

Балканските народи и Османската империя: Едно отхвърлено наследство

Николай Аретов

Според речниците българската дума „наследство“ отговаря на няколко английски думи – ‘legacy’, ‘heritage’, ‘inheritance’, ‘patrimony’, etc.¹ В бита и в разговорния език наследството е нещо, което се приема, очаква и т. н. В литературата и филмите за престъпления може да се открие богат каталог от незаконни начини за придобиване на наследство. По-заплетените сюжети, разбира се, представят случаи на отказ от наследство, който може да бъде мотивиран както от идеални (гордост, обида), така и от материални причини. Но, на общия фон, това винаги са изключения.

В исторически план на български език думата „наследство“ има две употреби. Едната съответства на английското и френското *succession* и се появява в контекста на „Войната за испанското наследство“ (1701–1714), „Войната за Полското наследство“ (1733–1738), „Войната за Австрийското наследство“ (1740–1748) и т. н. и отправя към териториалната подялба на някаква победена или западаща държавна структура. Изразът „османско наследство“ много често има подобно значение. Актьорите на историческата сцена винаги спорят за подобно наследство, което смятат за свое. При всички тези случаи думата има поне донякъде негативна конотация, тъй като отправя към нещо старо, отживяло, мъртво или загиващо. Същият смисъл имат и широко използваните през XIX в. изрази „болният човек на Европа“ и „болният човек край Босфора“.

Когато става дума за култура, основните употреби на думите от тази група имат положителни конотации. Националните култури, поточно техните изследователи и тълкуватели, не пропускат възможността да изтъкват различни престижни наследства или традиции. В български контекст обикновено се говори за антично наследство, в по-ново време и за тракийско наследство, изтъкват се традициите (наричани най-често „субстрати“) на славяните и прабългарите. Останалите балкански народи също обичат да се позовават на различни престижни наследства. В македонски контекст се изтъква наследството на държавата на Филип и Александър Велики, в румънски същата функция е

¹ Българо-френските речници са малко по-пестеливи – ‘héritage’, ‘succession’, ‘patrimoine’.

възложена на даките; хървати, словенци и албанци се вглеждат в древните илири и т. н. В Гърция се наблюдава интересно допълване и скрито противопоставяне между елинското и византийското наследство.

С известно прекъсване от няколко десетилетия през третата четвърт на XX в. в българската култура отново се коментира византийското наследство. Наистина, това се прави в определени контексти, докато в други случаи думата Византия и нейните производни имат по-скоро негативен смисъл. В сръбски и в македонски контекст, струва ми се, византийското наследство по-рано и по-категорично се възприема като ценност.

И обратно, южнославянските култури, в които доминира католицизмът, за византийско наследство в строгия смисъл на думата трудно може да се говори. За тях византийската култура е нещо близко, но чуждо. Съществува една разделителна линия след балканските славяни, която се свързва с границата между православни и католици, а и с по-променливата граница между Османската и Хабсбургската империя (по-рано – между Византия и католическия свят). Тази граница е ясна както за науката, така и за масовото съзнание, друг е въпросът, че за славяните католици тя може да бъде повод за високомерно отношение към православните, а за православните – за понижено самочувствие, за комплекси и компенсаторни реакции. При всички случаи тази граница проблематизира въпроса за славянското единство, което до голяма степен е съзнателно поддържан идеологически конструкт.²

Но какво всъщност е османското наследство? Дефинирането на османското наследство и рационалното осмисляне на отношението към него, което се забелязва в по-новите изследвания, е резултат преди всичко от усилията на чужди изследователи, на балкански учени, работещи в чужбина и на неинтегрирани в поддържаните от държавата научни групи.³ Б. Лори, който пръв посвети на българските аспекти на проблема разгърнатото изследване, разглежда максимално широк кръг от явления –

² Вж. Аретов, Н. Славянско versus славянско. В: – *Под знака на европейските културни диалози. В памет на проф. Б. Ничев*. С.: Унив. изд. Св. Климент Охридски, 2007, с. 62–71.

³ Началото вероятно трябва да се свърже с Лори, Бернар. *Съдбата на османското наследство*. Amicita, 2002. (Френско изд. ISIS Press, 1985). Вж. и Todorova, Maria. *The Ottoman Legacy in the Balkans, Imperial Legacy: The Ottoman Imprint in the Balkans and the Middle East*, ed. L. Carl Brown, New York: Columbia University Press, 1995, 45–77. Abridged version in: – Güney Özdoğan, Kemâli Saibaîli, eds., *The Balkans. A Mirror of the New International Order*, Istanbul: EREN, 1995, 55–74 and in: – *Etudes balkaniques*, 1994, No. 4, 66–81. Вж. и *Die Staaten Südosteuropas und die Osmanen*. Hrsg. H. G. Majer. München, Selbstverlag der Südosteuropa-Gesellschaft, 1989, специално Roth, K. *Osmanische Spuren in der Alltagskultur Südosteuropas*. Вж. също много сериозната поредица „Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите“ (1997-), издавана от Международен център по проблемите на малцинствата и културните взаимодействия в София и специално „Мюсюлманската култура по българските земи“ (Съст. Р. Градева, Св. Иванова, 1998) и „История на мюсюлманската култура по българските земи“ (Съст. Р. Градева, 2001); Кил, Михел. *Изкуство и общество в България през турския период*. София: Любюмъдрие -Хроника, 2002.

международни отношения, демография, изграждането на новата държава, икономически и урбанистични аспекти, бит и духовност. М. Тодорова предлага разграничаване между два типа явления – едните са трайни, възникнали са в миналото и продължават да съществуват, а другите, които тя предпочита да нарича традиция, принадлежат към сферата на възприемането, на представите за нещо, което вече не съществува.⁴ Моят поглед в случая е насочен към втория тип наследство. Но каквито и терминологични уточнения да се правят, очевидно е, че османското наследство (и неговите традиции) не съвпада с исляма, нито с турското. Може да се допусне, че то е комплексно явление, което съчетава по някакъв начин различни местни и привнесени практики и модели, които трудно могат да бъдат категорично разграничени.⁵ При това въздействието текат и в двете посоки и несъмнено турците и другите етноси, които идват с тях на Балканите, също възприемат нещо от местното население. Изследователите дори говорят за балкански вариант на исляма.⁶ Други изследователи пък (Б. Лори⁷) разгръщат популярната представа за връзката между комунизма и характерната за османците свръхцентрализирана държавна структура.

Масовото съзнание и медиите обикновено не разграничават думата „османски“ (която отвежда към империята) от „турски“ (която означава един от етносите – доминиращия – в империята). Нещо повече, забелязва се смесване между „османски“ и „турски“, от една страна, и „мюсюлмански“ и дори „мохамедански“, от друга.⁸ Но всички балкански християнски народи признават неохотно османското наследство, виждат го в подчертано негативен план, отказват му се положителни страни или го изтласкват някъде в периферията.⁹ И това отдавна е норма за православните народи на Балканите. Н. Малкълм пише:

⁴ Вж. Todorova, M. The Ottoman Legacy in the Balkans. – *Etudes balkaniques*, 1994, No. 4, p. 66.

⁵ Прекрасна илюстрация за размесването на традициите, за трудностите при разграничаването им и за конфликтите, породени от всичко това, представлява документалния филм на Адела Пеева „Чия е тази песен?“ (2003, *Whose Is This Song?, This Song is not Yours*)

⁶ Вж. Popovic, A. L'Islam balkanique. Les musulmans du sud-est Européen dans la période post-ottomane. Berlin-Wisbaden: Otto Harrassowitz, 1986.

⁷ Вж. Lory, B. Ottoman Legacy and Communist Legacy in the Balkans (под печат).

⁸ Така конвертирането на християни често бива наричано „потурчване“ и дори „помохамеданчване“.

⁹ Последната демонстративна проява на отричане от османското наследство бе медийният шум, породен през 1999 г. от съобщението, че няколко български историци са приели поканата да участват в голям научен форум, посветен на юбилей (700 години) на Османската империя. Българският президент (П. Стоянов) също бе поканен и това стана повод за различни подмятания, част от които могат да се открият в интернет. Няколко години по-рано в дебатите преди преизбирането на предишния президент една от ключовите реплики на левия кандидат (В. Вълканов) бе, цитирам по памет, „Желю, кажи си право, ти турчин ли си?“ Полуофициалните агитационни материали рисуваха същия Ж. Желев с фес; но той спечели изборите.

Много тъжно е, че преоткриването и преоценката от страна на историците на османските реалности протича паралелно с ожесточеното отричане и окарикатуряване на османското минало от представителите на сръбския национализъм, които окуражаваха повсеместното унищожаване на османските паметници в Босна.¹⁰

Констатацията е вярна и за българския, и за македонския, а и за гръцкия¹¹ национализъм, струва ми се, че в тях, особено в сръбския, могат да се открият различни степени – очевидно „отричането“ и „окарикатуряването“ в сръбски контекст ще да е по-слабо, когато не става дума за Косово.

Още по-сложен става проблемът, ако се привлече и примерът с днешна Румъния и някогашните княжества Влашко и Молдова, а и Трансилвания. Те, както е известно, са в много по-различни отношения с Османската империя, а и с една особена група наследници на Византия – фанариотите. Струва ми се, че в Република Македония отричането от османското наследство е относително по-слабо, като причините вероятно са няколко. Първо, късното (1913) преминаване на нейната територия от Османската империя към Кралство Сърбия (от 1918 – Кралство на сърби, хървати и словенци, от 1929 – Югославия). Второ, значителното присъствие на материални следи от Османската империя. Трето, желанието за отграничаване от други съседи, на първо място от българите. От друга страна, в македонски контекст по линия на исляма османското наследство се асоциира с албанския етнос и това поражда по-скоро негативни реакции сред част от християните. В България подобна, макар и по-слаба реакция е породена от отношението към турското (ислямското) малцинство.

Всъщност процесът е доста по-стар и, както и балканският национализъм като цяло, той има гръцки архетип. Не може да не се забележи и негласното частично застъпване на византийското и османското наследство. То е констатирано още по-отношение на ранната Османска империя, която възприема някои от чертите на Византия и нейната култура, в някакъв смисъл приема нейното наследство и черпи легитимност от него. Същото важи и за държавната политика на Турция от края на XX в., в която експонирането на елинското и византийското наследство е съпоставимо с експонирането на османското. Борбата за независима българска църква през XIX в., която по същество е борба с Вселенската патриаршия, пряк носител на византийската традиция, води до друг тип

¹⁰ Вж. **Малкъм, Н.** Кратка история на Косово. Прев. Б. Гаврилов. С.: ЛИК, 2001, с. 37. [Introduction in: Malkom, N. Kosovo: A Short History. London: Macmillan, 1998.]

¹¹ Едно от най-силните впечатления от краткотрайните ми посещения на Солун е минималното експониране на османското архитектурно наследство, особено в сравнение с византийското и римското. Нещо подобно може да се забележи и в България.

припокриване на византийското и османското в българската национална митология, където нерядко „турците“ и гръцките владци са представяни като съюзници срещу българите.

Нещата стават още по-сложни, ако се държи сметка за това, че Русия (или поне една авторитетна група нейни представители) също претендира да бъде наследник на Византия. Това води до неявна конкуренция между две империи (Османската и Руската) за правото да се самоопределят като наследници на трета (Византия), което от своя страна има нееднозначни рефлексии сред южните славяни. На Балканите русофилите няма как да не нагаждат отношението си към Византия според подобни руски претенции. А дали това не дава някакво отражение и върху отношението им към Османската империя?

Но да се върнем към въпроса за османското наследство. По правило през XX в. сред балкански славянски православни народи доминират представи, които неохотно признават наличието на нещо подобно на османско (турско) наследство в бита (в кухнята, по-рядко в облеклото, още по-рядко – в обичаите). Първоначално османското архитектурно наследство не се възприема като ценност, дори съзнателно се унищожаваша¹², а през XX в. то се реставрира¹³ и експонира не съвсем охотно и се свежда до няколко представителни джамии (в София, Шумен и в още няколко града). Общо място в експонирането на немалко ислямски паметници в България и другите балкански славянски страни е акцентирането върху различни легенди, които, позовавайки се на различни архитектурни детайли, изтъкват участието на християни в строителството.¹⁴ Подобни легенди се свързват например, с черквата „Св. Седмочисленици“ в София, строена като джамия.¹⁵ Широко разпространено явление е обратното превръщане на джамии (някогашни черкви) в християнски храмове. Специално внимание заслужава османското наследство в музикалната култура, което предполага разгърнато и специализирано

¹² Съществуват сведения за софийски джамии, взривени през 1878 г. от руския кмет на града Александър Мосолов по внушение на княз Александър Дондуков-Корсаков, императорски комисар в окупираните територии. Вж. Първият кмет на София взриви седем минарета. – В: **Тахов, Р. Големите български сензации.** С.: Изток-Запад, 2005, с. 578–582. Вж. и Джамбазов, Исмаил. Османските архитектурни паметници в София. – <http://www.akmb.gov.tr/turkce/books/balkanlar/189–220.htm>.

¹³ През 90-те години на XX в. в България се забелязва известна промяна, която обаче се дължи преди всичко на външна финансова подкрепа – с материалната помощ на различни ислямски (по правило арабски) фондации не само се строят много нови джамии, но и се реставрират стари.

¹⁴ За подобни легенди и за споровете кой е построил прочутия мост в Сараево вж. **Bohidar Jezernik**, *Wild Europe. The Balkans in the Gaze of Western Travellers*. SAQI in association with The Bosnian Institute, 2004.

¹⁵ Храмът е наричан още „Черната джамия“, под това име присъства и в един от разказите на Алеко Константинов – „Освидетелстване на зъбите на посещаващите Черната джамия“ (1894). В първите години след Освобождението той е използван като затвор.

изследване, за което очевидно не съм подготвен.¹⁶ По правило османското наследство се отхвърля и омаловажава, днешните балкански славяни последователно се дистанцират от него; относително по-често то бива споменавано, когато се говори за „деосманизацията“, тоест за съзнателното му отхвърляне. Много често то е мислено като срамно наследство, от което трябва да се освободим, поставяно е в контекста на определения като „диво“, „варварско“, „ориенталско“, „ретроградно“ и пр. Неговите белези се откриват в безспорно най-популярния български литературен герой Бай Ганьо от едноименната книга на Алеко Константинов от 1895 г.; още тук може да се потърси и амбивалентното отношение към него, към Бай Ганьо и към османското наследство.

Интерес заслужават **мотивите**, които стоят зад отхвърлянето на османското наследство. Те са както вътрешни, психологически, свои, така и външни. Нещо повече, двата типа мотивировка са преплетени и трудно могат да бъдат разграничени. Хронологически първият мотив за отхвърляне на османското наследство е **религиозната другост**. Към това по-късно се прибавя митологията и **пропагандата на национализмите**, които поставят акцент върху чуждия и потиснически характер на империята, от която трябва да се излезе с оръжие в ръка. Самото излизане от империята, което винаги е съпроводено с проливане на „своя“ кръв, а след това и с глорифициране на тази кръв, работи за затвърждаване на отказа от наследство. То отрича наследството на непосредственото минало в името на някакво по-далечно митично наследство. От друга страна, от няколко века **Западът съзнателно гради един негативен образ на Ориента** (Е. Саид), на Източна Европа (Л. Улф), от който (значителна част от) говорителите на потърпевшите искат да се дистанцират, да се измъкнат. Една от формите на това измъкване е отказът да се приеме османското наследство като свое.

Всичко това е универсално познато, негови варианти и аналогии се срещат и в други региони. Но на Балканите се забелязва една специфика. Големите империи по правило налагат своя език, а много често – в някаква степен и своята религия и идеология. И след разпадането им езикът и религията до голяма степен се запазват и те действат като центроустремителна сила, която донякъде балансира доминиращите центробежни нагласи. Езикът и религията на Британската империя са атакувани, но запазват своя престиж за много от гражданите на бившите колонии. Османската империя, която не изгражда централизирана образователна система, в много по-малка степен налага своя език и религия. За отделилите се от империята държави езикът на империята може и да продължава да се ползва в известни битови ситуации и от известни малцинства, но той не е престижен, доста бързо е изоставен от новата държавна администрация и образователната система, практически никога

¹⁶ Вж. например **Стателова, Р.** Седемте гряха на чалгата. Към антропология на етнопоп-музиката. С.: Просвета, 2004.(2006).

не е използван в науката. И причината не е в неговата малоценност или в по-ефикасната пропаганда на балканските националисти, а във универсалната тенденция Западът и неговата цивилизация да се възприемат като единствения резервоар на престижни ценности, поне в рамките на модерната епоха. Това, разбира се, е казано твърде на едро, за да бъде вярно. То изисква редица уточнения, например хронологически. Но за XIX (а за Македония – началото на XX) в., когато значителна част от балканските народи скъсват с Османската империя и изграждат своята държавност, техните идеолози възприемат като престижно само това, което е неосманско, неислямско, т. е. западно, европейско, като под този твърде общ етикет попада не само Западна Европа (и Северна Америка), но и Русия, която на картата в никакъв случай не стои по на запад от Османската империя, а и също обхваща значителни територии в Азия.

Такава е, струва ми се, най-общата картина. В нея може да се потърси един възел от относително по-частни проблеми, на част от които бих искал да се спра накратко. Става дума за скритото присъствие на османското наследство и жестове на положително отношение към него, за интерференции между различни тенденции и за механизмите и аргументите, с които османското наследство се отхвърля. Могат да се открият и наблюденията на изследователите наистина откриват редица **гранични явления** или явления, възникнали в резултат на **преплитане на собствената и чуждата традиция**. В такива случаи по правило публицистиката и масовото съзнание поставя акцента върху собствената традиция. Българската османистика е описала подобни явления – култове към ислямски светци, общи оброчни места и пр., но по правило тези наблюдения не се имат предвид в по-общите трудове.

Особено интересни са случаите, при които отричането на османското наследство представлява форма за неговото **преобърнато утвърждаване** (разкрива неговото съществуване и актуалност). Това става, като собствената идентичност се гради на базата на отричане на чуждата (в случая на османската или на турската), като това отричане всъщност следва матрицата на чуждата култура. Подобни явления се наблюдават както във високите, така и в по-ниските, по-непрестижните пластове на културата. Много често в един текст и в една ситуация се наблюдава редуване на високи „свои“ традиции, последвани от снижени „чужди“.

Ще разгледам няколко примера от ключови за митологията на българския национализъм от края на XIX в. творби – „Записки по българските въстания“ (1884–1892) на Захари Стоянов и „Миналото“ (1884–1888, 1898–1899) на Стоян Заимов. Двамата автори са сред участниците в революционното движение, по-късно водещи политически фигури. Техните творби са резултат от общ замисъл, двамата събират материала заедно и пишат практически едновременно, по-късно между тях има известна конкуренция и разминавания. През XX в. Записките на З. Стоянов заемат възлово място в канона на българската литература, докато „Миналото“ на Ст. Заимов се радва на по-скромен авторитет.

Може би най-парадоксални са случаите, в които борците срещу Османската империя открито признават нейните достойнства, при това не в маргинални текстове, а в ключови за канона и националната митология творби. В Записките 3. Стоянов пише:

Турското правителство при всичката си деморализация, завинаги е държало страната на народа против тиранията на различни забити, аени, чорбаджии, на даже и подвластни князове. Много паши и каймаками са били изгонвани и сваляни от своите постове вследствие на най-малкото оплакване от страна на населението, без разлика на вяра и народност. Достатъчно е било един махзар [„колективна прозба, снабдена с кадийски протокол“] и забитинът [„офицер, управник“] отивал да се не види. Чумата на търновските кадии са били няколко бебровски мюзюхири, които си играели с тях, както искат. В Сопот, Калофер и Панагюрище мюдюрите [околийски управители] не смеели да доведат и своя любим харем, от страх да не разсърдят населението. Когато някой от подвластните, сръбският например или румънският княз, са поисквали да покажат зъб на народа, ние виждаме, че Турция взема страната на слабите. И така, турските халифи с бели чалми са се съобразявали много по-добре с евангелието, отколкото християнските господари, на които скиптерът и короната са били покрити с кръстове и с изречения от същото това евангелие! Право казва покойният Макушев, че Турция е развратена от християнските владетели.¹⁷

Много често признаването на достойнствата на османците става чрез сравнения, които изтъкват предимствата на „турското“ пред своето, руското или европейското. Няколко примера от Захари Стоянов, който не пропуска повод да отправя стрели към Русия, а и да изтъква моралните добродетели на турците. На едно място в „Четите в България“ (1888), друга негова авторитетна книга, той дори ги оневинява, че бият пленените бунтовници. В конкретния случай поводът е, че българите са убили предводителя на потурчеството:

Аз и сега не се сърдя ни най-малко на тия турци, че ни биха така немилостиво, въздържам се да ги нарека варвари, защото те бяха в пълното си право. Да не ходим много далеч. Представете си за минута, че Сулак Пехливан беше някой наш войвода или комита, червения калпак на когото виждате върху бръснатата глава на някой делиормански читак. Аз съм напълно уверен, че вашият патриотически квас така щеше да шупне, щото от делиорманчанина здраво място не оставаше. По-после, когато ние се качихме на мястото на турците, а те слязоха на нашето, аз видях, когато нашите християнски заповиести бяха до умиране един неверник само за това тежко престъпление, че той произнесе думата гяур, без да си ще.

¹⁷ Стоянов, З. Съчинения. Т. 1, С.: Български писател, 1983, с. 224.

Но да оставим патриотизма настрана, на който границите са твърде широки, и да продължим своя разказ.¹⁸

Само че разказът свършва, остават по-малко от три страници, в които се намира място да се спомене един милостив чаушин – „макар и неверник, но разумен човек беше“¹⁹, за предателствата на българите и за съчувствието на италианци и поляци, служители по железниците. Въобще и в „Четите в България“, както и в „Записки по българските въстания“, не липсват случаи на открито заявено съчувствие към Турция, при това съчетано с обвинения или ирония, насочени към Европа и Русия. Когато представя обесването на заловен четник, Захари прави прелюбопитно отклонение:

Но възможно ли е сравнение между Европа просветена и варварска Турция? В столицата на републиканска Франция например (1884 г.) депутатите си блъскаха главите цели седмици да размишляват по какъв хуманен начин да става умъртвяването на осъдените на смърт. Радикалните депутати поддържаха с гордост на челото, че на осъдените трябва да се притискат вратовете чрез една машина, наречена гилотина, която прилича на нашите тютюнджийски хавани; а лявата страна – републиканците – възразявали, че вътре, в зданието на затвора, трябва да се прибесват те надве-натри. Е, кажете сега, може ли да се сравни Турция с Франция?²⁰

И още един пример, този път от публицистиката на Христо Ботев (1847/1848–1876), най-значителния български поет и една от средищните фигури в революционното движение, яростен противник на всичко османско. На едно място той говори за „сифилиса на французката цивилизация“ и по този начин всъщност повтаря аналогична ефектна фраза на турски публицист.²¹

Струва ми се, че тук може да се долови отглас от страха от Европа и модерността, който е общ за много от поданиците на Османската империя, независимо от тяхната религия или етнос. И днес той продължава да съществува под повърхността на доминиращия евроентусиазъм. Това си е специфична форма на оксидентализма²² и в този смисъл не би

¹⁸ Стоянов, З. *Съчинения*. Т. 2, С.: Български писател, 1983, с. 258.

¹⁹ Пак там, Т. 2, с. 259.

²⁰ Пак там, Т. 2, с. 214.

²¹ Вж. See Vrionis, Speros. *The Turkish State and the History. Clio Meets the Grey Wolf*, Thessaloniki: Institute for Balkan Studies, 1991, p. 59.

²² Вж. Бурума, Й. А. Маргалит. Оксидентализмът. Кратка история на антизападничество-то. Прев. Гр. Атанасов. С.: Кралица Маб, 2006. Опит за осмислянето на явлението в български и балкански контекст направи международната интердисциплинарна конференция „Оксидентализмът или (тенденциозните) „източни“ представи за „Запада“ (София, 2005). Част от материалите от нея вж. в *Литературна мисъл*, 2005, № 1 и на сайта на Българското общество за проучване на XVIII в., което организира форума – <http://bulgcl8.com>.

било съвсем точно да се разглежда като същностен елемент от османското наследство, но, от друга страна, има допирни точки с него.

Спомените на Ст. Заимов предлагат други любопитни примери. В главата „Съзаклятническа вечеринка“²³ революционерите се веселят в навечерието на решителни действия – покушението срещу хаджи Ставри. Настроението е приповдигнато, въпреки че според съзаклятническите правила „вино не се даде“. Песни обаче се пеят, при това те са различни и следват определена последователност. Първо мощният глас на Берковски разлюлява владишкия свещник с „няколко немски и чехски *патриотически* и *любовни* песни“. (При друг случай той пее „поляшката революционна песен „Полша не е загинала още“²⁴). След това Аспарух (Минчо) подхваща „песента на Ангел войвода, тогава *модна народна* песен в Хасковската каза“ и продължава с „какви ли не щеш *турски маанета*“. Михо Минчев, Заимов му е извадил прякор Ингилизинът, се въодушевява и „запя по английски обичната нему „Песен на матроса“. Вечерта завършва с „Багдатски гюлистан“ – очевидно популярна по това време турска песен. Разногласието на избираните песни е очевидно, забелязва се и редуването от *патриотичните* песни, т. е. от официалното и представителното през *любовните към маанетата*, към неподправеното традиционно веселие, което очевидно не желае да се подчини на революционната идеологическа норма и следва някакви общи за поданиците на Османската империя предпочитания. В известен смисъл тези общи предпочитания са живи и днес, така че те са „наследство“; може ли то да бъде определено като „османско“?

Сред „битовите“ епизоди в „Миналото“, т. е. тези, които не са свързани с революцията и с критичното представяне на османската държава, специално внимание заслужават няколко описания на народни обичаи. Докато наблюдава „голямото чирпанско великденско хоро“, Атанас Узуннов – в момента той е големия революционен авторитет – се обръща на френски към своя приятел, също съзаклятник, Иванчо хаджи Михайлов:

– Нищо българско няма у вашата носия, дори и във великденската ви скъпа премяна. Фесове, джепкени, потури, шалвари, фустани, жълтици по гърдите, всичко това са вкусове на нашите най-върли народни душмани, турци и гърци. [...] ²⁵

²³ Заимов, Ст. *Миналото*. Под ред. на А. Меламед. Бел. А. Меламед. Литературни редактори-консултанти Ил. Тодоров и Сл. Иванова. Изд. на БЗНС, С.: 1983, с. 392 и сл.

²⁴ Пак там, с. 347. Тази популярна и у нас по това време и по-късно песен на Йозеф Бибицки е полски национален химн от 1927 г.

²⁵ Пак там, с. 378.

На хасковската сватба²⁶ Ат. Узунов, преоблечен като селянин, отново е критично настроен. Поводът за първия упрек е хвърлянето на пета-чета, за които децата се боричкат: „Да гледаш как децата си разбиват носовете, как си чупят ребрата, как си изкълчват ставите, и това било забава! Това е жестока дивотия.“

В разговора се включват две хасковки, приближени на комитета. Мария (главна учителка, съпруга на Мирчо Попов – Аспарух) и Теофану (нейна майка, разпалена патриотка). Гласовете им се преплитат, може да се допусне, че гледната им точка е обща. Мария е склонна да се съгласи с първия упрек на Узунов: „Такива сме груби ние, хасковците.“

Следващият упрек е произнесен първо от „Ивановият Костадин“, който очевидно иска да демонстрира близостта си с идеите на Узунов, и след това от самия Узунов, а Теофану прави плах опит да възрази:

– Тая булка я бива за плашило на бостан или на нива, посята с грах. [...]

– Защо е толкова нацапана с белило и червило? Да не би да е черна или жълта? [...]

– Ба, булката си е млада хубавица, ала обичай е на такъв ден да се белосват булките, за да се харесват на зетеве. [...]

– Турско, турско, много турско има във вашите обичаи. [...]

Празненствата и сватбените обичаи представляват специален интерес за характерната за модерните времена националистическата идеология, битоописателната литература и етнографията (включително и Л. Каравелов). За всички тях обичаите и традициите са особен капитал, който се цени високо, неговото съхраняване се налага императивно. Такава е и гледната точка на Ив. Вазов, неговото отношение към народните обичаи е подчертано апологетично и в явна полемика с модерните му критики, на първо място „Миналото“ на Ст. Заимов.

Част от революционерите от „Миналото“ въвеждат друга гледна точка, която носи в себе си и друга представа за турското влияние върху българската народна култура. Тази нова гледна точка може да се види в контекста на отхвърлянето на по-старите митологии, забелязано при З. Стоянов²⁷, може да се разглежда като непознат и неочакван вариант на конфликта традиционно – модерно. Чрез най-авторитетния революционер е проблематизирано изконническото разбиране за традициите и обичаите. Прокрадва се и модерната идея за динамиката на етнографските особености, за турските влияния в тях – един проблем, който и през XX в. етнографията се стреми ако не да изтласка, то поне да постави

²⁶ Пак там, с. 414 и сл.

²⁷ Вж. Аретов, Н. Национална митология и национална литература. С.: Кралица Маб, 2006, с. 75 и др.

някъде в периферията на своята проблематика. В рамките на сюжета авторитетният модерен проблематизатор е чул, мнението му като че ли дори е възприето, но накрая той остава сам. Не е толкова лесно да се възприеме представата, че една същностна част от твоята народна култура всъщност е възприета, още повече – че е османското наследство не само съществува, но и е същностна част от тебе.

Това са само отделни примери, които маркират посоки за бъдещи наблюдения върху едно важно явление – несъмненото присъствие на османското наследство на Балканите и двусмисленото отношение на християнските народи към него. Те подсказват и възможното, дори задължително разглеждане на целия кръг от проблеми в контекста на явления (или комплекси от симптоми), които хуманитаристиката от края на XX в. често нарича „ориентализъм“, „оксидентализъм“, „балканизъм“.