurde. Ein anderer Bulgare, der in Istanbul wohnende Dimitar Atanassov ist „*Archon megas protecticus*“ des Ökumenischen Patriarchats. Allmählich erschienen solche Auszeichnungen in den Patriarchaten von Alexandrien, Antiochia und Jerusalem, in den Erzbistümern von Griechenland, Zypern und Albanien, wobei ihre Träger in Bruderschaften vereinigt wurden, so etwa die Bruderschaft „Der heilige Apostel Markus“ beim Patriarchat von

¹⁵ Siehe den Artikel vom 17.01.2007 „Епископ Тихон, който раздавал титлата „архонт“, бил осъден от немската си съпруга“ [Der Bischof Tichon, der den Titel „Archon“ ausgab, wurde von seiner deutschen Ehegattin verurteilt], in: <http://www.blitz.bg/article/3131>.

Alexandria oder „Die allerheiligste Gottesmutter *Pammakaristos*“ in Athen und „Der heilige Apostel Andreas“ in Amerika beim Ökumenischen Patriarchat.

2004 erlangte Bischof Tichon mit dem Einverständnis des Heiligen Stuhls das Recht des von ihm geleiteten „Römischen orthodoxen Bistums“ auch Bulgaren mit einer solchen Auszeichnung zu honorieren. Als erster Archon wurde Dimităr (James) Velkov ausgerufen, ein auch als „Don Jaime“ bekannter amerikanischer Staatsbürger und reicher Geschäftsmann, der 1958 von der Regierung in Frankos Spaniens Grundbesitz auf Teneriffa (Kanarische Inseln) kaufte. Dort baute er zwei Kurortsiedlungen *Guajara* und *Tabaiba* mit ihrer ganzen Infrastruktur, wofür er die spanische Auszeichnung „Kavalier des königlichen Ordens“ erhielt. Er wurde auch zweimal mit dem Orden „Der heilige Alexander“ vom bulgarischen Zaren in Madrid Simeon II. honoriert, das zweite Mal für Verdienste um die Verfassung und die Herausgabe des Buches von Stefan Gruev „Die Dornenkrone“, das der Regierung des Zaren Boris III., des Vaters von Simeon II., gewidmet war. Nun schenkte Herr Velkov in der Stadt *Tabaiba* ein Grundstück für den Aufbau einer bulgarischen Kirche mit Namen „Der heilige Großmartyrer Demetrius“. Die drei Eckpfeiler, in den Farben der bulgarischen Trikolore, wurden im Januar 2004 vom Bischof von Tiberiopulus (Strumica) Tichon geweiht. Weitere Angaben über die weitere Entwicklung dieses Projektes fehlen.

Der zweite bulgarische „Archon“ war der Stellvertretende Minister für Energetik im Kabinett von Simeon Sachsen-Coburg-Gotha, Ilko Jocev, der den Leuten des Bischofs Tichon einige Büroräume in Sofia schenkte, die Unterhaltskosten der Administration einer Einrichtung unter dem Namen „Balkanische Akademie für Wissenschaften und Kultur“ (BAWK) übernahm, und die Herausgabe des Buches „Blumen für Bulgarien“ des ehemaligen Beichtvaters des Patriarchen Maxim und Metropoliten von Silistra Ilarion förderte. Als Vorsitzender des

Vorstandes der Firma „Toplofikacija“ [Fernwärmeversorgung] wurde er im Prozess gegen den Direktor des Betriebes Valentin Dimitrov wegen Veruntreuung mitangeklagt, später aber freigesprochen. Er soll den führenden BRF-Politiker Ahmed Dogan mitgeholfen haben, ein Honorar von 1,5 Million Lewa für „Beratungstätigkeit“ im Zusammenhang mit dem Projekt des Stauwerkes „Cankov kamäk“ in Kärđzhali zu bekommen. Später war er auch Manager des Wohnungskomplexes „Templer“ im Winterskikurort Bansko, wo er, um mehr Klienten anzuziehen, dem bekannten bulgarischen Fußballspieler Hristo Stoičkov eine Maisonette-Wohnung schenkte. Die Unmöglichkeit des Hotelinhabers, der Touristenfirma „Alma-Tour“, den für den Bau des Hotels erhaltenen Millionenkredit zurückzuzahlen, führte zum Verkauf des Komplexes zu niedrigem Preis zugunsten der TIM-Gruppierung in Varna und daraufhin zum Bankrott dieses „Touristenimperiums“. Es wird noch ein dritter „Archon“ vor Slavi Binev erwähnt, der wahrscheinlich auch von dem Bischof Tichon in Rom ausgezeichnet wurde, doch fehlen für ihn jegliche anderen Angaben, außer der, dass er eine fremde Staatsangehörigkeit und großen Landbesitz in Kanada und Spanien hat.

So wurde auf Initiative einer Gruppe von Geistlichen außerhalb des Landes in der BOK eine neue Auszeichnungsart für Verdienste von Laien gegenüber der Kirche eingeführt. Im Unterschied zu der im Ökumenischen Patriarchat geläufigen Praxis wurde nun die Auszeichnung „Archon“ als „Adelstitel“ dargestellt, der erblich übertragbar sei. Es lässt sich nicht beurteilen, ob der amerikanische Orden „St. Andrew“ dazu beigetragen hat, wie es in den bulgarischen Medien gemeldet wurde. Auf jeden Fall jedoch wird der Titel „Archon“ auf der Website des Ordens bezeichnet als „an honoree by His All Holiness Ecumenical Patriarch Bartholomew for his outstanding service to the Church, and a well-known distinguished, and well-

respected leader of the Orthodox Christian community“.¹⁶ Manche Einzelheiten enthüllen die veröffentlichten Urkunden, ein Werk der damals jungen Mitarbeiter von Bischof Tichon, der Hyeromönche (dann Archimandriten) Dionissij und Dimităr Bobčev (des späteren Archimandriten Kliment). Dort liest man, dass der Archon eine „Ehrenwürde“ sei, welche die Kirche im Mittelalter auch als „aristokratischen Titel“ begonnen habe zu verleihen. Der mit diesem „Adelstitel“ honorierte Archon sei ein „Großer Bewahrer der Kirche und des Menschen“. Die Kirche habe festgelegt, dass der Titel Archon „erblich vom Vater auf den Sohn (nur in männlicher Linie) übertragen wird“. Im Osten gleiche das *Officium* Archon „dem *Kniaz* und im Westen dem Herzog, und bringe [mit sich] den Titel Seine Exzellenz“, den „alle Kirchen und aristokratischen Kreise in der Welt“ nötige, „ihn zu akzeptieren“. Der Bischof Tichon wird als „Lichtbringer“ (*svetitel*) und als „Exarch des ewigen Rom“ bezeichnet, während die Kirche „Santi Vincenzo e Anastasio“, wo die Zeremonie stattfindet, „Tempelbrücke zwischen dem Osten und dem Westen“ genannt wird.¹⁷ Neben Dionissij und Kliment werden auch Dr. Hristo Minkov, der Sekretär des West- und Mitteleuropäischen Erzbistums, ein Mitschüler und Freund von Bischof Tichon, sowie der private Pressesekretär des Bischofs, der Doktor h.c. Ivan Kutevski, erwähnt.

Es scheint, dass der West- und Mitteleuropäische Metropolit Simeon, dem das „Römische orthodoxe Bistum“ untergeordnet ist, mit der Initiative seines Vikars nicht einverstanden war. Das ist aus dem Schreiben des Hyeromönches Dionissij an Bischof Tichon vom 25. November 2004 ersichtlich, worin die Kritik des Metropoliten als „Schmutzwasser, das sich auf uns

¹⁶ Zum „Order of St. Andrew the Apostle“ siehe: <http://www.archons.org/archons/index.asp>.

¹⁷ Vgl. „Как се става „Велик архонт на БПЦ“ – схемата в документи“ [Wie man zu einem „Großen Archon der BOK“ wird – das Schema in Dokumenten]: <http://dveri.bg/39ak>.

alle ergießt“ bezeichnet wird. Dionissij versicherte seinem „Gönner“ seine Ergebenheit, äußerte das Bedauern, diesem mit seinen Handlungen eine Last aufgebürdet zu haben, und bat ihn um Verzeihung. Er erläuterte, dass seine Handlung von dem Wunsch motiviert war, den Bischof als Metropolit und „bulgarischen Patriarchen“ zu sehen. Er vermute, dass hinter den Vorwürfen auch der Metropolit von Russe, Neophit, und der Protodiakon Ljubomir [Bratoev] stünden, weshalb er Bischof Tichon ermuntere, den beiden „die Sache zu verdeutlichen“. Als Lösung schlug er vor, dem Metropolit Simeon „30 000 Euro für die Kirche in Berlin und 10 000 Euro für ihn selbst“ zu geben, einschließlich der Freude am „prachtvollen Wappen“, das, ihm zu Folge, „ein hervorragendes Werk der Heraldik“ sei. Seine Meinung über die Würde des Archons fasste er folgendermassen zusammen. Dieser sei „ein großer Bewahrer der Kirche und des Menschen“ und weiter schmeichelte er dem Bischof in seinem Schreiben, dass dieser „Begründer“ von etwas sein würde und gab seiner Überzeugung Ausdruck, dass seitens des „Synod keine scharfe Reaktion“ zu erwarten sei. Simeon könne „moralisch und finanziell“ ruhig sein. Weiterhin empfahl er den ersten Archon schneller zu ernennen und teilte mit, dass als eventueller zweiter Kandidat „der Kanzler von Österreich, Herr Kirchenstoff, nun Inhaber von OMV“ in Sicht sei. Die Gesuche häuften sich, schrieb er an Bischof Tichon, „und falls sie sich realisieren, dann kommt auch mehr Geld zusammen – und niemand kann Dir etwas nachsagen“. Wenn „Opa Simeon das Geld bekommt“ und „du ihm die Zügel anlegst wird sich die Sache erledigen“, schloß der später als „Hauptmacher von Archonten“ bezeichnete Pater Dionissij.¹⁸

¹⁸ Siehe: Константин Спиридонов, Начало на архонтската афера: „Като получи дядо Симеона парите – и ти ще му сложиш юздите“ [Konstantin Spiridonov, Der Beginn der Affäre Archon: „Wenn Opa Simeon das Geld erhält – und Du ihm die Zügel anlegst“]: <http://dveri.bg/kq6ka>.

2005 berief die Heilige Synode aber den Metropolit Simeon ab und wählte zu seinem vorläufigen Vertreter den Metropolit von Stara Zagora Galaktion. In Rom wurde der Archimandrit Viktor [Mutafov] zum Vorsitzenden der bulgarischen Kirchengemeinde „Die heiligen Kyrill und Method“ ernannt, ein Stipendiat des Erzbischofs von Russe, Neophit. Formell fungierte der Bischof Tichon als Vikar des Metropoliten Simeon bis 2009 weiter, als er dann Vorsteher der Kathedrale „Der Heilige Alexander Nevski“ in Sofia wurde. Archimandrit Kliment blieb als Pfarrer der Diözese in Rom und Archimandrit Dionissij, der die Beziehungen zum Episkop Tichon bereits abgebrochen hatte, blieb in der Administration des Heiligen Synod, zuerst als Mitarbeiter der Kultur- und Bildungsabteilung und dann als Leiter der Gottesdienstabteilung. Er fuhr fort, Förderer der „Wiederherstellung“ der bulgarischen Archon-Institution zu sein, wofür sich auch der Metropolit von Stara Zagora Galaktion engagierte.

Die Erhebung von Slavi Binev zum Archon zu Beginn des Jahres 2007 offenbarte auch manche Änderung in den Vorstellungen über diese Auszeichnung.¹⁹ Nach dem Hieromönch Dionissij könne das Einführen im Rang nur vom Prälaten einer Eparchie (von einem Metropolit) erfolgen, weil er eine Eparchie, also ein reales Territorium, hat, das er verwaltet. Der Rang eines Archons mache seinerseits den Menschen abhängig von der Kirche. Er habe sich verpflichtet, ein „Ktitor“ zu sein und „im Geiste der Eurointegrationsprozesse“ zu arbeiten, indem er sich für die Kirche in Europa einsetze.²⁰ „Brenne und ordne

¹⁹ Das Datum vom 7. Januar wurde kaum zufällig gewählt. An diesem Sonntag des Jahres 2007 ehrte die BOK den Heiligen Johannes den Täufer und in den meisten ost-orthodoxen Kirchen (der russischen, serbischen, armenischen) wurde der erste Weihnachtstag nach dem Julianischen Kalender gefeiert. Ein Tag früher war für diese der Heilige Abend, für die bulgarische und griechische Orthodoxie die Taufe Gottes und das Epiphanias, und für die katholische Welt der Tag der Heiligen Drei Könige (das Dreikönigsfest).

²⁰ Siehe: Как се става.

Dich unter“, war einer der Aufrufe bei der Zeremonie von Slavi Binev. Er selbst zeigte sich als „Vertreter des Metropoliten von Stara Zagora“ als „vom Oben berührter“ Geschäftsmann, „hinter dem (oder über ihm)“ „etwas anderes“ stünde, was ihm die Zuversicht gäbe, dass seine Taten „gottgefällig“ seien.²¹ Die Tatsache, dass Metropolit Galaktion die Zeremonie nicht in seiner Eparchie, sondern in Rom, durchführte, deutet auf die Suche nach einer Kontinuität hin. Der Gedanke liegt nahe, dass das Erlaubnis für das „Offizium“ vielleicht vom amerikanischen Archons-Orden des Ökumenischen Patriarchats erteilt wurde, was auch die Anwesenheit des Kardinals Bernard Low an der Promulgation erklären würde. Als Anhänger einer Annäherung an den Heiligen Stuhl wurde Metropolit Galaktion, der im kirchlichen Institut von Regensburg spezialisiert wurde (wo einst auch der Papst Benedikt XVI. studierte), von der Kongregation für die Einheit der Christen und von „Opus Dei“ unterstützt.

Die Erteilung des Titels eines Archons an Slavi Binev rief eine heftige Polemik in der Öffentlichkeit hervor. Kritisch eingestellt waren sowohl die Mehrheit der Laien als auch manche Vertreter des hohen Klerus. Doch in einigen Kreisen war man auch bereit, den Bedarf einer solchen Institution zu akzeptieren

²¹ So in dem panegyrischen Artikel in der Zeitung „Novinar“ [Journalist] vom 28. Juli 2007 von Албена Йовкова, Българското архонтство прието от Вселенската патриаршия [Albena Jovkova, Das bulgarische Archontum vom Ökumenischen Patriarchat empfangen], veröffentlicht auch auf die Website des EU-Abgeordneten Sl. Binev (<http://www.slavibinev.com/index.php?lang=bg&cont=data&page=213>). Offenbar ist eine Quelle der Information (und der beigefügten Fotos) Herr Binev selbst, weil sich manche wiederholenden Momente auch in anderen Materialien derselben Website finden, die sich auf seine Taten als Archon beziehen. Aus dem Text erfahren wir, dass der Archon „eine öffentliche Figur“ ist, der außer dem finanziellen Engagement - „dem jährlichen Unterhalt eines bestimmten Tempels oder sogar einer ganzen Diözese“ - auch andere Verpflichtungen hat: „diplomatische Aufträge, Vermittlung bei Streitigkeiten, Eintreten für kirchliche Angelegenheiten vor den Staatsgewalten“ u. a.

und sie zu unterstützen. Am 16. Januar 2007 veröffentlichte Albena Jovkova in „*Novinar*“ einen Lobartikel unter dem Titel „Warum hat der vierte bulgarische Archon die Kirche aufgeregt?“, worin sie das Geschehene in der Basilika „Santa Maria Maggiore“ in einem anderen Licht darstellte.²² Aus dem Text erfahren wir, dass die Archonten „die weltliche Lobby der Kirche“ sind, dass der „Bischof von Vereia [Stara Zagora]“ Galaktion als „Vorsteher der bulgarischen Archonten“ Binev wegen seiner Unerbittlichkeit gegenüber allen „starken und schattigen Figuren“ des Überganges gemocht habe, und dass der bei der Zeremonie anwesende Kardinal Bernard Low „einer der großen Vorkämpfer für die Annäherung der Römisch-katholischen Kirche und der Bulgarischen orthodoxen Kirche“ sei. Das Hauptthema auf dem darauffolgenden Empfang im Vatikan sei die Einheit der Christen gewesen und es wurden Symbole gesucht, wobei Binev offensichtlich manche „mit der ökumenischen Bewegung für Annäherung zwischen den Kirchen verbundene Aufgaben“ erteilt wurden. In den kritischen Äußerungen des Metropoliten Josif von Amerika und des Direktors für Glaubensangelegenheiten Ivan Zhelev sei eine Gruppierung im Zusammenhang mit den bevorstehenden Zusammenstößen bei den Wahl eines Nachfolgers des Patriarchen Maxim ersichtlich, wobei der Hauptkonflikt zwischen dem mit Moskau verbundenen Metropolitan von Varna Kirill und dem dem Vatikan und Konstantinopel nahestehenden „deutschen Zögling“ Galaktion bestünde. Zhelev sei „ein griechischer Archon“ und die Griechische orthodoxe Kirche habe mit „nicht mit Wohlwollen“ auf die Möglichkeit der BOK gesehen, ihren eigenen Archonten zu haben. Und die Reaktion des Vorsitzenden des Parlamentsausschusses für Glaubensangelegenheiten und Menschenrechte, Ognjan Gerdshhikov, lasse sich auch mit parteilicher Voreingenommenheit erklären, falls das Gerücht wahr sei, dass Simeon der Zweite umsonst vom Patriarchen Maxim erwartete, ihn als

²² Vgl. <http://novinar.bg/?act=news&act1=det&mater=MjE0ODszNA>.

Zar und einzigen Archon der BOK zu salben. Materialien mit ähnlichen Thesen wurden auch in anderen Ausgaben veröffentlicht. Solche Texte finden sich auch auf der Website von Slavi Binev, wobei einige wohl von derselben Verfasserin stammen.

Am 24. Januar 2007 äußerte sich der Heilige Synod über den Kasus und erklärte die bis zu diesem Zeitpunkt erfolgten Honorierungen mit dem Titel Archon für ungültig und sprach sein Bedauern für die „zugelassene Regelwidrigkeit“ aus.²³ Tags darauf erklärte der „Bulgarische Bojaren-Rat“, dass er einerseits dem Heiligen Synod danke, dass die ausgegebenen Titel „Archon“ nicht akzeptiert wurden, weil gemäß des Beschlusses des Stadtgerichtes von Sofia dies nur ein Recht des Bulgarischen Bojaren-Rats sei. Andererseits anerkannte der Rat die Titel „Archon“, „Ritter des Heiligen Grabes“ usw., wobei namentlich ihre Träger und Nachkommen zu „bulgarische Bojaren“ erklärt wurden. Darunter waren die Archonten Prof. Ivan Zhelev, Dimităr Velkov, Ilko Jocev und Slavi Binev, der „Ritter“ Jordan Sokolov,²⁴ der „Bojar“ Konstantin Trentschev²⁵ u. a.²⁶

²³ Siehe Erklärung der Heiligen Synode anlässlich der Verleihung des Archon-Titels (<http://dveri.bg/kq>).

²⁴ Der Ex-Minister des Inneren in der Regierung von Filip Dimitrov, der später als Vorsitzender der Volksversammlung von dem Patriarchen von Jerusalem Diodor erhielt den Titel „Ritter des heiligen Grabmals“ anlässlich der 2000 Jahre seit der Geburt Christi. Solche Titel wurden damals Führern orthodoxer Staaten gegeben, einschließlich Michail Gorbatschow und Boris Jelzin.

²⁵ Der Begründer und langjährige Führer der ersten oppositionellen Gewerkschaft im Lande „*Podkrepa*“ [Beistand] (1989).

²⁶ Siehe den Beschluss des Großen Bojaren-Rates in: „*Национален подем*“ [Nationaler Aufschwung], N° 4 (294) vom 1.-7. Februar 2007, S. 7 (http://podem.borsa.bg/podem_god.%20VIII%20broi%204.pdf), auch im Forum von „*Двери на православието*“ [Pforte der Orthodoxie] (<http://dveri.bg/33rxw>) usw.

Der neue „Adel“ Bulgariens

Die Meinung des Heiligen Synod vom Jahr 2007 führte nicht zur Lösung des Problems. Vor dem Hintergrund des vorgerückten Alters des bulgarischen Patriarchen und der Angst vor neuen Spaltungen in der BOK setzte sich hinter der Fassade der Einmütigkeit und des Einverständnisses der Kampf innerhalb des höchsten bulgarischen Klerus fort. Der im Februar 2007 zum Metropolit von Plovdiv gewählte 38-jährige Nikola(j) Metodiev skandalisierte die Öffentlichkeit mit einer Reihe von Äußerungen der Unversöhnlichkeit gegenüber der westlichen Kirche und Kultur. Der Heilige Synod vermied es aber sich mit komplizierteren Dingen zu befassen. Binev nahestehenden Medien betonten dagegen die Bedeutung des Archons als Bewahrer und Botschafter der Kirche. Die Überschriften lauteten: „Das bulgarische Archontentum vom Ökumenischen Patriarchat empfangen“ und „Der ökumenische Patriarch anerkennt Slavi Binev als Archon“ und Binev wurde vom Patriarchen Bartholomeus festlich geehrt.²⁷ Kritiker warnten, dass ein Versuch „zur Schaffung einer parallelen (und zwar organisierten) kirchlichen Macht in der BOK“ existiere, „die unser höchstes kirchliches Organ, den Heiligen Synod“ nicht ernstnehme und sich um einen Metropolitan, in diesem Fall um Galaktion von Stara Zagora, gruppiert, was „nichts Gutes für die Kirche Christi in Bulgarien“ bedeute.²⁸

Der Metropolit Galaktion fuhr fort den Archonten-Rat zu erweitern und zu festigen, zu dessen „geistlichem Haupt“ er sich

²⁷ Vgl. etwa <http://novinar.bg/?act; http://www.slavibinev.com/index.php?lang=bg&cont=data&page=213> und <http://www.slavibinev.com/index.php?lang=bg&cont=data&page=88>.

²⁸ Siehe den Kommentar von Zlatina Ivanova, Рицари за смет – или как безочieto добива вселенски размери [Ritter für Kehrlicht – oder wie die Schande ökumenische Ausmaße erhält] mit Datum 28. Juli 2007 http://dveri.bg/index.php?option=com_content&view=article&id=4679&Itemid=62).

erklärte. Er weihte 2007 das Treffen der Ritter des Tempels in Bulgarien, worin unter den Neueingeführten auch den Archon Binev war.²⁹ Der Bischof von Stara Zagora nahm an den Sitzungen des Heiligen Synod nicht teil. Bis Ende des Jahres 2011 forderte der Patriarch viermal eine schriftliche Erklärung von ihm, doch ohne Erfolg. Gleichzeitig wuchs die Anzahl der Archonten mit den Jahren an. Zu ihnen gesellte sich der sogenannte „Vater“ des sowjetischen Rocks und Geschäftsmann Ovanes Melik-Paschaev, der soziale und kulturelle Initiativen unter den Russen in Bulgarien entwickelte und Träger von Auszeichnungen des russischen Verteidigungsministeriums, der Russischen Akademie usw. war. 2004 und 2011 wurde er auch mit Orden der russischen orthodoxen Kirche ausgezeichnet. Paschaev wurde in der Öffentlichkeit als ein „Großer Archon“ dargestellt. Er bestätigte das Vorhandensein eines „Großen Archonten-Rates“ und war der Meinung, dass 2007 der Titel Archon nicht für anti-kanonisch erklärt wurde, weil der Heilige Synod nur eine Stellungnahme abgegeben nicht aber einen Beschluss gefasst habe, der unter den Eparchien verbreitet werden müsse.³⁰ Als er am Ausgang des Jahres 2011 mit dem Orden der ROK „Der heilige Fürst Daniel von Moskau – III. Grad“ für seinen Beistand bei der Wiederherstellung der russischen militärischen Friedhöfe in Sofia ausgezeichnet wurde, waren bei der Zeremonie in der russischen Kirche „Heilige Nikolaus der Wundertätige“ auch drei weitere Archonten anwesend, die ihre Auszeichnungskreuze trugen. Dies gab den

²⁹ Siehe die beigefügten Fotos in dem Artikel von Olja Zheleva, Тамплиери – произведено в България. Архонтът Слави Бинев станал и рицар [Templer – made in Bulgaria. Der Archon Binev ist auch ein Ritter geworden] (<http://e-vestnik.bg/2490>). Zwei Jahre später bemerkte die Zeitung „Монитор“ [Monitor], dass sich Bulgarien mit seinen etwa 300 Rittern auf den dritten Platz nach den USA (mit fast 3000) und Italien (mit 500) in der Anzahl von Tempelrittern befindet (<http://www.monitor.bg/article?id=196485>).

³⁰ So nach den Worten von Melik-Paschaev in der TV-Sendung von Goran Blagoev „Glaube und Gesellschaft“ vom 14. Januar 2012. Vgl.: http://bnt.bg/bg/productions/44/edition/19334/vjara_i_obshtestvo_14_januari_2012.

Anlass von einer „allmählichen Legitimierung der sogenannten Archontums“ zu sprechen,³¹ wovon sich das „Podvorje“ [die Zelle] der russischen orthodoxen Kirche abzugrenzen beilte, einschließlich durch das Löschen der fraglichen Zeichen aus den Bildern, die auf der Kirchenwebsite veröffentlicht wurden. Herr Melik-Paschaev beteiligte sich auch am politischen Leben des Landes. Bei den Lokalwahlen im Herbst 2011 erhielt die russische Gemeinde in Blagoevgrad Mittel von ihm und die Weisung für die „Bewegung für eine europäische Integration“ zu stimmen, und 2012 wurde er zusammen mit zwei weiteren Archonten zum Mitbegründer der von Slavi Binev für die nächsten Parlamentswahlen konstituierten *Graždansko obedinenie za realna demokracija* (GORD, Bürgerliche Vereinigung für reelle Demokratie).

Als neuer Archont wird auch Herr Dobri Radev erwähnt, der bei den Feiern des 130. Jahrestages von der Geburt des Erzbischofs Serafim Soboljev anwesend war, als in der russischen Kirche Melik-Pashaev seine Auszeichnung erhielt. Ein anderer Archon, Dobrin Dobrev, schloss sich der von Binev gegründeten politischen Bewegung GORD an. Am 7. Juli 2010 wurde zu Archon auch Silvija Panagonova promoviert, die Lebensgefährtin des 2004 getöteten Ex-Chefs der SIK-Gruppierung Miltscho Bonev (Bai Mile). Dies geschah in einem Frauenkloster in der Umgebung von Athen. Es wird vermutet, dass Frau Panagonova, welche die Geschäfte von Bai Mile übernahm, 150 000 Euro für die Auszeichnung zahlte, um damit ihr Hotelbusiness unterstützen zu können.

Ein Wendepunkt in den „Weißen“ des Metropoliten von Stara Zagora Galaktion war das Ausrufen zum Archon am 4. Oktober 2011 von dem Millionär aus Petrič, Ivan Kočev, mit dem Spitznamen „Chombe“. Dies geschah in der Denkmalskirche „Die Geburt Christi“ in der Stadt von Šipka (das sog.

³¹ Siehe <http://www.glasove.com/arhont-do-arhonta-17949>.

Russische Kloster von Šipka) in der Anwesenheit seines Sohnes Branimir und von noch 17 Geistlichen aus der Eparchie von Stara Zagora. Als den Verdienst von „Chombe“ wurde das Sponsern des Denkmals „Kalimanata“ [die Große] anlässlich des 100. Jahrestages von der Geburt der „Prophetin“ Vanga erwähnt, das ein Tag früher in dem Hof ihres Hauses in Petrič eröffnet wurde. Seit etwa zehn Jahren baut Kočev auch die Kirche „Der Heilige Ivan [Johannes]“ in seinem Geburtsort, Pärvomai. Die Zeitung „*Struma*“ erwähnte die Summe von über 200 000 Lewa und andere Schenkungen an die Kirche, die ihm den Titel „Archon“ erbrachte.³² Bei der Zeremonie rief sich der Metropolit Galaktion selbst zum „geistlichen Haupt des Großen Archonten-Rates“ aus und erklärte die Auszeichnung von „Chombe“ mit dem Wunsch des Heiligen Vaters und des russischen Patriarchen Kiril, wofür angeblich entsprechende Schreiben vorhanden waren, was aber von den beiden Seiten bestritten wurde.³³ Der neue „Adlige“ stammte aus Sportkreisen und war ein Fußballspieler der Mannschaft „Spartakus“ (Pleven) gewesen, der zu Beginn des Umbruchs durch Zollbetrüge und Schmuggel von Zigaretten und Alkohol reich geworden war. Allmählich stieg er zu einem großen Geschäftsmann mit Büros in Wien auf. Oft wurde er auch in Skandale verwickelt. Lastwagen einer seiner Firmen wurden am bulgarischmazedonischen Grenzübergang Zlatarevo beim Versuch aufgehalten, Gefechtsgeschosse wiederauszuführen. Es wurde gar berichtet, dass er einen Mord, an seinem Partner Stefan Miroslavov „die

³² Vgl. die Meldung vom 7. Oktober 2011 auf der Website der Zeitung: „C 200 000 лв. Иван Кочев-Чомбе стана архонт“ [Mit 200 000 Lewa wurde Ivan Kočev-Chombe zum Archon] auf http://www.struma.com/obshtestvo/s-200-000-lv-ivan-kochev-chombe-stana-arhont_21846/.

³³ Siehe das Material vom 14. Oktober 2011 in „168 часа“ von Galina Ganeva, За пет години 19 богаташи станаха архонти [In fünf Jahren wurden 19 Reiche zu Archons] - <http://www.168chasa.bg/Article.asp?ArticleId=1076325>. Vgl. auch den Artikel derselben Verfasserin vom 30. Oktober 2011, „Църковен съд заради Чомбе“ [Ein Kirchengengericht wegen Chombe] - (<http://www.168chasa.bg/Article.asp?ArticleId=1096698>).

Birne“ bestellte und dafür einen Ex-Militärangehörigem eine Million Lewa gezahlt habe.³⁴ Als informeller Führer der regierenden GERB-Partei im Gebiet von Petrič unterstützte er 2012 zusammen mit seinen „Kollegen“ Melik-Paschaev und Dobrin Dobrev die neue Vereinigung GORD des Archons Slavi Binev.

Die Erhebung zum Archon von Ivan Kočev warf die Frage nach den Motiven des Metropoliten Galaktion auf. Waren diese rein kommerziell und karrieristisch oder steckte hinter seinen Handlungen noch etwas anderes?³⁵ Es ist schwierig, eine präzise Einschätzung des Geschehenen in der BOK zu geben, wovon ein Symptom auch die Affäre „Archon“ ist.

Der neue „adelige“ Stand gruppiert sich in entsprechenden Vereinigungen – im Großen Archonten-Rat und in dem Orden der Friedensritter von Assisi. Eine Delegation des bulgarischen „Ordens der Archonten“, angeführt von seinen „Großen Sekretär“ Ivan Kutevski, dem ehemaligen Pressesekretär des Bischofs Tichon, beteiligte sich 2009 zusammen mit dem Archimandrit Dionissij an einem Treffen im Schloss von „Europa“ in Assisi, wo offiziell ein Konsulat des Archonten-Rates eröffnet wurde. Die Delegation wurde von dem Unionsarchimandrit

³⁴ Vgl. den Artikel vom 18. Juni 2009 von Bojana Popova, Иван Кочев-Чомбе нарочен за ликвидирание [Ivan Kočev-Chombe für das Beseitigen bestellt]: <http://www.razkritia.com/6023/>.

³⁵ Ein Freund von Ivan Slavkov, der Schwiegersohn des kommunistischen Staatsund Parteichefs Todor Zhivkov, stellte sich nach der Wende 1989 gegenüber dem Metropolitan Galaktion als Monarchist und Antikommunist dar. Er war ein Abgeordnete in der 36. Volksversammlung aus der Liste der oppositionellen Union der demokratischen Kräfte, der sich an die sogenannte Alternative Synode während der Zwietracht in der BOK anschloss und später wieder in dem Schoß der kanonischen Kirche zurückkehrte. Wie viele Vertreter der Elite der ehemaligen Opposition, erwies er sich auch als einen Mitarbeiter der Staatssicherheit.

Georgi Eldärov begleitet.³⁶ Er und Dionissij waren die Initiatoren für die Gründung des „Großen Archonten-Rates“. Zwei Wochen danach wurde am 28. Juni 2009 in der orthodoxen Kirche des Dorfs Kalipetrovo, Silistra, ein bulgarischer Zweig des „Ordens der Friedensritter von Assisi“ gegründet, und zwar in einem Ritus zum Einweihen in Rittertum von sechs neuen Mitgliedern. Die Zeremonie wurde von den Archimandriten Dionissij und Eldärov geleitet, in Anwesenheit einer speziellen Delegation des Ordens, die dem Metropolit von Silistra Ilarion ihre höchste Auszeichnung, die sogenannte Goldene Palme des Friedens, gab.³⁷ Das Geschehene veranlasste den Heiligen Synod ein Rundschreiben an die Metropolien zu schicken, das die Priester der BOK davor warnte „sich nicht in einem und demselben Platz mit religiösen Vertretern von Andersgläubigen zu befinden“.³⁸ Die Botschaft des Malteserordens in Sofia hat

³⁶ Siehe die Meldung in <http://dveri.bg/6rkk>.

³⁷ Siehe die Materialien von Zlatina Ivanova, Доростолският митр. Иларион получи най-високото отличие на „Рицарите на Асизи“ [Der Metropolit von Dorostolum Ilarion erhielt die höchste Auszeichnung der „Ritter von Assisi“] (http://dveri.bg/index.php?option=com_content&view=article&id=9329&Itemid=29), Ivan Konstantinov, Георги Елдъров се опитва да прикрие архонтския скандал, прередактира блога си, Гугъл проваля плана [Georgi Eldärov versucht, den Archon-Skandal zu verbergen; bearbeitet sein Blog; Google lässt den Plan scheitern] (http://dveri.bg/index.php?option=com_content&view=article&id=9339&Itemid=29) und die Fotos des Ereignisses unter dem Titel „Рицарски ръкоположения в православния храм „Св. Димитър“, Доростолска епархия (фоторепортаж)“ [Rittereinweihungen in der orthodoxen Kirche „Heilige Demetrius“, Eparchie von Dorostolum (eine Fotoreportage)], übernommen von der Website von CCC Confederazione Internazionale Cavalieri Crociati (http://dveri.bg/index.php?option=com_content&view=article&id=9358&Itemid=29).

³⁸ Siehe die Meldung vom 30. Juli 2009 von Ivan Konstantinov, Св. Синод на БПЦ излиза с окръжно след публикации в „Двери“ [Die Heilige Synode geht mit einem Rundschreiben nach Veröffentlichungen in „Dveri“ aus] (http://dveri.bg/index.php?option=com_content&view=article&id=9528&Itemid=29) und einige Einzelheiten in der vom 6. August 2009 von Silviija Nikolova, Синодът забрани на духовници да се събират с

ihrerseits mitgeteilt, dass der „Orden der Ritter von Assisi Pax“ (auch als „Konföderation der Kreuzritter“ bekannt) ein selbst-ernannter Orden sei, der kein Mandat von einer kirchlichen oder staatlichen Struktur in Italien oder in Westeuropa hat und keinen formellen Recht besitzt, ritterliche Ränge und Auszeichnungen zu vergeben.³⁹

Trotzdem gewann die begonnene Entwicklung noch an Geschwindigkeit. Im Mai 2011 wurde zu einem neuen Archon der Besitzer von „Energy Group“ Jordan Iliev ernannt. Sein Titel wurde von dem „Großen Archonten-Rat“ an einer prächtigen Zeremonie in der Basilika von Assisi („die Hauptstadt des Weltfriedens“ und Geburtsort des Heiligen Franziscus) gegeben, worauf der Archimandrit Dionissij und der kurz danach verstorbene Monseigneur Georgi Eldärov anwesend waren. Zum Ehren des „Edelmannes“ wurde ein „Festabendessen“ in Anwesenheit aller Würdenträger, Mitglieder des Ritterordens von Assisi, gegeben. Ein paar Tage danach beehrten sie ihn auch mit dem Titel „Friedensbotschafter“.⁴⁰ Und im Oktober desselben Jahres wurde zum Archon auch der obenerwähnte Ivan Kočev „Chombe“ proklamiert.

Ende 2011 war es klar, dass trotz der Stellung des Heiligen Synod von 2007 und des Rundschreibens von 2009 seine

католици [Die Synode verbot den Geistlichen, sich mit Katholiken zu versammeln] (<http://www.monitor.bg/article?id=208872>).

³⁹ Siehe den Artikel vom 23 Juli 2009 von Polina Spirova, Суверенният Малтийски орден се разграничава от „силистренските рицари“ [Der Souveräne Malteserorden grenzt sich von den „Rittern von Silistra“ ab]: http://dveri.bg/index.php?option=com_content&view=article&id=9487&Itemid=29.

⁴⁰ Angeblich gehört Jordan Iliev, der das hübscheste Haus in der Kleinstadt von Kostinbrod besitzt, zu den Karderaschen-Roma. Er ist ein Bruder Ilija Ilievs und steht der regierenden Partei GERB nahe: <http://www.arhiv.vestnikataka.bg/archive.php?broi=1782&text=&fromDate=&toDate=&newSID=100163>.

Mitglieder selbst in der Frage der künftigen Entwicklung der Sache uneinig waren. In Dezember äußerte sich der Metropolit von Plovdiv Nikolaj öffentlich zu Gunsten der „Erzeugung“ von Archonten, indem er sie als eine Pflicht des Prälaten bestimmte, auf diese Weise „positive Persönlichkeiten“, die ein Muster für die Anderen sein sollen, auszuzeichnen. Im Januar 2012 teilte seinerseits Herr Melik-Paschaev im nationalen Fernsehen mit, dass außer Metropolit Galaktion auch andere Prälaten Mitglieder des „Großen Archonten-Rates“ waren.

Zur Lösung der langjährigen „Archon-Saga“ kam es als am 10. Juni 2012 bei der Einweihung der neugegründeten Kirche „Die Heilige Verklärung Gottes“ in Plovdiv mit diesem Titel auch der in Wien wohnende Geschäftsmann, ehemaliger Geheimdienstmitarbeiter der Staatssicherheit und Waffenhändler Petăr Mandžukov ausgezeichnet wurde, der für den Aufbau des Tempels fast 1 Million Lewa spendete. Der „rote Oligarch“ erhielt auch den Orden „Der Heilige Apostel Erm“ (nach dem Name des Schutzpatrons der Stadt) in Zusammenhang mit seinem 70. Jahrestag und seine reiche Spendertätigkeit.⁴¹ Auf die Zeremonie wandte sich der Metropolit Nikolaj an dem Archimandrit Dionissij als an einem „Vertreter des Hohen Archonten- Rates“, womit eine Kontinuität mit der bisherigen Praxis gezeigt wurde. Ein paar Tage später hob der Heilige Synod am 14. Juni in Abwesenheit des Patriarchen Maxim und der Hauptgegner der „Archons-Idee“ seinen Beschluss von 2007 auf.⁴² Die Proteste unter der Öffentlichkeit führten zu keinem Erfolg, auch nicht die gesammelten über 1000 Unterschriften gegen diesen Akt. Bereits auf seiner nächsten Sitzung nahm der

⁴¹ Vgl. die Meldung vom 10. Juni 2012 von Ivan Ivanov, Петър Манджуков стана архонт (+) (снимки) [Petăr Mandžukov wurde Archon (+) (Fotos)]. Siehe an die Adresse (<http://www.plovdivutre.bg/kultura/33889-petur-mandzukov-stana-arhont-snimki>). Die Nachricht wurde in den meisten Massenmedien wiedergegeben.

⁴² Einige Einzelheiten in: http://dveri.bg/component/com_content/Itemid,29/catid,14/id,15284/lang.bg/view/article/.

Synod mit einigen Ergänzungen die am 20. Juni vom Metropoliten von Plovdiv vorgeschlagenen Regel zur Verleihung und Bestätigung der Auszeichnung „Archon“ an.⁴³ Und obwohl nach dem Wunsch des Metropoliten von Loveč, Gavrail, auch die Bedingung hinzugefügt wurde, dass die Kandidaten dieses „Ehrentitels“ ihr Geld in einer Weise erworben haben müssen, welche „der christlichen Moral und den guten Sitten nicht widerspricht“, und die Auszeichnung selbst als keinen adligen Titel akzeptierte und weiterhin betonte, dass damit nicht nur reiche Spender sondern auch Leute mit einem geistigen Beitrag zur Orthodoxie beehrt werden sollen, wird vielleicht eine lange Zeit vergehen, bevor sich die Verworrenheit klärt. Bis dahin werden die Sachen offenbar den bekannten Lauf einnehmen. Und er ist sicher nicht der geeignetste für die Wiederherstellung des guten Namens der Kirche!

„Es wird eine Praxis geschaffen, prinzipielle Entscheidungen des Heiligen Synod in Anbetracht von bestimmten Fällen und bestimmten Persönlichkeiten außer Kraft zu setzen“ – warnte der Metropolitan von Nevrokop Natanail. Dies stelle die Autorität des Heiligen Synod in Frage. Das Archontum ist eine Innovation, die unserer orthodoxen Tradition fremd ist. Es erniedrigt die Tugend des Tempelbaus aus „reinen Beweggründen“, belebt das Institut des Ablasses wieder und trennt den Menschen in „adelige“ und „nicht adelige - einfache“ und zwar durch das Vererben. Mit diesem ihren Beschluss trägt der Heilige Synod dazu bei, „Menschen von dem Stolz und der Eitelkeit besessen zu werden, womit sie eine Verantwortung für die Seelen dieser

⁴³ Siehe http://dveri.bg/component/com_content/Itemid,29/catid,14/id,15324/lang.bg/view/article/ (Der Hl. Synod verabschiedete die Regel des Metropoliten von Plovdiv über die Archonten, 20. Juni 2012); vgl. auch: Св. Синод на БПЦ одобри отличието „архонт“ за Петър Манджуков [Der Hl. Synod der BOK stimmte der Auszeichnung „Archon“ für Petăr Mandžukov zu] (http://angelyordanov.blogspot.com/2012/06/4_21.html) in dem Blog von Angel Jordanov vom 26. Juni 2012.

Leute trägt“. So entstünden auch neue Anlässe für eine Spaltung.⁴⁴ „Praktisch legalisiere die Synode das Institut von „kirchlichen Adligen“, die nicht die Orthodoxie sondern eine von ihnen erfundenen Ideologie, (...) gekleidet in eine pseudo-kirchlichen Phraseologie, bekennen“ – kommentierte Tatjana Mačkowska in der Zeitung „*Sedmičen trud*“ [Wochenarbeit] vom 27. Juni 2012 unter dem vieldeutigen Titel „Das Metropolit-Büro umarmte sich mit der Mafia“,⁴⁵ wobei sie auch an andere Verletzungen des kirchlichen Kanons erinnerte, die von dem hohen Klerus geduldet wurden – so etwa an die von Maurerbegräbnisritualen Zulassung in orthodoxen Kirchen, an das Durchführen in Kirchen von Stara Zagora von Templer-Zusammenkünften, die „großzügig mit Weihwasser von Galaktion und Dometian besprüht wurden“ usw.

Ganz entgegengesetzter Meinung ist der Archimandrit Dionissij in einem Interview von Galina Ganeva aus der Zeitung „*168 časa*“ [168 Stunde], das am 16. Juli auch auf der offiziellen Website der Heiligen Synode wieder veröffentlicht wurde.⁴⁶ Mit sichtbaren Vergnügen stellte er seine Ansichten über die Rolle der Archon-Institution dar und vermied auf unbequeme Fragen einzugehen. Nach seiner Meinung sollten die Archonten „in kanonischer und moralischer Hinsicht“ einwandfreien Menschen sein, und das „wiederhergestellte“ Archontentum würde früher oder später zu einer „Zunahme der bulgarischen kirchlichen Herde“ beitragen. Gegen dem Vorwurf, dass sich die

⁴⁴ Siehe das an den Patriarchen Maxim am 21. Juni 2012 gerichtete Schreiben des Metropoliten von Nevrokop Gavrail: http://dveri.bg/component/com_content/Itemid,29/catid,14/id,15335/lang.bg/view.article/.

⁴⁵ Vgl. die Website von Slavi Binev - <http://www.slavibinev.com/index.php?lang=bg&cont=data&page=7038>.

⁴⁶ Vgl. <http://www.bg-patriarshia.bg/news.php?id=80951> (Архонтството преди всичко трябва да бъде състояние на живот на Църквата – интервю с архим. Дионисий, началник отдел „Богослужебен“ [Das Archontentum soll vor allem einen Lebenszustand sein – ein Interview mit Archimandrit Dionissij, Abteilungsleiter „Gottesdienst“]).

Kirche damit an die Mafia annähere, gab er das Beispiel von Sir Francis Drake, der, bevor er zu einem Adligen erhoben wurde, einen Pirat gewesen war. Jeder Mensch könne seine Sünden bereuen und sich retten sagte er, und rief dazu auf, den Diözesen-Archonten, von Diözesen-Metropolitene geleitet, eine Chance zu geben um „sich zu beweisen“. Im Einklang mit der Entwicklung wurde in der „Kirchlichen Zeitung“ [*Cărkoven vestnik*] auch ausgewählte Materialien mit Informationen über die neue Institution veröffentlicht.⁴⁷ Seinerseits rief der Metropolit Nikolaj eine Priesterkonferenz in der Eparchie von Plovdiv auf, eine Deklaration zur Unterstützung der Handlungen ihres Hirten zu verabschieden.

Welches Fazit ist aus den geschilderten Entwicklungen zu ziehen?

1. Nach der Rückkehr des Zaren im Exil Simeon von Sachsen-Coburg-Gotha wurde die Zwietracht in der bulgarischen Kirche formell überwunden. Die Orientierung des Landes hin zur Europäischen Union führe nicht nur zu einer breiteren Öffnung der Gesellschaft zu den „westlichen“ Symbolen und Modellen (darunter auch zu den bis dahin fehlenden hierarchischen geschlossenen Gesellschaften), sondern auch zu einer Intensivierung der Kontakte zwischen Vertretern der BOK und der katholischen Welt. Die ökumenische Idee einer Annäherung zwischen den beiden Flügeln (den „beiden Lungen“) der Kirche Christi fing an, immer mehr Anhänger zu finden. Dies alles schaffte günstige Voraussetzungen für das Einführen einer Auszeichnung, die bis dahin nur in den örtlichen orthodoxen Kirchen außerhalb des kommunistischen Systems bekannt war.

⁴⁷ Siehe Anula Hristova auf der Website des Hl. Synod: <http://www.bg-patriarshia.bg/reflections.php?id=324>, Auch: <http://www.bg-patriarshia.bg/reflections.php?id=322> und <http://www.bg-patriarshia.bg/reflections.php?id=323>.

2. Die Verwandlung dieser Auszeichnung zu einem erblichen Adelstitel ist ein „bulgarisches Patent“, das sich im allgemeinen Strom der mit der Systemänderung gehäuften kulturellen und wissenschaftlichen Vereine, die Ränge und Ehrenpreise verliehen, sowie der eingeführten oder an Ort und Stelle entstandenen ritterlichen und anderen Organisationen mit einem demonstrativen „aristokratischen Beigeschmack“ einschreibt. Möglicherweise handelt es sich um eine besondere Erscheinung des kompensatorischen Mechanismus bei Menschen und ganzen Nationen zur Überwindung des Minderwertigkeitskomplexes. Die These, dass das „Archontentum“ in Bulgarien nicht eingeführt sondern „wiederhergestellt“ wurde, und zwar „nach einer mehr als 600-jährigen Unterbrechung der Tradition“, ist inkorrekt. Sie wird im öffentlichen Raum mit Argumenten verbreitet, die von Mediävisten leicht zu widerlegen sind.
3. Als einer der Initiatoren des Phänomens des „Archon-Machens“ wird Archimandrit Dionissij betrachtet, der aber nur die in den Vordergrund gerückte Person ist, die von bestimmten Kreisen des höchsten Klerus und auch außerhalb der Kirche unterstützt wird. Er ist das Bindeglied der bis jetzt ernannten Archonten und einen Vertreter des „Großen Archonten-Rates“, obwohl er seine Existenz (im Rahmen der BOK) bestreitet; er führt auch die Verbindung zum Ritterorden von Assisi Pax.
4. Die von der Kirche verliehene Titel „Archon“ empört wegen zweier Hauptgründe. Der erste ist, dass dies mit dem Schenken von großen Mitteln „für kirchliche Bedürfnisse“ an den entsprechenden Prälaten verbunden ist, die nicht abzurechnen sind. Gewiss unterstützen sie materiell die Eparchie und bereichern ihre Führung, welche aber ohnehin über alle kirchliche Besitze verfügt. Die Herkunft des Geldes wird nicht kontrolliert. In der Praxis erinnert die Verleihung der Auszeichnung an den Kauf von „Ehre und Würde“. Dies führt zum zweiten Problem, zu den Titelträgern. Sie sind keine

geistigen Menschen, die zur Erhebung des Glaubens und der Gesellschaft beitragen, sondern meistens mit zweifelhaften Geschäften verbunden. Kraftsportler und Mitarbeiter der Sicherheit, denen es gelang, am Anfang des Umbruchs nach dem Zusammenbruch des Sozialismus zu großen Mittel zu kommen, geben nun einen Teil des Geraubten zurück, indem sie sich versuchen Seelenruhe zu erkaufen. Die einstigen Unterstützer der totalitären Macht – eine künftige Adelselite? Es klingt wie eine Farce sein, wenn es nicht so unheimlich wäre.

5. Die Möglichkeit jedes Metropoliten, durch die Archon-Auszeichnung reiche Spender für seine Eparchie anzulocken, erlaubt es, den Wohlstand der bulgarischen Kirche als Ganzes zu erhöhen. Dies macht sie finanziell unabhängiger von der Staatsmacht. Eine Emanzipation, die zur Stabilisierung der BOK führen würde, wenn sie die Kirche vom Druck der sich an der Macht abwechselnden politischen Kräften befreien würde. Doch die „Unterwerfung“ der Archonten unter den sie in die Würde erhebenden Prälaten bringt dem letzteren zusätzliche Vorteile. Er wird zu einem eigenartigen „Kirchenfürsten“, der im Notfall auch über den Beistand seiner „Barone“ mit ihrer ganzen finanziellen Macht verfügt. Etwas von Bedeutung sowohl beim Treffen von Entscheidungen als auch bei der Bestimmung der Politik der Bulgarischen orthodoxen Kirche.
6. In außenpolitischer Hinsicht erlaubt das Vorhandensein der Institution des Archons eine problemlosere Verwirklichung von Kontakten (und Koordinierung von Ansichten zur gemeinsamen Handlungen) von hohen Vertretern der BOK mit der Katholischen Welt, sowie mit anderen (einschließlich mit nicht christlichen) religiösen Denominationen. Das ist sehr bequem, wenn man Informationen einer vertraulichen Charakters austauscht, die auf den konventionellen Weg nicht übermittelt werden könnten, ohne das unerwünschte Interesse

eines breiteren Publikums zu erwecken. Die aktive Beteiligung von Monseigneur Georgi Eldärov an allen bisherigen Aktivitäten, welche die BOK an den Vatikan annähert, deutet auf das Vorhandensein politischer Motive, darunter auch auf den möglichen Versuch einer Distanzierung von Moskau. Seine kirchlichen Vertreter betrachten Bulgarien weiterhin als den Teil eines „einheitlichen orthodoxen Vaterlandes“, für dessen Verteidigung bereits paramilitärische Kosaken-Verene gegründet werden. Einschließlich in Sofia - eine russische „Antwort“ auf die zahlreichen religiösen und militärischen Gesellschaften, wie die der Templer, Archonten usw., die den Anspruch erheben, „Bewahrer der Kirche, des Glaubens und der Tradition“ zu sein. Doch die bulgarische Gesellschaft hat schon längst ihre kulturelle Identität erkannt. Es ist schwierig zu prognostizieren, was geschehen würde, wenn nun die beiden extremen Punkte der politischen Voreingenommenheit (die der Russophilie und der Russophobie) zu einem neuen existenziellen Zusammenprall führen würde? Und falls sich die örtliche Abteilung des „Allgroßen Don-Heeres“ gegen die „Kräfte“ der bulgarischen Archonten aufstellt. Es ist nicht klar, wie sie reagieren würden, falls sie mit der Hypothese einer Union mit dem Heiligen Stuhl konfrontiert würden?

7. Alle diese Ereignisse geschehen sind dem Fehlen eines „starken vereinigenden Mittelpunktes“ geschuldet. Es ist nicht bekannt, was nach dem Wahl eines neuen Patriarchen passieren würde. Es ist eine Sache, wenn er die jüngsten Tendenzen unterstützt, und ganz andere, wenn er sich ihrer Entfaltung entgegensetzt. In diesem Fall ist es auch die Möglichkeit einer erneuten Spaltung in der BOK nicht auszuschließen – durch das Abtrennen von den Anhängern des Archontentums in einer abgesonderten Synode mit dem darauffolgenden Kampf. Ein „déja-vu“, das lediglich beweist, wie zerbrechlich die Stabilität sein könnte, wenn in

einer sich transformierenden Gesellschaft die Zentrifugalkräfte überwiegen.

Die bulgarische orthodoxe Kirche besitzt jedoch eine tausendjährige Tradition. Sie ist mit einer in den Zeiten des Aufschwungs und des Verfalls angesammelten historischen Erfahrung ausgestattet, die auch bei der Bewältigung der jetzigen Situation vom Nutzen sein kann. Die Kirche ist ein Träger ewiger Werte. Sie steht aber nicht außerhalb der Zeit und ist deshalb gezwungen, sich an Änderungen anzupassen. Die Affäre „Archon“ ist eine neue Bestätigung dafür.

„Архонтската афера“ на Българската православна църква. Изгубена в прехода или опит за еманципация?

Мултикултурният човек. Сборник в чест на проф. д.и.н. Камен Гаренов (отец Петър Гарена). София: ИК "Гутенберг", 2016, т. 2, с. 438-467

„В същото време обществеността следи с чувство между фрустрация и забавление как висшият клир се оплита в скандали“.¹ Така младият немски специалист по Югоизточна Европа Кристиян Гайзелман, посветил отделни публикации и на България (вкл. на състоянието на БПЦ в пост-тоталитарния период), запознава с „архонтската афера“, превърнала се – наред с членството на България в Европейския съюз – във водещото медийно събитие в началото на 2007 г. Той резюмира станалото: „Старозагорският митрополит Галактион обявява на 3 януари в патриаршеската базилика „Санта Мария Маджоре“ в Рим на церемония, необичайна до този момент, състезателя по спортна борба и бизнесмен Слави Бинев за „архонт“. В последвалия медиен скандал, в който изпадна църквата, Светият синод се дистанцира от случилото се, твърдейки че в БПЦ до този момент не е съществувала почетната титла „архонт“. Митрополит Галактион заяви от своя страна, че тъкмо този факт го е подтикнал да въведе тази титла. Оттогава насам църквата се опитва да овладее този въпрос с недомлъвки“.²

¹ Гайзелман, Кристиян, Между стагнация и подем. След края на „разкола“ православната църква в България се опитва да постигне отново полагащото ѝ се обществено положение. – В: *Bulgarien auf dem Weg. Kirche - Staat – Gesellschaft*. Hrsg. von Basilius J. Groen und Valery Stojanow . Varna – Wien, 2008, 147-178 (вж. на с. 156).

² Пак там, 146-157.

Горните редове, публикувани година по-късно, са придружени с актуален изворов материал. От приведените под линия данни проличава, че проблемът има своята пред-история, а развитието на нещата в последвалите пет години е достатъчна мотивация за насочването на фокуса на научното любопитство към феномен, присъстващ и в редица други сфери на днешното българско битие.

Става дума за съчетаването на естествения за човешката суета стремеж към възвеличаване или отличаване по достойнство за реални или измислени приноси в полза на обществото със също така естествената способност на духа да се чувства привлечен от непознатото, потайното, мистичното. В по-старите времена това е било привилегия на малцина възвисени люде, които с дейността си са отмествали границите на познанието, включително на това за Бога и Неговото естество. Днес то занимава по-широките маси, подхранвайки теорията на конспирацията. Защото и примитивният ум реагира на сетивните дразнителни в опит да се ориентира в действителността. И когато тя не може да бъде разбрана по конвенционалния начин, той търси ирационални средства. Особено в периодите на преход, когато старите структури с присъщата им идеологична обвивка отстъпват място на дотогава отхвърляни, забравени или „новооткрити“ социални и културни модели.

Демонтирането на тоталитаризма в България беше съпроводено с един странен процес на копиране и външно приспособяване към общоприетите за демократичния свят норми и принципи на поведение, без обаче да е налице съпътстващата ги „вътрешна ферментация“. Това бе може би и една от главните причини за неуспехите в българския преход. Защото когато хиляди симпатизанти на „синята идея“ припяваха с Васко Кръпката „Комунизмът си отива – спете спокойно деца“, те едва ли са разбирали, че са статисти в едно режисорирано представление, в края на което

ще им остане само сънят пред мимикриралите носители на бившия комунистически режим, част от които се включиха в новите „тайни сдружения“. Когато в началото на 1990-те години в страната бе възстановена дейността на българските масони, сред тях, наред с имената на политици, поети, артисти и учени, се появиха също и такива на свързани със службите по сигурността бизнесмени като покойните вече Емил Кюлев и Илия Павлов – шефът на „Мултигруп“, чиято кончина още поставя въпроси. Завръщането на бившия български цар Симеон Сакскобургготски и овладяването от него на изпълнителната власт в качеството му на премиер на правителството на НДСВ, създаде нови условия за реанимирането на ценности на липсващото българско „благородничество“. Редица артисти, културни деятели, висши държавни служители и обикновени послушковци, докосвайки се до харизматичността на „Негово Величество“, възприеха маниери, отговарящи според представите им на „изискванията за аристократичност“. На някои това прилегна добре, други започнаха да се изявяват по-скоро като придворни пажове, примерът обаче бе достатъчно „заразителен“ за да стане образец за подражание, пренесен и в обществената сфера. Нищо чудно тогава, че след масонските ложи, Клуба на ротарианците и редица други организации, занимаващи се с благотворителна дейност, в началото на новото хилядолетие, се появиха и необичайните за историята на страната рицарски ордени. Сред тях особено място заема „Приоритатът България“ на „Ордена на рицарите тамплиери на Йерусалим“, за чийто предводител бе избран ген. Румен Ралчев – бивш шеф на УБО и по-късно на НСО, създал през 1990-те години частната охранителна фирма „Balkan Security“. Същият е бил велик майстор-зидар на една от масонските ложи. Малко по-рано се учредява „Българският болярски съвет“ – организация с идеална цел, която претендира да бъде единствена в страната, имаща право да утвърждава благороднически титли. Роенето на

тези и други парааристократични формации бе в унисон и с появата на редица частни като инициатива научни сдружения, определящи се – в конкуренция спрямо Българската академия на науките – за „академии“, например: „Българската академия на науките и изкуствата“ (БАНИ), „Международна академия по българознание, иновации и култура“ (МАБИК), „Балканска академия за науки и култура“ (БАНК) и др., щедро раздаващи научни звания на политици, артисти, писатели и всякакви претенденти за слава. При такава конюнктура щеше да е много странно, ако Православната църква на България остане встрани от общия тренд. И нейната реакция не закъсна. Първоначално без много шум, по-късно в открито противоречие с досегашните си практики, БПЦ започна да присъжда срещу съответната субсидия и ангажименти архонтско отличие на отбрани заможни люде.

НАЧАЛОТО НА СКАНДАЛА. АРХОНТ БИНЕВ

На 3 януари 2007 г. верейският (старозагорски) митрополит Галактион в „нарочен ритуал на Българската православна църква“ въвежда в Рим Слави Бинев „в най-високото благородническо звание и аристократичен титул – архонт“ – така отбелязва в личния си сайт евродепутатът Бинев, разкривайки отделни подробности.³ Оказва се, че „по желание“ на кардинала на САЩ монсеньор Бърнард Лоу символният акт е бил извършен в катедралата „Санта Мария Маджоре“, където през 868 г. папа Адриан II благословил донесените от Светите братя Кирил и Методий църковни книги на славянски, с което този език и писменост биват признати като достойни за църковно служене и

³ Вж. новината „Слави Бинев възведен в архонт в Рим“ под надслов „Владиката Галактион възражда блясъка на българското архонтство“. <<http://www.slavibinev.com/index.php?lang=bg&cont=data&page=73>>.

разпространение на Божието слово. Митрополитът е бил посрещнат от епископ Таванти на портите на втората най-значима катедрала в Рим, съхраняваща и най-големия къс от кръста Господен, където извършва церемонията с тържествено шествие и владишка корона. След нея Галактион и „Негово превъзходителство“ архонт Бинев са били приети във Ватикана и Конгрегацията „Единство на християните“. Към това българските масмедии добавят и представители на „Opus Dei“. Според титуляра на сайта, титлата „архонт“ се връчвала за „заслуги към Църквата и човечеството“. Тя била наследствена – предавала се от баща на първороден син и в католическия свят съответствала на титлата „херцог (конт)“, а в славянския – на княз“.⁴

Да оставим настрана нелепата съпоставка между „херцог“ и „конт“, които са със съвсем различен ранг, а и не отговарят на славянското „княз“.⁵ Бившият спортист Бинев изобщо не е длъжен да притежава познания по средновековна култура. Той просто изтъква на сайта си онова, което му е било внушено, или привежда пасажи от архонтската си „диплома“. Нейният текст едва ли е по-различен от този на съставения години по-рано образец, съдържащ в рамките на приповдигнатия църковен стил и някои повтарящи се правописни грешки.⁶ Още по-некомпетентно обаче е

⁴ Вж. също англоезичната версия – Metropolitan Galaktion revives the brilliance of the Bulgarian Archonship <<http://www.slavibinev.com/index.php?lang=en&cont=data&page=200>>.

⁵ На „херцог“ (нем. *Herzog* > рус. *герцог*) отговаря всъщност титлата „дук“ (фр. *duc*, англ. *duke*, итал. *duce* < лат. *duk*), докато титлата „конт“ (фр. *comte*, лат. *comes*, ст.бълг. *комит*) е съответствие по-скоро на „граф“ (нем. *Graf*, англ. *earl*). Двете на свой ред нямат нищо общо със слав. „княз“ (< нем. *Kuning*, *König*, англ. *king*), отговаряща на ранга на „принц“ (*prince* = нем. *Fürst*).

⁶ Например погрешно изписване на „достоЙн“ (вместо „достоЕн“), неправилно използване на пълния член („от човеЪТ“, „от епископЪТ“ вместо „от човеА“, „от епископА“, защото самото наличие на предлог вече подсказва графично, че съществителното не е подлог и не може да

представянето на гр. ἀρχων („стар, старши, главен, водещ“) – определение към различни служебни звания – като самостоятелно отличие (офикия) и благородническа титла, уж предаваща се по наследство. Освен ако това не е умишлено (ново)въведение, имащо за цел да поласкае самолюбието на неговия носител (а и дарител на въздигналия го в сан архиерей). Тъкмо това обстоятелство, наред с личността на Бинев, е сред основните причини за избухналия медиен скандал.

Кой е Славчо Бинев? Това е един от възпитаниците на висшето спортно училище и състезател по таекуондо. Подобно на други спортисти от т. нар. борчески среди се е занимавал през 1990-те години с охранителен и увеселителен бизнес. Ръководил е спадащия към „империята“ на Мултигруп холдинг МИГ-груп, който е стопанисвал клубове и нощни заведения – места за наемане на проститутки и консумиране на наркотици. Бил е собственик на БИАД – „Меката на фолка“. Освен него е контролирал също заведения като „Библиотеката“, „Камелот“, „Империал“, „Дали“, стриптийз бара „Албато“ и др. До 2006 г. е бил сред основните акционери на “R-System Holding” АД, включващ над 100 дружества. Познава се както с босовете на подземния свят (и те отчасти – със спортно минало), така и с определени среди на МВР от времето на прехода. В първите години на третото хилядолетие започва да се дистанцира от старото си битие. От тогава датира съдебният му спор с шефа на „ВАИ холдинг“ Георги Илиев, което, заедно с някогашната конфронтация с „кръстника на мафията“ Иво Карамански (днес и двамата покойници) и с опита да се

получава пълен член) и др. Вж. статията „Как се става „Велик Архонт на БПЦ“ – схемата в документи“ <<http://dveri.bg/39ak>>. От приложените снимки на документи става ясно, че идеята за равнопоставеност на титлата „архонт“ с тези на „княз“ (на Изток) и „херцог“ (на Запад) е била „творение“ на съставителя на текста.

учреди гражданска асоциация за самозащита, му създава удобна легенда на бивш борец срещу организираната престъпност. След като е провъзгласен за „архонт“, Бинев разпродава кръчмите си. Пред 2007 г. е номиниран от партия „Атака“ за кандидат кмет на София (губи срещу Бойко Борисов), а малко по-късно – и за евродепутат. В ЕП е два мандата; от 2014 г. е депутат в 43-то Народно събрание. Междувременно става свободен докторант на Института по психология (по-късно – Институт за изследване на населението и човека) към БАН с тема върху лидерството в политиката (2004-2009). Отчислен е с право на защита.⁷

Спорната личност на Бинев, впечатлението за която бива подсилено от показната му парвенющина и неприкритото самоизтъкване, създава чувство на смут, когато обществеността разбира за случилото се в Рим. Мнозинството от българските граждани, изпитали на гърба си тежестите на прехода, не могат да приемат новозабогатели хрантутници на бившия режим да претендират и за благороднически титли. Поставя се въпроса доколко това е съвместимо с традициите на българската църква. За какви „заслуги към църквата“ Бинев е провъзгласен за архонт? Митрополитът на САЩ, Канада и Австралия Йосиф обявява Бинев за „личност, непозната в църковния ни живот“. И въобще има ли (имало ли е) място подобна офикия в православната българска традиция?

Под натиска на общественото мнение Светият синод на БПЦ излиза с изявление от 24 януари 2007 г., според

⁷ В някои информационни сайтове се твърди, че Бинев е бил защитил през 2008 г. (вж. Слави Бинев. – в: *Novini.bg* <<http://www.novini.bg/profile/59-слави-бинев.html>>, но това не се потвърждава нито от сайта на Института за изследване на населението и човека към БАН, нито от сайта на Националния център за информация и документация, съдържащ база данни за защитените дисертационни трудове.

което посещението на старозагорския митрополит в Рим е било с „частен характер“ и не е станало с благословията на българския патриарх и на Светия синод; в наградния фонд на БПЦ и нейните поделения „не съществува званието „архонт“ – то не можело да бъде давано от името на Църквата и не се признавало за църковно отличие, а извършените удостоявания с него от представители на БПЦ са „недействителни“.⁸ До това решение се стига, след като с казуса са ангажирани апостолическият нунций в София епископ Джузепе Леанца, директорът на вероизповеданията проф. Иван Желев и председателят на Комисията по правата на човека и вероизповеданията към НС, проф. Огнян Герджиков. Митрополит Галактион отсъства от заседанията на Св. Синод – той е представил болничен лист, а опитите да бъде открит по телефона остават без успех. Решението на Синода предизвиква и множество коментари.

В интервю пред агенция „Фокус“ от 26 януари 2007 г. българският медиевист проф. Георги Бакалов, съчетал познанията си на историк с тези на бивш семинарист, след като пояснява как като „нарицателно за власт“ някои езически български канове (Крум, Омуртаг, Пресиян, Маламир) също са били наричани „архонти“, пояснява, че в историята на българската църква липсвала такава практика. Според него, цялата тази церемония е „напълно измислена“, тя нямала „канонични основания“, нямала никаква „догматична санкция“ и е била „напълно невалидна“. Църквата можела да дава титлата „китор“ на нейни дарители, но не и „архонт“. Спекулациите, че при завладяването на Търново от османците през 1393 г. са били избити „последните български архонти“ не били коректни – по заповед на турския управител на града там са намерили смъртта си 110 „български боляри“, които само в гръцки текст са могли да бъдат

⁸ „Изявление на Св. Синод по повод даването на архонски титли“ <<http://dveri.bg/kq>> (24 януари 2007).

наречени „архонти“ – но не като носители на някаква титла, а като „хора, оторизирани с власт“. Смущавало обстоятелството, че за да бъде отслужен молебен в „Санта Мария Маджоре“, е било искано разрешението на Ватикана, но за извършената от митрополит Галактион церемония е нямало такова – затова и папският нунций в София попитал дали Светият синод е упълномощавал митрополита да прави това. Отрицателният отговор на Синода кара проф. Бакалов да заключи, че в случая ставало дума по-скоро за „самоуправство и злоупотреба“.⁹

Дебатите по казуса, в които става ясно, че архонтската титла е струвала на Бинев около 400 000 евро, изваждат на светлина информация, която е била скривана от вниманието на обществеността. Оказва се, че подобна практика е въведена още по времето на Симеон II и митрополит Галактион само е продължил едно дело, наченато в началото на новото хилядолетие.

ПРЕДИСТОРИЯ И РАЗВОЙ

Когато през май 2003 г. покойният папа Йоан Павел II предоставя на БПЦ възможността да ползва храма „Свети Викентий и свети Атанасий“ в центъра на Рим, известен също като храм на „Светото сърце“, защото в него са били положени сърцата на 25 римски папи, за председател бива определен епископ Тихон, тогава викарий (помощник) на Западно- и Средноевропейския митрополит Симеон. Още с встъпването си епископ Тихон започва да се подписва с титула „Римски владика“, а седалището си нарича „Света Римска православна епископия“, пред чиито вход поставя и

⁹ Вж. интервюто на Агенция Фокус „Георги Бакалов: Титлата архонт е напълно измислена и невалидна“. <<http://focus-news.net/?id=f5921>> (26 Януари 2007).

флаг със собствен герб.¹⁰ Той поощрява ктиторството сред своите енориаши, като за всяко дарение издава и съответна грамота. Така се стига до идеята за учредяване на българска архонтска институция, развита от група сътрудници на епископ Тихон, сред които се откроява с активността си йеромонах Дионисий [Мишев], епархийски дякон на силистренския митрополит Иларион. Дотогава архонтството е прерогатив изключително на Вселенския (Константинополски) патриарх – той удостоява отличили се люде с офикията „архон (на нещо)“. Такъв е проф. Иван Желев, шеф на Дирекция на вероизповеданията при МС, отличен през 1990 г. като ἀρχων διερμηνεύς („велик преводач“) заради дългогодишната си активна дейност на преводач при осъществяване на контактите между Българската и Вселенската патриархии. Друг заслужил българин, живеещ в Истанбул – Димитър Атанасов, е „архон мегас протектикус“ на Вселенската патриаршия. Постепенно архонтски отличия се появяват в Александрийската, Антиохийската и Йерусалимската патриархии, в Кипърската, Еладската и Албанската архиепископии, като техните носители са обединени в братства: при Александрийската патриаршия – „Св. апостол Марко“; при Вселенската патриаршия – „Пресвета Богородица Всеблажена (Паммакаристос)“ със седалище в Атина и „Св. Апостол Андрей“ в Америка. Още на Втория ватикански събор в 1965 г. тогавашният вселенски патриарх Антигор I (1948-1972) дава разрешение за офикии на Рим, а за да създаде лоби на патриаршията в САЩ той започва да раздава отличия и на гръцки емигранти там. При приемника му Димитрий I (1972-1991) американският архиепископ Яков събира тамошните архонти в едно братство („Св. Андрей“), а в 1991 г. Вартоломей I основава Братството при Светата Христова църква „Пресвета Богородица“, което да

¹⁰ Срв. статията в „Блиц“ на **Попов, Ангел**. „Епископ Тихон, който раздавал титлата „архонт“, бил осъден от немската си съпруга“ <<http://www.blitz.bg/article/3131>> (17 януари 2007).

обединява архонтите от Европа и Гърция. В 2004 г. епископ Тихон успява да издейства със съгласието на Светия престол правото на ръководената от него „Римска православна епископия“ да удостоява и българи с такова отличие. Като пръв архонт е провъзгласен емигрантът с американско поданство Димитър (Джеймс) Велков (дон Хайме) – богат бизнесмен, който в 1958 г. при управлението на Франко купува земи на Тенерифе (Канарските острови). Там той построява две курортни селища Гуахара (Guajara) и Табайба (Tabaiba) с цялата им инфраструктура, за което получава испанското отличие „Кавалер на кралския орден“. Дон Хайме е удостоен на два пъти с ордена „Свети Александър“ и от българския цар в Мадрид Симеон II, втория път – за идеята за написване и издаването на книгата на Стефан Груев „Корона от тръни“, посветена на управлението на бащата на Симеон – цар Борис III. Сега г-н Д. Велков подарява в гр. Табайба терен за построяването на българския храм „Св. вмчк. Димитър“ – втората българска църква зад граница след тази в Будапеща, която е съградена из основи. Крайтъгълните три камъка на градежа, оцветени в багрите на българския триколюр, са осветени през януари 2004 г. от тивериопулския (струмишки) епископ Тихон. Няма информация за по-късното развитие на проекта.

Вторият български архонт е заместник министърът на енергетиката от кабинета на Симеон Сакскобургготски, Илко Йоцев, който дарява в София няколко офиса на екипа на епископ Тихон, поема издръжката на администрацията на едно от направленията на Балканската академия за науки и култура (БАНК) и спонсорира издаването на книгата „Цветя за България“ на силистренския (доростолски) митрополит Иларион, бивш изповедник на патриарх Максим. Като председател на борда на директорите на дружество „Топлофикация“ – София г-н Йоцев става съобвиняем по делото за източване на средства от страна на председателя на „Топлофикация“ Валентин Димитров („Вальо Топлото“),

но е оправдан. Съдействал е на Ахмед Доган да получи хонорара си от 1,5 млн. лв. за „консултации“ по проекта за хидровъзел „Цанков камък“, по-късно е бил и мениджър на апартаментния комплекс „Тамплиер“ в Банско, където, за да привлече клиенти, подарява цял мезонет на футболиста Христо Стоичков. Невъзможността на собственика на комплекса, фирмата „Алма тур“, да обслужва милионния кредит, получен за неговото построяване, води до продаването му на занижени цени (купувач е варненската групировка ТИМ) и впоследствие – до фалита на тази туристическа „империя“. Споменава се и още един трети архонт преди Слави Бинев, отличен навярно също от епископ Тихон в Рим, но за него липсват други сведения, освен че бил чужд поданик и едър земевладелец в Канада и Испания.

Така по инициатива на група духовници извън страната в БПЦ бива въведено нов тип отличие за заслуги на миряни към църквата. За разлика от утвърдената във Вселенската патриаршия практика обаче сега архонтското отличие се представя като „благородническа титла“, която се предавала по наследство. Не може да се прецени дали за това е повлиял американският орден „Св. Андрей“, както бе писано в българската преса – във всеки случай на неговия сайт архонтът е определен като „an honoree by His All Holiness Ecumenical Patriarch Bartholomew for his outstanding service to the Church, and a well-known distinguished, and well-respected leader of the Orthodox Christian community“.¹¹ Някои подробности дават публикуваните документи, дело на младите тогава сътрудници на епископ Тихон – йеромонах (впоследствие архимандрит) Дионисий и Димитър Бобчев (бъдещият архимандрит Климент). Там ясно се чете, че архонтството е „почетен сан“, който в средновековието започва да се дава от Църквата и като „аристократична

¹¹ Вж. под надслов „What Is An Archon?“ <<http://www.archons.org/archons/index.asp>>.

титла“. Удостоеният с този „благороден титул“ архонт бил „велик пазител на Църквата и Човекът“. Църквата определила архонтията да се „предава по наследство от баща на син (само по мъжка линия)“. „На Изток офикията Архонт“ била „равна на Княз, а на Запад на Херцог и дава титлата Негово превъзходителство“, което задължавало „всички Църкви и аристократически кръгове по света да я признават“. Епископ Тихон е определен като „светител“ и „екзарх на Вечния Рим“, а църквата „Св. Викентий и св. Атанасий“, в която става церемонията – като „храм-мост между Изтока и Запада“. ¹² Наред с Дионисий и Климент към делото са привлечени също секретарят на Западно- и Средноевропейската митрополия, д-р Христо Минков, по-голям съученик и приятел на епископ Тихон, както и личният пресекретар на епископа, почетният доктор Иван Кутевски.

Изглежда, че Западно- и Средноевропейският митрополит Симеон, на чието подчинение е „Римската православна епископия“, не е бил съгласен с инициативата на своя викарий. Това личи от писмото на йеромонах Дионисий до епископ Тихон от 25 ноември 2004 г., където критиката на митрополита е определена като „помия, която се изля върху всички ни“. Дионисий уверява своя „благодетел“ в предаността си, изразява съжаление, че с действията си е струпал тежест над главата му, като го моли за прошка и пояснява, че те били мотивирани от желанието да го видят митрополит „и български патриарх“. Той предполага, че зад критиките стояли също русенският митрополит Неофит и протодякон Любомир [Братоев], затова препоръчва на епископ Тихон да им „разкажел играта“. За да се решат нещата предлага да се дадат на митрополит Симеон „30 000 евро за храма в Берлин и 10 000 евро за него си“, след което да започне убеждаването „в правилната посока“, включително

¹² Вж. „Как се става „Велик архонт на БПЦ“ – схемата в документи“ <<http://dveri.bg/39ak>> (12 снуари 2007).

чрез зараждане „с разкошния герб“, който според него бил „знаменита работа в областта на Хералдиката“. Той резюмира и мнението си за архонтството – „велик пазител на Църквата и Човекът“, ласкае епископа, че щял да стане „основоположник на това“, прогнозира, че „Синодът няма да има остра реакция“, а Симеон щял бъде убеден – „морално и финансово“. По-нататък препоръчва по-бързо да се произведе първият архонт и посочва като вероятен втори кандидат канцлера на Австрия (?) „г-н Кирхенцов, сега собственик на OMV“. Молбите се натрупат – пише той до епископ Тихон, „а ако се реализират, и парите се натрупват – никой нищо няма да може да ти каже“. Когато дядо Симеон получил парите и „ти му сложиш юздите“, нещата ще се уредят – заключава определяният след време като главен „архонтмейкър“ отец Дионисий.¹³

През 2005 г. обаче Светият синод отзовава митрополит Симеон и за временен негов заместник избира старозагорския митрополит Галактион. А в Рим за председател на Българската църковна община „Св. Кирил и Методий“ бива поставен архимандрит Виктор [Мутафов], стипендиант на русенския владика Неофит. Епископ Тихон формално продължава да бъде викарий на митрополит Симеон до 2009 г., когато става предстоятел на катедралния храм „Св. Александър Невски“ в София. В Рим за енорийски свещеник е оставен архимандрит Климент, а архимандрит Дионисий, вече скъсал отношенията си с епископ Тихон, остава в администрацията на Св. Синод – първоначално като сътрудник в Културно-просветния отдел, а по-късно като началник на отдел „Богослужебен“, преди да наследи Тихон на възловото място в катедралния храм. Той продължава да бъде радетел за „възстановяване“ на българското архонтство, с

¹³ Срв. **Спиридонов, Константин**. Начало на архонтската афера: „Като получи дядо Симеона парите – и ти ще му сложиш юздите“ <<http://dveri.bg/kq6ka>> (13 юни 2011).

чиято кауза се ангажира старозагорският митрополит Галактион.

Въздигането на Слави Бинев за архонт в началото на 2007 г. разкрива и някои промени в представата за това отличие.¹⁴ Според йеромонах Дионисий, сега вече въвеждането в степента можело да се извършва само от епархийски архиерей (митрополит), тъй като той имал епархия – реална територия, която управлява. На свой ред архонтската степен е правела човека зависим пред Църквата и издигналия го архиерей. Той се задължавал да бъде ктитор и да работи „в духа на евроинтеграционните процеси“, лобирайки за Църквата в Европа.¹⁵ „Гори и се подчинявай“ е една от репликите при церемонията на Слави Бинев, а той самият се възприема за „представител на Старозагорския владика“ – „докоснат свише“ бизнесмен, „зад (или над)“ когото стояло „нещо друго“, което му давало увереност, че делата му са „богоугодни“.¹⁶ Фактът, че митрополит Галактион извършва церемонията не в своята епархия, а в Рим, подсказва

¹⁴ Едва ли датата 7-ми януари е подбрана случайно. В този неделен ден на 2007 г. БПЦ отбелязва Св. Йоан Кръстител, а в повечето православни църкви (руска, сръбска, арменска) се чества първия ден на Коледата по юлианския календар. Ден по-рано за тях е Бъдни вечер, за българското и гръцкото православие – Кръщение Господне и Богоявление (*Επιφάνια*), а за католическия свят – Денят на трите влъхви (*Heilige Drei Könige*).

¹⁵ Вж. Как се става... (тук бел. 13).

¹⁶ Така в панегиричната статия на **Йовкова, Албена**. Българското архонтство прието от Вселенската патриаршия (вж. в *Novinar.bg* от 28 юли 2007 г.), обнародвана също на сайта на евродепутата Сл. Бинев <<http://www.slavibinev.com/index.php?lang=bg&cont=data&page=213>>. Източник на информацията (и на приложените снимки) е явно самият Бинев, защото повтарящи се моменти се срещат и в други материали на същия сайт, отнасящи се до делата му като архонт. От текста научаваме, че архонтът е „публична фигура“, който освен финансов ангажимент – „годишна издръжка на определен храм или цяла енория дори“ имал и други задължения – „дипломатически мисии, посредничество при спорове, застъпничество за църковни интереси пред държавните

търсенето на приемственост или това, че е получил разрешение за офикия навярно от американския Орден на архонтите на Вселенската патриаршия, което обяснява и присъствието на церемонията на монсеньор Бърнард Лоу, кардинал на САЩ. А като привърженик на сближаването със Светия престол, митрополит Галактион, специализирал в църковния институт на Регенсбург, където някога е учил и папа Бенедикт XVI, бива подкрепен от Конгрегацията за единство на християните и Опус Деи.

Провъзгласяването на Слави Бинев за архонт предизвиква полемика в публичното пространство. Критично настроени са както повечето миряни, така и много представители на висшия клир. И обратно – в някои среди са готови да приемат и подкрепят нуждата от подобна институция. В свързания с Любен Дилов-син сайт „Новинар“ Албена Йовкова обнародва възхвална статия, където представя в по-различна светлина случилото се в базиликата „Санта Мария Маджоре“.¹⁷ От нея разбираме, че архонтите са „светското лоби на църквата“, „верейският епископ“ Галактион като „предстоятел на българските архонти“ бил харесал Бинев заради непримиримостта му към всички „силни и сенчести фигури“ на прехода, а присъствалият на церемонията кардинал Бърнард Лоу бил „един от най-големите радатели за сближение между Римо-католическата църква и Българската православна църква“. На последвалия прием във Ватикана основната тема била единението на християните и са били търсени символи, а на Бинев явно се

власти“ и пр. Според авторката, „архонтското рицарство на България“ навлизло в своя Ренесанс.

¹⁷ **Йовкова, А.** Защо четвъртият български архонт развълнува църквата? – *Novinar.bg* (раздел „Култура“) <<http://novinar.bg/?act=news&act1=det&mater=MjE0ODszNA>> (16 януари 2007). Срв. и отговора в „Двери на православие“ от същия ден, дело на **Иванова, Златина**. Вестник „Новинар“ полемизира с „Двери“ <http://www.dveri.bg/component/com_content/Itemid,62/id,3437/view,article/>.

възлагали „задачи, свързани с икуменическото движение за сближение между църквите“. В критичните изказвания на митрополит Йосиф Американски и на директора на вероизповеданията Иван Желев проличавало групиране около предстоящите сблъсъци за избор на наследник на патриарх Максим, където основното противостоене щяло да бъде между свързания с Москва варненски митрополит Кирил и близкия до Ватикана и Цариград „немски възпитаник“ Галактион. Желев е бил „гръцки архонт“ – Еладическата православна църква е гледала „с недобро око“ на възможността БПЦ да има свои архонти. А реакцията на председателя на парламентарната комисия по вероизповеданията и правата на човека Огнян Герджиков можела да се обясни също с партийните му пристрастия, ако е бил верен слухът, че Симеон Втори очаквал напразно от патриарх Максим да го миропомаже за цар и единствен архонт на БПЦ. Материали с подобни като стил и интерпретации тези биват публикувани и в други издания. Такива текстове се откриват и на личния сайт на Слави Бинев, някои от които са дело на същата авторка.

На 24 януари 2007 Светият Синод се произнася по казуса, обявява за „недействителни“ извършените досега удостоявания със званието „архонт“ и изразява съжаление „за допуснатата нередност“.¹⁸ Ден по-късно „Българският болярски съвет“ използва повода да излезе с изявление. От една страна той благодари на Св. Синод, че не приемал даваните титли „архонт“, тъй като съгласно решение на СГС това било право на ББС, от друга страна признава титлите „архонт“, „рицар на светата гробница“ и пр., като обявява поименно техните носители и наследниците им за „боляри български“. Сред тях са архонтите проф. Иван Желев, Димитър Велков, Илко Йоцов и Слави Бинев,

¹⁸ Вж. Изявление на Св. Синод по повод даряването на архонтски титли <<http://dveri.bg/kq>>.

„рицарят“ Йордан Соколов († 2016),¹⁹ „боляринът“ Константин Тренчев²⁰ и др.²¹

НОВОТО „БЛАГОРОДНИЧЕСТВО“ НА БЪЛГАРИЯ

Мнението на Св. Синод от 2007 г. не води до решаването на проблема, а само го отлага във времето. На фона на преклонната възраст на българския патриарх и страха от нови разцепления в БПЦ, под фасадата на единомислие и съгласие продължава борбата за надмощие сред най-висшия църковен клир. Боричканията изтикват на преден план избраният през февруари 2007 г. за Пловдивски митрополит 38-годишен Никола(й) Методиев, скандализирал обществеността с редица прояви на непримиримост към западната църква и култура. Св. Синод обаче избягва да се занимава с по-сложни дела, оставяйки ги да се решат от „само себе си“. Близки на Бинев медии изтъкват значението на архонта като крепител и посланик на църквата. Неговото присъствие при честването на 170-годишнината на православно училище на остров Халки е отразено с еднакви подробности, явно от общ първоизточник. „Българското архонтство прието от Вселенската патриаршия“ и „Вселенският патриарх призна Слави Бинев за архонт“ са заглавия на материали, разкриващи как Бинев е бил тържествено почетен от патриарх Вартоломей, а той на свой ред го предложил за наградата

¹⁹ Бившият вътрешен министър в правителството на Филип Димитров като председател на НС получава от йерусалимския патриарх Диодор титлата „Рицар на светата гробница“ по повод 2000 години от раждането на Христос. Такива титли се дават тогава на главите на православните държави, включително на Михаил Горбачов и Борис Елцин.

²⁰ Основател и дългогодишен лидер на първия опозиционен синдикат в страната, Конфедерация на труда „Подкрепа“ (1989).

²¹ Вж. Решение на Великия болярски съвет, в: *Национален подем*, бр. 4 (294) от 1-7 февруари 2007, с. 7 <http://podem.borsa.bg/podem_god.%20VIII%20broi%204.pdf>, също във форума на сайта „Двери на православието“ <<http://dveri.bg/33rxw>> и др.

„Академик Сахаров“. ²² По този повод критиците на архонството предупреждават, че налице бил опит за създаването „на една паралелна (и то организирана) църковна власт в БПЦ от масонски тип, която не счита за нищо висшия ни църковен орган Св. Синод, а се групира около един митрополит, в случая Старозагорския Галактион. Разбира се, и той е марионетка в играта, но така очертаните намерения на кукловодите, които и да са те, не вещаят нищо добро за Христовата църква в България.“ ²³

Сякаш да потвърди казаното и пренебрегвайки мнението на Св. Синод митр. Галактион продължава да разширява и укрепва „архонтския съвет“, на когото се обявява за „свещеноначалник“. Той освещава в 2007 г. срещата на рицари тамплиери в България; където сред новоприетите е и архонт Бинев. ²⁴ Старозагорският владика се дистанцира от заседанията на Светия Синод, до края на 2011 г. патриархът на четири пъти му иска писмени обяснения, но без резултат. Същевременно броят на архонтите с годините нараства. Към тях се присъединява „бащата“ на съветския рок и бизнесмен Ованес Мелик-Пашаев, който развива обществена и културна дейност сред русите в България и е бил навярно свързан със специалните служби, доколкото е носител на отличия на руското министерство на отбраната, на руската Академия по проблемите на безопасността, отбраната и

²² Срв. <<http://novinar.bg/?act>>, <<http://www.slavibinev.com/index.php?lang=bg&cont=data&page=213>> и <<http://www.slavibinev.com/index.php?lang=bg&cont=data&page=88>>.

²³ Вж. коментара на **Иванова, Златина**. Рицари за смет – или как безочиято добива вселенски размери <http://dveri.bg/index.php?option=com_content&view=article&id=4679&Itemid=62> (28 юли 2007).

²⁴ Вж. приложените снимки в статията на **Желева, Оля**. Тамплиери – произведено в Bulgaria. Архонтът Слави Бинев станал и рицар <<http://e-vestnik.bg/2490>> (24 октомври 2007). Две години по-късно в-к Монитор отбелязва, че България е на трето място по броя на рицарите тамплиери след САЩ и Италия <<http://www.monitor.bg/article?id=196485>>.

правовия ред, на Руския задграничен център и пр. През 2004 и 2011 г. той е награден също с ордени на Руската православна църква. Има съмнения, че чрез неговите фериботи по време на Косовската криза може да са били пренасяни и специфични военновременни товари. Пашаев е представян в публичното пространство за „Велик архонт“. Той потвърждава наличието на „Велик архонтски събор“ и смята, че през 2007 г. титлата „архонт“ не е била обявена за противоканонична, защото Синодът е изразил само едно становище, но не и решение, което да бъде разпратено из епархиите.²⁵ Когато в края на 2011 г. е отличен с ордена на РПЦ „Св. княз Даниел Московский – III степен“ за подкрепата му при възстановяването на руските военни гробища в София, на церемонията в Руската църква „Св. Николай Чудотворец“ присъстват също трима други архонти, носещи своите отличителни кръстове. Това дава повод да се заговори за „постепенното легитимиране на т. нар. архонтство“,²⁶ от което „Подворието“ на Руската православна църква бърза да се разграничи, включително и чрез заличаване на въпросните знаци от снимките, публикувани в сайта на храма. Г-н Мелик-Пашаев участва също в политическия живот на страната. При местните избори от есента на 2011 г. с негови средства руската общност в Благоевград е насочена да гласува за „Движението за европейска интеграция“, а през 2012 г. заедно с други двама архонти той става съучредител и на основаното от Слави Бинев предизборно „Гражданско обединение за реална демокрация“ (ГОРД). Не се знае кой го е удостоил с почетното отличие. Предполага се церемонията да е била проведена в Рим от името на доростолския (силистренския) митрополит Иларион. Архонт Пашаев се

²⁵ Така по думите на Мелик-Пашаев в предаването на Горан Благоев „Вяра и общество“ по БНТ на 14 януари 2012 г. < http://bnt.bg/bg/productions/44/edition/19334/vjara_i_obshtestvo_14_januari_2012 >.

²⁶ Вж. < <http://www.glasove.com/arhont-do-arhonta-17949> >.

отблагодарява като спонсорира последната книга на митрополита „Буквар на вярата“, представена година преди смъртта му (28. октомври 2009 г.) от униатския архимандрит проф. Георги Елдъров.

Сред новите архонти се споменава г-н Добри Радев, присъствал на честванията на 130-годишнината от рождението на провъзгласения през 2016 г. за светец архиепископ Серафим Соболев, когато в руската църква Мелик-Пашаев получава поредното си отличие. Липсва по-детайлна информация за носителя на това име. Под него би могъл стои изпълнителният директор на фериботния комплекс „Оряхово“, собственост на „великия архонт“ Пашаев. Друг един архонт, Добрин Добрев, показва съпричастност към идеите на Слави Биневата „ГОРД“. На 7 юли 2010 г. като „архонт“ е провъзгласена и Силвия Панагонова – „спътницата в живота“ на убития през 2004 г. бивш шеф на групировката СИК Милчо Бонев (Бай Миле). Това става в един девически манастир в околностите на Атина, като на същото тайнство нескриващият хомосексуалната си ориентация симпатизант на ГЕРБ, коафирист и хотелиер Дим Дуков (alias йеромонах Дамаскин), е бил ръкоположен за „владика“. Предполага се, че г-жа Панагонова, поела бизнеса на Бай Миле, е заплатила 150 000 евро за това си отличие с цел то да ѝ помогне в хотелиерския бизнес.

Повратен момент в „ръкополаганията“ на старозагорския митрополит е провъзгласяването на 4 октомври 2011 г. за „архонт“ на петричкия милионер Иван Кочев, по-известен с прякора си „Чомбе“. Това става в храм-паметника „Рождество Христово“ на гр. Шипка (т. нар. Шипченски руски манастир) в присъствието на 17 свещенослужители от Старозагорската епархия и сина му Бранимир. Като заслуга на Чомбе се изтъква спонсорирането на паметника „Калиманата“ по повод 100-годишнината от раждането на Ванга, открит ден по-рано в двора на нейната къща в Петрич. От

десетина години Кочев строи и църквата „Св. Иван“ в родното си село Първомай. В-к „Струма“ споменава сумата от над 200 000 лв. и други дарения на църквата, които са му донесли титлата „архонт“.²⁷ На церемонията митрополит Галактион се самообявява за „свещеноначалник на Великия архонтски събор“, а отличаването на Чомбе обяснява с желанието на папата и на руския патриарх Кирил, за което имало писма. Последното е опровергано и от двете страни.²⁸ Новият „благородник“ идва от спортните среди – футболист на провинциалния „Спартак“ (Плевен), който в началото на прехода забогатява от митнически измами и контрабанда с цигари и алкохол. Според някои коментари, той перял „червени пари“ и е бил лансиран от Държавна сигурност. Постепенно се издига до крупен бизнесмен с офиси във Виена. Често е намесван в скандали – тирове на негова фирма са задържани на ГКПП Златарево на българо-македонската граница при опит за реекспорт на бойни снаряди. Смятан е за първия българин, поръчал убийство – това на съдружника му Стефан Мирославов – Крушата, за което платил на бивш военен един милион лева.²⁹ Приетан като неформален лидер на ГЕРБ в Петричко, през 2012 г. той подкрепя заедно с „колегите“ си Мелик-Пашаев и Добрин Добрев обединението ГОРД на архонта Слави Бинев.

Случаят с въздигането в архонтство на човек като Иван Кочев – Чомбе поставя на дневен ред въпроса за

²⁷ Срв. „С 200 000 лв. Иван Кочев-Чомбе стана архонт“ <http://www.struma.com/obshtestvo/s-200-000-lv-ivan-kochev-chombe-stana-arhont_21846/> (7 октомври 2011).

²⁸ Вж. материала във в-к „168 часа“ на **Ганева, Галина**. За пет години 19 богаташи станаха архонти <<http://www.168chasa.bg/Article.asp?ArticleId=1076325>> (14 октомври 2011). Вж. и **Ганева, Г.** „Църковен съд заради Чомбе“ <<http://www.168chasa.bg/Article.asp?ArticleId=1096698>> (30 октомври 2011).

²⁹ Срв. **Попова, Бояна**. Иван Кочев-Чомбе нарочен за ликвидиране <<http://www.razkritia.com/6023/>> (18 юни 2009).

поведението на митрополит Галактион. Какви са били неговите мотиви – чисто комерсиални и кариеристични или зад действията му се криело нещо по-дълбоко?³⁰ А може би просто „Лукавият“ е замъглил разума на старозагорския владика, тласкайки го към илюзорното величие на един реанимиран псевдосредновековен ред? Така както си избиваме комплексите от „бледото“ настояще с копнеж по някакво отминало величие, което често няма нищо общо с действителността? Трудно е да се даде точна оценка на ставащото в БПЦ, симптом на което е и „архонтската афера“. Няма индикатори, по които да разберем къде реалността отстъпва на фикцията. Но когато възрастни хора си играят на „рицари“ и „благородници“ във все по-глобализиращия се несигурен „постмодерен“ свят, можем само да се запитаме, дали краят на „съвременното езичество“ няма да стане начало на преформатирания нов „феодален ред“ на зависимости от наднационални структури? Това би доказвало само валидността на спираловидния модел на развитие на обществата.

Новото „благородническо“ съсловие се групира в съответни сдружения – Велик архонтски съвет и Орден на рицарите на мира в Асизи. Делегация на българския „Орден на архонтите“, водена от неговия „Велик секретар“ Иван Кутевски – бивш пресекретар на епископ Тихон в Рим – участва през 2009 г. заедно с архимандрит Дионисий в среща в двореца „Европа“ в Асизи, където официално бива открито Консулство на Съвета на архонтите. Делегацията е придружена от униатския архимандрит Георги Елдъров.³¹

³⁰ Приятел на Живковия зет Иван Славков, след 1989 г. митрополит Галактион се представя за монархист и антикомунист. Депутат е от листата на СДС в 36-то НС, присъединява се и към т. нар. Алтернативен синод по време на разкола в БПЦ, после се връща в лоното на каноническата Църква. Както много представители от елита на бившата опозиция, се оказва сътрудник на ДС.

³¹ Вж. „Откриха представителство на българския „Орден на архонтите“ в Асизи“ <<http://dveri.bg/6rkx>> (04 юли 2009).

Той и Дионисий са инициатори за създаването на „Великия архонтски съвет“. Две седмици след това – на 28 юни 2009 г. в православния храм в Калипетрово, Силистра бива основан български клон на „Ордена на рицарите на мира в Асизи“ чрез обред по посвещаване в рицарство на шест нови члена. Церемонията е ръководена от архимандрит Дионисий и монсеньор Г. Елдъров в присъствието на специална делегация на Ордена, която връчва на силистренския митрополит Иларион своето най-високото отличие – т. нар. Златна палма на мира.³² Случилото се подтиква Св. Синод да изпрати окръжно до митрополиите, предупреждаващо свещенослужителите на БПЦ „да не се намират заедно на едно и също място с религиозни представители на инославни и иноверни“.³³ От своя страна посолството на Малтийския орден в София уведомява, че „Орденът на рицарите на Assisi Pax“ (известен също и като „Конфедерация на кръстните рицари“) бил самопровъзгласил се орден, без мандат от никоя църковна или държавна структура на Италия или

³² Вж. **Иванова, Златина**. Доростолският митр. Иларион получи най-високото отличие на „Рицарите на Асизи“ <http://dveri.bg/index.php?option=com_content&view=article&id=9329&Itemid=29> (03 юли 2009), **Константинов, Иван**. Георги Елдъров се опитва да прикрие архонтския скандал, прередактира блога си, Гугъл проваля плана! <http://dveri.bg/index.php?option=com_content&view=article&id=9339&Itemid=29> (04 юли 2009), вж. и снимките от събитието под надслов „Рицарски ръкоположения в православния храм „Св. Димитър“, Доростолска епархия (фоторепортаж)“, по ССС Confederazione Internazionale Cavalieri Crociati <http://dveri.bg/index.php?option=com_content&view=article&id=9358&Itemid=29> (06 юли 2009).

³³ Вж. съобщението на **Константинов, Иван**. Св. Синод на БПЦ излиза с окръжно след публикации в „Двери“ <http://dveri.bg/index.php?option=com_content&view=article&id=9528&Itemid=29> (30 юли 2009) и някои подробности при **Николова, Силвия**. Синодът забрани на духовници да се събират с католици <<http://www.monitor.bg/article?id=208872>> (06 август 2009).

Западна Европа и нямащ формално право да раздава рицарски звания и отличия.³⁴

Въпреки това започналото развитие набира скорост. Нов архонт от май 2011 г. става собственикът на „Енерджи груп“ Йордан Илиев. Титлата му е дадена от „Великия архонтски съвет“ на пищна церемония в базиликата на Асизи („столица на световния мир“ и родно място на св. Франциск), на която участват архимандрит Дионисий и починалият малко по-късно монсеньор Георги Елдъров. В чест на „благородника“ е дадена „тържествена вечеря“ в присъствието на всички сановници, членове на ордена на рицарите от Асизи. Дни след това г-н Илиев е удостоен от тях и с титлата „посланик на мира“.³⁵ А през октомври същата година за архонт е обявен и споменатият вече по-горе Иван Кочев-Чомбе.

Към края на 2011 г. започва да става ясно, че въпреки становището на Св. Синод от 2007 г. и окръжното от 2009 г. самите му членове не са били единни по въпроса за бъдещото развитие на нещата. През декември пловдивският митрополит Николай се произнася открито в полза на „произвеждането“ на архонти, определяйки го като дълг на архиерея, отличаващ по такъв начин някои „светли личности“, които да бъдат пример за останалите. През януари 2012 г. г-н Мелик-Пашаев на свой ред признава по националната

³⁴ Вж. **Спирова, Полина**. Суверенният Малтийски орден се разграничава от „силистренските рицари“ <http://dveri.bg/index.php?option=com_content&view=article&id=9487&Itemid=29> (23 юли 2009).

³⁵ Според някои слухове, Йордан Илиев бил по произход циганин-кардеш, притежаващ най-хубавата къща в Костинброд. Той е близък до управляващата партия ГЕРБ и брат на ромския лидер Илия Илиев. Вж. „ГЕРБ подарява милиони на циганския барон Илия Илиев за палати и майбах“ - *Атака*, № 1782 <<http://www.arhiv.vestnikataka.bg/archive.php?broi=1782&text=&fromDate=&toDate=&newsID=100163>> (12 май 2011).

телевизия, че във „Великия архонтски съвет“ освен митрополит Галактион членували и други архиереи.

Развръзката на дългогодишната „архонтска сага“ идва през лятото, когато на 10 юни 2012 г. при освещаване в Пловдив на новоизградения храм „Свето Преображение Господне“ с архонтската титла бива отличен живеещият във Виена бизнесмен, бивш секретен сътрудник на ДС и търговец на оръжие Петър Манджуков, дарил за изграждането на храма почти 1 милион лева. „Червеният олигарх“ получава и ордена „Св. Апостол Ерм“ (по името на закрилника на града) във връзка със своята 70-годишнина и богата ктиторска дейност.³⁶ На церемонията митрополит Николай се обръща към архимандрит Дионисий като към „представител на Висшия архонтски събор“, с което се демонстрира приемственост с досегашната практика. Няколко дни покъсно в отсъствието на патриарх Максим и основните противници на „архонтската идея“ на 14 юни Светият Синод отменя решението си от 2007 г.³⁷ Протестите сред обществеността не дават резултат, нито събраните над 1000 подписа срещу този акт. Още на следващото си заседание Синодът приема с някои допълнения предложените на 20 юни от Пловдивския митрополит правила за утвърждаване и присъждане на отличието „архонт“.³⁸ И макар, че по

³⁶ Срв. съобщението на **Иванов, Иван**. Петър Манджуков стана архонт (+) (снимки). – *Plovdiv.utre.bg* <http://www.plovdivutre.bg/kultura/33889-petur_mandzhukov_stana_arhont_snimki> (10 юни 2012). Новината е отразена в повечето мас-медии.

³⁷ Вж. статията „Зад гърба на патриарх Максим узаконяват архонтството“. – *Двери на православието* <http://dveri.bg/component/com_content/Itemid,29/catid,14/id,15284/lang.bg/view,article/> (14 юни 2012).

³⁸ Вж. „Св. Синод прие правилата на Пловдивския митрополит за архонтите“. – *Двери на православието* <http://dveri.bg/component/com_content/Itemid,29/catid,14/id,15324/lang.bg/view,article/> (20 юни 2012); срв. също в блога на Ангел Йорданов „Св. Синод на БПЦ одобри

искане на Ловчанския митрополит Гавраил се добавя и условието кандидатите за това „почетно звание“ да са добили парите си по начин, който „не противоречи на християнския морал и добрите нрави“, а той самият не възприема отличието като благородническа титла и допуска с него да се удостоават не само богати дарители, но и хора с духовен принос към Православието, вероятно ще мине доста време, преди мътилката да се избистри. Дотогава нещата изглежда ще вървят по досегашния си начин. А той не е най-подходящ за възстановяване доброто име на Църквата!

„Създава се практика да се отменят принципни решения на Светия Синод с оглед определени случаи и определени личности“ – предупреждава Неврокопският митрополит Натанаил. Това поставя под съмнение авторитета на Светия Синод. Архонтството е нововъведение и чуждо на православната ни традиция. То унижавало добродетелта на храмостроителството от „чисти подбуди“, възкресявало института на индулгенциите, разделяло човеците на „благородни“ и „неблагородни – обикновени“ и то чрез унаследяване. С това си решение Св. Синод „спомога на човеци да бъдат завладени от гордостта и суетата и носи отговорност за душите на тези хора“. Така възниквали също поводи за нови разцепления.³⁹ „Практически Синодът узаконява институт от „църковни благородници“, изповядващи не Православие, а съчинена от тях идеология, ... облечена в псевдоцърковна фразеология“ – коментира Татяна Мачковска във в. „Седмичен труд“ от 27 юни 2012 г. под многозначителното заглавие „Митрополитбюро се прегърна с

отличието „архонт“ за Петър Манджуков“ <http://angelyordanov.blogspot.com/2012/06/4_21.html> (26 юни 2012).

³⁹ Вж. писмото до патриарх Максим при „Неврокопският митр. Натанаил отхвърли архонтството“ <<http://dveri.bg/component/content/Itemid,29/catid,14/id,15335/lang.bg/view/article/>> (21 юни 2012).

мафията“,⁴⁰ като припомня и други нарушения на църковния канон, толерирани от висшия клир – допускането в православни храмове на масонски погребални ритуали, провеждането на тамплиерски събори в старозагорски храмове, „щедро ръсени със светена вода от Галактион и Дометиан“ и пр.

На съвсем противоположното мнение е архимандрит Дионисий в едно интервю на Галина Ганева от в. „168 часа“, препечатано на 16 юли също на официалния сайт на Светия Синод.⁴¹ С видимо задоволство той представя вижданията си за ролята на архонтството, умело избягвайки неудобните му въпроси. Според него архонтите трябвало да бъдат „в канонично и морално отношение“ изрядни хора, а „възстановеното“ архонтство рано или късно щяло да „спомогне за разрастване на българското църковно паство“. Срещу упрека, че Църквата се сближавала с мафията дава пример със сър Френсис Дрейк, който, преди да стане благородник, е бил пират. Всеки човек можел да се очисти от греховете си и да се спаси – казва той и призовава да се даде шанс на епархийските архонти, ръководени от епархийските им митрополити „да се докажат“. В унисон с развитието на нещата в „Църковен вестник“ се обнародват и подбрани материали с информация за новата институция.⁴² На свой

⁴⁰ Също поместено в сайта на Слави Бинев – **Мачковска, Т.** Митрополитбюро се прегърна с мафията <<http://www.slavibinev.com/index.php?lang=bg&cont=data&page=7038>>.

⁴¹ Вж. Архонтството преди всичко трябва да бъде състояние на живот на Църквата – интервю с архим. Дионисий, началник отдел „Богослужебен“ <<http://www.bg-patriarshia.bg/news.php?id=80951>> (16 юли 2012).

⁴² Вж. **Христова, Анула.** „Църковен речник: *архонт, архонтство, архонтски институт*“ в сайта на Св. Синод: <<http://www.bg-patriarshia.bg/reflections.php?id=324>> (28 юни 2012), **Панотис, Аристидис.** Кратка история на църковните отличия (архонтство) <<http://www.bg-patriarshia.bg/reflections.php?id=322>> (26 юни 2012) и

ред митрополит Николай свиква свещеническа конференция на Пловдивската епархия, която приема декларация в подкрепа на действията на своя пастир.

ПОСЛЕСЛОВ

Много неща в тази история остават „покрити“. Повече информация навярно биха могли да дадат хора, които стоят по-близо до църковните среди, познават нещата отвътре и имат достъп до съответните документи. Но те са разделени на два противоположни лагера и прехвърчащите искри от сблъсъка на каузите не могат да осветят цялостната картина на случващото се. Затова за външния наблюдател остава само възможността хронологично да проследи ставащото въз основа на отражения в публичното пространство.

Какво може да се резюмира? Какъв е „фацитът“ на всичко това?

1) След завръщането на царя в изгнание Симеон Саксбургготски разколът в българската църква бе формално преодолян. Ориентирането на страната към Европейския съюз доведе не само до по-голямото отваряне на обществото към „западните“ символи и модели (включително към липсващи дотогава йерархични затворени общества) с присаждането на някои от тях на българска почва, но и до интензивизиране на контакта между представители на БПЦ и католическия свят. Икуменичната идея за сближаване между двете крила (или „двамата дроба“) на Христовата църква започна да намира все повече привърженици. Това създаде благоприятни условия за въвеждане на едно отличие, познато дотогава само в поместни православни църкви извън комунистическата система.

2) Превръщането на тази „офикия“ в благородническа титла, предавана по наследство, е „български патент“, вписващ се в общия поток на нароилите се със смяната на системата културни и научни сдружения, раздаващи звания и почетни награди, както и на привнесените или родени на място рицарски и други организации с външно показан аристократичен привкус. Особена проява на компесаторния механизъм при хора и нации за преодоляване на комплекса им на малоценност. Тезата, че архонтството в България не се въвежда, а „възстановява“ – „след повече от 600-годишно прекъсване на традицията“ – не е коректна. Тя е тиражирана в публичното пространство с едни и същи аргументи (общ първоизточник?), но те са лесно оборими от специалистите медиевисти.

3) Като инициатор и двигател на „архонтмейкърството“ бива определян архимандрит Дионисий, който обаче е само изведеното на преден план лице, подкрепяно от определени среди на висшия клир, а и извън Църквата. Той е свързващо звено на произведените досега архонти, представител на „Великия архонтски съвет“, макар и да отрича съществуването му (в рамките на БПЦ), осъществява също и връзката с Ордена на рицарите на мира от Асизи. Сред архиереите на БПЦ най-активни „радетели“ на архонтското дело са доростолският митрополит Иларион (чийто епархийски дякон е бил йеромонах Дионисий), верейският митрополит Галактион, пловдивският митрополит Николай и др. Повечето сериозни противници се оттеглят с времето по „естествени“ причини, напр. подалите оставка през март 2013 г. митрополит на САЩ, Канада и Австралия Йосиф и през юни 2013 г. Западно- и Средноевропейският митрополит Симеон, както и починалите през юни 2013 г. Варненски и Великопреславски митрополит Кирил и през ноември 2013 г. Неврокопски митрополит Натанаил.

4) Раздаването от Църквата титла „архонт“ възмушава по две основни причини. Едната е, че това се свързва с даряването на огромни средства „за църковни нужди“ на съответния архиерей, които не се отчитат. Те наистина подпомагат материално епархията и обогатяват ръководството, което и без това се разпорежда с всички църковни имоти. Не се проверява произходът на парите. На практика даването на офикията напомня „изпиране“ на съвестта чрез закупуване на почест и достойнство. Това отправя към втората причина – „качеството“ на нейните носители. Те не са духовни люде, допринесли за възвисяване на вярата и обществото, а най-често са субекти със съмнителен бизнес. Силови спортисти и сътрудници на сигурността, успели да натрупат средства в началото на прехода, сега връщат част от заграбеното, откупвайки си душевен уют. Някогашните крепители на тоталитарната власт – бъдещият благороднически елит? Щеше да е фарс, ако не бе така зловещо.

5) Възможността на всеки митрополит да привлича чрез архонтското отличие богати спонсори за своята епархия позволява да бъде увеличено благосъстоянието на българската Църква като цяло. Това я прави финансово по-независима от държавната власт. Еманципация, която би позволила едно стабилизиране на БПЦ, откъсвайки я от натиска на редуващите се във властта политически сили. „Подчиняването“ на архонтите обаче на въздигналия ги в сан архиерей носи на последния допълнителни предимства. Той се превръща в своеобразен църковен „княз“, разполагащ при необходимост с подкрепата на своите „барони“ и цялата им финансова мощ. Нещо от значение както при взимането на решения така и при определянето на политиката на Българската православна църква.

6) Във външнополитически план наличието на архонтската институция позволява по-безпроблемно осъществяване на контакти (и съгласуването на мнения за общи

действия) на висши представители на БПЦ с Католическия свят, както и с други (вкл. нехристиянски) религиозни деноминации. Това е удобно, когато се обменя информация от конфиденциално естество, която не би могла да бъде препратена по конвенционалния начин, без да предизвика нежелан интерес на по-широката публика. Активното участие на монсеньор Георги Елдъров във всички досегашни мероприятия, сближаващи БПЦ с Рим, загатва за наличието на политически мотиви, сред които е и възможният опит за дистанцирането от Москва. Нейни църковни представители все още смятат България за част от едно „единно православно отечество“, за чиято защита се учредяват паравоенни казашки организации. Включително и в София – руска „реплика“ на множеството религиозни и военни общества, претендиращи да са „пазителите на Църквата, вратата и традициите“ – тамплиери, архонти и пр. Но българското общество отдавна е осъзнало своята културна идентичност. Трудно е да се прогнозира какво би станало, ако двете крайни политически пристрастия на русофилството и русофобството влязат в нов екзистенциален сблъсък. Особено при „про-руските пристрастия“ сред повечето родни архонти. И ако местният отдел на „Всевеликата донска войска“ трябва да се изправи срещу силите на българското архонтство. Което в крайна сметка не е наясно как трябва да реагира, ако бъде конфронтирано и с хипотезата за уния със Светия престол...

7) Всичките тези събития ставаха при липсата на „здрав обединяващ център“ поради физическата немощ на покойния патриарх Максим. Не се знае какво би се случило в дългосрочен план след избора за негов приемник на русенския митрополит Неофит. Едно е, ако той подкрепи новите тенденции и съвсем друго, ако се противопостави на тяхното разгръщане. В този контекст е енигматична и кончината на митрополит Кирил, основен противник на нововъведената титла. Засега силите изглеждат балансирани, а противоречията – притъпени. Архимандрит Дионисий,

който преди две години бе дори предложен за епископ, плътно следва новия патриарх при церемониалните му изяви и продължава да се вживява в ролята на „реформатор“ на църковния ритуал,⁴³ а митрополит Николай за пореден път организира пренасянето на свещения Великденски огън. Единството на Църквата е видимо възстановено, но при най-малкото сътресение страстите могат отново да се разгорят. Не е изключена тогава при евентуална нова конфронтация и възможността от пореден разкол в БПЦ – чрез отделяне на привържениците на архонтството в обособен синод с последвала борба за надмощие. Едно „dèjà-vu“, което само доказва колко крехка може да бъде стабилността, ако в дадено трансформиращо се общество надделеят центробежните сили.

Българската православна църква обаче има хилядолетна традиция. Тя е с натрупан исторически опит във времена на възходи и падения, който може да бъде използван и за справяне със сегашната ситуация. Църквата е носител на вечни ценности. Но тя не стои извън времето и е принудена да се адаптира към ставащите промени. „Архонтската афера“ е само едно ново потвърждение за това.

⁴³ По негова инициатива, явно съгласувано с висшестоящи органи, в церемонията по Великденските чествания през 2016 г. бяха използвани за пръв път гвардейски оркестър и тържествена заря, която уж символизира „пасхалната радост“ и ликуването на възкръсналите души. Вж. последно от 15 май 2016 г. в „Дневник“ – „Видими и невидими сили атакували Дионисий, който организира зарята по Великден“ <http://www.dnevnik.bg/bulgaria/2016/05/15/2760266_vidimi_i_nevidimi_sili_atakuvali_dionisii_koito/>. Сrv. също „Архимандритът, въвел фойерверки на Възкресение, обвини критиците в невежество и злоупотреби“ <<http://www.mediapool.bg/arhimandritat-avel-foierverki-na-vazkresenie-obvini-krititsite-v-nevezhestvo-i-zloupotrebi-news249260.html>> и „Хората на Дионисий псуват в „Св. Александър Невски““ <<http://www.trud.bg/Article.asp?ArticleId=5497243>>.

THE “ARCHON AFFAIR” OF THE BULGARIAN ORTHODOX CHURCH. LOS IN TRANSITION OR AN ATTEMPT AT EMANCIPATION?

Summary

The transition in Bulgaria was accompanied by the copying of models without any “internal fermentation”. This also included the restoration of “secret societies” of which representatives of the former elite became members. Orders and organizations of knights appeared whose “swarming” was in unison with the inception of private academies handing out academic ranks to all kinds of claimants for glory. This “trend” was joined by the Bulgarian Orthodox Church which began to merit selected wealthy persons with the distinction of archon.

A scandal broke out when the former martial art fighter and owner of entertainment establishments Slavcho Binev, elected member of the European Parliament from *Ataka*, was declared an “archon” in 2007. It emerged that the title, declared as one that is inherited and princely by rank, cost the new “aristocrat” hundreds of thousands of euro, but it began to be introduced much earlier, even during the governance of the former Bulgarian king and prime minister Simeon Saxe-Coburg-Gotha.

The paper follows the prehistory and chronology of the development of the case, presents Bulgaria’s new “aristocracy” and summarizes the main peculiarities of what happened.

Das enge Bang zwischen Kirche und Staat in Bulgarien

*Religion und Gesellschaft in Ost und West (Zürich), 45
Jahrgang 9/2017, 17-19*

Die Bildung des bulgarischen Nationalstaats ist stark mit der Emanzipation der Bulgarischen Orthodoxen Kirche (BOK) von der Vormundschaft des Ökumenischen Patriarchats verbunden. Insofern kann man während der gesamten modernen Periode von einem engen Kirche-Staat-Verhältnis in Bulgarien sprechen. Die BOK genießt im Vergleich zu den anderen Konfessionen im Land einen privilegierten Status. In der ersten Verfassung von Tärnovo (1878) wurde sie zur „herrschenden“ Staatsreligion bestimmt, und auch nach der Trennung von Kirche und Staat gilt die Orthodoxie als „traditionelle“ Religion in Bulgarien.

Tradition und Erbe

Die Bulgarische Kirche wurde am 4. März 870 am Kirchenkonzil in Konstantinopel, an dem sich Gesandte aus Rom und Vertreter der vier östlichen Patriarchate beteiligten, als ein separates Erzbistum unter der Gerichtsbarkeit des Patriarchen von Konstantinopel gegründet. Nach der Ernennung des bulgarischen Königs Simeon I. zum Zaren wurde sie in den Rang eines Patriarchats - das erste außerhalb der Pentarchie - erhoben. Als Simeons Sohn Peter I. 927 Frieden mit Byzanz schloss, wurden sowohl die Zarenwürde als auch der autokephale Status der Bulgarischen Kirche bestätigt. Mit dem Untergang des ersten bulgarischen Reichs (971) verschob sich das Kirchenzentrum nach Westen, wo es in Ohrid als autokephales Erzbistum weiterbestand (1018-1767). Ein neues Zentrum der Bulgarischen Kirche wurde im 13. Jahrhundert in Tärnovo etabliert - zuerst in einer Union mit Rom und ab 1235 als eigenständiges Patriarchat.

Dies dauerte bis zur osmanischen Eroberung, danach wurden die bulgarischen Eparchien dem Ökumenischen Patriarchat in Konstantinopel unterstellt. Als 1870 mit Hilfe der osmanischen Regierung ein separates bulgarisches Exarchat gegründet wurde, erklärte es der Patriarch von Konstantinopel als „abtrünnig“ (1872). Das Schisma wurde erst 1945 beendet, doch war die BOK bereit zuvor eng mit dem Moskauer Patriarchat verbunden. 1953 wurde das Patriarchat wiederhergestellt, was vom Ökumenischen Patriarchat jedoch erst acht Jahre später, 1961, anerkannt wurde.

Entstanden vor dem Großen Schisma zwischen Ost und West (1054), aber territorial in unmittelbarer Nähe zum geistigen Zentrum des byzantinischen Kulturkreises liegend, befand sich die BOK von Anfang an im engen Austausch mit Byzanz und übernahm alle grundlegenden Prinzipien der östlichen Orthodoxie. Ein Unterschied bestand nur in der Verwendung der liturgischen Sprache und kyrillischen Schrift des Altbulgarischen (Kirchenslawischen) - ein Zeichen der bewussten Absonderung von der griechischen Orthodoxie. In den Beziehungen zum Staat folgte die BOK dem „symphonischen Modell“ der sakralen Monarchie, in der sich Kirche und Staat - jeder mit eigenen Mitteln - in der Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten gegenseitig unterstützen und ergänzen. Dies führte allerdings zu überlappenden Verpflichtungen und zu Übergewicht der politischen Macht im Leben der Kirche. Dieses byzantinische Konzept wurde in die moderne Zeit übertragen, auch wenn die Kirche den Entscheidungen der weltlichen Macht manchmal entgegenstand (etwa bei der Rettung der bulgarischen Juden¹).

Noch stärker war der Einfluss des Staates während des Kommunismus, als die Kirche - nun verfassungsmäßig vom Staat getrennt - auf ihre erzieherischen und sozialen Funktionen in der Gesellschaft verzichten musste, ihre materiellen Ressourcen durch Verstaatlichung verlor und ihre Tätigkeit vor allem

auf das Rituelle beschränkte, wobei die Geistlichkeit einer totalen staatlichen Kontrolle unterzogen war (s. RGOW 11/2012, S. 18-20). Parallel dazu wurden auch andere Maßnahmen zur Säkularisierung der Gesellschaft getroffen - die Institution der kirchlichen Ehe wurde abgeschafft und stattdessen eine obligatorische Zivilehe eingeführt, die religiöse Erziehung in den Regelschulen wurde liquidiert. So setzte sich anstelle des üblichen konfessionellen Modells im Staat-Kirche-Verhältnis ein säkulares Modell durch. Dazu gehörte auch die staatliche Beeinflussung bei der Auswahl des hohen Klerus, der im Laufe der Zeit fast ausschließlich in die Sphäre der Kommunistischen Partei und ihrer speziellen Dienstorgane einbezogen wurde. Mit einer solchen „Erbschaft“ begann die BOK ihr Leben in der post-totalitären Gesellschaft, was für lange Zeit ihre Entwicklung nach dem Zusammenbruch des Kommunismus, einschließlich ihrer Beziehungen zur Staatsmacht bestimmte.

Die Wende und die Spaltung in der BOK

Die Geschichte der Bulgarischen Kirche ist auch die Geschichte der bulgarischen Gesellschaft. Als Teil der Gesellschaft ist die BOK von den gleichen politischen Einwirkungen betroffen, die die großen sozialen Veränderungen bestimmen. Kaum jemand würde behaupten, die Kirche sei eine „unvergängliche Oase“ inmitten der stürmischen See des „Wandels“ gewesen. Aber kaum jemand hatte erwartet, dass die Systemtransformation innerhalb der Kirche vor allem auf ehrgeiziges Positionierungsgerangel beim Machtwechsel hinauslaufen würde. Vielleicht wird dabei das Ausmaß des geistigen Zerfalls unter dem Kommunismus noch nicht genug berücksichtigt, weshalb man nicht erkennt, dass sich unter den treibenden Kräften auch Leute mit der alten Mentalität befinden - listig und anpassungsfähig, jedoch ohne Moral und Verantwortungsgefühl vor Gott und dem Schicksal des Mitmenschen.

Zu Beginn der Wende behielten die Beziehungen zwischen Kirche und Staat ihren traditionellen Charakter bei, aber mit dem politischen Systemwechsel war zu erwarten, dass auch in der Struktur der BOK Veränderungen eintreten würden. Noch am Vorabend der „großen Wende“, als die Rollen verteilt und die Strukturen der neuen Opposition geschaffen wurden, reihte sich unter die informellen Verbände das „Komitee zum Schutz der religiösen Rechte und Freiheiten“ des Priestermönches Hristofor Säbev ein, der zum Mitbegründer der oppositionellen *Union der demokratischen Kräfte* (UDK) wurde. Ende 1989 hielt er Nachtwachen mit Kerzen und rief zu einem „neuen demokratischen Synod“ auf; später forderte er als UDK-Volksabgeordneter auch eine Überprüfung der Rechtmäßigkeit der Wahl von Patriarch Maksim (Minkov). Während der ersten demokratischen Regierungsperiode versuchte die UDK, die Leitungen der beiden großen Konfessionen - der BOK und der muslimischen Gemeinschaft - zu ersetzen. Der Leiter der Direktion für konfessionelle Angelegenheiten beim Ministerrat ordnete die Entlassung von Großmufti Nedim Gendžev und Patriarch Maksim an. Dies führte sowohl unter den Geistlichen der Muslime als auch der orthodoxen Christen zur Spaltung. Der HI. Synod wurde für illegitim erklärt, es wurde ein neuer temporärer „Alternativer Synod“ mit dem Erzbischof von Nevrokop, Pimen (Nedeltshev), als stellvertretendem Vorsitzenden an der Spitze ernannt, und die Konten des HI. Synods gepfändet. Politiker und Abgeordnete der „blauen“ UDK feierten die Schaffung einer „demokratischen blauen Kirche“. Auf Anordnung des Verteidigungsministers besetzten Karatekämpfer den Palast des HI. Synods, und unter der Leitung von Hristofor Säbev wurde auch das Priesterseminar in Sofia eingenommen. Im selben Jahr wurde Säbev zum „Bischof von Makariopol“ ordiniert (1992), später rief ihn eine Gruppe von Anhängern zum „Allbulgarischen Erzbischof“ aus (1993). Der neue Direktor für religiöse Angelegenheiten lehnte jedoch die Eintragung der Erzdiözese von Hristofor Säbev ab und hob die Amtshandlungen seines Vorgängers

auf. 1994 wurde die Besetzung des Palastes des HI. Synods eingestellt und nach Ablauf seiner Amtszeit als Parlamentsvertreter der UDK wanderte Säbev 1995 in die USA aus, wo er 2005 den Titel „Erzbischof von Sredez und Exarch von Amerika“ in der sog. „Wahren Orthodoxen Kirche in Russland“ erhielt.²

Unter der sozialistischen Regierung wurde 1996 der HI. Synod von Patriarch Maksim registriert. Als nach einer schweren Wirtschaftskrise bei vorgezogenen Wahlen im April 1997 wiederum die UDK an die Macht kam, wurde diese Registration vom Obersten Verwaltungsgericht wieder annulliert. Kurz davor hatte der Alternative Synod Erzbischof Pimen (Nedeltshev) zum Patriarchen und Bischof Innokentij (Petrov) von Krupnik zum Erzbischof von Sofia ernannt. Der Kampf zwischen den beiden Synoden intensivierte sich im Jahr 1998, als für den 20. Oktober eine außerordentliche allbulgarische Volkskirchenkonferenz geplant wurde. Kurz zuvor fand unter Leitung des Ökumenischen Patriarchats eine panorthodoxe Konferenz zur Lösung des Konflikts statt: Die Konferenz bestätigte die Legitimität von Patriarch Maksim und rief zur Versöhnung innerhalb der BOK auf. Dies löste die Spannungen jedoch nicht, und mit Unterstützung des Staates fand Anfang November 1998 die geplante „Außerordentliche kirchlich-nationale Konferenz“ statt. Hier wurde für die „Entlassung“ von Maksim gestimmt und ein neues Statut verabschiedet, das die eingeführten Änderungen widerspiegelte. Als im April 1999 der inzwischen reuige „alternative Patriarch“ Pimen starb, wurde Innokentij zum stv. Vorsitzenden des Alternativen Synods ernannt, der von den Behörden schließlich als eine de facto zweite orthodoxe Kirche unter demselben Namen BOK registriert wurde.

Erst mit einem nächsten Regierungswechsel und wiederum mit Unterstützung der Regierung nahm die Spaltung ein Ende: Im Jahr 2001 wurden der neue Präsident Georgi Pärvanov und der neue Ministerpräsident Simeon II. Sakskoburggotski vor Patriarch Maksim im Parlament vereidigt. Dessen Registration

wurde als legitim anerkannt, und im Juli 2004 erhielt der HI. Synod mit Hilfe der Polizei etwa 250 Kirchen, Klöster und andere Eigentümer zurück, während die Priester des Alternativen Synods zwangsweise ihres Amtes enthoben wurden. Einige von ihnen reichten beim Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte in Straßburg Klage gegen den Staat ein, u. a. mit Anspruch auf Schadenersatz in Höhe von 678 Mio. Euro für „enteignetes Eigentum“, doch das Gericht lehnte die Forderungen 2010 ab. Ende November 2012 äußerte auch Erzbischof Innokentij den Wunsch, als Bischof von Krupnik in den Schoß der BOK zurückzukehren. Die Kirche nahm ihn zusammen mit anderen reuigen Priestern auf, womit der Versuch, die BOK politisch zu beherrschen, endete.

Die Überwindung der Spaltung

Die Spaltungen innerhalb der BOK wie auch unter den Muslimen, die jahrelang zwei umstrittenen Großmuftis hatten, wurden nicht durch kanonische Unterschiede, sondern aus rein politischen Gründen und eigennützigen Motiven verursacht. Das Schisma war vom Staat und der angeblich unabhängigen Justiz genehmigt, geleitet und unterstützt worden, wobei es wohl um Eigentum und steile Karrieren ging. In beiden Fällen (bei der BOK und der muslimischen Gemeinschaft) wurde das bisherige Verhältnis der höheren geistlichen Führung zum alten sozialistischen Regime als unannehmbare Anachronismus angesehen. Man suchte nach neuen Gesichtern, man versuchte, das „Ruder umzudrehen“ wie es im politischen und wirtschaftlichen Bereich der Fall war. Doch die Kandidaten für die geistliche Führung verließen sich mehr auf die politische Macht hinter ihnen und griffen gleichsam auf Mittel und Handlungen aus dem bolschewistisch-revolutionären Arsenal zurück. Dabei war der Vorwurf der Bindung des höheren Klerus an das totalitäre Regime und die Strukturen der kommunistischen Macht einschließlich der Staatssicherheit kein hinreichendes Argument. Zwar waren unter den sieben Bischöfen, die Patriarch Maksim unterstützten,

vier Mitarbeiter der Staatssicherheitsdienste gewesen und zwei waren einer Dienstüberwachung unterworfen (es wurden keine belastenden Informationen über den Patriarchen selbst gefunden). Doch das Gleiche galt auch für die Konkurrenten des Alternativen Synods - vier waren Mitarbeiter der Staatssicherheit (einschließlich des „demokratischen Patriarchen“ Pimen) und zwei ehemalige Überwachte. Deshalb ist es sinnlos, die Ursachen des Schismas mittels einer Verschwörungstheorie zu erklären.

Auch wenn der Versuch einer Kirchenreform mit externer Hilfe, staatlichem Druck und durch zivilgesellschaftliche Gruppen scheiterte, so reiften in der BOK doch Prozesse heran, die Tendenzen einer Änderung „von innen“ nährten. Wiederum wurden proaktive Kleriker zu „Trägern des Neuen“, die, ohne auf Anordnung „von oben“ zu warten, selbst auf eine Wiederherstellung der sozialen und pädagogischen Funktionen der BOK hinarbeiteten, indem sie sozial Benachteiligte und Drogenabhängige unterstützten, die Einführung in die Grundlagen des Glaubens für Kinder und Häftlinge organisierten, sich aktiv im Leben der Gemeinde engagierten und zur Öffnung der Kirche gegenüber der Gesellschaft beitrugen, damit sie keine selbstgenügsame „Kirche des Klerus“ wird.

Gleichzeitig ist jedoch eine Leidenschaft für demonstrative Äußerlichkeit zu beobachten, ein Versuch, neue rituelle Praktiken und Ehrungen einzuführen, die nichts mit der erlösenden Mission der Kirche zu tun haben, sondern vor allem ihrer materiellen Begünstigung dienen. Soweit die Vertreter der weltlichen Macht oft an dieser Entwicklung beteiligt sind, gehört dies auch zu den zeitgenössischen Beziehungen von Kirche und Staat, wird aber auch von der BOK selbst initiiert. Dazu gehören Verleihungen ehrenvoller Auszeichnungen und Titel von der Kirche an Menschen des höchsten politischen Establishments. Letztere erhalten Kirchenorden oder den neu eingeführten Titel „Archon“ für Verdienste um den Glauben, die in großzügigen

Spenden inkl. Direktzahlungen von bis zu mehreren 100000 Euro zum Ausdruck kommen. Obwohl zunächst mit Empörung darauf reagiert wurde, wurde diese Praxis geregelt und sogar von konservativen Mitgliedern des HI. Synods wie Metropolit Nikolaj (Sevastianov) von Plovdiv unterstützt, der einerseits für die Bewahrung der Moral und gegen die Gemeinschaft mit der katholischen Kirche „kämpft“, andererseits aber keine Skrupel hat, Wandmalereien in alten Kirchen durch billige griechische Tapeten zu „renovieren“.

Beim Kampf um den Patriarchenthron, aus dem er aus Altersgründen ausschied, gelang es Metropolit Nikolaj, den in Wien lebenden Waffenhändler Peter Mandžukov sowie den Ex-UDK-Abgeordneten und Führungsmitglied der muslimischen DPS (*Bewegung für Rechte und Freiheiten*), Jordan Zonev, mit dem kirchlichen Orden „St. Apostel Hermes“ zu dekorieren. Die gleiche Auszeichnung erhielten 23 weitere Personen, darunter Präsident Georgi Pärvanov, Ministerpräsident Simeon II. Saksoburggotski, der „rote Oligarch“ Georgi Gergov und andere. Die Kirche nutzt geschickt die Vorteile menschlicher Eitelkeit, um sich bei jeder Gelegenheit die Gunst der Machthabenden zu sichern - neben der Verleihung des Titels „Archon“ an ausgewählte „zahlungsfähige“ Laien und der wohlwollenden Haltung gegenüber Treffen von Freimaurern und „Templern“, verwendet die BOK ihr eigenes Ehrungssystem, um sich bei der Regierung für deren Unterstützung zu bedanken. Das jüngste Beispiel ist die Entscheidung des HI. Synods vom 2. Mai 2017, den amtierenden Ministerpräsidenten Bojko Borisov mit dem höchsten Kirchenorden, dem „HI. Zar Boris der Apostel“ goldenen Grades, auszuzeichnen. Gleichzeitig versuchen einige, die Traditionen zu verändern, indem sie den Staat in das kirchliche Ritual einbeziehen und nicht nur dem Präsidenten erlaubten, neben dem Patriarchen an der Osterliturgie teilzuhaben, sondern 2016 auch ein Feuerwerk der Gardekompanie zuließen. Die Initiative stammte von Archimandrit Dionysius (Mischev), der

den „Archon“-Titel in der BOK eingeführt hatte und als Vorsteher der Patriarchatskirche in Sofia beinahe zum Bischof ordiniert worden wäre, aber nach dem Skandal mit der Osterliturgie aus der Öffentlichkeit verschwand. Dennoch haben ihn viele amtierende hohe Kleriker unterstützt, die bei der Profanierung der Bulgarischen Kirche weiterhin eine wesentliche Rolle spielen.

Abschließend kann man wohl sagen, dass die BOK während ihrer jahrhundertealten Geschichte immer eine Funktion des Staates war. Sie bleibt es auch heute, wenn sie sich gezwungen sieht, den Machthabern um des kirchlichen Wohlbefindens willen zu schmeicheln.

¹ Als Verbündeter des Dritten Reiches verabschiedete auch Bulgarien anti-jüdische Gesetze und im Frühjahr 1943 stimmte die Regierung der Deportation von 20000 Juden nach Polen zu. Dank des Widerstandes der breiten Öffentlichkeit (darunter auch der Kirche) wurde kein einziger Jude aus dem bulgarischen Kernland deportiert. Diejenigen aus den okkupierten „neuen Gebieten“ verschwanden jedoch in den Vernichtungslagern.

² Die „Wahre Orthodoxe Kirche in Russland“ von Vater Raphael Prokopiev ist eine von etwa zehn gleichnamigen Kirchen, die im März 2001 registriert worden ist. Seit 2011 unterhält sie Kontakte mit den griechischen Altkalendariern.

Als Petrus zum Felsen wurde. Das Erwachen der bulgarischen Nation

*Attraktionen und Irritationen. Europa und sein Südosten im
langen 19. Jahrhundert.* Harald Heppner (Hrsg.), Berlin:
Peter Lang GmbH, 2019, S. 39-51 (= *Neue Forschungen zur
ostmittel und südosteuropäischen Geschichte*, Band 10).

Du bist Petrus (Πέτρος) und auf
diesen Felsen (πέτρα) werde ich
meine Kirche bauen (Mt. 16,18)

Der Hintergrund

Die Bedeutung einer historischen Gestalt kann erst dann begriffen werden, wenn sie aus dem Blickwinkel jenes Milieus betrachtet wird, aus dem sie hervorgegangen ist und vor dessen Hintergrund sie sich in ihren Handlungen abhebt, die im Gedächtnis der Zeitgenossen und in der Tradition der nachfolgenden Generationen verbleiben. Eine solche Persönlichkeit für Bulgarien war Otec [Vater] *Paissi* (1722-1773), mit dem vermutlichen weltlichen Namen Petär (Petrus).

Im Okzident bahnte sich der Übergang zu einer neuen Zeit an, als am Ausgang des 17. Jahrhunderts, bzw. seit dem Tod König Ludwigs XIV. (1715) der „Geist der Aufklärung“ seine Ausbreitung fand. Während dieses „Jahrhundert der Philosophie“ in Frankreich die rationalistische Kritik über die bestehende Ordnung kennzeichnet, die ihren extremen Abschluss in der Revolution von 1789 nahm, erhielt der Zeitgeist in Zentral- und Osteuropa einen eher nationalen Charakter. In jener Periode ging es um die Vorstellung über die Nation und den nationalen Staat – sei es um diejenigen der „französischen“ Art eines bürgerlichen Nationalismus oder um diejenigen der „deutschen“ Art eines ethnischen bzw. kulturellen Nationalismus, den Johann Gottfried Herder (1744-1803) an der Gemeinschaft der

Sprache, Religion, Geschichte usw. ausrichtete. Auf der Basis derartiger Überlegungen hat sich der Nationalismus zu einem Bestandteil der vom Okzident exportierten geistlichen Werte und somit zu einem wichtigen Element der Europäisierung traditioneller Kulturen entwickelt. Ein Jahrhundert später war er zur führenden staatsbildenden Ideologie geworden, die in den ersten Dekaden des 20. Jahrhunderts zur Auflösung der multinationalen Imperien beitrug.

Im südöstlichen Teil des Kontinentes war das Zeitalter der Aufklärung eine Periode ernsthafter Erschütterungen. Mit der Niederlage Kara Mustafas bei Wien (1683) begann die Zurückdrängung der Osmanen aus Ungarn: der Friede von Karlowitz (Sremski Karlovci, 1699) nötigte der Hohen Pforte (Regierung in Konstantinopel) ab, einen Teil ihres Herrschaftsgebietes abzutreten, und mit dem Frieden von Passarowitz (Požarevac, 1718) verlief die Grenze zwischen dem Habsburgerreich und der Türkei entlang des Flusses Timok, in der räumlichen Nähe zum heutigen Bulgarien. Der vorsichtige Versuch Sultan Ahmeds III., innovative Maßnahmen in Istanbul durchzuführen, fand unter dem Volk keine Zustimmung, weshalb ein Aufstand der elitären „französischen Mode“ im Zeitalter der Tulpe (*Lâle Devri*) 1730 ein Ende setzte. Daraufhin verstärkten sich die konservativen Tendenzen in der osmanischen Gesellschaft, es kam zur Steigerung der Spannungen zwischen Zentrum und Peripherie, und räuberische Überfälle begannen sich zu häufen. Die Destabilisierung der Macht, worunter die Masse der Bevölkerung litt, kennzeichnete das Leben im Osmanischen Reich im 18. Jahrhundert und schuf die Voraussetzung, dass Einflüsse aus Richtung Westen nach Südosten vordringen konnten.

Für die christlichen Untertanen des Sultans besaß die allmähliche Schrumpfung des Imperiums eine doppelte Bedeutung: Einerseits verstärkte sich den Druck vonseiten lokaler Machthaber auf sie, die sich mit dem Niedergang des „Hauses des Islam“ nicht abfinden wollten und nach einem emotionalen

Ventil suchten; andererseits erhöhte sich die Hoffnung auf eine Änderung des Status-quo infolge des Kontakts zu den auf osmanischem Boden operierenden habsburgischen bzw. russischen Truppen. Bereits zur Zeit des sog. Großen Türkenkrieges (1683-1699) kam es auf bulgarischem Boden zu einer Reihe von Aufständen. Sie wurden gewaltsam niedergeschlagen, doch gelangte ein Teil der Rebellen nach Russland, Siebenbürgen usw. Die Anführer des Aufstandes von Čiprovec (1688) wurden kaiserliche Untertanen und gründeten die Familie des Grafen Pejačević, die in Kroatien dann eine sichtbare Rolle spielen konnte. Andere geflohenen Familien ließen sich in Ungarn nieder. Auch bei der osmanischen Rückeroberung von Niš (1737) nach dem Abzug der kaiserlichen Truppen brach im westlichen Bulgarien ein Aufruhr aus, der niedergeschlagen wurde: Sein Anführer, der Metropolit von Samokov, wurde in Sofia gehängt. Ihm folgten 350 weitere Personen – Bewohner von Sofia, Priester, Mönche und Bauern aus den benachbarten Ortschaften.

Mit der Zunahme der Überlegenheit westlicher Mächte in Südosteuropa wuchs das Interesse der okzidentalen Gesellschaft am Osmanischen Reich und dessen Eigenheiten, und so erschienen Reiseberichte und andere Schriften über den Glauben, die Gewohnheiten, die Geschichte und die Sprache der Türken. Hierdurch gerieten auch die christlichen Untertanen des Sultans, u.a. die Bulgaren, ins Blickfeld der Außenwelt. Obwohl die bulgarischen Kaufleute in Wien wegen ihrer Zugehörigkeit zu Orthodoxie als „Griechen“ begriffen wurden, tauchten sie in historischen Arbeiten bereits als ein separates Volk auf. Das erste konkrete Geschichtswerk über sie stammte aus der Feder des siebenbürgischen Franziskanermönch Blasius Kleiner von Alwinz (1761). Seine Studie, die die Zeit von dem Erscheinen der Bulgaren auf dem Balkan bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts umfasste, blieb jedoch nur in einer Handschrift erhalten und konnte daher keine breiteren Kreise erreichen. Dasselbe gilt für die „Historia Bulgarorum“ von Franz Xaver Baron Pejačević,

die die Ereignisse bis zum Jahr 1685 beschreibt. Indem beide Werke unter den bulgarischen Katholiken unbekannt blieben, spielten sie für das Erwachen eines nationalen Gefühls keine stimulierende Rolle.

Ein solches Gemeinschaftsgefühl fehlte den orthodoxen Bulgaren damals generell, denn das bulgarisch-sprachige Kollektiv lebte in einem Zustand höchster ethnisch-kultureller Desintegration. Der Habitus der muslimischen Bulgaren (Pomaken) unterschied sie in konfessioneller und sozialer Hinsicht von den bulgarischen Christen, da sie Angehörige des muslimischen Millets (Glaubensgemeinschaft) waren, wogegen die bulgarischen Katholiken wegen ihrer „Andersartigkeit“ im Vergleich zur griechisch-orthodoxen Mehrheit ein weitgehend abgeschlossenes Leben führten. Jene unterhielten geistliche Kontakte zu Zentraleuropa, wodurch sie später zu potenzielle Unterstützern des Illyrismus (Vision einer Gemeinschaft der Südslaven) wurden. Die Mehrheit der orthodoxen Bulgaren war hingegen dem „rumelischen“, bzw. „griechischen“, Millet unterstellt. Kirchlich unterstanden sie dem Ökumenischen Patriarchen in Konstantinopel, weshalb sie unter ihnen nach und nach die griechische Kultur und Sprache verbreitet hatte. Der zunehmende russische Einfluss machte die Bulgaren jedoch auch panslawischen Ideen zugänglich, was auch auf der Sprachverwandtschaft beruhte. In jener Periode entwickelten sich die mittelbulgarischen Mundarten weiter, indem sie Elemente der türkischen und griechischen Idiome aufnahmen und – im Westen – auch dialektale Komponente aus dem Serbischen rezipierten. All dies hat die Identität der Bulgaren stark beeinflusst, weshalb sich die Mehrheit vor allem als orthodoxe Christen begriffen, und erst an zweiter Stelle als Vertreter einer spezifischen Orts- und Kulturgemeinschaft. Somit erlaubt dieses Kaleidoskop unterschiedlicher bulgarischen Sozietäten nur in Gegenüberstellung zu den anderen Ethnien (Griechen, Türken, Serben usw.) von einem bulgarischen „Volk“ zu sprechen, da

noch keine gemeinsamen Loyalitäten und Solidaritäten existierten, die für die Nationsbildung notwendig waren. Eben darin liegt die Funktion von Otec Paissi, indem er mit seiner Arbeit über die Heimatsgeschichte und mit deren unermüdlichen Verbreitung im Lande denjenigen Ausgangspunkt schuf, der die bulgarische „Wiedergeburt“ und ein nationales Bewusstsein erweckte.

Das Werk

Paissi erhielt keine systematische Ausbildung: er ging ins Kloster nur, weil sein älterer Bruder Laurentius dort schon als Abt tätig war und sein anderer Bruder, Hadži Vălcho, die Geschäfte des Vaters übernommen hatte. Das Umfeld, aus dem Paissi stammte, soll seine Entwicklung beeinflusst haben, denn die Unruhen im Bistum Samokov im Jahr 1737 hinterließen in dem 15-jährigen Jungen offenbar einen tiefen Eindruck. Damals fingen nämlich wohlhabenden Bulgaren an, ihre Volkszugehörigkeit bewusst hervorzukehren: Einer davon erklärte um 1750 in Wien, „*im Raslok, im Königreich Bulgarien*“ und nicht im Osmanischen Reich geboren worden zu sein. Das wachsende Bewusstsein der sich innerhalb der „Raja“ (arab. „Herde“, die arbeitende Bevölkerung) formierenden bulgarischen Mittelschicht erreichte offenbar auch Paissi. Er schreibt, dass er von *Eifersucht und Mitleid* zum bulgarischen Volke betroffen sei, da es keine Geschichtssammlung über seine Taten und die seiner Zaren und Heiligen besitze, weshalb es zum Spottobjekt der griechischen und serbischen Mönche geworden sei. Paissi wollte sich daher engagieren, *nach dem Wenigen aus vielen Geschichten* zu ermitteln, und sei *nach dem deutschen Lande* aus solchen Absichten gewandert.

Unter dem „deutschen Land“ ist im vorliegenden Kontext der habsburgische Herrschaftsbereich in Südungarn gemeint, d.h. konkret die Stadt Karlowitz (serb. Sremski Karlovci), wo 1699 der Friedensvertrag geschlossen worden war. Dorthin

wurde 1741 die Residenz des Patriarchen von Ipek, Arsenius IV., verlegt, nachdem die Türken ihre Macht auf serbischen Boden wiederhergestellt hatten. Während seines Aufenthaltes gelang es Paissi, die von ihm gesammelten Daten zu ergänzen. Nach der Rückkehr vollendete er seine über etwa zwei Jahre verfasste „История славяноболгарская“ („Slawisch-Bulgarische Geschichte“, 1762).

Es ist wenig wahrscheinlich, dass Paissi in Karlowitz Originalwerke katholischer Autoren über die bulgarische Geschichte studierte, mit welcher These man in den letzten Jahren im Internet spekuliert¹, doch machte er sich mit der russischen Übersetzung des „Königtums der Slawen“ („Il regno degli slavi“, 1601)² des Abtes von Ragusa, Mavro Orbini, oder – wie er sich ausdrückte – *irgendeiner Mavrobir, ein Lateiner*, sowie mit den „Taten kirchlichen und bürgerlichen“ („Annales Ecclesiastici“) des Kardinals Caesar Baronius³ bekannt. Wie Orbini teilte auch Paissi die Ansicht über die Notwendigkeit der Emanzipierung der Slawen-Bulgaren, jedoch nicht von der italienischen Welt, sondern vom griechischen Kultureinfluss. Mit Begeisterung zitierte er ferner die Gedanken Baronius', dass die Bulgaren einmal *fürchterlich für die ganze Welt* gewesen seien, *ein kleines, aber unbesiegbares Volk*. Paissi entlehnte auch viele Gedanken aus dem Vorwort zur russischen Ausgabe

¹ Siehe etwa: „Плагиатствал ли е Паисий от Блазий Клайне (Blasius Kleiner) когато е писал История славяноболгарска?“ [Hat Paissi von Blasius Kleiner plagiirt, als er die Slawisch-bulgarische Geschichte schrieb?]. - In: ExtremeCentrePoint, Saturdaz, 16 November 2016 <<http://www.extremecentrepoint.com/archives/14515>> (zuletzt am 03.01.2017).

² „Книга историографія початія имене, славы и разширенія народа славянскаго, и ихъ Царей и Владетелей подъ многими именами, и со многими царствіями, королевствами, и провинціями“... въ Санктъ Петербургской тупографіи, 1722 августа, въ 20 день.

³ „Деяния церковные и гражданские, от рожества господа нашего Иисуса Христа, из летописаний Кесаря Барония собранная“. Московский Печатный двор, 1719, 648 с.

des Werkes von Baronius. Er nahm ganz kurz darauf Bezug, als er über den Nutzen vom Erlernen der Geschichte schrieb.

In der Vorrede an *denjenigen, die das in diesem Geschichtchen Geschriebenen lesen und anhören möchten*, wandte sich Paissi an alle *Leser, Hörer und die Gens, die ihr bulgarisches Vaterland lieben*. Für sie habe er *dieses Büchlein* verfasst, und sie rief er auf, *dieses Geschichtchen* abzuschreiben und zu bewahren, um nichts verschwinden zu lassen. Gleichzeitig richtet Paissi den Vorwurf an all Diejenigen, die sich *eine fremde Politik* [d.h. Kultur] *und eine fremde Sprache* aneignen, indem sie *auf Griechisch zu lesen und sprechen* lernen, sich aber schämen, sich *selbst Bulgaren zu nennen*. *Oh, du Unvernünftiger und Wahnsinnige!* – rief er aus. – *Weswegen schämst du dich, dich Bulgare zu nennen, und liest du nicht und sprichst du nicht in deiner eigenen Sprache? Oder hatten die Bulgaren kein Reich und keinen Staat?* Für ihn waren die Bulgaren

vom ganzen slawischen Volk am ruhmreichsten – erst sie nannten sich Zaren und hatten als erste Patriarchen, und erst sie taufte[n] sich [...] und eigneten sich die meisten Länder an. So waren sie von der ganzen slawischen Gens am mächtigsten und ehrlichsten, und die ersten slawischen Heiligen erstrahlten aus der bulgarischen Sippe und Sprache.

Die Geschichte Paissi's enthält keine originale Information, sondern nur Daten, die aus verschiedenen Quellen kompiliert worden waren. Für die Herkunft der Bulgaren z.B. erinnert der Autor an die Legende von Noah und dessen Söhnen, womit er die aus den Zeiten von Giovanni Botero und anderen Schriftsteller des 16. Jahrhunderts bekannte These über die Verbindung der Bulgaren mit dem Fluss von Wolga (Bolga) wiederholt. Er folgt Mavro Orbini in der Erzählung über die alte Heimat der Slawen in Skandinavien und über die Übersiedlung

eines Teils davon nach Wolga, woher später die Bulgaren auf dem Balkan gekommen sein sollen. Die Chronologie selbst ist nicht ganz klar, die Namen der Geschichtspersonen und auch die Abfolge der Ereignisse sind oft verwirrt wiedergegeben, doch strahlt der Text eine solche unverfälschte Liebe zum „Bulgarischen“, einen solchen Patriotismus wieder, der darauf abzielte, die Wahrnehmungen und Gefühle des Lesers anzustacheln. Es ist schwer vorstellbar, mit welchem Echo die Zeitgenossen die Seiten des Buches durchgeblättert haben und für die wenig gebildeten und sozial niedrig gestellten Menschen als welche „Offenbarung“ empfunden worden sein mochten. Mit Vergnügung sollte das Publikum von der Größe seiner Verfahren lernen und von einer glänzenden Vergangenheit erfahren, die sich von der damals bedrückenden Gegenwart so unterschieden habe. Die Vergangenheit könne zum neuen Leben erweckt werden könnte, falls man daran glaube und hartnäckig arbeite, und wenn Gott für den Erfolg der Sache beistehe.

Nach einer Übersicht über die Taten der bulgarischen Herrscher bis zum Fall des Landes unter die osmanische Herrschaft fügte Paissi Nachrichten über die bulgarisch-orthodoxe Kirche und die bulgarischen Heiligen hinzu. Er betonte ausdrücklich, dass die Bücher mit einem Alphabet, das von den Brüdern Kyril und Method erschafft worden war, zuerst den Bulgaren gegeben worden seien und jene deshalb als „bulgarische“ Bücher zu bezeichnen seien. Das ganze Volk und die vier Patriarchen sprechen von *einem Buch bulgarisch oder worgarisch, nicht serbisch oder slowenisch*.⁴ Erst später mit der

⁴ So in der Ausgabe von Jordan Ivanov („История славяноболгарская“, изд. Й. Иванов, София, 1914, 69). In der Abschrift von Dojno Gramatik aus Elena (1784), der im Text zusätzliche Stellen einfügte, lautet den entsprechenden Abschnitt wie folgt: „и весь наро(д) и четири патриарси Иер(уса)лим, и Синая, и С(ве)та гора, и Ц(а)риград(д) сички кажатъ книги болгарски или волгарски, не сербски или словенски“ [und das ganze Volk und die vier Patriarchen [von] Jerusalem, und Sinai, und dem Heiligen Berg, und

Mission der sog. Slawenapostel unter den mährischen Slawen seien die Schrift und die Bücher „slowenisch“ genannt worden. *Auf diese Weise, Welch auch ein Volk in diesen Büchern liest, sie nennen sich allgemein slowenisch. Aber die Griechen, da sie vom Anfang an dies wussten, sagen auch bis jetzt bulgarische Bücher und nicht anders.*⁵

Mit der Enthüllung einer glorreichen Vergangenheit im Gegensatz zur damaligen Gegenwart ließ das Werk (Abb. 1) unter den Bulgaren die Hoffnung auf eine glückliche Zukunft erwecken. Es verwandelte sich von einem historischen Traktat zur Programurkunde der nationalen „Wiedergeburt“. Indem Paissi diejenigen Länder, in denen sich Bulgaren niedergelassen und den Rahmen des gemeinsamen Staates gebildet hatten, beschrieb, zeichnete er das ethnische Territorium der künftigen Nation ab. Mit der Kritik an der griechischen Pontifikalmacht wurde der Mönch zu einem Fürsprecher der Idee der Wiederherstellung einer eigenen bulgarischen Kirche, indem er die Richtung wies, die im darauffolgenden Jahrhundert den Weg zur Herstellung der autokephalen Kirche führte. Paissi's Werk mit dem Akzent auf den christlichen Grundlagen der bulgarischen Kultur hat auch die Idee des orthodoxen Charakters der Nation befestigt. Die „Slawisch-bulgarische Geschichte“ zeigte deren Parameter auf – die gemeinsame Sprache und ein gemeinsames ethnisches Territorium, verbunden mit gemeinsamen Sitten, Vergangenheit, Bräuchen und Kultur. Ganz vom patriotischen Pathos des Autors durchgedrungen, wurde das Werk der Ausgangspunkt und Katalysator des einsetzenden nationalen Selbstbewusstseins. Genau 120 Jahre später beschrieb der „Patriarch

Konstantinopel alle sagen bulgarische oder wolgarische Bücher, nicht serbische oder slowenische] (189).

⁵ Ebenda. In der „Abschrift aus Elena“ wurde erläutert, dass die Griechen sogar nicht gedacht haben („не думатъ“) sie als slawische [Bücher] zu bestimmen, sondern sagen auch bis heute vorgarische Bücher („казатъ воргарски книги и додне“). S. 190.

der bulgarischen Literatur“ in Plovdiv, Ivan Vasov, in seinen, an dem Mönch vom Athos gewidmeten Versen die Bedeutung seiner großen Tat folgendermaßen:

*Schließlich atmete er auf und sagte „Getan!
einer neuen Vita legte ich den Kranz an.
Ab jetzt nun hat der bulgarische Stamm
Eine Geschichte und wird zum Volke dann!“
So flüsterte vor hundert und zwanzig Jahre
Dieser wilde Heiligberger – untauglich für Raja
Und warf er heimlich durch das Dunkel damals
Der aller erste Funken der Besinnung des Volks.⁶*

Um diesen ersten Funke zu zünden und die Samen nationaler Besinnung auszusäen, fing Paissi bei seinen Wanderungen durch das Land an, sein „Büchlein“ zu verbreiten, indem er es kopieren ließ, wie er selbst empfahl. Etwa 70 Abschriften sind bisher festgestellt worden, die meisten davon noch aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts nach dem Tode des Autors im Jahr 1773. Sie lagerten an verschiedenen Orten – in Kotel (1765 und 1781), Samokov (1771) und Žeravna (vor 1772), im Rilakloster (1772), in Kovanlik im Gebiet von Tärnovo (1783), in Elena (1764) und in vielen anderen Ortschaften im Gebiet von Russe, Drjanovo, Gabrovo, Sopot, Skopje usw. Indem das Buch gelesen, umgeschrieben und verteilt wurde, ist es zu einem Bestandteil der bulgarischen nationalen Propaganda geworden. Mit seiner Verbreitung erhöhte sich auch die Anzahl der Menschen, welche die Gedanken des Autors mitteilten bzw. für deren Verwirklichung wirkten.⁷

⁶ Der bescheidene poetische Übersetzungsversuch stammt vom Verfasser dieser Zeilen.

⁷ Vgl. Hristo Hristov. Паисий Хилендарски [Paissi von Hilendar]. In: История на България, т. V „Българско възраждане – XVIII – средата на XIX в.“, гл. III „Създаване на българско национално освободително движение“ [Geschichte Bulgariens, Bd. 5 „Bulgarische Wiedergeburt 18. –

Die erste Abschrift entstand aus dem Treffen Paissi's mit dem 26-jährigen Popen Stoiko Vladislavov, der drei Jahre zuvor in seinem Geburtsort Kotel zum Priester geweiht worden war; dies war der künftige Bischof von Vraca Sofronij, In der 1765 beendeten Abschrift merkte der Pope Stoiko auf, dass *diese Geschichte Paissi, ein Hieromonach aus dem Heiligen Berg Athos, hergebracht habe* und sie *im Dorf von Kotil* abgeschrieben ließ, wonach sie Hristo, der kirchliche Aufseher, *in der Kirche der heiligen Apostel Petrus und Paulus aufstellte*. Daraus sieht man, welch würdiger Platz dem Werk Paissi zugewiesen wurde, nämlich unter den liturgischen Kirchenbüchern (Gottesbüchern). Im Treffen der beiden angesehenen Aufklärer ist auch eine mystische Symbolik zu erkennen – als ob es die Übergabe eines Staffelstabs einer angezündeten Flamme symbolisierte, die den Weg zur nationalen Erhebung erleuchten solle.

Der Fortführer

Der Pope Stoiko wurde 1739 in Kotel geboren, dort 1762 zum Priester geweiht und 1794 unter dem Namen „Sofronij“ zum Bischof von Vraca ernannt. In seiner neuen Eigenschaft begann er die Sontags- und anderen feierlichen Liturgien auf Bulgarisch abzuhalten. Dies beeindruckte die Gläubigen, weshalb er mitteilte, dass *die Christen, die von einem anderen Bischof solche Belehrungen in unserer Sprache nicht hörten, mich für einen Philosophen hielten*. In den Unruhen am Ende des 18. Jahrhunderts wurde Sofronij genötigt, sich in Verschiedenen Orten zu verstecken. Eine Weile diente er in Vidin, später wechselte er nach Bukarest, wo 1813 sein Leben endete. Von den Landsleuten wurde er als „Führer des bulgarischen Volkes“ betrauert.

Sofronij von Vratsa hinterließ ein für seine Zeit bedeutendes literarisches Erbe – zahlreiche Abschriften (darunter auch

Mitte des 19. Jahrhunderts“, Kapitel 3 „Die Entstehung der bulgarischen nationalen Befreiungsbewegung“]. Sofia, 1985, 127-149, hier 147.

zwei Kopien von der „Slawisch-bulgarischen Geschichte“ vom 1765 und 1781) sowie eigene Werke. Sowohl in seinen Predigten als auch in den Übersetzungen vom Griechischen und „Slowenischen“ (d.h. Kirchlich-Slawischen) strebte er nach einer Verwendung der gesprochenen Sprache. Vielerorts schrieb er ausdrücklich, dass er *in die einfache bulgarische Sprache zum Verständnis des einfachen (und ungebildeten) bulgarischen Volkes* übersetzt habe, womit er zu einem der Befürworter der literarischen Verwendung der nebulgarischen Idiome wurde. Wenn Paissi auf die Liebe zur Gens und Sprache betonte und die Signifikanz des „Bulgarischen“ mit der Größe seiner Geschichte begründete, hat Sofronij die Frage nach dem Wesen der Literatursprache beantwortet: Sie sollte sich auf die gesprochene, lebendige bulgarische Sprache stützen, um von allen Menschen, darunter auch den einfachsten und ungebildeten, verstanden zu werden. So fügte sich zu der Vorstellung von der prächtigen Vergangenheit und der speziellen Position der Bulgaren innerhalb der Orthodoxie auch ihre Einigung in der Sprache hinzu – drei wichtige Elemente der sich ihrer selbst bewusster werdenden bulgarischen Nation. Die Samen, die einst von Paissi ‚gesät‘ und von Sofronij ‚bewässert‘ wurden, trugen bald ihre Früchte: Es war nur erforderlich, dass der nationale Gedanke eine kritische Masse von Anhängern erfasste, um deren praktische Unterstützung ins Werk zu setzen.

Die führende Rolle für diesen Zweck kam bulgarischen Klerus (Priester und Mönche), der gebildeten Schicht (Lehrer – oft selbst auch Geistliche) sowie den wohlhabenden Bulgaren zu, die sich der Nationalisierung bewusst waren bzw. zu deren Entwicklung beitrugen. Mit den Abschriften von Paissi’s Geschichte befassten sich vor allem solche Leute, womit das Werk als „Lehrbuch für Patriotismus“ fungierte. Ein anderer Geistlicher, der Hieromönch Spiridon von Gabrovo, verfasste 1792 eine mehr ausführlichere „История во кратце о болгарском народе словенском“ [„Geschichte im Kürzen über das bulgarische slowenische Volk“], die sich sowohl auf Paissi als

auch auf zusätzliche Quellen stützte, die es erlaubten, die Darstellung bis in die Zeit nach der osmanischen Eroberung fortzuführen. Nach dessen Ableben im Jahr 1824 wurden die beiden Geschichten im Rila-Kloster vereint und unter dem Titel „*Царственик или История болгарская*“ [„Königsbuch oder bulgarische Geschichte“] 1844 in Ofen (Buda) veröffentlicht. Im Titel fehlte bereits das Attribut „slawisch“, was anzudeuten scheint, dass sich die bulgarischen Intellektuellen zu Beginn des 19. Jahrhundert immer mehr von der „gesamtslawischen Idee“ zugunsten eines rein national-bulgarischen Blickwinkels entfernten. Bald traten jene Kreise an, um eine nationale Eigenkirche, die von der übrigen orthodoxen Welt abgesondert werden sollte (Bulgarisches Exarchat), zustande zu bringen.

Die Nachfolger

In den ersten Dekaden des XIX. Jahrhunderts wuchs in einer Reihe bulgarischer Ortschaften die Unzufriedenheit mit den griechischen Bischöfen an, deren Tendenzen sich nach der Gründung des neuen griechischen Staates (1830). Mancherorts kam es zu spontanen Unruhen. Eine Ursache dafür waren auch die restriktiven Maßnahmen seitens des hohen griechischen Klerus, der bestrebt wurde, den Gottesdienst auf Bulgarisch zu verbieten und den Zugang zu höheren Stellen der bulgarischen Geistlichen einzuschränken. Nach der Gründung des neuen griechischen Staates (1830) und dessen autokephalen Kirche (1833) noch verstärkten. Eine der ersten Anführer des Kampfes um mehr kirchliche Eigenständigkeit war Neophyt Bozveli. Er erstellte 1845 ein Memorandum, in dem die Ernennung bulgarischer und nicht griechischer Bischöfe in den bulgarischen Ländern, die Konstituierung einer bulgarischen Vertretung in Istanbul, die Errichtung einer bulgarischen Kirche mit einem bulgarischen Bischof in der Reichshauptstadt usw. verlangt wurde. Dieses kirchenpolitische Programm verstand das Ökumenische Patriarchat jedoch als einen Versuch, die Einheit der Orthodoxie zu brechen, worauf Neophyt als „Anstifter“ auf den

Athos verbannt wurde. Gewisse Forderungen wurden allerdings doch befriedigt, denn die osmanische Regierung veröffentlichte 1849 ein Ferman, der es den Bulgaren u.a. erlaubte, in der Hauptstadt ihre eigene Kirchengemeinde zu gründen. Daraufhin wurde in Istanbul auf einem von Stefan Bogoridi geschenkten Stück Land die Eiserne Kirche „Hl. Stefan“ gebaut. Außerdem kam es zur Errichtung einer Schule, und es erschien eine bulgarisch-sprachige Zeitung. Diese Schritte indizierten den Prozess der öffentlichen Anerkennung der Bulgaren als eine gesonderte Nation im Osmanischen Reich. Als 1856 allen ethnisch-religiösen Gruppen des Staates versprochen wurde, eine eigene Vertretung in der Hauptstadt haben zu dürfen, reichten die Bulgaren weitere Petitionen ein, in denen sie gegenüber den osmanischen Behörden zum ersten Mal die Frage nach kirchlicher Autonomie aufwarfen.

Somit kristallisierte sich in der Mitte des 19. Jahrhunderts die Idee einer endgültigen Brechung mit dem Konstantinopler Patriarchat heraus. Deren Verfechter war Ilarion Makariopolski, ein Mitstreiter von Neophyt Bozveli, der 1858 zum Bischof der bulgarischen Gemeinde in Istanbul gewählt worden war. Die Aktion wurde sorgfältig vorbereitet: Am 3. April 1860 erwähnte Bischof Ilarion bei der Ostermesse in der Kirche „Hl. Stefan“ den Namen des ökumenischen Patriarchen erstmals nicht mehr, wie es der Kanon verlangte. Diese Praxis, mit der die Trennung der bulgarischen von der griechisch dominierten Kirche artikuliert war, wurde innerhalb der bulgarischen Gebiete befolgt, d.h. die Gemeinden lehnten die griechischen Bischöfe ab und erkannten allein in Ilarion ihr einziges Kirchenhaupt. Obwohl er bald in die Verbannung geschickt wurde, hatte das Konstantinopler Patriarchat auf bulgarischem Boden nun bis zum Ende des Jahrzehnts dennoch keine reale geistliche Macht mehr. Sultan Abdülaziz (1830-1876) gestattete mit dem Ferman vom 28. Feber 1870 die Konstituierung einer bulgarischen autokephalen Kirche mit dem Statut eines Exarchats. In ihrer Diözese

wurden alle von Bulgaren bewohnten Gebiete zusammengefasst, wobei zu den 15 Eparchien zusätzliche Gemeinde hinzugenommen werden konnten, falls sich zwei Drittel der Bevölkerung in einem Plebiszit dazu äußern würden. So geschah es 1874 mit den Eparchien von Skopje und Ohrid, wofür die osmanische Regierung bulgarische Bischöfe ernannte. Die 1871 in Istanbul einberufene kirchliche Volksversammlung erkannte das Bulgarische Exarchat (Abb. 2) als die offizielle Vertretung des bulgarischen Volkes an, und ein Jahr später wurde der Metropolit von Vidin, Antim I., zum ersten Exarchen gewählt. Das Ökumenische Patriarchat bestritt den Ferman erfolglos und konterte mit einem Anathema über die neue Kirche, wonach sie schismatisch sei.

Mit der Absonderung des bulgarischen Exarchats kam es zur offiziellen Anerkennung der Existenz der bulgarischen ethnisch-konfessionellen Nation, die sich vom traditionellen „rumelischen“ Millet löste. Der darauffolgende Konflikt zwischen den „Patriarchisten“ (Anhänger des Patriarchats) und „Exarchisten“ (Anhänger des Exarchats) spaltete das bulgarische Volk jedoch, da die Patriarchisten eine weitere Gräzisierung favorisiert haben. Ein späteres Ergebnis der Konfrontation mit dem Ökumenischen Patriarchat ist ein gewisser Einfluss des Moskauer Patriarchats auf die bulgarische orthodoxe Kirche. Das Losreißen des bulgarischen Exarchats aus dem traditionellen Verbund führte zum Entstehen weiterer autokephaler Kirchen aus, die mit der Gründung nationaler Staaten auf dem Boden des Osmanischen Reichs einhergingen (Griechenland, Serbien, Montenegro, Rumänien). Jene Kirchen behielten zwar den geistlichen Kontakt zum Ökumenischen Patriarchen, ohne ihm hierarchisch unterstellt zu sein.

Die Abtrennung der bulgarischen Kirche, die die Existenz eines selbständigen „bulgarischen Millet“ bestätigte, war der erste Schritt zur politischen Sezession, die nicht lange auf sich warten ließ. Kriegerische Auseinandersetzungen, bei denen

Russland die Bulgaren unterstützte, führten zur Gründung des neuen bulgarischen Staates, der zunächst nur ein vom Osmanischen Reich abhängiges und kleines Fürstentum war, das sich 1885 vergrößern und 1908 als Zarenreich die Unabhängigkeit erlangen konnte. Dieser Erfolg stellt den „Gipfel der Pyramide“ dar, deren geistiger Bau einst von Otec Paissi ausgegangen war. Der Abschluss des Prozesses zur Entwicklung des bulgarischen Nationalstaates kann mit dem Bibelspruch von Petrus und dem Felsen apostrophiert werden. Um den Weg dahin hatten sich Hunderte „erwecker“ Menschen bemüht – Mönche, Priester, Schriftsteller, wohlhabende gebildete Bulgaren, die das einfache Volk schrittweise dafür gewinnen konnten. Während im 21. Jahrhundert der nationale Staat als Überbleibsel aus früheren Epochen erscheint, war der einstige Nationalismus einer der Schlüssel zur Überwindung aus dem Mittelalter stammender Raumordnungen und politischer Strukturen, der die Europäisierung auch Bulgariens forciert hat.



Abb. 2: Die Grenzen des 1870 errichteten Bulgarischen Exarchats. Die Bulgarien in ihren historischen, ethnographischen und politischen Grenzen (Atlas mit 40 Landkarten). Vorwort von D. Rizoff, Königlichen bulgarischen Gesandten in Berlin. Berlin: Königliche Hoflitographie, Hof-Buch- und -Steindruckerei Wilhelm Grewe, 1917, S. 56. http://www.promacedonia.org/en/dr/dr_30-40_de.htm.

Хърцоите на Хърс.

Проблеми на етимологизацията и митологизацията в хуманитаристиката

Средновековният човек и неговият свят / Medieval Man and His World. Сборник в чест на 70-та годишнина на проф. д.и.н. Казимир Попконстантинов / Studies in honor of the 70th anniversary of Prof. Dr. Dr.habil. Kazimir Popkonstantinov. Велико Търново: Издателство "Фабер", 2014, с. 197-209

Темата едва ли се отнася до научните дирения на юбилея. Или поне не директно. Като епиграф и археолог с класическо духовно образование, той заслужава „трибут“ в една от изброените области. Може би по-подходящ тук би бил текст по проблемите на руните и „рунната графика“ в България – така често дискутирана, но все още недешифрирана, въпреки многото опити в тази посока от страна на различни в професионалното си амплуа специалисти и ентузиазирани лаици. Проф. К. Попконстантинов също се е натъквал на тях например при проучването на Богородичния манастир край село Равна, Провадийско, предназначен за младия княз Симеон, където сред 330-те открити надписи се намират и образци, изписани с руни или със смесено кирилско и руническо писмо. Но той е изучавал също скалните манастири по течението на р. Русенски Лом в зоната на обитаване на хърцоите, а преди две години екипът му разкри на о-в Св. Иван срещу античната Аполония и реликварий със свети мощи, сред които такива на Йоан Кръстител, пренесени на 24 юни – датата, на която се чества рождението на светеца. В българската традиция това е Еньовден, чието отбелязване показва следите от развит култ към Слънцето. Празникът следва деня на лятното слънцестоене, а и самият храм на острова вероятно е бил издигнат върху някогашно светилище на Аполон, богът на Слънцето и светлината в трако-елинския свят. Предполагам негов

еквивалент в славянския езически пантеон е бил *Хърс* (или *Хорс*), от когото в края на миналия век бе извлечено названието хърцои. Тъкмо това дава макар и косвено основание да се свърже проблематиката с юбиляря, не само предвид цивилизационната приемственост из българските земи, но и с оглед на присъщата за Казимир Попконстантинов научна коректност.

Насочването ми към тази тема има и лична мотивация. От една страна това бе „запознаването“ с *Хорс* в процеса на изучаване на куманите с тяхното наследство в Източна Европа и в частност един пасаж от изобилстващото на източни мотиви „Слово о пълку Игореве“. Този паметник на древноруската литература, независимо от съмненията в неговата автентичност, съдържа богат изворов материал за естеството на руската история и култура в периода около век след християнизацията на страната, когато все още е бил запазен споменът за славянското езичество, отразяващ и душевността на източните народи – било то с тюркски или ирански произход. От друга страна това бяха сведения, придобити по метода на “Oral History”, по-конкретно твърдения на майката на майка ми, произхождаща от гр. Бяла, Русенско, че нейният род спадал към т. нар. *хърцои*. Бащата на нейния баща е бил свещеник в Бяла. Поради отказ да узакони връзката на местна булка с бейския син, изпитал благодатта на „османското присъствие“ – бил е „изтъркалян“ надолу по стълбите на конака. След като се съвзел, захвърлил расото и „хванал гората“, където дочакал идването на руснаците, мъстейки за насиетието. Нарекли го „поп Шумко“, защото се криел в „шумата“. Бил е с дълга коса и брада – във вид, който и аз се опитвах да поддържам в младежките си години. Когато руският император Александър II настанил своя щаб в Бяла, пра-праядо ми получил от Царя Освободител златен кръст и камбана за местната църква. Не се знае какво е станало с камбаната (може би е запазена в музея), но кръстът впоследствие е бил открит.

Така – по думите на баба ми. Ако казаното от нея е вярно и *хърцоите* в Бяла, сред които също потомци на *войнуците*, са консервативна общност, това би обяснило генетично и някои мои пориви към независимост, въпреки обвързаността ми с властови структури и съответните прояви на лоялност. Във всеки случай предполагаемата връзка със слънчевия бог *Хърс* (*Хорс*), както тя беше обоснована в края на 1990-те години, ми даде допълнителен подтик да се насоча към тази проблематика.

* * *

Хърцоите са специфична етнографска група, разположена на север от *капанците* – най-вече в селищата около Бяла и Русе, макар че се срещат също на запад в Търновско, а на изток – и около района на Разград. Те спадат към жителите на равнината (т. нар. *полянци* – в противовес на заселилите се по-късно сред тях планинци) и са смятани за старо местно население (*ерлии* – от тур. *yerli* „местен“ < *yer* „място“). Това е отбелязано още от старите автори, например Любомир Милетич, който посвещава на тях отделна глава (Милетич 1902, 58-71). Навярно поради често срещаното в техния говор изпускане на началното „х-“ (срв. *ляб* < хляб, *одиу* < ходих, *ърцои* < хърцои) още в предосвободенския период името им започва да бъде тълкувано от околното население в пейоративен смисъл като „прост, глупав; глупак“ – от рум. *ръцои* (*rățoi, rață*) „патица, патка, паток“, респ. рум. *ratoo* „селянин“ (която дума обаче е заемка от бълг. *ратай*). Така етимологизира названието и големият български езиковед Стефан Младенов, подмамен изглежда от възможността за неговото обяснение чрез метатеза в първата сричка. Това нарежда името до други непонятни иначе обозначения на български етнографски групи, които се интерпретират често като обидни или присмехулни названия, получени от външния за общността свят поради някакъв специфичен неин белег – *шопи* (от „сопа“), *помаци* (от „помъчен“ или „помагач“), *капанци* (от „капане, капка“ като

декоративен елемент в техните ризи), *шиковци* (от характерното за техния говор „шъкане“) и т. н. Естеството на такива тълкувания обаче рядко надхвърля това на „народните етимологии“, дори когато те намират подкрепа във фонетико-граматични закономерности на българския език. Едно „алохтонно“ название на хърцоите като *ърцои* – от рум. *ръцои* в смисъл „прост, глупав (като патка)“ предполага продължително пребиваване в румъноезично обкръжение, откъдето те да са получили такова „външно“ име. В българската етническа територия това означава наличие на запазен влашки компонент край Русе и Бяла, повлиял културно над местното население до степен да му налага своите собствени характеристики. Но макар някога власите да са живеели на юг от Дунава и от двете страни на реката да е познато като традиционно ястие бърканото с вода царевично брашно (както с пръжки, така и със сметана), в Русенско и Бяла то по-често носи тюркското название *качамак*, а не румънското *мамалига*. Друг е въпросът, че и на двете места това може да е проява на едно общо културно наследство – било от някогашните конни народи (кумани, печенези) или по-рано от епохата на античността.

В българската етнографска наука *хърцоите* често се отъждествяват с *поляниците*, т. е. възприемат се не като част от занимаващото се със земеделие население на Дунавската равнина, а като негово еквивалентно обозначение. В статията за тях от българската версия на онлайн-енциклопедията *Уикипедия* е отбелязано: „Поляниците, наричани още хърцои са етнографска група българи, обитаващи ареала между Стара планина и река Дунав – от река Искър до Силистра. Техни съседи са балканджиите, населяващи Стара планина на изток от Искърския пролом, шопите, живеещи на запад и добруджанците – на изток. Една от техните субгрупи се явяват капанците“ (Полянци 2012). Текстът се позовава на българския етнолог и дългогодишен преподавател във ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“ Николай Колев,

според когото „Полянците, наричани *ерлии* [...] и *хърцои* (рум. *gățoi* – паток), населяват равнината покрай Дунав, от най-западните предели до границата при Добруджа“. Някои етнографи ограничавали този ареал „на изток от р. Искър до Силистра“ (Колев 1987, 71). Във връзка с прабългарския етнически субстрат същият автор изтъква, че „капанците влизат в ареала на етнографската група хърцои“. По антропологически данни в тези две етнографски групи имало „много повече елементи, останали от прабългарите, отколкото в другите места на страната“ (Колев 1987, 64). В случая са приведени наблюденията на проф. Петър Боев, по когото след капанците, хърцоите са етнографската група с най-много древни български примеси (Боев 1984, 39). Той обаче бележи и наличие на „доста славянски белези“ при хърцоите – това личало по „северните расови типове в най-различните им варианти“. Имало също тракийски белези, представени „в медитеранската и динарска раса и различните им варианти“, но не толкова, колкото били при капанците. Сред хърцоите се срещали в по-голяма степен пъстри очи при повече кестеняви коси и светла кожа (въобще те били с най-светлата кожа), а при капанците преобладавали светли и пъстри очи, но при повече черни коси и тъмна кожа. Между тях имало също „много руси елементи“ и доста голям процент монголоидни примеси на туранския расов тип, каквито липсвали при хърцоите. Някои автори причисляват и *шиковците* към хърцоите. Описвайки например тяхното облекло, Йордан Касабов определя все още срещаните там бели памучни панталони (*биринджук*) като „остатък от носията на полянците (хърцои), каквито са и шиковците“ (Касабов 2012). Тук отново е поставен знак на равенство между *полянци* и *хърцои*.

Трудно ми е да определя, до каква степен запазват достоверността си интерпретациите на българските етнолози, особено когато са пречупени през призмата на медийната

разгласа. Така например, противно на всички познати описания за „двупрестилчената“ носия като специален белег на хърцойското женско облекло, в интервю за Радио „Фокус“ – Велико Търново г-жа Галя Чохаджиева, етнолог в местния Регионален исторически музей, твърди че за великотърновския край била характерна „еднопрестилчената женска носия“, която се наричала „полянци“ или „хърцои“ (Чохаджиева 2010). Тя била най-древната по нашите земи и се смятала за „славянско наследство на Балканите“. Ако игнорираме противоречието между наложеното в българската етнография мнение и това, излъчено по Радио „Фокус“, остава пак отъждествяването на *полянците* и *хърцоите*, този път като название на елемент от женската носия.

Пренасянето на едно сравнително ограничено по разпространението си етнографско обозначение върху голяма група от населението, обитаваща Дунавската равнина, т. е. преходът от частното към общото (а не както трябва да се очаква – от общото към частното), създава предпоставки за по-различна интерпретация на името в унисон с изградените вече представи за произхода на неговите носители. Такъв подход определено противоречи на логиката на науката за общностните наименования, съгласно която едно супериорно, по-обхватно обозначение може да бъде наложено на дадена локална група, но не и обратното (софиянците например са „българи“, не всички българи обаче са „софиянци“). Затова не мога да приема отъждествяването между *хърцои* и *полянци* като различни наименования на една и съща етнографска общност. За мен хърцоите представляват по-скоро част от полянците, а те на свой ред – част от жителите на Дунавската равнина. Не намирам за научно обосновани опитите за интерпретиране и на двете имена от „поле“. В българската историопис тази теза се развива през 80-те години на ХХ в. и тя е свързана с името на известния етнолог и фолклорист Иван Коев. Той

смята хърцоите за далечни потомци на славяните, обитавали земите край Средния Днепър и Подднепровието. Тяхното разселване през VI в. довело до появата на племето *поляни* в „отвъддунавска Мизия“. Когато век по-късно там дошли и прабългарите на Аспарух, нуждата от „етнокултурно и битово общуване“ е обусловила навярно буквалния превод на славянското название „поляни“ на прабългарски като „хърцои“ – от **хър* (кър, поле) и *сой* (род, порода). Проф. Коев се опитва да обясни първата съставка чрез чув. *xip* (< *xёр*) „поле“, тъй като в доминиращата тогава представа за тюркско-алтайския произход на [пра]българите чувашкият език се смята за най-близък потомък на древния български. За втора съставка на композитата той определя прабълг. и тюрк. *сой* „род, произход, порода“, откъдето цялото название би представлявало прабългарска калка на славянското наименование „полянци“, сиреч „хора от полето, *хър-сой*“.

Колкото и примамливо да изглежда, това тълкуване търпи критика. От една страна историята не познава случай, тюркската дума *soy* („сой, порода, род, вид“), срещана понякога и като „родова“ добавка към дадено фамилно име, да е била използвана за съставен елемент в етнонимно или етнографско обозначение. От друга страна липсват допълнителни сведения, чув. *xip* (*xёр* – от *xар* = тюрк. *qir*, тур *kır* „поле“) да е било познато като дума в българското етническо пространство на юг от Дунава. От историческата филология на чувашкия език не става ясно, дали началната консонанта *x-*, *χ-* съответстваща на общотюркското *q-* е била присъща и на „пред-чувашката“ (пра-българска, хуно-булгарска) форма на езика или е представлявала едно по-късно явление, възникнало след монголската инвазия в района на Волга. Във всеки случай, запазеният лингвистичен материал дава основание да предположим, че както куманите, така също и [пра]българите са познавали употребата на начално *q-*, *k-* там, където впоследствие се

налагат форми с *χ*- (напр. *qan* ~ *χan*). Цялата [ре]конструкция *хър-сой* „хър-цой“, в значение на „полянци, поляни, хора на полето“ е изкуствено създадена с оглед традиционна представа за етническия произход на [пра]българите. Тя не обяснява много промени, включително и причините, поради които би настъпило трансформирането на съгласната „с-“ от втория компонент (*хър-сой*) в „ц-“ (*хър-цой*).

В по-ново време се появява вариант на тази интерпретация, който се опитва да я приведе в хармония с „иранската теза“ за българското потекло. Тук вместо чув. *хёр* (тюрк. *qir*, тур *kır*, „кър, поле“) се предлагат ираноезични варианти за „поле“. В онлайн текст е отбелязано например, че „названието *хърцой*, което значело *полянец*, странно „съвпада“ с осетинската дума „хэрс“, означаваща поле и най-вероятно срещаща се в миналото и в българския език“ (Иванов 2009). Прави впечатление похватът, използван при „аргументиране“ на тезата – изразите „странно съвпада“ и „най-вероятно срещаща се“ сами по себе си не доказват нищо, но подтикват читателя към определени заключения, в случая към тълкуване на „прабългарското“ *хърцой* чрез осетинското (ираноезично!) *хэрс* – било от *хэрс-сой* или по-скоро като езиково необяснимо съчетание на осет. *хэрс* „поле“ + гръцкия множествен суфикс *-oi*, т. е. *хэрс-ои*, „полски, спадащи (прилежащи) към полето“. Едва ли трябва да се припомня, че за подобни „междуетзикови“ еквилибристики в сериозната наука няма място...

Една по-различна отправна точка предлага обяснението на названието *хърцой* като производно от името на сина на княз Борис I – Владимир Расате (или *Хръсате*). Според тази версия, чието авторство е приписвано на Йордан Вълчев, хърцоите са били потомци на привържениците на „старата българска вяра“, възправили се срещу приетото от Византия православно християнство. Бай Йордан – както го наричат почитателите му – бе известен с

интереса си към по-ранното ни минало. Неговите занимания със следите от древното българско летоброене резултират в една оригинална, но противостояща на структурата на традиционния източноазиатски календарен цикъл концепция, според която годината при българите е започвала със знака на „свинята“, а не на „мишката“, както е обичайно за всички народи, използващи този календар – китайци, монголци, тюрки, иранци, индийци и пр. (Вълчев 1986, 1999, 2006, 2008). Привилегията на един писател е, че може да си позволи да „осеменява“ ноосферата с идеи, без да му се налага да привежда за тях по-сериозни доказателства. Това обаче не пречи формулираната митологема да се разгърне в публичното пространство до степен, надхвърляща първоначалния обхват. Така става и с тази „следа“. В книга за с. Кацелково местният краевед Стоян Витанов изброява сред различните предания една легенда, според която името *хърцои* е по това на „хан ювиги Хръсате“, който, след „детронацията“ бил дошъл „с приближените си в Беленския край“, а с него там се бил заселил и „боилът Кацел“, дал названието на селото (Витанов 2002). Това повтаря и една блогърка в компилация с „източник net.bg“ (Dalida 2011), където внушението е по-засилено: „Хърцоите са коренното население от полето – "Кърски сой". В хрониките пише, че хърцоите са преки потомци на родовете, последвали големият син на цар Владимир – Расате (прабългарското наречие – Хръсате).“ Написаното съдържа грешка – авторката явно е имала предвид големия син на княз Борис I, Владимир Расате, а не син на самия Расате, за какъвто нямаме сведения. Текстът обаче е доказателство за това, как едно подхвърлено като „творческа идея“ предположение се превръща след смъртта на неговия автор (1998) в „легенда“, за да прерасне впоследствие и до аргумент, уж основаващ се на несъществуващи „писмени хроники“. Може би не съм бил достатъчно упорит, но така и не установих, къде в по-

сериозната литература името на старшия Борисов син Владимир-Расате е било за пръв път обяснено като „*Хърсате*“. Обикновено се приема, че формата Расате е [пра]българското название на княжеския син Владимир (или Валдемар?). Някои автори обаче го свързват по-скоро с гр. *хрис* (χρῦσος, „злато, златен“, отгук и собственото име Χρισός, Χρῦσος) или с антропоними като *Христо*, *Кръстьо*, откъдето допускат „Хърсате“ да е било християнското име на Владимир. Подозирам, че това са небазирани в изворите интерпретации на названието на Борисовия син, което със същия успех би могло да звучи и като „*Хърсате*“. А от него до названието на слънчевия бог *Хърс* има само една крачка. Учителят Витанов я допуска, като споменава и версията за „славянския вожд Владимир Хърс, който заедно с други славянски вождове се е присъединил през 681 година към дружините на хан Аспарух“ (Витанов 2002). Други директно извеждат Хърсате или Хърсате от евентуалното „прабългарско“ Хърс.

Първият по-сериозен изследовател, който открито свързва името на етнографската група *хърци* с теонима *Хърс*, е фолклористът Анчо Калоянов от Катедрата по Българска филология на Великотърновския университет. Той оповестява тезата си през 1998 г. в доклад на Юбилейната научна сесия, посветена на 120-годишнината от рождението на акад. Михаил Арнаудов в Русе (Калоянов 2002). Като изхожда от виждането на Любомир Милетич, че името *хърци* било „собствено название“, което в по-ново време „придобило статут на подигравателно прозвище“, авторът смята, че то ще да произлиза всъщност от *хърсови*, т. е. „принадлежащи на Хърс“ (села, земи, хора). Антропоними Хърс, Харс, Хорс били засвидетелствани поне от 13-14 в. Ученият приема, че такова божество се утвърдено най-напред „в пантеона на старобългарското езичество“, откъдето е вписано „в пантеона на Киевския княз Владимир“. Той се опира и на твърдението на В. Н. Топоров, според

когото името имало „иранско потекло с тюркско посредничество“. След като дава примери на топоними като Хърсово, Хърсово, Хърсовча, Хорьсова, Хръсград, Хърсово, Harsa, Harsești, Harsova, Harsoveni и др., както и на някои антропоними, ученият се опитва да докаже произхода на названието *хърцои* от „божеското име („хора на Хърс“, „хърсови хора“)“, като се позовава на местообиталището на тази етнографска група – на северозапад от Плиска, където край Бяла се намирал западният представителен център на столицата.

* * *

Хърс (*Хърс* или *Хорс*) е название на слънчево божество, почитано сред източните (руските) славяни преди приемането на християнството. Името е споменато в най-старата руска (Несторова) хроника „Повесть временных лет“ под 980 г., където се съобщава, че Владимир издигнал «кумиры на холму внѣ двора теремнаго: Перуна древяна, а главу его сребрену, а усъ златъ, и *Хърса*, Дажьбога, и Стрибога и Симарыгла, и Мокошь». Открива се и в други творби на руската християнска литература, например в „Слово о покаянии“ («иные по оукраніамъ молятся емоу проклятымъ бълваномъ Перену, *Хърсоу*, Мокъши, виламъ»); в „Слово о том, како погани суще языци кланилися идоломъ“ («тъмъ же богомъ требоу кладоуть ... Пероуноу, *Хърсу*...»); в „Слово и откровение св. апостолов“ («мняще богы многы, Перуна и *Хорса*») и др. Фигурира също в големия руски епос от XII в. „Слово о пълку Игореве“, където, във връзка с княз Всеслав Полоцки е отбелязано, че той «самъ въ ночь влъкомъ рыскаше: изъ Кыева дорискаше до куръ Тмутороканья, великому *Хърсови* влъкомъ путь прерыскаше». За него се споменава и в други църковни книги, напр. в „Сборник Торжественник (Рукоп. ГБЛ, собр. Троице-Сергиевой лавры, № 12)“: «Они все богы прозваша солнце и мѣсяць, землю и воду, звѣри и гады то сетънѣе и чловѣчьска имена та утрия Трояна, *Хърса*, Велеса, Перуна

на боги обратиша». В по-късни текстове, отнасящи се до борбата с остатъците от идолопоклонничеството, Хорс или Хърс е поставен редом и до други езически теоними, срв.: «Такой се кръстьянинъ не мога терпѣти кръстьянъ двое-вѣрно живущихъ, вѣрующе в Перуна и *Хорса* и в Мокошь и в Сима» (XIV в.); «И въ прѣлестъ велику не внидут, мняще боги многы: Перуна и *Хорса*, Дья и Трояна» (XVI в.) (СПИ 1995) и пр.

Обстоятелството, че някои от тези писмени паметници имат „българска подложка“, насочва към предположението за възможен „български произход“ на езическото божество *Хърс* (*Хорс*). Тук спадат: „Слово на Христолюбца“ („Слово некого Христолюбца“): «и вероють въ Пероуна и въ *Хърса*», „Беседа на тримата светители“ („Беседа трех святых“): «два ангела громная есть: елленскій старецъ Перунъ и *Хорсъ* жидовин“ и пр., но най-вече апокрифът „Ходене на Богородица по мъките“ („Хождение Богородицы по мукам“): «Трояна, *Хорса*, Велеса, Перуна на боги обратиша» (Ходене 2008). Към тях се добавя и „Слово на Тълкувателя“, обстойно разгледано като извор от А. Калоянов (Калоянов 2005), предлагащ впечатляваща картина за славянското езичество. Съществува мнението, че името на Хърс е било вмъкнато допълнително сред теонимите на Владимировския пантеон от редактора на летописа „Повесть временных лет“ игумена Никон (XI в.), който разбрал за това божество при пребиваването си в Тмутаракан. Ако това е така, то насочва към хазарско-българския културен кръг, чиито следи наред с Тмутаракан и Саркел (Шар-кел, Белая вежа = Бел-город) включват и засвидетелстваното епиграфски обозначение на киевския княз като „каган“. Да не забравяме, че началната история на Киевска Русь е свързана повече с източните културни традиции, отколкото с донесеното от Рюрикидите скандинавско (варяжко) наследство.

Дали славянско или българско по произход, слънчевото божество *Хърс* (*Хорс*) носи название с определено

иранска етимология. То бива свързвано с новоперс. *xoršīd*, *xuršēt* (حورشید „слънце“) < ср.перс.(пехл.) *xvaršēt* < ст.перс. (авест.) *x^warə-xšaētəm* или *x^wara-xšaētam* < иран. *x^war-xšaēta* „сияйно слънце“. В първия елемент на това двусъставно обозначение се крие изходната форма *k/h^or ~ *s^or/l, залегнала в редица индоевропейски названия за „слънце“ или „светлина“, например авест. *hvar-*, *hvarə* „слънце, слънчева светлина“; санскр. *svar-* (*/sūr*), ведич. *súvar*, *súras* „слънце, светлина, небе“; *súryas* „слънце“; гр. *hēl-i-os* (ήλιος, ἔλιος), лат. *sōl*, *sōl-is* „слънце“, гот. *sauil*, *sunno*, ст.в.н. *sunna*; ст.прус. *saule*; лит. *sáulė* „слънце“ и др. Първата част на н.перс. *xoršīd* се среща и самостоятелно – думата *xor* (حور) в наши дни означава „изток“ (откъдето изгрява слънцето), а в религиозен план е и „ангел, покровителстващ слънцето“. Използва се освен това като название на 11-ия ден от всеки месец на слънчевия (персийски) календар. С геминация на втората съгласна *xorre* (حوره) означава „божественото сияние“ или „благодат“, които Всевишният спуска от небесата („низпосила“) над царе и пророци. Възможно е обаче тази лексема да стои по-скоро във връзка с араб. *hair*, *haur* (حير) > тур. *hayır* „хаир, добро; благоденствие, благодат“. Евентуално съответствие, отнасящо се до слънчевата светлина, лъчи, Божията благодат има в зороастрийската представа за т. нар. *хварна* (*hvarna*), с която Ахура Мазда озарява праведниците като проява на „Божествената слава“. В значение на „слънце“ думата *xor*, *xur* е позната и в осетинския език. Все още спекулативни остават някои външни прилики между нея и името на *хуритите*. Елитът на този „азиятически“ в езиково отношение народ е бил доминиран от индоирански елементи – царете на Митани са носели арийски, а не хуритски имена; в пантеона на страната са били включени и някои арийски божества, а когато хурито-арийската култура се разпространила на изток към Хорезм, имена, подобни на царските от Митани, се появили и там. Това изкушава да се интерпретира названието на *Хорезм* (авест. *Hvarizem* > араб.

Xwārizm) не само традиционно като „Страна на Слънцето“ (от иран. *xurr, xor, xvar* „слънце“ + *zem* „земя“), а евентуално и като „Страна на хури[ти]те“ (от *xurr, xwar* „хури“ + *zem* „земя“). (Стоянов 2011, 122-123, 127-128).

Ако вторият елемент на съставното име, *xšaēta* „сияен, ярко блестящ“, отразява едно древноиранско *xšāyaviya* „величествен, великолепен; кралски; крал, цар“ (Slocum 2004), тогава срещаната в руския и българския фолклор представа за „Цар Слънце“, живеещ в двореца си далеч от хорските очи, намира паралел в семантиката на перс. *xoršīd, xuršēt* < пехл. *x^waršēt*. Тази средноперсийска форма предлага изкустителен първообраз за интерпретиране и на името Расате чрез **Хърсате, Харсате** като **харсет(е)* от иран. *x^war-^xšaēt(a)*, което едва по-късно, вече на славянска основа, би могло да породи чрез метатеза и формата **Хръсате**. Към иранското обозначение на „сияйното Слънце“ насочва също и названието на петела като „слънчева“ или „божествена птица“ в турския език: *horoz* „петел“ – от н.перс. *xurōs* (ср.перс. *xrōs* < др.иран. **xraos*-). Образът на *Хърс, Хорс* е проникнал в пантеона и на други народи, например сред обските угри се среща соларното божество *Курес, Кворес*. Към него би се причислил и **Алп Хурса** като бог-ковач и син на Слънцето в един късен поетичен текст – „Шан къзъ дастанъ“ (Поема за дъщерята на шана), който, заедно с „Джагфар тарихи“ (Историята на Джагфар), претендира да пресъздава предислямското духовно наследство на волжките българи (Сказание 1997).

Функцията на Бога-Слънце *Хорсъ (Харсъ, Хоурсъ, Хърсъ, Хръсъ, Хросъ)* при старите славяни не е достатъчно изяснена. Той обаче заемал важно място в езическия пантеон – споменава се непосредствено след „гръмовержеца“ Перун и преди останалите божества. Само в единични случаи на мястото на Перун е отбелязан енигматичният Троян – вероятно като следа от южнославянската (българска)

традиция (вж. „Ходене на Богородица по мъките“ и производните на апокрифа текстове). Понякога след Хърс е посочен *Дажъбог* или *Даждбог* („даващият, даряващият Бог“), което кара изследователите да определят това название като атрибут на Хърс, доколкото божествата (*baga* или *de[v]i*) са по принцип „даващи, даряващи“. Някои стари автори са се опитвали да свържат името на Бога-Слънце *Хорс/Хърс* с осетинското *xorz* или *xwaerz* „добър“ (Абаев 1989). Това отпраща към идеята за Върховното Божество (Gott, God) като нещо „добро“ (gut, good) или даряващо блага и имущество (Gut) – една представа, корелираща със семантиката на славянското и тюркско-иранското *бог* (*bǝg* < *baga*), първоизточник на слав. и бълг. *бог-ам*, а навярно и на тюрк. *bäg* > *bey*.

От лингвистична гледна точка може би създава проблем „извличането“ на теонима *Хърс* (*Харс*, *Хорс*) от ср.перс. *xvare-xšaēta* („сияйното, блестящо Слънце“). Въпросът в случая е не само в редуцията на втората иранска глоса до една консонанта, но и в нейната трансформация от „š“ в „s“. Такъв преход би могъл да се обясни например чрез промяната на звуковата група *-rš-* > *-rs-* в осетински език. Това обаче означава, че съчетанието *xvare-xšaēta* се развило във формата **xuršēt* > *xurs-* преди още тя да бъде заета от славяните, т. е. ако началното *xva* > *xo-* е било налице в пехлеви и съвременния персийски, то *-rš-* (< *-rxš-*) се е трансформирало вече в *-rs-* на осетинска основа (Menges 1950-55, 477). Подобно обстоятелство загатва за възможния път на заимстване на *Хърс* – от „аорсо-аланите“, предците на бъдещите осети.

Тази връзка допълнително усложнява въпроса за ранните влияния и взаимодействия на разположените покрай Днепър източни славяни (*руси*) и живеещите на изток от тях между устията на Дон и Волга ираноезични алани (*аорси*). Има изследователи, склонни дори да извличат названието „руси“ по-скоро от „аорси“ отколкото да го интерпретират

посредством скандинавските варяги. *Аорсите* обаче насочват към Хазарското царство, където са играели важна роля като гвардейска сила. Техни контингенти са били разположени и по възловите пунктове на каганата, един от които е бил укрепеното търговско средище Тмутаракан. Разноетничният състав на неговото население (гърци, арменци, хазари, алани и пр.) с присъщата му мултикултурност са били добра среда за възприемане от езичниците славяни на познатата сред аланите идея за Слънчевия бог *Хърс* или *Хорс*. Това, че в някои извори той е наречен също „Хорс жидовин“, навярно може да се отнесе към евентуалната „алано-хазарска симбиоза“. От района на обитаване на *хърцоите* са засвидетелствани неясни предания за първото поколение хора – „жидовете исполини“ (Ненов 2007). И доколкото във фолклора като великани често са обозначавани могъщи в по-старите времена народи, то би било любопитно да се види, дали под тези „жидове“ (юдеи) не се крие споменът за някогашните хазари, разпрострели своята културно-политическа доминация както върху аланите, така също над части от [пра]българите и руските славяни. Без значение на кои точно от тях би се дължало проникването на предпологания „Хърсов култ“ на Балканите южно от Дунава.

* * *

Подхвърлената от Анчо Калоянов хипотеза за връзка между названието на *хърцоите* и името на бог *Хърс* придобива с времето голяма популярност. Особено сред широката публика, облъчвана в тази посока от медиите чрез гръмки поетични послания. Такова например е заглавието в RuseInfo.Net: „Хърцоите – гордите деца на бога на слънцето Хърс“. То се отнася до организирания в село Кацелково първи национален хърцойски събор (Хърцоите 2010). Ден по-късно, след като проф. Калоянов повтаря пред същата медия, че наименованието хърцой възхождало към „старобългарското име на бога на слънцето Хърс“, той се позовава

и на една коледна песен, според която Божията майка пристигала „на кошута, а Самси Господ – на сур елен“, за да открие в хърцойските коледни песни „наследство от много древни времена“ (Коледните 2010). На следващия събор в същото село в интервю пред агенцията А. Калоянов вече твърди, че хърцоите били „някогашните слънцепоклонници, синове на Хърс, Хърсови хора“ (Събор 2011). А месец след това в-к „Труд“ отбелязва като „най-достоверно“, че хърцоите идвали „от името на прабългарския бог Хърс“ - те били „негови хора слънцепоклонници“ (Хърцоите 2011). Така съпоставката между две близки по звучене имена резултира в един въображаем конструкт, поражда митологема, имаща потенциала да „преобърне“ всичките ни представи за същността и смисъла на запазеното културно наследство.

Удивителна е лекотата, с която в българската хуманистаристика една атрактивна, но научно недоказана идея, може да бъде така преекспонирана, че да се превърне в общоприета интерпретация. Навярно това се дължи на все още непреодолян „комплекс за малоценност“ или на интелектуалния „провинциализъм“ на част от публичните ни лица. Случаят с „Хърсовите хора“ само доказва колко безкритично обществеността е готова да приеме всякакви хрумвания, стига те да бъдат предложени от авторитетен източник. Пътят на хърцоите – от прости „патки“ през „кърски сой“ и „следовници на (X)Расате“ до по-престижното „Хърсови люде, слънцепоклонници“ е симптоматичен. Крайният ефект е повдигане самочувствието на общността с приписването на имагинерно качество („пазител“ на древен култ), каквото тази етнографска група не притежава. Показателна е и етническата „атрибуция“ на Хърс. От „старобългарски“ и славянски той става „прабългарски“. При желание, това може да бъде използвано за аргумент в дискусиата по произхода на българите в полза на „иранската теза“. А след време Хърс да изникне и като

художествен образ в нови „фолклорни“ умотворения. Така както стана с легендата за появата на мартеницата при българите по времето на Аспарух.

Всъщност освен външната прилика между *Хърс* и *хърцои* (< **хърс-о/в/и*) липсват каквито и да било данни, поставящи двете имена в обща семантична група. Не се знае сред хърцоите да е съществувала по-особена „почит“ към слънцето, отличаваща се от засвидетелстваната в други области на българската етническа територия. Няма и запазени слова, които смислово да бъдат свързани с *Хърс*. В крайна сметка това романтично обяснение е не по-различно от опита за интерпретиране на българския етноним чрез „велики“ и „знаещи“ или като „хора, тачещи бялката“, „синове на бялката“. А и неговото популяризиране става по подобен начин в един характерен за нашите географски ширини стил.

При търсенето на възможно обяснение за дадено етнографско название понякога е полезно да се обърнем и към сведенията за по-ранните етнически групи, обитавали същия регион и носели наименования, наподобяващо това, което ни интересува. Особено, ако е възможно да се предположи наличието на етническа и/или езикова приемственост, без последната обаче да е от решаващо значение за предпоставяне на континуитета при имената. Такива са случаите с етнографските обозначения „*капанци*“ и „*шопи*“, за които – наред с другите етимологизирания – е предложена хипотетична връзка и с названията на две от известните печенежки племена – „*капан* (копон)“ и „*чопан* (цопон)“, части от които се били заселили по нашите земи, за да се вляят в българската народност. В случая с названието *хърцои* едно подобно решение, изглеждащо далеч по-правдоподобно от досегашните, предлага дисертационният труд на Чавдар Бонев за развитието на праславянските племена. Авторът се опитва да докаже, че римската експанзия на Балканите е предизвикала емиграция на

тракийско население на север от Дунава, където, между Днепър и Днестър, а също в долината на Тиса, то формирало основните праславянски групи. Най-западната от тях получила през VI в. названието *с(к)лавини* и то се наложило като определящо за новото етно-лингвистично образувание. Д-р Бонев не се впуска в разискване на въпроса дали и до каква степен тези ранни славяни са продукт на смесване с ираноезично и угрофинско население и как евентуално може да е повлияло на техния генезис придвижването на хунските народи на запад. Той обаче се старае подробно да проследи „съдбата“ на всяко едно от известните племена, анализирайки писмения изворов материал, топонимията, археологическите податки, данните от етнологията, картографията и пр.

Във връзка с *хърцоите* интерес представляват резултатите, отнасящи се до т. нар. *карси/сурси*, чието име с течение на времето е претърпяло промени от *карс* през *харс* до *хърс* (Hârs). Авторът изброява редица топоними, произлизащи от етнонима, вкл. названието на хребета Хърса (Hârşa) като дял от южните Карпати по горното течение на Яломица, или названието на Хърсово (Хършова) в Северна Добруджа, където някога се е издигала римската крепост Карсиум (Carso, Carsio) (Бонев 2008, 177-178). Според него, под натиска на вестготите карсите се преселили през IV-V в. н. е. на юг от р. Серет към Долни Дунав – там Йорданес отбелязва т. нар. *тункарси* (tuncarsos, дунавските карси). Вече в раннославянската епоха (VI в.) карсите се смесили с анти и склавини и това е породило промяна в названието им – Karsi > Hârsai (Karsali > Hârsai). По време на славянското разселване през VII в. т. нар. *харси* (*харсали*) вече се настанили в карпатските земи и на юг от Дунава. От тях в Карпатския район са останали редица имена, вкл. село Хърсова (Hârsovo) в Олтения. Основната група *харси* (*хърси*, *хърсали*) се била установила край Разград в Североизточна

България. Тъкмо техните потомци били образували етнографската общност *хърцои* (Бонев 2008, 178-179). Най-вероятно Разград и близкото село Хърсово да са били основно място на заселване (бившата племенна територия) на *хърсите-хърцои*. Тяхното название можело да се обясни от племенното име *Harsali* > *Harsoli* чрез преминаване на наставката *ol'i* в *oi* (подобно на „бързел“ в „бързей“) и на „s“ в „c“ (срв. *Harsol'i* > *Harsoi* > *Harzoi* > *Hârzoi*) (Бонев 2008, 179). Авторът изброява както топоними, съдържащи формата *Харс* или *Хърс*, така и някои антропоними, за да обобща, че гетското племе *карси*, формирано край селището Карсидава по Среден Серет, през VI-VII в. се заселило вече в Западното Лудогорие около племенния център *Хърсград* (Разград). Тъкмо там се намирала „старата племенна територия“, а името *хърси* (*хърсоли*) придобило формата *хърсои* и оттук – *хърцои*.

* * *

Работата по тази тема породи у мен смесени чувства. Първоначалното въодушевление хърцоите да бъдат свързани с името на древния ирански бог на Слънцето Хърс (Хурс, Хорс, Харс) скоро отстъпи място на една по-трезва преценка. В хода на критичното преосмисляне на тези и антители обаче бяха докоснати граници, отвъд които не се чувствах в „свои води“. Същевременно усетих лекотата, с която се лансират нови идеи за родното минало. Това обуслови предпазливостта и подозрителността ми към всякакви категорични изявления, така характерни за механизма на митологизацията в българската хуманитаристика. В търсенето на по-правдоподобно обяснение за същността на названието *хърцои* попаднах накрая и на хипотеза, която – макар и да страда от редица неясноти – е удовлетворителна от гледище на съвременната наука. Защото най-често „истината“ пристига с прости, а не натруфени „дрешки“, с каквито се опитват да ни я опаковат, предлагайки я на „духовния пазар“.

Но все пак друго би било, ако хърцоите произлизаха от „слънцепоклонници“ и „деца“ на древния Бог Хърс...

ЛИТЕРАТУРА

Абаев 1989: В. Абаев. Историко-этимологический словарь осетинского языка, т. 4. Ленинград, 1989.

Боев 1984: П. Боев. Произход на капанците и хърцоите по антропологични данни. – Българска етнография, 1984, 3, 36-40.

Бонев 2008: Ч. Бонев. Праславянските племена, Част II (Б-К): София, 2008.

Витанов 2002: С. Витанов. Село Кацелково. (<http://mladite.com/index.php?level=6&sub=332>).

Вълчев 1986: Й. Вълчев. Календар и слово. София, 1986.

Вълчев 1999: Й. Вълчев. Календар и хронология. София, 1999.

Вълчев 2006: Й. Вълчев. Българският календар. София, 2006.

Вълчев 2008: Й. Вълчев. Древният български календар. София, 2008.

Иванов 2009: Р. Иванов. Българите извън България. ([http://www.protobulgarians.com/Statii ot drugi avtori/Rumen Ivanov - Varna/B7lgarite izv7n B7lgariya.htm](http://www.protobulgarians.com/Statii%20ot%20drugi%20avtori/Rumen%20Ivanov%20-%20Varna/B7lgarite%20izv7n%20B7lgariya.htm)).

Калоянов 2002: А. Калоянов. Названието на етнографската група хърцои и култа към бог Хърс. – В: Ста-

робългарското езичество. Мит, религия и фолклор в картината за свят у българите. В. Търново, 2000 (Онлайн издание: Варна, 2002. – <http://liternet.bg/publish/akaloianov/stb/hyrs.htm>).

Калоянов 2005: А. Калоянов, Т. Моллов. Слово на тълкувателя – един неизползван източник за старобългарската митология. – Българска етнология, 2002, 4 25-41 (Онлайн, 2005 – <https://liternet.bg/publish/akaloianov/slovo.htm>).

Касабов 2012: Й. Касабов. Шиковци като хърцои в Южна Добруджа. – В: Народна култура на балканджиите. Т. 9, Габрово 2012, 37-50 (<http://www.etar.org/izdania/nb2012-9-pdf/nb2012-37-50.pdf>).

Колев 1987: Н. Колев. Българска етнография. София, 1987.

Коледните 2010: Проф. Анчо Калоянов: Коледните им песни стигат чак до траките (http://www.ruseinfo.net/news_79049.html).

Милетич 1902: Л. Милетич. Старото българско население в Североизточна България. София, 1902.

Ненов 2007: Преданията за жидове исполини и борба с биволи от село Старо село, Тутраканско – звено от сакралната връзка с култовия център Демир Баба. – В: Етнология & Демонология. София, 2007, 96-105 (http://www.ongal.net/editions/Ethnodemon/8Ethnodemon_Nenov_web.pdf).

Полянци 2012: Полянци (етнографска група). [http://bg.wikipedia.org/wiki/Полянци_\(етнографска_група\)](http://bg.wikipedia.org/wiki/Полянци_(етнографска_група)).

Сказание 1997: Сказание за дъщерята на хана (Епосът на прабългарите), 882 г. София, 1997.

СПИ 1995: Энциклопедия „Слова о полку Игореве“: В 5 томах. СПб, 1995 (Т. 5, Хорсъ - Хръсъ). (<http://feb-web.ru/feb/slovoSS/SS-abc/ss6/ss6-1291.htm?cmd=0>).

Стоянов 2011: В. Стоянов. Евразийският свят до появата на тюрките. – В: *Valeristica polyhistorica. Избрани приноси към гранични области на историята*. Т. 1. София, 2011, 33-190 (студията е публикувана най-напред в: Историческо бъдеще, 2003, 1-2, 3-45; 2004, 1-2, 3-46).

Събор 2011: Събор на хърцоите в Кацелково (<http://pr-lamezon.com/2011/08/sabor-sabra-harcoite-v-kacelovo/>).

Ходене 2008: Ходене на Богородица по мъките. Апокриф. (<http://www.znam.bg/com/action/showArticle?encID=1089&article=1212314492>).

Хърцоите 2010: Хърцоите – гордите деца на бога на слънцето Хърс (http://www.ruseinfo.net/news_79042.html).

Хърцоите 2011: Хърцоите вярват в традицията (<http://www.trud.bg/Article.asp?ArticleId=1043909>).

Чохаджиева 2010: Г. Чохаджиева. Великотърновските от 19 век са били истински ценителки на модното облекло (<http://www.focus-news.net/?id=f13794>).

Dalida 2011: Характерни особености при говора на жителите от село Кацелково /Русе/. (<http://dalida.blog.bg/history/2010/11/01/bylgarite-chast-28.627979>).

Menges 1950-55: K. H. Menges. Early Slavo-Iranian Contacts and Iranian Influences in Slavic Mythology. – In: Zeki Velidi Togan'a Armağan. İstanbul, 1950-1955, 468-479.

Slocum 2004: J. Slocum, S. L. Harvey. Old Iranian Online. Old Persian: Master Glossary (<http://www.utexas.edu/cola/centers/lrc/eieol/opeol-MG-X.html>).

The *Hārcoi* of *Hurs*.

Problems of the Ethymologisation and the Mythologisation in the Humanities

(Abstract)

The *Hārcoi* are an ethnographical group located in the area of the cities of Biala and Russe in North-Eastern Bulgaria. They belong to the inhabitants of the plane – to the so called *Polianci* (“the meadow folk”) and are considered as an “old local population” (*Yerlies* – from the Turkish *yerli* “local” < *yer* “place”). Because of their conservative way of life and some particularity of the vernacular they often have been mocked by the neighboring groups. And their name was once interpreted in a pejorative sense as (*h*)*ārcoi* “fool; stupid, simple” from the Rumanian word *răṭoi* “duck, drake; fool” by a metathesis of the first syllable. The designation of the *Hārcoi* as “a simple one, stupid (like a duck)” is a kind of a folk-etymology although it finds a support in the grammatical regularities of the Bulgarian language.

In the ethnographical research one often identifies the *Hārcoi* with the *Polianci*, i.e. they have been taken not as a part of the peoples in the Danube plane but as an equal denotation of them. This leads to the interpretation of both names from “field” – an explanation developed in the 1980ies by the folklorist Ivan Koev. He thought the *Hārcoi* were distant descendants of the Slavs inhabited the lands along the Mid-Dnepr river. Their movement in the 6th century a. D. toward the Low Danube led to the appearance of the Slavic tribe *Poliani* there. As a century later also the Protobulgarians came, the need of an ethno-cultural interactions required probably the literal translation of the Slavic name *Poliani*, *Polianci* (“the field people, the meadow folk” –

from Slav. *pole* “field” or *poliana* “meadow”) into the Protobulgarian as *Hārcoi* – from **hār* (< Chuv. *hěr*; Turk. *qir*, *kir*) “field” + Turk. *soy* “stock, breed, ancestry”. So seemed the name *Hārcoi* to be a Protobulgarian loan translation of the Slavic *Polianci* in the meaning of the “people of the field, field stemmed ones, **hār-soy*”. A variant of this interpretation, trying to make it compatible with the “Iranian thesis” on the Bulgarian origin, appeared in the newer time. It uses instead of the Chuv. *hěr* Iranian words for “field”, for instance the Ossetian *hěrs*. And the term *Hārcoi* would be developed then from **hěrs-soy* (?) or **hěrs-oi* (?)

A different starting point offers the explication of the name *Hārcoi* as a derivative from the name of Vladimir Rasate (or *Hrāsate*) – the son of King Boris, the Convertor. According to this version, the *Hārcoi* were descendants of clans who followed Vladimir in the attempt to throw off the new Christian faith. This idea of the late Bulgarian writer Jordan Vălchev found a wide echo among the *Hārcoi* community and if one regards in the form *Hrāsate* also an alternate variant *Hārsate*, then is only one step left to links it with the name of the old Slavic sun-god *Hurs*.

The first one who definitely connected the ethnographic group *Hārcoi* with the name of the god *Hurs* (*Hārs*) was the folklorist Ancho Kaloyanov. He announced 1998 that the name *Hārcoi* derives actually from *hārsovi* i. e. “belonging to *Hārs* (villages, lands, people)”. After exploring some place-names and other evidences, the scholar tried to prove the origin of the term *Hārcoi* from “the god’s name (“people of *Hurs*”, “*Hurs*’s people”)”.

Hurs or *Hors* was the name of a solar deity, honored by the Eastern (Russian) Slavs before their Christianization. He was mentioned in many old texts in connection with the pagan believe, some of them with Bulgarian “padding”. There is an opinion, that the name of *Hurs* was additional put in the oldest

Russian chronicle after hearing about it in the city of Tmutarakan. If so, this leads us to the Khazarian-Bulgarian cultural sphere, whose traces beside the names of Tmutarakan and Sarkel (*Šaru-kel*, *Belaia veža*, d.i. *Bel-gorod*, “the white city”) include the designation of the Great prince of Kiev as *kagan*, too. The name of *Hurs* has an Iranian etymology. It is connected with the Pers. *xoršīd* (“sun”) < Mid Pers. *xvaršēt* < Old Pers. *x^wara-xšaētam* < Iran. *x^war-xšaēta* (“bright shining sun”). In the first element one can see the common word for “sun, light, sunlight” in many I.E. languages. The N. Pers. *xor* means now “East” (where the sun rises from) and “an angel, patronizing the sun”. K. Menges supposes that the transition from *xvare-xšaēta* to *Hurs* could be appeared before the name was taken by the Slavs, in an Ossetic milieu. This hints at the possible way of the borrowing – from the Alani-Aorsi, ancestors of the future Ossetians. They have played an important role as militaries in the Khazarian Empire.

The hypothesis of Prof. A. Kaloyanov about the connection of the name *Hārcoi* with that of *Hurs* gained with the time a big popularity. Especially under the brighter public influenced by the mass media through loud poetical messages. The *Hārcoi* became “the pride children of the sun-god Hurs”, their name stemmed from the “Old-Bulgarian (or even “Proto-Bulgarian”) name of the sun-god Hurs”, they were also “the former sun-worshiper, sons of Hurs”, and so on. So result the comparison of the two close sounding words in an imaginary construct, having the potential to “turn over” all our concepts on the essence of the preserved cultural heritage. There were not however any other data to support such a presumption.

Searching in an explanation of a particular ethnographic name is sometimes very useful to take into consideration also the known evidences about earlier ethnical groups, especially if they dwelled in the roughly same area, carried similarly designations and if one can suppose the presence of an ethnically and linguistically continuity. There is such possibility also with

the case of *Hărcoi*. Some years ago an attempt were made to derive this appellation from the name of the ancient tribe Carsi (Karsi), who migrate from Siret River to low Danube and mingled with the Slavic Anti and Sklavini. This altered their name *Karsi* (*Karsali*) into *Hărsi* (*Hărsali*). During the Slavic expansion in the 7th century the main group of the *Harsi* (*Hărsi*, *Hărsali*) came to the lands of the South-Eastern Bulgaria. They settled down around the present-day town of Rasgrad (Hrăsgrad) and the neighboring village Hărsovo, who became the main tribe territory of the *Hărsi*, *Hărsali* – the future *Hărcoi*.

This new hypothesis has many obscurities. But it is more satisfying from the scientific point of view. Because the “truth” often wears simple and not so pompous clothing, in which one tries to pack it up on the way to our mind.

Remembering the Changes in 1989 - a General Approach

Shared Pasts in Central and Southeast Europe, 17th-21st Centuries: Hungarian and Bulgarian Approaches. Editors: Gábor Demeter and Penka Peykovska. Sofia-Budapest 2015, pp. 345-353

A quarter of century after the collapse of the Communist system is a sufficient time for an evaluation of the changes and the nature of the transition, the lost opportunities and hence – the price, which the Bulgarian society had to pay for alteration of the political paradigm. The positives are visible – Bulgaria today is a member of NATO and the European Union. This determines its position in the new world order and allows finding a support for its needs of modernizing. If only the new elite really wants it. Because the ruling class of today is a product of some *reduplication* patterns, typical of Russia and the Ukraine, and not of the circulation practices known in Central Europe. This explains the peculiarities of the Bulgarian transition, which in other times and other places would have different dimensions.

Two hundred years after the French Revolution, which blazed the trail for the real New Time, Europe became again a witness to the collapse of a system that seemed to be unshakable. The active revolutionary period in France took place over one decade – with the end of the *Directoire exécutif* (November, 10th 1799) began the rise of Napoleon, the future Emperor of France. The intensive transition time in post-communist Europe lasted also for ten years – in 1999 the NATO bombing in sovereign Serbia put the end of the bloody fight reshaping the political map of the Balkans after the Yugoslav breakup. It was at that time that Vladimir Putin replaced Yeltsin as president of Russia and started the new course, characterized by return to the Russian old imperial idea. But if two centuries ago the events in France

have played the role of social catalyst that corrected the evolution of the human society, those at the end of the 20th century seemed rather as an attempt to return to one condition, considered by many people as a “normal”. Then what actually was 1989 – the year in which like domino tiles collapsed the Communist regimes in Europe?

The unforced mastering of power in Czechoslovakia through peaceful protests allowed the change of system there to be defined as a *Gentle Revolution*. Later this term was adopted also for the changes in other countries of Eastern Europe. The Czechs are known as a quiet people with a melodious language. But they erupted in the “Prague Spring” 1968, as the attempt to build of socialism “with a human face” was crushed by the Warsaw Pact forces and this postponed the *Perestroika* with two decades. What happened at the end of the 1960s was a part of the chain of events, followed the process of de-Stalinization in the Soviet Bloc – with the “thaw” in the East–West relations and the cultural changes in the Western societies. As if the “loosening” of the system in the East influenced the social movements in the West and proved that all people are related, despite existing differences – an early presentiment of the coming world globalization.

The 1980s were in many respects an antipode of the 1960s. The world became much more pragmatic. Instead of rebels and dreamers the new generation was dominated by the fixed on the practical success young people – success now and at any cost. At that time the balance between the two superpowers was already broken. Although expected, the death of Brezhnev 1982 shook the Soviet society. In the same way like Beria took for a short time after Stalin’s decease the helm of the state apparatus, to be in his turn offset with N. Khrushchev, who carried out “the first Soviet *Perestroika*,” the power now was given to Yuri Andropov – the boss of the Russian KGB, bypassing K. Chernenko. The new “first man” tried to reform the rotting society

(by enforcing the labor discipline, struggle against the corruption and implementation of a kind of “dry mode”), but only to strengthen the “neo-Stalinism”. The atmosphere of insecurity and fear became visible when the South Korean passenger plane was shot down in the USSR in 1983 that killed 269 people. At this time Andropov was already chronically ill. Three months later, in February 1984, his position was occupied by Konstantin Chernenko, in order to be vacated again “naturally” a year later. This quadrille of the authorities, under which within three years the Soviet Union changed three top leaders, was a sign of the deeper political, economic and moral crisis. It was influenced also by the rise of the conservative powers in the Anglo-American world. The “Strategic Defense Initiative,” announced by Ronald Reagan, together with the increase of defense expenditure, the measures to limit the Russian access to high technologies and the support of anti-Soviet forces in the global scope (the “*Solidarity*” movement in Poland, the Mujahedeen in Afghanistan, etc.) contribute to the economic erosion of the USSR.

The internal weakness of the country and the pressure used by the USA forced the Soviets to seek a younger leader, who could ensure the stabilization of the rule, offering new solutions for the long-lasting problems. The choice of Mikhail Gorbachev was – according to some interpretations – suggested by the KGB, where the project of *perestroika* has started already in Andropov’s time. Gorbachev was one of Andropov’s reliable people. This is evident from his first steps as a new secretary-general, who also attempted to reduce the alcoholism with raised prices and prohibition of spirits in public places. Later the concept of *glasnost* was added that reminds of the Khrushchev’s disclosure of the crimes, committed by the Stalin’s regime. “*Glasnost* and *perestroika*” [publicity and restructuring] – this was the motto of the Gorbachev’s time or the idea of transparency by managing the reforms in the Communist system. The *glasnost* was however selective – days passed before Kremlin decided to confess the nuclear accident of Chernobyl, and the

perestroika seemed not to be driven by any clear concept. The impression was rather, as one gropes after the way on the principle of “trial and error” and then adjusts to the results. However, the *glasnost* created prerequisites for the broader public support to the *perestroika* – a motion of spirit that was stronger and more embracing as that in the post-Stalin’s period. The way taken by the new Soviet leadership reminded the politics of Khrushchev, sharply criticized by Mao Zedong as retreat of the Marxism – “*this is not a Communism, but revisionism, in which the Communist party and its functionaries start to play the role of the bourgeoisie, which has an interest in restoring the capitalist society.*” The subsequent events confirmed his words and support the thesis that the totalitarian Communism was destroyed intentionally by the high nomenclature in the Eastern Bloc countries. The development has been encouraged (if not directed) also by relevant forces in the West. These common efforts from both sides of the “Iron curtain” have led to that moment, in which – according to the Theory of chaos – the accumulated sand cone collapses and gives the start of a new construction.

Its determination is very contradictory. In view of the turn ensuing 1989 in Eastern Europe this was a *revolution* that changed the commanding administrative system to multi-party governance and a market economy. As far as, however, people who took an advantage of the new conditions had had by then some key positions in the society, the turn was more of “*alteration*”. And by taking into consideration the struggle between the two systems that lasted for decades, the end of the Cold War was marked with the *capitulation* of the Communist Bloc that stamped its further development. In this sense, 1989 marks also the beginning of the *recovery* of a system, which in many respects was considered to be overcome.

Then was it agreed the *restoration of the capitalism* that started in Eastern Europe after the Gentle Revolutions? Reliable

data allowing us to answer this question with more certainty are still missing. But they could help to understand the differences in the way to overcome the totalitarian past. In any case, one gets the impression of the recurrence of used forms, methods and tactics when the changes occurred in particular countries. As if this overall transition was “directed” by two opposite centers that continued in a new way the struggle for dominance in the already modified conditions. From ideological aspects, this was a fight between the *neo-liberalism* in its conservative type and the *communism* being forced to reforms that through the “socialism with a human face”, the “democratic socialism” and the classical social democracy found asylum in the left wing of liberalism, that allowed the ruling elite to achieve one smoother metamorphosis. Such one was the evolution of M. Gorbachev, who at various times defined himself as a Communist–Leninist, as a social democrat or as a liberal. The same path is passed also by his followers, in particular by the head of the Bulgarian opposition at the beginning of the 1990s – the first president of the country, Dr. Zheliu Zhelev.

Probably, in the other countries of the former Eastern Bloc there was also such a rethinking of values in the spirit of the wind from Moscow. But this affected mainly the ex-Communists ruling by then, as the so called reformers renamed the party – instead of “communist” it became, for example, the “socialist” party in Bulgaria, the party of “democratic socialism” in the GDR, etc. In the most Eastern countries, however, there were long traditions of resistance (Hungarian uprising in 1956, the “Prague Spring” in 1968, the Polish *Solidarność* since 1980, etc.), around which united the efforts of the democratic opposition. It was connected in some places with a national[istic] “flavor” – the first mass demonstration against the regime in the Czechoslovakia, for example, took place on 25th March 1988 not in Prague but in Bratislava and this was a harbinger of the future separation of the Federation. On September 11th the same year 300.000 people demonstrated for independence of Estonia, and

it made the national Supreme Council to declare on November 16th Estonia for a sovereign state. On 23rd August 1989, on the occasion of the 50th anniversary of the Molotov–Ribbentrop pact, two million people formed a human chain of 600 km from Tallinn and Riga till Vilnius with the request for a full sovereignty of the Baltic States. Already in the early February 1989 in Poland started to sit the so-called Round Table, on which the conditions for the transition period were agreed, and in September was made there the first non-communist government. The requests in Hungary for free elections and a multiparty system in February in the same year led to a policy of opening to the West. On 27th June the foreign ministers of Hungary and Austria removed symbolically the “Iron curtain” by cutting the wire enclosure on the frontier near the city of Sopron. In the early September, the Hungarian authorities allowed citizens of the GDR to leave the country on the path to West Germany, and on 23rd October (the anniversary of the uprising in 1956) Hungary was already declared as an independent democratic Republic. From Poland and Hungary, the events were transferred to countries with more conservative regimes. The seeming refusal of Kremlin from interference in the internal Affairs of the satellite states contributed to changes in these countries, which, in turn, put pressure on the slowed down Soviet *perestroika*. A month after the celebration of the 40th jubilee of the GDR, during which Gorbachev warned his German comrades, that the “life penalizes the latecomers”, resigned Erich Honecker. On the 9th September as a result of alleged “lack of co-ordination” or “rashness” fell the Berlin Wall – the most emotional event in this “year of miracles”. It outshined the news about overthrowing one day later of Todor Zhivkov, the doyen of the Communist dictators in Eastern Europe, whose removal was apparently agreed with the Soviet ambassador in Sofia Viktor Sharapov. In the following month a change in power took place in Czechoslovakia, and in the second half of December unrests broke out in Rumania, the result of

which was 1104 killed people inclusive the “first family,” Elena and Nicolae Ceaușescu.

So, at the turn of the 1990s Eastern Europe strikes out in a new direction. A period of transformation began. The transition was different in the particular countries. After few attempts at reforms, the *GDR* ceased to exist, attached to the unified Germany. There, it was not necessary to make experiments, because the powerful German economy supported the integration of the Eastern provinces, although at the price of slowdown in its own growth. Moscow received 13 billion DM for its consent to the reunification of Germany and for the early return of its armed forces while the five “new lands” within the Federal Republic became a part of the territory of NATO and the EU. The other countries of the former Eastern Bloc have had a different development. It was faster or slower, depending on the proximity or remoteness to the “Old Europe” and in unison with the German interests. The states of Central Eastern Europe – *Hungary*, *Poland*, the *Czech Republic* and *Slovakia* – were able to quickly overcome the initial problems and have built over time a well-functioned market economy, attracting foreign capitals. Similar was the development in the Baltic States – the traditional German influence there prevailed over the Russian neighborhood to such an extent that *Estonia*, *Latvia* and *Lithuania* separated from the USSR turned out to be more prepared for the EU admission than *Bulgaria* and *Rumania*, which started earlier the transition process. In both countries the “new socialists” succeeded to retain for a longer time their position in the society, adapting elements from the Russian model to the Balkan cultural milieu. The most difficult was the change in *Russia* itself – there one needed to initiate a *coup d’etat*, to achieve the public catharsis, allowed the introduction of such an order, which the “reformer” Gorbachev was not even dared to offer. The collapse of the USSR was a logical consequence of the inability to manage a situation with already exhausted methods and tools. But the problems arisen in some successor states could not endanger the general course of

development in the post-Soviet space. Although the democracy remained to a great extent a façade, and the “appropriation” of the national wealth by handful of chosen people created one rather oligarchic type of rule, the transition there has reached also such a stage, in which there is no way back.

What have the people won and what have they lost in the next two decades? The profit is clear – they were released from an imposed system, which under the veil of Marxism served to the imperial goals of a foreign country. They acquired the opportunity to determine their own future. Just as the “*glasnost*” preceded the “*perestroika*,” the democratization was *condition sine qua non* for implementation of economic reforms. But unlike the experience with overcoming totalitarian past in Spain and Germany, the transition from a planned state economy to a market one had no precedent. Hence – the problems of choice. Shall it happen quickly or smoothly, whether on the basis of the neo-liberal economic rules or of experiences with the social state, shall the removing of state property be through “cash” or “mass” privatization – the dispute went over this in the struggle for power between the reformed left- and right-wing political forces, claimed to be a “face of change.”

A certain role was played also by the historical continuity and the political culture in the particular countries. It was because of this that nations, united once in the Austria-Hungary, “drew” faster forward in their development, while those of the European South-East have had major problems. Bulgaria offers a typical example as a country, puzzling between three historically impacts of the oriental Balkan heritage (from South), the Russian cultural penetration (from North-East) and the European impetus for modernization (from West). These influenced its specific development in the whole transitory period. A few strokes:

While the experiments with the introduction of a market economy followed the movement of the “political pendulum,” the national wealth changed its owner – the state enterprises, brought to bankruptcy through a drain of funds, were sold for symbolical prices, and agriculture lands were fragmented to be returned “in real borders” without engaging with their cultivation. This affected the economy (many industry branches collapsed), whose focus was shifted on the tourist business. The health care reform made the health more expensive but not improved, and in the education the process has led to the closure of schools and kindergartens. Art and culture have been left on self-help; the intentional support of the oriental “pub” folk-music caused changes in the mentality of a whole generation. The development of the science has ceased to be a state priority, despite all words in its support. Fill funds in elite sport has not stopped its decline. Smuggling of drugs and growth of the prostitution – phenomena, patronized by representatives of the executive power – additionally ruined the public morality. With the mimicry of the nomenclature, that transformed its political power into economic one, the success of the transition in Bulgaria is more and more questionable. Although incorporated in the EU, it will be long to overcome some deficits, which root in the way of life and mentality of a people, formed in the struggle for survival and inherited unaltered to the present.

Following blindly foreign models, all forces ruled till now are responsible for the situation, in which the “state” is seen in the grown administration, but not in its effectiveness, the country becomes more and more a territory of corruption and impunity, and the ageing nation continues to melt, also because of the “leaking” abroad of its young potential. The transition in Bulgaria destroyed the old system of values, forming a kind of society, comparable rather with those in Latin America than in Europe. This contradicts to its primary purpose and raises serious questions about the prospects of that country in the new world order.

Models of the State policy in regulating minority problems: A Bulgarian approach

International Journal for Religious Freedom. Vol. 7, Issue 1/2, 2014, pp. 175-186

Abstract¹

In the policy of the national States there are four models for solution of ethnic problems: (1) “liberation” of the minority through its physical destruction or eviction; (2) “dissociation” or segregation; (3) “incorporation” or integration; and (4) providing of full rights and freedoms, which, in turn, could facilitate the disintegration. These four models can be seen every time in an impartial study of the minority policy in Bulgaria. In one degree or another they have been applied for all kinds and groups of minorities, especially to those who were perceived as a possible threat to the national security. And because in the Balkans the nations are perceived as historical determinate ethno-culture constructions, it is logical that the fear of the “other” grows with the increasing rate of its difference. That is why the state policy has always been focused on those ethno-

¹ Prof. Dr. Valery Stoyanov, Ph.D., D.Sc. (*1951) is a head of the Auxiliary Sciences of History and Informatics Department of the Institute for Historical Studies at the Bulgarian Academy of Sciences, deputy-director of the Institute in the years 1993-2012. His scholarly interests are in the field of the border studies of history, historical ethnology and anthropology, East and South-Eastern Europe. This paper is an English version of a report presented on 21 May 2014 at the conference “The Balkans and the Rights of the Minorities” dedicated to the 20th anniversary of the Department of History at the New Bulgarian University, Sofia. Article received: 13 Aug. 2014; Accepted: 7 Oct. 2014, Contact: Prof. D.Sc, PhD Valery Stojanow, Institute for Historical Studies, Bulgarian Academy of Sciences, 52 Shipchenski prohod, Bl. 17, 1113 Sofia, Bulgaria, Tel.: (+359 2) 8708 513, Fax: (+359 2) 8702191, Email: valeryst@ihist.bas.bg, valeryst11@yahoo.com, www.valeristica.ihist.bas.bg.

confessional groups that stay most remote from the idea of the nature of the Bulgarian nation. This positioning shows that the contradictions on the axis “majority – minority” are realized mainly in the civilizational field – as a result of one apprehended as a different culture or way of life (Muslim vs. Christian, settled against nomadic). Hence the effort of the state to overcome them or, at least, to “soften” them. Of course, in an universal sense, every person is valuable, regardless of age, gender, race and ethnicity, native language, confessed religion. Before God we are all equal – *pieces of energy in a material shell*. But when you think with the categories of “nation” and “state,” of “us” and “them,” of “our” and “other” (i.e. “not our, alien”), these differences play a decisive role. Thus the striving for leveling them, and if it is impossible, for rejecting or deleting them, including by “removing” their bearers. In the following an attempt is made to trace how these four models are reflected in the state policy of Bulgaria towards the national minorities and what role the religious factor played.

Keywords Minority policy, models, identity, history, Balkans, Bulgaria, Moslems, Turks, Pomaks, Jews, Roma.

1. The four patterns

As the Department of History at the still young New Bulgarian University was founded 20 years ago, I had just finished working on my book about the Turkish minority, which I – with naïveté – submitted for printing in the Publishing House of the Bulgarian Academy of Sciences. After a three-year “maturing” the manuscript was returned to me, to be published elsewhere with the support of the International Centre for Minority Studies and Intercultural Relations (IMIR) and the “Open Society” Foundation (Stojanov 1998). So the monograph – as the first of its kind – became accessible to a wide audience, while the Publishing House of the BAS continued to produce

mainly “patriotic” historiographical works. I have not used this book for my academic “growth,” but till the Easter holidays in 2014 it has “gathered” five reviews and at least 198 references in 64 scientific publications, of which 32 are abroad. And if we also add to them the quotations of five more articles on the same issue that came out of the material of this work (Stojanov 1993, Stojanow 1994, Stoyanov 1995, Stojanow 1997, Stoyanov 1998a), we are talking about 267 references in 91 publications, of which 49 are out of Bulgaria. I mention all this not to stroke my ego – I think I have overcome that form of human vanity – but in order to show (1) how short-sighted one’s publisher policy may be when it takes into account only the situation of the day, and (2) the relevance of the topic, despite the multitude of works published on it in the past decades.

Two terminological groups of concepts were introduced with this monograph, one of them about the “*imperial*” and the “*national*” model of development of the ethnic policy – I was glad to see later that some representatives of academia adopted these (Stojanov 1998, 14), and the other – about the phases of the repeatability during the disintegration of the multinational States, following the four patterns in the solution of ethnic problems: (1) “*liberation*” of the minority through its physical destruction or eviction; (2) “*dissociation*” or segregation; (3) “*incorporation*” or integration; and (4) providing the *full rights and freedoms*, which, in turn, could facilitate the disintegration (Stojanov 1998, 18). In the following lines I would like to trace briefly how these “patterns” are reflected in the state policy of Bulgaria on national minorities and what role the religious factor played in them.

2. The fear of the “others” in national minority policy

The four models appear through impartial study of the minority policy in Bulgaria during different stages of development after the recovery of its statehood. In one degree or another,

separately or together, they have been applied to all kinds and groups of minorities, but most of all to those who at the moment were perceived as a possible threat to national security. And because this is about the protection of the nation, and it is perceived in the Balkans as a historically determinate ethno-culture (but not political) construction, the fear of the “others” grows with the increasing rate of their difference. And what is stranger to the Orthodox Bulgarian – the core of the national body – than the other-faith Muslim communities, considered as later new-comers in the Bulgarian lands and as relics of the past imperial system? It would be easier for him to accept his Catholic and Protestant countrymen than the Bulgarian Muslims (the *Pomaks*),² the Greeks and the descendants of the former times “*Patriarshists*”³ merged in them, the Armenians, the

² The designation “Pomaks” (singular “Pomak”) is a conventional term, adopted in the scientific literature as a name for Muslims speaking the Bulgarian (or South Slavic) language. The Pomaks live mainly in the region of the Rhodope mountains (in southern Bulgaria and Northern Greece), but under different names like Akhriani, Torbeshi, Gorani, etc. they are also found in other parts of the Balkans (for more details see Rajčevski 1998, 9-10, 95-180, 180-187). In Turkey, where the Pomaks settled as a result of migrations during the Balkan wars and later, they are considered as “Rhodope Turks” or “Pomak Turks” – descendants of early Turkic settlers who supposedly “forgot” their native language. In Bulgaria and Macedonia, they are considered as Islamized Bulgarians or Macedonians respectively; in Greece – as Slavicized and subsequently Islamized descendants of an ancient Thracian tribe, closely related to the Greeks, but who have nothing to do with the Bulgarians and the Turks. Since the 1990s, under the influence of the Arabic (Salafi) missionaries the thesis is spreading that the Pomaks are descendants of Arabs (fighters for the faith, prisoners of war or even messengers of the Prophet Himself), who settled in the Balkans before the Ottoman Turks. These and other speculative “plays” with the theme of the origin of the Bulgarian Muslims (the Pomaks) cause them to appear to be of multiple origin, which is often politicized.

³ The “*Patriarshists*” as the East-orthodox Bulgarians were called, after creating with the Sultan’s decree from February 28, 1870 the Bulgarian Exarchate (the independent Bulgarian Church), declared by the Patriarch in Istanbul as “schismatic” (so until 1953), remain faithful to Constantinople’s Patriarchy. Later they began to be considered as a part of the Greek nation

Wallachians and even the Jews (although the anti-Semitism increased over time) than the Muslim Roma and the Turks, supported by one of the most rapidly developing countries in the Islamic world, an heir of a great Empire. The negative attitude to modern Syrian refugees provides new evidence of such a mentality. That is why the state's minority policy has always been focused on those ethno-confessional groups that stay *most remote* from the historical culture of Bulgaria.

This positioning shows that the contradictions and the oppositions on the axis “majority – minority” derived from them are realized mainly in the *civilizational* field – as a result of one perceived as a different community culture or way of life (Muslim vs. Christian, settled against nomadic, etc.). Hence arises the effort of the state to overcome them or, at least, to “soften” them. Of course, in a universal sense, every person is valuable, regardless of age, gender, race and ethnicity, native language, or confessed religion. Before God we are all equal – *pieces of energy in a material shell*. But when you think with the categories of “nation” and “state,” of “us” and “them,” of “our” and “other” (i.e. “the alien”), these differences play a decisive role. Thus there is the striving to level them, and if that is not possible, to destroy them, possibly by “removing” their bearers.

3. Expulsion or emigration – Jews and Turks

The *removal* of part of the “uncomfortable” minority has various manifestations. In Bulgaria the extreme form, the physical extermination, was not reached. Despite the burden of the deportation of 11,343 (or, from other data, 11,480) Jews from the occupied “New Lands” during World War 2,⁴ the state,

and earned the nickname grăkomani (Mac., Serb. grkomani, Alb. grecomani, i.e. “pretended to be a Greek, greedy to be considered Greek”), respectively “Slavic speaking Greeks” (Σλαβόφωνοι Έλληνες).

⁴ So were named the territories in today's Macedonia, Northern Greece (Aegean Macedonia, Western Thrace) and part of Eastern Serbia (the so-

as an ally of the Third Reich, managed to preserve the life of its “own” 48,600 Jews, who were spared the tortures of the “Final Solution” (*die Endlösung*). Their civil rights were severely limited, their property was partly confiscated, they were not allowed to practice certain professions, and many Jews were interned in labor camps, but most importantly, they survived. After the war their number even grew. In 1945, 49,172 Jews were recorded; they were not only connected with the immigrants from the neighboring Balkan countries, but probably also with those citizens of Jewish origin once converted to Christianity with changed names that now declared again their Judaism. In 1951, only 7,676 Jews remained, of which more than half (4,529) were in Sofia. The rest were moved to Israel as a result of the common efforts of local and international Jewish organizations, and with the support of the Bulgarian state. The reduction of this minority continued throughout the whole totalitarian period. In 1992, there were only 3,461 Jews (Büchsenshütz 2000, 29-30, 222; Vasileva 1992, 147),⁵ 90% of whom were employed, working in various institutions and productions, and the percentage of officials and intellectuals had reached 66,4% (Vasileva 1992, 147). Many of them were merged to such an extent with the majority that they had changed their family and personal names to Bulgarian ones. Thus they became “accomplices and victims of dismissal of their own collective identity” (Barukh 1998, 237). But their successful integration and assimilation in Bulgarian society would turn

called Pomoravije), in which, before the collapse of the Ottoman Empire, a compact Bulgarian population lived among other ethnic groups. This gives rise to the aspirations of the Bulgarian state during WW1 and WW2 to acquire them.

⁵ Vasileva specified different data: 7 676 Jews at the end of 1951, 7 220 at the end of 1952, 6 853 for 1953, 6 717 for 1954, 6 534 for 1955 and 6 431 for 1956 (according to the mentioned document from the Central State Archive [CSA], fund 622, archival unit 122, sheet 21).

them into a positive example and a model for other ethnic groups (Büchschütz 2000, 31).⁶

The Jewish “migration to the motherland”, permitted by the state, gave hope to some Bulgarian Turks to also expect such resolution for the “Turkish problem.” As emigration started at the end of the 1940s, there were two opposed forces that affected the mood of the Turkish population and its decision to seek asylum in the neighboring “*ana vatan*.”⁷ Of course, the main factor was the new Communist power, whose initiatives affected to the greatest degree the Muslim population with the laicizing of education, collectivization of private agricultural property and introduction of a lifestyle that shook the traditional way of life and behavior patterns of the closed Muslim community. At the same time, the propaganda of Ankara was intensified, spreading rumors, for example, that in Turkey one potato weighed 8 kg and that the people who went there would be given new houses and US dollars, while the children of those who remained would be sent to Russia.⁸ This process coincided in time with the intention of the Central Committee of the Bulgarian Workers’ Party (Communists) to liberate the land from parts of the ideologically unreliable Turkish minority. The words of Prime Minister George Dimitrov at the closed Plenum of the Central Committee of January 4th 1948 that the population on the southern border is an “ulcer for our country” and should be removed elsewhere⁹ are often cited. This occurred even before

⁶ The author uses for them the term “exemplary minority” introduced by Troebst 1994, although he defines it himself for the period after the mid-1950s onwards, as an already imperceptible “decreasing” minority.

⁷ Turkish – “Mother Homeland”. This term is used to refer to modern Turkey, as a kind of “homeland” for all Turkic speaking citizens of the neighboring Balkan countries which are part of the Ottoman heritage – the descendants of the Turkish Muslim population living in the region before the collapse of the Ottoman Empire.

⁸ See the Central Party Archive [CPA], fund 1, list 6, archival unit 637, sheets 17-27.

⁹ CPA, f. 1, l. 5, a. u. 19, sh. 17.

the decision for that population's mass eviction. The deterioration of the Bulgarian-Yugoslav relations, however, and the increased pressure from Moscow after the death of Dimitrov contributed to an orientation towards liberation from the more alert elements of the minority by their dispatch to the neighboring Turkey. Between 1948 and 1951, more than 155,000 Bulgarian Turks left the country (Stojanov 1998, 109-115, 237). This was not the first time. Before the conclusion of the Ankara Convention (1925), some 450,000 Bulgarian Turks moved to the South (Stojanov 1998, 237; Totev 1968, 25). About 100,000 were emigrants in the period 1934-1944 (Stojanov 1998, 237; Şimşir 1986). Later, 52,392 new people made use of the "Agreement on the reunification of families" in the years 1968-1972 (Stojanov 1998, 140-141), to get to the "Big Trip" in 1989 that drove another 214,902 emigrants outside the borders.¹⁰ The raising of the "Iron Curtain" and the deterioration of life in Bulgaria in the following years drove some 140,000 more Bulgarian Turks to emigrate until 1993. They are a small part of the more than a million humans with potential who left the country in the last quarter-century. The state policy in all its possible spheres, like economy, health care, science and education, including in the cultural and minority areas, has also contributed to this, purposefully or not. They have provided a convenient way for getting rid of the inconvenient and more alert

¹⁰ With the "Big Trip" ("Great Trek" or "Great Excursion") is designated the forced eviction in the summer of 1989 of about 320,000 Bulgarian Turks, who made use of the changes in the Bulgarian legislation which occurred in unison with the agreements at the Vienna meeting of the participating States of the CSCE and, in particular, the removal of any restrictions on private travel abroad. Formally, they left as "tourists" to Turkey (so "the trip"), but they were driven to this decision both by the actions of the Bulgarian authorities and by the activity of the illegal Turkish organizations, most leaders of which later turned out to be closely associated with the services of the former State security. About 42% of the "tourists" came back until September 10th 1990; in Turkey 214,902 other people settled down.

elements that otherwise would have sought their rights after the post-Communist elite seized power.

4. Inclusion vs. exclusion – the Roma case

Segregation as a model of minority policy in Bulgaria is not officially practiced. It occurs anyhow – in some Muslim communities, and particularly among the Gypsies (Roma), groups of which separate themselves from the rest of the world in ghettos, from whence it is difficult to get out. But this is a product of their own development and culture, with which the state cannot cope. Gypsies were always a marginalized heterogeneous community, practicing handicrafts typical of the preindustrial era that also specify the designations of some particular subgroups, e.g. *ursari* (bearwards), *lovari* (dealing with horses), *calderari* (or *kaldarashi*, tinkers), and so on. The socio-political changes after the coup of September 9th 1944¹¹ had a positive impact on the Gypsies' development – the restrictions on the sojourning of Roma in parts of the inner cities and on their use of public transport were abolished. Their belonging to the lower social strata turned them into a natural supporter of the new “people's power.” And in return measures were taken to “improve the way of life and culture” of the Roma population, providing limited cultural autonomy, which included the creation of cultural organizations, opening of special schools, the issue of newspapers, etc. (Büchschütz 2000, 39-64; Marušiakova, Popov 1993, 88; Tomova 1998, 72-80). Special attention was paid to the education of the Roma, of whom in 1946 81% were illiterate (Tomova 1995, 58). In 1947 in the Sofia quarter “The Faculty” had opened the first school for Roma children, followed by similar institutions in Stolipinovo, a district of the Bulgarian city of Plovdiv, and in other areas with a dense Roma population. Over time, these

¹¹ With it begins the positioning of Bulgaria in the Soviet sphere of political, economic, ideological and cultural influence.

institutions increased their emphasis on career education (the pupils acquired qualifications as tailors, locksmiths, etc.), and one provided students with free meals. There were also boarding schools for children from wandering families, who, through separation from their traditional environment, could adapt to a more modern way of life. In 1962, about 3,000 Roma children were placed in such institutions; by 1967, the number had tripled. However, the efforts of the authorities to force the Roma to also accept education in their value system were not crowned with success. Over time the number of illiterate Roma decreased significantly, reaching just over 11% by the end of the totalitarian period. This allowed them to get some qualifications and be successful in the labor market. And the few Roma with higher education, who went beyond the average level of the community, successfully entered the Bulgarian socialist nation. Because of the nature of the Communist regime, this integration policy was implemented through pressure. Therefore, subsequently, some facts of the totalitarian education system were pointed out by right-protected NGOs almost as examples of intentional segregation of the Roma population by the Communist regime. Most of the measures after 1989, however, introducing elements of the foreign experience, did not succeed in improving the condition of the Roma, which at the end of 1992 were officially 313,396 people (3.69% of the population). Gypsies at the end of the 20th century were among those who suffered most from the transformation processes, especially after the closure of the state-owned enterprises (including handicraft and agricultural cooperatives) in which they earned their living. As poorly qualified and marginalized social groups, they were easily criminalized and had to rely on state support through financial aid for the unemployed, or as users of social benefits for the birth and upbringing of children. The large mass of them now live in isolated areas in the settlement conglomeration, which leads to their separation and ghettoization. With few exceptions, only their leaders thrived who, in alliance with

Bulgarian politicians, continue to use the Roma masses for their own prosperity.

5. Absorption or Integration – the Pomaks

The Bulgarian state with its policy of “*inclusion*” of the minorities is the largest historical experience. The history of the so-called “Revival Process”¹² belongs here, as well as the treatment of Roma in Communist Bulgaria. The necessity of integration measures was realized early enough and already in the first half of the 20th century amplified the weight of the studied “Patriotic disciplines” (Bulgarian language and literature, Bulgarian history and Bulgarian geography), included in the minority schools. But then this was the practice in every national state, including the Balkans. Another institution that contributed to the Patriotic education, and hence the integration, was the barrack. It is not surprising that the young generation of Pomaks at the heart of the so-called “Bulgarian-Muslim Motherland movement”¹³ passed through the “school” of the Bulgarian

¹² The term, designating the attempts to “integrate” the Turkish population by violent changes of its names and elements of its culture, customs, clothing, etcetera, refers mainly to the period 1984-1989. More broadly, however, it includes all previous attempts on the integration of the Bulgarian Muslims (Pomaks) and the Roma Muslims into the dominant part of the nation by changing their cultural models.

¹³ The cultural educational organization “Friendship Motherland” was established in 1937 in the town of Smolyan (in the Central part of the Rhodope Mountains) with the mission to lead the struggle for the full incorporation of the Pomaks into the Bulgarian nation. It preferred the designation “Bulgarian-Muslims” for them and developed some methods and strategies for revival activity, collected materials for their Bulgarian origin and founded their own sections in different localities. As a result of its activity the Muslim names were “rejected” (1942), there were changes in the domestic sphere and the clothing of the Pomaks, and also the Bulgarian language was introduced for the needs of their religious cult. The commitment of the organization with some state structures, however, gave an occasion to stigmatize it after the war as a nationalist and “fascist” one, and its leaders were sent to camps and prisons. In 2011, the “Friendship

barracks. The history of the “Friend-ship Motherland” reveals the main flaw in Bulgarian minority policy: impatience, the demand for a solution to such a complex problem of several years, and this in a field, where decades of effort with patient and consistent work are necessary.

The delicacy of the issue is further complicated by the fact that the main element in the “diversity” of the Pomaks is their religion – they profess Islam, while the dominant majority of Bulgarians are Christians (Orthodox, Catholics, Protestants). This is what makes Bulgarian Muslims (the Pomaks) more foreign to the authorities. In the revived Bulgarian state, they were initially treated with Turks as one confessional community with cultural-autonomous status. The problems began with the outbreak of the Balkan wars for the final eviction of the Ottoman Empire from Europe and for the division of its inheritance. Bulgaria acquired new territories, with which the number of Pomaks in the Rhodope mountains reached 109,984 people (Rajčevski 1998, 127). In 1912, the first attempt to change their identity was launched, known in history under the name “krăstilkata” (the Christening). It took place under strong organized pressure, in which the Bulgarian Orthodox Church led the “fight of the Cross against the Crescent” (Eldárov 2001, 612, 624). Groups of villagers took Christian names. Often a kind of ritual was used, which included not only the spraying of the converted with holy water, but also forcing them to bite a piece of pork, as a symbolic rejection of Islam (Drugite 1995, 146). The mosques were turned into churches, and there was physical violence. Thus until September 1913, 150,000-200,000 Muslims were baptized. After the defeat of Bulgaria in conflict with its former allies, the names and the religious freedoms of the

Motherland” had been restored to preserve the Bulgarian self-awareness among the Pomaks and to resist attempts for their Turkization and separation. For some details see Stojanov 2011; for a different point of view see Mehmed 2007 as well as the critical analysis of his book, made by Petrov 2008.

Bulgarian Muslims were restored. During World War 1, Bulgaria and Turkey were allies on the side of the Central powers, and in the Bulgarian army Turks and Pomaks were also mobilized. The problems with them began only when, with the reforms of Atatürk and their echo in Bulgaria, the Muslims became an object of influence for the Turkish national idea – using the new organizations created in the country, like *Turan* (Turan), *Türk Ocakları* (Turkish hearths), *Boz Kurt* (Gray wolf) and others. This elicited a strong reaction from the Bulgarian nationalists. Members of the “Home Protection,” for example, exerted pressure on the Turkish population, forcing people to speak only in Bulgarian, restricting religious rights and by various provocations (the burning of fezzes, throwing pieces of pork fat in the wells, suspension of pig tails on mosques, etc.) tended in many ways to keep the people under tension, urging them to emigrate. With the military coup in 1934, the activities of all parties were stopped; the “Home Protection” as well as “Turan” were prohibited, but with its support for the “Friendship Motherland” the state showed its preference for methods of forced integration.

After the Second World War, the pendulum swung back. The “Friendship Motherland” was declared “fascist,” and the results of its activity were removed. The traditional names of the Bulgarian Muslims were reinstated and the Turks received cultural autonomy in the Soviet pattern. Soon, however, the authorities recognized that this model, successful in multi-ethnic States, carried risks for the mononational ones, because it increased the centrifugal tendencies. A policy of integration of minorities in the “Bulgarian socialist nation” began to be imposed, including by promoting economic development, which, however, limited their cultural identity. The amorphous mass of the Roma failed most easily under pressure, because the amorphous mass of the Roma, because the abolition of the nomadic

lifestyle through “establishment per decree”¹⁴ went along with assurance of livelihood of the newly settled in cooperative farms and enterprises, and the creation of workshops for souvenir articles (wicker chairs, mats, baskets), in accordance with their traditional production. After unsuccessfully attempting to change the names of the Bulgarian Muslims in the 1960s, a decade later, the process of their “inclusion” was registered as completed. Now came the turn of the Turks themselves – first, of families with mixed marriage, and then, of the purely Turkish families. They were forced to change their identities by changing their names, language, clothing, etc. in favor of a supposedly “re-uncovered” Bulgarian identity. This was called “Revival Process” and was officially stigmatized ten years later in order to legitimize the power of the transformed elite in the early 1990s.

The fluctuations of state policy indicated the lack of long term perspective and made mockery of the attempts to find a firm solution to the “minority problem.” This explains the failures of each pressure and its subsequent abolition. Going from one to the other extreme and back testifies not only to the refusal to maintain established national priorities, but also to the short-sightedness of the political actors, who in their ambition to taste the fruits of their own initiatives overlooked the perspective. So they became accomplices and “co-powers” of unwanted developments that strengthened the disintegration processes. In the case of the Pomaks it is already there – with creation of multiple identities (Ivanova 2013, Ivanova 2014), enabling the denationalization and “trans-nationalization” of this old Bulgarian population.

¹⁴ Through the Council of Ministers Resolution No. 258 dated December 1958 vagrancy and begging were officially banned.

6. Back to the “Imperial model”

That is why the liberal model, which would provide full rights and freedoms for the minority communities and greatly benefit their cultural development, is unacceptable for the national state. Least of all is it acceptable in an environment like the Balkan one, where every Bulgarian neighbor is seeking to consolidate its own national unity. This supports the old zones of tension and creates new ones by crossing the mutual influences – ethnic, linguistic, religious and so on. Therefore, in the medium term, the most promising model seems to be a modified policy of integration of minorities while maintaining their cultural individuality and avoiding final assimilation, as the attempted “Revival Process” had already failed previously. The alternative would be the destruction of the national State in the framework of “Balkans of the regions,” which would be part of a new “United Europe”, different and spreading beyond its natural borders.

But this return to the “Imperial model,” set against that of the “nation-state,” will not be something different, no matter in what shape it will be presented to the general public.

References

Barukh, E. 1998. Evrei [The Jews]. In: *Obštnosti i identičnosti v Bălgarija* [Communities and identities in Bulgaria]. Compiled and edited by Anna Krăsteva. Sofia: Petekson: 221-242.

Büchschütz, U. 2000. *Malcinstvenata politika v Bălgarija. Politikata na BKP kăm evrei, romi, pomaci i turci, 1944-1989* [The minority policy in Bulgaria. The Policy of the BCP on Jews, Roma, Pomaks and Turks, 1944-1989]. Sofia: IMIR: 248.

Drugite 1995. *Drugite balkanski vojni* [The other Balkan wars]. Sofia.

Eldärov, S. 2001. Bałgarskata pravoslavna çarkva i bałgarite mjusjulmani, 1878-1944 [The Bulgarian Orthodox Church and Bulgarian Muslims, 1878-1944]. In: *Istorija na mjusjulmanskata kultura po bałgarskite zemi. Izsledvanija* [History of Muslim culture in Bulgarian lands. Studies]. Sofia: 592-666 (= *Sädbata na mjusjulmanskite obštности na Balkanite*, t. 7 [The fate of Muslim communities in the Balkans, vol. 7]).

Ivanova, E. 2013. Identičnost i identičnosti na pomacite v Bälğarija [Identity and identities of the Pomaks in Bulgaria]. In: *Pomacite: versii za proizhoda i sävremenni identičnosti* [The Pomaks: Versions of the origin and modern identities]. Sofia: NBU: 11-32.

Ivanova, E. 2014. *Isljamizirani Balkani: dinamika na razvitie* [Islamized Balkans: dynamics of development]. Sofia: NBU.

Marušiakova, E. and Popov, V. 1993. *Ciganite v Bälğarija* [The Gypsies in Bulgaria]. Sofia.

Mehmed, H. 2007. *Pomacite i torbešite v Mizija, Trakija i Makedonija* [The Pomaks and the Torbeshi in Moesia, Thrace and Macedonia]. Sofia: 167.

Petrov, P. 2008. “Bälğarite mohamedani (pomaci) njamat svoja samostojatelna istorija [The Bulgarian Muhammedanians (Pomaks) have not their own independent history], edited in August – September 2008 in the blog “The Pomaks” (<http://pomaks.blogspot.com/search/label/Статии>) and reprinted in the site “Pravoslavie” [Ost-Orthodoxie] in the column relating to the Islam (http://www.pravoslaviето.com/inoverie/islam/pomaci_petrov.htm).

Rajčevski, St. 1998. *Bългарite mohamedani* [The Bulgarian Muhammedanians]. Sofia: St. Climent Okhridski University Press.

Şimşir, B. 1986. The Turks of Bulgaria and the immigration question. In: *The Turkish presence in Bulgaria*. Ankara: 39-58.

Stojanov, V. 1993. Turskoto naselenie na Bălgarija i oficialnata malcinstvena politika, 1878-1944 [The Turkish population in Bulgaria and the official minority policy, 1878-1944]. In: *Stranici ot bălgarskata istorija. Săbitija, razmisli, ličnosti*. T. 2 [Pages from the Bulgarian History. Events, Considerations, Persons. Vol. 2]. Sofia: Prosveta: 192-209.

Stojanow, V. 1994. Die türkische Minderheit Bulgariens bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges. *Österreichische Osthefte* (Wien), 36, 2, 1994: 279-294.

Stoyanov, V. 1994 (1995). The Turks of Bulgaria. In: *Relation of compatibility and incompatibility between Christians and Muslims in Bulgaria*. Sofia: 268-272.

Stojanow, V. 1997. Ausgrenzung und Integration: Die bulgarischen Türken nach dem Zweiten Weltkrieg (1944/45 – 1989). *Österreichische Osthefte*, 39, 2, 1997: 193-221.

Stojanov, V. 1998. *Turskoto naselenie v Bălgarija meždū poljusite na etničeskata politika* [The Turkish population in Bulgaria between the polarities of the ethnical policy]. Sofia: LIK: 251 pp.

Stoyanov, V. 1998a. Genesis and development of the “Turkish Question” in Bulgaria. *Bulgarian Historical Review*, 1-2, 7-29.

Stojanov, V. 2011 [2012]. Bălgarite mohamedani (“pomacite”) [The Bulgarian Muslims (The Pomaks)]. In: *Istorija na*

Bălgarija, t. IX. Istorija na Bălgarija, 1918-1944 g. Djal III. Bălgarskijat nacionalen văpros – obštности i organizacii. Gl. IV. Malcinstveni etničeski i religiozni obštности v Bălgarija. § 4 [History of Bulgaria, vol. 9. History of Bulgaria, 1918-1944, Part 3. The Bulgarian national question – Societies and organizations. Chapter 4. Ethnical and religious minority societies in Bulgaria, § 4]. Sofia: 555-564.

Tomova, I. 1995. *The Gypsies in the transition period*. Sofia.

Tomova, M. 1998. Romskijat periodičen pečat v Bălgarija ot Osvoboždenieto do naši dni [The Roma periodicals in Bulgaria from the Liberation to the present day]. In: *Periodičnijat pečat na malcinstvata v Bălgarija (1878-1997)* [The periodicals of the national minorities in Bulgaria (1878-1997)]. Sofia: 68-99.

Totev, A. Ju. 1968. Naselenieto na Bălgarija [The population of Bulgaria]. In: *Godišnik na Sofijskija Universitet, Juri-dičeski fakultet* [Year-Book of the Sofia University, Law Faculty], 59, p. 25.

Troebst, St. 1994. Antisemitismus im “Land ohne Antisemitismus”: Staat, Titularnation und jüdische Minderheit in Bulgarien 1878-1993. In: *Südost-Mitteilungen*, 34 (1994) 3, 187-201.

Vasileva, B. 1992. *Evreite v Bălgarija 1944-1952* [The Jews in Bulgaria 1944-1952]. Sofia: St. Climent Okhridski University Press.

Непреходната актуалност на Петър Мутафчиев

Историкът Петър Мутафчиев като изследовател, гражданин и човек. Сборник с материали от конференция, посветена на 130-годишнината от рождението и 70-годишнината от смъртта на професор Петър Мутафчиев (1883-1943). София: Издателство на Нов български университет, 2016, с. 85-92, 343-344

Малко са българските „обществоведи“, разкрили особеностите на националното ни развитие по такъв начин, че да бъде възприето като норма и отправен пункт за бъдещи обобщения. А сред тях на пръсти се броят онези, дръзнали да очертаят и спецификите, които ни характеризират като народ. Без оглед на това, дали става въпрос за неговия „дух“ (Geist, spirit) или за „душевността“ (mentality). Една от най-изтъкнатите личности в тази област е професорът от Софийския университет и действителен член на БАН, ученият и общественикът Петър Мутафчиев (1883-1943).

Разгърнал творческата си активност в междувоенния период, той е не само типичен представител на своята епоха по отношение на въпросите, вълнували тогавашното общество, но и един от най-ярките му „будители“. Защото, сам участник в Балканските и в Голямата война, той става свидетел на българските крушения и последвалото противоборство при редуващите се оранжев, бял и червен терор. Това го кара да вземе присърце теженията на собствения му народ и да се опита да осмисли както закономерностите в неговата историческа съдба, така и пътищата за решаване на националните му проблеми.

А те по онова време се свеждат до едно – загубата на територии и свое население в Македония, Тракия, Западните покрайнини и Добруджа поставят въпроса за съхраняването в тях на българското самосъзнание и език

при една силно неблагоприятна политическа конюнктура и в условията на постоянен натиск за денационализация и асимилация на „погълнатите“ от чужди нации етнически българи. Мутафчиев взима „присърце“ запазването на българския „дух“ и в редица свои статии и сказки пледира за целенасочена подкрепа на „българщината“ в земите, които поради късогледата ни политика или външни причини са били отстъпени на нашите съседи. Тъкмо този патриотизъм *par excellence* предизвиква злобните нападки срещу учения и неговото дело през годините на налагане в България на сталинския комунистически мироглед. Мутафчиев обаче не се оправдава: „Аз не съм се явил пред вас тук, – казва той в речта си пред събранието на Всебългарския съюз „Отец Паисий“ – за да проповядвам войни за възвръщането на тези земи, в които още живеят българи, не съм проповедник на авантюри. Най-малко в днешно време трябва да се увеличае от подобни желаня. Аз искам, обаче, да изтъкна пред Вас, че както в човешките общества, тъй и в природата, съществува един основен закон, то е законът за самосъхранението. Той не се проявява само в естественото разплодяване, той се изразява в търсенето на средства и възможности, чрез които индивидите, били те еднолични, били колективни, съхраняват това, което вече са създали. И както в широкото царство на природата родовете и индивидите, които не са могли да намерят достатъчно средства да се самозапазят, в края на краищата изчезват, същото става и с човешките общества. Г-да, нека не забравяме, че както има изчезнали животински видове, тъй също има и изчезнали народи.“ (Мутафчиев, 1928). Наша „длъжност“ е – отбелязва по-нататък той – да помислим „какво можем да сторим за запазването на нашата народност там, с какво може да се помогне на нашите сънародници, за да спасят те едничкото, което им е останало: народно съзнание и език. Защото не сторим ли това, след една или друга година българщината ще остане да бъде представлявана само от

българите, които живеят в пределите на свободното царство. А един въпрос е, и аз съм длъжен да го подчертая сега, дали и тук сме сигурни, дали и това, което ни е останало, ще можем да запазим“ (пак там).

Поставеният въпрос не е риторичен. Той е по-скоро прозрение, което предупреждава за една възможна опция. По времето на Мутафчиев тя може да е изглеждала твърде фантастично, в наши дни обаче придобива контурите на все по-съгъстяваща се реалност. Ако тенденциите в развитието на родния „постсоциализъм“ се задълбочат, българската нация ще бъде изправена пред алтернативата или да се „затрие“, отстъпвайки мястото на други, или да бъде „преформатирана“ етнически. Бих казал – не за пръв път... А може би това не е избор и избор вече не съществува, а ние сме поели окончателно към нашето „*final solution*“, при което изчезването, смесването и асимилирането са само елементи, съпътстващи трансформацията. Защото българите ще има, но те едва ли ще са същите – такива, каквито ги познаваме до днес.

Нарастващата пауперизация на все по-големи части от населението е по-видима от всякога. Тя се усеща и от онези, които трябваше да са новата „средна класа“ – гръбнакът на демократичното общество. От друга страна, загубата на идеали води до духовно обедняване, което е много по-страшно, защото лишава индивида от вътрешна опора и намалява способността му за справяне с житейските проблеми. Пазарът е средство, но не може да е идеал. Печалбата е цел, но и тя не е идеал. Народ, който живее главно в настоящото, е лишен от перспектива. Човешките стремежи не бива да се свеждат само до екзистенциалното – да се похапне, пийне и ... т. н. Има и „още нещо“, което стои отвъд нуждите по задоволяване на неотложните потребности. Тъкмо то отличава помежду им различните хора, групи, по-големи общности и нации. Когато „духът“ липсва или остава обвързан с по-първичното, емоционалното ниво,

тогава даденият индивид или народ са „примитивни“, предсказуеми и лесно манипулируеми. А в съчетание с нисък жизнен стандарт това ги превръща в удобен материал за всякакви социални експерименти.

За съжаление сме свидетели на един продължителен и задълбочаващ се процес на „циганизиране“ на България. Не става дума за естествения прираст на ромското население, който *a priori* е значително по-висок от прираста на останалите общности в страната. Но това е и обяснимо с оглед условията на живот и по-високата смъртност сред ромите. Проблемът е не в количеството, а в качеството на тази популация, в нейната квалификация и преобладаващо образователно равнище, светоусещане и характер на трудовите навици. Все области, към които са насочени усилията на интеграционната политика. За съжаление – без особен резултат. Сякаш у нас протича „приобщаване“, но с противоположен знак. Не малцинството бива „въздигнато“ до равнището на титулярния народ, а напротив – все по-широки части от него се доближават по начина си на живот и манталитет до циганите. Обедняването и липсата на перспектива започнаха да заличават етническите граници между българи и роми. Липсата на морални задръжки – също. Замяната, от друга страна, на автентичния фолклор с еротизирания „поп-фолк“ уеднакви масовия вкус, а общото понижаване на качеството в образованието и толерирането на една посредствена арогантност, съчетана с „андрешковщината“ и безпardonната некомпетентност на най-високо равнище засилиха процеса на акултурация на българите. При това в собствената им държава! С подкрепата на масмедииите.

На Мутафчиев и през ум не му е минавало, че един ден циганите ще бъдат смятани за българи. И обратното. Той се е възмущавал от сръбската пропаганда, която обозначавала българите като „татари“ (Мутафчиев, 1929). Но че името им в Европа ще се свърже с циганско поведение и манталитет

едва ли би могъл да допусне. Както онези майка и дъщеря в Италия, които, заловени да пътуват гратис, започнали да плюят контролора, да го налагат с юмруци, а после сами си изподрали лицата, за да се представят за жертви... (Българки биха, 2013).

Има нещо много сбъркано в „българския модел“. Ако в напредналите държави законите се правят, за да се спазват (и чрез регулиране на различните страни от живота той да стане по-улеснен), то у нас съществува сентенцията, че „законът е като врата в полето“ – глупаците минават през нея, хитреците я заобикалят. Ако там се учи, за да се добие квалификация, с помощта на която човек да реализира своя потенциал, то тук целта е най-често „тапията“, като ключ към бъдещата кариера. През последните години стана ясно, че и това не винаги е задължително – появиха се министри само с бакалавърска степен и висши чиновници без дипломи или с фалшифицирани такива... Накрая – ако в „развития свят“ проблемите се решават чрез внимателно обмисляне, у нас се търси по-скоро прилагането на готови формули, създадени вече от друг. А като се добави, че в процеса на копирането винаги се проявява и страничния ефект от побългаряването му, става излишен въпроса защо „там“ (за разлика от „тук“) страните се смятат за „напреднали“, а светът – за „развит“.

Къде е мястото на Мутафчиев във всичко това? Колкото и странно да звучи, но той сякаш е виждал някои от първопричините, довели до днешната ситуация, усещал е „корените на злото“. Още в своята встъпителна лекция от 1923 г. ученият не крие мнението за подражателния характер на българската култура през средните векове, формирана под „непреодолимото“ въздействие на Византия. „Както Преслав, тъй и Търново,“ – пише той – „се създаваха като национални средища, за да свършат като разсадници на византизма. Българските царе се издигаха като представители на исторически стремежи, основно противоположни

на тия, които Византия застъпваше, но накрай, увлечени от византийските представи за власт, те се окичваха с атрибутите на източния император и ставаха негово малко подобие.“ (Мутафчиев, 1925, с. 23). И сетне: „След тях идеше болярството, заемащо титлите, външния блясък и мирогледа на византийските си събратя, а после – духовенството, което, почнало със задачите да служи на своя народ, се заразяваше твърде скоро от формализма и празния живот на византийските си образци“ (пак там, с. 24). Но на това „подражателство“, характерно за всяко едно присъединяване към по-различен цивилизационен кръг, липсва онази дълбинна същност, съградена при историческите условия на развитието на Византия. „По тази причина – отбелязва авторът, – макар държавата ни да се византинираше, ние спрямо Византия винаги си оставахме варвари“ (пак там, с. 24). Същото се повтаря и по-късно, когато България поема пътя на модернизацията и европеизацията, за да скъса с ориенталското наследство. Или в процеса на присъединяването към Европейския съюз. Пак „формата“ има приоритет пред „съдържанието“. Заемат се наготово образци, но без „пълнежа“ на обществената традиция, в която са били създадени и – „пречупени“ през призмата на непроменения ни манталитет – те просто спират да функционират или не работят така, както се очаква.

Обясненията могат да бъдат най-различни. На едно от тях се е спрял още навремето Петър Мутафчиев. Той отбелязва „отсъствието на всякаква логика“ в българския живот след Освобождението като навярно основната и най-съществена негова черта. „Казал би човек, че сме живели, за да творим парадокси, да доказваме, че сме способни да извратим или да стигнем тъкмо до opakото на всичко онова, което навсякъде и у всички представя цел на всяко естествено и здраво развитие“ (Мутафчиев, 1935, с. 185). Този факт се виждал навсякъде, но най-вече „в областта на образованието и въобще на духовното ни битие“. Всеобщата

българска грамотност се била превърнала в „истинско недоразумение“. А пресата вместо да „съдействува да се развие и затвърди“, по-често „похабява чувството за правилна реч“. Езиковата култура представлявала „най-елементарното качество на образования човек. И който не я притежава, е лишен от първото условие за всяко понататъшно развитие“ (пак там, с. 186). Но „тържественото шествие на полуграмотността“ е и външен израз на „необикновенния ръст на така наречената полуинтелигенция“. И ако в следосвобожденските години е било обяснимо привличането в държавната администрация на набързо образовани в чуждите учебни заведения люде, то по-късно, вместо да се повишат, намалели изискванията, на които е трябвало да отговаря образованият човек. Непрекъснатият стремеж в България „да се облекчи учението, да се направи то възможно по-просто, следователно – достъпно и за най-посредствените“, представлявало „многозначителен факт“ (пак там, с. 187). Как ли би реагирал Мутафчиев, ако знаеше, че едно или две поколения по-късно тази тенденция щеше да доведе до отпадане на текущите оценки в първоначалния курс, премахване на инструментите за въздействие и контрол над ученическото поведение, както и до снижаване на критериите за преминаване в по-горен курс или степен на образование (включително и чрез различни трикове по тяхното преодоляване) само и само с цел опростяване на образователния процес? Да не говорим за дебата около отпадането на пълния член в българския език, което да улесни полуграмотните и полуинтелигентни люде, позволявайки им да се смятат за „образовани“. И да получат резонното право да заемат ръководни позиции.

Насочването към училището на част от подрастващото поколение по времето на Мутафчиев не било свързано със склонност към духовни занятия. Това, което то е дирело от училището, било „дипломите, а от живота – хляб и след това – удобство и лека кариера“ (пак там, с. 188). Така

в живота започнали да преобладават „лишени от всякаква култура“ претенциозни и самонадеяни хора; „късогледни егоисти, за които светът свършва там, догдето се простират границите на собственото им благополучие, или – в най-благоприятен случай – задълженията, които им налага тяхното непосредствено занятие. ... Това са хората, които дирят равните пътища в живота и се плъзгат по повърхността му, но никога и не помислят да надникнат в скритите му гънки. ... Тая маса от полуобразовани хора се среща днес във всички среди на нашата общественост – от низините до върховете ѝ. Затова животът ни е задръстен и обречен на безплодие“ (пак там). Поради всичко това народът ни е навлязъл в най-новата си история „с психиката на парвенюто и авантюриста“: две черти, които и днес образуват „най-характерната особеност в духовния образ на нашия полунтелигент“ (пак там, с. 193).

В епохата на Възраждането – пише Мутафчиев, – тоя психологичен тип бе невъзможен. Сега обаче всяка духовност е „почти отречена“, а на човека, всецяло живеещ в мира на идеите, се гледа като на чуждак... Затова, въпреки страшната „нужда от хора“, такива не се явяват. Или пък ... „предпочитат да стоят на страна, усамотени като истински отшелници“ (пак там). Изводът е повторен в т. I от Мутафчиевата „История на българския народ“, където, във връзка със съобщението на Ибн Фадлан, че волжките българи бесели своите по-надарени люде, за да ги жертват в служба на Бога, е отбелязано с известна горчивина, че същият обичай е доживял в трансформиран вид и до наши дни – българите унищожавали или обричали на отшелничество ония, които са се издигали високо над главите им, защото не са могли да понесат тяхното превъзходство.

Заклучението е пророческо. Не минават и десет години след кончината на учения и паметта му е подложена на обругаване. Интересно е да се отчете „пътят“ на дръзналия да очерни Мутафчиевото име. Завършил история в 1949 г.

(преломен момент в най-новото българско минало, когато, след смъртта на Георги Димитров се форсира процесът на съветизиране на България), авторът е назначен за старши уредник в Музея на революционното движение в София и вече като аспирант (1950-1952) откликва на партийната повеля за разправа с „буржоазната идеология“. Може би усърдността му е била мотивирана и от лични подбуди – бивш член на казионната младежка организация „Бранник“ той е трябвало да се доказва пред „народната власт“. Участието му в РМС и критиката към Мутафчиев явно са били добър атестат за започване на научна кариера в Софийския университет, където той израства като един от видните български историци при социализма. Ирония на съдбата е, че упреквайки Мутафчиев в какви ли не грехове, вкл. в съпричастност към „политиката на национален гнет и денационализация на малцинствата“ – бил съжелявал, че държавата не е изгонила „някои чужди народности групи“ и не направила нищо да приобщи „други по-тясно към своята националност“, сам той след време прави тъкмо онова, за което е обвинявал своя предшественик, като се включва активно в идеологическата подкрепа на „Възродителния процес“.

Днес този отрицател на Мутафчиевото дело е на почтените 88 години. Той продължава да се изявява според възможностите си в обществената и научна сфери. Член е на Македонския научен институт, така както някога е бил и Петър Мутафчиев. Но „първородният“ му грях по очернянето на един превъзходящ го учен ще продължава да му тежи. Като „родилно петно“, съпътстващо своя носител, дори и да се е опитал да го премахне. Подобно на унищожаването в библиотеките на компрометиращата го статия от 1951 г. при защитата на големия му докторат. Защото човекът е Човек, когато умее да запазва достойнството – собствено и чуждо. А Мутафчиев знаеше това...

ЛИТЕРАТУРА

Българки биха, 2013: *Българки биха автобусен контролор в Италия*. – съобщение на LiveNews от 6 април 2013 (<http://www.livenews.bg/Balgarki-biha-avtobusen-kontrolior-v-Italiya-50234>), преповторено от Dnes.bg (<http://www.dnes.bg/world/2013/04/05/bylgarki-bez-bilet-nabiha-kontrolior-v-italiia.184762,5>) и редица други медии.

Мутафчиев, 1925: Мутафчиев, П. Изток и запад в европейското Средновековие. – *Годишник на СУ, ИФФ*, кн. XXI, 2, 1925, 34 с.; Вж. също: П. Мутафчиев. *Изток и Запад в европейското средновековие*. Избрано. С., 1993, 127-157 (http://www.promacedonia.org/pm3/pm_iztok_zapad.htm).

Мутафчиев, 1928: Мутафчиев, П. Де, кога и как се е губил българският народ до днес. – *Отец Паусий*, г. I, София 1928, № 12-13, 208-219 (http://www.sitebulgarizaedno.com/index.php?option=com_content&view=article&id=376:2012-02-10-19-41-10&catid=29:2010-04-24-09-14-13&Itemid=61).

Мутафчиев, 1929: Мутафчиев, П. Сръбските претенции над Западна България. – *Слово*, бр. 2084-2091, София, 23 май - 1 юни 1929 г. (http://www.sitebulgarizaedno.com/index.php?option=com_content&view=article&id=376:2012-02-10-19-41-10&catid=29:2010-04-24-09-14-13&Itemid=61).

Мутафчиев, 1935: Мутафчиев, П. За културната криза у нас. – *Просвета*, кн. 4, год. I, декември 1935, 185-196. Вж. също: Мутафчиев, П. *Изток и Запад в европейското средновековие*. Избрано. С., 1993, 385-397 (http://www.promacedonia.org/pm3/pm_kult_kriza.htm).

Enduring Relevance of Peter Mutafchiev

Few are the Bulgarian social scientists revealed the peculiarities of our historical development in such a way as to be perceived as a norm and a starting point for further generalizations. And on the fingers can be counted those among them who dared to outline also the specificity that characterizes us as a people. One of the most prominent personalities in this respect is the Professor at the University of Sofia and member of the Bulgarian Academy of Sciences Petar Mutafchiev (1883-1943). Deployed his creative activity in the interwar period, he is not only a typical representative of his times in terms of the questions moved the then society, but also one of its most distinctive “arousers”. He took to heart the burden of his people after the war catastrophes and tried to digest both the regularities in its historical destiny and the ways to solve the national problems. The scholar pleads for the preservation of the Bulgarian “spirit” in the lands dropped out of the county. He also rebuked sharply the imitations of foreign patterns in the social and political development and the phenomenon of the so-called semi-intelligentsia doomed our life to “infertility”. It was his patriotism and his mental superiority *par excellence* that caused virulent attacks against him in the years of imposition of the communist regime.

Дьорд Хазай в ранните години на българската университетска тюркология

Тюркологията днес. София: Унив. издателство „Св. Климент Охридски“, 2017, с. 171-180

Проф. Дьорд Хазай (30 април 1932 – 7 януари 2016) е известно име в световната наука. Специализирал се в турския език, литература и история, включително в областта на османотурски език и история, той се нарежда сред най-добрите специалисти в света, допринесли за възхода на тюркологията като комплексна научна дисциплина, а чрез организационната и библиографската си дейност става (наред с Луи Базен) и един от нейните европейски доайени. Заедно с Андреас Тице (1914-2003) Хазай издава може би най-пълния справочник на публикациите в областта (*Türko-logischer Anzeiger*). Освен това е ръководител на Турфанската изследователска група към Германската АН (1963-1974) и професор по тюркология в Хумболтовия университет – Берлин (1963-1982), завеждащ катедрата по тюркология в Кипърския университет, ректор-основател на университета Андраши в Будапеща и пр. Хазай участва в издателските бордове на редица списания по тюркология и ориенталистика като *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungariae* (Budapest) и *Bibliotheca Orientalis Hungarica* (Budapest), *Archivum Ottomanicum* (Wiesbaden), *Cahiers d'Etudes sur la Méditerranée Orientale et le Monde Turco-Iranien* (Paris), *Journal of Turkish Studies* (Cambridge, USA), *Orientalistische Literaturzeitung* (Berlin), *Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur der Turkvölker* (Freiburg i. Br.), *Türk Dilleri Araştırmaları* (Ankara), *Zeitschrift für Balkanologie* (Berlin-Wiesbaden) и др. Дългогодишен вицепрезидент на Международния комитет за османски и предосмански

изследвания, секретар и генерален секретар на Международния съюз за ориенталски и азиатски проучвания, член на международните организационни комитети на 35-я, 36-я и 37-я Международен конгрес за азиатски и северноафрикански проучвания (бившият Световен конгрес на ориенталистите), Хазай е бил също дописен и почетен член на *Türk Dil Kurumu* (Ankara), дописен член на *Türk Tarih Kurumu* (Ankara), дописен член на *Société Finno-Ougrienne* (Helsinki), член на Унгарската АН, Европейската академия и Турската АН, на *American Oriental Society*, на *Deutsche Morgenländische Gesellschaft*, на *Societas Uralo-Altaica* (Gottingen) и др. Носител е на множество награди, включително на ордени за заслуги на Германия, Унгария, Франция и Турция, почетен доктор е на университетите в Анкара и Истанбул.

Дьорд (Георг) Хазай, когото приятелите му наричат „Дюрка“, а съгласно Вера Мутафчиева – и „Гошко“, започва същинската си научна кариера в България. Неговото пребиваване тук съвпада с ранните години на българската университетска тюркология – за Хазай си спомнят по-възрастни колеги и бивши преподаватели от катедрата в СУ, някогашни негови студенти. Информацията обаче е доста оскъдна и разпръсната. Една от първите випускнички на откритата в края на 1952 г. специалност Турска филология, Хайрие Мемова Сюлейманова (Йенисой), го споменава сред чуждите тюрколози, чели лекции („Увод в тюркологията“ и „История на турските диалекти“). Но далеч повече внимание тя обръща на азербайджанските преподаватели, подпомогнали изграждането на специалността – Мамедага Ширалиев и Хюсеин Мирза-заде (Yenisoy 2010, Yenisoy 2012). Недостатъчни са и сведенията за него в книга трета на Верините „Бивалици“ (Мутафчиева 2003) – тук-там по няколко реда, които едва се събират в някоя и друга страница. Устните данни, дочути мимоходом, са повече с анекдотичен привкус и не са извлечени по метода на Oral History. Затова е

истинско предизвикателство да се намери нещо, написано от ръката на самия Хазай, за времето на престоя му в България. Такъв случай ми се отдаде по време на тържествената конференция и съпътстващите я прояви в памет на Дьорд Хазай в Будапеща (25 май 2017), под чието ръководство някога бях направил началните си стъпки в научното поприще, захващайки се с османотурската палеография и дипломатика. В неформален разговор с дъщерите на моя *Doktorvater* се договорихме за обмен на информация и благодарение усърдието на г-жа Сесилия Хазай успях да получа преведен откъс от още непубликуваните му мемоари, отнасящ се до въпросния период. Изказвам тук благодарността си на Сили и Кинга Хазай за тяхната отзивчивост и разрешението им да споделя пред по-широк кръг мислите на моя учител.

По-нататък излагам извадки от превода на мемоарите на Дьорд Хазай, имащи отношение към пребиваването му в София през 50-те години на миналия век. Първо – малко предистория:

„Всички чувстваха, че промените в Съветски съюз след смъртта на Сталин са предзнаменование на големи обществени трусове. Днес вероятно е трудно да си представим, (...) че засилващите се прийоми на голямата политика достигнаха дори и туркологията.

За подобряването на връзките си с Турция Москва предвиждаше роля и за Будапеща. През 1955 година Министерството на външните работи се обърна с молба към Дюла Немет, че унгарският посланик в Анкара би желал да посети Института и да разговаря с унгарски турколози ... Темите бяха назовани: обновяване на преди много добрите, но в годините на студената война влошили се унгарско-турски взаимоотношения. Например възстановяване на академичното членство на М. Ф. Кьопрьолю, който бе лишен от него поради факта, че бе външен министър в

правителството на дошлата на власт през 1950 година Демократическа партия и по този начин изиграл голяма роля при вписването на Турция в западния блок, в НАТО. За възобновяване на предишните безупречни взаимоотношения било необходимо заминаването на един унгарски турколог за Турция.

*Пътуванията на Дюла Немет зад граница в периода 1951-1953 година се превърнаха във важно събитие в живота на катедрата и, връщайки се назад в спомените си, оказаха значително влияние и върху моя житейски път. (...) През 1951-ва Дюла Немет посети наскоро създадената ГДР. (...) Той не беше могъл да се срещне с повечето от членовете на по-възрастното поколение немски ориенталисти, тъй като с разделението на страната по-голямата част от тях бе избрала другата половина на игрището. Но се бе видял с тогава вече възрастния Карл Брокелман – папата на арабистиката, който със своите ценни публикации обогати и туркологията. Неговият пионерски по характер речник на Каишгару (*Mitteltürkischer Wortschatz*) се появи като първи том от поредицата „Библиотека Ориенталис Хунгарика“ в Будапеща. В този аспект, десетилетия наред те поддържаха приятелски връзки. (...) След завръщането си у дома сподели с мен опыта и впечатленията си. Присъдата си за ГДР сумира по следния начин: тази страна е нежизненоспособна и тя ще загине. Но за изпълнение на предсказанието му трябваше да се изчака почти четири десетилетия.*

Едно друго академично пътуване на Дюла Немет през 1952-ра го заведе в България, където случайността му предостави възможност да направи откритие, важно и за туркологията. Неговите домакини включили в програмата му и една екскурзия. Целта на пътуването била Кюстендил, град в Югозападна България, където по това време още живеели няколко турски семейства. Дюла Немет с удивление забелязал, че те говорят на същия архаичен

турски диалект, като турците във Видин в Североизточна България, чийто език той бе проучвал от десетилетия за едно монографично описание, връщайки се редовно в малкия град край Дунава. Вследствие на този му опит от България му става ясно, че турските диалекти на Балканите се делят на две големи групи: архаичните диалекти от Западните Балкани рязко се отличават от 'по-модерните', отразяващи звуковото състояние на езика диалекти; границата, разделяща диалектните говори, преминава през Западна България.

Това откритие предопредели за десетилетия напред научната програма както на Дюла Немет, така и на онези изследователи, които работеха заедно с него. Така и моята и тази на Жужа Какук (...)

По време на престоя си в България Дюла Немет се запознал с младите турколози историци, които се занимаваха с обработката на пазените в Народната библиотека в София османо-турски грамоти, дефтери и други. Тук се родила и идеята му да ме изпрати на по-дългосрочна научна командировка в България. Прецедент за това в неговото педагогическо минало бе инициативата му през трийсетте години, Тибор Халаши-Кун и Янош Екман да прекарат известно време сред турци в България. Така че и мен ме очакваше такава 'положителна съдба'. Планът беше осъществен през лятото на 1954-та, непосредствено след завършване на университетското ми обучение.“

Откровено казано, не знаех, а не съм и очаквал, тези големи имена в унгарската и световната тюркология да са посещавали някога България. Може би някъде биха се намерили архивни документи за това, но те ще бъдат оползотворени като ценни извори едва когато някой се заеме да очертае по-ясно историята на българската тюркология на фона на нейното взаимодействие с главните научни школи в областта – унгарска, руска, немска, френска и пр.

По-нататък в спомените си Хазай отделя място за специалните взаимоотношения между Дюла Немет и друг един колос на унгарската тюркология и алтаистика – Лайош Лигети. Те взаимно са уважавали „своя интелект и научни постижения“, но са воювали в професионален план по отношение на застъпването от тях научни области в новата Унгарска академия на науките. Превес има Лайош Лигети, който получава заместникпредседателското място в Академията, докато Немет, неин член от 1932 г., остава само директор на Института по езикознание. Стремежът на Лигети да оформи по свой облик академичната ориенталистика, се сблъсквал с „активизиращата се със своите балкански изследвания тюркология“. Всичко се сляло обаче „в руслото на алтаистиката“, докато на „тюркологията и по-специално на османистиката“ била предвидена по-скоро „ролята на декорация“.

Като описва „начинанията си за представяне на турската литература“, започнали още в аспирантските му години, Хазай говори с топли чувства за великия турски поет Назъм Хикмет, който през онези години все още бил „персона нон грата“ в официалния турски обществено-духовен живот. Участието му в конгреса на *Türk Dil Kurumu* (1957) позволило на Хазай да се запознае с известния новелист и театрал Халдун Танер, а чрез него и с Орхан Кемал, Мелих Джевдет Андай и редица други големи турски писатели и поети, произведения на някои от които намерили място в изготвена от Хазай антология. Контактите с тях продължили до късно – те получили реализация в превода на романа „Индже Мехмед“ на Яшар Кемал, достигнал до номинация за Нобелова награда, както и в редица други – както ги определя Хазай – „успехи на културната дипломация“.

На неговите години в България са посветени не повече от шест страници, но те хвърлят все пак малко светлина върху началото на научната му кариера. Продължавам с текста:

„Още около края на студентските ми години Дюла Немет спомена, че ми организира по-продължителна командировка от академията в България. Самият той имаше доста добри спомени в това отношение, още от неговите изследвания на видинския диалект преди Втората световна война. И това се беше затвърдило от опита, получен по време на пребивавенето му в България през 1952 година. По време на престоя си в София той е имал възможност да види, че подкрепяна от местната академия, българската наука получава все по-разширяващи се възможности за проучване на турския период от историята на страната. А това означаваше и сериозни перспективи както за местните, така и за международните изследвания по туркология.

През лятото на 1954 година, малко преди завършване на университета, получих съобщение от международния отдел на академията да се готвя за изследователско пътуване за шест месеца. Отпътуването беше планирано за лятото, след закриващия университетското ми образование период. Всичко вървеше по план, така че отпътувах за София в средата на лятото. Това научноизследователско пътуване се оказа действително изключително полезно за мен. Успях да се свържа с младите български изследователи на османския период на България, които не само че след кратко време се превърнаха в авторитетни личности в местните изследвания, но и бяха започнали да играят важна роля и в международен аспект. Тук трябва да спомена имената на Вера Мутафчиева, Бистра Цветкова, Николай Годоров и Страшимир Димитров, с които създадох истински приятелски отношения. Един от основните центрове на дейността им бе сбирката на Ориенталския отдел на Народната библиотека, където се съхраняваха както стари ръкописи, така и много други документи. Тези

ценни грамоти, дефтери и други бяха попаднали в сбирката по странен начин. Българската държава ги беше изкупила като отпадъчен материал, но с разпознаването на 'антикварната им стойност' те веднага били препратени в библиотеката. Само от любопитна гледна точка ще забележа, че за изследването на този документален материал академията осигуряваше доста солидна сума. За тази цел бяха мобилизирани онези членове на по-старото поколение, които познаваха арабския шрифт от ежедневието си практика. Така че с класификацията и преписите на текстовете се занимаваха множество възрастни господа.

Ръководител на този отдел на Народната библиотека беше Борис Недков, завършил образованието си в Германия, който и преди бе доказал своите качества в публикациите си. (...) Най-важната придобивка от почти шест месечното ми пребиваване в България бе, че в продължение на много време бях сред местни турски интелектуалци, което активира познанията ми по турски език. С други думи, именно тук се докоснах до живия език и се научих да го говоря.

Имаше още едно събитие от научноизследователския ми път в България, което, както се доказва от бъдещето, имаше голямо въздействие върху моя живот.

По време на своето няколкоседмично есенно пребиваване, Дюла Немет бе поканен на вечеря от професор Владимир Георгиев, който тогава се смяташе за личност номер едно в областта на обществените науки. В същото време той беше и заместник-председател на Българската академия на науките и ректор на Софийския университет. Вечерята се състоя в елегантния ресторант „Опера“ и ако добре си спомням, може би заради съпругата на Георгиев, езикът на разговора беше френски. (В. Георгиев владееше отлично и немски език.) В процеса на обмяната

на мисли ние научихме извънредно много за плановете на туркологията като част от българската наука. Най-важната им част засягаше импозантното разширяване на вече съществуващата в рамките на университета катедра по турски език. На фона на това стоеше намерението на българското правителство за създаване на турскоезични средни училища. И обучението на преподаватели за тях щеше да бъде задача на отдела по туркология в университета.

По време на разговора Георгиев се обърна към Дюла Немет и мен с въпроса, дали има възможност да бъда гост-преподавател за няколко семестъра в Софийския университет. Благоприличието диктуваше отговор на въпроса да даде Дюла Немет. А след неговото „да“ вече беше дошло време и за моето изявление.

(...) През есента на 1955-та пристигна поканата на В. Георгиев за катедрата по турски език в Софийския университет. Междувременно, от септември същата година започнах аспирантурата си под ръководството на Дюла Немет.

С оглед на факта, че за тема на дисертацията ми искахме да изберем туркологията на Балканите, по-продължителният ми престой в България беше по-скоро предимство, отколкото пречка при набавяне на разрешението на Научната квалификационна комисия, още повече, че беше придружено с недвусмислената подкрепа на ръководителя на аспиранта. (...) В началото на 1956-та можех да потегля, за да успея за началото на семестъра да бъда в университета. (...) Започнах работа във втория семестър на учебната година. Имах работа с малката, наброяваща около двайсетина души група от завършващите IV-ти курс, а по същество трябваше да работя с първокурсниците. Те бяха онези, които трябваше да бъдат подготвени за преподаватели в средните училища с турски език.

На брой бяха около сто души и с изключение на двама от тях, всичките – с турски матерен език. Двамата, за които турският не беше майчин, го бяха усвоили още в детството си, така че можех без проблем да изнасям лекциите си на турски.

За мен това бе огромно предизвикателство. Току-що завършил академичното си образование, аз едва от година бях усвоил съвременния турски език, а пък животът вече ме изправяше пред такава задача! Проблемът чувствам едва сега, когато пиша тези редове. А тогава въобще не ми дойде на ум; поех задачата от само себе си. Дори раздавах на студентите лекциите си под формата на размножени записки. Един екземпляр от тях пазя и до днес.

И досега с охота си спомням за прекараните там три семестъра и безпроблемните взаимоотношения със студентите. Винаги бях радостен да ги видя отново.

Естествено, заедно с преподавателската ми работа продължавах и вече започнатата научна дейност. В техния развой пък изкристализира и темата на моя по-късен кандидатски труд.

Тук трябва да отбележа и как се развиха нещата около моето хоноруване, или по-точно заплащане. По много странен начин и извънредно благоприятно. Историята беше следната (както това се разбра по-късно).

Когато университетът започнал да урежда въпроса с моята покана, още тогава тамошните оправомощени лица сигнализирали, че няма перо в културното споразумение между двете страни, в рамките на което да са осигурени средства; уреждането на това е трябвало да бъде започнато значително по-рано. Ако университетът държи да се придържа към начинанието си, тогава то може да бъде реализирано в рамките на икономическо-техни-

ческото сътрудничество между двете страни. Университетът се съгласил поради неотложността на делото. И вероятно са били напълно неосведомени какво значи това. А разликата в заплатата беше просто огромна. Докато възнаграждението по културната спогодба съответстваше на това на преподавателите от университета, то за заминаващите в рамките на икономическо-техническото сътрудничество за участие в съвместни проекти инженери и монтажници, тази сума се приравняваше към техните дневни командировъчни. Българската страна трябваше да „гълтне жабата“, към това се придържаше и отчасти отговорното и компетентно Унгарско търговско представителство. След продължително съгласуване ми определиха някаква огромна сума. Ако добре си спомням, тя възлизаше на около 4000 лева. Беше по-висока от заплатата на ректора на университета. Признавам, че винаги се срамувах, когато получавах сумата в централната каса на университета. Винаги си мислех, че може би тя надхвърля десет пъти заплатата на тамошния касиер. Гореказаното обяснява, че тази случайност, тази грешка на бюрокрацията ми даде възможност не само да закупя жилище в Будапеща, но и без трудности да осъществя пътуванията си на международни конгреси (...).

Както се изясни по-късно, по-горе скицираната специфична промяна на административната рамка имаше и един немаловажен момент. С оглед на факта, че моята дейност в София, от гледна точка на унгарската страна, беше включена не в културния, а в техническия раздел на споразумението за сътрудничество между двете страни, свързващ елемент за мен беше не Посолството и по-точно културното аташе там, а Търговското представителство и посочен от ръководителя му сътрудник.

В Търговското ме приеха радушно. Смятаха за забавно попадането при тях на един академичен университетски представител. Поддържането на връзките беше лесно,

тъй като се намираха в близост с университета. С желание ходех там, защото винаги можех да получа полезна информация, например, как можеше да се снабдя с твърда валута. А от нея имах нужда особено, когато пътувах за Югославия, а и по-късно – до Анкара или Мюнхен. С радост ми предоставяха назаем магнетофон, който тогава се смяташе за новост, чиято полза усетих при събирането на материали по диалектология. Той беше един прототипен екземпляр на фирма „Орион“, който още не беше пуснат в продажба. Никак не беше лесно да се справя с близо 20 килограмовия уред, но той гарантира напредването в работата ми.“

По-нататък Хазай отбелязва, че годините му, прекарани в България, са довели до „значително пренареждане на коловозната стрелка“. По време на посещението на Дюла Немет в София през есента на 1956 г. ученикът влязъл в конфликт с неговия „маестро“. Хазай не дава подробности, но отбелязва, че още тогава Немет заявил, че пътищата им ще се разделят след завършване на аспирантурата. Така, от есента на 1957 г., когато приключвала преподавателската му дейност, Хазай щял да бъде „турколог на свободна практика без работа“. По стечение на обстоятелствата през 1956 г. той се видял в София отново с Назъм Хикмет и в разговора го осведомил за положението си. На свой ред Н. Хикмет му съобщил, че проф. Волфганг Щайниц, угрофинист и вицепрезидент на Академия на науките на ГДР желал да се подновят изследванията по тюркология на базата на материалите от Турфанските експедиции от преди Първата световна война и търсел подходящия човек за това. Хазай се съгласил и Хикмет обещал да пише на Щайниц. През юли Хазай пребивавал за пръв път и в Турция – на конгреса на *Türk Dil Kurumu* по покана до Катедрата по турски език на Софийския университет. В Анкара се бил събрал цветът на унгарската тюркология, включително и

най-забележителните ученици на Дюла Немет – Тибор Халаши-Кун, Янош Екман, Хасан Ерен. Там Тибор окуражил младия Хазай да кандидатства за конгреса на ориенталистите в Мюнхен през същата 1957 г. А вече в Мюнхен в хотелския ресторант към масата на унгарската група се приближил и Щайниц с намерението да обсъди „нещо важно“. Хазай разказва:

„Познавате ли един млад турколог на име Дьорд Хазай?“ „Разбира се“ – беше отговорът. „Той самият седи на масата.“ Това наистина беше изненада за В. Щайниц, който извади писмото на Назъм Хикмет, а после разказа за своите виждания за обновяване на берлинските изследвания Турфан. „Това е прекрасно, че господин Хазай е тук. Така ще мога да го представя на А. фон Габен и Рудолф Хартман, чието съгласие е важно от гледна точка на развитието на делото. Те и двамата са в Мюнхен.“ А. фон Габен беше една от основателките на изследванията Турфан, член-кореспондент на берлинската Академия на науките, живееща в Хамбург. Р. Хартман беше директор на Института за източни изследвания (Institut für Orientalforschung) на Академията в Берлин. Представянето ми пред тях действително беше осъществено в Мюнхен. Малко след това В. Щайниц се сбогува, оставяйки унгарците насаме с изненадващата новина“.

Тибор Халаши-Кун приветствал новината. Немет и Лигети запазили мълчание. На другия ден Лигети само казал неодобрително „Синко, така не се прави“. Конгресът в Мюнхен дал да се разбере, че „колкото и да е силен насрещният вятър, все пак може да останеш прав“ – заключава Хазай. В предоставения материал има няколко топли думи и за Владимир Георгиев. Според Хазай, туркологията го интересувала „не само заради взаимозависимостта ѝ с българистиката, а и защото тази дисциплина в

България беше в етап на зараждане“. Всъщност и поканата към него била изпратена благодарение на това.

* * *

Приведеният откъс от мемоарите на Хазай не е твърде информативен – авторът е спестил много лични оценки, запазвайки добрия тон. Но от тях става недвусмислено ясно, че годините на Дьорд Хазай в България са стартовият момент в неговата научна кариера. Тук той „проговаря“ турски, тук натрупва първоначалните си средства, оттук осъществява и първите си по-важни контакти, които му разкриват пътя в прекрасното възвишено поприще на тюркологията. Можем само да изпитваме оправдана благородна радост за това, че българската ферментационна среда е създала възможности за появата на един такъв учен от световна величина, какъвто беше Дьорд Хазай.



Снимка 1



Снимка 2

ЛИТЕРАТУРА

Мутафчиева, Вера. Бивалици. Книга трета. София: Издателска къща „Анубис“, 2003. Вж. на с. 87, 89-90, 92-93. (Мутафчиева 2003).

Yenisoy, Hayriye Süleymanoğlu. Bulgaristan Türklerinin Eğitim ve Kültürel Kalkınmasında Hizmetleri Geçen Azerbaycan Aydınları (Araştırma). <http://www.yalquzaq.com/?p=11761&spage=1> , 2010, посетен на 25.08.2017. (Yenisoy 2010).

Yenisoy, Hayriye Süleymanoğlu. Sofya Üniversitesi ve 50. Yıldöneminde Türk Filolojisi. – In: *Туркологични изследвания. В чест на проф. Хайрие Йенисой*. Шумен: Шуменски университет „Епископ Константин Преславски“, 2012, 23-47 (ISBN 978-954-577-664-9). (Yenisoy 2012).

Унгарски жалони в тюркологията

Унгаристични четения „София 2017“. Унгарски културен институт - София, 18 октомври 2017 г.

Тюркологията е комплексна научна дисциплина, изучаваща езика, историята, етнографията, фолклора и културата на различните тюркски народи, обитаващи обширното евро-азиатско пространство. Когато бива фокусирана само върху турската нация, език, диалекти, история и култура, тя се стеснява до **туркология**, а в рамките на османското и пред-османско минало – до **османистика**. Обратно, в по-широк план, тюркологията може да се разглежда като съставен елемент на **алтаистиката**, а заедно с нея – и на **урало-алтаистиката**. Тези условни термини са във връзка с опитите за обединяване в по-обширни метагрупи сред т.нар. **ностратически езици** на езиците от алтайското семейство (тюркски, монголски, тунгузки и манджурски с прокарване на връзки към японския, корейския, дравидските и някои астронезийски езици) и тези от уралското семейство (общността на угро-финските и самоедските езици) въз основа на структурни, фонетични, морфологични, синтактични и лексикални сходства. Няма значение дали подобията се дължат на предполагаема генетична връзка или на контакти и смесвания между носителите на един или друг говор. Термините отдавна вече са навлезли в научната номенклатура и съчетания като *Altaic Studies*, *Turkic Studies*, *Ottoman Studies*, респ. *Osmanistik*, *Turkologie*, *Ural-altaische Studien* и пр. не се нуждаят от доуточняване. Както и това, че от епохата на Лайбниц насам езикът си остава основен белег за установяване произхода на даден народ. Защото една нация, народ и дори по-малка етническа група могат да имат разнообразен (смесен) генетичен състав, но това, което ги обособява като социална общност е средството за комуникация, езикът.

Тюркологията се заражда в резултат на пробудения европейски интерес към Изтока и източните народи като съставна част на *ориенталистиката* (*Orientalistik, Oriental Studies*). Първоначално изучаването на турския език в университетите вървяло паралелно с това на арабски и персийски – едно, защото те били основните езици на мюсюлманската култура (арабският – на религията и науката, персийският – на изящната словесност) и второ, понеже самият османотурски език е представлявал специфична амалгама от трите съставни елемента – арабски, персийски и турски, повлияли му и в граматичната област. Но докато арабският и персийският са спадали към инструментариума на „класическата ориенталистика“ (по начина, по който гръцки и латински стават средството за достъп до античното наследство), то изучаването на турския език, култура, нрави и обичаи било обусловено от чисто практическата необходимост да се опознае по-добре основният противник на християнска Европа в лицето на разширяващата се Османска империя. Едва след поражението на Кара Мустафа паша край Виена (1683) и започналото изтласкване на „Турчина“ обратно към Босфора, се създават условията за по-системни научни занимания с неговото минало, култура и език. Сходни процеси протекли и в Русия на Петър Велики, чиято източна експанзия била съпроводена от събирането на материали за историята и езиците на неруските народи в империята. В този смисъл зараждането на тюркологията като практическо занимание трябва да се отнесе към XVII-XVIII в., макар нейното обособяване като наука да настъпва столетие по-късно в западно- и средноевропейските страни, а също и на изток в Русия.

Както би трябвало да се очаква, едно от основните средища за развитие на ориенталистиката и в частност тюркологията е столицата на Хабсбургската империя. Преподаването там на турски и арабски езици датира от 1675 г., когато след първото поражение на турците в Европа

(1664) великият везир Ахмед Кьопрюлю сключва двадесетгодишен мир с император Леополд I. Възникналата нужда от преводачи пробудила и научния интерес към Ориента. В 1754 г. императрица Мария Терезия основава Академията за ориенталски езици („K.u.k. Akademie für orientalische Sprachen“), където се изучавали турски, арабски и персийски езици и култура. Повечето нейни възпитаници (сред тях – също Joseph von Hammer-Purgstall, оставил между ценните си произведения и една 10-томна история на Османската империя) постъпват на дипломатическа служба.¹ Може би затова в специализираната литература началото на ориенталистиката като научна дисциплина се свързва повече с учреденото по-късно в Париж „École spéciale des langues orientales“ (1795).

През втората половина на XVIII в. земите на унгарската корона са част от Хабсбургската монархия, като императрица Мария Терезия е и кралица на Унгария (1740-1780). С нарастване броя на немските заселници в страната, от 1784 г. немският бива въведен като служебен език, макар латинският да се запазва като официален език в кралството до 1844 г. Немското културно просмукване позволява в Унгария отрано да проникнат модерни за времето идеи в областта на историческите и езикови дирения, които да помогнат за прецизиране на произхода на маджарския народ. Унгарската историческа традиция, съхранена в старите средновековни хроники (*Gesta Hungarorum* и *Gesta Hunnorum et Hungarorum*), смята тюркските народи за най-близки родственици на унгарците. Самият език, обаче, насочвал в друга посока. И макар това обстоятелство да сложило началото на продължителен научен дебат, то

¹ В края на XIX в. след реорганизация на академията тя е преименувана на Konsular-Akademie (Консулска академия), чийто продължител от 1964 г. става Дипломатическата академия във Виена.

обусловило и засиления интерес в Унгария към тюркските народи и езици.

От кореспонденцията на немския математик и философ Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), който разработил списъци с основни думи и понятия за съпоставяне при различните езици с оглед установяването на възможно родство, с първия професор по турски и други източни езици във Виенския университет Johann Baptist Podestà (ок. 1625 – ок. 1703) проличава, че ако Лайбниц приемал връзката между унгарския и финските езици и поставял маджарската прародина в региона на Волга и Кама, то Подеста намирал и отвъд Каспийско море „маджари“ с език, подобен на унгарския в Европа. Той извличал и латинското название на унгарците *hungari* от имената хуни и гаури. Последното не се споделяло от видния унгарски учен на времето **Daniel Cornides** (1732-1787) – секретар на граф József Teleki и професор по дипломатика и хералдика в Пещенския университет. В писмо до тъста на своя меценат Tamás Róth от Királyfalva (1778), с когото често обменяли мисли за произхода на унгарците, делата на хуни и авари, привилегиите на кумани и яси, въпроса за унгарското рунно писмо и пр.,² Корнидес отнася маджарите към споменатите от Абулгази „ун-уйгури“ в Монголия, които той отъждествява с т.нар. *hunogari* при Йорданес и „оногурите“, наричани по-рано хуни. А в друго писмо до **György Pray** (1723-1801) той съобщава за намерения във Венеция ценен манускрипт

² Вж. **Nemeth-Török, Zsuzsanna**. *Die Korrespondenz des Daniel von Cornides mit Tamás Róth von Királyfalva*. Dissertation, Wiener Universität, Philologisch-Kulturwissenschaftliche Fakultät. BetreuerIn: Seidler, Andrea. Wien 2010, 320 S. Вж. на: <http://othes.univie.ac.at/11987/>. Латински текст и немски превод на писмото се намира и на сайта на проекта за дигитална унгаристика на Виенския университет „Hungarus Digitalis“ на адрес: <http://www.univie.ac.at/hungdigi/foswiki/bin/view.cgi/DigiHung/CornidesRothBrief12>.

(преоткрития по-късно Codex Cumanicus), от който бил преписал първите 22 страници и който поставял в нова светлина въпроса за езика и произхода на куманите. Заключение му било, че т. нар. куни от времето на крал Ладислав и куманите при Бела IV били един и същ народ – вероятно татари-кипчаки, говорещи на татарски диалект. В своите трудове Корнидес обръща голямо внимание на ранната унгарска история. Същото прави и Дьорд Прай, който, след премахването на йезуитския орден в 1773 г. и назначаването му от Мария Терезия за „историограф на кралство Унгария“, се вълнува от връзките на хуни, авари и унгарци.³ Без да бъдат тюрколози в тесния смисъл на думата, двамата унгарски учени от XVIII в. засягат теми, които ще станат по-късно обекти на историческата тюркология.

Друго голямо име в унгарската хуманитарна наука от втората половина на XVIII в. и първата половина на XIX в. е лингвистът **Sámuel Gyarmathi** (1751-1830). Като учител и придружител на сина на граф Gergely Bethlen в университета в Гьотинген, център на сравнителната лингвистика по онова време, той се запознава с големия немски историк и специалист по северна и източна Европа August Ludwig von Schlözer (1735-1809), който оборвал хипотезата на Прай за родството между маджари и тюрки и не бил склонен да отнася дори хуните, аварите и хазарите към тюркските народи поради липсата на надеждни езикови сведения. За него историята трябвало да се основава на достоверни източници и лингвистични податки, позволяващи езикови съпоставки. Подобно на Лайбниц, той също държал народите да се групират на базата на техните езици, а не по други несигурни критерии. Срещата с него повлияла на Дьярмати

³ Вж. неговите „Annales veteres Hunnorum, Avarum et Hungarorum ab Anno a. C.N. 210 ad Annum C. 997 deducti, Partes tres“ (Vindobonae 1761, Fol.) и „Historia Regum Hungariae“ (Budae, 1801).

и той доразвил идеите на друг един унгарски езиковед, йезуита János Sajnovics (1733-1785), за връзката между унгарския и саамските (лапски, лапландски) езици. През 1770 г. Шайнович обнародвал своя пионерен за сравнителната лингвистика труд, а в 1779 г. Дъярмати добавя в съпоставките освен саамски (лапски) така също фински, естонски и няколко други уралски езици, включвайки освен това речник на татарските и славянски диалекти в сравнение с унгарския език.⁴ Трудът му бил приветстван от научната общност като крупен принос в езикознанието. Впоследствие Дъярмати публикува и един „Vocabularum“ (Vienna 1816), в който унгарски се съпоставя с 57 други езици. Трудът на Дъярмати бележи по-висок етап в развитието на езикознанието, защото в него за пръв път се очертават контурите на цяла лингвистична общност, угро-финската, а в по-широк план и уралската. Това предхожда със седем години обособяването на другото голямо езиково семейство – индоевропейското, а с него и на индоевропеистиката, послужила като основа за развитие на сравнителното езикознание. Защото, макар идеята за произхода на европейските езици от общ „скитски“ праезик да е била изказана още през 1653 г. от Лайденския професор Marcus Zuerius van Voehorn (1612-1653), а през 1767 г. френският йезуит мисионер Gaston-Laurent Coeurdoux (1691-1779) да изпраща доклад до френската *Académie des inscriptions et belles-lettres*, доказващ сходството на санскрит с латински, гръцки, немски и дори руски език, връзката между индийските и европейските езици е била публично формулирана едва през 1786 г. от Sir William Jones (1746-1794) в реч по повод третата годишнина от основаването на (Кралското) Азиатско дружество (на Бенгал) и това се е наложило като начало в

⁴ „Affinitas linguae Hungaricae cum linguis Fennicae originis grammaticae demonstrata nec non Vocabularia dialectorum Tataricarum et Slavicarum cum Hungarica comparata”. Auctore Samuele Gyarmathi ... Gottingae 1799.

индоевропейските проучвания и на сравнителната лингвистика въобще.⁵

В Унгария работата на Дъярмати е посрещната с интерес, но и със смесени чувства. Тюркската теория отговаряла по-добре на сведенията, съхранени в историческите извори, но резултатите от северните експедиции говорели в полза на „финско-унгарската връзка“. Още в 1730 г. се появява описанието на северните райони на Русия и Сибир на пленения край Полтава шведски офицер Philip Johan von Strahlenberg (1676-1747). То наред с географските наблюдения и карти, етнографски и антропологични сведения, съдържало и една от първите класификации на тюркски, угрофински и палеоазиатски езици (Tabula Polyglotta), с което трудът се превърнал в основен наръчник на зараждащата се алтаистика.⁶ По-късно излиза и работата за произхода на унгарците на немския историк и езиков изследовател на руска служба Johann Eberhard Fischer (1697-1771), в която те са поставени в една обща „скитска“ група с родствените им „югорски“ (угърски) народи хантийци и мансийци, разглеждани като „останали назад маджари“, произлизащи от уйгурите по западните граници на Китай.⁷

⁵ Jones, W. Third Anniversary Discourse. – In: *Asiatick Researches*, 1, Calcutta 1786 (тук се изказва мисълта, че санскрит, гръцки и латински са имали общи корени и заедно са били родствени на готския, на келтските езици и на персийски). Вж. също **Godfrey, J. J.** Sir William Jones and Père Cœurdoux: a philological footnote. – *Journal of the American Oriental Society*, 87, 1967, 57-59.

⁶ **Strahlenberg, Ph. J.** *Das nord- und östliche Theil von Europa und Asia insoweit solches das ganze Russische Reich mit Siberien und der grossen Tartarey in sich begreifet*. Stockholm 1730.

⁷ Непубликуваният трактат на Фишер от 1756 г., в който на 40 страници се тематизира и произхода на унгарците, бил издаден от А. Шльоцер под заглавието *Questiones Petropolitanae, De origine Ungrorum, Tatarorum, etc.* Göttingen 1770.

С времето двете хипотези започнали взаимно да се допълват, особено след като били установени типологичните сходства между угрофинските и алтайските (в частност тюркските) езици. Немският ориенталист Wilhelm Schott (1802-1889) например е бил склонен да поддържа идеята за финско-тюркско-унгарското родство и е смятал унгарците за смесица от тюрки и „хипербореи“ (саами, самоеди). По-късно и Friedrich Max Müller (1823-1900) поставил в една „туранска“ общност финските, самоедски, татарски (тюркски), монголски и тунгузки езици.⁸ Те се намирили извън семействата на семитските и „арянските“ (арийски, т.е. индоевропейски) езици и били „номадски“ езици за разлика от другите две общности, които той определя като „държавни“ (политически) езици. Макс-Мюлер отделя в „туранските“ езици две подгрупи – северна и южна, като поставя унгарския в северния раздел, финския клас и угърския клон, редом до вогулски и остяцки като най-близки негови родственици. С годините теорията му била отхвърлена, а северната група – преименувана в общност на „урало-алтайските езици“. Използваните от него термини „туран“ и „турански“ обаче били възприети сред патриотичните унгарски културни и научни кръгове, а впоследствие – и от турските националисти.

В Унгария идеята за „туранското“ езиково родство намира благоприятна почва и на политическа основа. Тя се появява десетина години след краха на унгарската революция (1848-1849), за чийто разгром допринеся руската военна подкрепа на австрийската армия. Последвалият натиск в страната, придружен от засилена германизация, разпалва анти-хабсбургските и анти-германски чувства, а намесата на Русия слага начало на трайно напрежение в

⁸ Müller, M. *The languages of the seat of war in the East. With a survey of the three families of language, Semitic, Arian, and Turanian.* London: Williams and Norgate, 1855.

бъдещите двустранни отношения. От друга страна, част от борците за национална независимост, следовници на Лайош Кошут, намират убежище в Османската империя. Това подхранва симпатията към турците, приемани от мнозина за близки и потенциални съюзници на унгарското дело. Така унгарският „туранизъм“ се поражда като ответна реакция на смятаните за еднаква заплаха за унгарската нация панславизъм и пангерманизъм. Това става и допълнителен мотив за развитието на тюркологията в Унгария.

Тук е може би мястото да се сподели още едно наблюдение. Немалка част от учените ориенталисти се оказват с еврейско потекло. Разбира се, не за всички този факт е изрично потвърден, освен това наличието на „еврейска“ именна номенклатура не трябва да се свързва непременно с произхода – тя може да е резултат и на влиянието на библейската традиция в съответната християнска общност, откъдето Joseph, Jacob, Samuel, Solomon и пр. стават обичайно срещани имена. Унгарският „случай“ обаче е по-особен. Много евреи подкрепят унгарците в борбата им за независимост, за да подобрят и собствения правен статут. Те допринасят за развитие на днешната унгарска култура. Дали генетично предопределено или в резултат на възпитанието в училище и тесния семеен кръг, но те сякаш по-лесно навлизат в тайните на източните езици. Характерна черта за ранните ориенталисти е умението им да боравят с дузина езици. Тази „полиглотия“ се наблюдава също сред най-добрите представители и на съвременната ориенталистика.

Казаното важи с пълна сила за основоположника на научния туранизъм⁹ и пионер на унгарската тюркология

⁹ Доколкото ми е известно, за унгарския туранизъм и корените на „унгарско-турското приятелство“ у нас е писала само **Пенка Пейковска**. *Българо-унгарски научни взаимоотношения (XIX – средата на XX век)*. София 2005 (вж. в I, III и V глава). Нещичко за унгарските тюрколози се намира също в изданията от доц. Пейковска сборник

Ármin Vámbéry (1832-1913). Роден като **Hermann Vamberger** (Vamberger) в бедно еврейско семейство, той отрано се грижи сам за прехраната си. Вече 15-годишен, преподава по десет часа дневно чужди езици и използва останалото време, за да изучава английски, френски, датски, шведски, гръцки, руски, сръбски и някои други славянски езици. Интересът му към Изтока го кара да се заеме с турския и източната поезия. На 22 години заминава за Истанбул. Препитава се като преподава френски по домовете на влиятелни семейства. Превърнал се в истински османец, работи като секретар на видния танзиматски деец Фуад Паша и с времето установява близки връзки с представители на местния елит. Прави преводи на османски исторически трудове и издава в 1857 г. един немско-турски речник, успява покъсно да усвои редица тюркски диалекти. Теодор Херцел, бащата на ционизма, го описва през 1900 г. като унгарски евреин, който не знаел дали е повече турчин или англичанин, перфектно владеещ 12 езика и добре запознат с пет религии, на две от които бил свещеник, т.е. по всяка вероятност – атеист. С финансова помощ на Унгарската академия на науките и по поръчение на Британския геологичен институт А. Вамбери предприема през 1861 г. в качеството си на английски агент, облечен като сунитски дервиш под името Рашид ефенди, едно тригодишно пътешествие в недостъпните дотогава за европейца територии на Персия и Средна Азия. Обнародваният след завръщането му пътепис (1864) е посрещнат в Европа с огромен интерес, а неговият автор получава признанието на английското общество, след което император Франц Йозеф го назначава за професор по източни езици в Будапещенския университет. Във връзка със 70-годишния си юбилей през 1902 г. Вамбери е поздравен от академични институции на цяла Европа, а британският крал Едуард VII го провъзгласява и за почетен

командир на кралския Викториански орден за неговото „приятелство към Англия“. Век по-късно става ясно, че Вамбери е бил в услуга на службите на Форейн офис като агент за борба с руското проникване в Средна Азия.

Като тюрколог, член на Унгарската академия на науките и университетски преподавател, Вамбери пръв въвежда в унгароезичен научен текст термина „*turán*“. Той поддържа идеята за тюркско-унгарското езиково и етническо родство и се бори срещу угро-финската теза. Според него, големият брой прилики между тюркските езици и унгарския говорел за общ произход в Северна Азия. Основният аргумент той виждал в типологичното сходство между тях и множеството (поне 300-400) древнотюркски думи в унгарския речников фонд. Той смятал унгарския за контактен или по-скоро – смесен език, плод на взаимопроникването на ранните унгарци с тюркските народи, в резултат на което унгарският е придобил своеобразен двойствен характер (едновременно уралски и тюркски). Идеите на А. Вамбери срещнали силен отпор от страна на угро-финистите, което породило и т. нар. „угро-тюркска война“. С времето представата за унгарския език като тюркски, снабден с много угърски елементи, започнала да отстъпва пред тази за унгарски език като угърски, но със силни тюркски влияния. Днес преобладава мнението за угро-финския произход на унгарския език и само в Турция продължават да смятат унгарски и турски за принадлежащи към два различни клона на едно по-голямо урало-алтайско семейство. С развитие на съпоставителното езикознание, обаче, все по-често се поставя под въпрос съществуването на хипотетичната уралска и дори алтайска общност, като внимание започва да се обръща към ареалните връзки и взаимодействия на евразийските езици. В този контекст значението на Вамбери и неговото творчество добива нова актуалност (срв. например работите на András Rona-Tás, Tibor Halasi-Kun и др.). Сред най-изтъкнатите ученици на Вамбери са арабистът Ignàc

(Itzhaq Yehuda) Goldziher (1850-1921) – един от основателите на ислямоведческите проучвания в Европа и тюркологът József Thury (1861-1906), а измежду по-съществените му трудове са тези за чагатайския език и уйгурските езикови елементи, исляма през XIX в., етимологичния речник на „турскотатарските езици“, за „примитивната култура на турскотатарския народ“, за произхода на маджарите, за тюркския народ в неговите етнологични и етнографски отношения (тук е разгърната най-пълно идеята за туранизма), за западните влияния на Изток и др.¹⁰

Към края на XIX в. още един голям унгарски учен не-тюрколог създава база за развитие на международната тюркология за години напред. Това е граф **Géza Kuun** (1838-1905) с пълното издание на т. нар. „Петрарков кодекс“. Роден в Трансилвания, обитавана някога от куманите, Кун отрано проявява интерес към тяхното минало. Той следва класическа филология в Пеща и получава стабилни познания по гръцки, латински, иврит и сирийски; после изучава арабски, персийски и турски, ставайки един от водещите унгарски ориенталисти. На 29-годишна възраст Кун е избран за член на Академията на науките (1867), като с времето се издига до неин вицепрезидент. Издава източни извори за

¹⁰ Вж. например **Vámbéry, Á.** Deutsch-Türkisches Taschenwörterbuch (Constantinople 1858), Travels in Central Asia (London, 1864) = Reise in Mittelasien (Leipzig 1865, 2. Aufl. 1873), *Çagataische Sprachstudien, enthaltend grammatikalischen Umriss, Chrestomathie und Wörterbuch der çagataischen Sprache* (Leipzig 1867), Uigurische Sprachmonumente und das Kudatku-Bilik (Innsbruck 1870), Skizzen aus Mittelasien (Leipzig 1868) Uigurisch-Türkische Wortvergleichungen (Budapest 1870), Geschichte Bocharas (2 Bde., Stuttgart 1872), Der Islam im Neunzehnten Jahrhundert (Leipzig 1875), Etymologisches Wörterbuch der Turkotatarischen Sprachen (Leipzig 1878), Die Primitive Kultur des Turkotatarischen Volkes (Leipzig 1879), Der Ursprung der Magyaren (Leipzig 1882), Das Türkenvolk (Leipzig 1885), Noten zu den alttürkischen Inschriften der Mongolei und Sibirien. (Helsingfors 1898 [= Mémoires de la Société Finno-Ougriene, 12]), Alt-Osmanische Sprachstudien (Leiden 1901) и др.

унгарската история, в това число и такива за заселването на маджарите, но някои работи са посветени на куманската история и език. Името на Кун остава завинаги свързано с цялостното обнародване и анализ на *Codex Cumanicus* (1880), дало тласък за развитието на куманологията.¹¹

Пак в унгарските земи на днешна Румъния е роден и следващият прочут тюрколог на времето, **Bernát Munkácsi** (1860-1937). Той е бил студент на Армин Вамбери и също като него е имал еврейски произход – бил е син на еврейския писател Me'ir Avraham Munk. Отначало се учи в традиционния *heder* (училище за юдейски деца с преподаване на иврит и религия), после в местната гимназия. Започва да следва медицина, но скоро се насочва към унгарски и немски език и литература. С времето се изгражда като един от големите унгарски езиковеди, фолклористи, литературоведи и етнографи, които определят облика на унгарската тюркология от началото на ХХ в. Предприетите от него пътувания до района на Волга и Кама през 1885 г. и до Западен Сибир в 1888-1889 г., са подкрепени финансово от Унгарската академия на науките и допринасят за събирането на огромно количество материал, който помага за изучаването на угрофинските и тюркски народи и техните езикови и културни връзки с маджарите. В 1890 г. Мункачи бива избран за дописен член на Академията, а от 1900 г. – и за неин пълен член. Над 15 години той е вицепрезидент на Унгарското етнографско дружество и редактор на сп. „Ethnografia“, в 1900 г. основава също сп. „Keleti Szemle“ (*Revue orientale pour les études ouralo-altaïques*), което редактира до края на живота си заедно с Ignác Kúnos, Zoltán Takács и Pál Teleki. Научните му интереси са изключително разнообразни. За

¹¹ *Codex Cumanicus bibliothecae ad templum divi Marci Venetiarum*. Primum ex integro edidid, prolegomenis, notis et compluribus glossariis instruit Comes Géza Kuun. Acad. Scient. Hung., Budapestini 1880, CXXXI+ 395 p.

около половин век (1879-1927) обнародва множество трудове и езикови съпоставки, някои от които днес оспорвани, докато други все още съхраняват актуално значение, например за „арийските“ паметници в тюркските езикови заемки, кавказкото влияние в угро-финските езици, хунските и алански езикови паметници в унгарски, стари арменски и арийски заемки в турския, унгарската прародина и пр.¹²

Приблизително по същото време живее и твори един от пионерите на научната унгаристика, оставил значими приноси също в тюркологичната област, **Zoltán Gombocz** (1877-1935). Той отрано се насочва към езици, свързани с историческите корени на унгарския, което му позволява не само да реконструира вокалната система на „първичния“ угро-фински език и да подработи с János Melich един *Унгарски етимологически речник* (1914), но и да навлезе в сферата на тюркско-маджарските езикови взаимодействия, като пише за старите тюркски влияния в унгарски език (1908), определени впоследствие като „българо-тюркски“ заемки в унгарския (1912), и подлага на анализ унгарски лични имена с тюркски произход.¹³ Сред по-известните

¹² Вж. например: **Munkácsi, B.** Arische Sprachdenkmäler in türkischen Lehnwörtern. – *Keleti Szemle (KSc)*, 1, 1900, 156-158; Kaukasischer Einfluss in den finnisch-magyarischen Sprachen. – *KSc*, 1, 1900, 38-49, 114-132, 205-218, *KSc*, 2, 1901, 186-198; Hunnische Sprachdenkmäler im Ungarischen. – *KSc*, 2, 1901, 186-198; Alanische Sprachdenkmäler im ungarischen Wortschatze. – *KSc*, 5, 1904, 304-329; Die Urheimat der Ungarn. – *KSc*, 6, 1905, 185-222; Über die uralten armenischen Lehnwörter im Türkischen. – *KSc*, 6, 1905, 352-357; Beiträge zu den alten arischen Lehnwörtern im Türkischen. – *KSc*, 6, 1905, 376-379; Spuren eines assyrischen Einflusses auf finnisch-magyarische Sprache. – *KSc*, 12, 1911-1912, 261-271; Die Bedeutung des Namens der Türken. – *Kőrösi Csoma Archivum*, 1, 1921-1925, 59-63; и др.

¹³ Вж. **Gombocz, Z.** Honfoglalás előtti török jövevéyszavaink (Budapest 1908); Die bulgarisch-türkischen Lehnwörter in der ungarischen Sprache (Helsinki, 1912); A slávtság török elemeiről (*NyK*, IV, 1913, 289-294; V, 1914, 271-276); Arpádkori török személyneveink (Budapest 1915), A pannoniai avarok nzelvéről (*Magyar Nyelv*, XII, 1916, 90-102); Über den Volksnamen *Besenyö* (*Turán*, 1918, No.2, 209-215) и др. Вж. също

негови ученици са Gyula Németh, Lajos Ligeti, László Rásonyi, Hamit Zübeyr Koşay и др.

В следвоенния период изгряват имената на двама изследователи, с които унгарската наука може само да се гордее. Единият от тях, **Lajos Fekete** (1891-1969), е – наред с Georg Jacob (1862-1837) и Friedrich von Kraelitz-Greifendorst (1876-1932) – един от основоположниците на османотурската палеография и дипломатика като научна дисциплина. Неговият стандартен труд в областта става образец за надграждане от страна на Mihail Guboglu (1911-1989) в Румъния и на Борис Недков (1910-1975) в България. Освен него, Фекете оставя редица документални и исторически публикации, сред които едно двутомно изследване на използвания от османското финансово ведомство специфичен шрифт *сиякат*, както и посмъртно издадената му от Георг Хазай работа върху особеностите на персийската палеография.¹⁴

Другият е лингвистът тюрколог **László Rásónyi-Nagy** (1899-1984), който пет десетилетия анализира тюркските (в частност кумански) ономастични данни, допринасяйки за по-добро разбиране на тюркската антропонимика и за

издания *post mortem* двутомен сборник с негови статии: *Gomboczy Zoltán összegyűjtött művei* (I-II, Budapest, 1938, 1940).

¹⁴ Вж. **Fekete, L.** Einführung in die osmanisch-türkische Diplomatik der türkischen Botmäßigkeit in Ungarn. I. Lieferung (Veröffentlichung des Kön. Ungar. Staatsarchives). Budapest 1926, LXVIII + 35 S., Tafeln I-XVI; Türkische Schriften aus dem Archive des Palatins Nikolaus Esterházy, 1606-1645. Redigiert von L. Fekete. Mit 10 Tafeln und 1 Karte. Im Auftrage des Fürsten Paul Esterházy. Budapest 1932, LXXI + 503 S.; Die Siyāqat-Schrift in der türkischen Finanzverwaltung. Beitrag zur türkischen Paläographie mit 104 Tafeln. 2 Bde., Budapest 1955, 908 S., 104 Taf.; Buda und Pest under Turkish rule. Budapest 1976, 102 pp. (= Studia Turco-Hungarica, ed. Gy. Káldy-Nagy, III); Einführung in die persische Paläographie. 101 persische Dokumente (Aus dem Nachlass des Verfassers herausgegeben von G. Hazai). Budapest 1977, 594 S. + 242 Tafeln, и др.

обогатяване на знанията върху източноевропейското минало. Рашони е и политически мотивиран – когато при първото следвоенно преброяване в Трансилвания румънските власти поставят с оглед на интеграционната си политика въпроса за „расовия“ (етническият) произход на населението, той обнародва в обширна студия („*Valacho-Turcica*“) анализ на румънските лични имена с тюркски произход, понеже точно те насочвали към „расата“ на техните носители. Като изтъква ролята на средновековните тюрки на Балканите, той допуска, че тъкмо тогава техни елементи са се били втели в „румънството“. На този проблем ученият се спира в редица свои работи, за да заключи, че вместо да упорства върху въображаемото „дако-романско“ потекло, румънската наука би трябвало да концентрира вниманието си над тюркските елементи в генезиса на румънската държавност.¹⁵

В годините на Първата световна война се появяват и ранните публикации на **Gyula Németh** (1890-1976) – един от най-изтъкнатите тюрколози на XX в., оставил дияр в развитието и на българската наука, било с проучванията си върху

¹⁵ Вж. например **Rásónyi, L.** *Valacho-Turcica*. – In: *Aus den Forschungsarbeiten der Mitglieder des Ungarischen Instituts und des Collegium Hungaricum in Berlin dem Andenken Robert Graggers gewidmet*. Berlin-Leipzig, 1927, S. 68-96; *Contribution à l'histoire des premières cristallisations d'Etat des Roumaines. L'origine des Basaraba*. – In: *Archivum Eurasiae Centro-Orientalis*, I. Budapest 1935, 221-253; *Tuna Havzasında Kumanlar*. – *Bellekten*, 3, 1939, 401-422; *Les noms toponymiques Comans de Kiskunság*. – *Acta linguistica Hung.*, 7, 1956, 73-146; *Les antroponymes comans de Hongrie*. – *Acta Orientalia Hung.*, 20, 1967, 135-149; *Turcs Non-Islamisés en Occident (Péchéhénègues, Ouzes et Qiptchaqs et leur Rapports avec les Hongrois)*. – In: *History of the Turkic Peoples in the Pre-Islamic Period*, ed. by H. R. Roemer (*Philologiae et Historiae Turcicae Fundamenta*, Tomus Primus = *Pholologiae Turcicae Fundamenta*, T. III). Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2000, pp. 303-331. Вж. повече подробности за Рашони при: **Стоянов, В.** *Куманология. Историографски ескизи*. София 2009, т. I, с. 246-262, 267-269; т. II, с. 60-71.

турския говор от Видин и класифицирането на турските диалекти в страната, с приноси към проблемите на [пра]българските имена и заемки в унгарския, или с подкрепата на своя ученик György Hazai, който като негов докторант преподава през 1950-те години в Софийския университет и с това допринася за развитието на българската тюркология. Немет е разностранно развит тюрколог. Той етимологизира редица тюркски думи в унгарския език, имена от българската и унгарската история, прави опит за дешифриране на надписите на съкровището от Надь-Сент Миклош, спира се на спецификата на печенежкия и куманския език и печенежките племенни имена, както са предадени при Константин Багрянородни. Освен това той предлага обяснения за етнонимите *тюрк*, *българ* и *куман*, пише и върху редица други тюркологични проблеми.¹⁶ Немет е член на Унгарската академия на науките от 1932 г., а след Втората световна война оглавява и нейния лингвистичен институт. Сред неговите ученици се нареждат Tibor Halasi-Kun, Janos Eckman, Hasan Eren (известен турски лингвист, роден във Видин), Zsuzsa Kakuk, György Hazai и др.

Политическите промени след Втората световна война се отразяват и върху развитието на унгарската тюркология. Някои специалисти биват изтикани в „глуха линия“ (например Ласло Рашони). Други, сред които Дюла Немет, трябва да се борят със съперници като **Lajos Ligeti** (1902-1987),

¹⁶ Вж. например: **Németh, J.** Die Rätsel des Codex Cumanicus. – *Zeitschrift des Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 67, 1913, 577-608; Zu den Rätseln des Codex Cumanicus. – *Kőrösi Csoma-Archivum*, 2, 1926-1932, 366-368; Die Inschriften des Schatzes von Nagy-Szent-Miklós. Mit zwei Anhängen: I. Die Sprache der Petschenegen und Komanen, II. Die ungarische Kerbschrift. Budapest-Leipzig, 1932, 84 S. + IV Taf. (= *Bibliotheca Orientalis Hungaricae*, II); Les inscriptions du trésor de Nagyszentmiklós, I-II. (*Revue des Études Hongroises*), [8-] 11, 1933, 5-38; 12, 1934, 126-136; The Runiform Inscriptions from Nagy-Szent-Miklós and the Runiform Scripts of Eastern Europe. – *Acta Orientalia Hung.*, 21, 1-2, 1971, 1-52; и др.

издигнал се до заместник председател на Унгарската АН и наложил собствените си виждания за бъдещето на тюркологията в рамките общо на „алтаистиката“. Част от изградилите се специалисти, като Tibor Halasi-Kun (1914-1991), емигрират в чужбина след смазване на унгарското въстание (1956). Много се нагаждат към новите условия и може би са принудени да сътрудничат на органите на властта. Независимо от политическите ограничения, обаче, унгарската тюркология все още заема водещо място в ориенталистичните проучвания. Неметовият ученик **György Hazai** (1932-2016), например, който от 1963 г. обновява тюркологията в Хумболтовия университет, става Doktorvater на учени като **Géza David** (Будапеща), **Peter Ziehme** и **Helmut Nowka** (Берлин), **Сайора Хасанханова** (Ташкент), **Валери Стоянов** (София) и др. Тюрколози работят и извън столицата – вж. **István Mándoky-Kongur** (1944-1992). След рухването на комунизма редица ориенталисти преминават на дипломатическа служба (напр. **István Vásáry** е посланик в Техеран и Анкара, **János Hóvári** – посланик в Анкара), а други оглавяват научните центрове, в които работят (историкът османист **Pál Fodor** става директор на Центъра по хуманитаристика към УАН) или продължават да развиват научна дейност, без да са заети с административни отговорности, като **Gyula Káldy-Nagy** (1927-2011), **Klára Hegyi** и др. Това свидетелства, че за повече от два века тласъкът, даден на тюркологичните изследвания в Унгария, продължава да действа във времето до днес и да превръща специалистите тюрколози в ценни кадри, посредници между европейската и източната култури. От най-ранните дирения върху маджарското минало до наши дни тюркологията в Унгария е обвързана с разказа за собствената история, собствения произход и собствения „път в живота“ на унгарската нация, което – въпреки несъгласията с една или друга теза – подхранва интереса към Изтока и предопределя понататъшното развитие на тази наука като важен елемент на

унгарската хуманитаристика. Нека този дискурс тук бъде смятан за скромен трибут към делото на поколенията от унгарски ориенталисти, чието величие отдавна е надхвърлило хоризонта на тесните национални рамки.

When Urania Embraces Cleo. Nonchalantly about History or Eine Einführung in die Streichholzforschung*

Bulgarian Historical Review, 46, 3-4, 2018 [2019], 39-74

Abstract: From the marriage of *Zeus* with *Mnemosyne*, the nine classical muses came from. Among them, *Urania* (the muse of astronomy) and *Cleo* (the patron of history) were in a peculiar relationship at a time when the inspiration played a fundamental role for the intellectual work which was considered an art. The very name of *Cleo* (the “Glorious”) points to one of the concepts for the mission of history to tell about bygone events and to celebrate someone’s deeds. This makes it a subjective occupation, the results of which depend on the skills of the narrator and his attitude toward the target object, which is why issues, events and personalities receive conflicting assessments. The acts of *Cleo* and *Urania* in antiquity were often mixed up, and this creates confusion in clarifying the relationships of individual characters. But the interaction between the two sisters gave birth to the fruit of a knowledge combining the scent of the universal infinity with poetry united in the essence of history. The very name (from the Greek *ιστορία* – study, knowledge acquired through research) shows that the main task of a historian in his work is to study and verify the information, and only then comes the narrative, dressed in an appropriate form. Sources are of a various nature, so the individual disciplines involved with their analysis are also numerous. Thus, from the embrace of *Urania* with *Cleo*, the fundamental disciplines of history were born without which it could not claim to be a science.

1681 is considered to be the birth date of the auxiliary sciences of history. In this year Jean Mabillon’s profound work set the beginning of scientific diplomatics and palaeography. Subsequently, other works on the two disciplines were published; *genealogy*,

* (German.) Introduction to the study of matches.

heraldry, *sigillography* and *historical chronology* began to establish themselves as separate scientific and practical fields; over time a number of other specific areas in the study of source material occurred which gave rise to new and new special historical sciences. Then the nineteenth century came, which is perhaps the “classical century” of history, when having mastered the critical approach to the past and its sources, seekers of retrospective knowledge attempted to establish the norms in the historical process, and positivism was about to glorify history as a relatively objective science. However, the disappointment in the results, reinforced by the stress accompanying the ruination during the two world wars, contributed to the staggering at the other extreme and overestimation of the subjective moment in the past. Today historical science, as we have known it until recently, still attracts the attention of the general public, but has long since ceased to be a “fortress of high knowledge”. The walls are dilapidated, the princess is abducted, the treasure of the shattered vault is dragged in an unknown direction and laity barbarians are wandering along the narrow labyrinths of the castle, announcing their own “truth” about past times. History has ceded more and more of its territories to science disciplines “sprouted” from it, satisfying itself with the role of a “side dish” and “appetizer” to the main dishes of politology, sociology, culturology, ethnology, anthropology. Still the hope remains that Foucault’s pendulum may swing back and the combination of the “subjectivist” experience with that of the verifiable “exact” sciences may produce a new vision of history not only as a fundamental interpretative science but also as an applicable in practice (experimental) science.

The article undertakes a brief attempt to trace the development and critical reflection of the studies of sources in Bulgaria focusing on the achievements of The Auxiliary Historical Disciplines Department at the Unified Centre of History at the Bulgarian Academy of Sciences, the successor of which is today’s Department of Auxiliary Historical Sciences and Informatics. The author expresses concern about the tendency of uncontrolled “swarming” of the science, the result of narrow specialization, but he also conveys optimism about the achievement of various qualitatively new forms of collaboration between history and “exact sciences” with the help of digital humanities.

Keywords: Mythology, History, Genealogy, Auxiliary Sciences of History, Digital History

Strange were the relations between the deities in Antiquity. Or rather – people’s perception of them. In any case, what has come to us as contradictory information does not help us fully grasp what the ancients thought they knew about the Divine Order. Their life was a reflection of the passions, the whims and the rivalries between the members of a vast untouchable “royal” family, a monarchy par excellence, whose divine individuals were in complex relationships. And not only in the Mediterranean part of Europe where modern civilization is looking for its roots. The same complex hierarchy with a distribution of functional obligations is found in ancient Mesopotamia and in the Nile Valley, where history started as far as we know, because the main Sumerian deities with their Babylonian counterparts¹ have their parallels in ancient Greek and Roman mythologies. And it is these mythologies, which, through the Latin language, gave the names of the weekdays: the day of the Sun, the Moon, Mars, Mercury, Jupiter, Venus and Saturn.² And by analogy

¹ *An/Anu* (supreme God, ruler of Heaven), *Nintu/Ki* (the Mother Goddess, embodying the Earth, cf. the later Cybele / Semele), *Enlil/Elil* – the god of the air and lord of the world, *Enki/Ea* (god of the primordial ocean, wisdom, magic, crafts, the creator of civilization, *Nanna/Sin* (the god of the Moon), *Utu/Shamash* (the god of the sun, justice and divination), *Inanna/Ishtar/Itsar* (goddess of Venus, love and fertility).

² *Dies Solis* (German: Sonntag, English: Sunday), *Dies Lunae* (French: lundi, German: Montag, English: Monday), *Dies Martis* (French: mardi, Greek: Ἄρεως ἡμέρα [the day of Ares], German tribes associated it with the god of war Tyr/Ziu, Cf. English: Tuesday), *Dies Mercuri* (French: mercredi, Italian: mercoledì), *Dies Iovis* (French: jeudi, Italian: giovedì, Spanish: jueves; Donnerstag in German, Thursday in English, Torsdag in Danish derive from the name of the god of thunder Donar / Thor), *Dies Veneris* (French: vendredi, Italian: venerdì. Freitag in German and Friday in English derive from the name of the goddess of love Freya or Frija – guardian of family and motherhood), *Dies Saturni* (English: Saturday, Dutch: Zaterdag).

with the features of the divine ‘ruler’, every weekday determines the character of the person born on it. With this we proceed to the topic which we are interested in, because here we are talking not only about the past (i.e. history), but also about particular scientific fields (astrology, chronology, genealogy), some of which are subsequently formed as auxiliary historical disciplines.

The antique world and its “divine reflection” were quite special. It is not known who was attracted to whom and who combined with whom but the result is an immense diversity of basic, major, secondary, and a whole host of third-order “divine” characters that fluttered in the sky, on the earth, in the waters and in the underground kingdom, engaging in their entertainments particular people to make the “interbreeding” more intertwined, just as it was at the time of the Biblical *Nephilims*.³ No wonder ancient authors tempted in mythology offered different genealogies, unless they were influenced by their attachment to their birthplace or by any other type of subjective preference the motives of which are difficult to trace today.

All of them are unanimous in one – the nine classical muses, patrons of the arts derived from the marriage union of *Zeus* with *Mnemosyne*, the goddess of memory (one of the *Titans*, daughter of *Uranus* and *Gaea*). Sometimes it is argued who was born first – whether *Calliope*, the muse of eloquence, epic and science, was the eldest, or the firstborn was *Urania* (the “Heavenly”) associated with the exaltation of the human spirit through imagination and the power of thought, with the pursuit of Heaven and stars. She was depicted with a celestial globe and a sceptre pointed at it (a pointer), she was believed to be able to predict the future by the location of the stars, and in Renaissance

³ Biblical giants were the offspring of the “sons of God”, i.e. “fallen angels” and Cain’s “daughters of men” before the Deluge, according to Genesis 6:1-4.

Europe she was identified with Universal Love and the Holy Spirit, and was defined as a muse of Christian poets.

Urania is the muse of astronomy. Today this may seem strange, because of the carved gap between the exact sciences and the interpretative ones, including history. But once, when inspiration played a fundamental role in the intellectual work, all this was seen as art. Perhaps, therefore Alexandrian philologists divided Herodotus' *History* into nine parts, each named after one of the Muses. The name of *Urania* was given to the eighth book of the work, and this is somewhat in line with the arrangement of the Muses in Pseudo-Apollodorus, where the most senior is *Calliope*, and immediately after her comes *Cleo*.

Cleo ("The Glorious") is the true patron of history. The name, deriving from the verb κλέω or κλείω ("tell, glorify, make famous"), seems to point to one of the notions of the essence of history – to tell of past events and to glorify one's affairs. This is how we most often understand history today – that is why the audience enjoys jubilee celebrations. This aspect, however, in which the accent falls on the narrative ("I'll tell you a story", "Ich erzähle dir eine Geschichte") and which is largely preserved to this day, makes History (Geschichte) a subjective occupation whose results depend on the narrator's skills to appropriately present the subject. The attitude of the author to the topics, personalities and events also matters, which is why they often get contradictory assessments. The great figures and heroes of an epoch can turn into villains and anti-heroes in another epoch, and their description can range from uncritical exaltation to full stigmatization. And this applies not only to crucial turning times when it is extremely fun to watch how people who have previously written praise now rush to be among the most active deniers of the past in line with the "new commandments of the time". Hence the disappointment of the untempted consumer of historical writings, dissatisfied with the changing picture. He wants to know what "exactly" happened and in vain seeks to

understand the “complete” truth, to hear the “final” judgement of the past, which, alas, historians fail to present him.

The patron of historiography, Cleo is also a muse of epic poetry, and hence perhaps of playing the lyre. Thus she helps to glorify the great deeds of the forefathers and to record them for the coming generations. This is why she is depicted with a slate-pencil and an open scroll, because *litera scripta manet* (“the written remains”) even if we know that *sic transit gloria mundi* (“thus passes the glory of the world”). Paisius may not have been aware that he had received the favor of the muse, but like a true Homer he followed her steps, glorifying the greatness of the ancestors to awaken the minds of the people and prevent their cultural melting. ‘And Cleo is a muse!’ exclaimed the great Vera Mutafchieva. Great, because the greatness of a person is determined by what they have created, not by the positions occupied and the accumulated material goods. Sometimes I feel sorry for those colleagues who abandon their vocation to become government yes-man – well paid, but still *servants* of power. I should not blame them – everyone chooses how to live. But if *Cleo* is a muse, how much inspired are her “clergy”? Perhaps there are few who can enthusiastically recreate the past realities. Apart from Vera, I can mention here an Andrei Pantev, whose style bears a slight resemblance to the sensual intellectual expression of Peter Uvaliev. Upon the founding of the Humboldt Union in Bulgaria, Uvaliev honored us with his presence – while the then President of BAS Angel Balevski was reciting his poems in German to the honorable guests from Germany, I felt like kissing Uvaliev’s hand for all that he represented...

Muses are to inspire. *Cleo* captivated the king of Piraeus, *Pierus* – the son of *Macedon* (is this the reason why the Macedonians set themselves at the beginning of human history?) and

gave birth to his son *Hyacinth*. There are other versions⁴, according to which Hyacinth's father was not Pierus, but *Amyclus* the king of Sparta, and his mother was not Cleo but *Diomedes*. This only testifies how uncertain mythological genealogies can be – just as the subjectively dyed memories that are now used as sources in the anthropological approach in history. With his unusual beauty, *Hyacinth* attracted the love of *Apollo*, but also of *Zephyrus* (or *Boreas*). In these circles, so relevant today, feelings are often burning. According to the legend, the jealous wind (whether it was “light” or “stormy”) deviated the disk thrown by Apollo to the head of Hyacinth and killed him, and the broken Apollo created the flower hyacinth from the blood of his beloved. This flower in Bulgarian is called *zyumbyul* and it bears another important difference from the liberal Europe, because in the local patriarchal culture the Turkish-Persian noun has a female connotation – “*Zyumbyul li si, lale li si, gyul li si*” [“Are you a hyacinth, are you a tulip, are you a rose”, a singer asks a maiden. Translator's note], while to the west of Budapest, the same *hyacinth* is associated with the long-suffering *Werther*, who redirected his feelings from *Lote* to another loner like him.

In other accounts Cleo is the mother of Hymenaeus (he is actually the child of Calliope and Magnes, Macedon's brother, or she is the mother of Lynus of Argos, brother of Pelasgus. This might tempt some people to look (in the way Macedonians do) for the connection of today's Bulgarians with Pelasgians and Cleo, i.e. to put the imaginary ancestors of modern Bulgarians at the centre of historical development. Not that some people do not do it, but it is within the scope of an artificial reconstruction of the past in which our image of the nation and the state is

⁴ Cf. different versions in Hesiod (Каталог женщин, фр.171, see [Гесиод] Каталог женщин, at: <<http://ancientrome.ru/antlitr/hesiod/women-f.htm>>), Публий Овидий Назон (Метаморфозы, X 195, see it at: <http://lib.ru/POEEAST/OWIDIJ/ovidii2_2.txt>) и Аполлодор (Мифологическая библиотека, I 3, 3; III 10, 3; see it at: <<http://ancientrome.ru/antlitr/apollodor/index.htm>>).

mechanically translated into a completely different reality, inadequate to modern times.

There are versatile versions of the birth of Lynus, the teacher or brother of Orpheus and the composer of the songs for Dionysus and other ancient heroes and themes, including the creation of the world, which he is said to have recorded with the pre-Hellenic “Pelasgian” letters. In one of these versions, he is a child of Poseidon’s son *Ampharos* and *Cleo*, but usually *Lynus* is presented as the son of *Urania* and *Heracles*, or rather of *Urania* and *Apollo*. His talent provoked his father’s envy, and Apollo killed him. According to other data, Urania is also mother of Hymenaea (as Cleo is mother of Hymenaeus). This once again shows how unclear are the links between individual mythological characters – as if the Divine Orgie has paved the way to today’s world where it is no longer known who with whom, or what for...

Thus, in the most ancient mythological times, the acts of Urania and Cleo often intertwined, and their ecstatic inspiration gave birth to the fruit of a knowledge combining the scent of the universal infinity with poetry united in the essence of history. The very name (from the Greek ἵστορία – study, knowledge acquired through research) shows that the main task of a historian (ἱστωρ – meaning knowledgeable scholar) in his work is to study and verify the information, and only then comes the narrative (the story), dressed in an appropriate, be it artistic, form. It is precisely the analysis of the source material that allows outlining a more compressed and more reliable picture of the desired element or fragment of the past, limited within the specific time and space frames. Sources are of a various nature, so the individual disciplines involved with their analysis are also numerous. Thus, from the embrace of Urania with Cleo, the fundamental disciplines of history were born without which it could not claim to be a science. Bertrand Russell (1872–1970) once claimed that history was not a science at all, but pretended to be

such through falsifications and omissions. Over time, along the boundary of historical and philological knowledge, symbiosis with a number of “exact” sciences has emerged, providing methodological “know-how” also to historical research, which seems to defy the British scholar and extend Cleo’s ability to fit in a new way in Akashic field of information. Because the auxiliary (special, fundamental) disciplines of history are those who raise it to the pediment of true SCIENCE. Otherwise, it would be a mere servant (politicians of all ages prefer it to be), uncritically praising the powerful of the day and criticizing or exalting its own time, according to the subjective assessment of the author.

If the roots of history as a specific intellectual occupation go back to antiquity, where it shares territory with mythology, epic poetry, hymnography, and a number of other activities relating both to logical and intuitive knowledge and to the art that emotionally recreates our attitude towards the world, its true scientific appearance has been shaped only since the seventeenth century. This seemingly long time is just a moment of Brahma’s breath, a moment of eternity – that is how long the fertile glimmer in the embrace of the divine sisters lasts.

1681 is considered the birth date of the auxiliary historical sciences. Not that their sprouts at a practical level had not existed before. Our earliest “predecessors in vocation” used along with mythological themes, descriptions of foreign countries and peoples with their mores and customs; important events committed to memory received from accounts of eyewitnesses or from indirect sources. This often unverifiable information was intertwined in the historical narrative and then transmitted (with more or fewer variations) by an author to an author, because even then there was the “good practice” for scientists to quote the sources they used, even when they supplemented or changed them. In the course of time, authors started referring to the writings of their predecessors – they inserted whole paragraphs of works

subsequently lost, thereby retaining for the generations particles from the building materials, used in human spiritual quests. Written documentary material was also a product of civilization development, used by ancient historians – excerpts from documents are quoted in chronicles, in descriptions of dynastic stories, in universal church history. In the Middle ages, their counterfeiting, aimed at confirming old or acquiring new rights, triggered after the Thirty Years' War a real clash between the claims of possessions and privileges backed by diplomas known in history as *bella diplomatica* (diplomatic wars). Practical litigation needs for expertise on the authenticity or falsity of the documents presented in legal disputes led to the creation of rules for criticism of written acts, and of old literature in general. Thus, in the “Early Modern Times”, blind trust in the written word, be it God's, was replaced by a critical attitude towards the surrounding world – the germ of every science. If verification is “mother of knowledge”, it is possible to achieve it only after a break with dogma and after raising inadmissible questions, the answers of which expand the horizon of knowledge. The critical method penetrated into theological circles as well – the history and even the authenticity of Scripture texts was subject to verification, which further deepened the gap between the two “wings” of Christianity – the western looking for scientific confirmations of God's majesty, and the Eastern one, stigmatizing every doubt as apostasy (which is still the practice in today's Islamic world).

In the “science of the past” every fact is relative, as is the chronological framework defining it. Even before 1681, individual scientists were concerned with making rules to establish the authenticity of written testimonies.⁵ But it was Jean Mabillion's

⁵ For example, Hermann Conring, John Boland, Daniel van Papenbroeck (Papebroch and others. See Jesuit Johannes Bollandus's critical series of saints' lives “Acta Sanctorum (1596–1665); *H. Conring. Censura diplomatis quod Ludovico imperatori fert acceptum coenobii Lindaviense. Helmestadii, 1672; D. Papebroch. Propylaeum antiquarium circa very et falsi discrimen in vetustis membranis. 1675.*

profound work that set the beginning of scientific diplomatics and palaeography, and even of the auxiliary historical sciences.⁶ Subsequently, other works on diplomatics (which at first was auxiliary legal discipline, but then turned into an auxiliary historical discipline) and palaeography (mainly Latin) were published; *genealogy*, *heraldry*, *sigillography* and *historical chronology* began to establish themselves as separate scientific and practical fields; over time, archaeology and ethnology were separated from history; and a number of other specific areas in the study of source material have occur which give rise to new and new special historical sciences.

A cursory comparison with what was happening at that time in Bulgarian lands only proves the remoteness of the Balkan Peninsula from the European development and the doom of the Balkan peoples to catch up with the achievements of European culture. When Mabillion's work appeared in 1681, containing a number of etchings of Meroving documents (and this sets the standard for future source studies) the Chiprov Uprising had not yet erupted in Bulgaria, and it was only after its suppression when part of the more active and more conspicuous Bulgarian Catholics emigrated to the Austrian Empire. Nearly 80 years later, St. Paisius wrote his *Istoriya Slavyanobolgarskaya* based on domestic and foreign sources found by him. Then, using Russian translation of the famous work of Mavro Orbini for the "Slavonic Kingdom", he defined the author as "some Mavrobir, a Latin". What better illustration of the remoteness of the two Christian civilizations (the east and west) from each other. But if Bulgarians today do know something about "Mavrobir", west of Kalotina, only a few specialists in

⁶ *J. Mabillon. De re diplomatica libri VI* (Luteciae Parisiorum: Billaine 1681) [2 ed. Robustel 1709, 3 ed. Neapoli, Ursinus 1789]. Digitization of the work with accompanying notes and commentary was done in 2007, cf. *Johannis Mabillon De Re Diplomatic at: <<http://x0b.de/mabillon/index.html>>* (21.03.2019).

Slavic (and Bulgarian) history, literature and culture know about Paisius. Such is the fate of small peoples – to study the affairs of the “big ones” without reciprocity. This, however, gives them chances that the “big ones” do not have. Why are we then surprised by the ignorance of the “standard” representatives of today’s great nations? Not that ours are much different... However, let us not forget that “those ones” are the product of the idea of the consumer society, which we are joining now. And that when their ancestors revealed new horizons; when they inculcated their culture all over the world; built architectural wonders, and created new and new machines, ours preferred to lie in the shade by the brook with the chilling watermelon in it. (Another look at the issue of the “Turkish yoke” ...).

The nineteenth century is perhaps the “classical century” of history – at that time, having mastered the critical approach to the past and its sources, seekers of retrospective knowledge attempted to establish the norms in the historical process, and positivism was about to glorify history as a relatively objective science. However, the disappointment in the results, reinforced by the stress accompanying the ruination during the two world wars, which prompted Einstein to identify the infinity of the universe with that of human stupidity, contributed to the staggering at the other extreme and overestimation of the subjective moment in the past. Historical science, as we have known it until recently, still attracts the attention of the general public, but has long since ceased to be a “fortress of high knowledge”. The walls are dilapidated, the princess is abducted, the treasure of the shattered vault is dragged in an unknown direction and laity barbarians are wandering along the narrow labyrinths of the castle, announcing their own “truth” about past times. History has ceded more and more of its territories to science disciplines that “sprouted” from it, satisfying itself with the role of a “side dish” and “appetizer” to the main dishes of political science, sociology, cultural studies, ethnology, anthropology. And if this is not noticeable for insiders, the worse for them! If scholar

historians do not adapt to the new rules of time, they will become outsiders and fall out of the flow of this world, so rapidly changing. Or maybe not? Who knows, Foucault's pendulum may swing back and the combination of the "subjectivist" experience with that of the verifiable "exact" sciences may produce a new vision of history not only as a fundamental interpretative science but also as an applicable in practice (experimental) science? The future sometimes brings unexpected solutions to seemingly "entangled" cases.

* * *

I was thinking of writing about the specifics of the auxiliary historical science and about the role of the Institute for Historical Research in their development in Bulgaria, but the text took its own way and its frivolity left me no alternative but to follow the reflections of the vaguely flashing thoughts. Because we often perceive more completely the shadows of unincarnated truths than the footsteps on the sand of time expecting to be erased by the ocean of eternity.

When the new Bulgarian nation ranked among the few state-creating ones in the world, its best intellectual representatives managed to stand on the shoulders of European giants and catch up with their spiritual achievements, including in the field of historical science. It became one of the leading strands in the Literary Society – the future Academy of Sciences – founded before the Liberation. Prominent members of the Bulgarian Academy of Sciences – the pride of the then scientific elite – contributed to the disclosure, critical reading and increasing of the wealth of historical sources. Of course, initially, the emphasis was on the practical activities with specific types of sources, but the accumulated processed empirical material created the conditions for the subsequent elevation of the studies at an even higher theoretical level. Thus, in the post-liberation period and during the years of the Third Bulgarian Kingdom, scientists

began to work for the first time in the field of a number of auxiliary sciences, such as the Slavonic and Greek palaeography, the Ottoman palaeography and diplomatics, numismatics, sigillography, epigraphy. This time imprinted in the memory of the next generations the names of a large number of scholars who contributed to enriching the source fund of Bulgarian historical science. However, these linguists and historians, archaeologists and literary scientists, specialists in Slavonic and Turkic studies who deciphered, published or commented on old texts (manuscripts and documents), or extracted evidence from the then available numismatic and epigraphic material, remained valuable erudite, who were undoubtedly useful for enriching the source base but did not take to systematizing their experience and theoretical knowledge gained from working with the sources. Perhaps these were the challenges of the time then – first of all to search, describe and publish the sources of the past, and then to proceed to their rationalization as an independent research object.

After World War II, renowned Bulgarian scholars such as Ivan Duychev, Veselin Beshevliev, Ivan Venedikov and many others suffered after the political turnaround – some of them lost their positions as university lecturers and turned to other careers.⁷ It was only then when the first work in the area of auxiliary historical sciences appeared – *Lectures on archivistics* by I. Duychev (1949/1950) printed on a cyclostyle.⁸ The work offers important practical observations and advice to the future archivists, as well as information on the structure of medieval documents presenting for the first time in Bulgaria the foundations of diplomatics. A new step in the field was made with Boris Nedkov's monograph on Ottoman-Turkish Palaeography

⁷ Hristo Kodov, for example, who was fluent in seven languages, retired as a locksmith (sic)!

⁸ *И. Дуйчев. Лекции по архивистика. Репринт. София, Университетско издателство, 1993. 353 p.*

and Diplomats, published in 1966 (the second volume, containing selected Ottoman documents and a glossary of the basic terms, came about a decade later)⁹, which became a valuable tool for all specialists in Ottoman history in the country. In the 1960s, the Communist regime loosened once again its grip. Stalin's death and the suppression of the Hungarian Revolution gave rise to a policy of the so-called thaw in social and political relations, which reflected well in all spiritual spheres of Bulgarian society – not only in art (in the rehabilitation of abstractionism and jazz) but also in the humanities – those were the “golden years” of Ottoman studies in Bulgaria. Gradually, more and more attention was paid to the Bulgarian antiquities and with the rise of Lyudmila Zhivkova, the opportunities of the Old-Bulgarian, Thracian and other ethnic and national dyed areas for overexposure of “past grandeur” also grew enormously.

As early as 1964, the former Department of History of the Balkan Nations at the Institute of History at the Bulgarian Academy of Sciences grew into an independent Institute for Balkan Studies, which, through the *Association internationale des etudes sud-est europeennes* founded the previous year, became the living connection between Bulgarian thought and European humanities. From the very beginning, Balkan studies were headed by Nikolay Todorov, who “took under his wing” the young graduate in history Lyudmila Zhivkova, who was yet to flourish. Another lecturer of L. Zhivkova, Alexandar Fol, headed the Institute of Thracology, established in 1972, at the Bulgarian Academy of Sciences. Todor Zhivkov's daughter rehabilitated a number of eminent scholars from the older generation (I. Duychev, V. Beshevliev) and encouraged the Old-Bulgarian and the Early Bulgarian Studies – in 1977 *Paleobulgaria* journal began to come out, and next year *Problemi na kulturata* (Cultural Issues) journal appeared as a body of the

⁹ Б. Недков. Осmano-турска дипломатика и палеография. Ч. 1. София, 1966; Ч. 2. Документи и речник. София, 1975.

“Research Institute of Culture”, where among the many enthusiasts, the future “first democratically elected president”, Dr. Zhelyu Zhelev, also found shelter. Approximately at that time (1973) and in connection with the same political situation, the Auxiliary Historical Disciplines Department was founded as an independent unit at the Unified Centre of History at the Bulgarian Academy of Sciences, on an equal footing with the other “historical” institutes. Its leader, Kancho Georgiev (1927–2006), who belonged to the archivist circles, also owed the institutionalization of the unit to his favourable relationship with the then “first lady” of the regime. Top-level contacts favoured the emergence of other research entities – History of Bulgaria under Socialism Department, headed by Mito Isusov (1972), Cyrillo-Methodian Research Centre headed by Petar Dinekov (1980), the General History Department at the Institute of History, founded by Konstantin Kosev (1981), the Centre for Culture Studies at Sofia University, established by Nikolay Genchev (1981), etc.

The Auxiliary Historical Disciplines Department, the successor of which is today’s Department of Auxiliary Historical Sciences and Informatics, was tasked with developing these areas of knowledge in view of the methodological problems encountered in dealing with different types of sources. In the course of time it became a major scientific unit in the country, engaged in the fundamental sciences of history. Indeed, after the establishment of the Faculty of History at the Sofia University (1972), the Department of Archival Studies and Auxiliary Historical Disciplines (the present Department of Archivistics and Methodology of History Education) was founded, but, as the name implies, the emphasis of its activity is different. Therefore, the misunderstandings between the representatives of the two related units appear to be a little strange, but they can be explained mostly by personal biases related to the desire of protecting “one’s own professional terrain”. Later, courses in

one or another special historical science began to be conducted in other higher schools, but they were not institutionalized.

Gradually, the Department started “covering” major areas of auxiliary historical sciences as *theoretical study of historical sources*¹⁰, *archeography*¹¹, *Slavonic palaeography*¹², *Greek*

¹⁰ Cf. for example: *К. Георгиев*. Източниковедението – занемарен клон от нашата наука. – Известия на държавните архиви (ИДА), 1963, № 7, 14–30; *Idem*. Епистолярните материали като исторически извор и тяхното обнародване. – ИДА, 1967, № 13, 10–72; *Idem*. Мемоарите като исторически извор. – ИДА, 1968, № 14, 29–59; *Idem*. Die Memoiren in der historischen Erkenntnis (Theoretisch-methodologische Probleme der historischen Memoirenliteratur). – Bulgarian Historical Review, 1976, No. 3, 71–90; *Idem*. Някои извороведски аспекти на работата с мемоарите. – Военно-исторически сборник (ВИС), 1980, № 3, 203–210; *Idem*. Проблеми на извороведското изследване на официалните документи. – ВИС, 1982, № 4, 208–221; *Idem*. Историята и нейните извори. София, Наука и изкуство, 1981. 301 р.; *А. Запryanова*. За типология на изворите за историографско изследване. – Помощни исторически дисциплини (ПИД), 1, 1979, 87–106; *Eadem*. Научната периодика като исторически извор. – ПИД, 3, 1981, 281–291; *А. Запryanова*. Historical Sources and Methodological Principles of Source Analysis. – Bulgarian Historical Review, 1984, № 4, 89–97; *Eadem*. Гносеологични въпроси в изворознацието. – Архивен преглед, 1988, № 2, 3–14 and others.

¹¹ *К. Георгиев*. Към въпроса за обнародването на документалните извори за нашата история. – Исторически преглед (ИПр), 1966, № 3, 91–114; *К. Георгиев*. Probleme der Archeographie und des Quellengrundbestandes der bulgarischen Geschichte. – Etudes Balkaniques, 1970, № 3, 121–138. *К. Георгиев*. Въпроси на българската археография. София, БАН, 1970. 376 с.; *К. Георгиев*. Некоторые проблемы археографии и печатной документальной базы болгарской исторической науки. – Советские архивы, 1971, № 1, 107–113.

¹² *М. Димитрова*. Из кодиколошко-палеографската проблематика на среднобългарските ръкописи. – ПИД, 4, 1986, 115–146; *М. Димитрова*. Стили в орнаменте и проблема датировки среднобългарских рукописей. – Старобългаристика, 12, 1988, № 3, 80–109 and others.

*palaeography*¹³, *Ottoman palaeography and diplomatics*¹⁴, *Bulgarian diplomatics*¹⁵, *historical metrology*¹⁶, *historical demography*¹⁷, *genealogy*¹⁸, *heraldry and sigillography*. With the

¹³ И. Пенева. За Критско-Микенските писмени знаци върху предмети от Халшатската култура “Цепина” – In: *Цепина, Чепинско, Велинград – хилядолетната история на северозападните Родопи*. София, 2010, 50–59.

¹⁴ V. Stojanow. Die Entstehung und Entwicklung der osmanisch-türkischen Palaographie und Diplomatie. Mit einer Bibliographie. Berlin (West): Klaus Schwarz Verlag, 1983. 329 S. (= Islamkundliche Untersuchungen, Bd. 76); В. Стоянов. Постижения и актуални проблеми на османската палеография и дипломатика. – ИПр, 1983, № 2, 101–105; Idem. Предпоставки за възникване на османската палеография и дипломатика. – ИПр, 1984, № 3, 106–115; Idem. Някои съображения при периодизиране развитието на османската палеография и дипломатика. – ПИД, 4, 1986, 197–203; Idem. Личните имена и прозвището “Абдуллах” в османотурските документи. – ИПр, 1986, № 1, 51–57; Idem. Палеографията в системата на хуманитарните науки. – ИПр, 1986, № 9, 52–60; V. Stojanow. Die Notifikationsformeln Nişan und Sebeb-i tahrir in den osmanischen Herrschersurkunden. – *Rocznik Orientalistyczny* (Warszawa), 45, 2, 1986, 49–66; Idem. Личните писма като документи в османотурската дипломатика. – In: *Личните документи като исторически извор*. София, 1987, 169–176; Idem. Османотурската палеография като помощна историческа дисциплина. – ИДА, 54, 1987, 3–18; Idem. Изследване и обнародване на османотурски документални извори за историята на България. – In: *Историографски изследвания “България през XV–XIX век”*. Т. 1. България през XV–XVIII в. София, 1987, с. 276–308; Idem. Наблюдения върху османотурските документални извори за “специалните” категории население в земите под османска власт. – ИПр, 1988, № 3, 58–70; V. Stojanow. Resmi Belge Düzenlenmesi ve Osmanlı Fermanları. – *Tarih ve Toplum* (İstanbul), X, 55, 1988, 32–35; В. Стоянов. Нотификациите “nişan” и “sebeb-i tahrir” в османотурските султански документи. – ПИД, 5, 1991, 172–197; V. Stojanow. Eine Urkunde Maḥmūd’s II. aus dem Jahr 1241/1826 in der Sektionsbibliothek ‘Geschichte’ an der Humboldt-Universität zu Berlin. – In: *Festgabe an Josef Matuz: Osmanistik – Turkologie – Diplomatie*. Herausgegeben von Christa Fragner und Klaus Schwarz, mit einem Vorwort von Bert G. Fragner. Klaus Schwarz Verlag: Berlin, 1992, 261–273 (= Islamkundliche Untersuchungen, Bd. 150); Idem. Zur Theorie der osmanischen Urkundenlehre: Die Sultanstitulatur (‘unwān) nach einem strukturanalytischen Verfahren dargestellt. – In: *Zafar Nāme: Memorial volume of Felix Tauer*. Edited by Rudolf Vesely and Eduard Gombar. Prague,

Enigma, 1996, 243–252; Idem. Zum Quellenwert der sogenannten “Namenslisten” unter besonderer Berücksichtigung der “Defter-i Voynigān“. – In: *Studia Ottomanica*. Festgabe für Gyorgy Hazai zum 65. Geburtstag. Herausgegeben von Barbara Kellner-Heinkele und Peter Zieme. Otto Harrassowitz Verlag: Wiesbaden, 1997, 207–215 (= Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica, Band 47); Idem. Die religiöse Anrufung (invocatio) in den osmanischen Urkunden. – *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 54, 4, 2001, 537–546 (= Festschrift für Lajos Fekete, hrsg. von A. Rona-Tas. Budapest); В. Стоянов. Завръщане към началата (Един документ на Махмуд II от 1241 г.х. [1826 г.] в секционната библиотека по “История” към Хумболтовия университет в Берлин). – In: *Интердисциплинарни диалози на историята*. Сборник в чест на ст. н. с. II ст. д-р Антоанета Годорова-Запрянова. София, 2009, 328–345.

¹⁵ В. Стоянов. Дипломатика на средновековните извори. Владетелски документи. София, Изд. на БАН, 1991. 263 р. (see: Chapter II. “Дипломатика на българските царски грамоти”).

¹⁶ М. Веков. Метричната система в България (Метрични реформи и метрологична дейност XVIII–XX век). София, Херон прес, 2007. 276 р.; М. Веков. *Historische Metrologie Bulgariens XV–XIX Jh. Theoretischen und praktischen Aspekten*. Sofia, Institut für Geschichte, 2010. 148 S.

¹⁷ П. Пейковска. Българските общности в Унгария през XIX–XX век. Миграции и историко-демографска характеристика. София, Институт за исторически изследвания при БАН, 2011. 402 р.

¹⁸ А. Запрянова. За единството на генеалогичната методика. – Архивен преглед, 1992, № 4, 13–25; А. Запрянова. Междудисциплинарни “диалози” на генеалогията. – *Родознание*, 1993, № 3, 13–20; *Eadem*. Генеалогия или как да изследваме своя род. София, Изд. “Нов ден”, 1994. 154 р.; *Eadem*. Генеалогия и ономастика. – *Родознание*, 1996, № 3–4, 20–28; *Eadem*. Генеалогия и социална практика. – In: Васил Левски и неговите сподвижници. Карлово, 1997, 7–15; *Eadem*. Историческа хронология и генеалогия. – ИПр, 1999, № 1–2, 217–244; *Eadem*. Генеалогия за нас, за обществото. – ИПр, 2001, № 1–2, 207–236; *Eadem*. Генеалогия или как да изследваме своя род. София, Унив. изд. “Св. Кл. Охридски”, 22003. 221 р. *Eadem*. Генеалогия – краезнание – социална антропология. – *Родознание*, 2005, № 2, 33–41; Й. Гешева. Фамилия графове Печевич между легендите и реалността (втората половина на XVII–XX век). Историко-генеалогично изследване. София, ИК “Диомира”, 2012. 342 р.; М. Веков. Българската генеалогия в годините на прехода (1990–2015). Историографски и наукометрични аспекти. София, ИК “Диомира”, 2017. 614 р.

expansion of the research interest to other border areas of the humanities, the department also initiated studies in the field of *historical ethnology, anthropology and ethnical politology* – by focusing on Chinese issues¹⁹ and Eurasian horse nations, which leads to the establishment of “*cumanology*” as a new complex discipline.²⁰ In 1979, the Department started issuing its own

¹⁹ М. Малинова. Генезис и развитие на китайската цивилизация. София, Институт по история, 2009. 382 p.; М. Малинова Тиен. Българо-китайски отношения в съвременния период. София, ИК Гутенберг, 2015. 611 p.

²⁰ V. Stoyanov. Cumanian Anthroponymics in Bulgaria during the 15th Century. – In: *The Great Ottoman-Turkish Civilisation. Vol. 4. Culture and Arts.* Ankara, 1999, 113–126 (the same in: *Studia in Honorem Professoris Verae Mutafchievae.* Sofia: Amicita, 2001, 315–332); В. Стоянов. История на изучаването на Codex Cumanicus. Кумано-печенежки антропоними в България през XV век. София, ИК Огледало, 2000. 320 p.; V. Stoyanov. *Quelques remarques sur l'étude du Mefkure Mollova "La veracite graphique turke du Codex Cumanicus, prouvee par les turkismes en bulgare"*. – *Linguistique balkanique*, 41, № 3, 2001, 223–238; V. Stoyanov. *Kumans in Bulgarian History (Eleventh-Fourteenth Centuries)*. – In: *The Turks. Vol. 1: Early Ages. Part 9: Turks in East Europe.* Ankara, 2002, 680–689; В. Стоянов. За куманския етноним и неговата интерпретация. – In: *Турция, Балканите, Европа: История и култура. Изследвания в чест на професор Дженгиз Хаков.* София, 2003, 405–421; В. Стоянов. *Codex Cumanicus. История изучения.* – In: *Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии.* Вып. X. Сб., Ред.-сост. А. И. Айбабин, В. Н. Зинько. Симферополь, 2003, 481–505; V. Stojanow. *Der Codex Cumanicus in der Forschungsgeschichte.* – In: *Il codice Cumanico e il suo mondo. Colloquio internazionale (Venezia, 6–7 dicembre 2002).* Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, 3–44; В. Стоянов. Куманите в българската история. – *ИПр*, 2005, № 5–6, 3–25; В. Стоянов. Куманология. Опити за реконструкция. София, Акад. изд. “Марин Дринов”, 2006. 358 p.; В. Стоянов. Куманология. Историографски ескизи. Т. 1–2. София, Институт по история при БАН, 2009. Т. I. 392 p.; Т. II. 512 p.; V. Stojanow. *Die russische Historiographie über die Kočevniki – ein Beitrag zur Ideengeschichte des späten Zarenreichs.* – *Bulgarian Historical Review*, 2010, № 3–4, 167–192; В. Стоянов. Драконы и ельбиры в куманско-кипчакском мире. Вариации по теме структурирование жилого пространства. – In: *Сборник материалов международной научной конференции “Кипчаки Евразии: история, язык и письменные памятники”, посвященной 1100-летию Кимекского государства в рамках Дней тюркской письменности*

journal, *Auxiliary Historical Disciplines*, which has been indexed by *American Historical Abstracts* since the 1980s. It contributes to the integration of the specialists in the field by publishing materials on different auxiliary sciences, presenting their state in various countries, and their relationships with other areas of knowledge. After a certain break during the first decades of the transition, the series started being issued again, but with a different appearance and content corresponding to changed conditions.²¹ For its over 40 years of existence, the unit has carried out considerable research. It also became a centre for the preparation and publication of *Rodoznanie/Genealogia* journal as an organ of the Bulgarian Genealogy Federation *Rodoznanie*. Thus, the Department of *Auxiliary Historical Sciences and Informatics*, along with its role as a centre of research in the field of theoretical study of sources, has become also a centre for work in Bulgarian genealogy. We can only hope that this department will create a “core” of specialists dealing with the study of sources about history and culture of the peoples of Central and Eastern Asia and their relationship with the surrounding sedentary civilizations. Implementation of “Digital history” is another perspective for the members of the Department. The solution to these tasks can be achieved by involving already

и культуры. Астана, 2013, 37–47; В. Стоянов. Европейские кипчаки (куманы, половцы) в библейских родословных. – In: Материалы республиканской научно-практической конференции “Народ в потоке истории”, посвященной 110-летию академика А. Х. Маргулана. Павлодар, 2014, 208–214; В. Стоянов. Половцы – Кумани – Кипчаки. Разные названия одного этнического субъекта. – In: *Eurasia in the Middle Ages. Studies in Honor of Peter B. Golden*. Edited by Istvan Zimonyi and Osman Karatay. Harrassowitz Verlag: Wiesbaden, 2016, 393–406 (= *Turcologica*, Herausgegeben von Lars Johanson, Band 104).

²¹ A list of the volumes so far, together with their content and images of their covers, is available on the website of the AHDI Department – <http://www.auxiliary.ihist.bas.bg/publications_PID.html>. See also an earlier online information by PhD S. Stanimirov <<http://www.ihist.bas.bg/sekcii/PINI/PID/contentB.htm>>.

established specialists in the field and / or by further expanding the perimeter of scientific interest.

This is hardly the place to announce the scientific achievements of the unit. It was primarily required to “import” the foreign experience and to promote its dissemination and assimilation on Bulgarian soil. All members of the scientific team did this – everyone in their research field. In addition to this noble task, however, some have tried to expand their own knowledge horizon by building on past experience and proposing new solutions to the pressing issues of individual auxiliary disciplines. And it is here that the amalgam of the accumulated practical knowledge and the motivation to “create” yet undiscovered lanes has been manifested. One of the examples is related to the name of the founder of the unit Kancho Georgiev – his views on archeography and the source disciplines of history were like a fresh breeze over the vestigial look at the essence of the historical sciences. Another example is his successor [Valery Stoyanov, translator’s note], who tried to “create novelties” both in the field of diplomatics and in connection with the horse steppe peoples (mainly the Cumans), the analysis of the research of whom led to laying the foundations of a whole complex discipline. I cannot fail to mention the exceptional merits of Antoaneta Zapryanova. She could reasonably be considered a co-founder of the Department because she took active part in the preparation and publication of the journal of Auxiliary Historical Disciplines, various aspirant competitions and numerous scientific events. Her research contributions are quite a lot. But perhaps among the most significant ones is the attempt to typologize the auxiliary historical sciences, grouping the disciplines according to the nature of the source material and their functionality. It is as important for Bulgarian historiography as is important for the German one the work of Ahasver von Brandt “Werkzeug des Historikers: eine Einführung in die historischen Hilfswissenschaften“,* reissued dozens of times since 1958. The typology developed by Zapryanova is not as “cleared” in the

grouping, but it covers a much larger number of disciplines, including “non-traditional” ones. It is no coincidence that the text of this publication found its place in the “Digital Library of Archives and Documentary Studies”, prepared under the guidance of Adriana Neykova from Sofia University (2012).²²

The typology contains some controversial aspects as well. Above all, it is a question of a conventional understanding of how much the use of the attribute “historical” gives sufficient grounds for adopting a particular area of knowledge as “auxiliary historical discipline”. Is *historical bibliography*, for example, an auxiliary science of history with its own subject of research and its own methodology (for example, in studying old books) or is it just a bibliography of history works? The same applies to many other disciplines, defined as “historical”. It should not, of course, be forgotten that the development of science is formed by the interaction of the two opposite processes of disintegration and integration, division and accumulation, differentiation and fusion, yin and yang, which is reflected in the basic methods of research – the methods of analysis and synthesis. Therefore, no matter how blasphemous it may sound, a science can be “created” for everything – it is enough to have an object of research and methodology with which it is to be conducted, expected results and last but not least – means and “hot-brains” (sometimes – “hot-brains” are self-sufficient).

Let us imagine, for the fun of it, a science of matches – a thing quite important to the household (and not only) – and let us call it “*kibritology*” [*kibrit* in Bulgarian means matches. TN]. Studying the benefits of matches *kibritology* would be part of the much wider field of energetics, but it would also have points

* (German) “An Instrument of a Historian: An Introduction to Historical Auxiliary Sciences”.

²² See it at: < http://electronic-library.org/articles/Article_0174.html >.

of contact with chemistry and physics, as well as with anthropology, sociology, study of arts (in relation to the artistic layout of the label), literary studies (they will investigate who wrote what about the matches and how), linguistics (studying different terms for matches in a comparative plan, incl. “*drasni-palni-klechitsa*.” [“scratch and light a match” – an attempt at replacing the Turkish word *kibrit* with a Bulgarian equivalent, TN]) etc. The connection to history in this case is of paramount importance because the matches appeared at a given time, replacing more archaic means of lighting fire, and underwent a significant evolution in appearance and quality before giving way to the lighter as a more functional tool. In this case what could be the role of the history of matches – as part of the field of the study of it or a separate discipline called “historical *kibritology*”? And what would it do for the benefit of a future society where it is not known whether matches will ever be used? This problem, which we can describe as “Streichholzforschung Syndrome”, only testifies to the danger of uncontrolled “swarming” of a science that Jonathan Swift was aware of in his brilliant satire about Gulliver and the inhabitants of the flying island. I leave aside the speculation with the satellites of Mars found by the islands astronomers, discovered 150 years after the publication of the book of the great Irishman. Is it not, however, better to allow science to develop under its own laws, instead of trying with administrative measures to look for the “surplus effect”?

The last part of the typology offers another reason for reflection, because it numbers among the auxiliary historical sciences different “disciplines of general heuristic importance”, such as: “theory of systems, mathematics, theory of communications, theory of programming and computing technologies” and others. If we show an understanding of the fact that physics, chemistry and mathematics are among the auxiliary sciences, and here we see the possible border lanes of the listed areas and history, we will notice the prognostic element in the whole scheme. Because with the improvement of IT technologies and

their rapid penetration in the humanitarian sector, horizons unthinkable until two or three decades ago has opened up to the historical science and its disciplines. The “digital history” discipline arises before our eyes as part of the digital humanities, whose place is only among the auxiliary historical sciences! Its roots can be traced back to the 1970s, when, in the debate on the future of historical research, attempts were made to establish a new auxiliary discipline to deal with electronic data processing in historical science.²³ Then such discipline did not occur, but the idea continued to float in the air, and today, after decades of accelerated development in the IT sphere, the question of the need for digital auxiliary science related to historical research is again on the agenda.

The problem is extremely complex, because it is not only about the practical use of digital tools for the accumulation, storage, analysis, visualization and presentation of historical information (which has been done for decades in the context of an already established “digital history”)²⁴, but also because such a path of development implies closer co-operation between historians and programmers or a more complex qualification of the researcher of the past. Just as today we type our texts on the computer, which replaced the old typewriter, and we do not hand our manuscripts to a typewriter specialist in the manner of totalitarian times, so in the future, professional historians will have to be able to use not only word-processing programs but

²³ Cf. *Kl. Arnold*. *Geschichtswissenschaft und Elektronische Datenverarbeitung: Methoden, Ergebnisse und Möglichkeiten einer neuen Hilfswissenschaft*. – In: *Historische Zeitschrift. Beihefte. Neue Serie, Vol. 3, Methodenprobleme in der Geschichtswissenschaft*. Hg. von Theodor Schneide. München, 1974, 98–148.

²⁴ *D. J. Cohen, Rosenzweig, R.* *Digital History. A Guide to Gathering, Preserving, and Presenting the Past on the Web*. Philadelphia 2006; *W. Schmale*. *Digitale Geschichtswissenschaft*. Wien, Köln, Weimar 2010; *G. Koller*. *Geschichte Digital. Historische Welten neu vermessen*. Stuttgart: Kohlhammer, 2016. 157 S., and others.

also a number of other software products, they should even have basic knowledge of modifying (if not creating) new digital tools suitable to their work. Such is the “command of time”. At present, digital history is still associated with digitalisation of data, bibliographies and publications; with the establishment, maintenance and use of digital libraries and archives; with the “networking” of humanitarian scientists dealing with related issues (that is, the creation of scientific digital networks in history); with visualizing the research products (via websites and web pages containing a set of databases, graphical images, charts and diagrams, also audio, video and text files that clarify different aspects of the subject under consideration), in other words, it is related to the use of the opportunities provided by IT technologies for methodological enrichment of the research process and more complex presentation of the results obtained. However, *digital history*, in its capacity of an auxiliary science, should also focus on the analysis and criticism of digital sources and development of approaches and methods that better respond to the new ways of working with historical information and its understanding. It is also expected that the activities in the sphere of digital history as Auxiliary science of history will help to formulate new questions and topics that will enrich the field of historical quests. A future third phase in the development of *Historia digitalis* would be the elaboration of mechanisms for “simulating” different options and variants in interpreting historical development as a system of multiple (including unfulfilled) realizations.

All this testifies that the development of historical science and its fundamental disciplines is far from over. It is not a stale image in the “rear-view mirror” but a ceaseless process. *Urania* and *Cleo* continue to flirt with us, changing the outlines of the cognitive horizon. They are playing with our imagination, nurturing the question, “What else is behind the next turn?” They make us rethink the past, prompt us to action through newer

methods and research tools. Where are we in the whole scheme? Only the future will tell.

REFERENCES

1. *Веков, М.* Българската генеалогия в годините на прехода (1990–2015). Историографски и наукометрични аспекти. София, ИК „ДиоМира“, 2017. 614 с.

2. *Веков, М.* Метричната система в България (Метрични реформи и метрологична дейност XVIII–XX век). София, Херон прес, 2007. 276 с.

3. *Георгиев, К.* Въпроси на българската археография. София, БАН, 1970. 376 с.

4. *Георгиев, К.* Епистоларните материали като исторически извор и тяхното обнародване. – Известия на държавните архиви, 1967, № 13, с. 10–72.

5. *Георгиев, К.* Източниковедението – занемарен клон от нашата наука. – Известия на държавните архиви, 1963, № 7, с. 14–30.

6. *Георгиев, К.* Историята и нейните извори. София, Наука и изкуство, 1981. 301 с.

7. *Георгиев, К.* Към въпроса за обнародването на документалните извори за нашата история. – Исторически преглед, 1966, № 3, с. 91–114.

8. *Георгиев, К.* Мемоарите като исторически извор. – Известия на държавните архиви, 1968, № 14, с. 29–59.

9. *Георгиев, К.* Некоторые проблемы археографии и печатной документальной базы болгарской исторической науки. – Советские архивы, 1971, № 1, с. 107–113.

10. *Георгиев, К.* Някои извороведски аспекти на работата с мемоарите. – Военно-исторически сборник, 1980, № 3, с. 203–210.

11. *Георгиев, К.* Проблеми на извороведското изследване на официалните документи. – Военно-исторически сборник, 1982, № 4, с. 208–221.

12. *Гешева, Й.* Фамилия графове Пеячевич между легендите и реалността (втората половина на XVII–XX век). Историко-генеалогично изследване. София, ИК “Диомира”, 2012. 342 с.

13. *Димитрова, М.* Из кодиколожко-палеографската проблематика на среднобългарските ръкописи. – Помощни исторически дисциплини, 4, 1986, с. 115–146.

14. *Димитрова, М.* Стили в орнаменте и проблема датировки средно-болгарских рукописей. – Старобългаристика, 12, 1988, 3, с. 80–109.

15. *Дуйчев, И.* Лекции по архивистика. Репринт София, Университетско издателство, 1993. 353 с.

16. *Запрянова, А.* Генеалогия за нас, за обществото. – Исторически преглед, 2001, № 1–2, с. 207–236.

17. *Запрянова, А.* Генеалогия и ономастика. – Родознание, 1996, № 3–4, с. 20–28.

18. *Запрянова, А.* Генеалогия и социална практика. – In: Васил Левски и неговите сподвижници. Карлово, 1997, с. 7–15.

19. *Запрянова, А.* Генеалогия или как да изследваме своя род. София, Изд. “Нов ден”, 1994. 154 с.

20. *Запрянова, А.* Генеалогия или как да изследваме своя род. София, Университетско издателство “Св. Кл. Охридски”, 22003. 221 с.

21. *Запрянова, А.* Генеалогия – краезнание – социална антропология. – Родознание, 2005, № 2, с. 33–41.

22. *Запрянова, А.* Гносеологични въпроси в изворознанието. – Архивен преглед, 1988, № 2, с. 3–14.

23. *Запрянова, А.* За единството на генеалогичната методика. – Архивен преглед, 1992, № 4, с. 13–25.

24. *Запрянова, А.* За типология на изворите за историографско изследване. – Помощни исторически дисциплини, 1, 1979, с. 87–106.

25. *Запрянова, А.* Историческа хронология и генеалогия. – Исторически преглед, 1999, № 1–2, с. 217–244.

26. *Запрянова, А.* Междудисциплинарни “диалози” на генеалогията. – Родознание, 1993, № 3, с. 13–20.

27. *Запрянова, А.* Научната периодика като исторически извор. – Помощни исторически дисциплини, 3, 1981, с. 281–291.

28. *Малинова Тиен, М.* Българо-китайски отношения в съвременния период. София, Гутенберг, 2015. 611 с.

29. *Малинова, М.* Генезис и развитие на китайската цивилизация. София, Институт по история, 2009. 382 с.

30. *Недков, Б.* Осmano-турска дипломатика и палеография. Ч. 1. София, 1966; Ч. 2. Документи и речник, 1975.

31. *Пейковска, П.* Българските общности в Унгария през XIX–XX век. Миграции и историко-демографска

характеристика. София, Институт за исторически изследвания при БАН, 2011. 402 с.

32. *Пенева, И.* За Критско-Микенските писмени знаци върху предмети от Халщатската култура “Цепина”. – In: Цепина, Чепинско, Велинград – хилядолетната история на северозападните Родопи. София, 2010, с. 50–59.

33. *Стоянов, В.* Codex Cumanicus. История изучения [Codex Cumanicus. History of Research]. – In: Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. Вып. X. Сб., Ред.-сост. А. И. Айбабин, В. Н. Зинько [Materials on Archaeology, History and Ethnography of Tauria. N° 10. Ed. By A. I. Aybabin, V. N. Zinko]. Симферополь, 2003, с. 481–505.

34. *Стоянов, В.* Дипломатика на средновековните извори. Владетелски документи. [Diplomatics of the Medieval Sources. Documents of Rulers]. София, Издателство на БАН, 1991. 263 с. ISBN 954-430-064-3.

35. *Стоянов, В.* Драконы и ельбиры в куманско-кипчакском мире. Вариации по теме структурирование жилого пространства [Dragons and Elbirs in the Cumanian-Qipchaq World: Variations on the Theme of Structuring the Living Space]. – In: Сборник материалов международной научной конференции “Кипчаки Евразии: история, язык и письменные памятники [The Kipchaks of Eurasia: History, Language and Written Records], посвященной 1100-летию Кимекского государства в рамках Дней тюркской письменности и культуры. Астана, 2013, с. 37–47.

36. *Стоянов, В.* Европейские кипчаки (куманы, половцы) в библейских родословных [European Qipchaqs (Cumans, Polovtsians) in the Biblical Genealogies]. – In: Материалы республиканской научно-практической конференции “Народ в потоке истории”, посвященной 110-летию академика А. Х. Маргулана. [Materials of the Republican

Scientific-Practical Conference “The People in the Stream of History”, devoted to 110 anniversary of academician A. Kh. Margulan]. Павлодар, 2014, с. 208–214.

37. *Стоянов, В.* За куманския етноним и неговата интерпретация [About the Cumanian Ethnonym and Its Interpretation]. – In: Турция, Балканите, Европа: История и култура. Изследвания в чест на професор Дженгиз Хаков [The Turkey, the Balkans, Europe: History and Culture. Studies in Honour of Professor Cengiz Hakov]. София, 2003, с. 405–421.

38. *Стоянов, В.* Завръщане към началата (Един документ на Махмуд II от 1241 г.х. [1826 г.] в секционната библиотека по “История” към Хумболтовия университет в Берлин) [Return to the beginnings (A document of Mahmud II from the year 1241/1826 in the library at the History department of the Humboldt University of Berlin)]. – In: Интердисциплинарни диалози на историята. Сборник в чест на ст. н. с. II ст. д-р Антоанета Тодорова-Запрянова [Interdisciplinary Dialogues of History. Collection of Papers in Honor of Assoc. Prof. Dr. Antoaneta Todorova-Zapryanova]. София, 2009, с. 328–345.

39. *Стоянов, В.* Изследване и обнародване на османотурски документални извори за историята на България [Exploration and Edition of Ottoman-Turkish Documental Sources on the History of Bulgaria]. – In: Историографски изследвания “България през XV–XIX век”. Т. 1. България през XV–XVIII в. [Historiographical Researches: Bulgaria during the 15th–19th Centuries. Vol. 1. Bulgaria during the 15th–18th Centuries]. София, 1987, с. 276–308.

40. *Стоянов, В.* История на изучаването на Codex Cumanicus. Кумано-печенежки антропоними в България през XV век [History of the Study of ‘Codex Cumanicus’. Cumanian-Pechenegian Anthroponymics in Bulgaria during the 15th

Century]. София, ИК Огледало, 2000. 320 с. ISBN 954-90553-4-5.

41. *Стоянов, В.* Куманите в българската история [The Cumans in the Bulgarian History, 11th –14th Century]. – Исторически преглед, 2005, № 5–6, с. 3–25.

42. *Стоянов, В.* Куманология. Историографски ескизи. Т. 1–2 [Cumanology. Historiographical Sketches, vols. 1–2]. София, Институт по история при БАН, 2009, Т. I. 392 с., Т. II. 512 с. ISBN 978-954-92267-4-4 (vol. 1), ISBN 978-954-92267-5-1 (vol. 2).

43. *Стоянов, В.* Куманология. Опити за реконструкция [Cumanology. Attempts at Reconstructions]. София, Акад. изд. “Марин Дринов”, 2006. 358 с. ISBN-10: 954-322-081-6, ISBN-13: 978-954-322-081-6.

44. *Стоянов, В.* Личните имена и прозвището “Абдуллах” в османо-турските документи [The Proper Names and the Name ‘Abdullāh’ in the Ottoman-Turkish Documents]. – Исторически преглед, 1986, № 1, с. 51–57.

45. *Стоянов, В.* Личните писма като документи в османотурската дипломатика [The Private Letters as Documents in the Ottoman-Turkish Diplomats]. – In: Личните документи като исторически извор [The Private Documents as Historical Sources]. София, Изд. на БАН, 1987, с. 169–176.

46. *Стоянов, В.* Наблюдения върху османотурските документални извори за “специалните” категории население в земите под османска власт [Observations on the Ottoman-Turkish Documental Sources about the ‘Special’ Categories of Population in the Lands under Ottoman Rule]. – Исторически преглед, 1988, № 3, с. 58–70.

47. *Стоянов, В.* Нотификациите “nišān“ и “sebeb-i taḥrīr“ в османотурските султански документи [The Notifications ‘Nišān’ and ‘Sebeb-i taḥrīr’ in the Ottoman-Turkish Documents of the Sultans]. – Помощни исторически дисциплини, 5, 1991, с. 172–197.

48. *Стоянов, В.* Някои съображения при периодизиране развитието на османската палеография и дипломатика [Some Considerations by Periodisating the Development of the Ottoman Palaeography and Diplomatics]. – Помощни исторически дисциплини, 4, 1986, с. 197–203.

49. *Стоянов, В.* Османотурската палеография като помощна историческа дисциплина [The Ottoman-Turkish Palaeography as an Auxiliary Science of History]. – Известия на държавните архиви, 54, 1987, с. 3–18.

50. *Стоянов, В.* Палеографията в системата на хуманитарните науки [The Paleography in the System of the Humanities]. – Исторически преглед, 1986, № 9, с. 52–60.

51. *Стоянов, В.* Половцы – Кумани – Кипчаки. Разные названия одного этнического субъекта [Polovtsi – Cumanians – Qipchaqs. Different Names of the Same Ethnic Entity]. – In: Eurasia in the Middle Ages. Studies in Honor of Peter B. Golden. Edited by Istvan Zimonyi and Osman Karatay. Harrassowitz Verlag: Wiesbaden, 2016, p. 393–406 (= Turcologica, Herausgegeben von Lars Johanson, Band 104).

52. *Стоянов, В.* Постижения и актуални проблеми на османската палеография и дипломатика [Achievements and Actual Problems of the Ottoman Palaeography and Diplomatics]. – Исторически преглед, 1983, № 2, с. 101–105.

53. *Стоянов, В.* Предпоставки за възникване на османската палеография и дипломатика [Circumstances for the Arise of the Ottoman Palaeography and Diplomatics]. – Исторически преглед, 1984, № 3, с. 106–115.

54. *Arnold, Kl.* Geschichtswissenschaft und Elektronische Datenverarbeitung: Methoden, Ergebnisse und Möglichkeiten einer neuen Hilfswissenschaft. – In: *Historische Zeitschrift*. Beihefte. Neue Serie, Vol. 3, Methodenprobleme in der Geschichtswissenschaft. Hg. von Theodor Schneide. München, 1974, p. 98–148.

55. *Cohen, D. J., R. Rosenzweig.* Digital History. A Guide to Gathering, Preserving, and Presenting the Past on the Web. Philadelphia, 2006.

56. *Conring, H.* Censura diplomatis quod Ludovico imperatori fert acceptum coenobium Lindaviense. Helmestadii, 1672.

57. *Georgiev, K.* Die Memoiren in der historischen Erkenntnis (Theoretisch-methodologische Probleme der historischen Memoirenliteratur). – *Bulgarian Historical Review*, 1976, № 3, S. 71–90.

58. *Georgiev, K.* Probleme der Archeographie und des Quellengrundbestandes der bulgarischen Geschichte. – *Etudes Balkaniques*, 1970, № 3, S. 121–138.

59. *Koller, G.* Geschichte Digital. Historische Welten neu vermessen. Stuttgart, Kohlhammer, 2016. 157 S.

60. *Mabillon, J.* De re diplomatica libri VI (Luteciae Parisiorum : Billaine 1681)

61. *Papebroch, D.* Propylaeum antiquarium circa very et falsi discrimen in vetustis membranis, 1675.

62. *Schmale, W.* Digitale Geschichtswissenschaft. Wien, Köln, Weimar, 2010.

63. *Stoyanov, V.* Cumanian Anthroponymics in Bulgaria during the 15th Century. – In: *The Great Ottoman-Turkish Civilisation*. Vol. 4. Culture and Arts. Ankara, 1999, p. 113–126.

64. *Stoyanov, V.* Cumanian Anthroponymics in Bulgaria during the 15th Century. – In: *Studia in Honorem Professoris Verae Mutafčievae*. Sofia, Amicita, 2001, p. 315–332.

65. *Stojanow, V.* Der Codex Cumanicus in der Forschungsgeschichte. – In: *Il codice Cumanico e il suo mondo*. Colloquio internazionale (Venezia, 6-7 dicembre 2002). Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, p. 3-44.

66. *Stojanow, V.* Die Entstehung und Entwicklung der osmanisch-türkischen Palaographie und Diplomatie. Mit einer Bibliographie. Berlin (West), Klaus Schwarz Verlag, 1983. 329 S. (= *Islamkundliche Untersuchungen*, Bd. 76). ISBN 3-922968-19-8.

67. *Stojanow, V.* Die Notifikationsformeln Nišān und Sebeb-i tahrīr in den osmanischen Herrschersurkunden. – *Rocznik Orientalistyczny* (Warszawa), 45, 2, 1986, S. 49-66.

68. *Stojanow, V.* Die religiöse Anrufung (invocation) in den osmanischen Urkunden. – *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 54, 4, 2001, S. 537-546 (= *Festschrift für Lajos Fekete*, hrsg. von A. Rona-Tas. Budapest).

69. *Stojanow, V.* Die russische Historiographie über die Kočevniki – ein Beitrag zur Ideengeschichte des späten Zarenreichs. – *Bulgarian Historical Review*, 40, 2010, No. 3-4, S. 167-192.

70. *Stojanow, V.* Eine Urkunde Maḥmūd's II. aus dem Jahr 1241/1826 in der Sektionsbibliothek 'Geschichte' an der Humboldt-Universität zu Berlin. – In: *Festgabe an Josef Matuz: Osmanistik – Turkologie – Diplomatie*. Herausgegeben von Christa Fagner und Klaus Schwarz, mit einem Vorwort von Bert G. Fagner. Klaus Schwarz Verlag: Berlin, 1992, S. 261-273 (= *Islamkundliche Untersuchungen*, Bd. 150).

71. *Stojanow, V.* Kumans in Bulgarian History (Eleventh-Fourteenth Centuries). – In: *The Turks, Vol. 1: Early Ages, Part 9: Turks in East Europe*. Ankara, 2002, 680-689.

72. *Stojanow, V.* Quelques remarques sur l'étude du Mefkure Mollova "La veracite graphique turke du Codex Cumanicus, prouee par les turkismes en bulgare". – *Linguistique balkanique*, 41, 3, 2001, p. 223-238.

73. *Stoyanov, V.* Resmi Belge Düzenlenmesi ve Osmanlı Fermanları. – *Tarih ve Toplum (İstanbul)*, X, 55, 1988, p. 32-35.

74. *Stojanow, V.* Zum Quellenwert der sogenannten „Namenslisten“ unter besonderer Berücksichtigung der „Defter-i Voynigān“. – In: *Studia Ottomanica. Festgabe für Gyorgy Hazai zum 65. Geburtstag*. Herausgegeben von Barbara Kellner-Heinkele und Peter Zieme. Otto Harrassowitz Verlag: Wiesbaden, 1997, p. 207-215 (= Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica, Band 47).

75. *Stojanow, V.* Zur Theorie der osmanischen Urkundenlehre: Die Sultanstitulatur ('*unwān*) nach einem strukturanalytischen Verfahren dargestellt. – In: *Zafar Nāme: Memorial volume of Felix Tauer*. Edited by Rudolf Vesely and Eduard Gombar. Prague, Enigma, 1996, p. 243–252.

76. *Vekov, M.* Historische Metrologie Bulgariens XV–XIX Jh. Theoretischen und praktischen Aspekten. Sofia, Institut für Geschichte, 2010. 148 S.

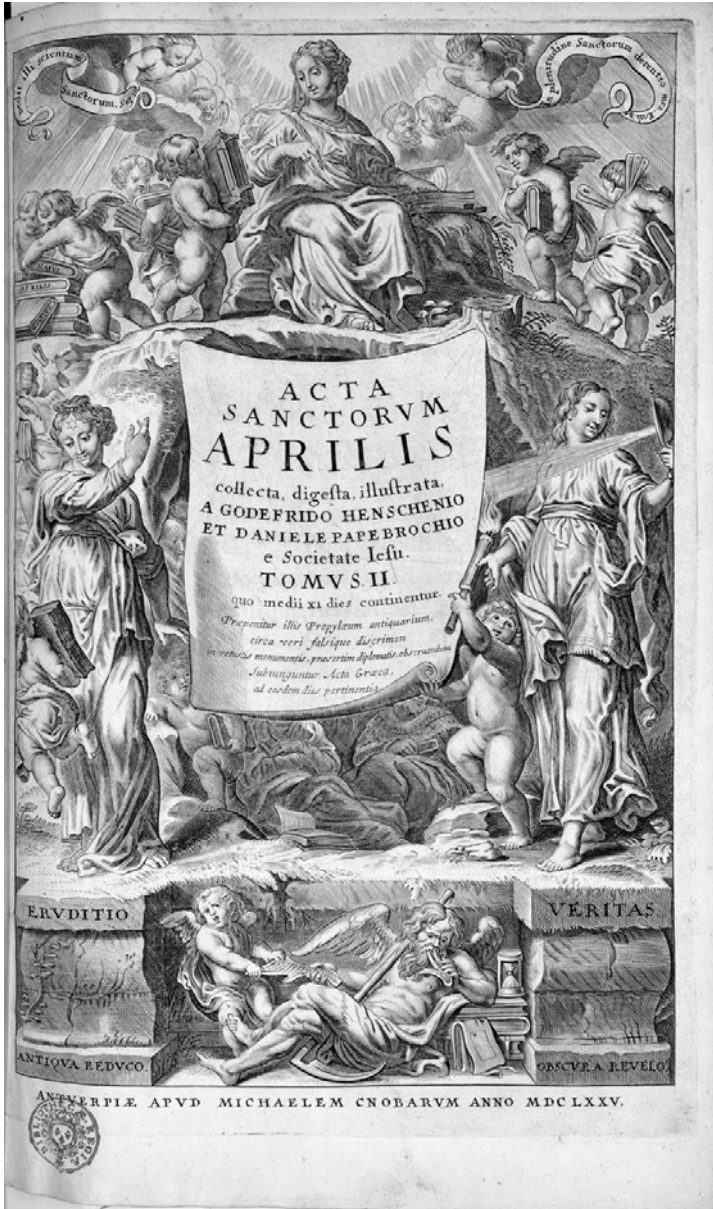
77. *Zapryanova, A.* Historical Sources and Methodological Principles of Source Analysis. – *Bulgarian Historical Review*, 1984, № 4, p. 89–97.



Urania



Cleio



D. Papebroch's *Propylaeum antiquarium circa very falsi...* (1685)



J. Mabillon's *De re diplomatica libri VI* (1681)

D E
RE DIPLOMATICA
LIBRI VI.

IN QUIBUS QUIDQUID AD VETERUM
Instrumentorum antiquitatem, materiam, scripturam & stilum;
quidquid ad figilla, monogrammata, subscriptiones ac notas
chronologicas; quidquid inde ad antiquariam, historicam, foren-
semque disciplinam pertinet, explicatur & illustratur.

ACCEDUNT

*Commentarius de antiquis Regum Francorum Palatiis.
Veterum scripturarum varia specimina, tabulis LX comprehensa,
Nova ducentorum, & amplius, monumentorum collectio.*

Opera & studio Domni JOHANNIS MABILLON, Presbyteri ac Monachi
Ordinis S. Benedicti & Congregatione S. Mauri.

Editio Secunda ab ipso Auctore recognita, emendata & aucta.



LUTECIÆ-PARISIORUM.

Sumtibus CAROLI ROBUSTEL, via Jacobea, ad insigne
arboris Palmæ.

M. DCC. IX.

CUM PRIVILEGIO REGIS ET SUPERIORUM FACULTATE.

Когато Урания прегърне Клио.

Лежерно за историята или *Eine Einführung in die Streichholzforschung**

Историческата наука пред съвременните предизвикателства. Научна конференция, посветена на 70-годишнината на Института за исторически изследвания при БАН (София, 5 декември 2017)

Странни са били божествените отношения в Античността. Или по-скоро – представата на хората за тях. Във всеки случай *това*, което е достигнало до нас като противоречиви сведения не помага да схванем изцяло *онова*, което древните са мислели, че знаят за Divine Order. Животът им е бил отражение на страстите, капризите и съперничествата между членовете на едно огромно недосегаемо „кралско“ семейство, една монархия *par excellence*, чиито божествени индивиди са се намирали в сложни връзки помежду си. И то не само в средиземноморската част на Европа, където търси корените си съвременната цивилизация. Същата сложна йерархия с разпределение на функционалните задължения, откриваме в древна Месопотамия и в долината на Нил, откъдето тръгва уж познатата история. Защото основните шумерски божества с техните вавилонски съответствия¹ си имат своите паралели в древногръцката и римската митологии. И тъкмо те чрез латинския език дават

* (Нем.) Въведение в изучаването на кибрита.

¹ *Ан/Ану* (господар на всички богове, владетел на Небето), *Нинту/Ки* (Богинята-Майка, олицетворяваща Земята, срв. по-късната Кибела/Семела), *Енлил/Еллил* – бог на въздуха и господар на света, *Енки/Еа* (бог на първичния океан, мъдростта, магията, занаятите, създателят на цивилизацията), *Нана/Син* (бог на Луната), *Уту/Шамаш* (бог на Слънцето, справедливостта и гадателството), *Инана/Ишар/Ицар* (богиня на Венера, любовта и плодовитостта).

названията на седмичните дни като ден на Слънцето, на Луната, на Марс, Меркурий, Юпитер, Венера и Сатурн.² А по аналогия с чертите на божествения „владетел“ на всеки седмичен ден се определя и характера на човека, роден в него. С това вече пристъпваме към темата, която ни вълнува, защото тук иде реч не само за миналото (сиреч историята), но и за отделни научни области (астрология, хронология, генеалогия), част от които се обособяват впоследствие като помощни исторически дисциплини.

Особен е бил античният свят и неговото „божествено отражение“. Не се знае кой по кого се е увличал и с кого се е съчетавал, за да се постигне тази огромна пъстрота от основни, главни, второстепенни и цяла сурия третостепенни по значение „дивни“ персонажи, които пърхали в небето, по земята, из водите и в подземното царство, въвличайки в забавленията си отделни люде, за да стане „кръстоската“ още по-преплетена, досущ като по времето на Библейските *нефелими*.³ Нищо чудно, че изкушените в митологията древни автори са предлагали различни генеалогии, освен ако тук не е изиграла някаква роля и привързаността им към родното място или въобще един или друг тип субективни

² *Dies Solis* (нем. Sonntag, англ. Sunday), *Dies Lunae* (фр. lundi, нем. Montag, англ. Monday), *Dies Martis* (фр. mardi, гр. Ἁρῆος ἡμέρα [ден на Арес], при германите се свързва с бога на войната Туг/Ziu, срв. англ. Tuesday), *Dies Mercuri* (фр. mercredi, ит. mercoledì), *Dies Iovis* (фр. jeudi, ит. giovedì, исп. jueves; към името на бога на гръмотевиците Donar/Thor се отнася нем. Donnerstag, англ. Thursday, дат. Torsdag), *Dies Veneris* (фр. vendredi, итал. venerdì; към името на богинята на любовта Freya или към Frijā - пазителката на семейството и майчинството се отнасят нем. Freitag и англ. Friday), *Dies Saturni* (англ. Saturday, хол. Zaterdag).

³ Библейските *гиганти* – това са *исполините* отпреди Потопа, родени от съчетаването на „синовете на Небето“ или „Божиите синове“, сиреч „падналите ангели“, с произлизащите от Каин „човешки дъщери“ (Битие, 6: 1-4).

предпочитания, чиито мотиви днес трудно могат да се проследят.

Всички са единомисленици в едно – от брачния съюз на *Зевс* с *Мнемозина* (титанката дъщеря на *Уран* и *Гея*, олицетворяваща *паметта*) произлизат девет класически музи, покровителки на изкуствата. Понякога се спори за първородството – дали най-голяма е *Калиопа*, музата на красноречието, епоса и науката, или пък *Урания* („Небесната“), свързвана с възвисяване на човешкия дух чрез въображението и силата на мисълта, със стремежа към Небето и звездите. Тя е била изобразявана с небесен глобус и сочещ към него жезъл (показалка), смятало се е, че е способна да предсказва бъдещето по разположението на звездите, а в Ренесансова Европа е идентифицирана с Всемирната Любов и Светия Дух, определяна е за муза на християнските поети.

Урания е музата на астрономията. Днес това може да изглежда странно, поради издълбаната пропаст между точните науки и интерпретативните такива, сред които и историята. Но някога, когато вдъхновението е играло основополагаща роля за интелектуалния труд, на всичко това се е гледало като на изкуство. Навярно и поради тази причина александрийските филолози разделили Херодотовата „История“ на девет части, всяка от които наречена на една от музите. Името на *Урания* носи осмата книга на труда, а това донякъде е в съзвучие с подреждането на музите при Псевдо-Аполодор, където най-старшата е *Калиопа*, а веднага след нея идвала *Клио*.

Клио („Прославящата“) е същинската покровителка на историята. Името, произлизащо от глагола κλέω или κλέϊω („разказвам, прославям, правя прочут“), сякаш насочва към едно от разбиранията за същността на историята – да разказва за отминали събития и да прославя нечий дела.

Така най-често разбираме историята и днес – затова публиката се радва на юбилейни тържества. Този неин аспект, обаче, в който акцентът пада върху разказа („ще ти разкажа една история“, „I'll tell you a story“, „Ich erzähle dir eine Geschichte“) и който в голяма степен е запазен до наши дни, прави историята (History, Geschichte) субективно занимание, чиито резултати зависят от уменията на разказвача да представя по подходящ начин разглеждания обект. Тук роля играе и отношението на автора към визираните теми, личности и събития, поради което те често получават противоречиви оценки. Величавите фигури и герои на една епоха могат да се превърнат в злодеи и анти-герои в друга, а описанието да варира от безкритично превъзнасяне до пълното им заклеймяване. И това важи не само за преломните времена, когато е изключително забавно да се наблюдава как някогашни „славотворци“ бързат да се наредят сред най-активните отрицатели на досегашното в унисон с „новите повели на епохата“. Оттук и разочарованието на неизкушения потребител на исторически писания, недоволен от променящата се картина. Той иска да знае какво „точно“ е станало и напразно търси да разбере „пълната“ истина, да чуе „окончателната“ преценка за миналото, каквато, уви, историците не успяват да му представят.

Покровителка на историописанието, *Клио* е муза и на епичната поезия, а оттук навярно – и на свиренето на лира. Така тя помага да се прославят великите дела на предходниците и да се запомнят те за идните поколения. Затова е изобразявана с калем и разтворен свитък, защото *litera scripta manet* („написаното остава“) дори и да знаем, че *sic transit gloria mundi* („така преминава световната слава“). Паисий може да не е съзнавал, че е получил благоволенieto на музата, но като един същият Омир е следвал нейните стъпки, прославяйки величието на предците, за да пробуди съзнанието на народа и да предотврати културното му пре-

топяване. „И Клио е муза!“ – възкликна голямата Вера Му-тафчиева. Голяма, защото величието на един човек се определя от сътвореното от него, а не от заеманите постове и натрупаните материални блага. Понякога ми е жал за онези колеги, които зарязват своето поприще, за да станат държавни послушковци – добре заплатени, но все пак *слуги* на властта. Не трябва да ги упреквам – всеки сам избира как да живее. Но ако *Клио* е муза, то доколко вдъхновени свише са нейните „свещенослужители“? Може би са единици онези, които умеят възторжено да пресъздават отминалите реалности. Освен Вера тук се сещам за един Андрей Пантев, чийто стил бегло докосва чувствения интелектуален изказ на Петър Увалиев. При основаването на Хумболтовия съюз в България той ни беше удостоил с присъствието си – тогавашният председател на БАН Ангел Балевски рецитираше свои стихове на немски пред почетните гости от Германия, а на мен ми идеше да целуна ръката на Увалиев за всичко онова, което той олицетворяваше...

Музите са за да вдъхновяват. Клио е запленила царя на Пирея, *Пир* – синът на *Македон* (затова ли македонците поставят себе си в началото на човешката история?) и му е родила син *Хиацинт*. Има и други версии,⁴ според които не е бил Пир, а спартанският цар *Амикъл* и не е била Клио, а *Диомеда* майката на Хиацинт. Това само свидетелства, колко несигурни могат да бъдат генеалогии в митологичното време – досущ като субективно обогрениите спомени, използвани днес като градиво при антропологичния подход в ис-

⁴ Срв. различните версии при Хезиод (Каталог женщин, фр.171, вж. [Гесиод] Каталог женщин, на адрес: <<http://ancientrome.ru/antlitr/hesiod/women-f.htm>>), Публий Овидий Назон (Метаморфозы, X 195, вж. на адрес: <http://lib.ru/POEEAST/OWIDIJ/ovidii2_2.txt>) и Аполлодор (Мифологическая библиотека, I 3, 3; III 10, 3; вж. на адрес: <<http://ancientrome.ru/antlitr/apollodor/index.htm>>).

торията. Със своята необичайна красота *Хиацинт* привлякъл любовта на *Аполон*, но и на *Зефир* (или *Борей*). В тези така актуални днес среди чувствата са често изпепеляващи. Според легендата, ревнивият вятър (дали „лек“ или „бурен“ все едно) отклонил хвърления от Аполон диск към главата на Хиацинт и го убил, а съкрушеният Аполон сътворил от кръвта на любимия си цветето *хиацинт*, по нашенски – *зюмбюл*. Още една важна отлика от либерална Европа, защото в тукашната патриархална култура турско-персийското название е с женска конотация – „Зюмбюл ли си, лале ли си, гюл ли си“, докато на запад от Будапеща същият *хиацинт* се асоциира с многострадалния Вертер, пренасочил чувствата си от Лоте към някой себеподобен самотник.

По други извори Клио е майка и на *Хименей* (той всъщност е детето на Калиопа и Магнет, брата на Македон), или е майка на певица *Лин* от Аргос, брат на Пеласг. Това би могло да изкуши някои да търсят „по македонски“ връзката на днешните българи с *пеласгите* и Клио, т. е. да поставят в центъра на историческия развой въображаемите предци на съвременните българи. Не, че не го правят, но то е в обсега на една изкуствена реконструкция на миналото, в която механично се пренася представата ни за нацията и националната държава към съвсем различна и неадекватна на съвремието реалност.

Разностранни са версиите за раждането на *Лин*, учителя или брата на Орфей и съчинител на песните за Дионис и други древни герои, в това число за сътворението на света, които той бил записал с пред-елинските „пеласгийски“ букви. По една от тях той е дете на Посейдоновия син *Амфиар* и на музата *Клио*, но обикновено *Лин* е представян като син на музата *Урания* от Херакъл, или по-скоро на *Урания* и *Аполон*. Неговата дарба предизвикала бащината завист и Аполон го убил. По други данни, *Урания* е майка и на *Хименей* (както Клио е майка на *Хименей*). Това още веднъж

показва колко неизяснени са връзките между отделните митологични персонажи – сякаш Божествената Оргия е прокарала пътя към днешния свят, в което вече не се знае кой кого, как или за какво...

Така още в най-древните митологични времена действията на *Урания* и *Клио* често се преплитат, а от тяхното екстатично вдъхновение се ражда плодът на едно (по)знание, съчетало аромата на вселенския безкрай с поезията, обединени в същината на историята. Самото название (от гр. – ἱστορία „проучване; знание, придобито чрез изследване“) вече показва, че в работата на историка (ἱστορ „познавач, знаещ“) основно място се полага на проучването и проверката на сведенията, а едва после идва разказът (story), облечен в подходяща, било то и художествена форма. Тъкмо анализът на изворовия материал позволява да се очертае една по-сгъстена и по-достоверна картина на търсения елемент или отрязък от миналото, ограничен в конкретните времеви и пространствени рамки. А доколкото източниците биват от най-различно естество, то също така многобройни са и отделните дисциплини, занимаващи се с тях. Така от прегръдката на *Урания* с *Клио* се раждат фундаменталните дисциплини на историята, без които тя не би могла да претендира да е наука. Някога Бърtrand Ръсел (1872-1970) твърдеше, че историята въобще не е наука, но се прави на такава чрез фалшификации и пропуски. Настъпилата с времето симбиоза по границата на историко-филологическото познание с редица „точни“ науки, предоставящи методологично „ноу-хау“ и за историческите дирения, сякаш оборва британския учен и разширява възможностите на *Клио* да се впише по нов начин в информационното поле на Акаша. Защото помощните (специалните, основните) дисциплини на историята са тези, които я въздигат до пиедестала на истинска НАУКА. Иначе тя щеше да си остане обикновена прислужница (политиците от всички епохи предпочитат тя

да е такава), възхваляваща безкритично силните на деня и критикуваща или възвеличаваща собственото време, според субективната оценка на автора.

И ако корените на историята като специфично интелектуално занятие се простират до древността, където тя „мери мегдан“ с митологията, епоса, поезията, химнографията и редица други дейности, отнасящи се както до логичното и интуитивно знание, така и до изкуството, емоционално пресъздаващо отношението ни към света, то истинския си научен облик историята започва да придобива едва от XVII в. Това продължително на пръв поглед време е само миг от диханието на Бра^xма, миг от вечността – толкова трае оплодителният проблясък в прегръдката на божествените сестри.

1681 г. се приема за рождената дата на помощните исторически науки. Не че техни кълнове на практическо ниво не са съществували и преди. Наред с митологичните сюжети нашите най-ранни „предшественици по призвание“ са си служели с описанията на чужди страни и народи, на техните нрави и обичаи, на запомнените по-важни събития, получени от разказите на очевидци или предадени по косвени източници. Тези често непроверими сведения са били вплитани в историческия разказ и после предавани (с повече или по-малко изменения) от автор на автор, защото още тогава се налага „добрата практика“ ученият да цитира ползваните от него извори, дори когато ги е допълвал или променял. С течение на времето по-късните автори се позовавали на своите предходници – те са вмъквали цели абзаци от впоследствие загубени произведения, като с това са запазвали за поколенията частици от градивото на човешките духовни търсения. Продукт на цивилизационното развитие са били и писмените актови материали, откъси от които са цитирани в хрониките и при описание на династичните истории, а и въобще на универсалната църковна история.

Тяхното подправяне през средните векове с цел потвърждаване на стари или придобиване на нови права, е породило след Тридесетгодишната война истински сблъсък между подкрепяните с грамоти претенции за владения и привилегии, останал в историята с названието *bella diplomatica* („дипломатически войни“). Практическите нужди на съдопроизводството от експертиза върху автентичността или фалшивостта на представените в спора документи довело до създаване на правила за критика на писмените актове, както и въобще на старата книжнина. Така през „ранното Ново време“ на мястото на сляпото доверие в писменото слово, та било то и Божието, се появява критично отношение към заобикалящия ни свят – зачатъкът на всяка наука. Ако проверката е „майка на знанието“, то до нея се стига едва след скъсване с догмата и повдигане на недопустими преди въпроси, чиито отговори разширяват хоризонта на познанието. Критичният метод прониква и в теологичните среди – проверява се историята и дори автентичността на текстове от Светото писание, което още повече задълбочава пропастта между двете „крила“ на Християнството – западното, търсещо научни потвърждения за Божието величие, и източното, заклеймяващо като „отстъпление от вярата“ всяко изречено съмнение. Така, както това се прави още в Ислямския свят.

В „науката за миналото“ всеки факт е относителен. Също определящата го хронологична рамка. Още преди 1681 г. отделни учени се занимавали с изработката на правила за установяване достоверността на писмените свидетелства.⁵ Но едва задълбоченият труд на Жан Мабийон

⁵ Например Херман Конринг, Йохан Боланд, Даниел ван Папенбрюк (Папенброх) и др. Вж. критичната поредица с жития на светци „Acta Sanctorum“ на йезуита J. Bollandus (1596-1665); **Conring, H.** *Censura diplomatibus quod Ludovico imperatori fert acceptum coenobium Lindaviense.* Helmestadii, 1672; **Papebroch, D.** *Propylaeum antiquarium circa very et falsi discrimen in vetustis membranis,* 1675.

поставя началото на научната дипломатика и палеография, а с това въобще и на помощните исторически науки.⁶ Впоследствие са публикувани и други трудове по *дипломатика* (която от помощна юридическа се превръща в помощна историческа дисциплина) и *палеография* (основно латинска), започва обособяването на *генеалогията*, *хералдиката*, *сфрагистиката* и историческата *хронология* като отделни научно-практически области; с времето от историята се отделят археологията и етнологията, възникват и редица други специфични ареали в изучаване на изворовия материал, които дават началото на нови и нови специални науки на историята.

Една бегла съпоставка със случващото се по същото време из нашите земи само доказва отдалечеността на Балканите от общоевропейския развой (както технологично, така и в менталната сфера) и обречеността им да догонват в развитието си постиженията на европейската култура. Когато в 1681 г. се появява работата на Мабийон, съдържаща и редица офортни изображения на меровингски документи (а това вече задава стандарта за бъдещите извороведски проучвания), в България още не е избухнало Чипровското въстание, едва след чието потушаване част от по-активните и по-осъзнати българи католици се изселват в пределите на Австрийската империя. Близо 80 години по-късно св. Паисий подработва своята история по издирени от него вкл. чужди (неправославни) извори. Тогава, ползвайки в руски превод знаменития труд на Мавро Орбини за „Славянското царство“, той определя автора като „някой си Мавробир, един латинец“. Каква по-добра илюстрация за отдалече-

⁶ **Mabillon, J.** *De re diplomatica libri VI* (Luteciae Parisiorum : Billaine 1681) [2 ed. Robustel 1709, 3 ed. Neapoli: Ursinus 1789]. Дигитализация на труда със съпроводителни бележки и коментар е реализирана през 2007 г., срв. *Johannis Mabillon De Re Diplomatica* на адрес: <<http://x0b.de/mabillon/index.html>> (04.04.2018).

ността на двете християнски цивилизации (източната и западната) една от друга. Но ако ние назоваваме нещо за „Мавробир“, то на запад от Калотина за Паисий се сещат само единици тесни специалисти по славянска (или българска) история, литература и култура. Такава е орисията на малките народи – да изучават делата на „големите“, без да има реципрочност. Това обаче им разкрива шансове, каквито „големите“, почиващи на старите си лаври, не притежават. Защо ли после се изненадваме на „глупотата“ на „стандартните“ представители на днешните най-велики нации? Не, че нашите са много по-различни... Все пак да не забравяме, че „онези“ са продукт на идеята за консуматорското общество, към което ние тепърва се приобщаваме. И че, когато техни предци са разкривали нови хоризонти, когато са насаждали своята култура из всички краища на света, строили са архитектурни чудеса и са създавали нови и нови машини, нашите са предпочитали да лежат на сянка край изстудена в поточето любеница. Един друг поглед към „Турското робство“...

Деветнадесети век е може би „класическият век“ на историята – тогава, усвоили критичния подход към миналото и неговите извори, търсачите на ретроспективни знания се опитваха да установят закономерностите в историческия процес, а позитивизмът бе на път да възвеличи историята като сравнително обективна наука. Разочарованието от постигнатите резултати, обаче, подсилено от стреса, съпътствал разрухата през двете световни войни, което подтикна Айнщайн да отъждестви безкрайността на Вселената с тази на човешката глупост, допринесоха за залитането в другата крайност и до надценяване на субективния момент в миналото. Днес историческата наука, такава, каквато я познавахме доскоро, все още привлича вниманието на широката публика, но отдавна престана да бъде „крепост на високото знание“. Зиждовете са порутени, принципсатата –

похитена, съкровището от разбития трезор – замъкнато в незнана посока, а из тесните лабиринти на обителта се скитат варвари лаици, огласящи своята собствена „истина“ за някогашното време. Историята отстъпва все повече терен на „пръкнали се“ от нея научни дисциплини, задоволявайки се с ролята на „гарнитура“ и „предястие“ към основните блюда на политологията, социологията, културологията, етнологията, антропологията. И ако за „инсайдера“ това не е забележимо, то още по-лошо за него! Защото, ако не се адаптира към новите повели на времето, ученият историк ще остане „аутсайдер“ и ще изпадне от потока на този така стремглаво променящ се свят. Или пък може би не? Кой знае, може махалото на Фуко да се устреми отново в противоположната посока и от съчетаването на „субективистичния“ опит с този на проверимите в резултата „точни“ науки да се породи една нова визия за историята не само като фундаментално интерпретативна, но и като приложима на практика (експериментална) наука? Бъдещето понякога поднася неочаквани решения на привидно „забатачени“ казуси.

* * *

Мислех да пиша за спецификата на помощните исторически науки и за ролята на Института при тяхното развитие в България, но текстът пое по собствен път и тази му фриволност не ми остави друга алтернатива, освен да следвам отраженията на смътно проблясващите мисли. Защото често възприемаме по-цялостно сенките на невъплътените истини, отколкото стъпките по пясъка на времето, очакващи да бъдат заличени от океана на вечността.

Когато новата българска нация се нарежда сред малкото държавнотворни в света, нейните най-добри интелектуални представители съумяват да стъпят на раменете на европейските гиганти и да догонят духовните постижения, включително в сферата на историческата наука. Тя става

едно от водещите направления в основаното преди Освобождението Книжовно дружество – бъдещата Академия на науките. Изтъкнати членове на БАН – гордостта на тогавашния научен елит – дават приноса си за разкриването, критичното осмисляне и обогатяването на историческото изворово богатство. Разбира се, отначало акцентът е върху практическите занимания с конкретен тип извори, но натрупаният обработен емпиричен материал създава условия за последвало издигане на проучванията на още по-високо теоретично ниво. Така в следосвобожденския период и през годините на Третото българско царство се поставят началата на занимания в сферата на редица помощни науки като славянската и гръцката палеографии, османската палеография и дипломатика, нумизматиката, сфрагистиката, епиграфиката. Това време е запечатало имената на плеяда големи учени, допринесли за обогатяване на изворовия фонд на българската историческа наука. Но тези езиковеди и историци, археолози и литературоведи, слависти, българисти и тюрколози, които са разчитали, издавали или коментирали стари текстове (ръкописни и документални) или са извличали данни от достъпния им нумизматичен и епиграфски материал, са си останали вещи ерудити, несъмнено полезни за обогатяване на изворовата база, без обаче да се решат да систематизират своя опит и натрупаните теоретични познания от работата със съответните източници. Може би и защото такива тогава са били повелите на времето – преди всичко да се издирят, опишат и издадат изворите за родното минало, а чак след това да се пристъпи към тяхното осмисляне като самостоятелен изследователски обект.

Едва след Втората световна война, когато с настъпващия политически обрат, потърпевши на който стават утвърдени български учени като Иван Дуйчев, Веселин Бешевлиев, Иван Венедиков и много други, част от които загубват

позициите си на университетски преподаватели и се насочват към други поприща,⁷ едва тогава се появява и първият труд в областта на помощните исторически науки – отпечатаните на циклостил „Лекции по архивистика“ на Иван Дуйчев. (1949/1950).⁸ В тях наред с важни практически наблюдения и съвети към бъдещите специалисти архивисти, е предложена информация за структурата на средновековните документи, представяща за пръв път у нас основите на дипломатиката. Нова стъпка в областта е публикуваната през 1966 г. монография на Борис Недков по османотурска палеография и дипломатика (вторият том, съдържащ подборани османски документи и речник на основните термини, излиза почти десетилетие по-късно),⁹ която става ценно помагало за всички османисти в страната. През 1960-те години се наблюдава поредно отпускане на хватката на комунистическия режим. Започналата със смъртта на Сталин и потушаване на унгарската революция политика на „размразяване“ в обществено-политическите отношения добре рефлектира във всички духовни сфери на българското общество – не само в изкуството (в своеобразната реабилитация на абстракционизма и джаза), но и в хуманитарните науки – тогава са „златните години“ на българската османистика. Постепенно все по-голямо внимание започва да се обръща на българските старини, а с възхода на Людмила Живкова неимоверно растат и възможностите на старобългаристичните, траколожките и другите етно- и национално обогатени области за преекспониране на „миналото величие“.

Още през 1964 г. някогашната „Секция по история на балканските народи“ към Института по история при БАН

⁷ Владеещият седем езика Христо Кодов, например, се пенсионира като шлосер (sic)!

⁸ **Дуйчев, И.** *Лекции по архивистика*. Репринт София: Университетско издателство 1993, 353 с.

⁹ **Недков, Б.** *Османо-турска дипломатика и палеография*, ч. 1. София 1966; ч. 2. Документи и речник, 1975.

прераства в самостоятелен „Институт по балканистика“, който чрез основаната година по-рано „Association internationale des études sud-est européennes“ се превръща в живата връзка на българската мисъл с европейската хуманитаристика. От самото си начало „балканистиката“ е оглавена от Николай Тодоров, “скътал под крилото си“ младата завършила история Людмила Живкова, която тепърва щеше да се развихря. Друг неин преподавател, Александър Фол, застава начело на създадения през 1972 г. „Институт по тракология“ при БАН. Л. Живкова реабилитира редица заслужили учени от по-старата генерация (И. Дуйчев, В. Бешевлиев) и поощрява старобългаристичните и [пра]българистичните изследвания – от 1977 г. започва да излиза сп. „Старобългаристика“, а от следващата година се появява и сп. „Проблеми на културата“ като орган на „Научноизследователския институт по култура“, приютил сред многото си ентузиастични и бъдещия „пръв демократично избран президент“, д-р Желю Желев. Приблизително по това време и във връзка със същата политическа конюнктура е основан Сектор „Помощни исторически дисциплини“ като самостоятелно звено в рамките на „Единния център по история“ при БАН, равнопоставено на останалите „исторически“ институти (1973). Неговият ръководител, Кънчо Георгиев (1927-2006), произлизащ от архивистичните среди, също дължи институционализирането на звеното на благоприятната си връзка с тогавашната „първа дама“ на режима. Контактите с най-високопоставени среди облагодетелстват появата и на други научноизследователски звена – секцията по „История на България при социализма“ с ръководител Мито Исусов (1972), „Кирило-Методиевския Научен Център“ с директор Петър Динеков (1980), секцията по „Обща история“ на Института по история, основана от Константин Косев (1981), Центърът по културознание на СУ, създаден от Николай Генчев (1981) и др.

Сектор „Помощни исторически дисциплини“, на който правоприемник е Секция „Помощни исторически науки и информатика“, е учреден със задачата да начене организирани системни проучвания в тези области на знанието чрез разработването на методологичните проблеми, проявяващи се при работа с отделните видове извори. Той се превръща в основното научно звено в страната с предметна област – фундаменталните науки на историята. Наистина, в 1972 г. с обособяването на Историческия факултет на Софийския университет, към него е основана и катедра по архивистика и помощни исторически дисциплини (сегашната Катедра „Архивистика и методика на обучението по история“), но, както личи и от названието, акцентът на нейната дейност е доста по-различен. Затова малко странни изглеждат появилите се във времето недоразумения между представители на двете сродни звена, обясними най-вече с лични пристрастия и ревност по опазване на „собствения професионален терен“.

Кадровото обезпечаване на Сектора става чрез пренасочване към неговата проблематика на специалисти от други сфери (първите сътрудници на звеното) и по пътя на редовните докторантури в страната и чужбина. Така с времето започват да се „покриват“ основни области от помощните науки като теоретично изворознание (К. Георгиев, А. Запрянова, А. Патерински)¹⁰, археография (К.

¹⁰ Срв. например: **Георгиев, К.** Източниковедението – занемарен клон от нашата наука. // *Известия на държавните архиви*, 1963, кн. 7, с. 14-30; **Георгиев, К.** Епистоларните материали като исторически извор и тяхното обнародване. // *ИДА*, 1967, кн. 13, 10-72; **Георгиев, К.** Мемоарите като исторически извор. // *ИДА*, 1968, кн. 14, 29-59; **Georgiev, K.** Die Memoiren in der historischen Erkenntnis (Theoretisch-methodologische Probleme der historischen Memoirenliteratur). // *Bulgarian Historical Review*, 1976, No. 3, 71-90; **Георгиев, К.** Някои извороведски аспекти на работата с мемоарите. // *Военно-исторически сборник*, 1980, № 3, 203-210; **Георгиев, К.** Проблеми на извороведското изследване на официалните документи. // *ВИС*, 1982, № 4, с. 208-221; **Георгиев, К.** *Историята*

Георгиев)¹¹, славянска палеография (М. Димитрова)¹², гръцка палеография (И. Пенева)¹³, османотурска палеография и дипломатика (В. Стоянов)¹⁴, българска

и нейните извори. София: Наука и изкуство, 1981, 301 с.; **Запрянова, А.** За типология на изворите за историографско изследване. // *Помощни исторически дисциплини*, 1, 1979, 87-106; **Запрянова, А.** Научната периодика като исторически извор. // *ПИД*, 3, 1981, 281-291; **Zargyanova, A.** Historical Sources and Methodological Principles of Source Analysis. // *Bulgarian Historical Review*, 1984, № 4, 89-97; **Запрянова, А.** Гносеологични въпроси в изворознанието. // *Архивен преглед*, № 2, 1988, 3-14 и др.

¹¹ **Георгиев, К.** Към въпроса за обнародването на документалните извори за нашата история. // *Исторически преглед*, 1966, № 3, 91-114; **Georgiev, K.** Probleme der Archeographie und des Quellengrundbestandes der bulgarischen Geschichte. // *Etudes Balkaniques*, 1970, № 3, 121-138. **Георгиев, К.** Въпроси на българската археография. С.: БАН, 1970, 376 с.; **Георгиев, К.** Некоторые проблемы археографии и печатной документальной базы болгарской исторической науки. // *Советские архивы*, 1971, № 1, 107-113.

¹² **Димитрова, М.** Из кодиколошко-палеографската проблематика на среднобългарските ръкописи. // *ПИД*, 4, 1986, 115-146; **Димитрова, М.** Стили в орнаменте и проблема датировки среднобългарских рукописей. // *Старобългаристика*, 12, 3, 1988, 80-109, и др.

¹³ **Пенева, И.** За Критско-Микенските писмени знаци върху предмети от Халшатската култура "Цепина" – В: *"Цепина, Чепинско, Велинград – хилядолетната история на северозападните Родопи"*, С., 2010, с. 50-59.

¹⁴ **Stojanow, V.** *Die Entstehung und Entwicklung der osmanisch-türkischen Paläographie und Diplomatie. Mit einer Bibliographie.* Berlin (West): Klaus Schwarz Verlag, 1983, 329 S. (= *Islamkundliche Untersuchungen*, Bd. 76); **Стоянов, В.** Постижения и актуални проблеми на османската палеография и дипломатика. // *ИПр*, 1983, № 2, 101-105; **Стоянов, В.** Предпоставки за възникване на османската палеография и дипломатика. // *ИПр*, 1984, № 3, 106-115; **Стоянов, В.** Някои съображения при периодизиране развитието на османската палеография и дипломатика. // *ПИД*, 4, 1986, 197-203; **Стоянов, В.** Личните имена и прозвището "Абдуллах" в османотурските документи. // *ИПр*, 1986, № 1, 51-57; **Стоянов, В.** Палеографията в системата на хуманитарните науки. // *ИПр*, 1986, № 9, 52-60; **Stojanow, V.** Die Notifikationsformeln Nişān und Sebeb-i taḥrīr in den osmanischen Herrschersurkunden. // *Rocznik Orientalistyczny* (Warszawa),

45, 2, 1986, 49-66; **Стоянов, В.** Личните писма като документи в османотурската дипломатика. - В: *Личните документи като исторически извор*. София: Изд. на БАН, 1987, с. 169-176; **Стоянов, В.** Османотурската палеография като помощна историческа дисциплина. // *ИДА*, 54, 1987, 3-18; **Стоянов, В.** Изследване и обнародване на османотурски документални извори за историята на България. - В: *Историографски изследвания „България през XV-XIX век“*. Т. 1. България през XV-XVIII в. София, 1987, с. 276-308; **Стоянов, В.** Наблюдения върху османотурските документални извори за „специалните“ категории население в земите под османска власт. // *ИПр*, 1988, № 3, 58-70; **Stoyanov, V.** Resmî Belge Düzenlenmesi ve Osmanlı Fermanları. // *Tarih ve Toplum* (İstanbul), X, 55, 1988, 32-35; **Стоянов, В.** Нотификациите „nişān“ и „sebeb-i tahrîr“ в османотурските султански документи. - *ПИД*, 5, 1991, 172-197; **Stojanow, V.** Eine Urkunde Maḥmūd's II. aus dem Jahr 1241/1826 in der Sektionsbibliothek 'Geschichte' an der Humboldt-Universität zu Berlin. - In: *Festgabe an Josef Matuz: Osmanistik - Turkologie - Diplomatiek*. Herausgegeben von Christa Fragner und Klaus Schwarz, mit einem Vorwort von Bert G. Fragner. Klaus Schwarz Verlag: Berlin 1992, S. 261-273 (= *Islamkundliche Untersuchungen*, Bd. 150); **Stojanow, V.** Zur Theorie der osmanischen Urkundenlehre: Die Sultanstitulatur ('unwān) nach einem strukturanalytischen Verfahren dargestellt. - In: *Zafar Nāme: Memorial volume of Felix Tauer*. Edited by Rudolf Vesely and Eduard Gombar. Prague: Enigma 1996, pp. 243-252; **Stojanow, V.** Zum Quellenwert der sogenannten „Namenslisten“ unter besonderer Berücksichtigung der „Defter-i Voynigān“. - In: *Studia Ottomanica. Festgabe für György Hazai zum 65. Geburtstag*. Herausgegeben von Barbara Kellner-Heinkele und Peter Zieme. Otto Harrassowitz Verlag: Wiesbaden, 1997, S. 207-215 (= *Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica*, Band 47); **Stojanow, V.** Die religiöse Anrufung (invocatio) in den osmanischen Urkunden. // *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 54, 4, 2001, 537-546 (= *Festschrift für Lajos Fekete*, hrsg. von A. Róna-Tas. Budapest); **Стоянов, В.** Завръщане към началата (Един документ на Махмуд II от 1241 г.х. [1826 г.] в секционната библиотека по „История“ към Хумболтовия университет в Берлин). - В: *Интердисциплинарни диалози на историята*. Сборник в чест на ст. н. с. II ст. д-р Антоанета Тодорова-Запрянова. София, 2009, с. 328-345.

дипломатика (В. Стоянов)¹⁵, историческа метрология (М. Веков)¹⁶, изворознание и историческа демография (П. Пейковска)¹⁷, генеалогия (А. Запрянова, Й. Гешева, М. Веков)¹⁸, хералдика и сфрагистика (А. Магаева). С разширяване на изследователския интерес също към други гранични области на историческата наука, в звеното се поставя началото на проучвания и в сферата на историческата етнология, антропология и етнополитология – чрез изследванията на китаиста М. Малинова Тиен¹⁹ и

¹⁵ **Стоянов, В.** *Дипломатика на средновековните извори. Владетелски документи.* София: Изд. на БАН, 1991, 263 с. (вж. гл. П. „Дипломатика на българските царски грамоти“).

¹⁶ **Веков, М.** *Метричната система в България (Метрични реформи и метрологична дейност XVIII-XX век).* София: Херон прес, 2007, 276 с.; **Веков, М.** *Historische Metrologie Bulgariens XV-XIX Jh. Theoretischen und praktischen Aspekten.* Sofia: Institut für Geschichte, 2010, 148 S.

¹⁷ **Пейковска, П.** *Българските общности в Унгария през XIX-XX век. Миграции и историко-демографска характеристика.* София: Институт за исторически изследвания при БАН, 2011, 402 с.

¹⁸ **Запрянова, А.** За единството на генеалогичната методика. // *Архивен преглед*, № 4, 1992, 13-25; **Запрянова, А.** Междудисциплинарни „диалози“ на генеалогията. // *Родознание*, 1993, № 3, 13-20; **Запрянова, А.** *Генеалогия или как да изследваме своя род.* София: Изд. „Нов ден“, 1994, 154 с.; **Запрянова, А.** Генеалогия и ономастика. // *Родознание*, 1996, № 3-4, 20-28; **Запрянова, А.** Генеалогия и социална практика. - В: *Васил Левски и неговите сподвижници.* Карлово, 1997, с. 7-15; **Запрянова, А.** Историческа хронология и генеалогия. // *ИПр*, 1999, № 1-2, 217-244; **Запрянова, А.** Геалогия за нас, за обществото. // *ИПр*, 2001, № 1-2, 207-236; **Запрянова, А.** *Генеалогия или как да изследваме своя род.* София: Университетско издателство “Св. Кл. Охридски”, 2003, 221 с.; **Запрянова, А.** Генеалогия – краезнание – социална антропология. // *Родознание*, 2005, № 2, 33-41; **Гешева, Й.** *Фамилия графове Пеячевич между легендите и реалността (втората половина на XVII - XX век). Историко-генеалогично изследване.* София: ИК "Диомира", 2012, 342 с.; **Веков, М.** *Българската генеалогия в годините на прехода (1990-2015). Историкографски и наукометрични аспекти.* София: РИК Диомира, 2017, 614 с.

¹⁹ **Малинова, М.** *Генезис и развитие на китайската цивилизация.* София: Институт по история, 2009, 382 с., **Малинова Тиен, М.** *Българо-*

работите на В. Стоянов върху евразийските конни народи, допринесли за обособяване на „куманологията“ като нова комплексна дисциплина.²⁰ През 1979 г. Секторът се сдобива

китайски отношения в съвременния период. София: ИК Гутенберг, 2015, 611 с.

²⁰ **Stoyanov, V.** Cumanian Anthroponymics in Bulgaria during the 15th Century. - In: *The Great Ottoman-Turkish Civilisation*. Vol. 4. *Culture and Arts*. Ankara, 1999, pp. 113-126 (също в: *Studia in Honorem Professoris Verae Mutafchievae*. Sofia: Amicita, 2001, pp. 315-332); **Стоянов, В.** *История на изучаването на Codex Cumanicus*. Кумано-печенежки антропоними в България през XV век. София: ИК Огледало, 2000, 320 с.; **Stoyanov, V.** Quelques remarques sur l'étude du Mefküre Mollova „La véracité graphique turke du Codex Cumanicus, prouvée par les turkismes en bulgare“. // *Linguistique balkanique*, 41, 3, 2001, 223-238; **Stoyanov, V.** Cumanian Anthroponymics in Bulgaria during the 15th Century. - In: *Studia in Honorem Professoris Verae Mutafchievae*. Sofia: Amicita, 2001, pp. 315-332; **Stoyanov, V.** Kumans in Bulgarian History (Eleventh-Fourteenth Centuries). - In: *The Turks*, Vol. 1: *Early Ages*, Part 9: *Turks in East Europe*. Ankara, 2002, pp. 680-689; **Стоянов, В.** За куманския етноним и неговата интерпретация. – В: *Турция, Балканите, Европа: История и култура. Изследвания в чест на професор Дженгиз Хаков*. София, 2003, с. 405-421; **Стоянов, В.** *Codex Cumanicus*. История изучения. – В: *Материали по археологии, истории и этнографии Таврии*. Вып. X. Сб., Ред.-сост. А. И. Айбабин, В. Н. Зинько. Симферополь, 2003, с. 481-505; **Stojanow, V.** Der Codex Cumanicus in der Forschungsgeschichte. - In: *Il codice Cumanico e il suo mondo*. Colloquio internazionale (Venezia, 6-7 dicembre 2002). Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, pp. 3-44; **Стоянов, В.** Куманите в българската история. // *ИПр*, 2005, № 5-6, 3-25; **Стоянов, В.** *Куманология. Опити за реконструкция*. София: Акад. издателство „Марин Дринов“, 2006, 358 с.; **Стоянов, В.** *Куманология. Историографски ескизи*, 1-2. София: Институт по история при БАН, 2009, т. I, 392 с., т. II, 512 с. **Stojanow, V.** Die russische Historiographie über die Kočevniki – ein Beitrag zur Ideengeschichte des späten Zarenreichs. // *Bulgarian Historical Review*, 40, 2010, № 3-4, 167-192; **Стоянов, В.** Драконы и ельбиры в куманско-кипчакском мире. Вариации по теме структурирование жилого пространства. – В: Сборник материалов международной научной конференции „Кипчаки Евразии: история, язык и письменные памятники“, посвященной 1100 летию Кимекского государства в рамках Дней тюркской письменности и культуры. Астана, 2013, с. 37-47; **Стоянов, В.** Европейские кипчаки (куманы, половцы) в библейских родословных. – В: Материали республиканской научно-практической конференции

и със свой периодичен орган – едноименната поредица „Помощни исторически дисциплини“, която през 80-те години започва да бъде индексирана от „American Historical Abstracts“. Тя успява да съдейства за интеграция на специалистите, работещи в различни звена, като обнародва материали по изворознание, палеография, дипломатика, кодикология, епиграфика, сфрагистика, глиптика, историческа география и картография, ономастика, генеалогия, нумизматика, етнопсихология и пр. Представено е състоянието на помощните науки в отделни страни – ГДР, Чехия, Румъния, СССР; разгледани са редица частни техни аспекти, както и връзките им с други области на познанието. След известно прекъсване през първите десетилетия на прехода поредицата започва да излиза отново, но с различен облик и съдържание, отговарящи на променените условия.²¹

За своето вече 44 годишно съществуване Секция „Помощни исторически науки и информатика“ е реализирала значителна научноизследователска дейност – публикувани са около 30 авторски монографии и близо толкова колективни сборници, издадени при съучастието на членове на звеното; може би стотици, ако не вече и хиляди, са студентите и статиите, отзивите и рецензиите, излезли изпод „перото“ на нейния научния състав. Десетки са научните

"Народ в потоке истории", посвященной 110-летию академика А. Х. Маргулана. Павлодар, 2014, с. 208-214; **Стоянов, В.** Половцы - Кумани - Кипчаки. Разные названия одного этнического субъекта. – In: *Eurasia in the Middle Ages. Studies in Honor of Peter B. Golden*. Edited by István Zimonyi and Osman Karatay. Harrassowitz Verlag: Wiesbaden, 2016, pp. 393-406 (= *Turcologica*, Herausgegeben von Lars Johanson, Band 104).

²¹ Списък на издадените досега томове заедно с тяхното съдържание и изображения на кориците им има на сайта на Секция ПИНИ – <http://www.auxiliary.ihist.bas.bg/publications_PID.html>. Вж. също една по-ранна онлайн информация на д-р С. Станимиров - <<http://www.ihist.bas.bg/sekcii/PINI/PID/contentB.htm>>.

мероприятия (някои с международно участие), на които Секцията е организатор. Сред близо 20-тината докторанти на звеното има такива от Украйна, Германия, Китай, Япония. От 2006 г. Секция ПИНИ е средоточие на дейността на българската част на смесената Българо-унгарска комисия на историците при Българската и Унгарската академии на науките. През последното десетилетие Секцията стана средище също на подготовката и издаването на сп. „Родознание/Genealogia“ като орган на Българската генеалогична федерация „Родознание“. Въобще, освен като средоточие на проучванията в сферата на теоретичното изворознание, Секция ПИНИ се превърна и в център на работите по българска генеалогия (една отколешна мечта на нейния „доайн“, доц. А. Запрянова). Можем само да се надяваме, че с времето от нея ще произлезе и едно „ядро“ по извороведски насочени проучвания върху историята и културата на народите от Средна и Източна Азия и техните взаимоотношения с околните седентарни цивилизации, а също и един нов отправен пункт за реализиране на „дигиталната история“. Евентуално чрез привличането на вече изградени специалисти в областта, и/или чрез допълнително разширяване на периметъра на научния интерес.

Едва ли тук е мястото да оповестявам научните постижения на звеното. От него се изискваше на първо място да „привнесе“ чуждия опит и да помогне за неговото разпространение и усвояване на българска почва. Това правеха всички членове на научния колектив – всеки в своята научна област. Освен тази благородна задача, обаче, някои се опитаха да разширят своя собствен хоризонт на познанието, като се извисят над досегашния опит и предложат нови решения по наболели проблеми на отделните помощни дисциплини. И тъкмо тук се прояви амалгамата от натрупаното практическо познание в съчетание с мотивацията за „сътворяване“ на неоткрити още полоси. Един от примерите е на основателя за звеното, **Кънчо Георгиев** – вижданията му по

археография и изворните дисциплини на историята, бяха свеж полъх в закърнелия поглед към естеството на историческите науки. Другият е на неговия приемник, **Валери Стоянов**, опитал се да „сътвори“ новости както в областта на дипломатиката (като наука въобще, но също на българската, а освен това и на османската дипломатика – по отношение на структурния анализ на формуляра), така и във връзка с конните степни народи, преди всичко на куманите, анализът на чиито проучвания доведе до полагане на основите на цяла комплексна дисциплина.

Не мога тук да не отбележа също изключителните заслуги за развитието на звеното и въобще за популяризирането на помощните науки на **Антоанета Запрянова**. Тя с основание може да се смята за съосновател на Секцията, защото през нейните ръце премина цялата документация по подготовката и издаването на поредицата *Помощни исторически дисциплини*, по разните аспирантски конкурси и многобройните научни мероприятия, в които тя дейно участва. Дори и сега, когато юбилеят на института съвпада с нейния личен юбилей, доц. Запрянова продължава неуморно да споделя своя опит и знания, оглавявайки Българската генеалогична федерация „Родознание“ и нейния периодичен орган. Не всеки може да бъде така самораздаващ се – една навярно женска черта, но характерна за големите представителки на „по-силния пол“. Редица са нейните изследователски приноси. Но може би сред най-значимите е опитът за типологизация на помощните исторически науки, групиращ дисциплините според естеството на изворовия материал и тяхната функционалност. За българската историческа мисъл той е онова, което в Германия представлява основополагащият труд на Ahasver von Brandt „Werkzeug des Historikers: eine Einführung in die historischen Hilfswissenschaften“, който от 1958 г. досега е претърпял няколко десет-

ки преиздавания. Разработената от Запрянова типологизация не е толкова „изчистена“ в групирането, но включва далеч по-голям брой включително „нетрадиционни“ дисциплини. Неслучайно текстът на тази публикация е намерил място в подготвената под ръководството на Адриана Нейкова от СУ „Дигитална библиотека по архивистика и документалистика“ (2012).²²

Типологизацията съдържа и някои дискуссионни аспекти. Преди всичко е въпрос на конвенционално разбиране, доколко употребата на атрибута „исторически“ е достатъчно основание за приемането на отделна област на познанието като „помощна историческа дисциплина“. Е ли *историческата библиография*, например, помощна наука на историята със собствен обект на изследване и собствена методология (например по изучаване на старите книги) или това си е просто библиография на трудове по история? Същото се отнася и до много други дисциплини, определяни като „исторически“. Не бива – разбира се – да се забравя, че развитието на науката се формира от взаимодействието на двата противоположни процеса на дезинтеграция и интеграция, разделяне и натрупване, обособяване и сливане, *ин* и *ян*, което намира отражение в основните методи на изследване – методите на анализ и синтез. Затова, колкото и кощунствено да прозвучи, за всичко може да се „създаде“ наука – достатъчно е да има обект на изследване и методология, с която то да бъде проведено, очаквани резултати и не на последно място – средства и „луди глави“ (понякога – „лудите глави“ са си самодостатъчни).

Нека в кръга на шегата да си представим една така важна за домакинството (и не само) наука за кибрита и ползата от него – „кибритология“ като част от много по-обширната област на енергетиката, но имаща допирни точки с

²² Вж. на адрес: < http://electronic-library.org/articles/Article_0174.html >.

химия и физика, а също с антропология, социология, изкуствознание (във връзка с художественото оформление на етикета), литературознание (то ще проучва кой какво и как е писал за кибрита), езикознание (изучаващо разни названия на кибрита в съпоставителен план, вкл. „драсни-пални-клечица“) и пр. Връзката с историята в случая е от изключителна важност, защото кибритът се е появил в дадено време, измествайки по-архаичните средства за палене на огън, и е претърпял значителна еволюция по вид и качество, преди да отстъпи на запалката като по-функционален инструмент. Тогава каква би могла да е ролята на историята на кибрита – като дял от сферата на изучаването му въобще или отделна дисциплина на име „историческа кибритология“? И с какво би допринесла тя за благо на едно бъдещо общество, в което не се знае, дали кибритът въобще ще се използва? Този проблем, който може да определим като „синдром на *Streichholzforschung*“, само свидетелства за опасността от неконтролираното роене и дробене в науката, осъзнато още навремето от Джонатан Суифт и отразено по блестящ начин в сатирата му за Гъливер и жителите на летящия остров. Оставям настрана спекулациите с установените от островните астрономи спътници на Марс, открити над 150 години след отпечатване на книгата на великия ирландец. Дали все пак не е по-добре да оставим науката да се развива по собствените си закони, вместо да опитваме с административни мерки да търсим „принадения ефект“?

Друг повод за размисъл предлага последният дял в типологизацията – там като помощни на историята са отбелязани също „дисциплини с най-общо евристично значение“, сред които откриваме: „теория на системите, математика, теория на комуникациите, теория на програмирането и електронноизчислителните технологии“ и др. Ако проявим разбиране към поместването на физико-химията и математиката сред помощните науки и тук видим по-скоро

възможните гранични полоси на изброените области и историята, ще забележим прогностичния елемент в цялата схема. Защото с усъвършенстване на ИТ-технологиите и стремителното им навлизане и в хуманитарния сектор, пред историческата наука и нейните дисциплини се откриха немислими допреди две-три десетилетия хоризонти. Пред очите ни се създава направлението „*дигитална история*“ като част от дигиталната хуманитаристика, чието място е само сред помощните исторически науки!

Неговите корени се проследяват до 70-те години на миналия век, когато в рамките на дебата за бъдещето на историческите дирения се предприемат и опити за основаване на нова помощна дисциплина, която да се занимава с електронната обработка на данните в историческата наука.²³ Тогава такава дисциплина така и не възникна, но идеята продължи да витае във въздуха и след десетилетия на ускорено развитие в ИТ-сферата днес отново се поставя въпросът за необходимостта от дигитална помощна наука по отношение на историческите изследвания.

Проблемът е изключително сложен, защото тук става въпрос не само за практическото използване на дигитални инструменти при акумулиране, съхраняване, анализиране, визуализиране и представяне на историческа информация (това, което от десетина години се прави в рамките на една вече обособена „*дигитална история*“),²⁴ но и понеже такъв

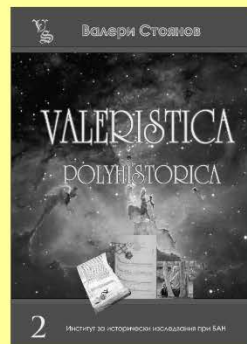
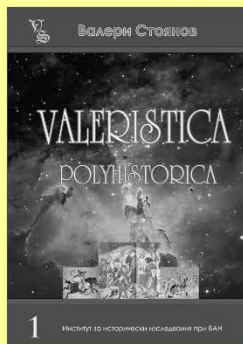
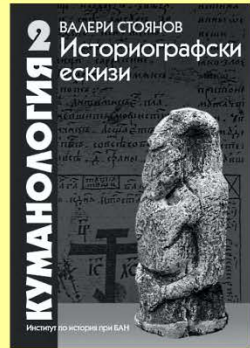
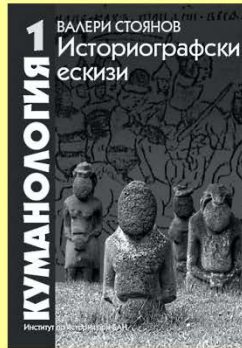
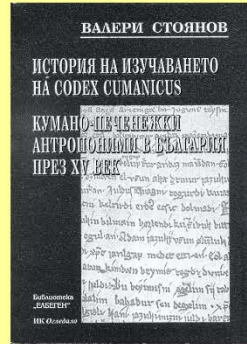
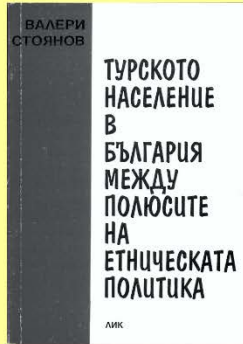
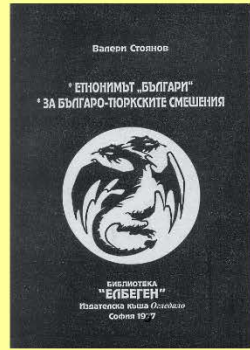
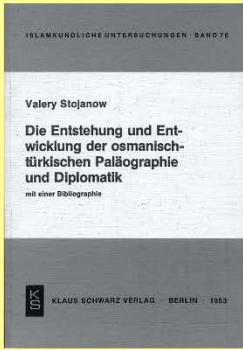
²³ Срв. **Arnold, Klaus**. *Geschichtswissenschaft und Elektronische Datenverarbeitung: Methoden, Ergebnisse und Möglichkeiten einer neuen Hilfswissenschaft*. – In: *Historische Zeitschrift. Beihefte*. Neue Serie, Vol. 3, *Methodenprobleme in der Geschichtswissenschaft*. Hg. Von Theodor Schneide. München 1974, S. 98-148.

²⁴ **Cohen, Daniel J., Rosenzweig, Roy**. *Digital History. A Guide to Gathering, Preserving, and Presenting the Past on the Web*. Philadelphia 2006; **Schmale, Wolfgang**. *Digitale Geschichtswissenschaft*. Wien, Köln, Weimar 2010, **Koller, Guido**. *Geschichte Digital. Historische Welten neu vermessen*. Stuttgart: Kohlhammer 2016, 157 S. и др.

път на развитие предполага по-тясно сътрудничество между историци и програмисти или по-комплексна квалификация на самия изследовател на миналото. Така както днес сами си пишем текстовете на компютъра, заменил някогашната пишеща машина, а не предаваме ръкописи на специалист машинописец по маниера от тоталитарни времена, така в бъдеще професионалният историк ще трябва да умее да ползва не само текстообработващи, но и редица други софтуерни продукти, дори да има базови познания по модифициране (ако не и създаване) на подходящи за работата му нови дигитални инструменти. Такава е „повелята на времето“. И ако към момента *дигиталната история* се свързва все още с дигитализирането на данни, библиографии и издания, със създаването, поддържането и ползването на дигиталните библиотеки и архиви, с „омрежовяването“ на учени-хуманитаристи, работещи по сродна проблематика (сиреч създаването на научни дигитални мрежи в областта на историята), с визуализиране продуктите на изследване (чрез уеб-сайтове и уеб-страници, съдържащи набор от база-данни, графични изображения, схеми и диаграми, също аудио, видео и текстови файлове, които изясняват различни страни и аспекти на разглеждания въпрос), сиреч с използването на възможностите, предоставяни от ИТ-технологиите за методологичното обогатяване на изследователския процес и по-комплексното представяне на получените резултати, то в качеството на помощна наука *дигиталната история* би трябвало да се концентрира също върху анализа и критиката на дигиталните извори и подработване на подходи и методи, които по-добре да отговарят на новите начини за работа със и осмисляне на историческата информация. От заниманията в сферата на дигиталната история като ПИН се очаква също да се достигне до формулирането на нови, непоставяни още въпроси и теми, които да обогатят полето на историческите дирения. Една бъдеща трета фаза в развитието на *Historia digitalis* би било

разработването на механизми за „проиграване“ на различни опции и варианти в осмисляне на историческия развой като система от множество (вкл. и неосъществени) реализации.

Всичко това свидетелства, че развитието на историческата наука и нейните фундаментални дисциплини далеч не е приключило. То не е застинало изображение в „огледалото за обратно виждане“, а нескончаем процес. *Урания* и *Клио* продължават да флиртуват с нас, променяйки контурите на познавателния хоризонт. Те се заиграват с въображението ни, подхранвайки въпроса „какво ли има още зад следващия завой?“. Карат ни да преосмисляме миналото, подтикват ни към действие чрез все по-нови методи и изследователски инструменти. Къде сме ние в цялата схема? Само бъдещето ще покаже.



Валери Стоянов

**VALERISTICA POLYHISTORICA
SUPPLEMENTA**

**Том 2
MISCELLANEA**

Българска, първо издание, 2021

ISBN 978-954-2977-81-0 - мека подв.

ISBN 978-954-2977-83-4 – pdf

*Компютърна обработка
и художествено оформление на корицата:
Валери Стоянов*

Формат - 145/205

Обем - 488

Тираж – 100

Дадена за печат - април 2021

Излязла от печат - април 2021

Печат - Рекламно-издателска къща ДиоМира



1113, София, бул. „Шипченски проход“ 52, бл.17, офис 317

Тел.: 0888 206 408, 0878 888 053; e-mail: diomira@mail.bg

Facebook: Рекламна къща ДиоМира

Изключително обширно е изследователското поле на Валери Стоянов. Хронологично - от палеоисторията буквално до наши дни, а проблематично обхваща история и историография (пред-антична, антична, средновековна, модерна и съвременна), изворознание и свързаните с него палеография, дипломатика, ономастика. ... Според мен д.и.н. Валери Стоянов е единственият действителен последовател на съвременния неопозитивизъм в българската историография.

Проф. д.и.н. Цветана Георгиева

One of my most talented aspirants from abroad was Valeriy Stojanov (1951-) who wrote an excellent dissertation on the history of Ottoman paleography and documents. This work was immediately published by my friend, Klaus Schwarz, in his series Islamkundliche Untersuchungen. Today, Valeriy is a fellow at the Institute of History of the Bulgarian Academy of Sciences, and was its Deputy Director for many years. As a result of his hard work, he has published large volumes, which I have been honored to receive from him.

Prof. Dr. Dr.h.c. George Hazai

György Hazai. Against Headwinds on the Lee Side. Memoirs of a Passionate Orientalist. Walter de Gruyter GmbH Berlin/Boston, 2019, p. 309.

