

## Ислямизацията между полюсите на паметта: балкански паралели

Евгения Иванова

Изобретяването на памет за ислямизацията, официализирането на мисленето за този процес – независимо дали във фолклорните разкази, или в академичните публикации – е поляризирано не само пространствено (в различните национални интерпретации), но и темпорално: в зависимост от конкретната епоха и конкретната политическа конюнктура. Докато по-ранните разкази (втората половина на 18. и 19. век), изразяващи еманципиращите възрожденски настроения, настояват в по-голяма степен върху хипотезата за насилието, изследванията от модерното време (20. и 21. век), основани преди всичко върху документален материал, показват бавния, постепенен, в масовите случаи – доброволен процес на балканската ислямизация. Разбира се, тази хипотеза е дотолкова нюансирана, че интерпретациите понякога изглеждат полярни дори в един и същи исторически момент, дори в отношението към изследвания феномен. Така, босненските „изобретатели на памет“ акцентират върху позитивните ефекти от ислямизацията още през 19. век, а българските самоотвержено защищават тезата за насилието почти до края на 20-ти.

Ще разполага съпоставянето на разказите между крайните полюси позитивно/негативно отношение към ислямизацията, като се опитам да очертая разнообразните нюанси във всяка от националните интерпретации. Ще се опитам, също така, да проследя зависимостите между тези интерпретации и съответната политическа конюнктура – както в пространствен, така и в темпорален аспект.

Динамиката на разказите може ясно да се проследи от тезата за ислямизацията като освобождение (преди всичко – в Босна и Албания) до обратния полюс – ислямизацията като държавна политика на масово насилие (преди всичко – в България). Макар че в мнозинството интерпретации доминира мисленето за доброволност, те са изключително нюансирани в очертаването на факторите, способствали за процеса: стремежът към национална консолидация като „отпор срещу идеологическото заробване“ от двете доминиращи полуострова направления на християнството, където се включва твърде разпространената (особено в Босна) „богомилска теза“, класовото разслоение между „продажни“ аристократи и „верни на Бога“ селяни, ислямизацията като „наказание“ на бунтовници или „потурчването“ на цели „стратегически“ райони, важни

за империята, натискът – частичен или повсеместен – на османската администрация, изразен било като данъчна дискриминация, било като откровено насилие. На отношението към ислямизационните процеси съответства и отношението към конвертитите в различните национални идеологии: откровено презрение към „страхливите и лакоми“ потурнаци в Сърбия и Черна гора или (повече или по-малко) лицемерно съчувствие към „помъчените“ етнически събратя в България. Съответствията продължават и в разнообразието от интерпретации на самите понятия – ливновамваки, потурнаци, торбешки, помаци – които също варират в зависимост от конкретната конюнктура.

### Ислямизацията като освобождение

Един от първите официални „сигнали“ за позитивната роля на Османската империя, макар несвързан конкретно с ислямизацията, е даден в края на 18. в. от самата Цариградска патриаршия. В текст, публикуван през 1798, се казва:

*Милостивият и всесилен господ... издигна от нищото могъщото царство на Османците на мястото на нашето ромейско царство, в което нашият християнски православен дух беше започнал да запада. ... извърши едно голямо тайнство, а именно спасението на избрания му народ. (Тодорова 1977:229)*

Текстът на Патриаршията може да се приеме и като модерно продължение на твърде популярните в средните векове апокрифни и фолклорни внушения за османското нашествие като Божие наказание, спуснато над православния свят заради отклонението от „правилната“ вяра – унията с Рим. Основният патос на съчинението обаче – плод на една различна мисловна нагласа – е насочен срещу вредните влияния на Запада, разбираани повече като просвещенски идеали и свободолюбие, отколкото като „неправилна“ католическа догматика. Изобщо, взаимодействието между Запада и Изтока, синтезирано още в емблематичната фраза на константинополския аристократ Нотарас – „По-добре турска чалма наред столицата, отколкото римска митра!“ – и повтаряно впоследствие от други короновани особи и от двете страни, задълго играе важна роля в мисленето на Османската империя като регулатор – особено в Босна и Албания, където Изтокът и Западът най-плътно се допират и най-яростно си съперничат. Независимо от съдържанието – стриктно религиозно, културно или политическо, влагано през различни времеви отрязъци в понятията „Запад“ и „Изток“, мисленето за тях като за не само различни, но и враждебни светове остава валидно.

Възгледът за Османската империя като защитник на православието срещу домогванията на Рим се активизира в Босна между двете световни войни. Ислямизацията е наречена за първи път „освобождение“ през 1928, когато – следвайки фолклорните разкази – Х. Хумо формулира тезата, че – потискани от „латинските господари“ – босненските богомили

приели исляма като освобождение и сменили религията си доброволно, „с голям стил“. Те не само не били „страхливи и лакоми“ (както твърдят сръбските „идеолози“ на паметта), но мнозинството от тях съхранили силата и достойнството си, за да не се подчинят на католическите потисници. (по Grivaud et Popović 2011:23, 564)

Самата

### **Богомилска теза**

– босненските мюсюлмани като наследници на средновековните богомили, избрали „третия път“ между православие и католицизма – е въведена в обръщение почти цял век по-рано, но става особено популярна след Берлинския конгрес, когато Босна е придадена към Австро-Унгария и за неин губернатор е назначен Бенямин фон Калай – идейният баща на „босненската нация“.

Тъй като хипотезата за „лесната“ конверсия на богомилите (патарени) е тясно обвързана с изобретяването на една от най-екзотичните нации в света – босненските мюсюлмани, ще се спра на нея по-подробно.

„Отделността“ на босненските богомили от православните сърби и от католиците хървати е санкционирана от официалната средновековна еретическа църква, закрыта обаче още преди османското нашествие (през 12. век). През втората половина на 19. век фолклорните разкази и академичните съчинения (последователността, както и в други случаи, е трудно разпознаваема) изобретяват „произход“ на босненските мюсюлмани от средновековните патарени и така отново утвърждават „отделността“ им. Автори като Иван Франьо Юкич (1841, 1851) и Франьо Рачки (1869, 1870) обясняват загадъчното изчезване на богомилите с тяхната тотална ислямизация. (по Grivaud et Popović 2011:513–515, Racki 1869:175)

Бенямин фон Калай пръв формулира (през 1882) понятието „бошнаци“, с което характеризира мюсюлманите – единствената общност, свързана с името Босна – доколкото православните се чувстват по-близки до сръбския национализъм, а католиците – до хърватския. Той също се възползва от богомилската теза, за да очертае тяхната „естествена, изначална другост“. Десетина години по-късно (1893) богомилската теза се появява в учебник за основните училища. До този момент тя е застъпвана преди всичко от католическите среди, естествено свързани с Хабсбургската империя. През 1894 обаче излиза първият текст, написан от мюсюлманин и посветен на тази тема – „За босненското племе“ от Сафвет бег Басагич, който лансира усърдно преповтаряната отпосле легенда за 30 000 богомилски семейства, преминали към исляма още в началото на завоеванието, защото това бил единственият начин да запазят земите си.

Тези ранни разкази, разбираемо, са разделени в отношението си към ислямизацията от верската принадлежност на своите автори. Според мюсюлманската гледна точка (Ибрахим бег Дефтердарович, 1897), славяните християни познали „светлината и истината на исляма“, а според християнската („Влашки пустинник“, псевдоним на католически свеще-

ник, 1897), никаква „светлина и истина на исляма“ не е причината за конверсията, квалифицирана като „срамно действие“. (по Grivaud et Popovic 2011:510, 525, 536–537, 571)

След Първата световна война, когато Босна става част от Кралството на сърби, хървати и словенци (посетнешна Югославия), „доказателственият патос“ на богомилската теза се измества към изтъкване на близостта между ерес и ислям. Особено активен в това отношение е ученият с християнски произход К. Трухелка (1920), следван от М. Ханджич (1935) и А. Балагия (1940). Сочат се както доктринални (мистицизъм, аскеза при дервишите, простота на догмата и култа, равенство между хората), така и формални (честването на петъка, забрана на икони, липса на свето кръщение, граждански брак) прилики. (по Grivaud et Popovic 2011:552, 570, 575, 608, 651)

Богомилската теза се активизира през комунистическия период и особено в края на 60-те години, когато е прогласена (1968) мюсюлманската нация в Босна и Херцеговина. Именно тогава „отделността“ на еретиците, приели масово исляма, попада в центъра на дебата по „изобретяването“ на памет. Еуфорията от признаването се откроява не само в популярната литература и учебниците, но и в академичните среди. (Ceric 1968:60,65, 68–72, А. Суческа, по Grivaud et Popovic 2011:614). Дори известният османист Недим Филипович – макар противник на богомилската теза – е убеден, че „от ислямизацията се ражда един нов етнос“. (Filipovic 1985:11)

Пак през комунистическия период (на базата на османски регистри) се появяват и възраженията срещу лесното и повърхностно обяснение на ислямизацията чрез богомилската теза. Мнозина сериозни изследователи (и в Югославия, и извън нея) вече твърдят, че липсват източници, които да доказват масовата „спонтанна“ конверсия изключително и само на патарените, а – напротив – процесът е бавен, постепенен, диференциран – според съответния регион и съответната конюнктура. (Nedeljkovic 1954:196–197, Musovic 1981:8, Popovic 1986:399, Derens et Samary 2000:152)

Един от най-яръстните противници на богомилската теза – Н. Филипович – още през 1953 задава въпроса:

*Само в две страни на Балканите има масирана ислямизация: в Босна и в Албания. Ако приемем, че за Босна причината са богомилите, как да обясним Албания, където не е имало богомили? (Filipovic 1953:92–93)*

В самата Албания обаче също има защитници на богомилската теза. Наистина, те се появяват доста по-късно и доста стриктно следват босненските си колеги: и в твърденията за лесната конверсия на албанските еретици (съвсем не толкова многобройни в сравнение с Босна), и в изтъкването на близостта между богомилство и ислям. (М. Търнава, 1979, С. Риза, 1985) Един от тези защитници (М. Пираку, 1985) дори заявява, че:

*... разпространението на ересите е неразривно свързано с етническата определеност на албанците. Навсякъде, където е разпространен ислямът, преди това е имало богомилство. Богомилството е първият етап на албанското освобождение от натиска на сръбската църква. В османската епоха те са премиснали към исляма – религия, много по-либерална от сръбското православие. (по Grivaud et Popovic 2011:747, 754, 758)*

Виждаме и тук категоричната обвързаност богомилство-ислям-освобождение. В босненската памет от 20-те години (скоро след откъсването от Хабсбургите) това беше „освобождение“ от католиците, в албанската памет от 80-те (задълбочаването на проблема „Косово“), съвсем разбираемо, е свързано с отгласване от православието, разбираемо като сърбизъм.<sup>1</sup>

Макар че богомилската теза е особено акцентирана именно през комунистическия период на Югославия, цитираният вече Н. Филипович (убеден марксист) я отхвърля не само като се позовава на османските регистри, но и като „продукт на буржоазната историография“. (Filipovic 1953:89) Това отпраща към една друга –

#### **Класовата теза,**

лансирана също основно по отношение на босненските мюсюлмани, според която първи се ислямизирали продажните феодали и търговци, за да запазят земите и привилегиите си, а пък „народът останал верен на вярата на предците си“.

Класовата теза – също като богомилската – е с цял век по-стара от комунизма, макар че (разбираемо) се активизира именно в този период. Също разбираемо – доколкото конверсията се представя като осъдителна – тя е формулирана най-напред в православната и в католическата общност. Застъпват я класиците на възраждането Вук Караджич (от сръбска страна), Франьо Юкич и Франьо Рачки (от хърватска). (по Grivaud et Popovic 2011:514–515, Musovic 1981:12)

Класовата теза е, естествено, по-удобна от богомилската за комунистическите „идеолози“ на паметта. Тук обаче настъпва едно неочаквано усложнение, което диференцира и разпластява еднозначните възрожденски възгледи за „добро“ и „зло“. Ако се приеме, че ислямизацията е засегнала преди всичко „лошите“ феодали, ще се окаже, че мюсюлманите, по принцип, принадлежат към господстващата класа, което противоречи не само на елементарната логика (като се има предвид твърде голямата масовост на процеса в Босна), но и на водещия лозунг на Титовизма за „братството и единството“. Така в мисленето за ислямизацията все повече навлиза и проблематиката за селяните-конвертити.

---

<sup>1</sup> Отгласи от босненската богомилска теза – без идеята за освобождение – има и в Македония (Matkovski 1986:198–200), в Беломорска Тракия (П. Родакис, 1999, по Grivaud et Popovic 2011:334) и в България. Още Стою Шишков през 1936 възразява срещу нея, за да обоснове основната си теза за ислямизацията чрез насилие. (Шишков 1936:48)

Далеч съм от мисълта да твърдя, че в това разпластяване по социален признак водеща е единствено ролята на комунистическата идеология и на политическата конюнктура. Защото именно през 50-те години (в Босна – много по-рано) югославските учени започват интензивно да използват османски документи, показващи недвусмислено сложността и многостранността на процеса и оспорващи всяка еднозначна теза – било богомилска, било класова. „Нахлуването“ на селяните обаче в дебата за ислямизацията цели – успоредно с академичната добросъвестност – и „оправдаването“ на конверсиите, трудно мислимо в черно/белите очертания на възрожденския светоглед.

Още през 1953 цитираният вече Н. Филипович (османист, марксист, мюсюлманин) пише, че „завоеванието не е в името на джихада, а произхожда от класовата борба“. Като изтъква, че „първи са се ислямизирали местните феодали“, той внася твърде интересен нов нюанс:

*Османците поляризирали икономико-религиозния пейзаж, като оставили дискриминираните не-мюсюлмани да живеят по селата, за да осигурят мюсюлманската хегемония в градовете. Обратният ефект на тази система е масовата ислямизация и на селяните (предимно най-бедните), които го правят, за да се освободят от подчинението. Ислямизацията попречва на потиснатата маса селяни да се обединят в класова борба със събрата си християни. (Filipovic 1953:386, 390, 393)*

Все през същата година, М. Хаджияхич категорично оспорва „предателството“ дори на феодалите:

*Не може да се търси идентификация между исляма и феодалната аристокрация. Погрешно е да се смята, че господарите са променили вярата си, за да запазят земите си. Както навсякъде другаде, османците са ликвидирали аристокрацията и в Босна и нямаме основание да смятаме, че ислямските бегове са нейни наследници. По-голямата част от беговете имат азиатски произход.*

*Турците са привличали към себе си класата, която страдала от господарите, а не самите господари. Ислямизацията е най-интензивна там, където феодалният натиск е бил най-силен. Тук можем да намерим най-важният фактор за ислямизацията. (по Grivaud et Popovic 2011:597–598)*

Към „оправданието“ на конвертите внася изключително симптоматичен нюанс македонският османист Н. Лиманоски:

*Феодалите искали да запазят привилегиите си, а селяните искали да се спасят от подчинението и мизерията, от кръвния данък или от албанските бандити. Обратно на феодалите, ислямизираните селяни не са се турцизирали.<sup>2</sup> (Limanoski 1989:119)*

---

<sup>2</sup> По същото време българските му колеги използват диференцирането ислямизация/турцизация, за да „докажат“ българския произход на всички турци, спонтанно забравили родния си български език.

Далеч от „оправданието“ обаче остава сръбската позиция, също подлагаша под съмнение ислямизацията предимно на привилегированите класи:

*А в Сърбия, където системата на привилегиите е била много развита, няма масови конверсии. (М. Васич, 1967, по Grivaud et Popovic 2011:492–493)*

Класовата теза (без ясно изразено отношение) е налице и в последната официална „История на албанския народ“, издадена след края на комунизма (през 2002):

*Високите етажи на обществената пирамида, албанската аристокрация, е първата видима част от обществото, която започва преминаването към новата религия. Албанските принцове започват да приемат върховенството на султана като васали и започват да изпращат синовете си в османския двор като заложници. Така, след получаването на подходящо образование и смяната на религията, те започват да заемат висши постове в османската администрация и войска като санджакбейове, субашии и др. По този начин наследниците на албанските аристократични фамилии формират първите филизи на ислямизацията на албанския народ. (Historia... 2002:587)*

За разлика от този сравнително неутрален тон, характерен за целия пасаж, посветен на ислямизацията в най-новата „История на албанския народ“, по-старите „идеолози“ на паметта се отнасят към процеса с патетична романтика. Съвсем скоро (през 1919) след основаването на държавата, в която мюсюлманското население категорично доминира, е формулирана тезата, че – като се ислямизирали – албанците

### **Пожертвали религията заради свободата**

*Албанците са пожертвали религията си, за запазят свободата си. Поставени пред дилемата – да останата роби на турците или да се изравнят с тях – те предпочитат последното решение.*

**И още:**

*Основната характеристика на албанците – любовта към меча – и фактът, че конверсията ще донесе политически права на страната им, са най-важните фактори, предизвикали преминаването към исляма. Въпреки отказа от християнството на голяма част от населението, авторитетът на султана никога не се налага в Албания. Християни и мюсюлмани са се съпротивлявали и бунтували. Скендербег е бил защитник на християнската вяра и албанците са запазили своята национална идентичност. (К. Шекрези, К. Дако, по Grivaud et Popovic 2011:708–709)*

„Гордият албански дух“ и „любовта към меча“ като фактор за конверсията ни най-малко не са загубили своята актуалност и в епохата на

комунизма, аргументирани допълнително от отрицанието на религиозността. Година преди Албания да стане единствената държава в света без религиозни институции е изказано следното академично становище:

*Тъй като принадлежат към една горда и амбициозна „раса“, албанците не можели да понесат принизения статут на рая. Когато видели, че турците няма да си тръгнат скоро, те решили, че единственият начин да бъде оценена личността им, е да станат мюсюлмани. Става дума за политически компромис.* (Т. Завалани, 1966, по Grivaud et Popovic 2011:723)

Макар резултат от различни политически конюнктури, цитираните тези са еднородни не само в изтъкването на „любовта към мечата“, но и в отношението към ислямизацията, представена като „пожертване“ или като „политически компромис“ – в зависимост от възгледите на конкретната епоха. Такова отношение е, разбира се, оправдателно, но все още не е позитивно. Конверсията е крайна мярка, спасителна необходимост, но е „лоша“ и се налага да бъде обяснявана, извинявана с повече или по-малко романтични аргументи.

Повратът започва след 1975, когато – следвайки косовския автор Х. Калеша – и албанската, и косовската историография променят позициите си и започват да настояват върху изцяло позитивния характер на

### **Ислямизацията като национално осъзнаване на албанския народ**

Обявявайки се против досегашната албанска теза за османския период като негативен и за мюсюлманската култура като негативна, Калеша претендира, че – благодарение на османската власт (и в частност – на ислямизацията) – албанците са избегнали процеса на етническо претопяване. Турската експанзия всъщност е благоприятствала разширяването на албанското пространство и развитието на „албано-мюсюлманската“ култура. (Х. Калеша, 1975, по Grivaud et Popovic 2011:700, 737–738)

Опитите ми да открия конкретно политическо събитие – в Албания или в Косово, предизвикало толкова важен поврат, не се увенчаха с успех. Наистина, законът за атеистичната държава, гласуван в Албания през 1967, става конституционен факт едва през 1976. Забраната на религиозните институции обаче би могла да обясни снизходителното отношение към конверсията, но не и внезапната привързаност към мюсюлманската култура. По-вероятно ми се струва причината за този поврат да се крие в обострянето на косовския въпрос в края на 60-те години и особено – след югославската конституция от 1974, която де факто придава на Косово републикански статут, като му отказва единствено правото на отделяне. Тази последна Титова конституция, от която са недоволни всички – вместо да успокои духовете – нажежава напрежението докрай и залага бомбата със закъснител, предизвикала разпада на Югославия.

Влияние върху неочаквания поврат, предполагам, има и политиката на комунистическа Югославия за „турцизиране“ на мюсюлманите

(албанци или ислямизирани славяни), чиято цел е по-лесното им изселване към Турция. В резултат на тази политика, между 1945 и 1966 около 246 000 мюсюлмани напускат Югославия. (Малкълм 2011:398–399) Твърде вероятно е онези, които остават, да запазват продължително и съзнателно формираното чувство на „обвързаност“ с Турция, проявено през 1975 като институционално „изработване“ на различна памет<sup>3</sup>.

Симптоматично е основанието на албанците да интерпретират позитивно ислямизацията и изобщо османската власт – привидяната като *национална* еманципация от сръбско-православните домогвания до тяхната идентичност.

80-те години – върхов момент от развитието на косовската криза, завършила през 1989 с отнемането на повечето права, гласувани от последната конституция – окончателно налагат възгледа, че именно ислямът формира „националната идентичност“ (през 16. и 17. век?) на албанците. Преминаването към исляма отделя албанците от сърбите и така прави възможна тяхната унификация под името „шиптари“, като изравнява клановите и регионалните партикуларизми. Така разцъфтява една обща национална, пан-албанска култура, която не би могла да бъде сътворена в християнска среда. Ислямизацията на албанците няма никакво влияние върху техните етнически и национални чувства – обратното на онова, което се случва при славяните. (С. Жука, 1985, М. Пираку, 1989, Г. Спуза, 1995, М. Ахмети, 1997, Ш. Зефи, 2000, по Grivaud et Popovic 2011:753–754, 758, 767–768, 774, 779, 789)

Разпространението на този позитивен възглед продължава и през 90-те и намира място в последната „История на албанския народ“, издадена през 2002:

*Албанското население в Косово през този период (15. – 16. в. – Е.И.) се намира под сръбско владичество, при което религиозната власт се упражнява от Сръбската Патриаршия в Пея (ср. – Печ – Е.И.). Установяването на османската власт и ликвидирането на сръбската дава възможност на местното население да се спаси от влиянието на сръбската църква, прегръщайки ислямската религия – като средство за изявяване на етническото им различие със сърбите. (Historia... 2002:590–591)<sup>4</sup>*

(Далечна аналогия с този възглед – без тезата за позитивно влияние на ислямизацията – може да се открие в някои по-ранни български разкази, които представят избора на исляма като спасение от домогванията на гърцизма – „турчин да става, но грък не!“ – Шишков 1936:49, Кънчов 1970:344).

---

<sup>3</sup> Възможно е Кипърската криза от 1974 също да е оказала далечно влияние върху този поврат. Обособяването на Севернокипърската турска република би могло да въодушеви албанските мечти за самостоятелно Косово.

<sup>4</sup> За превода на пасажите от „История на албанския народ“ благодаря на г-жа Здравка Бобева.

Като доказва високата степен на ислямизация през 15. и 16. век в Косово и Македония, „История на албанския народ“ отхвърля сръбската теза, че сегашните мюсюлмани в тези територии са потомци на преселените чак през 18 в. албанци – след „насилственото“ (според сръбския възглед) изселване на славянското население в края на 17. век. (Historia... 2002:590–591)

Тази полемика е свързана с още една хипотеза, дискутираща ислямизацията:

Конвертитите са от „другаде“

Хипотезата за „чуждите“ конвертити, дошли от различни краища на империята, но не „наши“, ислямизирани на място, се разпространява най-напред в Босна, още в началото на 20. век. Разбира се, дори най-ранните, склонни към най-романтични интерпретации разкази няма как да избегнат признанието, че ислямизацията е засегнала и местното население, но – в техния възглед – това е станало едва, след като дошли „чуждите“, преселниците от „другаде“.

Ислямизираните славяни (твърдят разказите, особено интензивни през 20-те години, след присъединяването на Босна към Кралството на сърби, хървати и словенци) са дошли от Унгария, Славония, Далмация, Хърватия (военната граница – Лика и Срем), Сърбия и Черна гора. Няма значение дали това се е случило след падането на тези територии под османска власт, или след изгубването им от империята. Важното е, че „в голямото си мнозинство, мюсюлманите в Босна и Херцеговина не произхождат оттам“. (по Grivaud et Popovic 2011:546, 557, 561)

Според Александър Попович тази теза е отдавна отхвърлена от югославската историография. (Grivaud et Popovic 2011:557) Виждаме я обаче чак през 80-те – макар вече несвързана с Босна, а със Санджака Нови пазар – да „обяснява“ мюсюлманското население там с преселване на албанци след 17. век. Албанските католически кланове от Севера (клименти, шалии, шкриели, хоти, геги) били изгонени от района на Шкодра и заселени в Санджак, където бързо се ислямизирали<sup>5</sup>. (Musovic 1981:9–10)

Освен албанци, добавя друг автор в края на 90-те, османците заселили в Санджак ислямизирани власи, турци, араби, цигани и съвсем малко мюсюлмани от Босна и Херцеговина. (Б. Храбак, 1997, по Grivaud et Popovic 2011:508)

Очевидно е, че в този случай вече не става дума за позитивно отношение към ислямизацията. Бягството от констатирането на „наши“ конвертити недвусмислено квалифицира процеса като срамен. Затова е по-добре да се изобретят „доказателства“, че „срамотиите“ са присъщи преди всичко на „другите“.

---

<sup>5</sup> Именно тази теза оспорва цитираната по-горе „История на албанския народ“ по отношение на Косово и Македония. За района на Санджак тя също е твърде спорна.

В късните модификации на тезата за „чуждите“ конвертити, произведени предимно в сръбска среда, се откроява и друг характерен детайл: етническата принадлежност на „чуждите“ се експлицира преди всичко като албанска. По-нататък в текста ще проследя неговото развитие от детайл към стройна хипотеза за насилствено налагане на исляма върху някои сръбски общности, упражнявано не от османската администрация, а от албанските преселници.

Разкажете сочат и други фактори за ислямизацията – било масова, било индивидуална. Някои от тях също са свързани с миграциите: желание за интеграция на преселниците в новата среда. Като причини за приемане на исляма се очертават също:

- освобождаване на пленници;
- избягване на вина;
- избягване на кръвно отмъщение;
- регулиране на отношението към жените и към селяните;
- смяна на календара от Юлиански към Грегориански в края на 16. век (само в Босна).

Случва се (особено при индивидуалните конверсии) някой да премине в новата вяра заради приятелство или уважение към мюсюлманин, а при мнозинството от жените това става от любов. Изброени са примери дори за ислямизация под влияние на алкохола, заради шега или бас. (по Grivaud et Popovic 2011:481, 608)

Каквито и да са факторите за ислямизацията, каквито и да е отношението към нея – позитивно или негативно – във всички разкази, разгледани дотук, става дума за

### Доброволна конверсия

Разбира се, в някои случаи принуда има, но тя е икономическа – преди всичко данъчен натиск. Липсва физическо насилие. Липсва и целенасочена политика на империята за масова насилствена ислямизация.

Както споменах по-горе, до 70-те години на 20. век отношението към османския период в Албания е по-скоро негативно. Официална теза в „История на Албания“ от 1959 пледира за системна, насилствена кампания за ислямизация, предприета от османските власти, за да се сложи край на албанските християнски бунтове, на контактите с християнска Европа, на разногласието между църквите, а също така – за да се осигури верността на албанците, на които се разчитало да участват в армията. И тук обаче не става дума за пряко физическо насилие: властите използвали като инструмент за натиск данъчната дискриминация, най-вече – данъка джизие. В същото време албанските автори от диаспората предпочитат тезата за доброволната ислямизация – за да се запази свободата, да се придобият привилегии и т.н. (по Grivaud et Popovic 2011:699, 724–725)

След 70-те години двете визии значително се сближават, за да се стигне (в „История на албанския народ“ от 2002) до следното твърдение:

*Османската империя е държава, която приема правото на присъствие в нейните граници и под нейното владичество на религиозни общности, които не са ислямски, с единственото изискване тези последните да признават върховенството на султана и да плащат определения дънак джизие като компенсация за защитата им в рамките на османския суверенитет. Ето защо в Албания установяването на османската власт не е придружено от употребата на организирано държавно насилие с цел да бъде унищожена съществуващата до този момент религия (християнството) и налагането на нейно място на исляма. Продължаващото съществуване на християните в Албания, независимо от откъсването на части от тях в полза на масивното разпространение на ислямската вяра, е най-доброто доказателство за всичко казано по-горе. (Historia... 2002:588–593)*

Ранните гръцки разкази (втората половина на 19. и началото на 20. век) настояват върху доброволния характер на конверсиите: заради привилегии и избягване на джизие. Ранните автори са категорични, че ислямизацията не е политика на османците, защото те имали нужда от население, което да обработва земята и да плаща данъци. (П. Аравантинос, 1856, В. Псилакис, 1909, по Grivaud et Popovic 2011:183, 195)

След Първата световна война и особено след поражението от Турция и Лозанския договор (1923), довел до краха на „Мегали идея“, мнението на памет за ислямизацията претърпява пълен обрат: заговаря се за насилие, системно упражнявано от османските власти над беззащитното гръцко население. Тази позиция ще разгледам по-нататък.

След Втората световна война мненията се разслояват – в зависимост от сложните криволици на отношенията с Турция – особено във връзка с Кипърския въпрос. Тезата за насилието остава, основана преди всичко върху орални извори и липсата на традиция в използването на османски документи, но отношението към ислямизацията става много по-диференцирано. Така, един от най-престижните изследователи в тази област А. Вакалопулос (1961, 1974) признава, че османската държава не поощрява насилствените конверсии. Те, всъщност, са естествен отговор на отчаянието и единственото решение да се избегне подчинението и да се запази някакво икономическо благополучие. Именно икономическите и социални дискриминации са основният фактор за приемането на исляма, наблюдавани при византийските аристократи, загрижени да запазят привилегиите си. По-ниските класи са подтикнати към отричане от вярата заради данъчния натиск, а прозелитизмът, упражняван от улемите и дервишите, засяга преди всичко селяните, работещи във вакъфите на бекташиите и мевлевиите. (по Grivaud et Popovic 2011:237–238, 261–262)

Не е отмината и богомилската теза. Изказва я през 1999 П. Родакис (известен повече с литературните си произведения), като визира преди всичко ранната ислямизация в Тракия. По-късните конверсии (17. век) на помаците в Родопите той разглежда според няколко хипотези:

– масово насилие: военният натиск на Мехмед Кюпрюлю през 1656  
– версията на българските учебници;

- по доброволен път – версията на Иречек;
  - за да се избегнат репресиите след един бунт – версията на Гейтлер.
- (по Grivaud et Popovic 2011:334)

Загрижен в по-голяма степен да изтъкне не-турския произход на тракийските мюсюлмани, отколкото факторите за тяхната ислямизация, Родакис не дава да се разбере към коя от изброените хипотези клонят собствените му пристрастия. Важното в неговия разказ обаче е диференцирането на процеса в различните региони, изтъкването на нееднозначните мотивации за конверсиите и – в последна сметка – фактът, че той е сред малцината гръцки автори (поне – доколкото ми е известно), посветили интереса си на ислямизацията в Егейска Тракия и Родопите.

В Сърбия – доколкото сръбското „изобретяване“ на памет изобщо се занимава с проблема за ислямизацията, немного отчетливо артикулиран както във фолклорната култура, така и в историографията – се развива по-скоро обратният процес. Ранните разкази, произведени в особено голяма степен от „идеолозите“ на паметта Йован Раич и Вук Караджич<sup>6</sup>, чиято задача е създаването на анти-османски настроения, предпочитат като че ли хипотезата за насилието, докато по-късните (след Първата световна война) изтъкват на преден план доброволната ислямизация. Би трябвало още тук да подчертая, че сръбската памет се интересува в много по-голяма степен от „предателството“ на потурчаците и от устойчивостта на „истинските“ сърби срещу религията на завоевателите, отколкото от самата мотивация за конверсията.

Все пак, още в средата на 19. век проличава тенденцията за обясняване на конверсиите с „желанието да оживееш“, т.е. – заедно с опитите за „оправдание“ – се промъква и идеята за доброволния избор. Един от първите разкази – „За нашата църква под турско владичество и за това, че повече сърби са се потурчили в Босна, отколкото в Сърбия и Херцеговина“ от М. Спасич, излязъл по едно и също време с емблематичната поема на Негош „Планински венец“ (1847) – изтъква причини за ислямизацията, съвсем сходни с босненската и с късната албанска теза за конверсията като противодействие на чужда омразна религия: понеже сърбите много обичали езика си и поради това изпитвали дълбоко отвращение към литургията на гръцки, те предпочели исляма... Конвертитите били по-многобройни в Босна, защото там нямало толкова православни манастири и училища, както в Сърбия. (по Grivaud et Popovic 2011:477)

Тезата за насилието почти изчезва след Първата световна война и особено – след Втората, когато не само започва да доминира доктрината за „братството и единството“, но и сериозната историография за османския период все повече се основава върху документи вместо върху орални източници. Още от 20-те години се заговаря за доброволните – индивидуални или масови – конверсии, придобили широко разпростра-

---

<sup>6</sup> Другият важен „идеолог“ Петър Негош ангажира вниманието си преди всичко с „истрага потурица“.

нение през 17. век, „защото тогава животът става мъчителен“. Авторите категорично отхвърлят тезата за ислямизацията като политика на империята, известна с либералното си отношение към друговерците. Турците всъщност „оставяли хората сами да определят каква вяра да избераат“. Цитират се документи от 15. и 16. век, според които „мнозина, неизмъчвани от никого, отстъпиха от православие и преминаха към тяхната вяра, като гледаха тяхната численост и величие...“ Заговаря се за „политически интереси“, за „потребности на момента“ – т.е. за конюнктура, способствала масовите конверсии – повече в Босна и по-малко в самата Сърбия. (Hadzi Vasiljevic 1924:34–35, 40, 49, 53–54, 57, 60–61, Ćorović<sup>7</sup> 2001)

Не се наемам да твърдя със сигурност коя мотивация е била преобладаваща за авторите от междувоенния период в настояването им върху доброволния характер на ислямизацията – академичната добросъвестност или необходимостта от формиране на ласкателно самочувствие у „устоялите“, „непредалите вярата“. Наистина, преобладаващата част от тези автори са с християнски произход, но има и един мюсюлманин (Ф. Байрактаревич, 1936), според когото „върховният държавен авторитет никога и по никакъв начин не е вземал директни мерки за ислямизация на християните“. (по Grivaud et Popovic 2011:62)

Съвсем логично, след Втората световна война, вдъхновени от доктрината за „братството и единството“, разказите напълно изоставят националистическата парадигма. Централен става по-скоро дебатът за класовата принадлежност на конвертитите, а не толкова – за тяхната мотивация. Също както в Босна, позициите са различни: едни настояват върху по-ранната конверсия на привилегированите съсловия (Musović 1981:12), други – върху първоначалната ислямизация на селяните (Nedeljkovic 1954:198). През 1985 един от видните историци – М. Васич – заключава, че „ислямизацията засяга всички балкански населения (преди всичко – младите мъже) и всички социални среди. (по Grivaud et Popovic 2011:120)

Така или иначе, още през 50-те години (когато югославските учени започват интензивно да използват османски документи) е обявено, че:

*Тезата за насилствена ислямизация трябва да бъде изоставена. Тя отпраща към романтичната идеология. (Nedeljkovic 1954:199)*

---

<sup>7</sup> Съдбата на един от тези историци – Владимир Чорович (1885-1941) – е твърде интересна: макар участник в „Млада Босна“ и в Сараевския атентат, в текстовете си той не проявя националистически възгледи. Напротив – като масон и противник на фашизма – е осъден на смърт от Третия райх. По времето на комунизма съчиненията му са забранени, защото (начело на Белградския университет) в края на 30-те потушил една студентска демонстрация, заради което получил прозвището „кървавия ректор“. Съчиненията му са публикувани за първи път след 1989, когато широко е разхвалван и честван.

Интересен е случаят с формирането на памет за ислямизацията в Македония. Ранните разкази – фолклорни и авторски – предпочитат (както в България) тезата за насилието, докато по-късните (от югославския период, основани върху османски документи) настояват върху доброволността. Дори у В. Кънчов (1900) обаче, който преразказва предания за налагане на исляма с огън и меч от разни султани и привежда „незапомнени добре“ народни песни, се прокрадва признанието, че в Дебърска река един „ходжа увещавал (к.м. – Е. И.) притеснените да се турчат, за да се избавят от неволя“. Тиквешките първенци пък „пратили известие на турските военачалници, че ще си променят вярата, само да бъдат запазени от опустошения“. (Кънчов 1970:339, 343)

След 50-те и 60-те години македонската историография (в лицето на известните османисти Паликрушева, Стояновски, Матковски, Соколови) изцяло възприема общоюгославската теза за доброволната ислямизация и сочи като основни причини за конверсиите избягването на данъците, търсенето на по-голяма сигурност и дервишката пропаганда. (вж. напр. Palikruseva 1965, Matkovski 1986:197–200 и др.)

Съвсем логично, в босненските разкази насилствената ислямизация изцяло отсъства. Независимо дали пристрастията на разказвачите гравитират към богомилската, или към класовата теза, конверсиите са представени като изцяло доброволни.

*Тезата за насилствената ислямизация – пише още през 1920 К. Трухелка (сам той – от християнски произход) – е лансирана в края на 18. век от християнската пропаганда и е поддържана само от профани. Точно обратното – насилствената ислямизация е в противоречие с предписанията на исляма. На подчинените народи е било гарантирано правото на религиозна свобода. Свободата обаче не значи равенство: само мюсюлманите имат право да пропагандират религията си и това неравенство е в основата на ислямизацията. Благородниците, които се ислямизират първи, проправят пътя за по-нататъшната ислямизация в Босна. Също така бързо се ислямизират и някои от привилегированите прослойки като войнуците. Конвертити-кариеристи в Босна могат да се открият и преди 1463.*

*Конверсиите не са били насилствени – нито преди завладяването, нито след него. Турците слагат начело на провинцията благородници, които могат да си останат християни, което пречи на насилствената ислямизация и е най-добрата реклама за исляма.*

Друг, много по-късен автор – С. Балич (1967, от мюсюлмански произход) – пък изтъква, че конверсиите са извършени преди всичко поради социален конформизъм. (по Grivaud et Popovic 2011:552, 608)

Югославската енциклопедия, издадена през 1983, категорично отрича насилствената ислямизация и изброява факторите, довели до масовостта на този процес в Босна:

– аграрни и фискални преимущества, особено – избягването на джи-зието;

– присъствието на силна държава, която скоро няма да изчезне;

– девширмето, което засяга и християни, и мюсюлмани;

– слабост на църковната организация;

– пропагандата на мюсюлманското духовенство и на дервишките ордени. (Alicic 1983:88, 90–92, 99)

По същото време България се подготвя да проведе последния етап от „възродителния“ процес. Дори учени, които в предишни десетилетия, макар съвсем плахо, са прокарвали тезата за частична доброволност на ислямизацията (вж напр. Димитров 1965:64–65, 70–71), сега мобилизират целия си академичен капацитет, за да изтъкнат насието, а също така – да докажат „българския корен“ на турците, обитаващи Източните Родопи, Котленско или Лудогорието. Единствено в България – чак до края на 80-те – официалната държавна политика натрапва възгледа за ислямизацията като „потурчване с огън и меч“. В масовите представи този възглед продължава да доминира и до ден-днешен.

Разбира се, както посочих и по-горе, темата за

## Насилието

Не отсъства изцяло от упражненията по формиране на памет и в други балкански нации. Най-много усилия в тази посока са съсредоточени в интерпретациите на

### **Девширмето, наричано популярно „кръвен данък“ –**

Не само в българските разкази.

И макар още в края на 19. век босненският францисканец А. Кнежевич<sup>8</sup> да твърди, че семействата доброволно давали синовете си за йеничари (предлагали се дори възрастни мъже), защото принадлежността към корпуса откривала най-сигурния път към високи почести (по Grivaud et Popovic 2011:530), доминиращият възглед за девширмето в повечето балкански историографии – поне до последното десетилетие на 20. век – е жестокото насилие.

Автор и на тази теза в Сърбия е, разбира се, Вук Караджич (1853), който лансира поредното сакрално число – 30 000 млади босненци, отвлечени за йеничари от самия Мехмед II<sup>9</sup>. (по Grivaud et Popovic 2011:515)

---

<sup>8</sup> Кнежевич бил привърженик на идята за единен босненски народ и определял себе си като „бошнак“ (въпреки християнската си принадлежност) и „илириец“.

<sup>9</sup> Също 30 000 бяха първите босненски фамилии, приели исляма.

Още за интерпретациите на девширмето като откровено насилие вж. у Hadzi Vasiljevic 1924:9, Grivaud et Popovic 2011:43, 474, 515 – и чак до 80-те – у Vlahovic 1981:52.

В Гърция, в 19. век (вж. напр. Филимон, 1834) бележат девширмето като „емблематична институция, чрез която се проявяват мюсюлманското варварство и турската тирания“. Именно за да избегнат девширмето, гърците приемали исляма или женели синовете си на 8-годишна възраст... (по Grivaud et Popovic 2011:174, 205, 258–262, 297).

Сравнително умереният тон по отношение на османския период в гръцките учебници по история от края на 20. век драстично е нарушен при описанието на „кръвния данък“. (Велкова 1998:92–94)

Девширмето е интерпретирано като основен метод за ислямизация в последната официална „История на албанския народ“ от 2002. (Historia... 2002:588)

След 80-те години на 20. век възгледът за девширмето става значително по-диференциран и в повечето балкански историографии успява да проникне тезата за случаи на доброволно зачисляване в йеничарския корпус – било с материална, било с престижна мотивация, както и тезата за отпадането на необходимостта йеничарите да произхождат непременно от не-мюсюлманска среда. (вж. напр. Георгиева 1988:128, 157, Stavrianos 2000:270, 501)

Насилствени методи за налагане на исляма се „помнят“ и при случаите на

#### **Ислямизация на бунтовници,**

на които все пак се дава възможност за избор – да загинат или да приемат вярата на по-силния. Такива случаи са описани в традиционно „бунтовните“ Албания (Grivaud et Popovic 2011:708) и Сърбия (Ceric 1968:48). Когато разказва за „антифеодалната съпротива“ на жители от района на Дебър (Македония), които разграбвали мюсюлманските къщи и керваните по пътищата през 16. век, Матковски все пак изтъква, че се ислямизирали само най-бедните от тях. Нито едно село на дервентджии (привилегирована рая) не било засегнато<sup>10</sup>. (Matkovski 1986:200–201)

Във всички балкански нации съществуват разкази – фолклорни, художествени, академични, в които става дума за

#### **Единични конверсии, извършени чрез насилие**

Основният корпус от народни песни (преди всичко – в България и Македония), които визират такива сюжети, е фокусиран върху жени и девойки, отвлечани от турците и ислямизирани. Героините често се самоубиват и придобиват чин на мъченици за вярата. (Както вече изясних,

---

<sup>10</sup> Привилегированата рая масово приема исляма век по-късно, когато са ѝ наложени извънредни данъци като авариз, от които до този момент била освободена. Такъв именно е случаят с Чепинското корито – макар Н. Тодоров да твърди, че „помохамеданчването на част от Родопите, на Панагюрско и Пазарджишко е следствие от бунтовните действия на местните войнуди“. (Из миналотоX1958:72)

съществуват и немалко обратни случаи – ислямизация на млади жени заради любов към мюсюлманин. Матковски твърди също, че ислямизираният член на семейството става защитник на роднините си, останали християни.) (по Grivaud et Popovic 2011:463–466, Добруски 1887, Шишков 1936:50)

Разпалено защитава тезата за

### **Масова насилствена ислямизация**

гръцките разкази след Лозанския мир от 1923. В годините на Първата световна война и след нея се появява изобилна националистическа литература, в която ислямизацията е главен аргумент. Именно по това време тя е обявена за последователна политика на империята – „оръжие за разрушение на гръцката цивилизация“. Турците нарочно провокирали „кланета и катастрофи. За да избегнат кланетата, гърците или емигрирали, или се ислямизирали.“ От друга страна, „новомъчениците героически отбранявали вярата си срещу дивотията и фанатизма на турците“. Същият автор (К. Амантос, 1919) обаче признава, че ислямизацията на гърците е била постепенна и индивидуална и никога не е вземала колективен характер (както при помаците, лазите и бошнаците).

Крахът на „Мегали идея“ вдъхновява и сериозни историци като А. Пападопулос (1919) в съчиняване на националистически памфлети:

*Дълго време Османската империя се е захранвала от енергията на гръцката раса. Елинизмът защитавал християнството – религия на любовта и мира, докато ислямът е религия на войната. Християнството – религия на светлината и убеждението, ислямът – на мрака и сляпото насилие.*

Вече се заговаря за османския период като за „робство“, „терор“, „тирания“, чиято главна цел е гърците да забравят езика и традициите си. Да забравят елинизма, без който „днес не би имало европейска цивилизация“... (по Grivaud et Popovic 2011:175, 201, 204–205, 222–223)

Както вече отбелязах, след Втората световна война формирането на памет се разпластява, става по-диференцирано – било поради все по-интензивното базиране върху документални източници (сред които османските са рядкост), било – следвайки политическата конюнктура, задавана от развитието на Кипърския въпрос.

Така, през 1972<sup>11</sup> излиза един текст на М. Гиолас, определен от Ж. Гриво като „смесица от клишета със странна марксистко-християнско-национална риторика“, който очертава толкова катастрофична картина на гръцкото общество през османския период, че „човек се чуди как изобщо е оживял гръцкият народ“. В същото време авторът описва доброволните конверсии на аристократите и дори на част от духовенство-

---

<sup>11</sup> Интересно съвпадение е, че през същата година в България излиза „катастрофичната теория“ на Х. Гандев.

то, докато селяните се ислямизирали, за да избегнат робството и девширмето... (по Grivaud et Popovic 2011:258–259)

За масова насилствена ислямизация говорят и по-късни разкази (Д. Константелос, 1986, К. Фотиадис, 1997), но общият тон става все по-умерен. (по Grivaud et Popovic 2011:298, 323–324) Тази умереност се изразява по най-малко два начина: засилване на обективизма и стихване на интереса към проблематиката.

Колкото до сръбските разкази, те, по принцип, не проявяват особен интерес към нея – освен, за да поставят акцент върху разправата с потурнаците, извършена (действително или легендарно) в началото на 18. век от неустрашимия сръбски народ. В обширната си „История на различните славянски народи и най-вече българи, хървати и сърби“, завършена през 1768 и издадена през 1794, съвременникът на Паисий Йован Раич бегло споменава за ислямизация чрез насилие. (по Grivaud et Popovic 2011:29)

„Идеологът на нацията“ Вук Караджич (1853), който не спестява на османски период квалификацията „робство“, разказва за „някои стари фамилии“, които се „изтурчили по неволя“, докато останалите, отказали да приемат исляма, побягнали в други християнски държави или били жестоко избити. Именно Караджич въвежда фигурата на Гази Хюсрев бей, който събрал благородниците в палата си и отрязал главите на всички, които не се преклонили пред вярата на Пророка. Сюжетът за вероломния бей дълго време ще циркулира в сръбската памет – като легенда и като „исторически факт“.

([http://tesla.rcub.bg.ac.rs/~nena/Zabeleske/Vuk\\_Stefanovic\\_Karadzic/Opisanije\\_naroda.html](http://tesla.rcub.bg.ac.rs/~nena/Zabeleske/Vuk_Stefanovic_Karadzic/Opisanije_naroda.html), Grivaud et Popovic 2011:515-516, 531)

И макар че след Първата световна война, когато новосъздаденото Кралство на сърби, хървати и словенци „придобива“ множество босненски мюсюлмани и се налага – макар да не ги признава като конституираща нация – да се научи да живее с тях, тези романтични интерпретации са постепенно отхвърлени (основно – поради старанията на цитирания вече К. Трухелка), все още се намират автори, които настояват върху хипотезата за насилието. В немного известната си дисертация, защитена през 1924<sup>12</sup>, Иво Андрич оспорва твърдението на Трухелка за ненасилствените конверсии, защото – казва той –

*Идването на турците поставя благородниците и цялата земевладелческа класа пред дилемата: да запазят властта си или да станат безправна рая. Онези, които искали да запазят земята и привилегиите си, в края на краищата приели исляма. Тази дилема е напълно сравнима с насилствена ислямизация.* (по Grivaud et Popovic 2011:555)

---

<sup>12</sup> Издадена едва през 1982.

Ясно е, че тук става въпрос за различие в интерпретациите, а не за подмяна на фактологията, както това се случва в повечето български разкази, например.

Тъй като разказът на В. Чорович (1925) за интересуващите ни събития има пряка връзка с българските усилия за формиране на памет, ще го проследя по-подробно.

За да опише „страстите Селимови“ (става дума за Селим II), Чорович се позовава на сръбски запис от 1567, определящ султана като „кръвник, блудник и винопиец“, който „продал църквите и манастирите по цялото царство“. (Ćorović 2001) Същият запис е цитиран у Шишков на първо място в проследяването на „историческите свидетелства“ за „помохамеданчването“, макар в оригинала изобщо да не става дума за това. (Шишков 1936:38)

*Всички наши записи от онова време, всички без разлика – казва Чорович – отбелязват тежкия живот на християните и турските насилия. Към тези неволи се прибавил още и гладът. В 1574 се споменават за първи път и арнаутските зулуми в Печ, Джаковица, Призрен и Шкодра. „Две хиляди християни около тези градове посякоха.“ Разбираемо е, че именно оттогава и във връзка с всичко това е започнало да се засилва неразположението против турците.<sup>13</sup> (Ćorović 2001)*

Йеросхимонах Спиридон (1792), създавайки един от първите разкази за насилствената ислямизация на българите – „За времето на второто разорение на България“ – по времето на Селим, вероятно е ползвал същите сръбски записи...

При Спиридон обаче върху същия източник е добавена и темата за „потурчването:

*...а в Македония той изпрати своя везир с 33-хилядна войска; започвайки от Драма даже до Босна потурчил всичко. Доспат планина тогава потурчил, Чепино Крупник, Кочани, всички тогава потурчили – херцеговинци, албанци, босненци.*

Дълго време този разказ остава непопулярен – дори след публикацията му от руския славист Ламански през 1869<sup>14</sup>, дори след като Рилската преправка на „История славянобългарска“ (1825), която представлява компилация между Паисий и Спиридон, е публикувана от Христати Павлович като „Царственик“ (1844) и започва да функционира като учебник. Немного популярни са и останалите „домашни извори“ за ислямизация-

---

<sup>13</sup> Чорович, впрочем, посвещава много повече страници на приемането на католицизма от православните, отколкото на „потурчването“.

<sup>14</sup> Почти до края на 20. век този разказ е известен като „Ръкопис на Ламански“, а не – като част от „Историята“ на Спиридон.

та, най-важният от които – „Летописът на поп Методий Драгинов“ (публикуван през 1870 от Стефан Захариев) – по-късно ще се превърне в основен източник за „насилствените“ теории. Едва след Съединението, когато помаците масово започват да се изселват към Османската империя, тезата за насилствената ислямизация придобива плътност, чиято цел е да „извини“, да „приобщи еднокръвните наши братя“ към все по-стопящата се нация.

От този момент насетне тезата за масовата насилствена ислямизация ще обслужва всички „възпаления“ на „възродителния“ процес – като се започне от „Кръстилката“ през 1912–1913, мине се през смяната на имената от 1942, вдъхновена от уж спонтанно, „отдолу“ възникналата Дружба „Родина“, и се стигне до поредицата от опити на комунистическата власт, завършили успешно през първата половина на 70-те с тоталното преименуване на всички помаци. Тя ще вдъхнови „идеолозите на паметта“ и при последното „възпаление“ през 80-те, когато към мащабния експеримент са включени и турците.

Макар че тезата за насилието в българските разкази на пръв поглед не претърпява съществени изменения в различните политически конюнктури, видимо се променя нейният субект. Ако във времето, когато са публикувани (разгарът на църковните борби), „домашните извори“ сочат като основен субект „лукавите гърци“, подбудили османската власт към кървавите безчинства, интерпретациите им от края на 19. и първата половина на 20. век повече се интересуват от конвертитите – заради „приобщаването“ им към лоното на нацията. По времето на комунизма главните персонажи са вече озверелите турски насилници, дори самото насилие се превръща в самостоятелен субект на разказите.

Тази промяна съвсем не е еднолинейна. До края на 40-те, вдъхновени от доктрината на пролетарския интернационализъм, комунистите не само връщат мюсюлманските имена на помаците, като разпускат Дружба „Родина“ и съдят активистите ѝ (някои – на смърт), но произвеждат и тезата за османското нашествие като освобождение от феодалния гнет. Промъква се дори идеята, позната от албанските разкази, че нашествието помогнало за раждането и развитието на „националното чувство“.

По същото време темата за ислямизацията направо отпада от учебните програми, за да се появи отново в средата на 50-те с всички атрибути на жестокото насилие, провеждано като целенасочена политика на империята. (Исов 2005:95–96)

Новият обрат в отношението към османския период изобщо и към ислямизацията в частност следва променената политическа конюнктура: през 1947 Турция става част от доктрината „Труман“, а през 1952 – от НАТО. В умовете на комунистическите функционери (особено – след 1956, когато идва на власт Тодор Живков – най-големият противник на „дезинтеграцията на българския народ“) постепенно узряват идеите за „възродителен“ процес.

Още в началото на 60-те няколко института към БАН (на първо място – Института по история) получават специално партийно поръчение

„по комплексната задача за проучването на историята, бита и културата на родопските българи“. (Романска 1969:5)

Все през 60-те години (1964) излиза и емблематичният роман на Антон Дончев „Време разделно“, не само придал въздействаща образна плътност на кървавите щрихи в домашните извори, но – преди всичко – очертал водещата визия за ислямизацията оттук нататък. Именно този роман всъщност задава тона и патоса на възгледите за събитията и „върща“ на историографията изучавания досега като литературна творба. Летопис на поп Методий. „Свръх“литературата на Дончев „историзира“ нескопосните в художественост упражнения на Стефан Захариев и ги кодифицира в „документ“. Благословът на Дончев снизхожда върху източника му и след този почти литургичен жест вече не само в училищата, но и в академичните среди поп Методий Драгинов ще бъде мислен като История.

Макар че е трудно – до средата на 20. век – македонските разкази да бъдат диференцирани от българските, все пак биха могли да се очертаят нюанси, засягащи преди всичко

### **Стратегическите райони,**

в които е извършвана насилствената ислямизация.

„Обяснението“ на Кънчов, сведения за което черпи от предания<sup>15</sup> и песни, е:

*... завоевателите са насилвали към потурчване местности около важни стратегически пътища и проходи.*

И понеже райони като Дебър или Тиквеш, или Родопите няма как да бъдат мислени „стратегически“, Кънчов добавя:

*Освен това, турците са насилвали към потурчване някои планински местности, които се отличавали с по-смело и юнашко население, за да се избяват от вътрешни бунни. По тия съображения са потурчени жителите на Чепино, Чеч, торбешите около Шар, тиквешани и мегленци. (Кънчов 1970:346)*

Абсолютно същото повтаря Шишков през 1936, като разграничава „стратегическите райони“ от „планинските местности“. (Шишков 1936:50) Оттам насетне „идеолозите на паметта“ няма да се затрудняват с такова разграничаване и ще обявят Родопите за „стратегически район“.

Съвсем друг тип диференциация представя разказът на известния босненски османит Н. Филипович, публикуван за първи път през 1953 и повтарян многократно по-нататък – като контрапункт както на насилствената ислямизация, така и на богомилската теза:

---

<sup>15</sup> Преданието за потурчването на Мъглен, например, поразително съвпада с разказите, популярни в България. И там турците нахлули навръх Великден, докато християните се черкували. (Кънчов 1970:345)

*Граничната (удж) ситуация на Босна (регион, традиционно настроен срещу Австро-Унгария) и на Албания (вход към Черна гора и Венеция) ги прави специални за турците. Именно затова там има най-много конверсии. Сходна е и ситуацията в Източна Тракия – в момента, когато тя получава същия стратегически статут. В другите региони, където границите бързо са се местили, почти липсва ислямизация. Именно това е ключът към проблема. (Filipovic 1953:90–91)*

Диференцирането на османската политика в различните балкански региони продължава и се задълбочава през 80-те, когато югославските учени, повлияни вероятно от все по-силните антиалбански, мислени и като антимиюсюлмански обществени нагласи (или от българските си колеги, запретнали се да легитимират научно „възродителния“ процес?), все по-отчетливо започват да настояват върху насилствената ислямизация, упражнявана обаче само на отделни места. Предпочитаните „отделни места“ са Долни Дебър и Река в Македония (Vlahovic 1981:55), Бар в Черна гора и Чепино в Родопите. (М. Васич, 1985, по Grivaud et Popovic 2011:121)

Вече през 90-те, в разгара на войната, известният като „сърбофил и туркофоб“ Р. Самарджич говори за насилствена ислямизация – отново в България... (Samardzic 1993:35)

Много е вероятно настоящата българска теза за насилствената ислямизация като политика на империята, застъпвана във всички периоди и във всички политически конюнктури – както от фолклорните разкази, така и от академичните съчинения, да е повлияла на някои от останалите балкански интерпретации. Прави впечатление, че – когато говорят за насилие – тези интерпретации се основават преди всичко върху български материал.

И макар че в България – след 1989 – тезата за постепенната, доброволна ислямизация все повече се налага дори в популярната литература и в учебниците, макар че дори в „Уикипедия“ се твърди: „приемането на исляма е доброволен процес и се стимулира от комбинация от социални и икономически фактори“<sup>16</sup>, призрактът на насилственото „потурчване“<sup>17</sup> продължава да циркулира в общественото съзнание. В Интернет изобилстват клипове за „потурчвания“, подплатени с кадри от филма „Време разделно“, гледани десетки и стотици хиляди пъти. В кампанията „Голямото четене“ през 2009 романът спечели второ място като най-любима книга – след „Под игото“, а екранизацията му, в която насилието е доведено до пароксизъм, продължава да се прожектира по всякакви „патриотически“ поводи.

---

<sup>16</sup> [http://bg.wikipedia.org/wiki/%D0%98%D1%81%D0%BB%D1%8F%D0%BC%D0%B8%D0%B7%D0%B0%D1%86%D0%B8%D1%8F\\_%D0%B2\\_%D0%B1%D1%8A%D0%BB%D0%B3%D0%B0%D1%80%D1%81%D0%BA%D0%B8%D1%82%D0%B5\\_%D0%B7%D0%B5%D0%BC%D0%B8](http://bg.wikipedia.org/wiki/%D0%98%D1%81%D0%BB%D1%8F%D0%BC%D0%B8%D0%B7%D0%B0%D1%86%D0%B8%D1%8F_%D0%B2_%D0%B1%D1%8A%D0%BB%D0%B3%D0%B0%D1%80%D1%81%D0%BA%D0%B8%D1%82%D0%B5_%D0%B7%D0%B5%D0%BC%D0%B8)

<sup>17</sup> Интересен довод в тази посока е неразпознаването на термина „ислямизация“ от електронния речник и приемането на термините „потурчване“ и „помохамеданчване“.

Интересно е – в тази връзка – да се проследи

## Отношението към конвертитите

в различните балкански интерпретации.

Логично би било – когато националната теза пледира конвертитите да са „наши“ – отношението към тях да бъде позитивно. И обратно – негативното отношение предполага отгласкване, отблъскване, отхвърляне към „чуждите“, „не-нашите“. Внимателното проследяване на разказите обаче показва, че е възможно едновременното „отхвърляне“ и „приобщаване“: в една и съща национална теза, по едно и също време конвертитите може хем да са „лоши“ (предатели, ренегати, алчни страхливци), хем да са „наши“ – не само да принадлежат към „нашия“ етнос, но и да обитават „наши“ територии. Особено значим е проблемът с териториите и вероятно именно той диктува периодичните или постоянни пристрастия към „приобщаване“. Най-показателен в това отношение е сръбският случай, но и навсякъде другаде синдромът „отхвърляне/приобщаване“ е наличен – по-интензивен или по-приглушен – според задачите на конкретната политическа конюнктура.

Независимо от тази едновременна наличност на противоположностите, отношението към конвертитите все пак е нюансирано между полюсите на оправданието и осъждането.

Връхната точка на „оправдателната“ хипотеза е идеята за босненските мюсюлмани като за

### **Най-чистите хървати,**

произведена още в края на 19. век от лидера на Партията на правото („праваши“ – ултранационалисти) Анте Старчевич и разгърната при техните наследници – усташите – в Независимата държава Хърватия. Босненската мюсюлманска аристокрация е определена като „най-старото рицарство в Европа“, а простосмъртните мюсюлмани – като „цветето на хърватската корона“. За разлика от сърбите, евреите и циганите, с които усташката държава пълни концентрационните лагери, мюсюлманите са уважавани и привилегирани – „приобщавани“ към хърватската нация. Идеята, скрепена с „доказателства на кръвта“, се появява чак във втората половина на 20. век – година преди Титовото управление да изобрети отделната мюсюлманска нация, в чиито вени тече „най-чистата хърватска кръв“ – докато хърватите от Панония, от Далмация и от островите, също и тези от Истрия имат много повече „чужда кръв“. (Grivaud et Popović 2011:538, 609, Derens et Samary 2000:226)

„Импулсът на кръвта“ обаче е изтласкан и забравен в кръвопролитните сражения за Мостар по време на войната в Югославия, когато старият мост на Неретва – символът на града – е разрушен. Вече никой не си спомня за „общата кръв“ (въпреки реставрирания мост) и в Хърватомюсюлманската федерация, където двете общности трудно постигат разбирателство дори срещу общия си „враг“ – сърбите...

На противоположния полюс е сръбското отношение към конвертитите, определяни най-често с крилатата фраза от емблематичната поема на Негош „Планински венец“ (1847) като

### „Страхливи и лакоми“

Определението се поема от фолклора и още двайсетина години след публикуването на поемата започва да се цитира в писмени текстове като народна песен (Т. Ковачевич, 1865, П. Бакула, 1867). Именно като народна песен то попада не само в енциклопедии (1942), но дори в академични съчинения (Ч. Митринович, 1926, Ф. Ефендич, 1941). Като анализират посланията на фолклора, авторите на тези съчинения стигат до заключението, че там „потурнаците“, извършили „национално предателство“ заради подаръци и привилегии, са единодушно заклеймени. Дори насилието (твърдят, според тях, „народните певци“) не може да бъде оправдание за смяната на вярата – това е „неблагородно, недостойно за един герой действие“.

Един доста по-късен автор (Р. Самарджич, 1992), в разгара на войната, нарича конвертитите „фанатизирани ренегати“, които мразят „бившите си събратя по религия“.<sup>18</sup> (по Grivaud et Popovic 2011:519–520, 561, 581, 585, 666)

Вече споменах, че ислямизацията по принцип не е сред значимите разкази нито във фолклорната памет на сърбите, нито в учебниците<sup>19</sup>, нито в историографията им<sup>20</sup>. Много по-устойчив е един друг мит: „изтреблението на потурнаците“ („истрага потурица“) в първото десетилетие на 18. век.

В началото е отново Негош, с все същия „Планински венец“.

Макар че в основата на поемата е залегал Косовският мит – като пример и вдъхновение за новите борци, призвани да освободят отечеството от „тежкия азиатски топуз“, макар че именно тук е произнесена сакралната фраза на сърбите „Няма Възкресение без смърт!“, а героите

---

<sup>18</sup> Подобно отношение – макар не като официализирана памет – може да се открие и у някои български автори. Така Каравелов отрича на конвертитите правото да се наричат българи – отреклият се от вярата е „овца или коза, отделила се от стадото“. (по Райчевски 1998:58) Следвайки библейската традиция, някои народни песни стигматизират конверсията като акт на блудство и дори на инцест. (Проблеми на... 1988:138)

Разбира се, гледната точка на авторите мюсюлмани е съвсем различна. Някои от тях (Н. Шукрич, 1984) отхвърлят самия термин „ислямизация“ като пейоративен, предизвикващ чувство за вина и дори за предателство. Други (М. Хаджияхич, 1990) доста иронично спорят с Негош и последователите му, че ако ислямизацията е предателство към *националната* (к.м. – Е.И.) идея – християнизацията също би трябвало да бъде предателство. (по Grivaud et Popovic 2011:643, 654)

<sup>19</sup> Вж. по този повод Арнаулов 1998:58.

<sup>20</sup> Едно възможно обяснение за това – не без национална гордост – дава И. Ябланович през 1933: Ислямизацията в сръбските земи била епизодична и слабо разпространена. В Босна – тъй като църковната организация била слаба – имало голяма ислямизация. Обратно – в Сърбия църквата била силна. (по Grivaud et Popovic 2011:566)

са привидени „под сияен покров“, в нея няма мъченически внушения. Напротив – „изстреблението на потурнаците“ (най-много от тях – в крепостта Бесац над сегашния черногорски градец Вирпазар, на Шкодренското езеро) е представено като Освобождение – и от „свои“, и от „турци“. „Своите“ – „братята по баща и по майка“ са именно „отреклите се от своето племе страхливи и лакоми“ потурнаци от Босна и Албания, над които е паднала „клетвата на безчестието“.

И така: на Бъдни вечер (именно изборът на датата мотивира и покъсното название на „изстреблението“ като „черногорски вечерни“ – по аналогия със сицилианските) 1707 предтечата на Негош – владиката Данило – призовава потурнаците да си върнат отеческата вяра. Всички, които отказват, са избити. Противно на предварителните видения за „сияйния покров“, героите (осем на брой) не дават жертви. Ранен е само един момък от дружината на владиката. (Нъегош 1847)

„Освобождението“ на Черна гора не е отбелязано в нито един документ. Не пишат за него нито венецианците, нито дубровничаните, в чито архиви са запазени известия за много по-маловажни събития. А властта изобщо не обърнала внимание на владиката, когато – две години покъсно – се явил на църковен събор във все още османския град Печ. Колкото до героичните борби на черногорците против турците през първото десетилетие на 18. век, за тях също няма сведения. Обратно – за тежкото положение на християнското население, принудено да плаща харач и други тежоби по същото това време – сведенията изобилстват.

*Негош придава толкова голямо значение на това събитие – мисли Чорович – за да прослави своя роднина – първия, застанал начело на цетинската владишка столица, на когото приписва много от своите лични черти и схващания. А също така – и за да накара черногорците, които през 1846–1847 година му създавали много главоболия заради връзките си с шкодренския паша – да се опомнят. (Ćorović 2001)*

Други автори направо отричат „изстреблението – освобождение“, което смятат за продукт на „поетичното въображение на владиката Петър Негош, а не на исторически факт“. (Мазовер 2005:185)

В националната памет обаче героичният подвиг на осемте храбреци е оставил трайни следи.

Във Вирпазар чак през 1997 е поставена паметна плоча със стих от „Планински венец“, разказващ за посичането на турците (назовани така, а не – потурнаци) и за „сравняването на град Бесац със земята“. Под него стои надпис:

*Посвеждаме на нашите предци, загинали тук, при Бесац, на Бъдни ден 1702 г.*

Макар че, според Негош, никой от предците на сегашните вирпазарци не е загинал при Бесац, те с гордост разказват за страшната битка и големите жертви.

Разказаха ми дори как – „вие, българите, сте ни били“ – убедени, че все в някоя война българите ще да са стигнали и до Вирпазар...<sup>21</sup>

Отношението към конвертитите рефлектира и в етимологията на

### **Понятията,**

с които те биват определяни<sup>22</sup>.

В Гърция понятията варират в зависимост от езика или от региона. Докато българоговорящите мюсюлмани от Родопите и Егейска Тракия запазват названието помаци, гръцкоговорящите са назовавани линовамваки или валахади. „Линовамваки“ означава „вълнено-памучни“ и изразява двойствения им статус. Понятието „валахади“ е с по-неясна етимология. Съществуват предположения, че с него са определяни гръцкоговорящи ислямизирани власи<sup>23</sup>. Тъй като мнозинството от тях са изселени през 1923 в Турция, е трудно да се открий съвременен дебат за тази група. В Кипър ги наричат пацалои – шарени<sup>24</sup>, пъстри. (Grivaud et Popovic 2011:174, Кънчов 1970:378–379)

Етимологията на сръбското название потурнак (потурец) също е сложна. Понятието се употребява и от хърватска<sup>25</sup> страна, където са провъзгласени за „най-чистите хървати“, и от сръбска страна („страхливи и лакоми“), и от самите мюсюлмани, но смисълът, който се влага в него, е различен: „полу-турчин“, „потурчен“, „по-турчин“. Разбира се, привържениците на богомилската теза го извеждат от „патарен“ или от „паганус“, което – освен езичник – означавало и селянин. Езическото/богомилското (патаренското) потекло на босненските мюсюлмани е скрепено с „доказателства“, почерпани от дългите политеистични практики и от наблюденията на западни пътешественици, според които:

*... мюсюлманите в Босна четат Новия завет на славянски, пият вино, мислят, че Мохамед е утешител, изпратен от Христос при неговите пасоми... (по Grivaud et Popovic 2011:591, 608)*

Отглас от богомилската теза се търси и в македонското название торбешци – торбата била задължителен атрибут на странстващите еретици, покъсно приели исляма. Друго тълкувание предлага известният османист Стояновски – „торба-оглани“, част от аджеми-огланите, т.е. йеничарския кор-

---

<sup>21</sup> Теренен материал на автора.

<sup>22</sup> Тук няма да разглеждам самоопределението им – доколкото то няма връзка с отношението на макрообществото към тях.

<sup>23</sup> Това отново отправя към коментиранията по-горе хипотеза, че конвертитите са „от другаде“.

<sup>24</sup> Като „шарени българи“ са определяни в края на 30-те години на 20. век и членовете на дружба „Родина“, защото станали „кауре“ – отметнали се от ислямските традиции. (Иванова 2002:38)

<sup>25</sup> Най-интензивен е дебатът в Независимата държава Хърватия по време на II Световна война.

пус. Стояновски не открива в понятието етнически смисъл, но подчертава ясно откритата ендогамност на групата. Етимологията на „торбешци“ най-често варира в зависимост от позицията на тълкувателя. Така, Кънчов еднозначно ги определя като „българи мохамедани“, а съвременната македонска официална теза – като отделни, различни – както от албанците, така и от турците, и от българите. (Кънчов 1970:333, Todorovski, Limanoski, Dojcinovski-Rosoklija 1987:166–168, 189–192, Grivaud et Popovic 2011:464)

За разлика от категоричната теза за насилствената ислямизация, етимологията на понятието „помаци“ в българските разкази се променя. Първоначалната версия на Раковски – като „помагачи“ – е безкритично повтаряна докъм 30-те години на 20. век, когато „обясненията“ стават подиференцирани. В интерпретацията на Раковски това са „български войници и помагачи“, първоначално християни. Потурчени са, когато „турци почнаха да се водят от съвети на лукавия гръцки фанариоти, от кои турци приеха и разкошност, а най-паче извънестествена развращеност содомства“. (Раковски 1983:376–377) Макар възрожденският автор да употребява „потурчени са“, вместо „потурчили се“, т.е. – да измества вероятността за собствен избор, все пак етимологията чрез „помагачи“ по-скоро насочва към формиране на стигматизираща памет. Още по-обидни са други „обяснения“: от „поганци“, от „потурнаци“ („потурчили се“), от „пометнали се“, от „помъкнали се“, дори – от „помия“. Съвсем малко по-извинително звучи предположението за „помамита“ (от мамя – измамни). Основното тълкувание, наложено през 30-те години и оставащо валидно до днес, е „помъчени“, което изцяло предполага оправдание. (Шишков 1936:13–18) „Помъчени“ сменя стигмата на „помагачи“, сменя вината за доброволното „предаване на вратата“ и подготвя почвата за „приобщаването“ на едноутробните братя към целостта на нацията. „Оправдателната“ етимология изглежда се мисли като недостатъчна, защото по същото време понятието „помаци“ започва да се препоръчва като неподходящо и обидно и се заменя с неправомерното от гледна точка на ислямската теология понятие „българомохамедани“, също валидно до днес<sup>26</sup>.

Очевидно е, че – независимо от езика или региона – конвертитите са разграничавани, отделяни, отхвърляни както от групите на християните (различни по етнически признак), така и от останалите „истински“ мюсюлмани (преди всичко – турци). Каквито и да са претенциите за етимологията на понятията, двойственият статус, междинността са ясно очертани. Изключение в този случай правят, като че ли, само албанските конвертити, което е обяснимо – доколкото представляват мнозинство. Навсякъде другаде (дори в Босна, където също са мнозинство, но не преобладаващо<sup>27</sup>) линовамваките, потурнаците, торбешите, помаците – независимо от различните политики на стигматизиране или на „приобщаване“ – остават маргинализирани и „чужди“.

---

<sup>26</sup> През 1942, когато излиза специален закон за смяната на имената, употребата на термина „помаци“ е забранена.

<sup>27</sup> В Босна и Херцеговина мюсюлманите никога не надхвърлят 50% от населението.

## Използвана литература

Арnaudов, В., Образът на „другия“ на Балканите в сръбските учебници по история, В: Образът на „другия“ в учебниците по история на балканските страни, С., 1998 (Arnaudov, V., Obrazut na „drugia“ v srubskite uchebnici po istoria, In: Obrazut na „drugia“ v uchebnicite po istoria na balkanskite strani, Sofia, 1998)

Велкова, С., Образът на „другия“ в гръцките учебници по история за гимназиалния курс, В: Образът на „другия“ в учебниците по история на балканските страни, С., 1998 (Velkova, S., Obrazut na „drugia“ v gruckite uchebnici po istoria za gimnazialnia kurs, In: Obrazut na „drugia“ v uchebnicite po istoria na balkanskite strani, Sofia, 1998)

Георгиева, Ц., Еничарите в българските земи, С., 1988 (Gueorguieva, Tsv., Enicharite v bulgarskite zemi, Sofia, 1998)

Димитров, С., Демографски отношения и проникване на исляма в Западните Родопи и долината на Места през XV–XVII в., В: Родопски сборник, т. I, 1965 (Dimitrov, S., Demografiski otnoshenia i pronikvane na islama v Zapadnite Rodopi i dolinata na Mesta prez XV–XVII v., In: Rodopski sbornik, t. I, 1965)

За времето на второто разорение на България, по какъв начин е станало, [http://ald-bg.narod.ru/biblioteka/bg\\_srednoviekovie/bg\\_letopisi/II\\_razorenie.htm](http://ald-bg.narod.ru/biblioteka/bg_srednoviekovie/bg_letopisi/II_razorenie.htm) (За времето на второто разорение на България и по какъв начин е станало, [http://ald-bg.narod.ru/biblioteka/bg\\_srednoviekovie/bg\\_letopisi/II\\_razorenie.htm](http://ald-bg.narod.ru/biblioteka/bg_srednoviekovie/bg_letopisi/II_razorenie.htm))

Захариев, С., Географико-историко-статистическо описание на Татар-Пазарджишката кааза, Фототипно издание, С., 1973 (Zahariev, S., Geografiko-statisticheskoto opisanie na Tatar-Pazardjishkata kaaza, Sofia, 1973)

Иванова, Е., Отхвърлените „приобшени“ или Процеса, наречен „възродителен“. 1912–1989, С., 2002 (Ivanova, E., Othvarlenite „priobshteni“ ili Procesata, narechen „vazroditelen“. 1912–1989, Sofia, 2002)

Из миналото на българите мохамедани в Родопите, С., 1958 (Iz minaloto na bulgarite mohamedani v Rodopite, Sofia, 1958)

Исов, М., Най-различният съсед. Образът на османците (турците) и Османската империя (Турция) в българските учебници по история през втората половина на XX век, С., 2005 (Isoy, M., Nai-razlichniyat sased. Obrazut na osmancite (turcite) i Osmanskata imperia (Turcia) v bulgarskite uchebnici po istoria prez vtorata polovina na XX vek, Sofia, 2005)

Кънчов, В., Македония. Етнография и статистика, Избрани произведения, т. II, С., 1970 (Kunchov, V., Makedonia. Etnografia i statistika, Izbrani proizvedenia, t. II, Sofia, 1970)

Мазовер, М., Балканите, С., 2005 (Mazover, M., Balkanite, Sofia, 2005)

Малкълм, Н., Кратка история на Косово, С., 2001 (Malkulm, N., Kratika istoria na Kosovo, Sofia, 2011)

Нъегош, П. П., Горски вијенац, 1847, [http://www.rastko.org.rs/knjizevnost/njegos/gorski\\_vijenac.htm](http://www.rastko.org.rs/knjizevnost/njegos/gorski_vijenac.htm) (Niegosh, P.P., Gorski vienac, 1847, [http://www.rastko.org.rs/knjizevnost/njegos/gorski\\_vijenac.htm](http://www.rastko.org.rs/knjizevnost/njegos/gorski_vijenac.htm))

Проблеми на развитието на българската народност и нация, С., 1988 (Problemi na razvitiето na bulgarskata narodnost i natsia, Sofia, 1988)

Райчевски, С., Българите мохамедани, С., 1998 (Raichevski, S., Bulgarite mohamedani, Sofia, 1998)

Раковски, Г.С., Съчинения, т. I, С., 1983 (Rakovski, G.S., Suchinenia, t. I, Sofia, 1983)

Романска, Ц., (съст.), Народностна и битова общност на родопските българи, С., 1969, предговор (Romanska, Tsv., (sust.), Narodnostna i bitova obshtnost na rodopskite bulgari, Sofia, 1969, predgovor)

Тодорова, М., Подбрани извори за историята на балканските народи. XV–XIX век, С., 1977 (Todorova, M., Podbrani izvori za istoriata na balkanskite narodi. XV–XIX vek, Sofia, 1977)

Шишков, С., Българомохамеданите (помаци). Историко-земеписен и народонаучен преглед с образи, Пловдив, 1936 (Shishkov, S., Bulgaromohamedanite (pomaci). Istoriko-zemepisen i narodonauchen pregled s obrazi, Plovdiv, 1936)

Alicic, A., Razdoblje turske (osmanske) vlasti, Zagreb, 1983

Ceric, S., Muslimani srpskohrvatskog jezika, Sarajevo, 1968

Ćorović, V., Istorija srpskog naroda, Beograd, 2001, [http://www.rastko.rs/rastko-bl/istorija/corovic/istorija/index\\_1.html](http://www.rastko.rs/rastko-bl/istorija/corovic/istorija/index_1.html)

Cvijic, J., La Péninsule balkanique. Géographie humaine, Paris, 1918

Derens, J.-A. et C. Samary, Les conflits yougoslaves de A a Z, Paris, 2000

Dimitrijevic, V. (priр.), Novosti iz proslosti. Znanje, neznanje, upotreba i zloupotreba istorje, Beograd, 2010

Filipovic, N., La formation de l'ethnie musulmane en Bosnie-Herzegovine, Međunarodna politika, Belgrade, 1985

Filipovic, N., O nastanku feudalnih posjeda muslimanskog bosanskog plemstva, Pregled, 43/5, 1953

Filipovic, N., Osvrt na neke probleme istorije Bosne i Hercegovine, Pregled, 43/2, 1953

Filipovic, N., Osvrt na pitanje islamizacije na Balkanu pod Turcima, Godisnjak Akademije nauka i umetnosti Bosne i Hercegovine, XIII, 1976

Grivaud, G. et Popovic, A. (ed.), Les conversions à l'Islam en Asie Mineure et dans les Balkans aux époques seldjoukide et ottomane, Athenes, 2011

- Hadzi Vasiljevic, J., *Muslimani nase krvi u Juznoj Srbiji*, Beograd, 1924
- Historia e popullit shqiptar. Akademia e shkencave e Shqiperise, Instituti i Historise, Vol. I, 2002
- Hrabak, B., *Islamizacija kraljevackog, cacanskog i rudnickog kraja 1475–1575, Nasa proslost*, 1, 1986
- Ivanova, E., *The „Renaming Process“ among the Pomaks: Thirty Years Later*, In: *Forced Ethnic Migrations on the Balkans: Consequenses and Rebuilding of Societies*, Sofia-Tokyo, 2006
- Karagiannis, E., *Zur Ethnizitat der Pomaken Bulgariens*, Muenster, 1997
- Limanoski, N., *Islamizacijata i etnickite promeni vo Makedonija*, Skopije, 1993
- Limanoski, N., *Islamskata Religija i islamiziranite Makedonci*, Skopje, 1989
- Lopasic, A., *Islamization of the Balkans with Special Reference to Bosnia*, *Journal of Islamic Studies*, 5/2, 1994
- Matkovski, A., *L'islamisation comme méthode de pacification des régions insurgées en Macdoine au XVIe siècle*, *Turkische Wirtschafts und Sozialgeschichte (1071–1920)*, Munchen, 1986
- Miljukovic, E., *Muslimanstvo i bogumilstvo u istoriografiji*, U: *Bosna i Hercegovina od srednjeg veka do novjeg vremena*, Beograd – Novi sad, 1995
- Musovic, E., *Islamisacija u Novopazarskom Sandzaku*, *Istorijski zapisi XXXIV/3–4*, 1981
- Nedeljkovic, B., *Saraevski sidzil iz godine 1555–58 (o jednom vaznom izvoru za pravnu istoriju Srba)*, *Arhiv za pravne i drustvene nauke*, 69, 1954
- Nilevic, B., *Prilog unutrasnjem sagledavanju islama*, *Islamska misao*, 12/137, 1990
- Palikruseva, G., *Islamizacija na Torbesite i formiraneto na torbeskata subgrupa*, Skopje, 1965
- Popovic, A., *L'islam balkanique: les musulmans du Sud-Est européen dans la période post-ottomane*, Wiesbaden, 1986
- Racki, F., *Bogomili i patareni*, *Rad Jugoslavenske Akademije Znanosti i Umjetnosti*, 7, 8, 10, 1869–1870
- Samardzic, R., *Prodor islama u jugoiztocnu Evropu*, *Istorija srpskog naroda*, III/1, Beograd, 1993
- Stavrianos, L.S., *The Balkans since 1453*, NY, 2000
- Todorovski, G., N. Limanoski i S. Dojcinovski-Rosoklija, *Istorija, folklor i etnologija na islamiziranite Makedonci*, Skopje, 1987
- Vlahovic, P., *Proces islamizacije u nekim nasim krajevima – prilog proucavanju*, *Glasnik Etnografskog instituta SANU*, 30, 1981