

Между Сцила и Харибда
За идентичността на миллета

Книгата се издава от



ЦМЕТГ "АМАЛИПЕ"

и с финансовото съдействие на



Програма Рома,
Институт Отворено общество, София

- © Ääÿí Êîëäâ – ääðîð, 2005
e-mail: deyan_kolev@yahoo.com
© Òáíáíðà Êðóìîââ – ääðîð, 2005
e-mail: t_krumova@mail.bg
© ÀÑÒÀÐÒÀ – äðäðè÷í îðîðîëäíåå

ISBN 954-8324-88-1

Деян Колев Теодора Крумова

ТРАДИЦИИ И ПАМЕТ

Том 2

Между Сцила и Харибда

За идентичността на миллета



А С Т А Р Т А
Велико Търново
2005

С благодарност на Глория, бай Ахмед,
бай Васил, Хава, Назмие, Юсеин, Орхан
и всички други, които ни приеха
в домовете си, отговориха на въпросите ни
и ни разкриха най-съкровени кътчета
на своята идентичност.

Съдържание

Вместоувод. ПРЕМЪЛЧАНИТЕ ХОРА	7
Глава първа. ИЗПОЛЗВАНИ ДОКУМЕНТИ И	
АРХИВНИ МАТЕРИАЛИ	15
Хронологичен обхват на използваните извори	15
Проблеми, свързани с изследването на миллета	
по архивни документи	17
Видове архивни материали	19
Глава втора. КУЛИЗИИТЕ НА ЕТНИЧЕСКАТА	
ИДЕНТИЧНОСТ	39
Концепции за етничността	40
Глава трета. МИЛЛЕТЪТ - ОБЩНОСТ ИЛИ ОБЩНОСТИ	52
Глава четвърта. ПРОИЗХОД НА МИЛЛЕТА:	
ОСМАНСКАТА МИЛЛЕТСКА СИСТЕМА	60
Миллетската система и произходът на миллета	60
Глава пета. ПРОИЗХОД НА МИЛЛЕТА: ТУРЧЕЕНЕТО	74
Глава шеста. КУЛТУРАТА НА МИЛЛЕТА	88
Тип култура	89
Език	91
Религия	95
Календарни и семейни празници	100
Глава седма. КАЛЕНДАРНИ И СЕМЕЙНИ ПРАЗНИЦИ	104
Рамазан Байрам	104
Курбан Байрам	106
Васильовден	110
Гергьовден (Ерделез, Хедерлез)	113
Други празници	115
Сватбени обичаи	117
Глава осма. САМОСЪЗНИЕТО: ДИЛЕМАТА НА АВГУСТИН ...	128

Заклучение. ПЪТИЩАТА ПРЕД МИЛЛЕТА	138
<i>ПРИЛОЖЕНИЕ 1.</i> Използвани документи и архивни материали	145
<i>ПРИЛОЖЕНИЕ 2.</i> Сведение за енориите, църквите и свещениците в Търновска епархия към 1922 г.	150
<i>ПРИЛОЖЕНИЕ 3.</i> Преписи (извлечения) от летописните книги на църквите от Великотърновската духовна околия с данни: кога е построена църквата, кога е осветена и кои свещеници са служили в нея	154
<i>ПРИЛОЖЕНИЕ 4.</i> Извадки от “Преписи по покръстване на иноверци 1922-1932 г.”	155
<i>ПРИЛОЖЕНИЕ 5.</i> Регистър за ражданията, женитбите и умираанията в Павликенска селска община през 1898 г.	161
<i>ПРИЛОЖЕНИЕ 6.</i> Общински вестник Велико Търново	164
<i>ПРИЛОЖЕНИЕ 7.</i> Село Кардам	165
<i>ПРИЛОЖЕНИЕ 8.</i> Махалата Френк Хисар (Велико Търново) ..	175
<i>ПРИЛОЖЕНИЕ 9</i>	196
<i>ПРИЛОЖЕНИЕ 10</i>	205
Използвана литература	214

Вместо увод

ПРЕМЪЛЧАНИТЕ ХОРА

Настоящият втори том от поредицата “Традиции и памет”, издавана от Център за междуетнически диалог и толерантност “Амалипе” с цел популяризиране на културата на ромите в България, е посветен на идентичността, историята и традициите на общността, самоназоваваща се “*миллет*”. Той може да види бял свят в резултат от реализацията на изследване, проведено от ЦМЕДТ “Амалипе” и финансирано от Програма “Рома” на Фондация “Отворено общество” – София. В рамките на това изследване през втората половина на 2003 г. и първата половина на 2004 г. бяха обходени селища, намиращи се в Централна Северна и Североизточна България (основно във Великотърновска, Търговищка и Разградска области), в които живеят по-големи или по-малки групи *миллет*. Бяха наблюдавани и записани (на аудио и видеоносител) различни страни от живота на тази изключително интересна общност: социална организация и вътрешногрупови отношения, празнично-ритуален живот (основно календарни и семейни празници), приказен фолклор, предания и легенди, семейни истории. Специално внимание бе отделено на събирането на множество дълбочинни интервюта, свързани с начина, по който тези хора възприемат и определят себе си, както и основните маркери на своята идентичност. Паралелно с това изследването включваше преглед и анализ (в действителност – откриване) на документи, отразяващи в една или друга степен аспекти от историята на *миллета*: резултати от преброя-

ванията, летописни книги на църкви и читалища, документи от джамийските вакъфи, книги от т. нар. “граждански регистър” (в степенята, в която те са достъпни след влизането в сила на Закона за защита на личните данни), книги за подлежащите ученици на различни училища и т. н. Като краен резултат посоченото многопластово изследване разкри една неочаквана, отчасти объркана и противоречива, отчасти напълно разбираема и логична, но във всички случаи заслужаваща сериозно внимание картина на идентичността и културата на тази многобройна общност. Конкретните продукти на изследването са настоящата книга, както и тридесетминутен филм, носещ същото наименование.

Необходимо е още тук да направим едно важно уточнение. Изписваме “*миллет*” с *курсивен шрифт*, за да е ясно, че става дума не просто за турската дума “миллет” (превеждаща се буквално като “общност” или “народ”), а за самоназванието на голяма група от хора, живеещи в различни региони на България, основно в нейната източна част, а също така в района на Пловдив и Пазарджик. Тези хора говорят турски език, изповядват исляма и имат типични индийски (ромски) антропологични белези. Техните съседи – независимо дали са българи или турци – ги определят като “турски цигани/роми”. Самите те като правило отхвърлят това и на преброяванията на населението (както и при срещи с непознати) наричат себе си “турци”. В същото време, в по-интимните разговори помежду си, голямата част от тях се отграничават по един или друг начин от “асъл турците” и предпочитат самоназванието “*миллет*”.

Интересът ни към изследване на етническите и социалните характеристики на *миллета* бе провокиран от парадокса на реалното съществуване и номиналното премълчаване на тази общност. Парадоксално е, че макар *миллетът* да наброява между 200 000 и 300 000 души, за тези хора не се говори като за реално съществуваща общност: нито като за етногрупа (в рамките на ромския или турския етнос), нито като за отделен етнос. Обичай-

но ги включват имплицитно в общността на ромите *йерлии* (както “роми с преферирано турско самосъзнание”), без да се отчита фактът, че говорят друг език и имат немалко различия в обичаите от ромите-*йерлии*. Т. е. *миллетът* не се разглежда дори като специфична етногрупа в рамките на голямата ромска общност на България – нещо, което поне номинално е признато на румъно-езичните роми – *рудари*. Другата крайност в тази насока се прави обикновено по политически причини: хората, самоназоваващи се *миллет*, имплицитно се разглеждат като турци, без да се отчита фактът, че имат ромски произход, че етническите турци рядко са склонни да ги признаят за свои сънародници и че в множество аспекти на традициите, обичаите и фолклора, както и по своите основни социални характеристики, *миллет* и турци се различават в степен, която не може да се пренебрегва. Така съществуването на тази многобройна общност не се отчленява номинално под никаква форма в научния, обществен и политическия дискурс на България.

В резултат на това изследванията върху идентичността и културата на *милета* се броят на пръсти, засягат само отделни фрагменти и като правило са незначителна част от изследванията, ориентирани към всички роми в България. Така например в своето изследване “Циганите в България” известните циганолози Ел. Марушиакова и В. Попов отделят на *милета* само един абзац в детайлната класификация на циганската общност с нейните групи и подгрупи¹. *Миллетът* не се разглежда като самостоятелна група или подгрупа, а като “*хорохане рома...* с преферирано турско етническо самосъзнание”²; самоназванието *миллет* не се посочва. Анализирайки фолклора, календарните и семейните празници на ромите в България, както и други еле-

¹ Елена Марушиакова и Веселин Попов, *Циганите в България* (София: Клуб’90, 1993), 112.

² Елена Марушиакова и Веселин Попов, *Циганите в България...*, 112.

менти от тяхната самобитна етнокултура, Марушиакова и Попов имплицитно включват и *миллета*³, като не го отграничават по никакъв начин от останалите *йерлии*. Аспекти на идентичността на *миллета* – по-специално етническото самосъзнание – са обект на статията на В. Попов “Преферираното етническо самосъзнание при циганите в България”⁴. Статията представя информация и анализ на множество въпроси, свързани с основни аспекти от идентичността на *миллета*: език, социална организация, самосъзнание, причини за преферираното самосъзнание и т. н. И в това изследване името “*миллет*” не се употребява, а се говори за “турчеещи се цигани” и за “цигани с преферирано турско самосъзнание”⁵. Двата термина, разбира се, не се припокриват напълно – не всички турчеещи се цигани могат да бъдат наречени *миллет*, но за голямата част от тях това е така.

В своята статия “Занаяти на турските цигани в Североизточна България” Христо Кючуков включва в своя обект на изследване и *миллета*, превеждайки детайлна информация за миналите и настоящите им занаяти. Той разглежда *миллета* като самостоятелна подгрупа в рамките на групата на “турските цигани” или “*хорохане рома*”⁶. Любопитно е, че Хр. Кючуков (може би първият по-известен изследовател, произлязъл от тази общност) също не използва самоназванието *миллет*, а алонимът, да-

³ Елена Марушиакова и Веселин Попов, *Циганите в България ...*, 162, 176, 187 и др.

⁴ Веселин Попов, “Преферираното етническо самосъзнание при циганите в България” В: *Аспекти на етнокултурната ситуация в България и на Балканите* (София: Център за изследване на демокрацията, 1992), 88-92.

⁵ Веселин Попов, “Преферираното етническо самосъзнание...”, 89.

⁶ Христо Кючуков, “Занаятите на турските цигани от Североизточна България (Провадия и Провадийска област)”. В: *Аспекти на етнокултурната ситуация в България и на Балканите* (София: Център за изследване на демокрацията, 1992), 99.

ден от ромскоезичните роми-мюсюлмани – “*чарале*”. Последното представлява устойчива тенденция в българската циганоложка литература през 90-те години на XX в.: Ел. Марушиакова и В. Попов също използват различни алоними, дадени от ромскоезичните цигани: *хоракхая*, *чарале* и т. н., а не самоназванието *миллет*.

Това, че името “*миллет*” се използва като самоназвание на турскоезичните цигани, е относително нова информация за българската циганоложка литература. За пръв път е посочено инцидентно от Христо Кючуков в сборника “Аспекти на етнокултурната ситуация в България и на Балканите”⁷. По-отчетливо този факт е намерил място във фотокнигата на Ел. Марушиакова и В. Попов “Цигани/Рома от старо и ново време” и особено в брошурата “*Identity Formation among Minorities in the Balkans: The cases of Roms, Egyptians and Ashkali in Kosovo*”. В посочената брошура Марушиакова и Попов не само отбелязват “*миллет*” като самоназвание на турскоезичните цигани (“Съществуват няколко общности от турски цигани в България. Техният майчин език е турски и някои от тях предпочитат да се наричат просто “миллет”...”⁸), но също така привеждат интересни легенди, с които различни групи на *миллета* от Североизточна България обясняват своя произход.

“Турскоезичните цигани” се появяват инцидентно и в научна литература, различна от етнографската. Така например в своето изследване “Циганите в България в преходния период” Илона Томова отчита, че около 20% от циганите в България говорят турски език, като посочва и регионите, в които живеят.⁹ Като

⁷ *Аспекти на етнокултурната ситуация в България и на Балканите* (София: Център за изследване на демокрацията, 1992), 117.

⁸ Elena Marushiakova, ed., *Identity Formation among Minorities in the Balkans: The cases of Roms, Egyptians and Ashkali in Kosovo* (Sofia, Minority Studies Society *Studii Romani*, 2001), 39.

⁹ Илона Томова, *Циганите в България в преходния период*. С., ИМИР, 1995.

правило и в този тип литература те не се отделят от ромскоезичните роми (което в случая е далеч по-основателно, тъй като социалните, икономическите, образователните и ред други характеристики на двете групи определено са общи), а самоназванието *миллет* не се посочва дори за информация.

Въпросите, свързани с идентичността на *милета*, се появяват инцидентно и в ромската преса: особено на страниците на в. “Дром дромандар” и списание “О рома”. Като правило тяхната поява е по-скоро инцидентна, провокирана от интереса на читатели, произлезли от средите на тази общност (напр. Сунай Ремзи, Мехмет Мереджан) и нямат характера на научни или научно-популярни статии¹⁰.

Посоченото по-горе обяснява нашето твърдение за номиналното премълчаване на факта, че в България съществува общност, наричаща се “*миллет*”. Вниманието, отделено на тази общност в научния, обществен и политическия дискурс, е твърде периферно: показателен е фактът, че почти никъде не се използва самоназванието на тази общност (нещо, което не е отречено на останалите ромски/цигански общности, като *йерлиш*, *калдараши* и частично *рудари*). Казано с думите на един от информаторите в настоящата книга – Глория Костова – “хората тепърва ще научават за *милета*”.

Настоящото изследване цели в най-висока степен да постави въпроси и да заостри вниманието към най-важните аспекти от идентичността и културата на *милета* и в по-малка степен да налага възможни отговори. На тази цел е подчинена и струк-

¹⁰ Изключение – при това частично – е единствено статията на Хр. Кючуков, където той се опитва да направи бегъл анализ на *милета* като общност. Но дори и там са допуснати сериозни грешки, като делението на *милета* на *чарало миллет* и *уста миллет*: на практика това са две наименования на една и съща група, като *уста миллет* е самоназвание, а *чарало миллет* е алоним, даден от ромскоезичните роми-мюсюлмани.

турата на изследването. Глава първа представя възможните извори, които могат да се използват при изследване на *милета*. Те са отворени за всички потенциални изследователи, както и дадените в главата указания за ползването на тези извори. Глава втора представя разбирането за етническа идентичност на авторите на настоящата книга. С оглед на факта, че понастоящем няма (и може би принципно е невъзможно да има) еднозначно определяне на природата на етничността, споделяно от всички изследователи, главата представя и възможните подходи при дефинирането на етническата идентичност. Глава трета разглежда друг важен методологически въпрос – доколко е удачно да говорим за *милета* като за единна общност и в каква степен се припокриват понятията *миллет* и *турскоезични цигани*. С оглед на незавършеността на процесите, протичащи сред *милета*, изказаните в главата хипотези са силно условни и имат характера на по-устойчиви тенденции, отколкото на окончателно установени положения. Глави 4 и 5 разглеждат произхода на *милета*. С оглед на установеното в предходната глава съществено различие между общностите *миллет*, които са турскоезични от много поколения (напр. *уста-милета* в Североизточна България) и тези, които говорят турски език от сравнително кратко време (2-3-4 поколения), двете глави разглеждат различните механизми, които водят до формирането на двата различни типа *миллетски* общности. Глави 6 и 7 разглеждат най-важните фактори от т. нар. “културно ниво” в етническата идентичност на *милета*: език, религия, вярвания, календарни и семейни празници. Постоянните аналогии със същите фактори сред ромскоезичните роми и българските турци имат за цел да представят в детайли специфичното място, което заема *миллетът* и което нарекохме “между Сцила и Харибда”. Глава 8 анализира многопластовото самосъзнание на тази специфична общност и изказва хипотези за бъдещото ѝ етническо развитие. Като приложения е представена част от огромния емпиричен материал, събран по време на из-

ледването. Самият материал е обработен и се намира в архива на ЦМЕДТ “Амалипе” и Окръжен държавен архив – В. Търново.

Изложените в изследването хипотези и изводи със сигурност могат да бъдат критикувани и поставяни под съмнение. Това е неминуемо както поради териториалната ограниченост на изследването (не са обхванати области от Южна България като Пловдив, Пазарджик, Хасково, Бургас и др., където живеят стотици хиляди турскоезични роми), така и поради новостта на самата проблематика. Най-голямата радост на авторите на настоящата книга, както и на всички, участвали в изследването, ще бъде, ако това се случи – изводите да бъдат поставени под съмнение и да започне сериозна дискусия върху тези проблеми. Убедени сме, че както българската хуманитаристика, така и стотиците хиляди български граждани, самоназоваващи се *миллет*, само ще спечелят, ако завесата, спусната над тази общност, се вдигне.

Пожелаваме на читателите ползотворно четене!

ПЪРВА ГЛАВА

ИЗПОЛЗВАНИ ДОКУМЕНТИ И АРХИВНИ МАТЕРИАЛИ

За да получим адекватна картина за генезиса на самосъзнанието на *милета* се опитахме да привлечем в това изследване всички възможни източници, които могат да хвърлят светлина по въпроса. Опитахме се също така да не разглеждаме изворите сами за себе си, а непрекъснато да проверяваме информацията им, засичайки я с тази, която предлагат другите източници – писмени и устни.

Хронологичен обхват на използваните извори

Появата на групите, които днес се наричат *милет*, трябва да се търси още в Османската империя. Поради това, първата група извори, на които се спряхме бяха именно османските извори. За съжаление, ползването на пълния набор документи е ограничено както от лингвистична гледна точка, така и от достъпността на самите документи. Тук изключително полезен се оказва корпусът от осmano-турски документи – *Турски извори за българската история*, публикуван у нас. В същото време се опитахме да потърсим и информация в местните архиви, особено за последните години от османското владичество на Балканите – данъчни регистри, тефтери за събиране на данъци и т. н. Поради факта, че Османската империя е имала една много добре изградена финансова структура, която отчита и етническите и религиоз-

ни различия, данъчните регистри предоставят точна информация за броя и вида на семействата в дадено населено място, занятие, религия и етническа принадлежност. Още повече, че местните регистри често са били водени от българи, което улеснява и тяхното разчитане – те обикновено са написани на български и лесно могат да се ползват въпреки буквеното изписване на цифрите. Те ясно отбелязват броя на къщите в дадена махала, занаята на главата на семейството, тапиите, които е получил, данъците, които дължи.¹

Тъй като най-динамичните процеси при формирането и промяната на самосъзнанието на *миллета* протичат в края на XIX – началото на XX в. съвсем естествено нашето внимание беше концентрирано именно към документите от този период, още повече, че те са лесно достъпни в окръжните държавни архиви.

Горна хронологическа граница на изследваните документи трудно може да бъде поставена. Последните (във времево отношение) документи, които хвърлят светлина върху историята на *миллета*, или по-скоро върху държавната политика при моделирането на тази история, са документите от социалистическия период – постановления и наредби, касаещи положението на ромите мюсюлмани и другите малцинствени общности в България.²

¹ В регистрите се съдържа и допълнителна любопитна информация, която може да бъде използвана за възстановяване на цялостния исторически процес. Така например в Книгата за данъци от Поп Юрта Махалла от 1877 г. е записано: “*На 25 юни 1877 година. Русийските войски влязоха в град Търново. Днес часа на 7 по турски след пладня*”. ОДА – Велико Търново. Колекция от стари документи. Търновски окръг, II^в, ф.65 К, оп.1, а.е.102: Данъчни списъци на населението в Търново по махали, тапии за владееене на недвижими имоти, разписки на турски език за платени данъци; *Книга. Данъкът на поп Юрта Махалла от 1867 година за десет години. На мухтарина Ив. Р. Заяковъ.*

² И най-вече Протокол № 101 на Политбюро на ЦК на БКП от 5.04.1962 г. за утвърждаване на мероприятията против турчезенето на цигани, татари и българи с мохамеданско вероизповедание.

Проблеми, свързани с изследването на *милета* по архивни документи

Няколко са основните проблеми при събирането на архивни материали, свързани с произхода и развитието на *милета*:

1. В писмените архивни материали никъде не се среща названието “*миллет*”, нито пък е отбелязван начинът, по който тези хора са наричали себе си. Данните за това са само косвени. Голяма част от населението в края на XIX в., особено представителите на турския и ромския етнос са били неграмотни. Поради тази причина, всеки път, когато е трябвало да подадат официален документ, те са прибегвали до услугите на други грамотни хора, често от местната администрация. Не рядко при оформянето на документите, писарите са добавяли и своето мнение за това как етнически би трябвало да се определят тези хора. Така че често официалните архивни документи отразяват не начина, по който хората възприемат себе си, а начина, по който те са възприемани от околните.

2. Данните, които могат да се открият в архивните материали са изключително субективни и трябва да се разглеждат само в контекста на информацията и от другите извори. В противен случай интерпретирането им би могло да доведе до невярни и подвеждащи резултати. Причина за това е фактът, че иноверците и жителите от друга народност рядко заемат централно място в информацията, събирана от различните институции в края на XIX – началото на XX в. Те често са в периферията на техния интерес и информацията за тях е оскъдна и частична – дотолкова доколкото обслужва основния обект в дадения документ. Събираната информация е силно етноцентрична и другите етноси не попадат в официалната информация освен ако не нарушават дадено статукво. В най-голяма степен това важи за ромите, които нямат и собствени институции.

3. Един от типове документи, които предоставят най-обширна и разнообразна информация за демографските процеси сред

населението след Освобождението са гражданските регистри: *Регистрите за ражданията, женитбите и умираанията*, които се водят от 1881 г. Проблемът с тези документи е, че в ОДА* се съхраняват томовете до 1910 г. Доскоро регистрите след 1910 г. се съхраняваха в съответните кметства и бяха достъпни. След приемането на Закона за защита на личните данни, който е в сила от 1.01.2002 г. и измененията в Закона за гражданската регистрация от 2001, 2002 и 2003 г., те са на съхранение в съответните общински структури на ЕСГРАОН. Достъпът до тези регистри е възможен, но само според чл. 35, ал. 5 на Закона за защита на личните данни и то в рамките на процедурите по реда на глава пета на същия закон, т.е. само когато са необходими за целите на научни изследвания или за статистически цели и данните са анонимни.

Етническа идентичност в Регистрите е посочвана до 1978 г., като до 1944-1945 г., както вече беше посочено, тя се е основавала основно на начина, по който даден човек е възприеман от околните, обикновено съответното длъжностно лице. След 1944 г. информацията и в официалните регистри започва да се цензурира според тенденциите в политиката на Комунистическата партия към настоящия момент. Така например, в началото на 50-те години за нуждите на официалната комунистическа политика и в съответствие с масовата изселническа вълна през 1951 и 1952 г., ромите мюсюлмани масово са били записвани като турци. Това е още по-видно в училищните класни книги, за които ще стане въпрос по-долу.

4. Училищните класни книги и книгите за подлежащите ученици са другия тип документи, които от една страна предоставят огромно количество информация за етническия и демографски облик на дадено населено място, както и косвена информация за историческите процеси, протичащи в него. За съжаление, училищните книги не се класифицират като архивни документи, поради което не подлежат на съхранение, а се унищожават след изтичане на давността им, която е 50 години след приключ-

* ОДА – Окръжен държавен архив

ване на книгата. За щастие, продължителността на използване на дадена книга (особено на книгите за подлежащите ученици) може да е повече от 50 години. Поради това, ние имаме възможност да използваме за изследването книги за подлежащите, започнати още през 1914 г.

Видове архивни материали

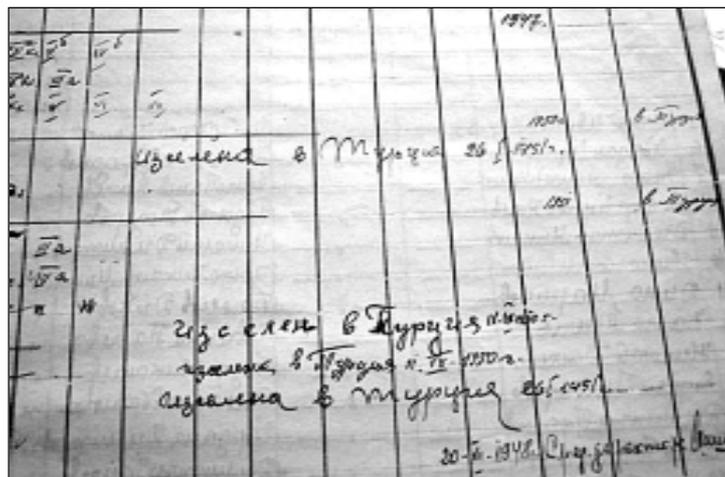
Целта на тази част от изследването е да разгледа основните видове архивни материали, които са използвани в проучването, да представи информацията, която може да се извлече от тях и начина, по който това може да бъде направено, както и степента на обективност на наличните данни.

⇒ Училищникниги

Училищните книги са два вида: книги за подлежащите ученици и главни класни книги. Това е училищна документация, която подлежи на временно съхраняване. Съхранява се в училищата, а не в окръжните държавни архиви. Периодът на съхранение е 50 години след приключването ѝ. След това подлежи на унищожаване.

В Книгата за подлежащи ученици се отбелязват всички деца в съответното населено място, които в дадената година са на възраст, подлежаща на основно образование. Книгата се завежда в годината, когато децата трябва да постъпят в първи клас (отделение). Записват се според годината, в която са родени. Книгите за подлежащи ученици представляват един от най-богатите източници на информация, защото те проследяват сравнително точно демографските процеси, протичащи през дадения период, както и етническата характеристика на населението в даденото селище. В Книгата за подлежащи се води справка както за народността на учениците, така и за тяхното вероизповедание. Поради 50-годишната давност на документацията, в някои училища все още могат

децата е определена като циганска, след което е поправена на турчин/туркиня. Особено силно е това като тенденция в края на 40-те и началото на 50-те години. Нещо повече, тогава циганите изчезват от списъците. Етническата принадлежност е определяна само като българска или турска (всички ромчета са записани еднозначно като турчета). Най-вероятно това съвпада с официалната политика на Българската комунистическа партия в началото на 50-те години ромите мюсюлмани да бъдат определяни като турци, за да се стимулира включването им в подготовката по това време изселническа кампания към Турция. И действително, книгите за подлежащи показват, че през 1950 и 1951 г. една голяма част от тях се изселват в Турция.



Едновременно с това друг факт, който отбелязват списъците за подлежащи, е отъждествяването на вяра и народност. Така например, за родените през 1938 г. в с. Кардам, Поповска община, деца е отбелязано “Турци и българи, родени през 1938 г.”, след което графа народност е оставена празна или пък в нея е отразено само “мохамеданин”.

За да установим тенденцията в определяне народността на учениците направихме засичане за това как са били определяни едни и същи ученици в Книгата за подлежащи и Главната класна книга. Таблицата по-долу дава данните за учебната 1949/1950 г. (т. е. родените през 1942 г. деца).

Учебна 1949/1950 (ученици, родени през 1942 г.)				
			Етническа принадлежност според	
№	Отделение	Име	Книга за подлежащите ученици	Главна класна книга
1	I	Мехмед Алиев Салиев	Циганин	Турчин
2	I	Мехмед Махмудов	Циганин	Турчин
3	I	Хасан Я. Махмудов	–	Турчин
4	I	Хасан О. Хюсеинов	Циганин	Турчин
5	I	Айше Ахмедова	Туркиня	Туркиня
6	I	Кадрие Мустафова	Туркиня	Туркиня
7	I	Ахмед Бекиров	Циганин	Турчин

В същото време, през 40-те години етническата принадлежност на децата спорадично е записвана и изцяло като българска, въпреки че в списъците те присъстват с турски имена (на места, където това е засечено няма българи-мохамедани). По-късно народността на учениците продължава да бъде отчитана, а вече към средата на 50-те години, в списъците турци и роми присъстват размесени с българите – имената на всички ученици са подредени по азбучен ред.

Интересен феномен при определяне на етническата идентичност се наблюдава при заселване на нови големи групи калдараша през 60-те години на XX в. Те са разграничавани от местните уседнали роми – мюсюлмани, които продължават да се записват в книгите като “народност – циганин/ка”. За разли-

ка от тях, новодошлите преселници от Северозападна България се записват като “власи” (оттам в с. Кардам остава и названието на махалата, в която се заселват – Влашката махала) или “българи” със занятие “бакърджия”.⁴ Явно сред българското население устойчива е била нагласата, че “цигани” е групата, с която те съжителстват отдавна, която говори ромски или турски език и изповядва ислям. Новодошлите не отговарят на тези критерии и това явно предизвиква объркване сред околното население. “Различните” започват също да се идентифицират като “цигани” едва няколко години по-късно, когато минава известно време от тяхното заселване.

През 1978/1979 (т. е. за родените през 1971 г.) графа “народност” отпада от Книгата за подлежащи ученици и останалата училищна документация. Заменена е от графа “гражданство”, където, естествено, всички са записани “българи”.⁵

Друга информация, която може да се проследи по Книгата за подлежащи ученици е миграцията на населението. За всеки ученик е отбелязвано месторождението и мястото, от където идва. Така може да се засече кога се заселват големи групи роми в

⁴ Изводът, че въпросните деца принадлежат към групата на ромите-калдараша се основава на няколко критерия: занятие на родителите – бакърджии; имената на децата – сред калдарашите се забелязва едно особено постоянство към имената, които се използват – при момчетата това са Янко, Тома, Алекси, Златко, Йордан, Милан и др., а при момичетата – Златка, Йорданка/Иванка, Наталия, Василка; година на преселване в с. Кардам и мястото, от където се преселват.

⁵ Явно новите изисквания за документацията са въведени през 1978 г., когато са изработени и новите книги за подлежащи. Известно време обаче старите книги продължават да се използват и едновременно съществуват два списъка на подлежащите през съответната година деца. В единия списък те са записвани със съответния етнически произход (българин, циганин, турчин), докато в другия всички са записани просто с гражданство – българско.

дадено населено място. Особено ясно това може да се проследи за калдарашите, които усядат в началото на 60-те години в резултат на постановление № 256 от 17.12.1958 “За уреждане въпросите на циганското население в НР България”. Резултатите са сравнително точни, тъй като образователната система по това време е била особено строга що се отнася до посещаемостта в училище. Училище са посещавали дори и децата на бившите доскоро номади. Според Книгата за подлежащи могат да се засекат и процеси като смяната на имената при роми-мюсюлмани, помаци и турци. Това също е косвен белег за етническата принадлежност на учениците.⁶

Внимателен анализ на Книгите за подлежащи може да ни даде сведения и за основното занимание на населението по това време. Така например, българите в с. Кардам в началото на ХХ в. (периода 1914 – 1949) са се занимавали основно със земеделие, докато циганите са се препитавали като “надничари”. Като цяло такова е и заниманието на живеещите в селото турци. За посочения период могат да се засекат едва няколко изключения: от циганите – 2 джамбази, 1 ковач и 1 музикант (преселник от Котелско), а сред турците – 2 слуги, 1 пастир, 1 бръснар, 1 воденичар, 1 земеделец и 1 ходжа (заселил се през 1939 г.). След 1949 г. занятието на роми и турци в с. Кардам е записвано като “общ работник”.

Интересни наблюдения могат да се направят и върху проблем, който не касае само *миллета*, но на който едва ли е обръщано внимание досега. При българите, както и при останалите етнически групи, дори и през втората половина на ХХ в., водещо място в семейството е заемал бащата. Той е този, който се занимава с прехраната на семейството, той носи отговорност за

⁶ Смяната на имената при ромите-мюсюлмани започва още през 1962 с решение № 101 на Политбюро на ЦК на БКП, при българо-мохамеданите – през 1973, а при етническите турци – едва 1985.

членовете на семейството, неговото име и занятие присъстват в графа “родител” на класните книги и книгите за подлежащи. Статуквото обаче се променя през 60-те години със заселването на доскорошните номади (калдарашки-бакърджии в случая със с. Кардам). За първи път при тях детето е записвано на името на майката, която е вписана в графата “родител”, например, в списъка на децата, родени през 1948 г. е посочен Йордан Алексиев Миланов, син на Иванка Алексиева Миланова. Най-вероятно това се дължи на факта, че рядко при калдарашите е бил сключван граждански брак и според съществуващия по това време закон единственият законен родител на детето е майката. Показателно за това е и занятието на майката – “домакиня”, което едва ли би било възможно ако тя няма мъж, който да я издържа и да изхранва семейството.

Училищните класни книги представляват училищна документация, в която се отбелязва годишният успех на учениците по предмети. Въпреки това допълнителните данни, включени като информация, също могат да бъдат използвани от изследователя най-вече като съпътстваща информация за допълване и проверка на изводите и заключенията, направени на базата на книгите за подлежащи ученици. Училищните класни книги съдържат следните графи: № по ред; собствено, бащино и фамилно име на ученика; народност и гражданство; дата на раждане; месторождение; град, село, окръг; адрес на ученика; дата на записване, поведение, годишен успех по съответните предмети.

Като цяло, при анализа на класните книги важат всички особености, описани по-горе за книгите за подлежащи. От тях обаче може да се извлече информация за успеваемостта на учениците и за посещаемостта на учебните занятия. Дадените по-долу таблици показват как се развива посещаемостта на учениците по етнически групи. В сравнение с българските деца, децата от другите етнически групи в много по-малка степен завършват осми

клас, въпреки че и тези случаи не са изключение. Не са рядко и случаите, когато част от тези деца продължават образованието си в следващата училищна степен. Една малка част от калдарашите завършват основното си образование и това винаги са момчета (момичетата завършват най-много начално образование), но за сметка на това, именно те са тези, които продължават след това в гимназиален курс. Интересен е фактът, че като основна причина за напускането на училище от ромските и турските деца се посочва липсата на средства. Любопитна подробност е и фактът, че докато при циганчетата най-често срещаната забележка е “нередовно посещаване на училище”, при българчетата обикновено това е “неприлично държание, пререкания с учителите”. Като цяло обаче забележките са рядкост.

**Народнопървоучилище “Св. Св. Кирил и Методий”,
с. Кардам**

Уч. год. 1963 / 1964	Клас	Общ бр. деца	българи	власи	цигани	турци
	I	32	13	5	13	1
	II	34	17	5	10	2
	III	52 (два класа)	23	2	25	2
	IV	37	17	4	14	2

Източник: Главна класна книга от 1957/58 до 1963/64 години, Народно първо училище “Св. Св. Кирил и Методий”, с. Кардам, Инв. № 8-V.

Народноосновно училище “Любен Каравелов”, с. Кардам

Уч.год. 1963 / 1964	Клас	Общ бр. деца	българи	цигани*	турци
	V	34	24	9	1
	VI	22	20	2	–
	VII	26	24	–	2
	VIII	18	18	–	–

Източник: Главна класна книга на Народно основно училище “Любен Каравелов”, с. Кардам от 1962/63 до 1970

* Тук калдарашите явно са определяни като “цигани”

Уч.год. 1973 / 1974	Клас	Общ бр. деца	българи	цигани	турци
	I	27	9	17	1
	II	18	8	10	–
	III	20	10	10	–
IV	26	12	12	2	
Уч.год. 1973 / 1974	Клас	Общ бр. деца	българи	цигани	турци
	V	34	19	15	–
	VI	27	12	15	–
	VII	24	19	4	1
VIII	18	14	2	2	

Източник: Главна класна книга за учащите от I до IV клас на Народно основно училище “Любен Каравелов”, с. Кардам от 1964 до 1974; Главна класна книга на Народно основно училище “Любен Каравелов”, с. Кардам за прогимназиалния курс, 1970 – 1976 г.

**⇒ Архивен фонд на митрополията и архивен фонд
на околното мюфтийство**

Архивите на съответната митрополия представляват неизчерпаем източник на информация що се отнася до различните процеси, протичащи в българската християнска общност. По-малко информация можем да открием за друговерците и представителите на други етнически групи. За целта на нашето проучване обстойно бяха изследвани архивите на Великотърновската митрополия.⁷ Сходна информация може да се почерпи и от архивите на съответното мюфтийство.⁸ В повечето случаи, особено там, където е нямало компактни маси грамотно турско население, архивите са водени в по-голямата си част на български език.

Частични данни се съдържат в събираните от Митрополията *Статистически сведения за броя на християнските къщи, църквите и свещениците* във Великотърновска духовна околия. (Приложение 2) През 1921 – 1922 г. свещениците в Търновската епархия са били задължени да съберат необходимата информация. За съжаление, тъй като основен обект на техния интерес са били християнските къщи, те са поддържали завидно постоянство в незаинтересоваността си по отношение на друговерците. Интерес са представлявали само онези, които са преминали в лоното на православието. И тъй като за служителите в Митрополията с още по-голяма сила важи максимата, че водеща е религията, съвсем естествено всички, които не са християни са определени просто като мохамедани или турци. Все пак, макар и рядко, е уточнявано, че част от мохамеданските къщи са цигански. Това обаче винаги се уточнява когато става въпрос за цигани-християни, които въпреки че изповядват същата религия като

⁷ ОДА – Велико Търново. *Архивен фонд на Великотърновска митрополия – Великотърновска митрополия 1872 I/36*

⁸ ОДА – Велико Търново. *Архивен фонд на Великотърновско околно мюфтийство*. Фонд 886к, опис 1, а.е. 220

заобикалящото българско население, ясно са разграничавани като различни.

Друг източник на информация и полезен извор за възстановяване историята на отделните селища са *Летописните книги на църквите*, които може също да са били изготвени по поръчение на Църквата, тъй като преобладаващата част от тях са от периода 1925 – 1928 г. Към тази мисъл навежда и фактът, че текстът е следвал набор от въпроси. (Приложение 3) Едната част от тях, по една или друга причина, са загубени или унищожени, но голяма част се пазят в държавните архиви. Естествено и тук информацията е пречупена през погледа на християнския божи служител. Задължително трябва да се отчете гледната точка на тогавашния човек за това какво е важно и какво не. И въпреки, че в летописните “лексикони” са съществували специални въпроси за това има ли други иноверци, има ли други народности и какви забележителни събития са станали, често важността на събитията за пишещия книгата се е свеждала само до това какво се случва с и около църквата, както и с подчиненото му християнско население. Всички процеси, протичащи с иноверците, като че ли се случват в едно друго историческо време и не влизат в кръгозора от “забележителни събития” за съответния свещеник. Естествено и тук често важи принципът, че всички мохамедани са еднакви, било то турци или цигани. И все пак, поради формата на писанието, на тях е било отделено значително повече внимание в сравнение с посочената по-горе статистика.

Интересни документи от църковната документация представляват файловете със *Случаите за покръстването на иноверци*.⁹ Те дават информация за това какво е отношението на християнската църква и на мюфтийството към ромите мюсюлмани.

⁹ Преписи по покръстване на иноверци 1922-1932 г. *Архивен фонд на Великотърновска митрополия – Великотърновска митрополия 1872 I/36 ОДА-ВТ, Фонд № 74к, опис № 1, а. е. № 59.*

Документите, необходими за покръстването на един човек обикновено съдържали заявление, протокол от окръжния мюфтия, че даденият човек доброволно и “с чиста съвест” приема православието, акт за кръщение от енорийския свещеник, свидетелство от близки на покръствания човек за неговата самоличност, ако е родом от друга община – писмо от кмета на общината, в която се покръства с молба за информация за лицето, а понякога и декларация от родителите, че са съгласни синът или дъщеря им да бъдат покръстени. Част от делата могат да се засекаат в архива на окръжното мюфтийство. От изследваните документи могат да се направят няколко извода:

1. Една от основните причини за покръстването на цигани-мюсюлмани е желанието им да встъпят в брак с християни или да узаконят вече съществуващ такъв. Обикновено това са чергари, които до този момент не са имали постоянно местожителство.

2. Окръжният мюфтия за дадения регион е водел точно справка за турците и циганите в неговата община, за което ще стане въпрос по-долу. Поради това, върху заявленията на лицата, желаещи да се покръстят, винаги е допълвано на ръка уточнението, че лицето е циганин (когато случаят е такъв). За етническите турци протоколите на мюфтийството са еднозначни (...Юсеин Ахмедов – по народност турчин).¹⁰ В същото време това почти винаги е отбелязвано в протокола на мюфтийството, докато за православната църква този факт не е от значение. За нея е важно единствено дали лицето е християнин или мюсюлманин. Самият православен свещеник често не прави разлика между циганин и турчин. Любопитен е начинът по който самите молители се самоопределят – “мохамеданин”, “мохамеданин – чергар”,

¹⁰ ОДА – Велико Търново. *Архивен фонд на Великотърновско окръжно мюфтийство*. Преписка по приемането на християнска вяра от мюсюлмани. Започнато 1929 г. – завършено 1930 г. Фонд 886к, опис 1, а. е. 220, стр.2.

“мохамедани, скитници – чергари”. Самите молители никога не се определят като турци, но рядко се определят и като цигани (обикновено това става, когато молителите са неграмотни и длъжностното лице пише молбата според собствените си схващания за етническа идентичност), въпреки, че явно се възприемат като такива (заключение за което може да се направи от поддържащите отношения с други цигани чергари). Като такива ги възприемат и околните. “Подписаните Иван Костов, Веселин Каменов, Васил Томов и Никола Ненов, Цигани чергари с неизвестно местожителство из България с настоящето си засвидетелствуват пред Св. Търновска Митрополия за Циганина Мехмед Хасовъ, Мухамеданец...” В това отношение, показателен е случаят на Мехмед Хасов (Приложение 4), който илюстрира всички споменати по-горе аспекти.

От 1932 г. в протоколите на мюфтийството спира да се отбелязва народност.

3. Интересен факт, който се забелязва при прегледа на документите от мюфтийството и митрополията, е различната смислова натовареност на думите “мюсюлманин” и “мохамеданин”. И докато “мюсюлманин” се използва в строго религиозен смисъл, той може да бъде определение само за “истинските” правоверни, т. е. турците. Затова и много често документите, които се отнасят за етническите турци, използват определението “мюсюлманин”. То никога не идентифицира хората с цигански етнически произход. Те винаги се определят като “мохамедани”, което много често изземва функциите на етническа идентификация. Нерядко циганите са записвани именно като “по народност мохамеданец/мохамеданска”: “... че Физи Алиев циганин на 18 години от с. Кръвеник е български поданик, народност мохамеданска”¹¹.

¹¹ ОДА – Велико Търново. *Архивен фонд на Великотърновска митрополия – Великотърновска митрополия 1872 I/36*: Преписи по покръстване на иноверци 1922-1932 г. Фонд № 74к, опис № 1, а.е. 59, л. 218.

В същото време в архива на Окръжното мюфтийство се съдържат множество документи, които показват различния статус на етническите турци и ромите мюсюлмани. В избора на вакъфско настоятелство могат да участват само етнически турци, но не и цигани мюсюлмани. Още във Временните правила за духовно управление на мюсюлманите от 1895 г. (ДВ, бр. 210 от 26 септември 1895 г.), чл. 17 изрично посочва, че циганите мюсюлмани не могат да бъдат избиратели нито за мюфтии, нито за настоятелства.¹² Непо повече, на Националния конгрес на турските вероизповедни общини през 1929 г. в София се е взело специално решение, че “Мюсюлмани-цигани” не могат да участват в изборите” за настоятелства “поради ниското им културно равнище”.¹³ Така например мюсюлманска община може да се сформира само при наличието на определен брой турци (т. е. мюсюлмани), но не и при наличието само на роми (мохамедани). Показателно за това е писмо от с. Одаите за несъстоял се избор на вакъфски настоятелства, тъй като в избирателния списък има само 10 мюсюлмани и “... около 40 семейства мюсюлмани цигани”¹⁴. В писмо от 20.09.1919 с изх. № 1766 кметът на Кесарево уведомява търновския мюфтия, че в селото има само 4 мюсюлмани в избирателните списъци¹⁵, докато в “История на енорията при храма “Св. ВМ.Димитрий в Кесарево” се посочва, че в селото живеят около “30-40 семейства цигани, които нямат нищо общо с турски-

¹² Красимир Кънев, “Законодателство и политика към етническите и религиозни малцинства в България” В: *Общности и идентичности в България*, съст. Анна Кръстева (София: Петекстон, 1998), 73.

¹³ Красимир Кънев, “Законодателство и политика...”, 75.

¹⁴ ОДА – Велико Търново. *Архивен фонд на Великотърновско окръжно мюфтийство*. Фонд 886, опис 1, а.е. 221, лист 59: С. Одаите. Писмо до Търновския окръжен мюфтия, Вх. № 352 от 22.09.1919 г.

¹⁵ ОДА – Велико Търново. *Архивен фонд на Великотърновско окръжно мюфтийство*. Фонд 886, опис 1, а.е. 221, лист 56: писмо от 20.09.1919 с изх. № 1766, Вх. № 339.

те семейства”¹⁶. И въпреки, че от по-късно на циганите мюсюлмани вече е разрешено да създават мюсюлмански общини и да участват при избора на ръководни длъжности, мюфтиите в документите се свързват изключително с турското малцинство.¹⁷

⇒ ***Регистризаражданията, женитбите и умиранията***

Гражданските регистри представляват изключително ценен източник за демографската характеристика на населението, както и допълнителна косвена информация за устройството на дадено селище (за съществуването на отделни махали и техните названия), за препитанието на населението и т. н. За съжаление, както беше посочено по-горе, достъпът до гражданските регистри е ограничен, тъй като част от тях попадат в рамките на Закона за защита на личните данни. Все пак за нуждите на изследователя, след подадена молба по образец, законът позволява ограничен достъп ако той не използва конкретни лични данни.

Гражданските регистри се разделят на три части: регистър за ражданията, за умиранията и за женитбите. Последният е най-малоброен, не защото населението в края на XIX и началото на XX в. не е сключвало бракове, но обикновено те са били църковни, а не светски, и поради тази причина присъстват най-вече в църковните книги, които все още се съхраняват в съответния православен храм. Поради тази причина и браковете сред роми,

¹⁶ ОДА – Велико Търново. *Архивен фонд на Великотърновска митрополия – Великотърновска митрополия 1872 I/11*. Преписи (извлечения) от летописните книги на църквите от Великотърновска духовна околия с данни: кога е построена църквата, кога е осветена и кои свещеници са служили в нея. 1925-08-17/1928-10-3, Фонд № 74, опис 1, арх. е-ца 278, л. 46-69.

¹⁷ ОДА – Велико Търново. *Архивен фонд на Великотърновско окръжно мюфтийство*. Фонд 886, опис 1, а.е. 214: Окръжно №138/9.02.1948.

които са вписвани в регистрите са обикновено на роми-мюсюлмани. Гражданските регистри започват да се водят от самия край на XIX в. Първите регистри датират от 1893 г. Запазените в ОДА регистри са до 1910 г. Регистрите след 1910 г. се намират в ГРАО на съответните общини.

Актове за раждания

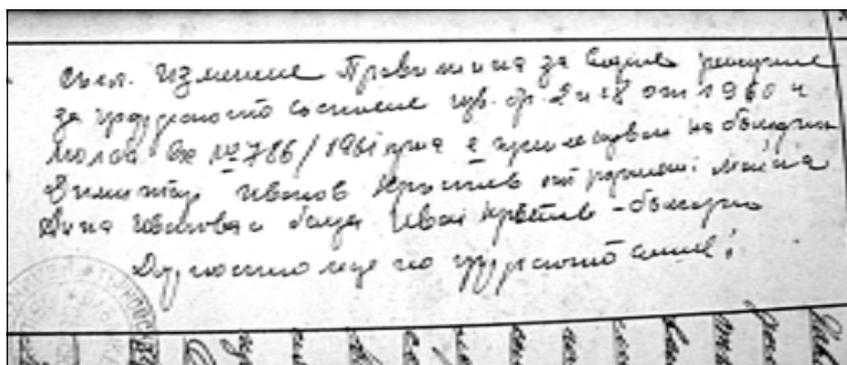
Акът за раждане съдържа следната информация:

- ▣ На кой ден и в колко часа е съставен актът за раждане
- ▣ Кога и къде (община, махала, място – обикновено къщата на родителите) е родено детето
- ▣ Име и пол на детето
- ▣ Име, религия, народност, гражданство, възраст и занятие на двамата родители
- ▣ Свидетели – име, религия, възраст, занятие, адрес.
- ▣ Подпис на административното лице

Както беше посочено по-горе, регистрите за гражданското състояние често дават информация за обособяването на отделни квартали, както и косвена информация за характера на населението на дадено място. Така например в регистрите от Килифарево (тогава с. Килифарево) ясно може да се проследи кои се отнасят за роми мюсюлмани, кои за българи и кои за етнически турци.

В част от регистрите в акта за раждането на детето е отбелязвано и кое подред дете е на майката, по което може да се направи характеристика на развитието на семейството през разглеждания период. В полето е попълвана и допълнителна информация като това дали е изселено лицето, дали е сменено името, отбелязва се дали детето е починало в рамките на същата календарна година и т. н. Интересна информация дават актовете за раждане за преименуването на роми и турци. Смяната на името е записвана в полето на акта за раждане, като променяно е не само името на самото лице, но и това на майката и бащата. Текс-

тът в полето гласи: “Съгласно изменение Правилника ... и молба № 786/1961 г. е преименуван на българин Димитър Иванов Кръстев от родители: майка Анна Иванова и баща Иван Кръстев – българи”. Със сигурност тези, на които имената са сменени



през 1962 г., са роми. Смяната на имената през 1962 г. следва решение на ЦК А101 от 1961 г. В решението се насърчават мерки за смяната на турско-арабските имена на циганите-мюсюлмани с християнски. Смяната на имената започва през 1962 г.¹⁸, но не обхваща всички роми и не засяга българо-мохамеданите и турците. Тя продължава на етапи и през следващите години. Кампания за смяната на турско-арабските имена при българо-мохамеданите започва през 1973, а при турците през късната есен на 1984 – 1985.¹⁹

¹⁸ Тогава тя е част от кампанията, започната с решение № 101 на Политбюро на ЦК на БКП.

¹⁹ Наши изследвания посочват, че епизодични смени на цигани-мюсюлмани има още в края на 50-те години, например с. Водолей. Тази смяна е различна от смяната на имената през 20-те и 30-те години, когато е сменяна и самата религия на циганите-мюсюлмани и цели групи са преминали към християнството – музикантите в Североизточна и Централна България, калайджиите в Северозападна България и т. н.

Актовете за умирање следват същата структура. Понякога, може би поради липса на място, са били използвани стари актове, като старите данни са зачеркнати и над тях са отбелязани новите.

Прави впечатление, че преобладаващата част от циганите по това време са били неграмотни. Обикновено в актовете за раждане, смърт или женитба те са подписвани от някой друг, най-често длъжностното лице. Това не важи обаче за турското население, сред което има доста грамотни лица, най-вероятно в резултат от съществуващите турски училища.

⇒ *Данни от преброяването на населението*

Данните от преброяванията на населението дават (макар и не винаги точна) представа за структурата на населените места и демографската и етническа характеристика на населението през разглеждания период. Тези данни обаче (особено данните от първите преброявания) също трябва да се използват внимателно, тъй като не е ясно на какви критерии се базира етническата идентификация на населението. Така например в Килифарево през 1905 г. са посочени 221 турци и 86 цигани, говорещи турски език, а през 1910 г. – 6 турци и 307 цигани, говорещи турски език. В същото време, в гражданските регистри турци почти не се срещат. Затова изводи могат да се правят на базата на комбинирането на няколко признака (например, народност, религия и майчин език) и различни видове извори. Първите преброявания са от 1880 г., 1887 г. и 1892 г. Още при тях се отчитат признаците “вероизповедание” и “матерен език”. При преброяването в края на 1900 г. е включен и признакът “народност” (в смисъл на етническа група). В категорията “матерен език” обаче циганите еднозначно се свързват с цигански език и не са посочени в отделни подграфи към турския или румънския език.²⁰ В този

²⁰ Резултати от преброяване на населението в Княжество България на 31.XII.1900 г. София: Държавна печатница, 1903 г.

смисъл преброяванията от 1905 и 1910 г. извеждат на преден план етническата принадлежност (“народност”), но също така държат сметка и за говорения език (“матерен език”). При публикуване на резултатите от преброяването от 1905 г. е обърнато специално внимание на говорените от циганите езици (турски, български и румънски), а при резултатите от 1910 г. това е дадено като забележка под линия за всяко конкретно населено място. Преброяването от 1920 г. посочва само за етническата принадлежност и вероизповеданието, но не и за говорения език.²¹

²¹ Сравнителна таблица на етническата характеристика на населението от преброяванията от 1880, 1887, 1892, 1900, 1905 и 1910 е дадена в Приложение 10.

ГЛАВА ВТОРА

КУЛИЗИИТЕ НА ЕТНИЧЕСКАТА ИДЕНТИЧНОСТ

За да бъде правилно разбран многопластовият характер на идентичността на *миллета*, е необходимо да въведем относително ясно и приемливо разбиране за “етнос” и “етничност”. Това в никакъв случай не е лесна работа с оглед на твърде разнородната и полисемантична употреба на тези понятия във всекидневния обществен и политически дискурс, както и поради продължаващите спорове за научната употреба на посочените термини. Проблемът се усложнява допълнително от факта, че като понятия двете думи се употребяват от векове (което неминуемо е свързано с натрупване на множество различни пластове в техния смисъл), но като термини те се появяват в научна употреба едва през XX век (т. е. споровете относно точното им значение са тепърва в разгара си).

Въпреки че думата “етнос” може да бъде открита още в античността (тя има древногръцки корен), до началото на XX в. тя не се използва нито в историографията, нито в социалните науки. Повлияни от идеите на Ранке, че само държавите и нациите (разбрани като народи с държави) са важни исторически актьори, учените не са обръщали почти никакво внимание на етносите, разбирани като народи без държави. “Откриването” на етничността започва с Вебер и по-късно набира скорост през втората половина на XX в. В съвременната историография и в социалните науки, както и в ежедневието обществен и политически дискурс, “етничност” и “етнос” са признати и широко използвани термини. Налице е дори своеобразна “мода” за използването

им при всеки възможен повод, което допълнително затруднява тяхното точно определяне. В резултат двете понятия се използват с толкова различни смисли, че понякога става дума по-скоро за омонимия, отколкото за полисемантичност; няма еднозначно определен отговор на най-важните въпроси, свързани с тях: кои фактори определят етничността, как етничността определя социалното и политическото поведение, какво е отношението между етническата идентичност и другите форми на идентичност (напр. социална, религиозна и т. н.).

Изясняването – поне частично – на тези въпроси е необходимо за точния анализ на различните аспекти от идентичността на *миллета*. Затова в тази глава ние правим кратък преглед на различните концепции за етничността. След това предлагаме работна дефиниция за *етнос* като самоорганизираща се общност от хора с общи културни характеристики, споделено чувство за родство, митове и символи, които признават себе си за едно цяло и по този начин се отграничават от Другите, като в същото време са признати от Другите като едно цяло. В резултат от всичко това определяме трите основни нива на етничността: фундаментално, културно и символно и правим кратък анализ на основните елементи, разположени в тях.

Концепции за етничността

Понятието “етнос” има древногръцки произход. Използва го още Омир. След него Херодот, атинските оратори, Платон, Аристотел, Херодот и църковните отци също използват различни варианти на *етнос*.¹ Въпреки че повечето влагат различни смисли в това понятие, две общи черти се налагат в този ранен период. Първо, *етнос* означава група от хора имащи по-скоро общи културни, отколкото биологични черти. Както обяснява А.

¹ Анна Кръстева, “Етничност”. В: *Общности и идентичности в България*, съст. Анна Кръстева (София: Петекстон, 1998), 9-10.

Смит, “във всичките тези варианти общото разбиране е за група от хора или животни, които живеят заедно и действат заедно, като не е задължително да принадлежат на един и същ клан или племе... Понятието *етнос* се очертава като по-подходящо за описанието на културни, отколкото на биологични или роднински особености.”² Второ, думата *етнос* е била използвана за обозначаване единствено на Другите, чуждите. Гърците наричали себе си *genos Hellenon*, но не и *етнос*. (По подобен начин е бил използван и турският еквивалент на *етнос* – “миллет”. В системата на Османската система като “миллети” са били отделяни единствено религиозните, а впоследствие и етническите малцинства. Самите турци не са били определяни като “миллет” – за това ще стане дума в глава 4) През следващите столетия тази втора особеност в употребата на *етнос* отпада, но първата се запазва и днес е водеща в интерпретацията на термина *етнос*.

Термините “етнос” и “етничност” навлизат в научна употреба относително късно. Маркс, Тонис и дори Дюркхайм само ги споменават, без да им отделят сериозно внимание. Това е в голяма степен лесно обяснимо от гледна точка на това, че акцентът в работите на тримата е по-различен: борбата на класите и противоречието между традиционни и модерни общества. Първият, който обръща по-сериозно теоретично внимание на етничността, е Макс Вебер³.

През втората половина на XX в. “етнос” и “етничност” постепенно придобиват все по-широка употреба. Терминът “етничност” (“ethnicity”) се появява в Оксфордския речник през 1972.⁴ Списанието “Ethnicity” (“Етничност”) започва да излиза две години

² Anthony Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, (Oxford: Blackwell Publishers, 1986), 21.

³ Max Weber, *Economy and Society*, (Los Angeles: University of California Press, [1922] 1968), 389.

⁴ Thomas Eriksen, “Ethnicity, Race and Nation,” in *The Ethnicity: Nationalism, Multiculturalism, and Migration*, ed. Montserrat Guibernau and John Rex (Cambridge: Polity Press, 1997), 33.

по-късно – през 1974. През следващите години се появяват хиляди по-малки и по-големи статии и монографии, както и десетки списания, посветени на етническата проблематика.

Понастоящем съществува сериозна дискусия за природата на етничността, за факторите, които определят етническата идентичност, както и за това как се отнася етническата идентичност към другите форми на идентичност (класова, религиозна, политическа и т. н.) Четири основни концепции се опитват да намерят отговор на тези въпроси.

Примордиалистка концепция

Наименованието ѝ идва от английската дума *primordial* – първоначален, първичен. Както подсказва самото наименование, привържениците на тази концепция (напр. К. Гиърц, П. Ван ден Берге и много други) застъпват идеята, че етничността е първична даденост, нещо което не зависи от рационалния избор на личността, а от фундаментални характеристики, които тя получава със самото си раждане (или по-точно: с възпитанието, което получава още от ранно детство). Привържениците на примордиалистката концепция подчертават значението, което има произхода и другите обективно унаследени характеристики за етничността. Със своето раждане човек получава определени антропологични черти. Впоследствие, чрез възпитанието в най-ранните детски години той/тя възприема типичните за средата на своите родители език, религия, ценностна система, обичаи и традиции и т. н. Тези характеристики изразяват определен *хабитус* и *начин на съществуване*, типични за общността, в която човек израства. Те формират модели на поведение и отношение към света, към Другите и към самия себе си. Тези модели, специфични за всеки етнос, човек не може да изостави впоследствие – или поне не би могъл да изостави без кардинална промяна в средата, в която живее. Колкото и силно понякога да ни се иска, не бихме могли да избираме и да сменяме своята етническа принадлежност

– за разлика да речем от политическата, социалната, религиозната и др. идентичности. Реалната смяна на етническата идентичност е рядко изключение, което само потвърждава правилото.

Привържениците на тази концепция подчертават това, че човек не може да избира своите антропологични черти, майчин език, *хабитус* и т. н., а ги наследява и се развива в предначертаните от тях граници. “Примордиалните връзки са дадени, априорни, предшестващи опита и комуникациите – всъщност, комуникациите се осъществяват в примордиалните реалности.”⁵ Човек може да промени някои от тези характеристики и дори, в изключителни случаи, да изостави цялата наследена система (т. е. да смени своята етническа идентичност). Но дори и тези промени стават в степен, определена от примордиалните реалности.

Важно предимство на тази концепция е, че тя подчертава значението на етничността в живота на всеки човек, като я поставя не само в сферата на социалните взаимоотношения, но също така я “вкоренява” в нивото на фундаменталните условия за човешкото съществуване. Етничността се свързва не само с отношенията с Другите, но също така с начинът, по който човек възприема света и смисъла на съществуващото. По този начин етничността се оказва феномен, различен от и първичен спрямо останалите форми на идентичност.

Основният недостатък на примордиалистката концепция е, че тя набляга само на това, което можем да наречем “субстанция на етничността”, т. е. обективните унаследени характеристики, но не отчита формите, в които се организира и проявява тази “субстанция”. Още повече, “субстанцията” се разбира като непроменлива, еднозначно определена и независима от формите, в които се проявява. На практика не се отчита възможността едни и същи характеристики да се проявяват под различни форми, да сменят своята форма на проява и да се променят в този процес. По този

⁵ Анна Кръстева, *Етничност ...*, 18.

начин примордиалистката концепция не успява да обясни как са възможни промените в рамките на една и съща етничност, въпреки че е очевидно, че, да речем, българската идентичност не е това, което е била в миналото.

Функционалистката концепция

Д. Бел, М. Бенгън, М. Хектер и други формулират функционалистката (инструменталистка) концепция за етничността. Коренът ѝ може да бъде видян още в идеите на Вебер, един от първите автори, пишещи по тези въпроси: “Етническата принадлежност не конституира група; тя само подпомага формирането на група, особено на политическо ниво... Политическата общност е тази ..., която подхранва вярата в обща етничност.”⁶ Разбрана по този начин, етничността не е изначална първична даденост, а по-скоро ефикасен начин за мобилизиране и организиране на големи групи от хора с цел предприемане на определени политически действия. Всички идентичности (етническа, религиозна, социална и т. н.) са въпрос на рационален избор. Целта на този избор е постигането на максимум власт и печалба (каквото и да означава думата “печалба” в този случай). В различните епохи и при различни условия хората избират различни форми на идентичност: религиозна (през Средновековието), класова (през комунизма), етническа (през посткомунистическата ера) и т. н., за да могат да реализират себе си по най-добрия възможен начин. Етническата идентичност не се различава принципино от другите форми на идентичност.

Основно предимство на тази концепция е, че тя избягва строгия детерминизъм на примордиализма. Етническата идентичност не се разглежда като предопределена едва ли не със самото раждане, а смяната на етническа идентичност се приема за възможна.

⁶ Max Weber, “What is an Ethnic Group?” in *The Ethnicity: Nationalism, Multiculturalism, and Migration*, ed. Montserrat Guibernau and John Rex (Cambridge: Polity Press, 1997), 19.

Функционалистката концепция също така разкрива връзката между етничността и историческите условия.

В същото време тази концепция страда от сериозни недостатъци. На първо място тя няма как да обясни “субстанцията” на етничността. Политическите фактори биха могли да организират групи от хора, ползвайки етнически лозунги, но това все пак предполага реалното съществуване на общи етнически черти между организиранията хора: напр. общ език, обичаи и т. н. Дори в случаите, когато етническа идентичност се формира, за да съответства на определена политическа идеология, то все пак етническият компонент е нужен.

Интеракционистката концепция

Нейното наименование идва от английската дума *interaction* – “взаимодействие”. Както подсказва наименованието, привържениците на тази концепция (Ф. Барт, Т. Ериксън и др.) застъпват идеята, че етничността е начин за организиране на определени културни (отчасти и биологични) черти на група от хора, които се проявяват, когато тази група взаимодейства с друга група, притежаваща различни черти. Етничността се основава на реални, обективно съществуващи фактори: език, обичаи, традиции и т. н. Но тези фактори се проявяват при взаимодействието с Другите. Дихотомията “Ние срещу Те” е фундаментална за съществуването на етничността. “Да се говори за етническа група в тотална изолация е толкова абсурдно, колкото да се говори за ръкопляскане с една ръка. По дефиниция етническите групи съществуват повече или по-малко самостоятелно, но те осъзнават съществуването на и са в контакт с членове на други етнически групи. Нещо повече – тези групи и категории се създават в посочения контакт.”⁷

⁷ Thomas Eriksen, “Ethnicity, race and nation,” in *The Ethnicity: Nationalism, Multiculturalism, and Migration*, ed. Montserrat Guibernau and John Rex (Cambridge: Polity Press, 1997), 37.

Съгласно интеракционистката концепция две понятия са основни за разбирането на етничността: етнически граници и социално взаимодействие. Етническите граници са обективни, т. е. базирани на реални културни различия, но в същото време зависят от социалното взаимодействие. Напълно е възможно две групи да притежават подобни културни характеристики и в същото време да се оформят като различни (дори враждуващи) етноси.⁸

Важно достижение на тази концепция е, че тя преодолява дихотомията между “субстанция” и “форма” на етничността, характерна за предходните две концепции. В същото време интеракционисткият подход страда и от сериозен недостатък: той не може да опише спецификата на етничността. Твърденията за границите и взаимодействието са в еднаква степен приложими за всички форми на идентичност – религиозна, политическа, социална, етническа и т. н. Интеракционистите не успяват да обяснят спецификата на етничността.

Символистка концепция

Понастоящем символисткият подход се радва на впечатляващо влияние и популярност, най-вече благодарение на творчеството на Антъни Смит, Т. Парсънс и Х. Ганс. Той се фокусира върху значението на общите митове и символи за съществуването и динамиката на етничността. “Етносите могат да бъдат дефинирани като именуван човешки общности със споделени митове за общ произход, истории и култури, които се асоциират с определена територия и чувство за солидарност.”⁹ От една страна, общите митове и символи демонстрират и организират възприятието за общо минало и общо бъдеще, за мястото и ролята на общността в световната история и в универсума. Често те приписват свещена роля на съответната етническа общност в светов-

⁸ Thomas Eriksen, “Ethnicity...,” 38.

⁹ Anthony Smith, *The Ethnic Origins of Nations...*, 27

ната история, стремейки се да я направят по-жизнена и устойчива. От друга страна, те придават на членовете на съответната общност по-голяма увереност в собствените сили и чувство за значимост чрез идентификацията със славното минало, прочутите герои и събития.

Според символистката концепция фундаментални фактори за етничността са собственото етническо име, езикът и традициите. Традицията се разглежда като могъщ фактор, който поражда и определя цяла серия от споделени в рамките на етническата общност символи. Собственият език е не само средство за комуникация, но също “дом на битието” (в смисъла, който влага в тази фраза Хайдегер), субстанцията на символите, която единява човек и универсум. От своя страна етническото име е най-важният символ за съществуването и достойнството на дадена общност.¹⁰

Дефиниция. Обобщавайки плюсовете и минусите на изложените концепции, за нуждите на настоящото изследване, ще използваме следните определения за *етнос* и *етничност*:

Етносът е самоорганизираща се група от хора със сходни културни и биологични характеристики и със споделено чувство за родство, митове и символи. Хората, принадлежащи към един етнос, имат съзнание за общност помежду си и за своето различие от Другите, като в същото време са признати от Другите като едно отделно цяло.

Твърдението, че етносът е *самоорганизираща се* група от хора, подчертава вътрешния характер на принципа, който организира групата. В резултат от този общ споделен вътрешен принцип хората, принадлежащи към една и съща етническа общност, се отнасят едни към други като към родственици и реагират спрямо останалите хора като към Други. Така например хората,

⁵ Анна Кръстева, *Етничност ...*, 31-32.

родени на първи януари, не формират етнос. Принципът, който ги обединява, е външен и формален. Те не се отнасят едни към други като към родственици и между тях не съществува единство на фундаментално, културно и символно ниво. Те формират формална категория, а не общност.

Общите културни характеристики са основата на всеки етнос. Общ език (дори той да не е “коренния”), обичаи, празнична система, традиции и още ред други културни феномени могат да бъдат включени в тази категория. Те предметяват общ светоглед и модели на поведение спрямо природата, другите хора и самите себе си. Впрочем, не е необходимо тези културни характеристики да бъдат напълно идентични, а и това няма как да се случи. Достатъчно е между тях да има достатъчна степен на близост и подобие, които да предоставят възможност за взаимно разбиране и отъждествяване на фона на перманентните процеси на глобализация.

Най-важното следствие от общите (подобните) културни характеристики са *споделеното чувство за родство, споделените митове и символи*. Ако културните традиции са базата на всеки етнос, то споделените митове и символи, заедно със споделеното чувство за родство са движещата сила на етническото формиране. По принцип не е задължително общите или подобните културни характеристики да водят до формирането на един общ етнос. Така например подобните културни характеристики на различните латиноамерикански народи (основани на испански език и католическа религия) не са довели до формирането на един латиноамерикански етнос, а на множество различни народи (перуанци, еквадорци, колумбийци и т. н.). Етническото формиране се основава на споделените митове и символи, както и на съзнанието за родство, което Впрочем не е задължително да се основава на реално родство. В съвременния свят кръвното родство е повече абстракция и мит, отколкото реалност. Важно е не родството само по себе си, а чувството за такова родство, споделено в

рамките на групата. Така например, както *mestizaje* (*mestizos*), така и *indianaje* (*indios*) в Латинска Америка са “смесени”, т. е. имат в произхода си и иберийски, и индиански предци. Но споделеното чувство за родство, митовете и символите – различни за метисите и за индиански народи – водят до формирането им като отделни етноси.

Чувството за родство е свързано със система от митове и символи, които предоставят на отделния човек съзнанието, че е част от по-голямо етническо цяло, както и гордост от своята етническа принадлежност. Тази система подсигурава споделено (или поне сходно) възприятие на събитията от историческото минало и на Другите, на хората, не принадлежащи към “нашия” етнос.

В резултат от общите културни характеристики, на споделеното чувство за родство, митове и символи, членовете на една етническа общност възприемат себе си като подобни, а хората от другите етнически групи – като различни. За етноформиращите процеси това възприятие е толкова важно, колкото и обратното: признанието от страна на Другите, че тези хора са родствени и формират отделна етническа общност. Понякога признанието/непризнанието от страна на Другите може да се окаже по-важна движеща сила за етноформиращите процеси, отколкото осъзнаването (или неосъзнаването) от страна на членовете на тази общност. Унгарските *беаши* са типичен пример в това отношение. Като цяло *беашите* (другото им име е *рудари*, под него те са познати и в България) в Румъния (откъдето те идват), в България, Сърбия и още ред други страни не признават себе си за цигани, въпреки че имат типични индийски антропологични черти. Въпреки това, в резултат от факта, че в Унгария всички околни етноси ги възприемат като цигани, унгарските *беаши* днес също възприемат себе си като “цигани” (не и като “роми”) и смятат, че старорумънският език, който говорят, е истинския цигански език.¹¹

¹¹ Елена Марушиакова и Веселин Попов, *Циганите в България*, (София, Клуб ‘90, 1993), 46.

Етничността е термин, тясно свързан с “етнос”. *Етнос* се отнася за група от хора (общност) и визира характеристиките и структурата на групата. *Етничност* е термин, който изразява динамичната страна на *етноса*: как етноса функционира в цялостната система на обществото и как определя поведението на членовете на общността. Етничността визира етническата принадлежност, самосъзнание, неговите нива и факторите, които го определят.

Въпреки че всяка класификация е условна, съдържа определени нива на опростяване и изключва множество “частни случаи”, можем да очертаем няколко основни нива на етничност:

II *Фундаментално ниво* – на това ниво етничността се проявява като система от фундаментални ценности, които регулират отношението и поведението към природата, Другите и към самите себе си. По правило, човек възприема тази система в своята местна общност, като резултат от възпитанието. Всяка местна общност създава система от фундаментални ценности, които обединяват членовете на общността и регулират дейността им. Често тази система е имплицитна и човек не си дава сметка за нея.

II *Културно ниво* – на това ниво етничността се проявява като система от културни традиции и практики, които правят възможно взаимодействието между хора от различни местни общности. Тези традиции и практики изразяват фундаменталните ценности и съществуват на ниво местна общност. Но самото културно ниво се проявява в процеса на взаимодействие между една местна общност и други местни общности. В това взаимодействие хората от другите общности се възприемат като подобни (т. е. като “свои”), само ако те имат подобни културни традиции и практики: общ език, обичаи, нрави и т. н.

II *Символно ниво* – на това ниво етничността се проявява като система от общи исторически митове и символи, които създават чувство за солидарност дори между хора, имащи различни културни традиции и практики. Често тези митове и сим-

воли са свързани с определени исторически (или псевдоисторически) събития, което е важна разлика между тях и фундаменталните ценности, културните практики и традиции, описани по-горе. По същество символното ниво не е нещо изначално присъщо на етничността: множество етноси не го достигат. Системата от исторически митове и символи е продукт на едно осъзнато, рефлексивно отношение към миналото и към неговата способност да бъде основа за единение. Макар примери за такава система да могат да бъдат открити в далечното минало (напр. при евреите, ацтеките, инките и още ред други народи), в нейния чист вид тя е продукт преди всичко на модерната епоха, когато оказва важна роля в процеса на формиране на модерните нации. Намесата на историята – реална или измислена – в нивата на етническа идентичност придава на последната устойчивост и завършеност.

ГЛАВА ТРЕТА

МИЛЛЕТЪТ - ОБЩНОСТ ИЛИ ОБЩНОСТИ

Трите нива на етническата идентичност не могат да бъдат изследвани по един и същ начин, тъй като се проявяват в различни по тип феномени. Нивото, което (с всичката условност на всяко наименование и класификация) нарекохме “културно”, се проявява в празнично-обредната система: напр. календарните празници, семейните празници (т. нар. “колело на живота”), взети в тяхното единство с религия и език. Фундаменталното ниво от своя страна не може да бъде разбрано само чрез анализ на културните феномени. То е “скрито” зад тях и се проявява в най-общите характеристики на социалната организация и на типа култура. Символното ниво се проявява чрез т. нар. “историческа митология”, която намира своето място както във фолклора, така и в произведенията на автори от съответния етнос.

В следващите глави правим анализ на основните феномени, предметяващи фундаменталното, културното и символното ниво в идентичността на *милета* – така, както ни се разкриха по време на изследването. Аргументираме три тези:

▣ Първо, на фундаментално ниво специфичната етнокултура на *милета* се разкрива като функционалистко-екологичен тип (това понятие е изяснено детайлно в пета глава);

▣ Второ, на културно ниво е налице синкретизъм между турски и ромски елементи, изразяващ се преди всичко в празнично-обредната система на *милета*;

▣ Трето, символното ниво в идентичността на *милета* все още е нехомогенно и аморфно, като тази нехомогенност оставя

поне три опции за бъдещата етническа идентификация на тази общност.

Преди да пристъпим към конкретния анализ на феномените, определяващи нивата в идентичността на *миллета* е нужно да направим едно терминологично уточнение: доколко можем да говорим за *миллета* като за една общност?

Няколко аргумента могат да бъдат изказани в подкрепа на тезата, че *миллетът* не е една общност, а множество общности. Първо, факт е, че съществуват (или поне са съществували) множество относително ендегамни групи, самоназоваващи се с варианти на името “миллет”, които се различават от вариантите, използвани от другите групи. Такива са например *уста-миллетът*, *калайджи-миллетът* и т. н. Второ, някои групи *миллет* използват това самоназвание сравнително отскоро (две-три поколения), докато при други групи то се използва значително по-отдавна. Съществуват множество разлики в празнично-обредната система на тези групи, които не са незначителни. Трето, съзнанието за общност между различните групи *миллет* е аморфно, често е само имплицитно, а понякога напълно отсъства.

Без да отричаме тези факти, смятаме, че те не са достатъчни, за да разглеждаме *миллета* като множество от различни общности. Първо, съществуването на относително ендегамни групи, използващи като самоназвание различни варианти на името *миллет*, не означава, че те могат да бъдат признати за отделни общности, тъй като основните характеристики на социалната им организация, типа култура, празнично-обредната система и т. н. не се различават кардинално. Т. е. налице е единство в тяхната етничност на фундаментално и културно ниво. Относително съществени различия в някои от културните характеристики съществуват единствено между тези групи, които използват самоназванието *миллет* сравнително от скоро и групите, използващи го от много поколения: за това ще стане дума по-долу.

Делението на *миллета* по професионален принцип е възникнало в резултат от различния занаят, практикуван в миналото (в редки случаи – практикуван и днес). В много голяма степен то възпроизвежда делението по професионален принцип при ромите-йерлии, с тази разлика, че имената на занаятите са на турски език. Но за разлика от груповото деление при *йерлиите*, което в миналото е било силно и е водело до силна ендогамност на групите, при *миллета* то рядко се е свързвало със затвореност в рамките на професионално обособената група. Основната причина за това е, че (както ще стане дума по-нататък) превръщането на определени местни общности от *хорохане рома* (т. е. ромимюсюлмани, говорещи ромски език) в *миллет* принципно е свързано с отслабване на връзките в общността, със стремеж на членовете на местната общност да потърсят по-широки измерения на своята идентичност. Т. е. свързано е с криза в ендогамността. В резултат на това нововъзникналите *миллетски* местни общности вече са били значително по-“отворени” за контакти, връзки, смесени бракове с представители на други групи: при това не само в рамките на *миллета*, но също така с другите цигански групи, с етническите турци и т. н. Както бе посочено по-горе, ендогамност е налице основно при тези групи *миллет*, които са се обособили като такива преди много поколения, защото при тях обособяването не е било свързано с “вътрешни” причини, т. е. с криза в отношенията вътре в местната общност, а е било обусловено от обективните административни особености на Османската империя.

В допълнение можем да кажем, че процесите на модернизация, протичащи през последните десетилетия, са довели до изчезването на основната причина за групово деление по професионален принцип – практикуването на традиционен занаят. Днес старите занаяти или са напълно изоставени, или се практикуват само частично, като допълващ източник на доход. Това допълнително

ускорява сливането на отделните *милетски* групи в една общност: процеси, които протичат и в другите цигански общности.

По време на нашето изследване бяха наблюдавани примери за съжителство на различни *милетски* групи в т. нар. “Дъскогска махала” на гр. Павликени и в махалата на ул. “Алеко Константинов” (подножието на квартал “Картала”) в град В. Търново. Въпреки че представителите на различните групи все още пазят спомена за деление и дори частично практикуват традиционния занаят, това не е пречка за “смесени” бракове помежду им (които не се възприемат като “смесени”), не води до обособяването на каквито и да е потестарни органи на групите, а в празнично-обредната система на отделните групи не съществуват почти никакви различия. В голяма степен техните членове се възприемат само като *милет*, а не като *калайджи-милет* и т. н. “То калайджийството е занаят, не е въпрос на миллетлик.”¹ “В моята махала имаме *калайджи милет* и *кармазъ милет*. Но това са само джинсове, родове. Не са различни миллети.”²

Второ, въпреки че някои групи *милет* използват това самоназвание сравнително отскоро, а други – от много поколения насам, и въпреки че причините за използването на това самоназвание от посочените групи са различни и че съществуват различия в някои от културните им характеристики, то тези групи се обединяват от общите модели на социална организация, типа култура, както и от някои общи елементи в културните им характеристики. Т. е. съществува пълно единство на фундаментално ниво и частично единство на културно ниво в тяхната етничност.

Различията във феномените от културното ниво са на първо място в сферата на езика. Някои групи *милет* – тези, които са се превърнали от *хорахане рома* в *милет* сравнително неотдавна

¹ Интервю с Мъстън Мъстънов, гр. В. Търново, проведено на 18.09.2003 г.

² Интервю с Христо Ангелов, гр. Бургас. Проведено на 2.12.2004 г.

– знаят както турски, така и ромски език. Обикновено ромският се знае от по-старите хора и се използва като “таен език”: когато искат да кажат нещо, които да не се разберат от по-младите. Възможно е по-младите също да знаят *романес*, но обикновено с много ограничен речников запас. При тези групи се говори турски език, примесен с някакъв процент ромски думи. Такива групи *миллет* бяха изследвани в с. Стамболово, гр. Стражица, с. Кардам, с. Куцина, с. Добри дял и др. При други групи – тези, които се самоназовават *миллет* от поколения наред – ромският език не се използва и в техният турски език на практика отсъстват ромски думи. Такива са напр. *уста-миллета* в Разградско и Търговищко, *миллета* в гр. Килифарево, с. Ресен, с. Балван и др.

Различия съществуват и в някои от елементите на празнично-обредната система. Те се дължат на три основни фактора. Първият е региона, в който живеят. Поради спецификата на типа култура и начин на живот, *миллетът* (подобно на ромите-*йерлии*) заема множество елементи от празнично-обредната система на околното население. В тези региони, в които преобладава българският етнос, празничната система на *миллета* е сравнително по-богата и включва (освен двата байрама) отбелязване на Гергьовден – *Хедърлез*, Васильовден – *Банго Васил*, Великден – *Пасхале* и още ред други празници. Такъв например е случаят с *миллета* във В. Търново, Ресен, Павликени и още ред други населени места от Великотърновски регион – дори сред силно турчещите се части на *миллета* в тези селища. В регионите, в които преобладава турския етнос, празнично-обредната система на *миллета* включва двата байрама и, евентуално, Гергьовден – *Хедърлез*.

Вторият фактор е постепенното опростяване на празничната система, свързано с обективните процеси на модернизация. В резултат, някои от по-“маловажните” празници в ценностната система на *миллета* се изоставят или се отбелязват съвсем скромно в семеен кръг – например Васильовден, Великден и т. н. Както се вижда, тези два фактора важат за всички групи *миллет*, без

значение дали са се формирали като такива отскоро или в по-далечното минало. Тук различията са регионални, а не свързани с груповите особености.

Третият фактор е свързан със стабилността/нестабилността в етническата идентификация на отделните групи. Тези части на *миллета*, които имат по-силна тенденция към турчеене и възприемат своята *миллетска* идентичност само като преходна стъпка към придобиване на турска такава, съзнателно изоставят множество елементи от празнично-обредната си система в стремежа да подражават в по-пълна степен на етническите турци. Това не се отнася за групите *миллет* с относително стабилна самоидентификация (напр. *уста-милета* в Североизточна България).

Но в другите феномени от културното ниво на етническата различията между отделните *миллетски* групи са незначителни: напр. семейни празници и т. н. По наше мнение частичните различия в някои от културните характеристики на отделните групи *миллет* не са достатъчно основание те да бъдат разглеждани като отделни общности.

Трето, факт е, че съзнанието за общност между отделните групи и местни общности на *миллета* е аморфно и често само имплицитно. При всички положения то не е така силно, както да речем при ромите-*калдараши*. Но този факт не може да постави под съмнение това, че *миллетът* е една, а не множество общности поради две причини. Първо, съзнанието за общност е само един от многото феномени, свързани с идентичността. То зависи от историческите обстоятелства, които могат да го засилят (напр. в случай на заплаха, враждебно отношение от страна на Другите и т. н.) или да го отслабят. Това, че днес съзнанието за общност е слабо, не означава, че ще бъде такава и утре. Обективното съществуване на общността зависи от далеч повече феномени. Второ, такава съзнание все пак съществува, макар и в не особено силно изявена форма. Признак за това е фактът, че представителите на една местна *миллетска* група обикновено избират своя брачен

партньор или от същата, или от друга местна *миллетска* група. Смесените бракове (с ромскоезични роми-мюсюлмани или с етнически турци) са често срещани, но те се възприемат именно като “смесени”: “Имаме и няколко снахи ромки, две кадънки, даже една българка. Но иначе нашите момчета все си вземат момичета от нашия миллет – от тук, от Омурташко, от Разградко или Търновско”³.

Тясно свързан с въпроса доколко *миллетът* е общност или общности е друг въпрос: припокриват ли се напълно понятията “турскоезични цигани”, “турчеещи се цигани” и “*миллет*”. Понятията “турскоезични цигани” и “турчеещи се цигани” не се припокриват поради наличието на множество групи, говорещи турски език, но нямащи турско самосъзнание. Такива групи изследвахме в с. Дралфа (обл. Търговище), гр. Стражица, гр. Разград и т. н. Използването на турски език не винаги води до преферирано турско самосъзнание, макар в повечето случаи това да е така. Това се отнася в пълна сила за групи *миллет*, които са турскоезични от множество поколения, но имат запазени и стабилни вътрешногрупови връзки и структура – напр. *уста-миллетът* и др. Това, че на преброяванията тези групи често се декларират като “турци”, не бива да ни заблуждава: то се дължи на липсата на опция “миллет” в картите за преброяване, както и на разликата между декларирано самосъзнание и реално самосъзнание.

“Турчеещи се цигани” и “*миллет*” също не се припокриват напълно. Съществуват групи, които говорят турски език и се определят от околното население като “цигани/роми”, но те самите не се определят като *миллет* и под никаква форма не използват това самоназвание. Обикновено се определят като турци и нямат съзнание за общност с *миллета* под никаква форма. Най-често тези групи са със слаби или напълно изчезнали вътрешногрупови връзки и структури – напр. живеещите в кв.

³ Интервю с Юсеин Яшаров, с. Кардам. Проведено на 17.08.2003 г.

“Света гора” в гр. В. Търново. При тях общността се е разпаднала или е в процес на разпад. Отделните семейства са аномирани или модернизирани в степен, в която общността почти не играе роля в живота им. Друг вариант е тези групи да са в състояние на все още незавършен преход от *хорохане рома* към *миллет*: при този преход често смяната на ромски с турски език е свързана с придобиване на турско самосъзнание и едва на по-късен етап (обикновено в резултат от отхвърлянето от страна на етническите турци) с придобиване на “междинното” *миллет*-самосъзнание. Може да се каже, че “*миллет*” е понятие с по-тесен обем и по-богато съдържание от “турскоезични цигани”: то включва тези общности, които имат определена степен на запазеност и самоорганизация и при които процесите на етническа идентификация са относително трайни и устойчиви.

Точното, математическо изразимо в проценти, припокриване между понятията “турскоезични цигани”, “турчеещи се цигани” и “*миллет*” би могло да бъде установено чрез детайлно социологическо проучване, което не бе част от нашето изследване.

Въпреки регионалните различия и относителното групово многообразие, *миллетът* представлява една общност със силно единство във фундаменталното ниво на етничността и съществено единство във феномените на културното ниво. Това единство е обусловено от общия произход в по-далечното минало (въпреки различията в по-близкото), от общите антропологични белези и от още ред други общи елементи. Един от най-важните фактори, който сплотява различните *миллетски* групи и местни общности, е общото “място”, което заемат в етническата и социалната структура на българското общество: мястото, което нарекохме “между Сцила и Харибда”, “ничията земя” между ромскоезичните роми-мюсюлмани и етническите турци. Този специфичен топик превръща в *миллет* иначе разнородни групи от цигани, които в различни епохи и по различни причини заменят ромския език с турски и се откъсват от общността на ромите-*йерлии*.

ГЛАВА ЧЕТВЪРТА

ПРОИЗХОД НА МИЛЛЕТА: ОСМАНСКАТА МИМЕТСКА СИСТЕМА

В тази глава няма да разглеждаме легендите за произхода, срещащи се сред различни групи на *милета* (те ще бъдат обект на анализ в секцията за символното ниво на етничност), нито теориите за прародината на *милета*. Ще се спрем на един специфичен въпрос: кога и как тази общност се появява в изследваните от нас региони – Великотърновски, Търговишки и Разградски.

Основната теза, която застъпваме е, че са възможни два различни модела за формиране на *милета* като общност. Единият е свързан с времето на Османската империя, с т. нар. “миллетска система” на отношение към подчинените народи и с нейната практика да привилегирова определени групи от циганското население (както и от населението на другите етноси), които извършват обслужващи армията дейности. Вторият модел се отнася към различни етапи от независимото съществуване на България (с уточнението, че имаме предвид периода след 1878 г., а не само след 1908 г.) и е свързан със съзнателното преминаване на цели цигански местни общности от ромски на турски език с цел придобиване на по-висок обществен и политически статус.

Миллетската система и произходът на *милета*

Думата миллет произхожда от арабската дума “milla” и има три основни значения: *религия, религиозна общност и народ-*

ност. В смисъла на думата “религия” терминът ‘миллет’ се появява още в Корана. Там терминът се употребява най-често като *millat Ibrahim* – “религията на Абрахам”. В след-кораничната си употреба терминът модифицира смисъла си и започва да означава най-общо “религиозна общност”. В този си смисъл, той придобива най-разпространена употреба в рамките на административната система на Османската империя, а именно в контекста на т. нар. “миллетска система”.

Класическата ислямска традиция отделя особено място на т. нар. “хора на книгата” (*dhimmis*) – евреи и християни, чиято религия също се основава на свещената книга, призната от Мохамед, и ги поставя под специална защита. В резултат на това те плащат специален данък – *джизие*. Отношенията с тези народи са урегулирани именно посредством миллетската система.

Най-поддържана сред историците е теорията, че миллетската система е създадена от Мехмед II Фатих (1451 – 1481) след превземането на Константинопол с цел по-лесно управление на многоетничната Османска империя (и по-конкретно различните не-мюсюлмански етноси в нея).¹ Миллетската система представлява социо-културна и обществена рамка, основаваща се първо на религията, а в последствие и на етничността.² Организиращият признак е религията, която определя и йерархичната структура вътре в дадения миллет. Основните единици, конструиращи дадения миллет са семейството и общността, съставена от хора, изповядващи една и съща вяра. Начело е миллет-башията –

¹ S. and E.K.Show, *History of the ottoman Empire and Modern Turkey*, vol. II, *Reform, Revolution and Republic: the Rise of Modern Turkey 1808-1975* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 132;

² Kemal Karpat, “*Millets and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-ottoman Era*”, В: *Christians and Jews in the ottoman empire*, В. Braude and B. Lewis (eds.) (New York-London: Holms & Meier Publishers), 142.

религиозният глава, който представлява общността във всекидневните ѝ отношения с Империята.

Най-рано е създаден християнският (православен) миллет. Той възниква през 1454 г., когато Мехмед II Фатих поставя патриарх Георги Сколариус (Генадий III) за глава на православната общност. Въпреки, че основното ядро в рамките на православния миллет са гърците, в него под общ знаменател са поставени и всички останали народи, изповядващи православното християнство – българи, сърби и т. н. Това ясно показва, че още с трайното установяване на Османската империя на Балканите, водещ признак за идентифицирането на определена група като такава е не етническата принадлежност, която е продукт на новото време, а религията.³ Османската администрация не се интересува от делението или състава вътре в православния миллет, стига наложените колективни задължения да бъдат изпълнявани (в резултат от което се получават колективни привилегии и известна автономност в рамките на дадения миллет).

Формирането на православния миллет като обособена общност задава модела и за другите миллети. През 1461 г. е създаден и арменският миллет (*Ermeni millet-i*), начело със свой собствен патриарх. По-късно се появява и еврейският миллет (*Yahudi millet-i*).⁴

Миллетската система съществува до първата половина на XIX в., когато и в Османската империя започват да проникват европейските национални идеи. Повратната точка е приемането на Хатишерифа от Гюлхане (ноември 1839). Според Пол Дюмон

³ Питър Шугър застъпва идеята, че разделението в османското общество се основава на разликата между професионално-ориентирани османци и *раята*, което според него не е религиозно обосновано, въпреки че на практика всички професионално обособени османци били мюсюлмани. Peter Sugar, *Southeastern Europe under the ottoman Rule, 1304 – 1804*, 273-274.

⁴ Kemal Karpat, “*Millets and Nationality...*”, 145.

произходът на съвременните концепции за термина *миллет* трябва да се търси именно в Хатишерифа, който постановява равнопоставеност на всички поданици на Империята.⁵ Според Кемал Карпат Османската империя няма друг избор освен да отговори на предизвикателството, започнато от социалните реформи в Западна Европа и също да се опита да развие у своите поданици усещане за национална принадлежност. Той интерпретира Хатишерифа като документ, прокарващ идеята за отоманизма като политическа тенденция, опитваща се да обвърже жителите на империята, и с концепцията за политическа принадлежност, независимо от тяхната религия и език. Религиозните свободи и привилегии за малцинствата са препотвърдени под натиска на Великите сили и с Хати-хумаюна от 1856 г. Част от точките в него позволяват достъпа на немюсюлмани до административни позиции. Нещо повече, един от членовете поставя необходимостта от организирането на немюсюлманските общности на една по-модерна основа. В резултат от Хати-хумаюна се организират миллети, обособени не само на религиозен, но и на национален принцип – арменците се реформират и изработват своя конституция, одобрена от Портата през 1863. Същото се случва и в еврейския миллет през 1865. Развитието на националната идея и в рамките на Османска Турция води до появата на новите миллети, които отразяват трансформацията на една религиозно ориентирана общност към национално ориентирана група.

През всичките тези векове и трансформации ромите заемат по-специфично място в османската административна система. То се изразява в две особености. Първо, като цяло те остават извън господстващото в империята деление на “правоверни” и “рая”, както и извън миллетската система. Подобно на *раята* и за разлика от *правоверните*, циганите плащат “харач” или “джизие”. (Евлия Челеби, говорейки в пътеписите си за циганите от Гю-

⁵ Paul Kumont, *La periode de Tanzimat (1839-1878)*, Mantran, 1989, 498.

мюрджина описва, че те са били принудени да плащат харач дори за мъртвите си.) При това – без почти да се отчита фактът, че част от циганите са били мюсюлмани. Например, в първата разпоредба от “Закон за циганите от вилаета Румели” на султан Сюлейман I Великолепни е посочено, че “циганите мюсюлмани... плащат за всяко домакинство и всеки неженен по 22 акчета. Циганите неверници плащат по 25 акчета...”⁶ Т. е. разликата между цигани мюсюлмани и християни е незначителна. От друга страна, въпреки че подобно на неверниците плащат харач, циганите не са структурирани като отделен миллет, нито пък са включени в някой от съществуващите миллети (напр. в *рум-миллета*). Тук е нужно да направим следното уточнение: за да бъде една група призната за “миллет” (поне през първите векове от съществуването на Османската империя, преди времето на реформите) са били необходими три условия. Първо, тя да съществува по относително обособен начин. Първоначално под това се е разбирало тя да изповядва своя религия. Второ, да притежава своя религиозна организация, т. е. прото-администрация, която може да бъде използвана от османската администрация за по-лесното общуване с подчинения миллет. Трето, необходим е бил и експлицитен документ (указ, ферман и т. н.), издаден от султана, с който се установява функционирането на миллетската администрация. Очевидно, че важна причина за неотделянето на циганите като специфичен миллет през първите векове на Османската империя е бил фактът, че не са изповядвали своя собствена религия. Второ (което е по-важно), не са имали свои религиозни водачи и църковна организация, които да бъдат използвани в османската административна система. Причина за невключването им в нито един от структурираните миллети (както и за невключването на циганите-мюсюлмани в категорията на

⁶ Елена Марушиакова и Веселин Попов, *Циганите в Османската империя*, (София: Литавра, 2000), 36.

правоверните) по всяка вероятност е била твърде особената за средновековните условия ромска религиозност, характеризираща се с приемане на елементи от различни религии (т. нар. религиозен синкретизъм) и с религиозност на битово, а не на институционално ниво.⁷

Втора особеност, характеризираща положението на циганите в османската административна система е обособяването – още от първите векове на османското владичество – на специална категория цигани, обслужващи армията и ползващи ред привилегии. Това били циганите от т. нар. “Цигански санджак” (*Liva-i kiptiyan* или *Cengene sancagi*), за които се споменава още в корпуса от закони на султан Мехмед II Фатих от 1475 г. и в подробния данъчен регистър от 1522-23 г. “Обширен поименен опис на приходите и данъците от циганите от вилаета Румели...”. Тяхното положение е специално уредено и чрез разпоредби от “Закона за циганите от вилаета Румели” от 1530 г. на султан Сюлейман I Великолепни, както и от “Закон за управителя на Циганския санджак” от 1541 г. Тази категория цигани (наричани още “кипти”, т. е. копти, египтяни) извършвали обслужващи армията дейности, те били железари, ковачи, въглищари, наблюдатели на крепости и т.н. Без изключение били мюсюлмани – за това свидетелства посоченият по-горе данъчен регистър от 1522-23 г. Според него във вилаета Румели (включващ почти целия Балкански полуостров) живеели 10294 християнски и 4203 мюсюлмански цигански домакинства. Отделно от тях са описани и домакинствата от т. нар. “Цигански санджак” – 2694 домакинства, всичките мюсюлмански. Те ползвали значителни данъчни облекчения, особено в сравнение с останалите цигани (дори в сравнение с циганите-мюсюлмани, неангажирани с обслужващи армията дейности). На първо място, не плащали *харач*

⁷ Деян Колев, *Календарни празници на ромите от Централна България*, (В. Търново: Faber, 2002), 24-29.

(както и ред други данъци, като *авариз-и дивание, испенче* и т. н.). Това имплицитно се разбира още от корпуса закони за вилаета Румели на султан Мехмед II Фатих от 1475 г. В него е посочено, че всички цигани – както християни, така и мюсюлмани – плащат *харач* по 42 акчета за три години. “От този поголовен данък се освобождават някои групи цигани със специален статут обслужващи армията – напр. тези, които живеят в крепостите и се грижат за тяхното поддържане; ковачите, изработващи или поправящи различни видове оръжия; военните музиканти или други спомагателни военни части.”⁸ Очевидно точно за тази категория цигани-мюсюлмани се отнася наредбата от закона, според която ако се смесят с цигани-неверници те трябва да бъдат обложени с *харач*. Данъчните облекчения за циганите-мюсюлмани, обслужващи армията са експлицирани в точки 5 и 8 от “Закона за циганите във вилаета Румели” от 1530 г. Според тях никой от местните администратори не може да ги облага с данъци, а техните задължения към хазната и държавата се уреждат единствено от “циганския санджак-бей”.

Въпреки че циганите не са били структурирани като отделен миллет, османската администрация полага усилия в тази насока, поне в степента, в която това е било нужно за събирането на дължимите данъци. Още в корпуса от закони на Мехмед II Фатих от 1475 г. е посочено, че за събирането на дължимия *харач* от циганите-чергари кадията назначава специален свой представител, който трябва да пътува и живее с тях. Както предполагат Марушиакова и Попов, по всяка вероятност е бил упълномощаван човек от средите на самите чергари.⁹ Т. е. налице са първите симптоми за създаването на помощна прото-администрация сред циганите, като вероятно за тази цел са били използвани остатъците от потестарни органи на управление, запазени в някои

⁸ Марушиакова, Попов, *Циганите в Османската империя...*, 39.

⁹ Марушиакова, Попов, *Циганите в Османската империя...*, 30.

ромски групи.¹⁰ За “главатари на циганите” се говори в “Закона за циганите от вилаета Румели” от 1530 г.: напр. главатарят на циганите от вилаета Никопол, от вилаета Ниш и т. н. Тази политика се засилва през следващите векове, когато на посочените “главатари” се възлага събирането на дължимите данъци и те трябва да отговарят (ако се наложи дори с личното си имущество) за съвместното извършване на тази дейност.

Тук още по-ясно може да се видят различията в политиката на османската власт спрямо “редовите” цигани, необслужващи армията и спрямо специалните групи цигани-мюсюлмани. При “редовите” цигани създаването на помощна прото-администрация е само допълнителна дейност, насочена към улесняване на събирането на дължимите данъци. Тя започва и завършва на най-първичното ниво: циганската група, без да засяга целостта и нейната първична структура. Османската администрация не се е интересувала от отношенията вътре в групата, нито от отношенията между различните цигански групи. Нейната основна задача е била по-лесното събиране на данъците. Поради тази причина циганите получават автономност в рамките на своята първична група и властта не е провеждала политика, насочена към сливане на отделните групи в един цялостен миллет. Това е и причината циганската група като форма на социална организация да се запази в най-пълна степен на Балканите, а не в Европа.¹¹ Красно-

¹⁰ По правило потестарните органи на самоуправление се запазват най-дълго сред групите на ромите-чергари. Днес потестарни “институции” съществуват единствено при калдарашите (т. нар. “мешере” – ромски съд) и частично сред бургуджиите (т. нар. “черибашии”). И двете групи са били чергари до 1958 г. Спомен за потестарни органи има и сред някои субгрупи на рударите (т. нар. “лиежа де рудара”), които са чергарствали през първата половина на XX в.

¹¹ Циганската група се запазва почти непокътната и при някои роми от Влашко и Молдова, като причините там са свързани отново с обществената организация на двете княжества и с факта, че ромите в тях са били роби до средата на XIX век.

речив израз на тази страна от османската политика спрямо циганите е фактът, че “прото-администрация” (т. нар. “цигански главатари”, *черобашии*, *ченгене башии* и т. н.) е създавана само на първо ниво: нивото на групата. Циганските *черобашии* са били непосредствено подчинени на кадиите и на другите представители на османската администрация. Т. е. не е съществувала йерархия в циганската “прото-администрация”, така както е било при различните “миллети”.

По друг начин стоят нещата със специалните групи цигани-мюсюлмани, обслужващи армията или изпълняващи други важни задачи. Османската власт се намесва много по-решително в регулирането на техния начин на живот и форми на организация в резултат на което те все по-ясно придобиват характеристиките на “миллет”, въпреки че няма сведения да са били експлицитно признати за такъв. По-горе посочихме три условия за да бъде една общност разгледана като “миллет” в рамките на османската система. В някаква степен и трите условия са били изпълнени при специалните групи цигани-мюсюлмани. Първо, макар да не са изповядвали собствена религия, те са водели относително обособен начин на живот като османската власт е полагала специални усилия да запази тази обособеност – заплаха за облагане с данъци при смесване с други групи цигани и т. н. Второ, от малкото достигнали до нас сведения може да се направи извод, че сред специалните цигански обслужващи групи прото-администрацията е била в някаква степен структурирана и ако не друго, то поне е имало тенденция да се превърне в някакъв тип система. Доказателство за това е фактът, че Циганският санджак има структура, съставена от мюсюлеми и ямаци, а администрацията в тях също е структурирана – сераскери, спахии, мирлива, цигански санджак-бей. Не е ясно кои от тези нива са заемани от цигани – твърде вероятно е това да е било валидно само за по-ниските – но при всички положения прото-администрацията в Циганския санджак (както и при други групи

цигани, обслужващи армията) е доближавала понятието за административна система. Трето, макар да няма султански ферман, признаващ “цигански миллет”, в някои закони се говори за “цигански санджак”¹², което само по себе си е достатъчно сериозно изключение: по принцип санджакът е териториална единица, а в случая с Циганския санджак това не е така.

В резултат от посоченото можем да формулираме хипотеза, че големи групи от циганското население са имали характеристиките на миллет, въпреки че по всяка вероятност не е съществувал официален документ, признаващ ги за такъв. Това едва ли е пречело на тези групи да се самоназовават, а на околното население – да ги назовава *миллет*. Основният признак, по който те са били отделени като миллет не е бил религиозен или етнически, а професионален: извършването на обслужващи армията дейности. В резултат на това по всяка вероятност името, което са получили е било “уста миллет” – “майсторски миллет”. Разбира се, това име не е пречело те да продължат да бъдат наричани и “копти”, “ферони” (фараони, т. е. египтяни), както и “ченгене”: имена, които са използвани като синоними от османските автори.

С голяма степен на вероятност можем да предполагаме и някои от основните характеристики на този “миллет”. На фундаментално ниво те не са се различавали съществено от другите групи циганско население, поради сходния тип функционалистко-екологична култура. Разбира се, по-пълното и последователно приемане на исляма от “уста миллета” е влизало в противоречие с посочения функционалистко-екологичен характер на културата. Но цялостния начин на живот на “уста миллета” е бил свързан с извършването на обслужващи дейности, както и начина на живот на останалите цигански групи. В резултат на това посочения функционалистко-екологичен характер е останал напълно или в голяма степен непокътнат.

¹² Съществувал е и специален Закон за управителя на циганския санджак от 1541 г.

На културно ниво *“уста миллета”* се е характеризирал с относително пълно и последователно приемане на исляма. Както посочихме по-горе, това е бил един от важните механизми за обособяване на групите, обслужващи армията. В резултат на забраните за смесени бракове с цигани-християни, както и на страха от загуба на привилегии, *“уста миллетът”* е трябвало да изостави характерния за много ромски групи на Балканите *“религиозен синкретизъм”* и да се придържа последователно към исляма. Важна причина за това е бил и фактът, че *“уста миллетът”* е обслужвал групи население, които по религия са мюсюлмани, в резултат на което е било на практика невъзможно да заимства и осмисли по свой начин християнски културни феномени (празници, обичаи, традиции). Повечето от останалите цигански групи на Балканите (включително и ромскоезичните роми-мюсюлмани) са обслужвали както мюсюлманско, така и християнско население и са заимствали елементи от културата и на двете религиозни категории. Друг изключително важен феномен в културното ниво на идентичността на *“уста миллета”* е бил турският език, говорен от тези групи население. Нямаме никакви данни кога и как циганите, обслужващи армията започват да говорят на турски език, тъй като османските данъчни регистри, както и другите официални документи от тази епоха не отчитат матерния език. При всички положения османската административна система е стимулирала обслужващите армията категории население да използват турски език. Твърде е възможно това да е било вменено като задължение на циганските групи от *“уста миллета”*. Дали е станало постепенно или внезапно едва ли ще може някога да се разбере, но така или иначе непосредствено след Освобождението на България големи групи цигани мюсюлмани вече са говорили само турски език. Това лесно може да бъде засечено чрез данни от преброяванията на населението от 1905 г., които отчитат както показателя *“народност”*, така и *“матерен език”*.

По всяка вероятност още по времето на Османската империя циганите, които условно нарекохме “уста миллет” започват съзнателно да се отграничават от останалите цигански групи. Една от важните причини за това е бил по-високият социален статус. Както посочва Ами Буе, циганите (очевидно той има предвид циганите, необслужващи армията) са били презирани и мразени както от мюсюлмани, така и от християни: “Турците, както и християните, ги презират така, че те никога, нито едните, нито другите, със цингари на една и съща маса не искат да ядат и да пият”¹³. Като цяло те са заемали най-ниските места в социалната йерархия. Мястото на “уста миллета” е било несравнимо по-високо – те не само са ползвали данъчни облекчения, но са имали известно самоуправление. При това положение показването на каквото и да е родство от страна на “уста миллета” с другите цигански групи би означавало загуба не само на престиж, но и загуба на привилегированото място. Друга причина за отграничаването от останалите цигански групи и за постепенното изграждане на съзнание за отделност у “уста миллета” е задължителната обособеност и ендогамност на тази група през османския период. Както бе посочено по-горе, османското законодателство е забранявало не само смесените бракове, но дори и по-дълготрайните контакти между циганите, обслужващи армията и останалите цигани. В резултат “уста миллетът” се обособява като затворена и ендогамна група, която няма никаква причина да пази спомен за родство с останалите групи цигани.

Нарекохме условно групите цигани обслужвали османската армия “уста миллет”, т. е. майсторски миллет поради нашата хипотеза, че обособяването на тази група е станало не на етнически или религиозен, а на професионален принцип. Има основания да смятаме, че потомци на тази група е *уста миллетът* в Разг-

¹³ Цитирано по: Елена Марушиакова и Веселин Попов, *Циганите в Османската империя...*, 89.

радско, Добричко и други региони на Североизточна България. Първо, това предположение съвпада с основните етиологични легенди, запазени сред *уста милета*. “Чувала съм, че по-старите турци са ни наричали “ферони”, “фараони”. Такава е версията, така са ми разказвали, че идваме от Египет и сме били оръжейниците на османската войска. Произвеждали сме снаряжението на войската и само това сме правели...”¹⁴ Преданията на живеещите в съседство ромскоезични *хорохане рома* съвпадат с легендите на *милета*. “Нашите роми са били много бедни през турско време. Бабите ни са се принуждавали дори да проституират – отивали са уж да измажат дувара в някоя къща, а в същност са проституирали. На шега често казват, че затова сред нас често има по-бели роми. *Миллетът*, или както ние им казваме *чаралето*, са били по-богати. Работели са за турската армия и им е било строго забранено да се смесват с другите роми, с турците и българите. Те са били и ревностни мюсюлмани. Жените им не са проституирали. Затова днес те имат по-чисти цигански черти от нас, макар да не казват, че са роми.”¹⁵ Второ, предположението съвпада с имената, давани на тези групи. Самите те се наричат *уста милет* и обясняват това име с майсторството, което са показвали, изработвайки оръжията на османската армия. Околното ромскоезично население ги нарича *чарале*, т. е. “хора пепелджии”, защото занаятите, които са упражнявали в миналото, са били свързани с пепелта – ковачество, изработка на железни предмети и т. н.¹⁶ Трето, *уста милетът* в Североизточна България живее в регионите, в които би трябвало да са живели циганските групи, обслужвали османската армия. В районите на

¹⁴ Интервю с Глория Костова, гр. Разград. Проведено на 12.08.2003 г.

¹⁵ Интервю с Бисер Алеков, с. Сеслав, обл. Разград. Проведено на 14.09.2003 г.

¹⁶ Интервю с Бисер Алеков, с. Сеслав, обл. Разград. Проведено на 07.08.2003 г.

Разград, Добрич и Силистра, където днес живее *уста миллетът* са били съсредоточени едни от най-големите османско гарнизони. Логично е те да са изисквали и по-голяма концентрация на обслужващи групи цигани. Разбира се, този аргумент е винаги доста условен с оглед на честите миграции на множество цигански групи в миналото. Но все пак *миллетът*, както и голямата част от ромите *йерлии* усядат трайно още по време на османското владичество и много вероятно *уста миллетът* в днешните градове Разград, Добрич, Силистра и т. н. да са потомци на цигани, живеещи там от много поколения. Данните от първите преброявания на населението в Княжество България също свидетелстват, че живеещите в посочените градове цигани са били в голямата си част турскоезични.

ГЛАВА ПЕТА

ПРОИЗХОД НА МИЛЛЕТА: ТУРЧЕЕНЕТО

Ако за *уста миллета* можем (с известна доза на сигурност) да твърдим, че произлиза от специалните групи циганско население, което е обслужвало турската армия и че като *миллет* тази група се формира в по-далечното минало, то произходът на други групи *миллет* е по-различен и може да се проследи с по-голяма сигурност благодарение на множество различни документи. Става дума за тези групи, които в недалечното минало са били *хорохане рома*, т. е. роми мюсюлмани, говорещи ромски език и които по една или друга причина са се превърнали в *миллет* в края на XIX и през XX век. Днес те като правило се наричат само *миллет* или дори *турци*, като мнозина от тях не отхвърлят и названието *турски цигани*, макар да го приемат с неохота.

Групообразуващият фактор в този случай е процесът на турчееене, стремежът за идентификация с турския етнос и отказът на етническите турци да “приемат” новодошлите. В резултат на този двустранен процес цели общности (села и махали) преминават от ромски на турски език и по този начин напускат общността на *йерлиите*, но в същото време не успяват да се включат в турската общност. Така те се оформят като *миллет*: започват да се наричат с това име и постепенно придобиват *миллет*-самосъзнание, т. е. съзнание за различност както от *хорохане рома*, така и от етническите турци. Тези процеси могат да бъдат наблюдавани и днес, при това в различна степен на развитие.

“Турчееенето” на големи части от *хорохане рома* е в голяма степен перманентен процес – резултат от близостта в множество феномени в културното ниво на идентичност при ромите-мю-

сюлмани и турците и от по-високия социален статус, който има турското малцинство. Въпреки това могат отчетливо да се очертаят няколко отрязъка от време, през които тези процеси протичат по-интензивно: непосредствено след Освобождението до началото на XX в., през 20-те години на XX в., през 50-те години на XX век, през 90-те години на XX век.

Непосредствено след Освобождението от Княжество България се изселват стотици хиляди турци. Въпреки че отношенията между тях и българското християнско население са били отбегнати и в много отношения контрадикторни (особено през 70-те години на XIX век), турците са се ползвали с респект и уважение. Тяхното изселване дава шанс на много роми мюсюлмани да опитат да “заемат” опразнената ниша и надежда, че по този начин ще придобият по-висок социален статус. В резултат – на много места ромите мюсюлмани в един относително кратък отрязък от време изоставят ромския език и преминават към общуване на турски език, като започват да претендират, че са турци. Този процес може ясно да бъде засечен във Великотърновски регион чрез данните от преброяванията на населението.

В настоящата глава са използвани данните от преброяванията на населението в Търновско през 1893, 1905, 1910 и 1920 г. Проследена е част от структурата на населението (основно – етническа принадлежност, майчин език и вероизповедание) в няколко населени места, където живеят малцинствени общности, определяни от околното българско и турско население като “*турски цигани*”. Самите те се определят като “*хорохане рома*” (в с. Водолей) или като “*милет*” (в другите селища). По-конкретно това са: гр. В. Търново, гр. Килифарево, с. Водолей и с. Балван (община В. Търново), с. Добри дял (община Лясковец), с. Кесарево (община Стражица), с. Куцина и с. Раданово (община П.Тръмбеш), с. Стамболово и гр. Павликени (община Павликени).

Преброяването от 1893 г. не отчита признака “етническа принадлежност”, а само “майчин език” и “вероизповедание”. Преб-

рояванията от 1905 и 1910 г. извеждат на преден план етническата принадлежност (“народност”), но също така държат сметка и за говорения език (“матерен език”) – при публикуване на резултатите от преброяването от 1905 г. в отделна таблица са изведени говорените от циганите езици (турски, български и румънски), а при резултатите от 1910 г. това е дадено като забележка под линия за всяко конкретно населено място. Преброяването от 1920 г. държи сметка само за етническата принадлежност и вероизповеданието, но не и за говорения език.

При анализ на резултатите от посочените преброявания, могат да се изведат следните по-важни неща:

През 1893 г. общности от хорохане рома (роми-мюсюлмани, говорещи ромски език) са регистрирани в повечето от интересуваните ни селища: с. Водолей – 47 души, с. Добри дял – 52 д., с. Кесарево – 62 д., с. Куцина – 56 д., с. Стамболово – 68 д., с. Павликени – 31 д. В повечето от тези селища са регистрирани и общности, говорещи турски език (без да се уточнява дали това са турци или роми): с. Добри дял – 75 д., с. Кесарево – 140 д., с. Куцина – 57 д., Павликени – 8 д. Не са регистрирани турскоговорящи общности в с. Водолей (там са живеели само 2 мъже турци) и с. Стамболово (там са живяли 2 души, говорещи турски – мъж и жена). Не са регистрирани общности от хорохане рома в с. Балван (записаните там 24 души, говорещи цигански са християни), гр. Търново (регистрирани са само 4 д., говорещи цигански, което е твърде малко за да говорим за “общност”), с. Килифарево и с. Раданово. За сметка на това в тези селища са регистрирани сравнително многобройни турскоговорящи общности: с. Балван: 48 д., с. Килифарево – 296 д., гр. Търново – 760 д., с. Раданово – 432 д.

Дванадесет години по-късно, при преброяването от 1905 г. повечето от посочените по-горе общности от *хорохане рома* вече са изчезнали – станали са *миллет*. В с. Кесарево са регистрирани 18 роми-мюсюлмани, говорещи ромски. Също 18 са те и в с.

Добри дял. Нито един хорохано-ром не е останал в с. Куцина, а в с. Павликени броят им е намалял до 19. Няма ясен критерий, по който можем да определим каква численост трябва да има един етнос в дадено населено място за да говорим за “местна общност”. Според мен малцината останали роми-мюсюлмани в посочените по-горе села са твърде малко за да представляват самостоятелни общности, още повече, че на следващото преброяване – 1910 г. те вече са турскоезични.

Общности от *хорохане рома* през 1905 г. са регистрирани в с. Водолей – 58 д., с. Писарево – 131 д., с. Раданово – 118 д. и с. Стамболово – 101 д.. Появата на *хорохане рома* в с. Раданово (при преброяването от 1893 г. такива регистрирани няма) се дължи на историческия факт, че те се заселват след построяването на железницата през 1898 г.

(Под скоба ще отбележим факта, че поради спецификата на интересувания ни проблем – преминаването на общностите от *хорохане рома* в общности от *миллет* – тук не отбелязваме други интересни процеси, ставащи в голямата циганска общност на България, които са регистрирани от преброяванията на населението. Например – заселването на румъноговорещи роми-рудари в Търновско. При преброяването от 1893 г. такива липсват, докато през 1905 г. са регистрирани “цигани с матерен език ромънски” в Кесарево, Стражица, Раданово и др.)

Едва ли е учудващо, че за сметка на рязкото намаляване на говорещите ромски, в посочените по-горе селища се увеличава рязко броя на говорещите турски език. Очевидно е, че двете неща са страни на един и същ процес – превръщането на общностите от *хорохане рома* в общности от *миллет*. Така напр. в с. Добри дял, където говорещите ромски намаляват от 52 през 1893 г. до 18 през 1905, броят на говорещите турски се увеличава от 75 на 136. В Кесарево говорещите ромски през 1893 г. са 62, а през 1905 г. – едва 18. За сметка на това говорещите турски език се увеличават

от 140 д. през 1893 г. на 171 д. Подобно е положението и в с. Павликени и т. н.

Както посочихме по-горе, при преброяването от 1905 г. освен признака “матерен език” се отчита и признакът “народност”. (Формално погледнато, това се прави и при преброяването през 1900 г., но тогава – поне при циганите – двата признака вървят заедно, т. е. за “цигани” по народност се сочат само тези български граждани, чиито майчин език е цигански.) В резултат на това в ред населени места се появяват общности от турскоезични цигани, които са отсъствали на предното преброяване: напр. в Килифарево са регистрирани 86 цигани с матерен език турски, във В. Търново такива са 69 д. и т. н. За съжаление не е никак ясно по какъв критерий преброителите са определяли кой е турчин и кой е турскоезичен циганин – дали са се допитвали до самите респонденти или сами са правели преценката.

Преброяването от 1910 г. затвърждава допълнително тенденциите, които бяха фиксирани при преброяването от 1905 г. Напълно изчезват ромите, говорещи като майчин език романес в селата Добри дял, Кесарево и Куцина. Например в с. Добри дял са записани 116 души като “цигани”. От тях 14 – с майчин език български и 102 – с майчин език турски (Разбира се, под “матерен език” се разбира по-скоро “говорим език”, а не буквално “майчин език”). В с. Кесарево са регистрирани 221 цигани, като мюсюлмани са 174 (останалите 47 са християни, като 4 са румъноезични). Точно 174 души (85 мъже и 89 жени) са посочени като цигани с майчин език турски. Т.е. в с. Кесарево през 1910 г. романес се е говорел само от роми-християни (*дасикане-рома* или *калдараша*), но не и от роми-мюсюлмани. В с. Куцина има отбелязани 86 цигани, от които 7 са с майчин език български, а 79 – с турски език.

Нещо повече – процесите на турчеене сред ромите-мюсюлмани в първото десетилетие на ХХ в. обхващат и общности, които на преброяването от 1905 г. все още говорят компактно ромски. Например от регистрираните през 1910 г. в с. Стамболово

117 цигани, нито един не говори романес: за 17 д. “матерен” се явява български език, а за останалите 100 – турски. Като сравнение, само пет години преди това в с. Стамболово са отбелязани 101 д. “цигани с майчин език цигански”.

Така при преброяването на населението от 1910 г. общности от *хорохане рома* са останали само в с. Водолей – 64 д., с. Писарево – 151 д. и в с. Раданово – 106 д. В нито едно от другите селищата, на които се спряхме при преброяването от 1893 г., не е останал дори един ром-мюсюлманин, говорещ романес.

Успоредно с това, резултатите от 1910 г. отчитат наличието на немалки общности от роми-мюсюлмани, говорещи турски език (които нарекохме “миллет”). Не е случайно, че те се появяват точно в тези селища, в които по същото време “изчезват” общностите от *хорохане рома*. Напр. в с. Добри дял са регистрирани 102 турскоезични цигани, в с. Кесарево техният брой е 174 д., в Стамболово – 100 д., в Куцина – 79 д. и т. н. Нещо повече – отчитането на двата признака (“матерен език” и “народност”) и прокарването на някаква (къде ясна, къде неясна) разлика между тях позволява да се регистрират турскоезични цигани и в населени места, където през 1893 г. такива не са отбелязани. Напр., 11 д. в с. Балван, 307 в с. Килифарево, 45 д. в гр. Търново (при преброяването от 1920 г. те са вече 382 д., което е свързано с прииждането на роми от околните села и образуването на циганската махала Френк хисар) и т. н.

Както се вижда произходът на повечето от *миллет*-общностите във Великотърновски регион може да бъде сравнително ясно проследен: това са общности от *хорохане рома*, които преминават от ромски на турски език в края на XIX и началото на XX век.¹

¹ По-детайлно тези процеси са разгледани в статията на Д. Колев “Внезапната смърт на общностите от хорохане рома в Търновско в края на 19 и началото на 20 век”, публикувана в: Колев, Д., Крумова, Т. (ред.), *Традиции и памет. Том 1. Ромската сватба във Великотърновско*, (В. Търново: Астарта, 2003).

Подобни процеси протичат и през 20-те години на XX век. Техният корен не е свързан с изселване на етническите турци, а с особености в живота на ислямската църква в България през този период. Въпреки че мюсюлманската вероизповедна общност се основава на религиозен, а не на етнически принцип, в България тя винаги се е възприемала преди всичко като турска (а не толкова мюсюлманска) общност. Ролята на ромите-мюсюлмани в живота на мюсюлманската църква поколения наред е била пренебрежимо малка. Нещо повече, мюсюлманската църква дълги години е водела целенасочена политика към недопускане на ромите-мюсюлмани в нейния организационен живот. Това може ясно да бъде проследено при анализ на основните документи, регулиращи организационния живот на мюсюлманската общност в България.

Временните правила за духовно управление на мюсюлманите от 1895 г. (публикувани в Държавен вестник, брой 210/26.09.1895 г.) не позволяват на ромите-мюсюлмани да участват в изборите на мюфтии и на настоятелства, нито да бъдат избирани като такива. Ромските мюсюлмански семейства не могат да образуват мюсюлманска община. Така се е стигало до парадокса (при нашето изследване на документи от Окръжния държавен архив се натъкнахме на няколко такива случая) в села с десетки и дори стотици роми-мюсюлмани да няма мюсюлманска община поради неналичието на турци.

В един кратък исторически период през 20-те години на XX век това се променя. Правителството на БЗНС прокарва нов Устав за духовно устройство и управление на мюсюлманите в Царство България (ДВ, брой 65/26.06.1919 г.), който дава право на ромите-мюсюлмани да участват равноправно в живота на мюсюлманските вероизповедни общности, стига да имат постоянно местожителство и да не са просяци. Това позволява на много места роми да влезнат във вакъфските настоятелства. Този процес предизвиква остра реакция от страна на българските турци.

На специален Национален конгрес на турските вероизподни общини, проведен през 1929 г. се приема официално решение да се забрани участието на цигани-мюсюлмани в изборите за настоятелства “поради ниското им културно равнище и поради това, че тези чисто турски културни достояния са наследени от предците на турците.”²

По обясними причини циганите-мюсюлмани, сред които през 20-те години на XX в. се формират мюсюлмански общини, започват да се турчечат, за да легитимират напълно постигнатото. Това дава нов тласък на процеса на турчееене.

Трети интензивен период, през който общности от *хорохане рома* се превръщат в *миллет* е началото на 50-те години на XX в. От една страна това е свързано с масовата изселническа кампания на над 150 000 турци през 1951-52 г. Както непосредствено след Освобождението, изселването на десетки хиляди етнически турци в Турция дава стимул на големи групи роми-мюсюлмани да се представят за турци. Тъй като тези събития са се случили в недалечното минало, все още има живи очевидци и участници в тях. По време на нашето проучване записахме множество устни истории, отнасящи се до изселническата кампания през 1951-52 г. и до свързаното с нея преминаване на цели села и махали от общуване на ромски към общуване на турски език. Примери в това отношение са села в района на гр. Попово, област Търговище: с. Кардам, с. Априлово и т.н. Записаните устни истории сочат две причини за преминаването на турски език. Едната е желанието на някои семейства *хорохане рома* да се изселят в Турция, представяйки се за турци: “Да 1950 г. говорехме ромски. Но като почнаха да се изселят турците от турската махала и решиха по-старите да говорим само на турски, щото и ний ще вървим в Турция. И там като ни чуят на цигански, ще ни изгонят.

² B. Simsir, *The Turks of Bulgaria*, (London: Rustem & Brother, 1988), 88-89.

И някои наистина успяха да се изселят и да се устроят в Турция.”³ Другата причина е желанието на останалите в България роми-мюсюлмани да се представят за турци пред останалото население и дори да се превърнат в турци. “Аз като малък помня, че родителите ми говореха по цигански. Като искат нещо да си кажат и си го казваха по цигански. И ние покрай тях също го научихме. Говорехме и по турски и по цигански. Но после, през 1951 г., от село се изселиха много семейства турци. Останаха само две-три турски семейства. Тогава се събрахме ние, в махалата, и решихме да си забраним да говорим по цигански и да станем турци. И наистина спряхме по цигански – сега малките хич не знаят. Само ние го знаем, но не говорим.”⁴

От друга страна политиката на Българската комунистическа партия в началото на 50-те години също благоприятства турчезенето на ромите-мюсюлмани. Както посочва Господин Колев, инструктор за циганското население в ЦК на БКП, на много места – напр. в гр. Пловдив – управляващите позволяват на роми да се запишат като турци в регистъра за гражданското състояние с цел да ги включат в изселническата кампания за Турция и така да разрешат “циганския проблем”. Че това не е било само изолиран случай, резултат от “инициативността” на властите в Пловдив, а е имало характера на целенасочена политика в много региони на страната можем да се убедим от признанието, съдържащо се в Решение А 101/ 5.04.1962 г. на Политбюро на ЦК на БКП: “... улеснявани от неправилните действия на редица органи на народната власт, над 130 000 цигани... в много райони на страната са се регистрирали като турци.”

В края на 50-те години на XX век управляващият партиен и държавен елит си дава сметка за погрешността на политиката за

³ Интервю с Ахмед Бекиров, с. Кардам, обл. Търговище. Проведено на 26.07.2003 г.

⁴ Интервю с Юсеин Яшаров (Кирчето), с. Кардам, обл. Търговищка. Проведено на 05.09.2003 г.

стимулиране на турчеенето на ромите-мюсюлмани и предприема курс за спиране на тези процеси. Резултат от тази промяна е специалното решение А 101 от 5.04.1962 г. “Против турчеенето на цигани, татари и българи с мохамеданско вероизповедание”.

Говорейки за турчеенето на ромите-мюсюлмани като механизъм за превръщането на общностите от *хорохане рома* в общности от *миллет* е нужно да посочим няколко особености на този процес. Първо, той не бива да се свежда само до смяна на говоримия в семейна среда език. Замяната на ромския език с турски е важен, но не единствен елемент в този процес. Тя се явява пусков механизъм за множество други “замени”. Постепенно турскоезичните роми-мюсюлмани изоставят голяма част от обичаите и традициите, които не са свързани с исляма и с обичаите и традициите на етническите турци. На тяхно място те усвояват турски такива. Например в посоченото село Кардам записахме множество разкази за отбелязване на Гергьовден, Ивановден, Игнажден, Васильовден и дори Великден в миналото. Но днес там *миллетът* празнува единствено Рамазан Байрам и Курбан Байрам, като също така се придържа към ислямските пости. Успоредно с изоставянето на елементите на религиозен синкретизъм, турскоезичните роми-мюсюлмани започват да се придържат сравнително стриктно към исляма. В повечето случаи става дума за бутафорна религиозност, резултат от желанието да се убеди околното население, че съжителства с турци, а не с роми. Но на един втори етап това води до допълнителна промяна в обичаите, традициите и дори в манталитета на *миллета*. “По-рано изобщо не си знаехме религията. Уж бяхме мюсюлмани, ама нищо не спазвахме и не знаехме какво да спазваме. Сега не е така. Ходжа имаме, малките ходят на джамийско училище и всички знаят. Те повече знаят от нас, старите.”⁵

⁵ Интервю с Ахмед Бекиров, с. Кардам, обл. Търговище. Проведено на 26.07.2003 г.

Най-важният елемент от промяната е смяната на етническото самосъзнание, придобиването на преферирано турско самосъзнание или на *миллет* самосъзнание. Трудно е да се каже дали промяната в езика води до промяна в самосъзнанието или обратното. Записаните от нас разкази указват един комплициран механизъм, в който двата елемента взаимно си влияят: желаейки да демонстрират, че са турци ромите-мюсюлмани започват да говорят само на турски език. Впоследствие използването само на турски език води до турско самосъзнание у подрастващото поколение, което не помни времето, в което се е говорело на ромски език. “Говорехме ромски в махалата до 1950-та. И аз знаех ромски и сега го зная даже. Но нашите млади, не се имат за цигани нашите деца. Даже се обиждат ако му кажеш “циганин”. Той се знае като турчин, нали само турски разбира...”⁶

Втора особеност, характеризираща турчеенето на ромите-мюсюлмани, е многоетапността на този процес. Видимата му страна често се проявява като “внезапна смърт”, т. е. като промяната, която настъпва в рамките на няколко години (или дори по-малко), но тази видима страна (смяната на ромския език с турски) се предхожда от множество етапи, които често остават незабележими за “невъоръженото” око. В хода на нашето изследване регистрирахме пет етапа – на базата на устни разкази, както и на непосредствени наблюдения⁷. Първият етап е устойчивото приемане от страна на ромскоезичните роми-мюсюлмани на възгледа, че ромският език, който те говорят, не е “чистият” ромски език и че те самите не са като “истинските роми”. Засякохме този етап в единия от двата ромски квартала на град Стражица

⁶ Интервю с Ахмед Бекиров, с. Кардам, обл. Търговище. Проведено на 26.07.2003 г.

⁷ Тъй като процесите на турчеене протичат и днес в някои общности *хорохане рома*, различните етапи могат да се наблюдават непосредствено.

(наричан “Ню Йорк”) и в с. Чапаево (Царски извор), общ. Стражица. За да бъде разбран по-добре този феномен, нужно е да посочим, че в диалекта, говорен от *хорохане рома*, наистина присъства голям процент турски думи. Турски думи присъстват и в диалектите на останалите ромски групи, но тъй като са в значително по-малък процент и тъй като тези думи се използват и в българския език сред останалите ромски групи се е наложило трайно схващането, че *хорохане рома* говорят по-скоро турски, отколкото ромски език. В допълнение към това повечето роми-християни (напр. калдарашите и бургуджиите) възприемат *хорохане рома* като “мръсни”, “неистински” роми⁸. Очевидно в някои случаи тези схващания се интериоризират от самите *хорохане рома* в степен, благоприятстваща отграничаването от другите роми и търсенето на близост с турците. Втори етап е налагането на турски език като предпочитан език в общуването извън семейството. Засякохме този етап в с. Гагово, общ. Попово, в една от двете ромски махали на гр. Стражица (наричана “Холивуд”), в някои семейства в с. Стамболово, общ. Павликени. Въпреки че не отричат своя ромски (цигански – по техните думи) произход, хората в тези селища използват ромски език само в домашна среда. Извън дома – в махалата – те говорят на турски език. Трети етап е замяната на ромски с турски език и в семейна среда. На този етап ромски език се знае от по-възрастните, но умишлено не се използва. Тук вече се наблюдава и преферирано турско самосъзнание. Често то е само на повърхността – в лични разговори ромите, деклариращи се като турци, разкриват ромския (циганския) си произход и пазят спомен за него. Този етап засякохме в множество села и градове – с. Кардам, с. Априлово, с. Куцина, с. Стамболово, гр. Провадия, гр. Търговище и т. н. сред по-възрастното поколение роми. Четвъртият етап се наблюда-

⁸ Каларашите използват едно и също наименование за турчин и за ром-миосюлманин – *цуцуман*.

дава при новото поколение, т. е. при тези, които никога не са говорили ромски език и не са имали ромско самосъзнание. Турският език се явява майчин за тях и те не разбират (или разбират в много слаба степен) романес. Самосъзнанието им е турско и те болезнено реагират, когато бъдат наричани “роми”. Характерно за този етап е болезненото чувство за чуждост, което определя колективното безсъзнателно. Турскоезичните роми-мюсюлмани се чувстват чужди както сред ромскоезичните роми, така и сред турците. Обичаите и традициите, към които се придържат, са еkleктични и представляват обичаи и традиции в преход. Резултатът често е аномизиране на много семейства. Този етап засякохме в посочените по-горе села и градове при по-младото поколение. Петият етап се наблюдава отново при това поколение. Той е свързан със стабилизиране на обичаите и традициите, както и с оформянето на *миллет* самосъзнание – т. е. самосъзнание за различност както от роми, така и от турци. На практика петият етап представлява завършек на прехода от *хорохане рома* към *миллет*.

Трета важна особеност на процесът на турчеене е, че той не обхваща всички *хорохане рома*. За голяма част от ромите-мюсюлмани е характерно, или по-точно – било е характерно, знанието и използването на турски език, заедно с ромския. Но историята на ромите в България и на Балканите дава множество примери за това, че е възможно налагане на ромския език над турския и укрепване на ромската идентичност: напр. при ромите-мюсюлмани от района на Ниш и други части на бивша Югославия⁹, при йерлиите в София и Кюстендил, калайджиите в Северозападна България, ромите-музиканти (дръндари) в Източна България и т. н. Някои от споменатите ромски групи постепенно преминават от ислям към християнство, но други запазват ислямската си религия без това да ги води към турчеене.

⁹ Елена Марушиакова и Веселин Попов, “Турските роми на Балканите и в страните от бившия СССР” в: Христо Кючуков (ред.), *Христоматия по ромска култура*, (София: Иктус Принт, 2004), 79, 81.

Обобщавайки казаното в предходната и настоящата глава можем да твърдим, че има два основни корена в произхода на *милета*. Единият води назад към времето на Османската империя и извежда *милета* (по-конкретно: *уста милета*) от привилегированите групи цигани-мюсюлмани, обслужващи турската армия. Другият е свързан с изоставяне на ромския език от цели общности *хорохане рома* и преминаването им към турски език в недалечното минало (и дори днес). И в двата случая наличните данни сочат, че хората наричащи се днес *миллет* са потомци на цигани/роми, което е и общоприетото мнение на живеещите в съседство с *милета* българи и турци. Между групите *миллет*, оформили се през Османското владичество (които нарекохме *уста миллет*), и групите, превърнали се в *миллет* в края на XIX и през XX век, все още съществуват определени различия на културно ниво, за което ще стане дума в следващите глави.

ГЛАВА ШЕСТА

КУЛТУРАТА НА МИЛЕТА

Във втора глава определихме културното ниво като система от културни традиции и практики, които правят възможно взаимодействието между хора от различни местни общности, принадлежащи на един етнос. В процеса на взаимодействие с околните, ние определяме някои от тях като “наши”, а някои – като “други” или дори “чужди” на базата на наличието или липсата на споделени културни практики. “Наши” са тези, които говорят нашия език, имат нашата вяра, нашите обичаи и традиции. Останалите са “други” тъй като говорят чужд език, изповядват чужда религия и споделят чужди обичаи и традиции.

Културното ниво на етничността е важно не само защото човешката екзистенция е съществуване-в-култура и защото именно споделената култура прави възможно интензивното общуване, което от своя страна формира човешката личност. Културното ниво е важно също така, защото първичното ниво на етничността (условно наречено от нас “фундаментално”) се определя чрез културните феномени. Извън този контекст е невъзможен какъвто и да е анализ на фундаменталното ниво, защото той се превръща в абстрактно хипостазиране на същности от типа на “зов на кръвта”, “народен дух” и т. н.

В настоящата глава правим анализ на най-важните феномени от културното ниво в идентичността на *милета*. По-конкретно се спираме на езика, религията, календарните и семейните празници. Аргументираме три хипотези. Първо, културното ниво

в идентичността на *миллета* предметява функционалистко-екологичен тип култура, характерен за всички цигански групи в България. В резултат на това обичаите и традициите на *миллета* са тясно свързани с обичаите и традициите на околното население без да се явяват тяхно копие. Второ, феномените от културното ниво на *миллета* (особено семейните и календарните празници) сближават тази общност с ромскоезичните роми-мюсюлмани (*хорохане рома*). Тези феномени могат да бъдат разгледани като своеобразен мост между културата на роми и турци, но в своето естествено състояние те остават в рамките на културата на ромската общност. Трето, културното ниво в идентичността на *миллета* е в състояние на преход. Множество фактори стимулират по-трайното налагане на турско-ислямски елементи в него.

Тип култура

Типологиите на културата са не-краен брой в зависимост от признаците, които се използват за дефинирането на различните типове. За нуждите на нашето изследване водещи бяха два взаимосвързани въпроса. Първо, дали същността на културата е тясно свързана с един или няколко от нейните феномени; дали могат да се посочат един или няколко културни феномена, промяната в които или изчезването на които биха довели до промяна или изчезване на културата. Т. е. дали можем да говорим за “културна субстанция”. Второ, доколко културните феномени, изразяващи същността на дадена култура, са различни в зависимост от средата, в която културата функционира.

Комбинирайки вариантите за отговор на тези въпроси, можем да посочим два основни типа култура. Първият е *субстанциалистски тип*. При него същността на културата се предметява чрез няколко строго определени културни феномени, които са относително устойчиви и инвариантни, независимо в каква среда се проявява дадената култура. Така например турската кул-

тура е свързана с турския език, ислямската религия, определена устойчива и инвариантна празнично-обредна система и т. н. Вторият тип култура е *функционалистко-екологичният*. При него същността на културата не е тясно свързана с конкретни културни феномени, а с начина, по който те се обвързват и функционират в определена културна система. Т. е. не могат да се посочат точно определени културни феномени, наличието на които означава наличие на дадената култура, а отсъствието им – отсъствие на културата. При този тип една и съща култура се определя в различни феномени в зависимост от средата (етническа, религиозна и т. н.), в която функционира.

Културата на различните цигански групи е добър пример за функционалистко-екологичен тип култура. Тя не е свързана еднозначно нито с определена религия (някои цигански групи са християни, други мюсюлмани), нито с определена празнично-обредна система, нито дори с определен език.¹ В зависимост от етническата среда, в която живеят носителите на тази култура, тя може да промени един, няколко, или дори всички свои културни феномени без това да означава, че е настъпила акултурация. Така например, калдарашите в Западна Европа са католици, а в Източна Европа – православни. Те имат различен празнично-обреден цикъл, различни занаяти и т. н. Но това не означава, че едните калдарашки групи са се “акултурирали”.

Културата на *милета* има функционалистко-екологичен характер. Тя не е еднозначно обвързана с нито един културен феномен и търпи твърде различни варианти на проява в зависимост от етническата среда, в която живеят представителите на тази

¹ По мое мнение не би могло еднозначно да се обвързва функционирането на циганската култура с ромския език. Безспорно съществува такава тенденция, но тя е по-скоро политическа – свързана с модерното ромско движение и тя определено не отчита най-важната същностна отлика на циганската култура – нейния функционалистко-екологичен характер.

общност. Това най-ясно може да бъде видяно в празнично-обредната система: във Великотърновско *миллетът* празнува не само мюсюлманските, но и около 12 християнски празници, а в Разградско – единствено мюсюлманските празници и Гергьовден-Хедерлез. Преминаването на цели местни общности *миллет* от ислям към протестантско християнство не означава, че те спират да бъдат *миллет* и т. н. Функционалистко-екологичния тип култура предопределя това, че във всички описани по-долу културни феномени ние ще посочваме различни варианти, които понякога могат да се различават съществено. Това не означава, че културата на *миллета* е еkleктична и че няма свое вътрешно единство, своя същност. Единството и същността на тази култура са на функционално ниво и не се определят еднозначно в един или няколко културни феномена.

Език

Когато се говори за важността на езика, често се дава пример с прозрението на Хайдегер в неговото есе “За хуманизма”, че “Езикът е дом на битието”. В сферата на етничността това прозрение има особена сила, тъй като езикът е един от най-важните феномени (разбира се – не единствен!), определящи фундаменталните нагласи, които регулират отношението и поведението към природата, Другите и към самите себе си. Езикът носи със себе си определена смисловост, която не само зависи от хората, говорещи този език, но в голяма степен определя тяхното мислене. Казано по друг начин – езикът определя усетът за битието, колкото и неопределено да звучи този концепт.

Езикът е това, което прави възможна комуникацията със “своите” и често служи като щит пред “другите”. В резултат, често етническото самосъзнание се определя еднозначно от говорения език. В случая с *миллета* това важи с особена сила: основната

причина за отграничаване от ромите и за идентификация с турците се явява езикът (религията остава на второ място).

Миллетът е туркоезична общност. Това важи с особена сила за *уста миллета*, който говори единствено турски език (плюс официалния български език). В тази група отсъства какъвто и да е спомен за използване на романес. Множество наши респонденти, доброжелателно настроени към ромската общност и споделящи идеята за родство на *миллета* с ромите, искрено ни обясняваха, че и най-старите им роднини никога не са говорели на ромски език. На практика в групата на *уста миллета* има ромскоезични, но това са снахи или зетьове, живеещи в групата и приети в нея: *уста миллетът*, както и другите групи *миллет* приемат безпроблемно браковете с ромскоезични ромимюсюлмани като понякога тези бракове дори не се смятат за “смесени”. Но по правило ромскоезичните снахи или зетьове спират да общуват на романес и преминават на турски език (с възможен преходен период на български). В нашето изследване засякохме редица такива случаи сред *уста миллета* в гр. Разград и разградските села, както и в други населени места, където живеят други групи *миллет*.

По-особено е туркоезичието при групите *миллет*, които са говорели ромски език до преди две-три поколения. При тях по-възрастните знаят романес, но съзнателно не го използват пред по-младите или го използват като таен език. Изследвахме множество такива случаи в селата Стамболово, Кесарево, Кардам, Априлово, Сеслав, Севар, гр. Провадия и т. н. В някои от тях по-младите знаят единствено турски език (Кесарево, Сеслав, Севар и др.), другаде се е оформило междинно поколение, което знае слабо, на битово ниво романес (Кардам, Априлово и др.). В трети случаи някои от родовете в съответната общност знаят ромски език, други – не (изследвахме такъв случай в с. Стамболово, общ. Павликени, където родът на Аличковците знае и дори използва ромски език). Въпреки това и тези групи *миллет* могат

да бъдат наречени “турскоезични”, тъй като те съзнателно не използват ромски език помежду си. Младото поколение в повечето случаи не знае в никаква степен ромски език и след броедни години в съответните местни общности няма да остане жив носител на езика.²

Различните групи *миллет* се различават по степента на ромски думи, присъстващи в турския език, който те говорят. Въпреки че нашето изследване нямаше лингвистичен характер успяхме да установим, че в турския език, говорен от някои групи *миллет* се използват немалък процент ромски думи. Така например в селата Куцина, Кесарево, Стамболово, Добри дял, Драганово, Шереметя и др. в турския език на местния *миллет* присъстват думи като “банго”, “шукар”, “Девла” и др. В същото време при много други групи (особено при *уста миллета*) не засякохме използването на ромски думи.

Важно е да се отбележи, че на практика в почти всички изследвани от нас селища хората от *миллета* правеха разлика между турския език, който говорят те, и турския език, който се говори от турците. Тази разлика в съзнанието им често взема противоположни форми: от “ние говорим развален турски” (с. Драганово) до “ние говорим най-чистият турски” (с. Ресен). Последното схващане е доста широко разпространено сред *миллета* и има частично основание: поради усвояването на турския език сравнително отскоро, много групи *миллет* използват като “учи-

² Показателен в това отношение е примерът със с. Кардам, общ. Попово, където преминаването на турски език е станало през 1950-52 година. Поколението на шестдесетгодишните знае ромски език, но не го използва. По-младите не знаят в никаква степен ромски език. Парадоксално е, че живеещите в съседство с ромската махала българи, които са на около седемдесет години също знаят ромски език, който са научили в детството си от своите връстници-роми. Така в близост до махалата българите знаят романес, докато по-младите роми-мюсюлмани – не.

тел” турските сателитни телевизии, поради което избягват влиянието на местните диалекти, говорени от етническите турци.

Турският език, който говори *миллетът*, е най-сериозното основание за тези хора да се отграничат от ромите и да претендират за близост с турците или дори за турска идентичност. В множество разкази на различни хора (представители на различни групи и прослойки, имащи различно образование) този мотив присъстваше постоянно: “За себе си не мога да кажа, че съм и циганин. Ще кажеш: Защо? Ако аз съм циганин, къде ми е изчезнал езикът?... Мога да кажа, че съм мюсюлманин и че едновременно с това не съм арабин. Ако бях в Арабия, щях да говоря арабски. Ама виж, мога да кажа, че съм турчин, защото изпълнявам турския език.”³ “Турци сме – така зная. Ние говорим само турски език. Виж, нашите прабаби и праядовци може и да са били цигани, да са говорели цигански. Но ние не знаем цигански, а само турски.”⁴

Въпросът дали езикът е достатъчен фактор, за да твърдим, че *миллетът* напуска границите на голямата ромска/циганска общност, е сложен и едва ли има еднозначен отговор. От една страна е ясно, че език и етничност не са едно и също нещо. Ако беше така, нямаше да можем да говорим за австрийци, мексиканци, канадци и т. н., а в Босна нямаше да има три различни общности – сърби, хървати и мюсюлмани (босняци). Турският език, който говорят гагаузите, не ги прави турци. От друга страна, както бе посочено в предходната глава, усвояването на турски език от страна на *миллета* води до промени във фолклора, културата и дори в манталитета. При всички положения *миллет* и *хорохане рома* се различават не само езиково. Нещо повече – разликите

³ Интервю с Юсеин Сабриев (Ходжата), с. Кардам, обл. Разградска. Проведено на 8.08.2003 г.

⁴ Интервю с Хава Яшарова, с. Ресен, Великотърновска област. Проведено на 06.05.2004 г.

в езиково отношение между двете общности не бива да се абсолютизират, защото много *хорохане рома* знаят турски език и често го използват. Нашето виждане, което ще бъде по-детайлно изложено в осма глава е, че турският език води до формирането на *милета* като отделна общност, която обаче остава в рамките на голямата ромска/циганска общност на България.

Религия

Религията е друг важен фактор, определящ идентичността на *милета*. Голямата част от *милета* са мюсюлмани, като при някои групи (напр. при *уста милета*) ислямът е играл важна роля при формирането им като отделна общност. Имаме основания да смятаме, че в по-далечното минало мюсюлманската религия (а не толкова турският език) е била водещият фактор за определяне на идентичността на тези хора. Т. е. *милет* се е възприемало като синоним на “мюсюлманин”.

Така например, в гражданските регистри на с. Килифарево, Търновско от края на XIX и началото на XX в. народността на визираните в нашето изследване хора се е отбелязвала или като “циганин” или като “мохамеданин”: в някои години всички са записвани като “цигани”, в други – като “мохамеданци”. Например: “На хилядоосемстотин деветдесет и осма година месец Септември ден петнадесетий... се състави настоящият акт за раждането на Мюмюн родена на дванадесетий ден от месец Септември от род женски в Килифаревската селска община в къщата на родителите си в Циганската махала на с. Килифарево. Дъщеря на Махмуд Мутев Мохамеданец...”⁵

Любопитно е, че народността на малкото етнически турци в същото село никога не се е отбелязвала като “мохамеданин”, а

⁵ ОДА – В. Търново, *Регистър за ражданията, женитбите и умираанията в Килифаревската селска община*, 1898 г., фонд 86 К, оп. 2, а.е.8.

като “турчин”, “турец”, “кадъна” и други подобни. “На хилядо и деветстотната година, месец август... се състави настоящият акт за раждане на Осман Абдулов Рахманов от род мъжки, роден на деветий ден от месец август в с. Килифарево... Роденото е законен син на Абдул Рахманов Исмаилов, по вяра мохамеданин, по народност турчин, поданик български, по занятие ходжа... и на Фикрие Хасанова, по вяра мохамеданка, по народност кадъна, поданик български.”⁶

Освен в гражданските регистри, този феномен може да бъде наблюдаван и в други документи от това време: архиви на полицията, архиви на метрополията за покръстванията на иноверци и т.н. Особено полезни в това отношение са преписките, свързани с доброволни покръствания на мюсюлмани⁷, защото в тях молбата и мотивите са написани (или поне подписани – най-често със знак от пръста или с кръстен знак) от самия молител и така можем макар и смътно да доловим по какъв начин той е възприемал себе си. В една част от молбите молителят е посочил себе си като “турски циганин”, в друга – като “турчин”, а в трета – и това е най-многобройната част – като “мухамеданин”. Напр.: “Заявление от Шавир Алиев от Търновска околия. Ваше Високо Преосвещенство, по народност съм мухамеданин...”⁸ На ръка, с чужд почерк, като допълнително вметване е добавено “по народност циганин”. Очевидно писалият (подписалият) молбата е възприемал своята народност като “мухамеданска” (т. е. не

⁶ ОДА – В. Търново, *Регистър за ражданията, женитбите и умираанията в Килифаревската селска община, 1900 г.*, фонд 86 К, оп. 2, а.е.10.

⁷ Става дума за единични, наистина доброволни покръствания – най-често по повод желание за брак с християнин/християнка, а не за “доброволни” кампании по масови покръствания.

⁸ ОДА – В. Търново, *Архив на Великотърновската Метрополия – Преписки за покръстванията на иноверци 1922-1932 г.*, Фонд № 74к, опис № 1, а.е. № 59.

като циганска или турска), а приелият молбата – или в Окръжното мюфтийство или в Метрополията – е уточнил народността на молителя като “циганска”. Както посочихме, повечето от молителите посочват като народност “мохамеданин” (разбира се, има и такива, които се определят като “циганин”). В селата, откъдето са подавани молбите, днес живеят общности *миллет*. Т. е. има достатъчно основания да смятаме, че подавалите молбите също са принадлежали на тази общност и че са възприемали себе си преди всичко като “мохамедани”.

Една от основните разлики в миналото, а понякога и днес между *хорохане рома* и *миллет* е в степента на последователност при изповядването на исляма. Този критерий разбира се е доста относителен: не може да бъде “измерен” и изключва множество случаи на ревностни ромскоезични роми-мюсюлмани. Все пак факт е, че когато органите на властта опитват да приложат Решение А 101 от 5 април 1962 г. на Политбюро на ЦК на БКП “Против турчезенето на цигани, татари и българи с мохамеданско вероизповедание” в частта му за доброволна смяна на имената, голяма част от *хорохане рома* “поемат” решението, докато *миллетските* общности оказват решителна съпротива. Господин Колев, инструктор за циганското население в ЦК на БКП през този период описва този факт: “Много трудно, даже драматично премина кампанията в Хасковско, Бургаско и Русенско. В квартал “Столипиново” в Пловдив на многолюдно събрание, на което говори зам.-завеждащият отдел “Малцинствен” Димитър Генев през прозореца хвърлиха голям камък, който по една случайност не го улучи. В Нова Загора колата, в която пътувах бе атакувана с градушка от камъни...”⁹. В нашето изследване също се натъкнахме на факти, потвърждаващи описаното по-горе. Така например в с. Водолей, общ. В. Търново имената на местните

⁹ Господин Колев, *Един циганин в ЦК на БКП*, (София: Вина-1873, 2003), 159.

хорохане рома са били сменени още през 50-те години на XX в. “Тогавашният кмет ни даде градини, дворове. Само че казваше “Името си ще смените. От Асан Асен ще станеш”. И ние се съгласихме – как ще те пише в паспорта има ли значение? Пък и какви мюсюлмани сме ... Мюсюлмани сме, ама джамия нямаме, пък и байрама не празнуваме.”¹⁰ Няколко години по-късно, през 1962 г. опитът на властите във В. Търново да сменят имената на *миллета* в махалата Френк хисар среща яростна съпротива: “Дойдоха другарите с костюми и вратовръзки. Казаха да ни сменят имената. Голяма патардия вдигнахме. Скочихме всички: “Как ще сменят имената, ний сме мюсюлмани!” И не им дадохме. Едва в началото на 80-те години ни смениха имената, като събориха махалата и като ни даваха апартаменти.”¹¹

В същото време ислямът, изповядван от *миллета* (особено в миналото), допуска християнски елементи – особено в празнично-обредната система. И днес множество групи *миллет* отбелязват Васильовден, Игнажден и дори Великден. Гергьовден (Хедърлез) се празнува на практика от всички групи *миллет*. В някои от приказките на *миллета* Бог слиза на земята и има вид на брадат старец – нещо несъвместимо с ислямската традиция. Ислямът на *миллета* не е тясно свързан с ислямската църква – особено в миналото. Тъй като тя, както бе посочено в предходната глава, не е допускала участието на цигани (*миллетът* са били възприемани именно като такива) в управлението и дори в избора на вакъфските настоятелства и е държала циганите встрани от организационния си живот, много от ходжите на *миллета* са всъщност “неканонични”, т. е. непризнати официално.

Така се е стигнало до мнението, често споделяно и днес, че *миллетът* са по-ревностни мюсюлмани от *хорохане рома*, но в

¹⁰ Интервю с Иван Ангелов, с. Водолей, Великотърновска област. Проведено на 17 юли 2003 г.

¹¹ Интервю с Васил Михайлов, гр. В. Търново. Проведено на 16.08.2003 г.

същото време отстъпват на етническите турци в това отношение. Нашето мнение е, че това е в голяма степен предразсъдък и не отговаря на истината. Но е факт, че в резултат от този предразсъдък много общности на *миллета* се стремят да спазват ревностно ислямските норми като смятат, че това ги приближава до етническите турци.

В религията на *миллета* днес протичат сложни и динамични процеси. От една страна в много села и градове бяха построени (или възстановени) джамии. Към тях бяха открити джамийски училища. В резултат, ислямската религия заздравява своите позиции сред *миллета*. В хода на нашето изследване наблюдавахме такива случаи във В. Търново, Драганово, Кардам и др. Това води до чувствителни промени в културата и дори в манталитета, които в никакъв случай не са еднозначни. Нашите наблюдения в повечето населени места сочат, че сред по-младото поколение (сред което протичат тези процеси) се формира незаинтересованост към обществено-политическия живот в България, нежелание да се посещават официалните училища, етническо капсулиране. Като правило засилването на исляма сред *миллета* води и до силно преферирано турско самосъзнание. Нерядко ислямът, изповядван от *миллета* е отворен за фундаменталистски влияния в по-голяма степен от традиционния умерен балкански ислям, изповядван от турците. Разбира се, посочените негативни явления се дължат не на исляма като религия, а на бедността и маргиналният начин на живот, характеризиращ *миллета*.

От друга страна, в някои *миллетски* общности успешно проникват различни протестантски църкви – адвентната, петдесятната и др. В повечето случаи тяхното влияние спира процесите на турчеење и стабилизира *миллет* самосъзнанието. В хода на нашето проучване изследвахме протестантство сред *миллета* в гр. Стражица. Не установихме наличието на асоциални процеси, които да могат да се обяснят с влиянието на съответната църква. Но поради ограничеността на изследването – само една мес-

тна общност – не смятам, че можем да се ангажираме с по-категорични и обобщаващи твърдения. Протестантството сред *миллета* е сравнително ново явление и днес е трудно да се предсказва бъдещото му развитие. Не са провеждани сериозни изследвания, които да покажат какъв процент от *миллета* днес са протестанти. Но при всички положения фактът на проникването на различни протестантски църкви и това, че протестантите от *миллета* запазват останалите характеристики на своята култура, говори за липсата на еднозначна, стопроцентова обвързаност на културата на тази общност с ислямската религия. Както посочихме по-горе, културата на *миллета* има по-скоро функционалистко-екологичен характер.

Календарни и семейни празници

Календарните и семейните празници при *миллета* варират от общност до общност. Ако във Великотърновско освен двата байрама се отбелязват също Васильовден, Гергьовден, Игнажден, Великден и още ред други празници, то в районите на Североизточна България освен двата байрама се чества само Гергьовден. Ако къносването на булката в гр. Стражица копира (при това съзнателно) индийския обичай, то в съседното село Драганово копира турския обичай, а в намиращото се в непосредствена близост село Царски извор (Чапаево) протича по традиционния за *миллета* и *хорохане рома* начин. Различията в обредната система са не само междугрупови, но също така основани на географски принцип, в зависимост от степента на турчееие на съответната общност, от степента на модернизация и т. н. Въпреки това, могат да се посочат няколко особености, които характеризират празнично-обредната система на всички групи *миллет*.

Първо, най-важно място в нея заемат мюсюлманските празници и обичаи. Това са например Рамазан Байрам и Курбан Байрам (спазването на постите Рамазан не е особено често сре-

щано), сунета на момчетата, къносването на булката в предсватбената вечер и т. н. В това отношение празничната система на *миллета* не се различава от празничната система на ромскоезичните роми-мюсюлмани.

Второ, тя варира в зависимост от празниците на преобладаващото население в съответния регион. Тази особеност е изключително важна, тя определя функционалистко-екологичния характер на културата на *миллета*. Така например във Великотърновски регион, където преобладаващото население е българско, *миллетът* (дори тези части, които се турчечат силно) празнуват и ред християнски празници. Повсеместно отбелязвани са (ако не днес, то поне в недалечното минало, споменът за което е жив) Гергьовден (Хедерлез), Васильовден (Бангу Васил), Игнажден, Великден (Пасхале или Казълджа). В т. нар. “Турска махала” на гр. В. Търново, където *миллетът* се турчее силно, записахме разкази за около 12 празника, които в някаква степен се празнуват и днес в по-тесен семеен кръг – напр. Благовещение и т. н. Обяснението на много от нашите респонденти във Великотърновски регион беше, че отбелязват тези празници, защото това прави и околното население: “Празнуваме всичко, което празнуват и българите, нали сме комшии. Пак си го празнуваме по нашенски, по-различно, но не може децата ни да гледат, че комшийските деца празнуват нещо – да речем, червят яйца, правят козунак – а ние да не го правим. Тука сме разпръснати между българи. Ако живеехме в Кърджали, в Разград и живеехме между турци, нямаше да празнуваме тези празници.”¹² “Празнуваме всичките празници – и турски, и български, и цигански. Весели хора сме и като видим, че другите празнуват, не оставаме настрана. То тъй станаха нещата, че днес българите си забравиха празниците, но ний ги празнуваме.”¹³

¹² Интервю с Хава Яшарова, с. Ресен, Великотърновска област. Проведено на 06.05.2004 г.

¹³ Интервю с Асан Асанов, с. Драганово, Великотърновска област. Проведено на 1.05.2004 г.

В Разградски регион, където мнозинството от населението са етнически турци, *миллетът* отбелязва само двата байрама и Гергьовден (Хедерлез). Дори сред най-възрастните хора там не открихме спомен за Васильовден, Игнажден и други празници.

Тази особеност в празнично-обредната система на *миллета* често води до погрешни изводи в някои по-повърхностни изследвания от типа на: “На практика в някои региони на страната турската и ромската етнически групи имат еднакъв език и еднаква религиозно обредна система, еднакъв фолклор... Фолклорно-обредната система на ромите мюсюлмани (има се предвид *миллета*, а не *хорохане рома* – б. м. Д. К.)... напълно се покрива с фолклорно-обредната система на турците... Културата и традициите в семейството при двете етнически групи също напълно съвпадат.”¹⁴ На практика съвпадат само външните проявления в празнично-обредната система, при това – само в някои региони (там, където преобладават етническите турци). В своята дълбока същност празнично-обредната система на *миллета* и на турците са принципино различни, защото предметяват различни типове култура.

И в тази си важна характеристика празнично-обредната система на *миллета* не се различава от тази на живеещите в съседство *хорохане рома*. Например, живеещите в с. Водолей, Велико-търновско ромскоезични роми-мюсюлмани също отбелязват Васильовден, Игнажден и посочените по-горе християнски празници. *Хорохане рома* в Търговищки и Разградски регион, подобно на *миллета* празнуват само Рамазан Байрам, Курбан Байрам и Гергьовден.

Трета особеност в празничната система на *миллета* е, че тя е в състояние на преход. От една страна, той се дължи на обективните процеси на модернизация, които променят характера на *мил-*

¹⁴ Христо Кючуков, “Кратка психологическа характеристика на ромите-мюсюлмани в Североизточна България” в: Хр. Кючуков (съст.), *Христоматия по ромска култура* (София: Иктус Принт, 2004), 67-68.

летските общности. Традиционната празнично-обредна система се е формирала в условията на патриархални, затворени общности със сравнително консервативни семейна и социална структура. Днес процесите на модернизация обективно подронват основата на традиционната празнично-обредна система, защото променят характера на *миллетските* общности – от патриархални към модерни, от затворени към отворени. В резултат на това се променя и самата празнична система. Все повече празници и традиции се забравят или започват да се отбелязват далеч поскромно. Пример за това са сватбите. Преди три-четири поколения сватбата при *миллета* (както впрочем и при ромскоезичните роми) е продължавала 5-7 дни. Преди едно поколение – три дни. В наше време 1-2 дни (плюс вечерта “къна геджеси”). Тези процеси не са уникални за *миллета*. Понастоящем те протичат и сред останалите ромски общности в България, а по-рано са протекли сред турците и българите.

Втората причина за промяна в празнично-обредната система на *миллета* са различните външни влияния. Често сред турчещите се групи *миллет* се наблюдава засилен стремеж да подражават изцяло на турските обичаи, които те възприемат чрез турските сателитни телевизии. В резултат на това те изоставят част от своите традиционни обичаи и възприемат турски такива, които често не се срещат и сред българските турци. Сред други групи *миллет*, които не отричат циганския си произход, наблюдавахме стремеж да се подражава на индийски обичаи и традиции, които също не се срещат сред българските роми. Сред евангелистите от *миллета* настъпват съществени промени в празнично-обредната система, които се дължат на характера на този тип християнство – отричането на всички празници с идеята, че “всеки ден е празник” и т. н.

Детайлното описание на празнично-обредната система на *миллета* може да бъде обект на отделна монография. В следващата глава ще изложим само някои по-важни особености в календарните и семейните празници на *миллета*.

ГЛАВА СЕДМА

КАЛЕНДАРНИ И СЕМЕЙНИ ПРАЗНИЦИ

Както бе посочено в предходната глава, календарните и семейните празници на *милета* могат да бъдат обект на самостоятелна монография. Дори днес, в период на все по-бързо отмиране на една немалка част от тези празници и опростяване на друга част – процеси толкова неизбежни, колкото е неизбежна модернизацията – празнично-обредната система на *милета* остава изключително богата откъм символи и ритуали. По-долу са дадени кратки описания на най-важните календарни и семейни празници. Тези описания се отнасят основно към тази част от празнично-обредната система, която не е тясно свързана с религията, а по-скоро с нейното осмисляне и пресъздаване от хората.

Рамазан Байрам

Това е единият от двата най-големи празника за *милета*. Празнува се особено тържествено в Североизточна България. В Централна България се отбелязва по-пищно в селата и махалите, в които през последните няколко години бяха възстановени джамии и се откриха джамийски училища (напр. В. Търново, Драганово). В другите села и махали на Великотърновска област, в които живее *милет* Рамазан Байрам също се празнува, но значително по-скромно. Най-скромно се отбелязва при общностите *милет*, които са приели протестантско християнство – при тях той има характера на лишен от всякаква религиозна страна семеен празник.

В много голяма степен отбелязването на Рамазан Байрам стриктно следва ислямската традиция по начина, по който тя се спазва от околното турско население. Не засякохме наличие на легенди, свързани с този празник, които да са специфични за *миллета* – повечето от респондентите не знаеха защо се отбелязва този празник (“Така сме го наследили от нашите деди и прадеди – празнуваме го Рамазан Байрама, защото така трябва”), а малцина ни разказаха каноничните текстове от Корана. Широко разпространено е поверието, че по време на Ариффе – вечерта преди Байрама – в къщите се прибират духовете на починалите и затова трябва да се направят мекици: “Иначе ще си каже умрелия: Аз нямам ли деца, внуци, да ме помнят и да ми направят барем една мекица?”¹. Това поверие не е специфично за *миллета*, то се среща при всички мюсюлмански общности в България.

Рамазан Байрам се предхожда от едномесечен (30-дневен) пост. Ислямските пости (Рамазан) протичат по време на деветия месец от ислямската година. Пости се като не се консумира вода, течности и храни от изгрев до залез. Ако се “пропусне” някой ден (т.е. ако по една или друга причина не се пости), то денят се “връща” (т. е. пости се) непосредствено преди втория байрам – Курбан байрама. Според ислямската традиция от пост са освободени децата, бременните жени, болните, хората на път. Днес постът е сравнително рядко срещан сред *миллета* – изключение са силно турчеещите се общности. Обикновено сред останалите се пости не повече от три дни.

Последната вечер от поста се нарича Ариффе. Както посочихме по-горе, вярва се, че на тази вечер душите на умрелите се завръщат в родните си къщи. Затова се приготвят мекици и халва. При много общности е запазен обичаят жените да си кънсоват ръцете по време на вечерта Ариффе.

¹ Интервю с Юсеин Яшаров (Кирчето), с. Кардам, обл. Търговищка. Проведено на 05.09.2003 г.

Празникът Рамазан Байрам се празнува в първите два дни на десетия месец от ислямската година. Той е празник на разговяването. Във всяка къща, където живеят възрастни хора се събират техните деца и внуци. По-младите целуват ръка на по-старите за да поискат прошка за извършените грехове през годината. Целият род сяда на обща трапеза, която изобилства със сладки ястия – локум, баклава, бонбони, бисквити и др. Затова често този празник се нарича още Шекер Байрам. На Рамазан Байрам е прието да се разменят подаръци и да се раздава милостиня на бедните. Също така при много общности *миллет* е запазен обичаят да се посещават гробищата, за да се отдаде почит на починалите.

На много места засякохме запазен обичай, подобен на сурвакането на Васильовден. Сутринта на Рамазан Байрам децата се събират на малки групи и тръгват от къща на къща. Те поздравяват стопанина с празника и му пожелават здраве и късмет. Той ги дарява с бонбони и лакомства. Във В. Търново този обичай дори е съобразен със съвременната представа за цветовете, които характеризират двата пола: на момичетата се дава розова кърпичка с бонбони и “харчлък” (т. е. дребни монети), а на момчетата – синя кърпичка с бонбони и харчлък.

Както се вижда, ритуалният комплекс, свързан с Рамазан Байрама, при *милета* не се различава съществено от ритуалния комплекс при другите мюсюлмански общности в България – турци, българомохамедани, татари и др. Това важи и за ромско-езичните роми-мюсюлмани, които празнуват Рамазан Байрам по аналогичен начин.

Курбан Байрам

Той е вторият голям празник за *милета*. Отбелязва се от на практика всички общности, които изследвахме. При него важи написаното за Рамазан Байрама: празнува се особено тържествено в Североизточна България, а в Централна България се отбе-

лязва по-пищно в селата и махалите, в които през последните няколко години бяха възстановени джамиите и се откриха джамийски училища.

Курбан Байрам е празник на жертвоприношението. Повечето от респондентите знаеха кораничната легенда за Ибрахим и Исмаил, която обосновава отбелязването на празника.² Тъй като голяма част от ритуалите могат да бъдат разбрани единствено във връзка с легендата, по-долу прилагаме неин вариант, разказан ни от Шериф Яшаров от с. Ресен:

“Живял едно време един пророк – Ибрахим. Той имал много овце и кочове, голямо богатство, но си нямал дете. Вечер като седнел на кафенето с другите хора, на всички идвали децата да ги викат, а той сам си тръгвал.

Една вечер без да го чуе жена му той се помолил: “Господи, дай ми едно дете! Да му се порадвам и аз малко! А пък после курбан ще ти го пренеса!”

И Господ чул молитвата му, така че точно след девет месеца жена му родила. Родила момче – Исмаил. Растял Исмаил, радвал се Ибрахим и никак не му се искало да принася сина си в курбан. Но когато Исмаил станал на осем години, Ибрахим чул глас в съня си: “Ти помниш ли какво обеща? Защо се бавиш, че не пренесеш сина си в курбан на Господа?”.

Скочил уплашен Ибрахим. Казал си: “Не може Господ да иска да принесе в жертва сина си! Той ми е единичното дете! Сигурно съм станал свидлив и Бог ми дава знак да направя някаква жертва!” И изклал всичките си овце, раздал ги на бедните, само и само да запази сина си.

Да, ама осем вечери подред сънувал този глас и осемте вечери той казвал: “Пренасяй в жертва Исмаил!”. Нямало какво да прави Ибрахим... Казал на жена си: “Искам да заведа сина ни при моите роднини, при моя миллет. Като порасте да ги познава, да не е без миллет. Затова изкъпи го, облечи му нови дрехи, къносай го! Утре ще вървим”.

² Тя е аналогична на библейската легенда за Авраам и Исак.

На другата сутрин тръгнали те. Осем дни вървели, но Ибрахим все не намирал добро място – не му давало сърцето. На осмия ден слезли в един зелен дол. Ибрахим завързал очите на Исмаил, посегнал да му върже ръцете и краката. Тогава момчето казало: “Татко, аз ръка срещу тебе няма да вдигна! Затова поне едната ми ръка остави свободна. Вържи ми двата крака и едната ръка заедно! Остави и очите ми вързани да не видя ножа!”

През това време дяволът – нали си няма друга работа – решил да попречи. Той станал наполовина смок, наполовина човек и отишъл при жената на Ибрахим.

– Ти знаеш ли – рекъл Дяволът, – къде е мъжа ти?

– Знам, разбира се, как да не знам! – отговорила жената. – Отиде да заведе сина ни при нашия миллет.

– Отиде да убие сина ви! В жертва да го принесе! – казал Дяволът.

– Как в жертва?! – уплашила се жената. – Той ни е единствено дете! Я се вдигай от тука и докато не го е заклал, предупреди Исмаил!

Дяволът станал на муха. Долетял до долът, където Ибрахим тъкмо връзвал Исмаил. Дяволът кацнал на ухото на Исмаил и му казал:

– Исмаиле, баща ти те доведе тук, за да те заколи!

– Щом тъй е решил моят баща, ще ме заколи! – отговорил Исмаил и със свободната си ръка ударил дяволът.

Така му избол едното око и оттогава дяволът е с едно око.

Вдигнал Ибрахим нож, казал молитва и понечил да заколи сина си. Но ножът не режел. Ибрахим отново казал молитва и отново понечил да забие ножа, но ножът пак не режел. Трета молитва казал Ибрахим – пак нищо!

Тогава той ударил с ножа един камък и камъкът се разрязал на две – толкова остър бил ножа! И през това време в небето се отворила една врата и се чул глас: “Ибрахиме, отвържи очите на Исмаил! Обърнете се и двамата! Три молитви ще четеш и тогава ще ти пратя един коч.” И се спуснало едно ангелче, което носело коч. Гласът пак казал: “Няма да колиш сина си, този коч ще заколиш!” Така и направили.

Затова на Коч Байрама вземаме един хубав коч и го правим курбан.”

Курбан Байрам се празнува 70 дни след Рамазан Байрам. На този ден мюсюлманите принасят в жертва някакво животно. Обикновено това е коч, но може да е и крава. На много места *миллетът* се подготвят за Курбан Байрама още седмица по-рано. Ако не отглеждат коч, те си купуват. Подбира се животно, което няма никакъв телесен дефект – не е кучо, сляпо или сакато. По принцип не се пазарят за цената на жертвеното животно, а приемат предложението от собственика му. После отвеждат коча в дома си. Това трябва да стане най-късно един ден преди празника, защото жертвеното животно трябва да преспи в къщата – да не избяга късметът.

Преди да бъде заклан, кочът се къносва и украсява. Завързват се трите му крака, а на някои места се поставя и кърпа на очите му – за да не се уплаши от смъртта. След това се чете молитва – от ходжата, на арабски език. Почти никой от *миллетта* не разбира какво се казва в нея, защото е на арабски език, но смятат, че тя е за здраве и берекет. Молитвата се чете три пъти. След първия път ходжата вдига ръка и касапинът бодва с нож коча, така че да капне капка кръв. След второто изчитане на молитвата касапинът отново бодва коча, а след третото го коли. Кръвта пада в специално изкопан трап. Там се хвърлят и тези части от коча, които не се ядат – вътрешности, кости. След това се заравят. Кожата на коча не се продава. Тя се дарява на джамията или се оставя в къщата, като често се използва за молитва. Нарича се “курбан дереси”.

Някога месото на закланото животно се е разпределяло на три равни части – едната се е използвала за трапезата, така че да бъдат нагостени всички роднини, приятели и гости. Другата се е оставяла за семейството, а третата се е раздавала на бедните. Този обичай и сега се спазва на много места.

На този ден най-престижно за мюсюлманина е да раздаде милостиня на бедните. Освен месо от жертвеното животно, по-богатите от *миллета* раздават дрехи и обувки на по-бедните, за

да са весели на празника. Напр. в гр. Разград, където мнозина от *уста-милета* са предприемачи, се правят големи дарения.

Курбан Байрам е почитан празник, който заема много важно място в календарно-празничната система на *милета*. Както се вижда, ритуалният комплекс, свързан с празника е аналогичен с този на другите мюсюлмански общности в България и е строго повлиян от Корана.

Васильовден

Подобно на ромскоезичните роми-мюсюлмани (*хорохане рома*), някои общности *миллет* празнуват Васильовден вечерта на 13 срещу 14 януари като Нова година (без това да измества празнуването на Новата година на 1 януари). Сред *милета* в Централна България този празник се отбелязва и днес (напр. в гр. В. Търново, с. Ресен, с. Шеремея, с. Родина, с. Чапаево, гр. Стражица и т.н.), в отделни села на Търговищка област засякохме много бегли спомени за отбелязване на Васильовден в далечното минало: може би до 30-те години на XX в. Сред *милета* в Разградска област липсват дори спомени за празнуване на Васильовден (това е характерно и за *хорохане рома* в тази област – те също не отбелязват този празник и нямат спомен някога да са го отбелязвали). Там, където Васильовден се празнува, това става скромно, в тесен семеен кръг, като ритуалният цикъл е максимално опростен.

Името, под което е познат Васильовден е *Бангу Васил* (с. Ресен, гр. В. Търново). Въпреки, че в тези общности ромски език не се говори, респондентите знаеха, че “банго” означава “куц” на ромски и не отрекоха, че “този празник е цигански”. Понастоящем те разглеждат празника малко или много като “чужд”: “Знам, че е цигански празник, ама ние защо го празнуваме – не зная”³.

³ Интервю с Анка Михайлова, с. Пордим, област Плевенска. Проведено на 3 август 2003 г.

“Ние празнуваме всички празници – и турски, и български, и цигански. Този е цигански, празнуваме и него.”⁴ Но в миналото едва ли е било така: “Навремето във Френк Хисар много го празнувахме, голям празник беше!”⁵

Само в гр. В. Търново успяхме да запишем легендарно обяснение за празника: “Бангу Васил значи Куц Васил. Той е спасил всичките цигани. Тъй съм го чувал аз”⁶. По всяка вероятност това е остатък от различните ромски легенди, определящи Банго Васил (Свети Васил или легендарен човек Васил) като Спасител на ромите.⁷ Тези легенди са забравени и сред ромско-езичните роми-мюсюлмани във Великотърновска област, дори сред тези от тях, които празнуват Васильовден като свой най-важен празник (напр. с. Водолей). В някаква степен запазени легенди сме записвали единствено сред роми-музиканти от Златарица и Лясковец (те са бивши мюсюлмани, настоящи християни).

Днес е запазена сравнително неголяма част от празнично-обредния цикъл, свързан с Васильовден. Задължително се приготвя вита баница с късмечи, както и пита с късмечи. На някои места е запазена традицията да се приготвят също така сърми (често с късмечи – пъпки дрян), пълнени чушки и др. Обичайно в баницата или питата се слагат следните късмечи: дрян (за здраве), монета (за богатство), парче метла (за снаха) и въглен. По традиция се коли петел, гъска или друга птица. Не засякохме това да е строго определено, както например при *хорохане рома*

⁴ Интервю с Хава Яшарова, с. Ресен, Великотърновска област (родена в с. Бара, Габровска област). Проведено на 6 май 2004 г.

⁵ Интервю с Васил Михайлов, гр. В. Търново. Проведено на 14 септември 2003 г.

⁶ Интервю с Васил Михайлов, гр. В. Търново. Проведено на 14 септември 2003 г.

⁷ Виж: Деян Колев, *Календарни празници на ромите в Централна България*, (В. Търново: Faber, 2002), 63-67; Йосиф Нунев, *Ромски приказки*, (София: Стигмати, 2000)

в региона (при тях жертвеното животно е гъска) или при ромите-музиканти (при тях се колят две кокошки). Няма запазени легенди защо се коли птица.

Празнуването започва вечерта на 13 януари. На трапезата се нарежда обредния хляб (пита), баницата с късмети, варената или печена птица, баклава, други храни, безалкохолни и алкохолни напитки. Най-възрастните в къщата – мъж и жена – вдигат обредния хляб с ръце и го разчупват на две. Вярва се, че в когото остане по-голямото парче, негов ще е късмета през годината и той ще командва в къщата. След това родителите (обикновено майката) дават по парче от обредния хляб на всяко от децата. На места е запазено вярването, че първата хапка не трябва да се изяде, а да се постави под възглавницата и каквото се сънува през новогодишната нощ, то непременно ще се сбъдне.

След полунощ започва сурвакането. Днес се използват преди всичко купени още в края на декември сурвакници или дрянови пръчки, украсени съвсем скромно. В миналото сурвакниците са се украсявали по-богато с пуканки, чушки, сушени плодове и червен конец. Сурвакането е на турски език.

Дори и бегъл анализ на запазените ритуали и традиции, свързани с Васильовден сочи, че те се припокриват с обичаите и традициите на ромскоезичните роми-мюсюлмани.⁸ Причината за това по всяка вероятност е фактът, че в миналото общностите *миллет*, сред които изследвахме празнуване на Васильовден, са били *хорохане рома*. Смяната на езика не е довела до промяна в ритуала, освен в наричанията и пожеланията, които днес се отправят на турски език.

На практика сред почти всички общности *миллет*, сред които изследвахме отбелязването на Васильовден, постепенно този празник се изоставя и може би след още едно поколение ще бъде забравен. Причините за това са процесите на турчеене и

⁸ Виж: Деян Колев, *Календарни празници ...*, 35-42, 86, 88-89.

най-вече процесите на модернизация, които водят до постепенно изоставяне на традиционните календарни празници, които не са тясно свързани с изповядваната религия.

Гергьовден (Ерделез, Хедерлез)

Отбелязва се (или се е отбелязвал до скоро) от на практика всички общности *миллет* в изследваните от нас региони. За разлика от Васильовден, не се възприема като “чужд” празник дори от тези респонденти, които посочиха, че е “празник на циганите”. Възприема се като важен празник, свързан с настъпването на лятото, с плодородието и здравето на децата. Традиционно се празнува на 6 май, като на места празнуването започва още на 5 май вечерта и завършва на 7 май. По обясними причини в селата се отбелязва по-пищно и с повече запазени ритуали, отколкото в градовете. Ритуалният цикъл търпи различни варианти в различните населени места, но включва и множество общи елементи, които съставят сърцевината му:

Ходене “за зелено”. На 5 май привечер се отива в съседната гора “за зелено”. Събират се цветя, здравец, клонки от глог и клонки от дърво, билки. Събраното се потапя в кофа с вода, добавя се червено яйце (запазено от Великден) или черупки от червено яйце и трябва да пренощува в двора на къщата. Сутринта на 6 май всички членове на семейството си измиват лицето с тази вода. На места е запазен обичаят да се къпят децата с водата от кофата, в която са престояли билките. След това се украсяват вратите на къщата с набраните цветя, билки и клонки.

На много места е запазен обичая сутринта за всеки член от семейството да се откъсва стрък коприва и да се следи дали ще повехне през деня. Вярва се, че ако стръкът не повехне, този, на когото е наречен ще бъде здрав през цялата година.

Клане на агне. В миналото този ритуал е бил задължителен. На някои места днес той е изоставен – вместо да се купува и

коли цяло агне, нерядко се купува само агнешки бут. Агнето се коли сутринта на 6 май, като не засякохме изискване това да става точно по изгрев слънце, както е при някои калдараши. На някои места все още е запазен обичаят кръвта от агнето да се събира в леген и да се изхвърля (на 7 май) в течаща вода. Не установихме агнето да се украсява преди да бъде заклано или да му се изплита венец – обичай, който се среща при много ромски групи.

Обикновено агнето се пече на пещ. Жените приготвят също така агнешка дроб сърма, агнешка супа и баници. Често по обяд цялата махала се събира в някоя близка гора или поляна за да направят семейни или общи трапези и да празнуват заедно. Не наблюдавахме специални молитви или ритуали преди да започне обяда.

Връзване на люлки. След обяда е често срещан обичаят да се връзват люлки за неженените момичета. Следи се люлките да бъдат връзвани за здраво дърво, тъй като се вярва, че от това зависи здравето на момичето през годината.

Пеене на пръстените. На 6 май вечерта се прави “пеене на пръстените”. Още предишната вечер неомъжените момичета се събират при някоя уважавана стара жена, която им дава бакърено менче с вода. Всяко момиче пуска пръстен, гривна или обеца. След това менчето се покрива с кърпа и се оставя да пренощува под храст от роза или трендафил.

На 6 май вечерта момичетата отново се събират в същата къща. Домакинята започва да пее специални любовни песни (*маанета*). На всяко *маане* тя вади “нишан” (пръстен, гривна или обеца) от менчето. Вярва се, че каквото се пее в песента, това ще се случи на момичето, чийто е нишанът. Обикновено този обичай е съпроводен с много веселие и смях.

Любопитно е, че *маанетата* са на турски език, близък до книжовния, а не на диалекта, говорен в съответния регион. При

ромскоезичните роми-мюсюлмани се пеят същите *маанета*, макар и рядко те се срещат и при роми-християни.

Анализът на гергьовденските обичаи и традиции при *миллета* също разкрива множество сходства с аналогичните обичаи и традиции при *хорохане рома*.⁹ При някои общности миллет празнуването на Ерделез се е загубило в недалечното минало. Обикновено това са силно турчеещи се общности, желаещи да покажат стриктно придържане към исляма (без това да е правилно: напр. *миллетът* във В. Търново отбелязва пищно Ерделез, въпреки силните процеси на турчеене) или общности, преминали към някоя от протестантските църкви. Но това са по-скоро изключения от правилото. При повечето общности *миллет* този празник присъства устойчиво в празничната система и няма изгледи да изчезне: “Имаме три празника – Рамазан Байрам, Курбан Байрам и Гергьовден”¹⁰.

Други празници

Някои общности *миллет* отбелязват – по правило скромно – множество други празници. Това се отнася основно до *миллета* в Централна България. В Търговищка област записахме само спомени за отбелязване на тези празници – по всяка вероятност това е ставало до към средата на XX в. В Разградска област – особено сред *уста-миллета* – няма и спомен за отбелязване на празници, различни от Рамазан Байрам, Курбан Байрам и Хедерлез.

Характерно за изложените по-долу празници е, че те се отбелязват по т. нар. “стар стил” – т. е. по Юлианския календар, 13 дни по-късно. Този феномен се среща при всички ромски гру-

⁹ Виж: Деян Колев, *Календарни празници ...*, 50-56, 88, 87.

¹⁰ Интервю с Шериф Яшаров, с. Ресен, Великотърновска област. Проведено на 31 август 2003 г.

пи. Причината е, че посочените празници при *милета* не се отбелязват като религиозни празници в собствения смисъл на думата. Освен това *милетът* по никакъв начин не е обвързан с Българската православна църква и с нейното решение да премине от Юлиански към Григориански календар.

Игнажден (Тавук гюню – Ден на кокошката) – отбелязва се на 2 януари. Ритуалите и поверията за този празник при *милета* са много подобни и на практика съвпадат с ритуалите и поверията при ромскоезичните роми и при българите.

На първо място се вярва, че първият гост, който посети къщата в този ден, определя къмета за цялата нова година. Затова като цяло непознати хора са нежелани за гости на 2 януари. За сметка на това близки, които са “кадемлии” са особено ухажвани и се канят на гости за да донесат къмет. По-възрастните родители канят децата си, които са задомени и живеят “настрана”. Но като цяло до обяд не се ходи на гости: “да не правим болест на никого. Мислиш се здрав, ама може да си се разболял и ще внесеш тази болест на някого”. Също така до обяд не се пере и не се върши никаква работа.

Игнажден е ден на кокошката. Вярва се, че този ден определя плодородието при животните. Затова рано сутринта бащата внася слама и прави гнездо до вратата. Майката сварява царевича. Тя се изсипва в гнездото, добавят се орехи и яйца. Всеки член на семейството кляка край гнездото и кудкудяка, като казва: “Идвам с пилетата, с яйцата, с плодородието”...

Ивановден – отбелязвал се е в миналото на 20 януари. На този ден са се събирали мъжете и са водели тези, които са се оженили през изминалата година към близката река. Там са ги хвърляли в реката въпреки студа и снега. Това се е правело за потентност и плодородие.

Благовещение (Илан гюню – Ден на змията). Отбелязва се на 7 април. Задължително до обяд се събират боклуци от двора

на къщата, слага се слама и се пали. Децата прескачат огъня. С пепелта се обикаля къщата и се посипва дворът. Вярва се, че това предпазва от змии през идващия топъл сезон.

Великден (Казълджа или Пасхале). Отбелязва се под влияние на околното българско население. По обясними причини празникът е лишен от религиозната си страна и се празнува като “ден на червените яйца”. Ритуалният цикъл е изключително опростен – свежда се до червене на яйца и евентуално до изпичане на козунаци (обикновено в събота) и до размяна на яйца в неделя.

Сватбени обичаи

Сватбените обичаи при *миллета* се отличават с голямо многообразие и е много трудно да се посочи единен алгоритъм, който се повтаря навсякъде. Тези обичаи варират от регион до регион, от група до група и дори от село до село. Често в рамките на намиращи се само на няколко километра едно от друго села, могат да се наблюдават сравнително различни сватбени обичаи. Картината става още по-пъстра като отчетем и факта, че в зависимост от “желаната идентичност” някои общности *миллет* днес усвояват традиционни турски сватбени ритуали, а други общности – индийски ритуали. Отделно от това трябва да се отчита, че процесите на модернизация водят до изоставяне на някои елементи от ритуалния комплекс, като в едни региони тези елементи се изоставят напълно, а в други само се видоизменят. Затова приложеното по-долу описание на традиционната сватба при *миллета* трябва да се възприема с известна доза условност: не всички елементи от него могат да се видят в дадено конкретно място, а някои от елементите са по-различни и т. н.

Решение за сватба. Тук съществува съществена разлика между обичаите в миналото и днес. В миналото навсякъде решението се е вземало от родителите, като инициативата е идвала от родителите на момчето. Много често младоженците не са се поз-

навали или са се познавали съвсем бегло. Възрастта за женитба е била около 13-14 години за момичето и 15-16 години за момчето. Качествата, които са се ценели у момичето са били трудолюбие, способност да готви, да поддържа къща и да гледа деца. Задължително изискване е било (в много голяма степен – продължава да е) изискването за девственост. Качествата, ценени у момчето са били също трудолюбие, находчивост, липса на склонност към алкохол и др. Решението за сватба се е вземало от родителите. Сравнително редки са били случаите на “кражба” (най-често симулативна) на булка: ако момче и момиче се харесат, но родителите им нямат склонност да ги оженят, момчето (заедно със свои приятели) е “отвлечало” момичето. След това е занасяло в къщата на момичето чаршаф с доказателство, че девойката му е “пристанала”.

Днес в повечето случаи решението се взема “де факто” от младоженците – особено в градовете. На много места е запазен обичаят на сватосването, т. е. формално родителите уговарят сватбата, но тяхната функция все повече се превръща в чисто техническа: младоженците решават “да се съберат” и молят родителите си да потвърдят това решение като уточнят техническите подробности. На други места (основно по селата и там, където общностите *милет* са по-консервативни) решението се взема заедно от родители и деца, като родителите се съобразяват с желанието на децата. Сравнително редки са случаите, в които решението за сватба продължава да се взема единствено от родителите.

Сватбената възраст продължава да е относително ниска, но е изместена с 2-3 години нагоре: 16-17 – за момичето (като на много места е и 17-18), 18-19 – за момчето. Вече не са рядкост случаите и на чувствително по-висока възраст – особено в общности, които са модернизирани в по-висока степен.

Сватосване. Решението да се инициира сватба по правило идва от семейството на момчето. За да се стигне до решение за сватба, е необходимо и съгласието на родителите на момичето. С

тази цел до тях се изпраща специален пратеник, който проучва дали имат нагласа да омъжат дъщеря си и дали са склонни да започнат разговори за това. Пратеникът прави посещенията си при спазване на пълна тайна – ако родителите на момичето смятат, че е рано, или пък ако не харесват момчето (или сватовестите), авторитетът на никой не бива да пострада, затова случаят не се разгласява. Но ако са съгласни да започнат разговори, родителите на младоженеца отиват на “сватлък”.

Обикновено се отива с дарове за бъдещата булка, родителите, братята и сестрите ѝ. Гостите се посрещат подобаващо, с нужната почит и уважение. Бъдещата булка им приготвя кафе. На много места е запазен обичаят чрез кафето момичето да показва своето отношение: ако харесва момчето, тя слага повече захар, ако не – слага захар в чашите на родителите на момчето, но в неговата чаша слага сол. Прието е също така да се иска от момичето да приготви хляб и сладкиши, за да се проверят способностите ѝ.

Ако се постигне съгласие за сватба, по време на сватосването се уговаря кога ще е годежът (“нишана”) и кога ще е сватбата. Уговаря се и зестрата, която ще се даде за момичето – *бабаак*.

Думата “бабаак” (опростена форма на “баба-хакъ”) означава “бащино право” или “бащина воля”. Това е зестрата, която родителите на младоженеца заплащат на родителите на булката затова, че са отгледали способно момиче, което те ще приберат в своята къща. Този обичай не бива да се интерпретира като “купуване на булка” – *бабаакът* се разглежда като знак за уважение към булката и благодарност към родителите ѝ, а не като “цена” за булката, с която след това може да се прави всичко (щом веднъж е “купена”). Правило при *милета* (както и при ромскоезичните роми-мюсюлмани, при които също се плаща *бабаак*) е да се отнасят с уважение към снахата, която се възприема като неразделна част от семейството, а не като “купена стока”.

В миналото *бабаак* се е вземал навсякъде. Днес на някои места този обичай е изоставен – напр. във В. Търново, Разград и

др. На много други места е запазен, като разликите в размера на *бабаака* са чувствителни – някъде е символичен, другаде не. По всяка вероятност след още едно поколение този обичай ще изчезне. Почти навсякъде респондентите отговаряха, че за тях е вземан *бабаак*, но те няма да искат за своите деца. Дори това да не е искреното им намерение, то показва налагаша се нагласа, че *бабаакът* е нещо остаряло и не особено редно.

Годеж (нишан). В миналото (а на някои места и днес – особено в селата на Централна България) *годежът* е играел важна роля. На него се е проверявала девствеността на булката и след него младоженците са заживявали заедно. Сватбата се е правела след седмици, месеци, а понякога и след години – когато се съберат нужните средства за това.

Проверка на девствеността на булката. Този обичай се изпълнява по различно време при различните общности *мил-лет*. Във В. Търново и в множество села от региона проверката на девствеността е ставала веднага след сватосването – до няколко дни. На други места във Великотърновска и Търговищка област това е ставало (и става) на *годежа*. На трети места това става през първата брачна нощ.

Преди младоженците да се уединят в специално подредена стая, свекървата им дава нови чаршафи. Приема се като знак за много голямо неуважение към бъдещата булка, ако свекървата откаже да даде чаршаф. След това чаршафът с “нишана” за това, че булката е девствена, се поставя в сито. Музиката свири и който от насъбралите се роднини иска да види чаршафа, пуска монета в ситото. Пие се “блага ракия” – подсладена и оцветена в червено. След това шествието начело с музиката се насочва към къщата на родителите на момичето за да споделят с тях радостта от това, че “булката е честна”. Майката на момичето дарява музикантите и сватбарите с пешкири и специално изработени питки с мед – *балъ урта*.

Изискването за девственост на булката все още е запазено на много места и проявява тенденция за устойчивост. Този феномен може да се наблюдава при почти всички ромски групи в България.¹¹ Трудно е да се каже колко дълго то ще продължи да играе важна роля в сватбения цикъл при *милета*. В хода на нашето изследване се сблъскахме с противоположни мнения. Шестдесет и осем годишна жена от с. Ресен сподели “Аз такава нещо от моята внучка няма да искам. Тя да си прави сама сметката. Вече не е като едно време”. В същото време четиридесет и две годишна жена от с. Кардам бе на противоположното мнение: “Този обичай никога няма да го оставим. Ако снаха ми не е девствена, ще я изпъдя да върви при тоз, с когото е мърсувала!” В това отношение разликите не са по региони или групи, а по-скоро по степен на модернизация. В общностите, в които модернизационните процеси са напреднали, решението за сватба се взема основно от младоженците и там по правило изискването за девственост се прескача¹². В по-традиционните и консервативни общности това изискване все още има голямо значение, както и обичаят “блага ракия”.

Къна-геджеси (вечер на къната). В миналото сватбите при *милета* са се правели по цяла седмица, а днес продължават два или три дни – в петък, събота и неделя. Същинският сватбен цикъл започва в петък вечерта с “вечер на къната” – *къна-геджеси*.

Основните действия в петъчната вечер се развиват в къщата на момичето. В специална стая се нарежда нейният чеиз. Във В. Търново това е ставало седмица по-рано, като седем дни младоженците са спели в стаята с чеиза. В тази стая се прави къносването на булката.

¹¹ Това изискване се е срещало и при българските турци, както и при етническите българи, но постепенно е било изоставено с напредването на модернизационните процеси сред тези общности.

¹² В такива общности снимахме две сватби, на които булките бяха бременни и това не притесняваше никого.

Още в ранния следобед в центъра на махалата засвирва музика и събира всички желаещи да поздравят младоженците. Веселието продължава цялата вечер. Център на вниманието е булката, която тази вечер трябва да облече колкото се може повече нови носии. Често за тази вечер се купуват носии от Турция или Германия. Вниманието към младоженеца е далеч по-малко. На някои от предсватбените веселия, които посетихме, младоженецът се появяваше от време на време. На нашия въпрос “Къде е момчето?” получавахме отговори от типа на: “Кой знае... Може да е отишъл някъде да се почерпи на спокойствие. Пък и кой го е грижа? Тази вечер е важна булката!”

Привечер във В. Търново и някои села от региона (Стамболово, Драганово и др.) приятелите на младоженеца издигат специален дървен стълб, направен от тях, обвит с чимшир. В горната част на стълба се прави фигура с помощта на тел, обвита с чимшир и напоена обилно със смола. Фигурата може да бъде сърце, първите букви на младоженците и т. н. След това фигурата и целият стълб се запалват и изгарят. През това време приятелите на младоженеца танцуват около стълба. Свекървата ги дарява с пешкири и петел. В с. Драганово се раздава и храна. Този обичай се нарича “*катран геджеси*”. Никой от запитаните респонденти не можа да обясни защо се прави. Отговорите бяха от “За здраве и щастие на младите” до “Така сме го наследили от нашите дядовци”. Обичаят наблюдавахме единствено в региона на В. Търново.

Късно вечерта, обикновено около 22,00–23,00 ч., започва самото къносване. По традиция в стаята се допускат само жени (единственото изключение е младоженецът, който се появява за малко, за да бъде къносан малкият му пръст). Днес това не винаги се спазва – дори и в най-консервативните общности присъства оператор, който снима с камера: неделима част от сватбата при *милета*. В стаята присъстват близките приятелки на булката, роднини (нейни и на младоженеца), кръстницата. Булката

е облечена в червени сатенени дрехи – символ на девствеността. (В различните села и градове тези дрехи са различни. Традиционната носия се нарича *биндаллъ* – червени шалвари и елек с атлас. На някои места това е червена рокля. В гр. Стражица присъствахме на къносване, на което булката бе облечена с червени индийски дрехи. В с. Средище (Силистренска област) се използват червени индийски шалвари и елек. Във В. Търново на една от сватбите, на която присъствахме, булката бе облечена в червена сатенена пижама.) Главата задължително е покрита с червено було. Пред стаята свири музиката.

Къносването се извършва от кръстницата, стига да не е омъжена втори път. Ако е с втори брак, къноса друга жена, която е само с един брак. Вярва се, че в противен случай булката също ще има два брака.

В миналото къносването е започвало от главата и косата, но днес, може би за удобство, косата се къноса предварително и самият ритуал започва от ръцете. Къната се подготвя по различен начин – от поставянето ѝ в най-обикновен съд, до специалната ѝ украса с декоративни свещи (с. Драганово, гр. Стражица). На някои места допълнително се палят високи червени свещи, свързани помежду си с панделки, които присъстващите жени държат в кръг около тавата с къната. През цялото време се изпълняват типичните за обряда песни: “Юксек, юксек, тепелер”, “Вурун, вурун, кънъсна” и др. Украсата на ръцете при къносването е различна според населеното място. Във Велико Търново предварително се приготвят тесни ленти плат – памук, тензук и др. Те се пресукват, за да станат като върви. След това започва увиването им около пръстите на момичето. Навиват се кръстосано, така че след нанасянето на къната отгоре им да се образуват ромбовидни фигури. Къната се нанася първо само върху пръстите. След това се поставя червено петно в средата на дланта и върху него се слага голяма монета. Цялата ръка се посипва добре с брашно. Това се прави, за да хване по-добре къната. Увива се с

бял плат и върху нея се поставя парче червен плат, ушито под формата на джоб или плик. По същия начин се къносва и другата ръка.

На други места (с. Драганово) къносването става с използването на специален шаблон с изрязани по него фигури. Шаблонът има формата на дланта. Поставя се върху нея и отгоре се нанася къната. След отстраняването на шаблона, оцветени от къната остават само фигурите, които са били изрязани върху него. Ръцете не се увиват, за да не се развалят фигурите, а се оставят известно време, за да изсъхне къната. Шаблонът едва ли е традиционен елемент от къносването. Той по-скоро е съвременна заемка от Турция или практика, привнесена от запад в резултат от гурбетчийството, особено разпространено сред *милета*.

След къносването на ръцете момчето става и започва да играе. Останалите също играят, надавайки силни викове. След това започва къносването на краката. При тях не се използват платнените ленти. Къната се нанася върху пръстите, от долната част и отстрани на ходилото. Горната част остава неочветена. След това отново се посипват с брашно, завиват се в бял плат и се обуват червени специално изработени терлици или червени сърмени чехли. Момчето отново става и играе.

По някое време, докато трае ритуалът, момчето се показва, подава си ръката и кръстницата му къносва малкия пръст на едната ръка. Междувременно, докато се къносва булката, жените и момчетата в стаята също си къносват ръцете за здраве, нанасяйки къната под формата на различни точки, фигури и т. н. Всичко е съпроводено от много смях и песни.

Паралелно с къносването в къщата на момчето се прави избръсване на младоженеца – *гювей траиш*. Смишълът на този ритуал е да покаже, че той вече е достатъчно голям, за да бъде глава на семейство. Избръсването се прави от специален *берберин* (бръснар) или от роднина. По време на избръсването клари-

нетист свири тъжна мелодия. Вярва се, че младоженецът не бива да плаче, за да не потръгне тъжно бракът му.

С *къна-геджеси* е свързан още един ритуал, който е широко разпространен и днес, особено във Великотърновски регион – поздравяването на младоженците. След като приключи къносването младоженците се хващат под ръка, вземат по една запалена свещ и тържествено излизат навън. Отстрани до тях и след тях вървят техните близки приятели. Те също държат запалени свещи и опъват над главите на младоженците специален червен плат (по-рядко – син или шарен). Съпровождана от музиката, процесията застава под специално издигнат навес. Там минават всички роднини, приятели, съседни и сватбари да поздравят младоженците. Те ги даряват с пари, а младоженците целуват ръка на по-възрастните, за да поискат прошка. По време на целия ритуал свещите горят, за да осветяват бъдещия път на младото семейство.

Според обяснението на някои от респондентите, *къна-геджеси* се прави, тъй като Мириям (Дева Мария) се е родила с червен нишан на ръцете и косата. Ритуалите, свързани с вечерта на къната, са едни от най-стриктно спазваните. Те са също така и едни от най-разнообразните. На някои места (напр. с. Кардам, Търговищка област) къносването е изчезнало, макар да има спомен за него. По време на *къна-геджеси* там се прави веселие на улицата, с музика и много хора, като основното е булката да покаже колкото се може повече носии. На други места (с. Кесарево, с. Водолей, Великотърновска област) къносването също е изчезнало, но задължително се изпълнява ритуалът с поздравяването на младоженците. Самият ритуал също се нарича “къна”.

Ритуалите на *къна-геджеси* са на практика идентични при *миллета* и при ромскоезичните роми-мюсюлмани (*хорохане рома*). Те са много подобни на ритуалите, изпълнявани при българските турци и другите мюсюлмански общности, макар да имат и своя специфика.

Сватба. Тя обикновено започва в събота сутринта. На този ден булката е облечена в бяла булчинска рокля, като на някои места се слага и червена лента през кръста. На много места е запазен споменът, че в миналото булката е била облечена в традиционна червена носия.

Обичаите на самия сватбен ден не са така добре запазени и в голяма степен са повлияни от българските обичаи, които по един или друг начин са се утвърдили като общонационални. И при *милета* вземането на булката е свързано със залостване на вратата от нейните роднини и откупуване на отварянето от страна на роднините на младоженеца. Скриването на обувката на булката и нейното откупуване също е често срещано. На излизане от дома на булката обикновено се свири песента “Ела се вие преви-ва”, като булката рита бакърено менче с вода и здравец. Специфичен е ритуалът с посрещането на булката в къщата на младоженеца. Булката намазва вратите на новата си къща с мед или сладка вода, за да бъде сладък животът и там. Този обичай се среща при много мюсюлмански групи, както и при някои християни, които в миналото са били мюсюлмани (напр. при ромите-калайджии в Северозападна България).

След въвеждането на булката в новия ѝ дом се прави бракосъчетанието. В миналото при много общности *милет* то е ставало по специфичен начин в къщата, а не в джамия. Идвал е местния имам (ходжа)¹³, а не се е ходело в джамията. Първо ходжата е отивал при младоженеца, който се е намирал в отделна стая, заедно с близки мъже. Прочитал е молитва и е питал момчето дали е готов и съгласен за брак. След това е отивал в стаята с булката (*гелин еви*) и е изпълнявал същия ритуал. След съгласието на младоженците, ходжата е оформял *никях* – документ за брак. Днес това става в джамията.

¹³ Много често той е бил “цигански ходжа” – т. е. местен човек, непризнат от ислямската църква.

В миналото сватбите са се правели на открито – край селската поляна или на централната улица в махалата. За целта са се правели специални навеси и под тях са се нареждали трапезите. Днес сватбите почти без изключение се правят в ресторант.

При някои общности *миллет* – най-вече в Североизточна България – в събота вечерта се проверява девствеността на булката, а в неделя сутрин се прави “сладката ракия” – *татлъ рѣкъ*. Това става по начин, подобен на описания по-горе. В Централна България, както бе посочено, тези обичаи се изпълняват по-рано: на годеща или дори веднага след сватосването.

Приведеното по-горе описание на част от календарните и семейните празници на *миллета* в никакъв случай не претендира за изчерпателност. То може да бъде чувствително разширено и детайлизирано.¹⁴ Приложеното описание има за цел да представи най-общата картина на тези обичаи при *миллета* с оглед на по-пълното описание на културното ниво в идентичността на тази самобитна общност.

Както се вижда, календарните и семейните празници на *миллета* са близки (в много отношения – идентични) с тези на *хорохане рома* и представляват своего рода мост между културата на роми и турци. При всички положения е пресилено да се твърди, че са идентични с обичаите на българските турци.

Днес календарните и семейните празници на *миллета* са в състояние на преход. Някои от тях неминуемо ще отмрат, други ще бъдат видоизменени. В каква насока ще се случи това е рано да се каже. При всички положения тази насока ще зависи от течащите процеси на модернизация и от бъдещето на третото ниво на етническата идентичност на *миллета*, което ще бъде разгледано в следващата глава.

¹⁴ Виж: Донка Съботинова, *Семейник или колелото на живота*, (Силистра: РИГТ, 2002), 200-240; Д. Колев и Т. Крумова (съст.), *Ромската сватба във Великотърновско*, (В. Търново: Астарта, 2003), 92-111.

ГЛАВА ОСМА

САМОСЪЗНАНИЕТО: ДИЛЕМАТА НА АВГУСТИН

Изследователите на средновековната философия и култура често повтарят една фраза на Аврелий Августин, казана по повод на времето: “Когато не ме питат – зная, но трябва ли да го обясня – не мога”¹. Тази прословута “дилема на Августин” идва да покаже границите на теоретико-аналитичното мислене, когато то се отнася до пределни реалии като времето, битието, бога и др.

Дилемата на Августин е в пълна сила и при опитите да бъде обяснено самосъзнанието на *милета*. Етническото самосъзнание безспорно е най-важният феномен в културното ниво на етничността. То обединява останалите културни феномени (като матерен език, религия, празнично-обредна система) и придава на културното ниво определена завършеност като прави връзката между културното и символното ниво в етничността. Благодарение на тази си ключова роля самосъзнанието има ореола на основен етноопределящ фактор. Както на ниво “обществено мнение”, така и в ред основополагащи нормативни документи се приема, че човек има такава етническа принадлежност, каквато смята, че има. Т. е. всеки е такъв, каквото самосъзнание притежава. Това мнение често се споделя и от учени, особено от привържениците на функционалистката концепция за етничността (виж Втора глава).

В настоящата глава анализираме самосъзнанието на общностите *миллет* в районите, в които бе проведено нашето изследване.

¹ Цочо Бояджиев, *Философия на Европейското Средновековие*, (София: Минерва, 1994), 29.

Доказваме три хипотези. Първо, самосъзнанието на *миллета* се изгражда върху три нива: съзнание за принадлежност към съответната местна общност, съзнание за принадлежност към метаобщността на *миллета* и съзнание за принадлежност към някой от по-големите етноси в България. Второ, водещи в самосъзнанието на *миллета* са второто и първото ниво. Процесите на модернизация постепенно преместват акцента от първото на второто ниво, а третото ниво остава относително слабо и неясно определено. Трето, понастоящем самосъзнанието и особено декларираното самосъзнание не може да бъде основен определящ фактор за идентичността на *миллета*.

За да бъде правилно разбрано значението на съзнанието за принадлежност към определена местна общност у *миллета* ще посочим един конкретен пример, изследван от нас в хода на проучването. До 70-те години на XX век във В.Търново съществува обособена махала, населявана основно от *миллет*. Името, с което е била известна, е “Циганската махала Френк хисар”; намирала се е в подножието на хълма Царевец, в съседство с Турската махала, която е разположена от другата страна на р. Янтра. През 70-те години на XX в. поетапно махалата бива разрушена (последните къщи са изоставени през 1978 г.) в резултат от наводнения на р. Янтра.² Част от жителите си закупуват къщи в съседната Турска махала (с официално име “Трудов фронт”). Голямата част получават апартаменти в строящия се квартал “Бузлуджа” или ведомствени бараки на улица “Алеко Константинов”, като по този начин се оказват разпръснати сред околното българско население. През следващите няколко години следват про-

² Това е официалният мотив. Неофициално се говори, че разформироването на махалата е станало по идея на Пенчо Кубадински, за да не контрастират бедните и прихлупени колиби с възстановяващата се туристическа атракция “Царевец”. В Окръжния държавен архив не намерихме документи, които да сочат, че разформироването на Френкхисар е следствие от Постановление на МС 256/17.12.1958 г.

цеси на спонтанно постепенно събиране на семействата от Френк Хисар. Повечето продават апартаментите си в квартал “Бузлуджа” и закупуват къщи в съседното село Леденик, където оформят своя махала. Други също продават апартаментите си и се настаняват (легално или не) при свои роднини в бараките на улица “Алеко Константинов”, като по този начин там също се формира своеобразна “Циганска махала”. Малкото семейства, запазили апартаментите си в квартал “Бузлуджа”, поддържат тесни контакти със семействата в с. Леденик, ул. “Алеко Константинов” и т. нар. “турска махала”. Понастоящем (2004 г.) Община В. Търново планира разрушаване на временните бараки на ул. “Алеко Константинов”. Социологическо проучване, организирано от Център “Амалипе”, сочи, че основното желание на живеещите там семейства от бившата Френкхисарска махала е да получат жилища така, че да живеят в съседство заедно – независимо какви жилища ще са и къде ще се намират.³

Този пример ясно демонстрира значението на съзнанието за принадлежност към определена местна общност при *милета*. Това съзнание е така силно, защото на практика и днес локалната общност определя голяма част от живота на своите членове. Тя е основата за тяхната икономическа и социална активност, организира семейния, религиозния и обредния им живот. Регулира отношенията между членовете на общността, както и контактите с “външните” за общността, т. е. поддържа изключително важното разграничение “Ние – Те”. Местната общност при *милета* определя системата от фундаментални ценности и от културни практики – първото и второто ниво на етничността. Т. е. местната общност има две важни функции – да организира и поддържа важни елементи на етническата идентичност и да регулира икономическия и социалния живот на своите членове. Двете функции са тясно свързани и частично се припокриват.

³ Проучването е проведено през м. декември 2004 г.

Пример за важността на първата функция е фактът, че смяната на един от най-важните културни феномени – езикът, при *миллета* протича не толкова под индивидуални, колкото под групови форми, на ниво местна общност. Както бе посочено в пета глава, от ромски на турски език преминават не отделни личности или семейства, а целите общности. Един разказ на възрастен човек от с. Кардам разкрива как конкретно става това: “Говорехме и по турски, и по цигански. Но после, през 1951, от село се изселиха много семейства турци. Останаха само две-три турски семейства. Тогава се събрахме ние, в махалата, и решихме да си забраним да говорим по цигански и да станем турци. И наистина спряхме по цигански – сега малките хич не знаят.”⁴

Значението на втората функция е видно от две неща. Първо, местната общност регулира взаимоотношенията между своите членове. Въпреки, че между отделните семейства често възникват кавги и разпри, те не прибегват до съда, полицията или други официални институции. Разрешаването на възникналите конфликти става в рамките на общността. Вярно е, че това не става чрез “цигански съд”: при *миллета* не открихме остатъци от потестарни форми на самоуправление, каквито има да речем при доскорошните номади *калдарашите*. Но въпреки това конфликтите се разрешават в общността на базата на нещо, което можем да наречем “роднински консенсус”: тъй като всички семейства в дадена местна общност са по един или друг начин роднини, при конфликт се търси мнението на най-авторитетния общ роднина, който помирява двете страни. Този механизъм не е съществено различен от механизмите, използвани от “мешерето” при *калдарашите*, тъй като и то се явява институция на консенсуса.⁵ Второ, локалната общност при *миллета* регулира взаимо-

⁴ Интервю с Юсеин Яшаров (Кирчето), с. Кардам, обл. Търговищка. Проведено на 05.09.2003 г.

⁵ Елена Марушиакова и Веселин Попов, “Ромският съд като концепция на консенсуса при ромите-номади в Северното Причерноморие”

отношенията с “външните”. Както бе посочено, официалните институции се търсят само в краен случай или изобщо не се търсят – стига да не е особено належащо. Пример в тази насока е отношението към официалния брак. В много изследвани от нас общности установихме висок процент на реални семейства, които не са сключили официален брак и на разделени семейства, които не са поискали официален развод. Причините за това са много: например фактът, че особено в селските общности, които по принцип са по-затворени и патриархални, възрастта за женитба е ранна и влиза в противоречие със Семейния кодекс на Република България. Но една от най-важните причини е контролът, който общността има над отношенията между своите членове и избирателната пропускливост спрямо контрол от страна на макрообществото или на “външните”.

Това единство на етноопределяща и социоопределяща функции обясняват важността на съзнанието за принадлежност към дадена местна общност при *миллета*. Отделният човек осъзнава себе си на първо място и най-вече като част от дадена местна общност – махала, село. Разбира се, това не е и не може да бъде универсално правило. С напредването на модернизацията и при *миллета* местната общност губи част от важните си функции, за което ще стане дума по-долу. В резултат от това първото ниво на самосъзнание постепенно избледнява за сметка на второто – съзнанието за принадлежност към метаобщността на *миллета*. В нашето изследване ясно установихме, че в някои общности *миллет* тези процеси са вече доста напреднали – напр. в гр. Разград. От друга страна не бива да се забравя, че дори в консервативните общности вече се формират прослойки, които все повече се модернизират. Например, в с. Севар, където местната *миллетска* общност е все още доста затворена и консервативна, вече съ-

рие” в: Хр. Кючуков (съст.), *Христоматия по ромска култура* (София: Иктус Принт, 2004), 40-65.

ществува тънка прослойка от образовани млади хора, които по един или друг начин са избегнали “примката” на консерватизма. По всяка вероятност само след няколко години те ще променят напълно местната общност по посока на нейната модернизация.

Второто ниво в самосъзнанието при *миллета* е съзнанието за принадлежност към метаобщността на *миллета*. Това съзнание има за своя обективна основа общите културни характеристики на различните местни общности на *миллета* – общ език, религия, празнично-обредна система. В имплицитен вид то винаги е присъствало и присъства дори в най-затворените и консервативни общности. С напредването на процесите на модернизация това ниво заема все по-важно място за сметка на първото ниво. Причините за тази промяна са свързани с разделянето на етноопределящата и социоопределящата функция при местната общност.

В случая с *миллета* (както и с останалите цигански общности в България) тези промени започват през комунистическия период, но тяхната същност няма нищо общо с марксизма. Всеки модернизационен проект е насочен към освобождаване на икономическата активност на отделната личност от властта на родови, семейни и общностни ограничения. Като основно средство за това обикновено се използва разрушаването на локалните, патриархални и затворени групи, които водят свой собствен “начин на живот”, за да може “освободеният” човек да остане с една единствена алтернатива – включването в живота на макрообществото. Независимо къде и кога протича, модернизацията е свързана с колелетата, тракащи по пътя от патриархалната селска идилгия към модерните противоречия на града. Дори когато този път няма пространствени измерения.

Процесите на модернизация, които при много общности *миллет* започват още през 60-те години на XX в. засягат устоите на местните общности и намаляват техния контрол върху живота на отделната личност. В резултат – фундаменталното и културното ниво в етничността на членовете на местната общност се

оказват застрашени. В някои случаи това води до асимилация, в други – до маргинализация. Но има и трета възможност, която се реализира при много общности *миллет*. Това е промяната в акцента на самосъзнание: от съзнание за принадлежност към определена местна общност към съзнание за принадлежност към метаобщността на *миллета*. Тази промяна означава практическо разделяне на социоопределящата и етноопределящата функция на местната общност. Постепенно местната общност изгубва властта си над икономическата и социалната активност на своите членове. Семейството и макрообществото започват да играят все по-важна роля в това отношение. В замяна, тя запазва контрола върху празнично-обредния и религиозния живот на членовете на общността – понякога в открит конфликт срещу опитите на макрообществото да контролира и тази сфера (напр. през 80-те години на XX в.). Това разделяне на двете функции определя постепенното преместване в акцента на самосъзнанието към съзнание за принадлежност към метаобщността на *миллета* – причините за парцелираността на *миллета* на множество локални групи и общности са били преди всичко икономически, свързани с традиционния занаят и с начина на икономическо оцеляване. Културните различия между отделните местни общности никога не са били толкова значими, че да пречат на ясното осъзнаване на общността, която съществува между *миллетските* групи и локални общности. С постепенното изоставяне на социоопределящата функция отмират и причините за ограничаване на съзнанието на *миллета* единствено на първо ниво.

Както бе посочено по-горе, нашето изследване разкри, че тези процеси протичат с различна скорост в различните изследвани от нас населени места. Разград, Търговище, Стражица и други по-големи населени места са чувствително по-напреднали от селата (макар и сред селата да има изключения – Севар, Сеслав и др.) Чувствително по-напреднали са тези процеси сред

най-младото поколение (има предвид хора на 20-30 години), което дава индикации, че в недалечното бъдеще съзнанието за принадлежност към метаобщността на *миллета* ще бъде водещо.

Третото ниво в самосъзнанието на *миллета* – съзнанието за принадлежност към някой от големите етноси в България – безспорно съществува, но има в голяма степен ситуативен характер. То се проявява като отговор на отправени “отвън” – извън общността на *миллета* – въпроси и оферти. С изострянето на чувствителността към етническата проблематика въпросите “А вие какви сте?” са все по-чести. Обикновено те съдържат ограничен брой опции за отговор, които в никакъв случай не удовлетворяват напълно реалната самоидентификация на изследваните от нас хора. В резултат, те често се “люшкат” от един отговор към друг в зависимост от ситуацията и начина на поставяне на въпроса. Това не означава аморфност на самосъзнанието, а неадекватност на опциите за отговор.

Типичен пример в това отношение са преброяванията на населението. Тъй като възможните отговори на въпроса за етническа принадлежност са “българи”, “турци”, “роми” и “други”, голяма част от *миллета* се записват като “турци”. Това не пречи на същите тези хора да се включват в ромското движение (и то не поради комерсиални причини, както често се предполага⁶) и паралелно с това да се отграничават както от етническите турци, така и от ромскоезичните роми.

Илюстрация на посоченото е това, което ни казаха респонденти от гр. Стражица. В хода на изследването наблюдавахме “вечер на къната” при *миллета* в местния квартал, известен с името “Холивуд”. Къносването протече по типичен индийски образец, под звуците на индийска и турска музика, като булката

⁶ Елена Марушиакова и Веселин Попов, “Турските роми на Балканите и в бившия СССР”. В: Хр. Кючуков (съст.), *Христоматия по ромска култура* (София: Иктус Принт, 2004), 84.

беше облечена в характерни индийски дрехи⁷. Ритуалът започна с традиционната турска песен “Юксек юксек тепелер” и през две трети от времето в стаята се говореше на турски език (през останалата една трета – на ромски или на български). В допълнение към цялата пъстра културна “черга”, на стената на стаята имаше евтина репродукция на Тайната вечеря, а участниците споделиха, че са “вярващи”, т. е. евангелисти. На въпроса за етническата им принадлежност ни бе отговорено “Цигани сме, защото идваме от Индия. Затова и решихме да правим къната по индийски. Турци сме, защото говорим турски език, ромския слабо го разбираме. Ей това сме си – миллет сме, турци и цигани. По средата сме някъде.” “Ние сме някъде по средата – обясниха ни и в Разград. –Знае ли човек къде сме?”⁸

Все още етническата идентификация на това ниво е неопределена и външна – тя се проявява не толкова в естествена среда, колкото като отговор на въпроси, идващи “отвън”. От това следват два извода. Първо, етническото самосъзнание при *милета* не е достигнало окончателен и пълен вид. Първото и второто ниво в него не са оформили по естествен начин третото ниво, макар да текат процеси в тази насока. Поради тази причина декларираното самосъзнание в никакъв случай не е надежден критерий за определяне на етничността на тези хора. От една страна то е обречено да бъде полуистинно и полунеистинно едновременно поради неналичието на адекватна опция за отговор. От друга страна факт е, че прословутият български етнически модел на толерантност фаворизира само едно от малцинствата – турското. Това подтиква *милета* понякога съвсем съзнателно да

⁷ Индийското в случая не е в резултат на оцеляло през вековете древноиндийско наследство, а съзнателно желание на местните хора да копират неща, гледани по индийските филми поради ясното съзнание, че “всички цигани идваме от Индия”

⁸ Интервю с Глория Костова, гр. Разград. Проведено на 12.08.2003 г.

декларира турско самосъзнание, въпреки че се разграничава и от турския етнос: “Да кажем ако някой чужд човек дойде в Провадия и попита, и то попита на български език някой от ромите-мюсюлмани какъв е, много е вероятно да получи отговор “турчин”. Защото ако кажеш, че си циганин –не знаеш какво да очакваш... Но в разговори помежду си моите роднини и приятели от Провадия и от Варна никога не са отричали принадлежността си към циганската общност.”⁹

Вторият извод, който можем да направим е, че пред бъдещата етническа идентификация на *миллета* са открити множество пътища – пълна асимилация в турския етнос, утвърждаване като самостоятелна общност в рамките на голямата ромска общност, превръщане в самостоятелен етнос – малцинство, различно от роми и турци. Кой от пътищата ще се наложи зависи от формирането на трето ниво в етническото самосъзнание на *миллета*, както и от формирането на система от митове и символи, т. е. от символното ниво в идентичността на тази общност.

Завършвайки описанието на различните нива и феномени в самосъзнанието на *миллета*, трябва да посочим още една важна особеност. При всички изследвани от нас групи и местни общности установихме наличието на съзнание за принадлежност към българската нация. То присъства дори сред турчеещите се части на *миллета*. “В България ние сме една нация.”¹⁰ “Аз мога да кажа, че щом сме си в България, всички сме българи.”¹¹ “Ако имах желание да ида в Турция, можех и да ида в Турция и да се настая и да остана. Но за мен е България – значи кой където се е родил, там го тегли.”¹²

⁹ Интервю с Орхан Тахир, гр. Провадия. Проведено на 31.08.2003 г.

¹⁰ Интервю с Глория Костова, гр. Разград. Проведено на 12.08.2003 г.

¹¹ Интервю с Анка Михайлова, с. Пордим, област Плевенска. Проведено на 3 август 2003 г.

¹² Интервю с Юсеин Сабриев (Ходжата), с. Кардам, обл. Разградска. Проведено на 8.08.2003 г.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

ПЪТИЦАТА ПРЕД МИЛЛЕТА

Пътицата пред бъдещата идентификация на хората, самоназоваващи се *миллет* са многообразни като пластове на днешната им идентичност. Както на ниво народопсихология, така и в официалната политика спрямо малцинствените общности, за *миллет* в България не се говори. Това, както и обективните процеси на модернизация и глобализация подтикват хората, самоназоваващи се “миллет”, да търсят своето вписване в по-голяма етническа общност или да се превърнат от етногрупа в самостоятелна общност.

Както бе посочено в осма глава, възможните варианти за това са три. Първият е пълната асимилация в турската народност. Тази опция е била и продължава да е открита пред многобройни групи на *миллета*. Факторите, които я благоприятстват, са няколко: турският език, ислямската религия, многото общи обичаи. Допълнителни фактори за последните няколко години е разкриването на джамийски училища, навлизането на сателитна турска телевизия, успешната дейност на ДПС. По наше мнение обаче най-важната предпоставка за действието на тези фактори е несравнимо по-високият статус на турското малцинство в българското общество, особено в сравнение с този на ромите, както и на почти всички други малцинства. Социалната желателност, стремежът да се получи уважение чрез деклариране на по-престижна идентичност е фактор, който не бива да се подценява. Много често той действа и на подсъзнателно ниво, като е прикрит зад

ред други феномени. Не бива да се смята, че деклариращите се като “турци” представители на общността на *милета* осъзнават себе си като роми и са неискрени в декларираната идентичност. За много от тях това не е така – те наистина са интериоризирали убеждението, че са именно турци (на базата на общия език и религия), пренебрегвайки – много често подсъзнателно – останалите етноопределящи фактори като антропологически белези, произход, форми на социална организация, тип култура и др.

Основните пречки пред пълната асимилация на *милета* в общността на българските турци са няколко. На повърхността се откроява нежеланието на самите турци да приемат *милета* като свои сънародници. Това нежелание често се приема много болезнено от *милета*. Защото, за да бъдеш част от една общност, е необходимо и останалите нейни части да те припознаят. Но това не е най-сериозната пречка. Тя е по-скоро следствие, отколкото причина. По наше мнение основните пречки са от друго естество. От една страна, това е твърде различния социален статус, който заемат *милетът* и турците. По основните характеристики на своя социален статус *милетът* се различава съществено от българските турци и е на едно ниво с останалите цигански/ромски групи. От друга страна, това е по-различният тип култура, по-различната система от фундаментални ценности, които регулират отношението към другите, към света и към себе си (виж втора глава) и по-различната социална (общностно-групова) организация на *милета*. Тези три фактора (на практика това са фактори, които определят изцяло фундаменталното ниво и до голяма степен културното ниво в етничността) създават дълбокото (бих използвал израза “фундаментално-онтологическо” – по Хайдегер) усещането за различие между *милет* и турци. Това е причината, поради която етническите турци отказват да припознаят *милета* като свои сънародници. “По-рано турците казваха, че ние не сме турци, защото не сме били вярващи. Да, ама сега нашите момчета ходят на джамия повече от тях.

И те сега казват, че не сме турци, защото сме били по-мързеливи. И защото сме живеели ден за ден. Измислят си такива работи и винаги ще си измислят.”¹

За да бъде преодоляно това различие, е необходимо посочените по-горе фактори по един или друг начин да бъдат изоставени от *миллета*. Т. е. необходимо е *миллетът* да изостави едни от най-същностните си характеристики на фундаментално и културно ниво. Това е възможно при пълно разпадане на основната ядка в социалната и етническата организация на *миллета* – местната общност. Разрушаването (по една или друга причина) на местната общност може да доведе до пълна маргинализация и аномиране на членовете на бившата общност или до тяхното асимилиране в друга общност. Запазването (макар и във видоизменен вариант, както бе посочено в осма глава) на местната общност запазва фундаментално-онтологическото различие между *миллета* и останалите етноси и прави пълната асимилация на практика невъзможна. Друг път за асимилация е чрез откъсване от местната общност – в такъв случай асимилацията протича на личностно ниво.

Вторият път пред *миллета* е превръщането му в самостоятелна група или общност в рамките на голямата циганска/ромска общност. Факторите, които подтикват някои групи на *миллета* и особено по-образованите от тази общност да преоткриват своите връзки с голямата циганска общност на България, са не само общите антропологическите белези, които са безспорни и в никакъв случай не са маловажни. Общи са множество обичаи, легенди и други елементи на фолклора. Особено важен е общият социален статус и общите проблеми, пред които са изправени както *миллетът*, така и ромскоезичните цигани. Те подтикат към търсенето на общи решения и създаването на чувство за

¹ Интервю с Интервю с Ахмед Бекиров, с. Кардам, обл. Търговище. Проведено на 26.07.2003 г.

солидарност. Възможността на някои представители на *миллета* да се включат в ромското движение също подпомага този процес. Допълнителен фактор в същата насока е отношението на българи и турци, които не правят разлика между ромскоезичните роми, турскоезичния *милет* и румъноезичните *рудари*. Но основният фактор остава сходството и по-точно тъждеството в типа култура, фундаменталните ценности, които регулират отношението към другите, към света и към себе си и в социалната (общностно-групова) организация на *миллета* и на ромскоезичните цигани/роми.

Основните пречки пред тази опция също са няколко. От една страна това е ниският престиж и имидж на ромската общност, нагласите спрямо която в много отношения са ксенофобски и расистки. От друга страна съществена пречка е засилената през последните години турско-ислямска агитация сред *миллета*. Изключително сериозна пречка е и отношението на ромскоезичните роми спрямо *миллета*. Почти винаги то е високомерно и дискриминационно. Обикновено ромскоезичните роми възприемат *миллета* като своего рода “предатели” – хора, които са изоставили ромския език и са се “потурчили”. През последните години това е допълнено с доста примитивното разбиране, че средствата, отпускани от ЕС и други донори за интеграция на ромите, са средства, които се отпускат за ромите и не бива да се изразходват за *миллета* и с подозрението, че ако представители на *миллета* декларират себе си като “роми”, те го правят заради посочените по-горе средства. Този примитивизъм и високомерие обективно отблъсква немногото по-образовани представители на *миллета*, които търсят да преоткрият връзките си с циганската общност, защото ги изправят пред реалната опасност да продължат да бъдат “второ качество” (от второ качество турци да се превърнат във второ качество роми).

В тази връзка е и основната очертаваща се пречка. Процесът на формиране на модерна ромска идентичност не само в Бълга-

рия, но и на европейско ниво се направлява от представители на ромскоезични цигански общности (в България това са йерлиите и калдарашите). Този процес все по-тясно се свързва с еднозначното утвърждаване на името “рома” и на ромския език като основни отличителни характеристики на модерния ром. Кое то прави включването на неромскоезичните цигански общности доста проблематично.

“Съвременната ромска идентичност трябва да бъде формулирана така, че тя да включва и идентичността на тези хора, т.е. тя трябва да бъде много гъвкава и много адаптивна. А тя е нещо различно от архаичната ромска идентичност, която се наблюдава при ромите в определени региони – аз съм ром, защото съм християнин, защото празнувам Банго Васили, защото говоря ромски и имам примерно дядо калайджия. В такъв случай това означава, че може би повече от половината роми в България не са роми. Ние като интелигентни хора обаче трябва да признаем, че съвременната ромска идентичност е различна от идентичността на ромите в Сливен, Монтана и София. Защото аз съм убеден, че идентичността на хората, които поне външно не се декларират като роми, е не по-малко силна от тази на хората, които се декларират като такива.”*

Третият път пред *милета* е превръщането на тази общност от етногрупа в самостоятелен етнос. Сериозна предпоставка за това е съзнанието за принадлежност към *милета*, което се среща при всички групи и е по-силно от преферираното (по-точно: декларираното) турско самосъзнание. Изключително важна предпоставка е също така течащият процес на модернизация, който води до неминуем преход от съзнание за принадлежност към дадена местна общност към съзнание за принадлежност към метаобщността на *милета* (виж осма глава), комбиниран с отхвърлянето на *милета* от турци и роми. Все по-често цели групи *милет*, а също и представители на интелигенцията от тази

* Интервю с Орхан Тахир, гр. Провадия. Проведено на 31.08.2003 г.

общност започват да възприемат себе си като отделен народ (т. е. като отделен миллет). В ход е процес на създаване на собствена нео-митология, извеждаща *миллета* от Египет, от рода на Мохамед и т. н. Т. е. в ход е процес на формиране на самостоятелно символно ниво в идентичността на *миллета*.

Основните пречки пред този процес са две. Първо, това е малобройността на интелигенцията, произлязла от *миллета*. По-голямата част от тази малобройна интелигенция или прикрива своята идентичност, или предпочита да се присъедини към турската или ромската общност. Малцината представители на *миллетската* интелигенция, работещи за превръщането на *миллета* в самостоятелен етнос не са в състояние – поне засега – да изградят стабилна нео-митология, самостоятелна система от митове и символи, които да бъдат приети широко от *миллета*. Втората сериозна пречка е липсата на опция “миллет”, т. е. трето голямо малцинство в българското обществено, политическо и публично пространство. Прословутият български етнически модел все още не може да включи ромите като етнос, равен по ценност на останалите. Трудно е да си представим, че той ще се “отвори” за трето малцинство, наброяващо 250-300 000 души. Липсата на социална опция не е маловажен проблем, тъй като формирането на едно ново малцинство зависи както от процесите, протичащи в рамките на хората, принадлежащи на това малцинство, така и от обществото като цяло.

Завършваме с това, с което започнахме в началото. По какъв път ще тръгнат “премълчаните хора” днес, едва ли може да се каже. И това едва ли е най-важното. По-важно е завесата, спусната над тях, да се вдигне. За да се отвори пространство за задълбочени изследвания върху историята и културата на *миллета*, както и за един сериозен публичен разговор върху проблемите, с които тази общност се сблъсква днес. Най-голямата радост на авторите на настоящата книга, както и на всички, участвали в изследването, ще бъде, ако това се случи!

ИЗПОЛЗВАНИ ДОКУМЕНТИ И АРХИВНИ МАТЕРИАЛИ

Архивни материали - Окръжен държавен архив - Велико Търново

- ⇒ *Архивен фонд на Великотърновска митрополия – Великотърновска митрополия 1872 I/36*
- Преписи по покръстване на иноверци 1922-1932 г. **ОДА-ВТ, Фонд № 74к, опис № 1, а.е. № 59**
 - Данни и статистически сведения за състоянието на енориите, църквите, параклисите от Търновска епархия, за раждания, венчания, умирация, име и презиме на изповедника и от где е родом, 19.01.1905 – 11.03.1905. **ОДА-ВТ, Фонд № 71, опис 1, а.е. № 252**
 - I/11 Статистически сведения за броя на християнските къщи, църквите и свещениците във Великотърновска духовна околия, 1921 декември 7 – 1933, февруари 01, **ОДА-ВТ, Фонд № 74, 11, а.е. № 263**
 - Статистически сведения за благотворителните дружества, религиозните и просветни дружества в епархията за инославни, сектанти и дъновисти, 1922-април-22 – 1923-ноември-3, **ОДА-ВТ, Фонд № 74, а.е. № 264**
 - Преписки, извлечения от летописните книги на църквите от Великотърновска духовна околия с данни кога е построена църквата, кога е осветена и кои свещеници са служили в нея. 1925-VIII-17 – 1928-X-3, **ОДА-ВТ, Фонд № 74, опис 1, а.е. № 278**

- ⇒ *Архивен фонд на Великотърновско окръжно мюфтийство – Фонд 886 К*
- Преписка по приемане на християнската вяра от мюсюлмани, започнато 1929 – завършено 1930, **Фонд 886к, опис 1, а.е. 220**
 - Протоколи на комисията по списването на в. “Йенигъчък”, изпращани от главното мюфтийство за сведение, **ОДА-ВТ, Фонд № 886, опис 1, а.е. 221**
 - Писма, окръжни и други по уреждане на брачни, религиозни и други въпроси, **ОДА-ВТ, Фонд № 886, опис 1, а.е. 72**
 - Относно лицата, които минават от мохамеданска религия към християнска, **ОДА-ВТ, Фонд № 286, опис 1, а.е. 214**
 - Окръжни от главното мюфтийство относно участието на турската младеж в СНМ, бригадирското движение, ОФ и по други въпроси, **ОДА-ВТ, Фонд № 886, опис 1, а.е. 251а**
- ⇒ *Колекция от стари документи – Търновски окръг*
- Тефтер за събраните данъци в с. Килифареве от Хаджи Михаил, **Па, Фонд № 65к, опис 1, а.е. 92, б.д.**
 - Данъчни списъци на населението по махали, тапии за владееене на недвижими имоти, разписки на турски език за платени данъци, 1867-1879
 - Материали по данъците, тефтер за събиране на данъци, 1875 г., **Па, Фонд № 65к, опис 1, а.е. 88**
- ⇒ *Личен архив на Робовски, Стоян Попандреев, учител – Елена, 1834 – 1878*
- Индианците като народ – беседа от Стоян Попандреев, **Фонд № 54, опис 1, а.е. 117.**
 - История за хората от най-старо време – беседа, **Фонд № 54, оп. 1, а.е. 118, IV-2-г**
 - Лична кореспонденция, III₃, Етнографски очерк за циганите от Стоян Робовски, 22.X.1870 г., **Фонд № 54, оп. 1, а.е. 115**
- ⇒ *Регистри за ражданията, женитбите и умираанията*
- Регистър за ражданията, женитбите и умираанията в Павликенска селска община през 1898 г., **Фонд 266к, опис 3, а.е. 6**

- o Регистър за ражданията и умираанията през 1903 г., община Павликени, **Фонд266к, опис3, а. е. 11**
 - o Регистър за записване ражданията, женитбите и умираанията в Килифаревската селска община, 1893 г., Дело АО-03-08, **Фонд 86к, оп.2, а. е.3.**
 - o Регистър за записване ражданията, женитбите и умираанията в Килифаревската селска община, 1898 г., **Фонд86к, оп.2, а. е.8.**
 - o Регистър за записване ражданията, женитбите и умираанията в Килифаревската селска община, 1900 г., **Фонд86к, оп.2, а. е.10**
 - o Регистър за записване ражданията, женитбите и умираанията в Килифаревската селска община, 1905 г., **Фонд86к, оп.2, а. е.15.**
 - o Регистър за записване ражданията, женитбите и умираанията в Килифаревската селска община, 1910 г., **Фонд86к, оп.2, а. е.20.**
 - o Регистър за записване ражданията, женитбите и умираанията в община Бяла Черква, 1893 г., **Фонд76к, оп.2, а. е.2.**
 - o Регистър за записване ражданията, женитбите и умираанията в община Бяла Черква, 1910 г., **Фонд76к, оп.2, а. е.16.**
- ⇒ *Околийско управление МВРНЗ, гр. Велико Търново*
- o Дело № 10. Писма, окръжни и други от околийското управление, относно снабдяването с нансенови паспорти на руски поданици; по контрола върху печата и събранията, 1929 г., **Фонд № 52к, оп. 1, а. е. 105**
 - o Списъци на командировките на полицейските органи, сведения за станалите политически събирания, за емигранти от българска народност, за турски поданици в България и други на полицейския участък, гр. Павликени, **Фонд № 52к, оп. 1, а. е. 135**
 - o Дело №1, Полицейски участък, с. Ресен. Окръжни писма и телеграми от областното околийско управление относно забраната на първомайската манифестация, от административен и криминален характер, 1927 г., **Фонд № 52к, оп. 1, а. е. 162**
 - o Поверителни окръжни писма, сведения и др. Областно полицейско управление, гр. Плевен във връзка с работата на общините по изборите, по борбата с нелегални, **Фонд № 52к, оп. 1, а. е. 190**

- о Поверителни окръжни писма, сведения и др. Областно полицейско управление, гр. Плевен във връзка с работата на общините по изборите, по борбата с нелегални, **Фонд № 52к, оп. 1, а. е. 191**
- о Дело № 11. Бяло Черковско селско управление. Преписки по гражданското състояние и статистическите сведения за есенните посеви и пролетните култури, 1914-1929, **Фонд № 76, оп. 1, а. е. 106**
- о Дело № 11. Белочерковско Селско Общинско управление. Преписка по преброяването на населението и статистическите сведения за зимните и пролетните култури, 25.01.1917-19.08.1917, **Фонд № 76, оп. 1, а. е. 109**

Училищни книги

- о Книга за подлежащите на задължително учение деца, Народно основно училище “Любен Каравелов”, с. Кардам, околия Поповска, започната 1914 г, инв. № 57.
- о Книга за подлежащите на задължително учение деца, родени от 1942 г., Народно основно училище “Любен Каравелов”, с. Кардам.
- о Книга за подлежащите на задължително учение деца, родени от 1970 г., Народно основно училище “Любен Каравелов”, с. Кардам.
- о Главна класна книга за учебните 1941/42, 1942/43, 1943/44, 1945/46, 1946/47, 1947/48 години, Народно първо училище “Св.Св.Кирил и Методий”, с. Кардам, отделение V, Инв. № 5.
- о Главна класна книга от 1957/58 до 1963/64 години, Народно първо училище “Св.Св.Кирил и Методий”, с. Кардам, Инв. № 8-V.
- о Главна класна книга на Народна смесена прогимназия на учащите от I, II, III клас за учебните 1941/42, 1942/43, 1943/44, 1945/46.
- о Главна класна книга за I, II, III и IV отделение на Народно основно училище “Любен Каравелов”, с. Кардам от 1949/50 до 1956/57, Инв. № 96.
- о Главна класна книга за учащите от V до VIII клас на Народно основно училище “Любен Каравелов”, с. Кардам от 1957/58 до 1960/61.
- о Главна класна книга на Народно основно училище “Любен Каравелов”, с. Кардам от 1962/63 до 1970.

- o Главна класна книга за учащите от I до IV клас на Народно основно училище “Любен Каравелов”, с. Кардам от 1964 до 1974.
- o Главна класна книга на Народно основно училище “Любен Каравелов”, с. Кардам, за I, II, III прогимназиален клас през учебната 1949/50, 1950/51, 1951/52, 1952/53 г., Инв. № 95.
- o Главна класна книга на Народно основно училище “Любен Каравелов”, с. Кардам за прогимназиалния курс, 1970 – 1976 г.
- o Главна класна книга за учащите от I до IV клас на Народно основно училище “Любен Каравелов”, с. Кардам от 1978/79.
- o Главна класна книга на Народно основно училище “Любен Каравелов”, с. Кардам от 1976/77 г.

Турски извори за българската история, т. VI, София, Издателство на БАН, София, 1977, съставители Н. Тодоров и М. Келицин

**Сведение за енориите, църквите и свещениците
в Търновска епархия към 1922 г.**

I/11 Статистически сведения за броя на християнските къщи, църквите и свещениците във Великотърновска духовна околия, 1921 декември 7 – 1933, февруари 01, ОДА-ВТ, Фонд № 74, 11, а. е. № 263

- **Балванска енория** – с. Балван:
 - православни къщи – 223;
 - мохамедански – 8;
 - дата – 28.12.1921 г.;
 - свещеник – Тодор Митев
- **Балванмахаленска енория** – с. Балван Махала:
 - християнски къщи – 156;
 - дата – 18.12.1920;
 - свещеник – Стефан Пеев
- **с. Беляковец:**
 - християнски къщи – 220;
 - други – няма;
 - дата – 24.12.1920 г.;
- **с. Бяла Черква:**
 - християнски къщи – 210;
 - други – няма;
 - дата – 22.12.1921 г.;
- **с. Грухчева махала** (Севлиевска околия):
 - християнски къщи – 40;
 - турци – 32;
- **с. Вишовград:**
 - християнски къщи – 347;
 - турски – 7;
 - дата – 24.12.1921 г.;

- **Върбовска енория** (само с. Върбовка):
 - християнски къщи – 350;
 - други (цигани) – 45;
 - дата – 26.12.1921 г.;
- **Св. Никола енория:**
 - християнски къщи – 444;
 - мохамедански – 5;
 - дата – 27.12.1921 г.;
- **с. Дъскот:**
 - християнски къщи – 252;
 - други – няма;
 - дата – 25.12.1921 г.;
- **Дуванларска енория** (Осман-Пазарска околия):
 - с. Балабашлар:
 - християнски къщи – 220; мохамедански – 8
 - м. Карши-махле:
 - християнски къщи – 28; мохамедански – 49
 - с. Добруджалар:
 - християнски къщи – 47; мохамедански – 34
 - с. Ики-евлер:
 - християнски къщи – 9;
 - с. Сурулар:
 - християнски къщи – 12; мохамедански – 4
 - с. Дуванлар:
 - християнски къщи – 84;
 - м. Кая-бунар:
 - християнски къщи – 18;
 - с. Кокарджа:
 - християнски къщи – 43;
 - с. Калайджилар:
 - християнски къщи – 33;
 - с. Хоранлар:
 - християнски къщи – 38;
- **с. Килифарево:**
 - християнски къщи – 270;
 - мохамедански – 70;
 - дата – 12.1920 г.;

- **с. Левски:**
 - християнски къщи – 358;
 - турски – 102;
 - дата – 23.12.1921 г.;
- **с. Леденик:**
 - християнски къщи – 249;
 - дата – 21.12.1921 г.;
- **с. Лесичери:**
 - християнски къщи – 228;
 - дата – 23.12.1921 г.;
- **Малко-Чифликскаенория:**
 - с. Малък Чифлик
 - християнски къщи – 87;
 - с. Шереметя;
 - християнски къщи - 71
- **с. Недан:**
 - християнски къщи – 310;
 - мохамедански – 35;
 - дата – 27.12.1921 г.;
- **с. Новоселскаенория:**
 - християнски къщи – 295;
 - мохамедански къщи – 75;
 - дата – 28.12.1920 г.;
- **с. Одайтскаселскаенория:**
 - християнски къщи – 211;
 - мохамедански къщи – 52;
- **Павликени – с. Павликени:**
 - християнски къщи – 445;
- **с. Пушево:**
 - християнски къщи – 120;
 - мохамедански къщи – 1;
- **с. Паскалевец:**
 - християнски къщи – 189;
 - мохамедански къщи – 3;
- **с. Ресенскаенория**
 - християнски къщи – 217+220;

- Радковска енория:**
 - Деветаци
 - християни (жители) – 19;
 - мохамедани – 120;
 - Дунавци
 - християни – 23;
 - мохамедани – 126;
 - Радковци
 - християни – 30;
 - мохамедани – 194;
- с. Радановска енория:**
 - християнски къщи – 220;
 - мохамедански къщи – 56;
- с. Сломерска енория – с. Сломер:**
 - християнски къщи – 252;
 - турци (цигани) – 2;
- с. Стамболово:**
 - 153 християни
 - 13 мохамедани – цигани
- с. Стефан-Стамболово:**
 - 180 християни
 - 20 мохамедани
- Стражишка енория:**
 - част от Стражица – християни – 338, други - няма
 - с. Стражица – 389 християни, 1 мохамеданин
- Търновска енория (XII. 1920):**
 - Махала Св. Троица – християни – 218, турци – 270
- Търновска градска енория:**
 - Махала Марино поле – християни – 241, 1 мохамеданин
 - Храм Св. Никола – мохамедани – няма
 - Храм Св. Константин – мохамедани – няма
 - Храм Св. Св. Кирил и Методий и параклис “Св. Димитър” – 2 дъновисти
- Асенова енория** – храм “Успение на Св. Богородица” – 205 християнски, 1 турска

**Преписи (извлечения) от летописните книги
на църквите от Великотърновската духовна околия
с данни: кога е построена църквата, кога е осветена и
кои свещеници са служили в нея**

1925-08-17 / 1928-10-3

*Св. Великотърновска митрополия гр. Велико Търново 1872 г., I/11
Фонд № 74, отис 1, арх.е-ца 278*

Въпросник

1. В коя година, кой ден и по каква причина е възникнало селището?
2. В коя година е построена църквата?
3. Кои са били предстоятелите за построяването на църквата?
4. Кога е осветен храма и от кой именно владика?
5. Кои други владици са посещавали църквата. Служили ли са, какви поучения са държали и какви други тръби са извършили?
6. Кои именно свещеници са служили отначало до днес, по колко години всеки от тях е свещенодействал и какво всички един от тях е извършил за духовно-пресветното и обществено повдигане на енорията, селището и за цялото общество?
7. Колко православни къщи е било селището и енорията – отначало до постройката на църквата и сега. Ако се увеличават, намаляват – кои са причините за това?
8. Има ли други иноверци, кога са дошли те, с каква цел и каква деятелност проявяват и имат ли свой храм или не?
9. Има ли други народности, какви са и колко къщи броят?
10. Станали ли са някои забележителни събития в енорията, кога и какви?

**Извадки от „Преписи по покръстване на иноверци
1922-1932 г.“**

*Архивен фонд на Великотърновска митрополия –
Великотърновска митрополия 1872 I/36
ОДА-ВТ, Фонд № 74к, опис № 1, а. е. № 59.*

Препис от покръстването на Шефир Алиев от с. Недан

ЗАДЪВЛЕНИЕ от
ШавиръАлиевъотТърновскаоколия
[следва добавено на ръка] *по народност циганин*

Ваше ВисокоПреосвещенство, по народност съм му мухамедански...

.....

с. Недан
28.12.1922 г.

ПРОТОКОЛ№ 1105

Днес, на 6.XI.1922 г. подписаният търновски окръжен мюфтия Ха-фуз Реджеб Х.-Мехмедов, в присъствието на секретаря на Търновското околийско управление Шан Гаджев [поставих] на разпит Шефир Алиев от с. Недан, Търновска околия [следва добавено впоследствие на ръка] *по народност циганин*, по повод заявлението му до Негово Високо Преосвещенство В.Търновски Митрополит, изпратено от [.....] от 9.10.1922 под № 14210 [.....] че с чиста съвест, без всякакво от [.....] на друго насилие, приема православната църква.

Препис от покръстването на Мехмед Хасов,
живуц в с. Темнишко, Горно-Оряховска околия

АКТ

Днес, 12 юни 1923 г. в с. Темнино, Горно-Оряховска околия, извърши се Св.Кръщение над турчина Мехмед Хасов, който в своето кръщение се именува "Никола".

Подпис: Енорийски свещеник

№4002 / 16.12.1923

с. Темниско (Калтинец)

ЗАЯВЛЕНИЕ

Мехмедъ Хасовъ мохамеданинъ-чергар сега живуц в Енорията Ви, съ заявление молим да бъде приетъ въ лоното на [православната вяра] ...

ПРОТОКОЛ № 415

Днес, на 16 юни 1923 г. подписаният Търновски окръжен мюфтия Хафуз Реджеб Х. Мехмедов [...] на разпит Мехмед Хасов от гр. Габрово, а сега живуц в с. Темниско, Горно-Оряховска околия, по народност мохамеданин циганин [...] по повод заявлението му до Негово Високо Преосвещенство В.Търновски Митрополит, изпратено от [...] че с чиста съвест, без всякакво от [...] на друго насилие, приема православната църква.

МОЛБА

От Мехмедъ Хасовъ

Ваше Високопреосвещенство,

(Роден съм от родители мохамедани, говоря български, понеже занаята ми е таковзи, че се движа постоянно между българите християни, които съм много обикнал, както и Православната Християнска Религия [...])

[...] След това аз искам да се ожена за една от нашите чергарки, живуци сега в с. Темниско, която е Православна [...]

Понеже като чергари нашата работа е такава, че се движимъ отъ едно място на друго, а сега сме се установили в с. Темниско, моля да бъде по-скоро.

СВИДЕТЕЛСТВО

Подписаните Иван Костов, Веселин Каменов, Васил Томов и Никола Ненов Цигани чергари с неизвестно местожителство из България с настоящето си засвидетелствуване пред Св. Търновска Митрополия за Циганина Мехмед Хасовъ, Мухамеданец, също чергар с неизвестно местожителство, е роден от Мохамедански цигани Хюса Мустафов и [...] му [...] Фатиме Хасова в с. Брестица, Тетевенско през 1904 г., месец Юлий.

19 15/VI 23 г.

Подпис:

ДЕКЛАРАЦИЯ

Подписаните Хасо Мустафов и съпругата му Фатме Хасова, жители мохамедани, скитници-чергари с настоящата си декларация чисто-сърдечно заявяваме своето родителско съгласие на сина си Мехмед Хасовъ да приеме Православната вяра.

[...]

14.06.23 г.

УДОСТОВЕРЕНИЕ

Кръвенишкото Селско Общинско управление удостоверява, че Физи Алиевъ циганинъ на 18 години от с. Кръвеникъ е български поданикъ, народност мохамеданец.

Юни 1925

Препис от покръстването на Димитър Найденов
от с. Калугерово, Орханийска околия¹

№ 6344
15. X. 1925

До Г-н Кмета
С. Калугерово

Яви се в митрополията ни лицето Димитър Найденов от общината Ви, съ Ваше удостоверение под № 1184/925 година, въ което казвате, че той е мохамеданинъ; същевременно носи българско име; Замолваме Ви, Господен Кмете, да наредите и съ първа поща да ни се отговори, какъв е той и защо носи българско име.

До Митрополията

На № 6344 Съобщавам в Митрополията, че възрастното лице по народност е циганинъ по вяра мохамеданинъ и се казва Демиръ, а не Димитър Найденов, име, каквото и много други цигани тѣдява носятъ.

ЗАЦВЛЕНИЕ

от Ашимъ Осман Османов
родом от с. Вързулица
жител на с. Павелъ, Свищовска околия

От 1922 г. до днес като мохамеданец живея незаконно с Източно-Православната Бойка Славева от с. Павелъ. От това съжителство със същата сме добили две деца, които са кръстени в Източно-Православна Църква
[...]

ПРОТОКОЛ № 990

[...] Хашимъ Османъ Османовъ, по народност циганинъ [...]

¹ Освен поместените тук документи в архивната единица се намират още молба, протокол и разрешение за покръстване по това дело.

ДЕЛО
Преписка по приемане на християнската вяра от мюсюлмани
Започнато 1929 - завършено 1930
Великотърновско окръжно мюфтийство

Фонд 886к, опис 1, арх. ед-ца 220

Стр. 2 – Протокол – ...Юсеин Ахмедов – по народност турчин
Стр. 7 – Молба от Мемед Велиев от с. Голяма Желязна, Троянска околия, работник във фабрика Сокол – Габрово – “Ваше Благовейство, по народност съм циганин и изповядвам мохамеданска религия.

В протокола на мюфтийството е записан *по народност мохамеданин (9) – 3.04.1929*

л. 35 Протокол 1040

Днес на 16 октомври 1930 г. подписаний Тър. окр. мюфтия Нури Мехмедовъ в присъствието на Г-на окол. началник Петър Дюлгеров.... Айше Алиева Исмаилова родом от с. Долна Студена, по народност циганка, вероизповедание мохамеданска

л. 44

ЗАВЛЕНИЕ

От Исмаил Алиев

Циганин мохамеданин жител на Долна Студена

6.09.1930

Фонд № 886, опис 1, а. е. 221, лист 59

С. Одаите. Писмо до Търновския окръжен мюфтия

Вх. № 352 от 22.09.1919 г.

Писмо за несъстоял се избор на вакъфски настоятелства, тъй като в избирателния списък има само 10 мюсюлмани “имаме около 40 семейства мюсюлмани цигани”.

В писмо от 20.09.1919, изх. № 1766 Кметът на Кесарево уведомява търновския мюфтия, че в селото има само 4 мюсюлмани в избирателните списъци. Вх. № 339, л. 56.

**ОДА, Фонд № 886, опис 1, а. е. 72. Писма, окръжни другипо
урежданенабрачни, религиозни другивъпроси**

1914 – Заявление от Мустафа Куртов, циганин чергар за преминаване в православието, л. 10 – 13.

**СТАТИСТИЧЕСКИ СВЕДЕНИЯ
за благотворителните дружества, религиозните и просветни
дружества в епархията, за инославни, сектанти и дъновисти,
започнато 1922-IV-22 завършено 1923-XI-3**

*Архивен фонд на Великотърновска митрополия –
Великотърновска митрополия 1872 I/36
ОДА-ВТ, Фонд № 74, опис № 1, а. е. № 264.*

с. 70 с. Ибричево²

Рапорт

Чест имам да донеса на Ваше Високо Преосвещенство, че в поверената ми енория няма никакви секти освен 20 къщи мухамедани цигани...

20 май 1922

² Дн. с. Водолей.

**Регистър за ражданията, женитбите и умираанията в
Павликенска селска община през 1898 г.,
Фонд 266 к, опис 3, а. е. 6**

АКТ ЗА РАЖДАНЕ

На хилядоосемстотин деветдесет и осма година, месец декемврий, двадесет и първий ден, на три часа после обед, се състави настоящият акт за раждането на Ибрахим Юсменов, от род мужский, роден на двадесетий декември в Павликенската селска община, в къщата на родителите си, син на Юсмен Раилов циганин на двадесет и осем години жител на село Павликени и на Гола Юсменова циганка на двадесет и пет години жителка от село Павликени, по заявление, направено от бащата в присъствието на свидетелите: Кулиман Алиев, циганин на 30 години тъпанар, жител от село Павликени и Месур Исмаилов циганин на 27 години, слуга, жител от село Павликени.

Настоящия акт след като се прочете на присъстващите за удостоверение на всичко гореизложено, подписа се от всички ни:

Обявител: Юсмен Раилов, подписах го аз [*не се четe*]

Свидетели: Кулиман Алиев и Месур Исмаилов неграмотни (?) подписах ги аз [*не се четe*].

Павликенска общинска власт: [*подпис*]

№ 31

АКТ ЗА УМИРАНЕ

на

Фатме Хасанова Мехмедова

На хилядодеветстотин и *пета* година, месец *Юний*, ден *двадесет и четвърти*, на *десет* часа *преди* обяд, се състави настоящият акт за умирането на *Фатме Хасанова Мехмедова*, по вяра *мохамеданска*, по народност *турско циганска*, поданик *български*, по занятие *калайджия*, на възраст *двадесет години*, родом от *Килифарево*, община *Килифаревска*.

По семейно положение починалата ... за ... по вяра ... по народност ..., поданик ..., по занятие ..., на възраст ... години, в който брак е преживял... .. години.

Починалата [е дъщеря] на ... и на ..., и е умряла от болест неизвестна на пет часа след обяд на двадесет и трети ден от месец Юний хилядодеветстотин и пета година в Килифарево на улица Циганска, № ...

Свидетели са били: Георги Видиновски, по вяра православна, по занятие писар, на възраст тридесет и шест години, жител от Килифарево, и Досю Георгиев, по вяра православен, по занятие писар, на възраст двадесет и една години, жител от Килифарево.

Настоящият акт се подписа както от свидетелите, така и от мен, кметът, след като се прочете и се удостовери за смъртта на починалия. (следват подписи и печат)

АКТ ЗА ЖЕНИДБА [женитба]

на

Шефкат Сюлеманов Юсменов

с

Айше Юсменова Мемешева

На хилядодеветстотин и десета година, осми Януарий, в два часа след пладне, пред нас Цани Ангелов, кмет и длъжностно лице по гражданското състояние на Килифаревската община, Търновска околия, Търновска община, Търновски окръг, се явиха в общинското управление Шефкат Сюлеманов Юсменов на двадесет години, калайджия, живущ в село Дебелец, син на Сюлеман Юсменов и на Мехмина Сюлеманова, негова съпруга и двамата умрели и Айше Юсменова Тосунова, без занятие, на седемнадесет години, живуща при родителите си, дъщеря на Юсмен Тосунов и на Атидже Мемешева и двамата живущи в Дебелец, които ни обявиха, че са встъпили в пръв брак, църковния обред на който е извършен в Килифаревската община на осми Януарий хилядодеветстотин и десета година, от ходжа Мехмед Юсменов.

Това обявяване ни се направи в присъствието на Али Мустафов, на четиридесет и осем години, калайджия, и Сали М. Мутев, белбер

Общински вестник Велико Търново, стр. 61 (1988 г., бр. 8)

М. Москов. Управлението на В. Търново преди нашето освобождение

Турците в Търново били разделени в това време (когато Иларион Макариополски бил ръкоположен за епископ) на две партии; едната под водителството на Местан ага, другата под водителството на Ибрахим Капитановлията. След неговата смърт за глава на втората партия застанал Дервиш Тюфекчиолу. И двамата тези водители били първенюта, не били от потеклото на старите бейове. Макар и да имал Местан ага три чифлика и макар и да имал голямо влияние пред властта, бил по произход циганин и бил покровител на циганите конекрадци. Говорило се, че той всяка година продавал по стотина глави добитък на джелепите. Той взимал този добитък от чифлиците си уж, но тоя добитък бил краден. Чифлиците му били неприкосновени, никой не можел да ги контролира.

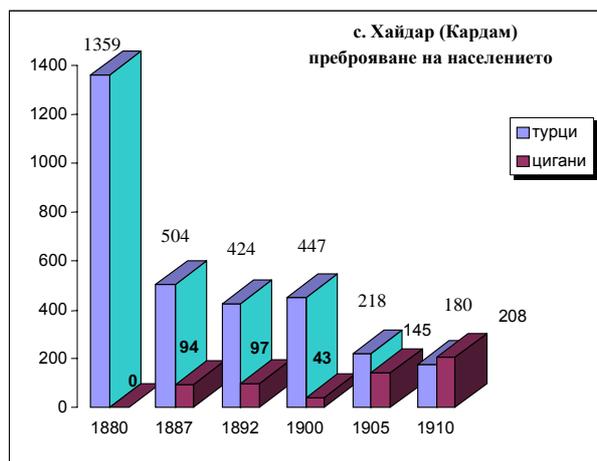
Хаджи Дервиш бил син на бивш нощен старши стражарин (тюфекчи баши), затова и прозвището му било Тюфекчиолу. Отначало бил беден човек, но по-сетне със своите кражби с помощта на цигани и хайдутути, станал толкова голям богаташ, щото когато бягал във време на освободителната война, отнесъл със себе си голямо богатство.

СЕЛО КАРДАМ

Село Кардам се намира в долината на р. Черни Лом, на 6 км СИ от гр. Попово. Първоначално управител на селото е бил Хайдар паша и синът му Изет бей. По името на бащата селото се е наричало Хайдар до 1934 г. Тогава са преименувани голяма част от селата с турско-арабски имена и името на селото е сменено от Хайдар на Кардам.

В селото още се помни името на Хайдар паша и неговите потомци. Той и синът му никога не позволили издевателства над българското население и даже често помагали на заловени български хайдути.

През 1858 г. в селото дошли няколко татарски семейства, които поддържали добри отношения с българското население. Към 1870 г. дошли и черкези – около 9 къщи, които нарушили доброто съжителство и Изет бей скоро ги прогонил. Преди Освобождението селото е имало всичко 330 къщи, от които повечето били турски, по-малко български, а най-малко татарски. Турците са имали училище и джамия. Българите са имали само параклис. През 1871 г. по инициатива и с помощта на Изет бей била построена църква. През 1883 г. било построено и училището.



Голяма част от турското население се изселило след Освобождението. Втората голяма вълна на изселване на турските жители от селото е през 1928 г. А. Попов и Н. Кънев посочват в книгата си *“Попово. Градът и околията му. Историко-географски очерк”*, че през 1929 с. Кардам има следния състав на населението: 500 къщи, от които 78 са турски и цигански. Ромите, населяващи селото по това време са мюсюлмани. Част от тях живеят в селото от по-рано, заедно с турското население. Една част обаче се заселват в началото на ХХ в. от различни части на страната. Книгите за подлежащи от началото на века показват, че част от заселилите се са музиканти от Котелско. Те поставят традицията на музикантските родове в с. Кардам, която е жива и до днес. В началото на века в селото се преселват и много българи от Търновско – Хотница, Беляковец, Самоводене и Голямо Яларе.

През 1950-51 г. се изселват и по-голямата част от малкото останали в селото етнически турци. Изселническата вълна увлича и част от ромите мюсюлмани. Това може да бъде ясно проследено в книгите за подлежащи. Други остават и решават да заемат освободената социална ниша след изселването на турците. След 1951 г. ромите мюсюлмани в село Кардам започват масово да говорят турски език. Ромски се говори все по-рядко, от възрастните и само в къщи.

През 1963 г. в селото са заселени калдараши бакърджии. Повечето от тях идват от Северозападна България, от района на Видинско.

КРАТКА ИСТОРИЯ НА С. КАРДАМ

Георги Димитров Трифонов, гр. Попово, 1970 г.

(напечатана в два екземпляра)

173-5стр. Затурското училище, джамията и малцинствата

След Освобождението до 1930 г. е имало и турско училище. Целта на обучението бе да се запознаят учениците с религиозните мюсюлмански празници и обреди. В същия двор се намираше и джамията... строена през 1850 г.

От много години в селото живеят и други три народностни групи – турци, цигани и власи.

215стр. Бигът на кардамчани

В следвоенния период (Първата световна война – б. а.) в Кардам постепенно се оформят богаташи с по над 100 декара земя. Богаташите си имат ратаи (чираци), които са безимотни селяни или хора от малцинствата...

221стр.

През 1928 г. една част от турското население се изселва в Турция.

228-229. Заморала и битавс. Кардам

Старият патриархален морал изискваше момите да запазват своята девственост до сватбата. Девствеността на момата се проверява вечерта на сватбата. Брачният акт се извършва от младоженците, а заложникът и заложничката проверяват девствеността на момата. Това се освидетелства от капките кръв по брачната риза. До 1930-1940 г. ризата се показваше на цялата сватба. И ако момата е девствена цялата сватба се “засмива”/Музиката започва да свири “на ракия”.

Когато вечерта затворят младоженците в отделна стая, където е приготвено брачното легло, е постлана нова бяла булчина риза, ризата на честта, поръчват им да оставят лампата да свети, а заложникът и другите сватбари проничат през ключовата дупка или през предварително откренатия край на пердето. Ако младоженецът се притесни и го хване съклет, тогава го извеждат на двора, кладат огън, карат го да прескача през огъня.

380-381стр.

Кръжокът по география “Спас Вацов” при дружина “Млада гвардия” при ОУ “Л.Каравелов” даде следните сведения за живущото население **в Кардам** към 1.12.1973 г:

1. Общ брой домакинства 657
2. Общ брой на населението 2127
3. Население по пол:
 - а) мъже 1058
 - б) жени 1069
4. Население по възраст:
 - а) до 3 години 97

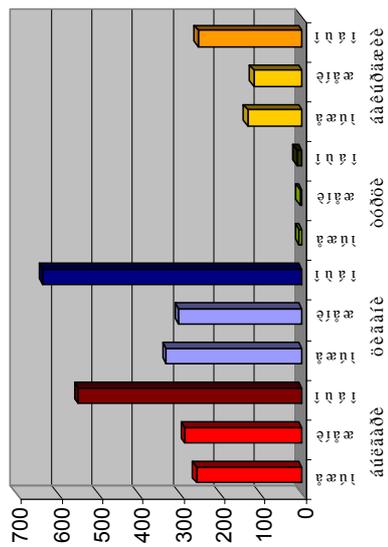
б) от 4 до 6 години	82
в) от 7 до 14 години	190
г) от 15 до 54 години	1042
д) от 55 нагоре	716
5. население по националност:	
а) българи	1733
б) турци	52
в) цигани	342
6. Жителите на селото са	2142

Кръжокът по география “Спас Вацов” при дружина “Млада гвардия” при ОУ “Л.Каравелов” даде следните сведения за живущото население **в гр. Попово** към 1.12.1973 г:

1. Общ брой домакинства	5582
2. Общ брой на населението	18 893
3. Население по пол:	
а) мъже	9329
б) жени	9564
4. Население по възраст:	
а) до 3 години	1079
б) от 4 до 6 години	846
в) от 7 до 14 години	2087
г) от 15 до 54 години	12 354
д) от 55 нагоре	2527
5. население по националност:	
а) българи	17 549
б) турци	1248
в) цигани	97

ЖИТЕЛИ С ПОСТОЯНЕН АДРЕС В С.КАРДАМ КЪМ 01.07.2002 Г.
(общ реален брой – около 2200)

	Венчико		Българи		Цигани		Турци		Бакърджии	
	мъже	жени	мъже	жени	мъже	жени	мъже	жени	мъже	жени
	741	720	262	289	335	304	8	6	136	121
от 8 до 14 г.	122	107	12	14	69	60			41	33
от 14 до 18 г.	53	26	9	7	30	12			14	7
от 18 до 60 г.	412	365	126	89	204	198	6	2	76	76
над 60 г.	154	222	115	179	32	34	2	4	5	5
			376	294	66	42	6	8	6	10
			551	215	402	402	6	2	8	152
			26	16	42	42	0	0	14	21
			1461	1461	639	639	8	6	14	257
	1461	1461	551	551	639	639	8	6	14	257



По данни от кметството –
кмет Георги Йовчев

Интервюта с
НАЗМИЕ ЯШАРОВА
с. Кардам

Въпрос(В): Тук до коя година се е говорило на цигански?

Отговор(О): Туй нещо не го помня. Обаче откакто съм се родила и турски зная, и български, и цигански.

В: А твоите родители какъв език говореха?

О: По цигански, по турски.

В: А забраняваха ли ви на времето да говорите на цигански?

О: О, забраняваха. Откакто ни смениха имената и забраниха: “Няма да говорите по турски, по български ще говорите”.

В: По какво се различавате от турците?

О: По езика. Всичко друго ни е еднакво. Ходжата както на тях, така и на нас. Само че на нас викат цигани, а на тях турци. Защо така – и аз не знам.

В: Езикът, който говорите същият ли е като техния?

О: Същия тука в България, в Турция е по-друго.

АХМЕД БЕКИРОВ АШИМОВ
с. Кардам

Въпрос(В): Коя година ви смениха имената?

Отговор(О): Не мога да кажа. Тогаз беше много лошо.

В: Преди на турците да сменят имената?

О: Да, 1968. Лошо беше тогава.

В: А насилия не е имало?

О: Не, тука в нашата махала беше съвсем спокойно.

В: Един вид доброволно.

О: Абе, не е съвсем доброволно, ама нямаше и такива работи. Казват ти и ти няма къде да отидеш. Къде ще отидеш. Я, отивай и се подписвай. Това е закон.

В: Помниш ли ти тук в махалата кога започнаха да говорят на турски?

О: Туй помня – 1950 г.

В: Дотогава се говореше на романес?

- О:** До 1950-1951 г. се говореше на цигански, но сега нашите деца нищо не знаят.
- В:** Как почнахте да говорите?
- О:** Нали бяха тогава преселвания и нали ще вървим в Турция уж. Почнаха да говорят турски – няма да говорите цигански, щото в Турция като отидем – туй-онуй – ще ни разберат... и почнахме турски. И досега все на турски се говори. Няма един от младите момчета сега – няма, не знаят и една приказка.
- В:** А започнаха да говорят на турски, за да отидат в Турция или защото се изселиха турците?
- О:** Уж нали ще вървим в Турция и почнаха. Ама не отидохме. Е имаше и такива...
- В:** А сега младите не говорят?
- О:** Не, абсолютно. И ние не говорим. Въобще. На мен сега – зная – но просто ми тежи – сякаш е друг език.
- В:** А те младите си казват, че са турци?
- О:** Не се имат за цигани. Въобще. Все едно, че са турци. Даже се обиждат нашите момчета. Защото той не знае цигански. Той се знае като турчин. А ние действително сме цигани, обаче турски цигани. А религията е турската.
- В:** А името роми не ви е познато?
- О:** Ами че роми – цигани. Аз тъй го зная. Ама му казват роми – хората да не се обиждат.
- В:** По-младите турци или миллет се наричат?
- О:** По-младите казват, че са турци. Аз даже им викам – не сме турци – цигани сме. Не, вика – не сме – като сме цигани – защо не приказваме цигански, не знаем нищо.
- В:** По какво се различавате от тези турци, които са в Разград, Кърджали – баш турците?
- О:** Те са турци. И се знаят, че са турци. А ний се знаем, че сме роми. А пък сегашните деца – хем знаят, че сме роми, а пък викат – не сме.
- В:** А тези турци там приемат ли нашите деца?
- О:** Не.
- В:** А вие Пасхале използвате ли?
- О:** Не.
- В:** В Търново го използват.

- О:** В Търново в махалата не са турци. Може да има и турци, но са цигани. Не са от нашите цигани, но не са турци. Ние им викаме куюмджу. Те се държат много. Държат се за чисти турци, обаче не са чисти турци. В Дряново, в Търново, в Севлиево – все от тях има. Обаче се държат за чисти турци. Чисти турци има в Кърджали, Крепча, Козица, Долна Кабда, към Разград – и те си знаят, че са турци. Тия не са – обаче държат се за турци като нашите младежи.
- В:** А там не знаят цигански?
- О:** Не, цигански не знаят въобще – нито в Търново, нито в Дряново.
- В:** А цигански думи в езика си имат ли?
- О:** Не.

ЮСЕИН САБРИЕВ, ходжа, с. Кардам, Поповска община

Юсеин: Корана съм го научил тук – почнах сам. Тогава овчар бях. Почнах сам. След това се замолих на Господ. Рекох искам да уча корана Стигнах до Турция – позапитвах някои от ходжите. Показваха ми, но аз повечето самичък – така, така... и така научих корана.

Аз не обвинявам никого в света. Ние нямаме право да обвиняваме. За да обвиним някой първо трябва да обвиним себе си... Режима се махна. Тогава бях емигрант в Германия. Заминахме всички от тука. Тогава нямаше работа – нищо. Отидох и там попаднах в една джамия и една година там ме научиха. Аз имах желанието повече да уча. След това се мина две години и ми дадоха тапия за обяснител на Корана – защото всеки не може да обяснява.

Ако имах желание да ида в Турция можех и да ида в Турция, и да се настани и да остана. Но за мен е България – значи кой където се е родил там го тегли. И в Германия съм бил – една година плача да се върна в България...

Въпрос(В): Кога ви смениха имената?

Отговор(О): 1985 г. – дали от България произлезе тогава, дали от Русия е произлязло, но важното е, че имаше тогава решение да подменят имената. Но при нас когато дойдоха, аз например въобще не правих проблеми – викам те до-

ри и да ми вземат името щом закона го изисква, но те вярата не могат да ми вземат. Аз си оставам мюсюлманин, вярващ – не могат да ми вземат вярата.

В: А кога масово смениха имената?

О: При нас почнаха 1982, 1983, 1982 г минаха просто, поканиха, нямаше на зор, не беше в сила още. В Кардам нямаше желатели, които да отидат. Но 1983 г. почнаха вече някакви насилия така в махалата и до 1984 г. бяха почти вече половината минали. До 1985 г. завършиха.

В: А 60-те години имало ли е?

О: И да имаше тогава бяха само 5-6 човека, но беше отменено веднага. Защото ние имахме кмет – Цвятко Минчев беше кмет тогава. И той каза: “Слушайте, ние не можем да задължим хората. Това е насилие. Ако има някои желатели, нека да дойдат тук, да го направим.” И тъй се загуби. След това Петко Рачев беше кмет на с. Кардам – 1985 г. Аз го помня: “Недейте закача хората. Няма смисъл от насилие. Оставете ги на нас. Те сами полека лека... Това за тях е тежко – нека само полека-лека ще се обърнат”. И аз вече виждам – няма накъде. Защо трябва да се борим срещу властта. Няма смисъл.

В: А ти като обикаляш по селата, кои са по-добри мюсюлмани – турците или турските цигани?

О: Тук никой не знае вярата.

В: Цигански знаеш ли?

О: Цигански не знам. Сега, както ще да кажат аз просто за себе си не мога да кажа, че съм и циганин. Ще кажеш защо? Ако аз кажа циганин – къде ми е останал езикът? ... Аз изпълнявам исляма, значи едновременно съм мюсюлманин – бихамбюл-илья – едновременно не съм арабин. Ако съм в Арабия трябва да говоря арабски – аз не съм арабин. Да, ама мога да кажа че съм турчин, защото изпълнявам езика, турския език. Ако изпълнявам циганския – то за вярата няма значение каква народност си – дали си циганин, дали си турчин. Но това е – аз изпълнявам турския език.

В: Майка ти и баща ти знаеха ли цигански?

О: Майка ми и баща ми аз не съм ги чувал – преди това ако са имали нещо... То през България какво ли не е минало – и турци са минали, и германци са минали...

Важното е, че ние сме всички хора. Всеки даден от Бога човек е човек.

За циганите – в Кардам имаме бакърджии. Това са циганите. При нас като се каже – за турски малцинства, но ние в селото това не искаме да го приемаме – като турски цигани. И не го приемаме. То защото има навсякъде – турски цигани или турци. Но ние не можем да ги различим, защото при нас няма хора, които да владеят цигански. Но и да има – пак казах – всеки даден човек си е човек. В нашата вяра може да влезе и циганин, и българин, и всякакви нации могат да влязат, да кажат “Аз приемам” – ислямска вяра се казва, мюсюлманска вяра се казва, не турска. То турска вяра само не може има, то има арабски произход...

Махалата ФРЕНК ХИСАР Велико Търново

До 70-те години на XX век във В.Търново съществува обособена махала, населявана основно от *миллет*. Името, с което е била известна е “Циганската махала Френк хисар”. Тя се е намирала в подножието на хълма Царевец, на мястото на средновековния “Град на франките” (Френк Хисар), в съседство с Турската махала, която е разположена от другата страна на р. Янтра. По време на османския период махалата е била заселена от турско население. То е наброявало около 30-40 къщи.¹ В началото на XX в. в махалата са заселени цигански семейства от околните села, а някои дори от Омурташко. Новозаселените са мюсюлмани и като такива се споменават както в спомените на съвременници, така и в официални архивни документи. Въпреки това, още в средата на века при голямата част от населението на Френк Хисар вече се наблюдава преферирано турско самосъзнание, което обаче не пречи на живеещите извън махалата да ги възприемат именно като цигани, а не като турци. Това се изразява и в непрестанните конфликти и противоречия между Френк Хисар и намиращата се в непосредствена близост Турска махала.

През 50-те, 60-те и 70-те години до разрушаването на махалата, голяма част от населението ѝ работи основно в намиращите се наблизо фабрики “Мавриков” и “Момина крепост”.

През 70-те години на XX в. поэтапно махалата бива разрушена (последните къщи са изоставени през 1978 г.) в резултат от наводнения на р. Янтра. Част от жителите ѝ закупуват къщи в съседната Турска махала (с официално име “Трудов фронт”). Голямата част получават апартаменти в строящия се квартал “Бузлуджа” или ведомствени бараки на улица “Алеко Константинов”, като по този начин се оказват разпръснати сред околното българско население. През следващите няколко години следват процеси на спонтанно постепенно събиране на

¹ Т. Драганова, “Търново през XIX в.” *ИИМВТ* 5 (1972): 170.

семејствата от Френк Хисар. Повечето продават апартаментите си в квартал “Бузлуджа” и закупуват къщи в соседното село Леденик, където оформят своя махала. Други също продават апартаментите си и се настаняват (легално или не) при свои роднини в бараките на улица “Алеко Константинов” като по този начин там също се формира своеобразна “Циганска махала”. Малкото семејства, запазили апартаментите си в квартал “Бузлуджа” поддржат тесни контакти със семејствата в с. Леденик, ул. “Алеко Константинов” и т. нар. “турска махала”.

Интервюта с

МЕХМЕД КИБДАЛ МЕХМЕДОВ (Васил Иванов Михайлов),

род. 1945 г.

СЕБАЕТ МЕХМЕДОВА,

р. 1953 г.

Велико Търново

Въпрос (В): Роден си във Френк Хисар. Коя година го събориха?

Отговор Мехмед (О-М): 1979 г.

В: Долу във Френк Хисар какви миллети живееха?

О-М: Имаше българи, турци и няколко семейства цигани.

В: Какви цигани?

О-М: Турски цигани и български цигани.

В: А тези, които бяха турски цигани – цигански или турски говореха?

О-М: Цигански. Понеже са дошли – преселници. Те когато дойдоха абсолютно не знаеха да говорят турски. Нищо не им разбирахме. Понеже те дойдоха от Еленския Балкан.

В: Вие сте турци или миллет?

О-М: Турци сме. По народност съм турчин. Сега от миллета повечето си продадоха апартаментите и си заминаха – махнаха се – дето са турските цигани.

В: Миллета са турските цигани?

О-М: С тях и с нас има голям балкан разлика. Разликата с тях е, че ги делят хората. Тоз който дава ядене пиене – те отиват за него, а за тоз който не дава ядене, пиене – не отиват – нито един циганин, нито един турчин не отива.

Ние във Френк Хисар всяка къща си имаше по 2-3 овце – си имахме чообанин – всеки му плащаше – и отиваше чак до Малък Чифлик и ги връщаше – ние не можем да се оплачем. Най-голямата къща имах аз – моята къща беше най-голяма от всичките малцинства там. И ми я оцениха – горе имах три стаи 4 x 4, долу имах три стаи 4 x 4 и балкон 4 x 4. И ми я оцениха на 11 000 лв.

В: Вие какви празници празнувате освен байрамите?

- О-М:** Празнуваме и Гергьовден.
- В:** Как му казвате?
- О-М:** Ерделез.
- В:** Как го празнувахте на времето във Френк Хисар?
- О-М:** Всяко едно, нямаше къща да няма агне да коли. Отиваме у джамията сутрин. Като се върнем колим си агнето и събираме се – пет семейства – с децата, с унуките, ядем си пием си – нашенско. Чужди хора не можеха да влезнат между нас, защото ние сме ревниви хора – и жените са ревниви.
- В:** На Ерделези правите ли пръстени?
- О-М:** Не, туй е казълбашка работа. Тука в Търново не.
- В:** Освен Ерделези, Васильовден празнувахте ли?
- О-М:** Да, всеки си коли пуйка в семейството, ядем си пием си, баница с късмет си правим.
- В:** На 13 януари?
- О-М:** Да.
- В:** Сурвакници правите ли?
- О-М:** Да, и сега още ги правим, на Васильовден. Аз от късмет на Васил се прекръстих.
- В:** Като се седнете на масата, целувате ли ръката на възрастните?
- О-М:** Да, всичките ми унуки ми целуват ръката, и дъщерите ми. Със жената си чупим питката и всеки си чупи по малко.
- В:** Как наричат Васильовден?
- О-М:** Банго Васил.
- В:** Какво означава “банго”?
- О-М:** Куц.
- В:** Ту жанес романес? (*Знаеш ли ромски?*)
- О-М:** Нанай. (*Не.*)
- В:** Цикно? (*Малко?*)
- О-М:** Нанай. (*Не.*)
- В:** Ме на жанав. Само ахалъовав цикно. (*Аз не знам. Само малко разбирам.*)
- О-М:** Шукар, бут шукар. Ме гажо. (*Добре, много добре. Аз съм не-ром.*)
- В:** Игнажден празнувате ли?
- О-М:** Не.
- ...

- О-М:** Аз съм курназ ченгене. По цигански мога да си поискам само вода и хляб.
- В:** Освен Ерделез кои други празници празнувате?
- О-М:** Байрамите. Аз поста – 12-13 дена, щото аз работя – гладен не се работи.
- В:** А кога правите ариффе?
- О-М:** Един ден преди Байрама – правим мекици и се раздават на 7, 9 или 11 – за умрелите – и отиваме в гробищата да поливат за “Бог да прости”. На Байрама отиваме в джамията – правим три пъти намаз. След Байрама се връщам вкъщи – кутия с бонбони, с кòлата, с безалкохолното и бирата в къщи. Като дойда от джамията почват да ми целуват ръката – всички – от малки до големи. След туй почват на майка си да целуват ръката. Който е по-голям, целуват му ръката.
Когато искаме правим курбан. Моето дете от този курбан не яде – за него отделно. Моя син, например, миналата година получи удар – взех 30 кокошки, за него две отделно – вземах три каси бира, за него отделно – 3 бири. Поканих 50 човека.
- В:** По какво се различавате от турците в Шумен, Разград?
- О-М:** По говора. Те са различни видове – 55 миллета.
- В:** А тези на Ахмед Доган какви са?
- О-М:** Казълбаши.
- В:** А защо ви наричат ченгене.
- О-М:** Защото не знаят, и на джамия не знаят да ходят.
- В:** А защо се делят от вас?
- О-М:** Ние се делим от тях. И на тяхно погребение не отиваме.
- В:** А те примерно празнуват ли Васильовден? Или Ерделези?
- Отговор Себает(О-С):** Не, Ерделез не. А ние с християните заедно – яйцата – за нас е Байрама.
- В:** Как му викате – Пасхале?
- О-М:** Не. Паскаль – йок.
- В:** А делите ли се на такива миллети – калайджии и други?
- О-М:** Не.
- В:** Имате ли легенди от къде сте дошли?
- О-М:** Не, ние сме родени тук. Дедите ни са кореняк новоселчани.
- В:** А в Разград на вас турците казват фарфони?

- О-С:** Не, на нас казват цигани, ченгене. А ний сме чисти българи, боляри. Е какво – нямам нищо против да кажат цигани.
- О-М:** Там много ги обиждаха – като им сменяха имената. А тук, когато дойдоха – 1962 г. дойдоха, но не можаха да ни сменят имената. Смениха ни 1980 – 1981. Идват на работа и казват – “смени си името или се махай”.
- О-С:** Обаче има и друго положение – аз съм с българско име – мен не ме закачат.
- В:** Ти откакто си се родила ли си с българско име?
- О-С:** Не, отпосле – от детската градина. Какво е името няма значение. Важно е уважението. Аз не се обиждам – да ми кажат циганка – аз съм на 50 години. Никога не са ми казвали циганка. Събка ми казват – всеки ден. Няма разлика – важно е уважението.
- В:** На всички във Френк Хисар ли им смениха имената тогава или преди туй?
- О-М:** Не, след туй, като ни преместиха вече тогаз стана таз работа.
- В:** А 1962 година са искали да ви ги сменят?
- О-М:** Да, но ние вдигнахме бунт. Големците дойдоха във Френк Хисар. Ние се събрахме. Стана бунт. Само смениха по селата. Тука, в града не можаха – след 20 години ги смениха всичките. 1962 г. никой не се съгласи.
- В:** А след 1989 върнахте ли си имената?
- О-М:** Повечето си върнаха.
- В:** Ти християнка ли си?
- О-С:** Аз съм християнка за себе си – няма значение дали си християнин или мюсюлманин – ние пазим традицията.
- В:** Кой клас имаш?
- О-М:** До 7 клас. До 6 клас имам турско училища. До 1959 г. имаше турско училище в Търново. Тогава го закриха. Само в Търново имаше.

**МЕХМЕД КИБДАЛ МЕХМЕДОВ (Васил Иванов Михайлов),
род. 1945 г.
АНКА ВАСИЛЕВА,
род. 1968 г.
Велико Търново**

Мехмед: Във Френк Хисар бяхме най-добре. Много спокойно си живеехме там. Няма газове, превозни средства. И водата близо, помпената станция беше близо. Всичко беше близо.

В: А къде ходехте на училище?

О-М: В Асенова махала почнаха.

В: Не в “Христо Ботев”?

Отговор Анка (О-А): От първи до трети клас бяхме в “Христо Смирненски”. После ни смъкнаха тука долу на Чолаковци. Аз учих тука до шести клас, после минах отгатак.

В: А ти помниш ли – Васильовден празнувахте ли?

О-М: Да, Банго Васил – Нова година. Прави се баница – както Нова година, така го посрещаха и него.

О-А: Ама ние в Търново не го правехме много.

О-М: Във Френк Хисар всички го празнуваха. Нямахме хора дето да не го празнуват.

В: А как го празнувахте?

О-М: Една пуйка, петел, баница, чорба, пиперки пълнени, сърми и пак късмети...

О-А: Въртим късмета в средата – на когото се падне.

О-М: Правим питка преди да седнем. Чупят двамата питката...

О-А: Най-големите в семейството чупят питката – на кого късметът най-много.

В: А наричат ли нещо на Васильовден?

О-А: За здраве. Сурвакаме. Живот и здраве, да няма болести...

В: А на какъв език?

О-А: На турски... Да са живи и здрави – семейството ми, внуците, всички, Господ да ни помогне, на никого болест да не дава.

В: А Васильовден как го наричат?

О-М/А: Банго Васил.

В: Какво значи туй?

- О-А:** Не знам.
- О-М:** Куц. Куц Васил. Той спасил всичките цигани.
- О-А:** Това е религията баш на циганите, ама ний защо го правим – не знам. Най-много го правят баш циганите – дето се продават, от Левски, Павликени, Батак.
- В:** А как е спасил циганите куцията Васил?
- О-М:** Те искали да ги убият. А той казал: “Аз ще бъда над тях”. Той ги повел и той ги командвал. А някоя циганка казала: “Той банго”. Куц бил. И така си останало – Банго Васил.
- В:** А защо го празнувате?
- О-А:** Не знам, тъй трябва, нали нашата религия...
- О-М:** И софрата не се прибира. Тъй казват – Банго Васил да яде. Той няма да дойде, ама думата такава.
- В:** А то Банго е на цигански?
- О-А:** Да, това е баш на циганите.
- В:** Ту жанес романес? (*Ти знаеш ли ромски?*)
- О-А:** Не разбираме. Абсолютно не разбираме. Хубаво е да знаеш, наистина, всеки език е хубаво да знаеш...
- О-М:** Синът се научи, снахата – перфект цигански...
- В:** Тя откъде е?
- О-М:** От Русенско.
- О-А:** Те там си знаят.
- О-М:** Майка – перфект, обаче не приказва.
- В:** Ту? На жанес? (*Ти? Не знаеш?*)
- О-М:** Не разбираме. Ме гажо (*Аз съм не-ром*), не ром. То е хубаво да го знаеш, ама ...
- О-А:** А аз като тръгнах на училище не знаех абсолютно български език.
- В:** Какви хора живееха във Френк Хисар?
- О-М:** Само малцинства живееха. А, имаше и българи – пет-шест семейства.
- О-А:** Дори и магазините ни бяха от малцинствата.
- В:** А турци или турски цигани?
- О-М/А:** Няма цигани, цигани няма. Както и ний – приказваме на турски – както в махалата, така сме и ний – няма цигани. Ние не знаем цигански.

- О-А:** Не нямаше цигани. Имаше български цигани.
- В:** А в махалата [Света гора] са ми казвали, че не сте един миллет с тях, турци са...
- О-А:** Да ти кажа ли – има хора, които се правят. Махалата и Френк Хисар се мразеха. Едни си говорят – както сега – в София как говорят български, в Търново – как говорят български – ето затуй – различно говорят... Защото те имаха хора в Турция и се правеха нещо повече от другите, ето затова. Религията е все една и съща – мюсюлманска. Ние влизаме в джамията – и те влизат в джамията.
- О-М:** Къде имаше навремето джамия? Нямаше. Ама сега какво стана – дойдоха от Турция [да направят джамия] и айде станаха турци.
- О-А:** Абе, айде – правят се. Надценяват се. Защото сега има леля, вуйчо в Турция, поканил го един път и айде. Иначе са гола вода. Ядат свинско та ушите им пращат.
- О-М:** Бабата – и кайма не яде.
- О-А:** Аз мога да кажа – ние щом сме в България сме си българи. И това е. Ядем си свинско, пием си ракията и това е... И много рядко се молим – отиваме на джамия ама защо отиваме и ние не знаем. Ние не си знаем религията. Какво ще се правят на баш каба турци. Никакви турци не са за мен.
- В:** А бабата от къде е?
- О-М:** От Добри дял. Дошла е тук 1952 г. и си е останала тук.
- В:** А тя освен турски – цигански не знае?
- О-М:** Знае. Обаче не говори. Живяла е при циганите.
- В:** В Добри дял ли?
- О-А:** В Добри дял.
- В:** Те там не са ли турци?
- О-А:** Турци са, ама говорят и на цигански. Все сме хора на този свят бе, все хляб ядем...
- В:** А по какво се различавате от тези турци дето са в Разград, Кърджали?
- О-А:** По шалварите, и по езика – те бързо приказват. Виж какво ще ти кажа – на всяко едно място, във всяко едно село – различно се приказва – и български, и турски, и цигански.

- О-А:** Иначе в България всичко, което се празнува и ние го празнуваме. На Байрямите колим коч. Обезателно коч. Иначе Васильовден ние не го празнуваме като циганите, а като Нова година. На нас на 14 януари това ни е Новата година. Те циганите цяла нощ чевермета въртят. Ние нали имаме там при нас [Пордим, Плевенско – б. а.] и ги виждам. Виж сега – за Нова година извънредно повече си правим, но за Банго Васил например – ще заколим един петел, ще направим една-две баницы – една с късмет, една така. Ще наточим една тепсия с баклава и това е.
- В:** А на Гергьовден какво правите?
- О-А:** На Гергьовден задължително агне си колим. Колим си агне, пълен си агнето. Това е пак български празник, ама ние си го правим – за здравето на къщата. Ходим, правим люлка, люлеем се на люлката.
- В:** Лельо Пенке, като си била мома не сте ли правели пеене на пръстени?
- Пенка Михайлова:** То и сега се прави. Взема се пръстен, фибишка слагат и ти вече пееш там. Слагат всичкото в една кърпа. Вече коя песен пееш. И на който каквото се падне. На сватбата пак същото – къна слагат. За Гергьовден на агнето се прави венче му се слага. Ако имаш кон – децата, булките, по-младите се слагат на коня. Играят кючек.
- В:** А на годежа какво се прави?
- О-А:** Музиката свири. Ще идват сватове да се разбират, за да може да вземат булката – с разбранство, с ядене, с пиене и вземат булката с тях. След това, като преспят с булката ако е честна ходят... и като излезе булката честна водят радостта на майката, на бащата – с ракията. Ако не е честна, но момчето я обича, иска си я – оставя си я. Ако не, я връща. Сега по-не се държи.
- В:** Кога започнаха да ви сменят имената?
- О-М:** 1983/1984 – почнаха.
- О-А:** Викаха баща ми в полицията.
- О-М:** Аз исках да напускам бирената фабрика.
- О-А:** За това име – те му викат той е Мехмед. Исках да го кръстят Михаил. Той им вика – щом ще ме кръстиш – ще ме кръстиш Васил. Те викат Михаил, Митко, там нещо. Той вика: “Не”. Те

викат: “Ти бе, циганин долен, какво ще се правиш на тарикат?”
“Нали искаш да ме кръстиш – вика баща ми. – Искам Васил, Банго Васил да го празнувам. Циганин съм и циганин ще умра!”
Ами тъй – на бабичката чак шалварите ѝ скъсаха. Бабичката не ще. Викат ѝ: “Махни тези шалвари, ма!” А тя не ще. И до ден днешен шалварите ги вдигаше и отгоре едно фистò. И така ходеше.

В: Има едно решение на партията – 60-те години да се сменят имената на циганите мюсюлмани. Тогава идваха ли във Френк Хисар да ви сменят имената?

О-М: Да, идваха – на никой не можаха да сменят. След 20 години – всичките.

О-А: Циганите обаче нямат турски имена.

О-М: Казвам ти 1961 г. дойдоха и искаха да сменят на всички имената. Но не можаха.

АБ (44 г.), АМ (39 г.), А (19 г.)

Велико Търново, кв. Света гора

...

Въпрос(В): А баба-ак плащате ли?

ОтговорАБ: Не, ние не – туй са цигански обичаи.

В: Аз съм чувал в махалата да се плаща бабаак...

О-АБ: Не, тука в махалата специално – не. По селата може.

ОтговорАМ: Те не са като нас мюсюлмани.

В: Мюсюлмани са.

О-АМ: Не са като нас – сигурно са преселници – в Търновски регион специално има такива хора...

В: Във Френк Хисар турци ли са или турски цигани?

О-АМ: Не, и те са турци. Не са и цигани. Циганския не го знаят.

О-АБ: Не са и чисти турци. Ние му викаме миллет, обаче не са чисти натурални турци. Просто сега ние сме останали от османлиите – ние сме османски турци. Ние – праядовците ни са били турци. И по време на Втората световна война – кой заминал заминал, кой останал – останал. И тъй сме вече – тука в България – мешано. Сега честно казано и ти приличаш на турки-

ня, и ти приличаш на турчин... ние всички сме мешани тука – от тука са минали толкова войски... просто тъй е било Освобождението на България – който се отървал – отървал – а турците са изгубили войната само заради жените.

В: В Кардам какви са в махалата – турци или турски цигани?

О-АБ: Виж сега – те са също като тоя – миллет. От Попово нататък като тръгнеш – туй са все мешани турчиля – турски цигани. Откровено казано – турски цигани – на 30 процента са в Шумен – натурални турци, а 20% от миллета дето се казват, значи – 50% остават роми. Шумен го знам на пръсти – аз съм работил там. От работа съм ходил в Томбул джамия.

В: Добре, а тези, които казваш че са смесени – турци и турски цигани се наричат миллет, а другите, които не са смесени как се наричат?

О-АБ: Тази дума миллет е произлязла (и турците я използват в момента) – викат по някой път – миллет-и – народен, тъй че тази дума означава... за тези хора за които ти говоря – за турските цигани, за миллета – те повечето са израснали при циганите и са научили цигански или пък имат нещо мешано – например, майка циганка и баща турчин и обратно. Но аз въобще не намирам никаква разлика на расите – всичките са хора, всички ядат хляб...

В: А в Разград на миллета казват фарфони.

О-АБ: Да, виж сега ще ти кажа. В Турция – същата работа – аз съм обиколил от 1998 съм все навън – в Австрия – пълно с турци, в Германия – пълно с турци – забелязал съм че има турци във всяка една държава – по цял свят...

...

В: А кой друг празник празнувате?

О-АБ: Гергьовден празнуваме – той е цигански празник.

В: Как му казвате?

О-АБ: Едерлез.

О-АМ: Хъдърлез.

О-АБ: Георги, дето сега му викаме Жоро – е туй е живо циганско име – всякакъв циганин трети срещнат е Георги, както всеки трети срещнат българин – Иван.

- В:** А как го празнувате?
- О-АБ:** Купуваме една агнешка плешка...
- О-АМ:** Вечерта отиваме – събираме някаква трева – мирише много на хубаво – на лимон и режем клончета от глог и салкъм и се слага на външната врата за здраве (на 5-ти вечерта). Туй го слагаме във вода и го оставяме отвън – сутринта да го огрее слънцето и може да се оплакнем или само да си измиваме очите. Сега в неделя трябва да отида – едно яйце червено и да сложа в таз вода – за здраве – да се мием или да се къпем.
- В:** А не го колите?
- О-АБ:** Не, то не е като курбан да го колим – взема се колкото да се яде. На времето които имаха възможност вземаха едно агне.
- ОтговорА:** Събираме се момчетата отделно, момчетата отделно – пеем си.
- О-АМ:** Ходим всички на Света гора – там вече всеки ще си събира семейството – с музиката му...
- В:** А помните ли на времето слагаше ли се капка кръв на челото на децата?
- О-АМ:** Не, то се слага на курбан. На Курбан байрам слагат... – мевлит правят (молитва).
- О-А:** Когато почине някой – вечерта, когато се погребва – три дена го правят – първия ден го правим със сладкиши; на втория ден вечерта – пак със сладкиши; на третата вечер – ако е мъж – правим вечеря на мъже, ако е починала жена – правим вечеря на жени. Първата и втората вечер се прави за жени, а третата вечер – само за мъже – още когато се отива в гробищата и се казва: Тези мъже, които са отишли вече да изпрацат умрелия и казват: На третата вечер молитвата ще е в... заповядайте – и те вече знаят на третата вечер да се съберат в тази къща. Ние тук правим баница – трябва да има всичко – кроасани, вафли, каквото има, шербет или купуват безалкохолно и раздават. На третата вечер се сервира първо, второ, трето ястие. Първо се сервира баница – кой каквото е купил – месо, само да не е свинско.
- О-АМ:** На седмия ден се раздава халва и се прави с мекици; на 40-ия ден се раздава халва с мекици и ошав, и лимон се слага вътре

и като имаш компот го омесваш с изсушените плодове и във всяка къща се отива и се дава. На 52-ия ден пак – ядене се прави и на ходжата тогава вече се дава – ако е жена – домашни чехли, комбинезони се дава – багаж им се дава, ако е мъж – пижами, чехли, чорапи... и пари се дават. Той до 52-ия ден за умрелия всяка вечер чете.

В: В Кардам на умрелия казват муло.

О-АБ: Ние казваме “мевта”. След това ходжата в джамията пита: “Как го познавахте мъртвия? Добре ли го познавахте?” “Добре – казваме” – три пъти се пита, за да отива добре мъртвия – да не отива в пъкъла.

В: А Игнажден празнувате ли?

О-АБ: Тавук гюню.

О-АМ: След туй почва – за пръст има ден, за мишки – на тези дни не се прави нищо.

В: Какво правите на Игнажден – давате ли варено жито на кокошките?

О-АБ/АМ: Не, за нас си варим. Викаме им кът, кът, кът.

О-АМ: Който излиза първи, и влиза – кляка до вратата и казва: “Нос се здраве, щастие, късмет”.

В: По какво се различавате от другите турци в Разград, Шумен...

О-АБ: По говора.

В: А по друго различавате ли се?

О-АБ: Те си имат съвсем различни традиции...

В: А в Търново няма ли турски цигани?

О-АБ: Не, никакви – няма никой който да говори цигански.

В: Но те някои турски цигани говорят само турски.

О-АБ: Не, няма циганин който да не говори цигански. Може би има хора, които разбират цигански, но те са го научили сега.

ХАВА ЮСЕИНОВА ЯШАРОВА,
род. 1948 г., с. Ресен

Хава: Празнували сме – колим си агнето – по турски му викаме Едерлез – то е нашият празник – Гергьовден – и на българите, и на котларите. Всяка година туй си го знаем – по едно агне си колим. Печем си го на фурната, ядем, пием, млади, дърти. Дъртите почват да пеят, да вадят пръстени – слагат паричка – кой каквото имал – пръстен, обеща – да видим на кого късмета какъв ще бъде – таквиз песни пеят – едновременни. Да кажем сега този пръстен на Севито – и нейната песен ще гледаме какво представлява, за бъдещето.

Въпрос (В): Как им казвате на тези песни – маанета?

Отговор Хава (О-Х): Да, маанета.

...

О-Х: По-рано – люлки правехме. Излизаме, люлки правим, люлеем се – ама по-рано беше. Сега ги няма.

В: За зелено ходите ли?

О-Х: Не сме. На Гергьовден ставаме рано, в двора. Цветя, чупим клонки, зелено да е – слагаме на вратите.

В: Децата къпете ли в билки?

О-Х: На Гергьовден по-рано ги къпехме – даже събирахме тези цветчета дето лилави цъфтят. От Великден крием червени яйца – за Гергьовден да се къпят децата. Ей таквоз.

В: Агнето като го колите венец слагате ли?

О-Х: Не, ние не слагаме – бакърджиите го правят.

В: Тук колко семейства бакърджии има?

О-Х: Три... Гергьовден е много голям празник.

В: Колко къщи сте?

О-Х: 30-40 семейства.

В: И ти ли си от Барата? Помниш ли го това село?

О-Х: Помня го. 1951 г. идем ние тук, а аз съм била на 3 години. Барата се разделя на 4 села – Градище, Павликени, Бяла Черква и Ресен.

В: В Бяла Черква има от вашия миллет?

- О-Х:** Да, и там са повече... Има и бакърджии много там. Има и от копанарите там. Имат и къщи, и са обзаведени. Не са като тез – тез са преселници. Ама тез белочерковските – обзаведени – къщи на два етажа...
- В:** В Бяла Черква – на ромски ли говорят?
- О-Х:** Бакърджиите ли? На ромски – също както тез и онез – не румънски – румънски те са други. Ние тук имахме румънски. Като дете съм почнала на 15 години в нашата керамична фабрика – имахме ние тук много цигани, ама те асъл са румънци. Те сега – ама румънци – чисти като българи ще ги кажеш – 4 братя бяха – единия в Търново – в апартамент – децата им във Военното... В Търново те са 4 братя – големия се казва Киро... Най-големия бате Георги Гипсаря. Другия – Киро. Жена му санитарка беше. И бате Васил – най-малкия ли е ... на центъра къща има – не можеш да го разбереш българин ли е, румънец ли е.
- В:** А румънци или румънски цигани?
- О-Х:** Румънски цигани.
- В:** А освен Гергьовден – кои други празници празнувахте навремето – Байрамите?
- О-Х:** Байрами, Гергьовден, Великден. Великден – и то наш празник – ний му викаме на турски – Казълджа.
- В:** Пасхале?
- О-Х:** Нямаме я. В Севлиево хубаво го празнувахме тоз Великден – викаме – ще вървим на червен петък. Тъй – в Севлиево асъл го празнуват както трябва.
- В:** Васильовден?
- О-Х:** По-рано го празнувахме – сега Нова Година.
- В:** Как го празнувахте?
- О-Х:** Почваш сега да правиш пълнени чушки – сърмите, баниците му, чорбата му – е, пак тъй – ядене, пиене. Като има ядене, пиене – всеки ден Байрам, всеки ден Гергьовден.
- В:** На Васильовден как казвате?
- О-Х:** Банго Васил. Ние го викаме Банго Васил.
- В:** На Игнажден?
- О-Х:** Танюк (таук)-гюню – ден на кокошката – ний по турски го викаме таук гюню.

- В:** Какво правите на Игнажден?
- О-Х:** До обяд не се излиза – да не правим болест на никого. Няма да перем, няма да метем – да не правим болест на никого. Правим си гнездо в къщи. Който става най-напред сяда там, кудкудяка – орехи, яйца – мисир варим, орехи – слагаме на кокошките.
- В:** Благовещение правите ли?
- О-Х:** Да, на 7-ми април – на змиите – Илан понюк. Събираме слама – палим, даже скачаме и обикаляме къщите. Слагаме слама и прескачаме огъня. Вземаме сутринта пепел и посипваме цялата къща (обикаляме) – двора, за да няма наоколо змии – до обяд обезателно.
- В:** Това е български обичай.
- О-Х:** Пък на Гергьовден – аз тъй го помня и тъй го правя – сутринта мъжът става и ще заколи агне, с кръвта слага на челото на децата, на вратата на къщата...
- В:** Събирате ли кръвта в тава?
- О-Х:** В тава не, но там където ще го колим – правим нещо като трап и събираме кръвта там, а пък за къпането – от баба. И майка го е правила по-рано. От вечерта в една кофа вода се слага здравец, коприва обезателно и великденското яйце – обезателно трябва да пренощува. И всеки ще си вземе от тази вода.
- В:** Агнето като го печете – слагате ли му яйце в устата?
- О-Х:** Не, туй не го правим.
- В:** А черупката слагате ли я някъде по портата?
- О-Х:** Не.
- В:** Как се казваш?
- О-Х:** Хава Юсеинова Яшарова. Род. 1948 г.
- В:** А на училище ходила ли си?
- О-Х:** До 5 клас.
- О-Х:** На тази махала тук ѝ казват – Баровата махала – всички сме тук от Барага – и българи и турци, и в Павликени, Градище и Бяла Черква – на тез места сме разселени – и българи, и турци. И тъй си е останал квартала – Баровците – Баровата махала.
- В:** А защо се празнува?
- О-Х:** Де да знам, защото като му дойде месецът – ще го празнуваш. Хората тъй викат – 6 май дойде ли – до обед е зима, след обед е лято.

Преброявания на населението през 1893 г., 1905 г., 1910 г. и 1920 г.

Относно графите “Общ брой на циганите”, “цигани, говорещи турски”, “цигани, говорещи български” и “цигани, говорещи старовлашки” при преброяването от 1893 г. няма данни, защото тогава не е бил отчитан признакът “народност”, а само “матерен език”. Относно графите “цигани, говорещи цигански”, “цигани, говорещи турски”, “цигани, говорещи български” и “цигани, говорещи старовлашки” при преброяването от 1920 г. също няма данни, защото тогава не е отчитан признакът “матерен език”.

Гр. Търново (днес Велико Търново)

Преброяване	Турци	Цигани					Общ брой мюсюлмани
		Общо	Говорещи цигански	Говорещи турски	Говорещи български	Говорещи влашки	
1893 г.	760	4	Няма данни	Няма данни	Няма данни	Няма данни	783
1905 г.	690	82	13	69	–	–	776
1910 г.	835	45	14	31	–	–	875
1920 г.	609	382	Няма данни	Няма данни	Няма данни	Няма данни	1007

с. Добри Дял

Преброяване	Турци	Цигани					Общ брой мюсюлмани
		Общо	Говорещи цигански	Говорещи турски	Говорещи български	Говорещи влашки	
1893 г.	75	Няма данни	52	Няма данни	Няма данни	Няма данни	127
1905 г.	136	18	18	-	-	-	156
1910 г.	90	116	-	102	14	-	192
1920 г.	119	3	Няма данни	Няма данни	Няма данни	Няма данни	122

с.Кесарево

Преброяване	Турци	Цигани					Общ брой мюсюл- мани
		Общо	Говорещи цигански	Говорещи турски	Говорещи български	Говорещи влашки	
1893г.	140	Няма данни	62	Няма данни	Няма данни	Няма данни	202
1905 г.	171	39	18	–	–	21	196
1910 г.	29	221	43	174	–	4	211
1920 г.	219	51	Няма данни	Няма данни	Няма данни	Няма данни	264

с.Писарево

Преброяване	Турци	Цигани					Общ брой мюсюл- мани
		Общо	Говорещи цигански	Говорещи турски	Говорещи български	Говорещи влашки	
1893г.		Няма данни		Няма данни	Няма данни	Няма данни	
1905 г.	1	131	131	–	–	–	132
1910 г.	–	151	151	–	–	–	151
1920 г.	1	146	Няма данни	Няма данни	Няма данни	Няма данни	147

с.Раданово

Преброяване	Турци	Цигани					Общ брой мюсюл- мани
		Общо	Говорещи цигански	Говорещи турски	Говорещи български	Говорещи влашки	
1893г.	432	Няма данни	–	Няма данни	Няма данни	Няма данни	432
1905 г.	205	158	118	–	–	40	323
1910 г.	176	122	106	–	–	16	282
1920 г.	207	151	Няма данни	Няма данни	Няма данни	Няма данни	303

с. Куцина

Преброяване	Турци	Цигани					Общ брой мюсюлмани
		Общо	Говорещи цигански	Говорещи турски	Говорещи български	Говорещи влашки	
1893 г.	57	Няма данни	56	Няма данни	Няма данни	Няма данни	106
1905 г.	61	–	–	–	–	–	61
1910 г.	9	86	–	79	7	–	88
1920 г.	98	–	Няма данни	Няма данни	Няма данни	Няма данни	98

с. Стамболово (Долни Турчета)

Преброяване	Турци	Цигани					Общ брой мюсюлмани
		Общо	Говорещи цигански	Говорещи турски	Говорещи български	Говорещи влашки	
1893 г.	2	Няма данни	68	Няма данни	Няма данни	Няма данни	70
1905 г.	–	101	101	–	–	–	101
1910 г.	–	117	–	100	17	–	100
1920 г.	–	100	Няма данни	Няма данни	Няма данни	Няма данни	100

с. Павликени (дн. гр. Павликени)

Преброяване	Турци	Цигани					Общ брой мюсюлмани
		Общо	Говорещи цигански	Говорещи турски	Говорещи български	Говорещи влашки	
1893 г.	8	Няма данни	31	Няма данни	Няма данни	Няма данни	39
1905 г.	59	19	19	–	–	–	83
1910 г.							
1920 г.	23	125	Няма данни	Няма данни	Няма данни	Няма данни	144

с. Водолей(Ибричево)

Преброяване	Турци	Цигани					Общ брой мюсюлмани
		Общо	Говорещи цигански	Говорещи турски	Говорещи български	Говорещи влашки	
1893 г.	2	Няма данни	47	Няма данни	Няма данни	Няма данни	49
1905 г.	–	73	63	–	–	10	63
1910 г.	–	74	74	–	–	–	74
1920 г.	–	66	Няма данни	Няма данни	Няма данни	Няма данни	66

с. Балван

Преброяване	Турци	Цигани					Общ брой мюсюлмани
		Общо	Говорещи цигански	Говорещи турски	Говорещи български	Говорещи влашки	
1893 г.	48	Няма данни	24	Няма данни	Няма данни	Няма данни	48
1905 г.	30	–	–	–	–	–	37
1910 г.	45	34	11	11	–	10	56
1920 г.	39	7	Няма данни	Няма данни	Няма данни	Няма данни	48

с. Килифареве(дн.гр.Килифареве)

Преброяване	Турци	Цигани					Общ брой мюсюлмани
		Общо	Говорещи цигански	Говорещи турски	Говорещи български	Говорещи влашки	
1893 г.	296	Няма данни	–	Няма данни	Няма данни	Няма данни	296
1905 г.	221	89	–	86	3	–	307
1910 г.	6	325	10	307	–	8	313
1920 г.	30	256	Няма данни	Няма данни	Няма данни	Няма данни	272

**ГЛОРИЯ КОСТОВА,
гр. Разград**

Глория: По принцип думата *миллет* означава “род” в превод от турски на български. Така в по-тесния смисъл нашият род се казва уста-миллетът – майсторският род.

Въпрос(В): А от къде идва това самонаименование, от къде идва този род?

Отговор Глория(О-Г): Дълбоките корени е много трудно да ги намерим. Истината е, че ние като религиозна общност изповядваме исляма. От къде идваме? Теориите са различни по принцип. Това, което аз съм чувала е, че когато започнала Османската империя да разширява своите граници... идваме от Египет, египетския ни произход... Били сме оръжейници на османската войска, хората, които сме поддържали обоза и сме правили оръжията на османлиите. И по-принцип не сме се занимавали със скотовъдство, със земеделие и подобен род дейности – с ковачество по-скоро и с такива занаятчийски неща.

В: Кое е общото и кое е различното между уста-миллета и турците от една страна и ромите от друга?

О-Г: Кое е общото? Общото е, че като се погледнем всички имаме две уши, два крака, две ръце... всички сме хора. Какво е различното? Различното е, че при ромите, при циганите – аз предпочитам названието цигани, което не би трябвало да се идентифицира с лошата страна на човешкия характер... Ромите си имат език. Те говорят ромски – в различните му вариации – богатството на ромския език... От една страна това е разликата ни с циганите, защото ние не говорим ромски, от една страна изповядваме исляма и нашият език е турският. Ние общуваме помежду си на турски език. Каква е разликата от турците? По-скоро отношението, отношението на част от турците към нас, т.е. някои ни приемат, някои не ни приемат. От друга страна... не можем в един момент изповядвайки ислямската религия, говорейки турски

език, по неведоми пътища някъде дълбоко в историческото развитие да говорим за цигани...

В: Работиш с деца от различни етноси, познавайки техните проблеми, до проблемите на коя етническа група най-близко стоят проблемите на миллета?

О-Г: В образованието първото, което е, аз не диференцирам децата по техния етнически произход, в никакъв случай. Говорейки за глобализация, някакси ми е странно да различавам децата по етнически произход, което обаче не означава, че трябва да се загуби идентификацията. Напротив. Ако искаме да се съхраним такива, каквито сме, ние първо трябва да покажем какви сме. А до чии проблеми се идентифицира уста миллета – проблемите са общи... Проблемите са на родителите – имат или нямат работа, съответно могат ли или не могат да изпратят децата си на училище – искат ли или не искат децата им да учат...

В: Какво е отношението към училището, към образованието като цяло сред уста миллета? Ти имаш образование, баща ти също – това само за вашето семейство ли е валидно?

О-Г: Не се отнася само за моето семейство. Има много млади хора, които не са само с едно образование. Връщайки се назад във времето и в разговорите ми с баща ми – вярно е, че сме били много бедни като народ. Ние сме... и камъни сме чукали – и баща ми включително – той си спомня детството, когато е ходил по жп линиите за да пренасят релси и т.н. Не са имали земи, за да обработват и да си изкарват по някакъв начин прехраната. На този етап не можем да говорим за единични случаи – много са хората, които продължават образованието си... Вярно, поставено е някъде начало назад във времето. Така както на мен ми е бил даден стимул от моите майка и баща, така и на тях им е бил даден стимул да учат от моите баба и дядо... някой някога им е дал стимул да учат. Не е бил въпросът “защото ти си циганин или турчин...” и не трябва да учиш. Напротив, на времето хората също са учили. Та в момента аз имам много приятели от нашия род, които учат и продължават да учат, и момичета, и момчета... Всеки един нормален човек иска да бъде приет такъв

каквото е. И когато тръгне да се доказва в професионалната сфера е хубаво да се доказва точно така, а не защото е някой си...

В: Ти каза, че част от турците не приемат уста миллета. Уста миллета идентифицира ли се с турския етнос?

О-Г: От моите разговори и срещи с хората от моя етнос, честно казано... болката е, че не сме приети никъде. Т.е. не е въпросът да ни приемат в някаква общност – било то турска или каквато и да е, а не сме приети точно такива, каквито сме и това е обидното, защото става дума за поставяне под общ знаменател. Дали се идентифицираме по-скоро с турците? И да, и не. Лично аз винаги съм казвала: “Аз нито съм туркиня, нито съм циганка. Аз съм ето тази. Ако искате ме приемете, ако не искате – проблемът е ваш.” Да, има хора, които по един или друг начин може би се срамуват – нямам идея защо – се срамуват да кажат “Аз съм от миллета, от уста миллета.” Затова казвам и да, и не... Ние сме някъде по средата, знае ли човек къде сме и ние...

...

Не мисля, че само аз така разсъждавам. Всеки казва: “Да, ние сме от миллета, и точно от уста миллета”. Това е което хората споделят, и като идентификация. Да, има противоречия относно произхода и това, кои сме точно е много трудно да се каже.

В: Мислиш ли, че уста миллетът са самостоятелен етнос, различен от турците, различен от ромите?

О-Г: Да, и ще обоснова. Изповядвайки исляма като религия, говорейки турски език ние можем да кажем, че сме в по-голямата среда на турската общност. Има турци, които ни приемат и казват “те са наши”, само защото са мюсюлмани, говорят нашия език. Но има и турци, които просто махат с ръка и показват с отношението си, че ти си 2-ра, 3-та, 5-та ръка човек. Такъв е признакът, по който те ни делят... А самоидентификацията е ценна дотолкова, доколкото да не забравиш откъде си тръгнал.

В: Има ли легенди за произхода?

О-Г: Трудно ми е да говоря защото аз самата не съм се занимавала. Човек, търсейки себе си в един момент започва да любопитства... Чувала съм, че много старите турци са ни наричали фараони/ фериони ... освен *уста-миллет*-и. Дали така е било обаче

някой не може да каже. В психологията има едно понятие – “социална желателност” – да пожелаеш да бъдеш нещо повече. Дали е точно така Когато Османската империя тръгна да завладява света и стигайки до Египет е срещнала едно миролюбиво население, което в последствие асимилира. Това е, което съм чувала от по-старите хора. В процеса на асимилация тази общност приема езика и вярата ... не знам ...много е трудно Ние говорихме и за антропологията преди това – дали това са някакви белези или не. Всичко е толкова вече объркано и преплетено, че е много трудно да кажа имаме ли такъв произход.

- В:** Беше казвала, че баща ти се е опитвал да търси документи...
- О-Г:** И той, докато е бил млад, е търсил себе си. Докато е бил студент в СУ, се е ровил, и в интерес на истината е стигнал до тази теория, която аз споделих.
- В:** Защо, според теб, други групи, които се наричат миллет нямат това самочувствие, което има уста миллета да отстояват себе си, а предпочитат да се идентифицират като турци или други?
- О-Г:** Може би защото години наред някой някъде ги е обиждал. Те са дълбоки засегнати и не искат да бъдат разделяни, т. е. за да се докажеш в един момент предпочиташ да влезеш в някаква обща маса, която е по-приемана. Това е по-скоро въпрос на психология. Най-вероятно фактът, че трудно биват приемани, или защото са били наранявани. Не си мислете, че това, което ние имаме като самочувствие е защото не сме били наранявани... напротив. И аз като дете помня как са ме възприемали... Но може би за да избегнеш това “Ти си нещо по-различно”. А не си по-различен от останалите – или можеш, или не можеш нещо. Но това е процес. Истината е, че това е изключително дълъг и сложен процес в нагласите, в поведението, в цялата същност на даден човек, за да може той да преодолее притеснението и да каже на всички: “Хей, хора, ние сме тук.” Ако в една държава, хората не се приемат такива каквито са независимо от техния етнически произход, се случват изключително грозни неща. Но ако се приеме цвета на една нация, защото в България ние сме една нация... а етническата идентификация, това, че сме различни, по никакъв начин не означава, че не сме богати като нация, напротив. Ще

дам примера с един пъстър букет с цветя... Ние не трябва да се страхуваме от това, което сме в тази държава.

В: А на преброяването как са се самоопределили?

О-Г: В интерес на истината не знам, защото мен самата ме нямаше вкъщи, когато са минали по време на преброяването. Най-вероятно като турци да са се идентифицирали, или като други – имало е графа други. За мен най-вероятно една от двете посоки са заели хората. Защото няма графа миллет.

В: А ако има графа миллет как мислиш, че ще се определят тука в Разград хората?

О-Г: Не знам, аз лично без никакво притеснение ще кажа “да” и си слагам хиксчето. Пак ви казвам, дали съм успяла или не това няма значение. Има много грамотни, много можещо хора от уста миллета. Истината е, че не е необходимо да се афишираш. Ами докажи се, покажи че можеш, но не от позицията на етническият произход, а от позицията на професионалиста. Тогава хората ще те приемат това, което си.

За уста миллета аз съм убедена, че тепърва ще чуят хората. На мен винаги ми е било трудно, когато обяснявам на мои приятели българи. Винаги ми е било трудно да им обясня кои точно сме ние. Защото на мен в крайна сметка ми се задава въпросът: “Е, добре, и каква си?” И аз за по-лесно им казвам “Мюсюлманка съм. Ако така ви е по-лесно да ме приемете...” Аз никога не си крия произхода. Не че не съм била оцелявана, или може би лансирана понякога. Знае ли човек... Хората наистина тепърва ще почват да чуват за уста миллета и това ме радва... Друг е въпросът кой как ще ги приеме нещата и ще ги пречупи през съзнанието си и ще ги интерпретира, но е важно да се знаят тези неща.

ОРХАН ТАХИР, гр. Провадия
род. 1978 г.

Въпрос (В): Какъв език говореха родителите ти, баба ти и дядо ти?

Отговор Орхан (О-О): Родителите ми знаеха само турски и български. И особено се говореше у нас български, тъй като в детската градина аз и сестра ми трябваше да говорим само на български, за да разбираме какво ни говорят. И така се наложи българския. Но баба ми и дядо ми освен турски и български, говореха и ромски – главно помежду си, но не и с децата си или с внуците си.

В: Знаеш ли кога се е загубил при тях ромският език?

О-О: По моите наблюдения в техните семейства те са разговаряли основно на ромски – като деца, като младежи. Просто ромският е бил основният език. Това е било може би 20-те, 30-те, 40-те години, дори 50-те години може би. Но вече там като по-възрастни, ромският е бил употребяван вече само в домашна среда, докато турският е започнал все повече да се налага. Те са решили, че децата им не е нужно да знаят ромски, тъй като това може да им пречи, според техните виждания, за техния живот, тяхната реализация... И поради това те са ограничили употребата на ромския език и все повече са започнали да употребяват турски.

В: А имаш ли представа дали това е станало с изселването на турците през 1951 г.? Имало ли е преди това в Провадия турци?

О-О: В Провадия винаги е имало турци. Нямам такава информация дали и как това е ставало. Родителите на дядо ми по майчина линия – прабабите и прадеядовците ми, знам, че са ходили до Турция – те са се организирали, ходили са и след това са се върнали, тъй като, както са ми разказвали, е имало някаква епидемия. Просто условията не са им харесали там и са се върнали обратно в България. Може да е било свързано и с някакво преселение и на турското население. Това е било може би през 1944 г., но не е обхванало всички – примерно роднините на другата ми баба и дядо. Това е било просто локален случай, свързан с преселение на хора от дадено село. И тъй като хората са се изселвали с тях са се изселвали и ромите.

В: Как се наричат хората в Провадия?

О-О: В нашата среда, в Провадия, никога моите роднини, моите познати не са се наричали турци. Разграничението между нас и турците винаги е било много ясно. На мен ми е било много ясно още като малко дете и никой никога не ми е давал основание да си мисля, че аз съм част от турската общност. А Провадия е един малък град, където хората се познаваха и много добре се знаеше кой какъв е – кой е турчин, кой е ром, кой е арменец. И в самия град общо взето хората съжителстваха добре – в смисъл, че нямаше такава обособена махала каквато може да се види например във Видин или в Пловдив. Махала има, но в нея живеят примерно и турци, и много арменци – всякакви, включително и българи. И тя не мога да кажа, че е отделена, сегрегирана част от града.

В: А какво самонаименование използват?

О-О: Когато се говори турски език се употребява миллет, когато се говори ромски се употребява ромà, а на български – цигани, роми. В редките случаи обаче когато някой, който не е от Провадия, външен човек, дойде, независимо какъв е той, и попита някой от ромите – мюсюлмани, много е вероятно, ако го попита на български, той да каже, че е турчин. Защото това е някаква самозащитна реакция според мен. Може би защото те са свикнали с мисълта, че турското малцинство се възприема по-добре и при среща с непознати по-добре е да кажеш, че си циганин – иначе не знаеш какво да очакваш, не знаеш какво ще бъде отношението към тебе. По този начин то се употребява само като средство за защита, за протекция срещу някой, който не познаваш и е външен за тебе, за твоята среда. А иначе в рамките на Провадия хората знаят кой какъв е и там е трудно да скриеш произхода си, това се знае.

В: А как се записват на преброяванията?

О-О: Нямам такива наблюдения за преброяванията – мисля, че има хора, които се декларират като турци, има такива, които се декларират като роми, като българи мисля, че няма – може да има, но са малко.

- Д:** Помниш ли доколко са били религиозни по-старото поколение?
- О:** Бяхме религиозни. Бабите ми бяха религиозни. Те не ядяха свинско – спазваха Рамазан и празнуваха мюсюлманските празници. Дядовците ми също, но основно жените бяха носители на тези традиции. Примерно в моето семейство никога не се е готвело свинско месо. Аз също не мога да кажа, че някой ми е казал, че не трябва да ям свинско месо, но съм го възприемал като традиция някаква.
- Д:** А в празничната система на хората от твоя град, твоята махала, празнуването на Васильовден, Гергьовден, запазено ли е или само Байрамите?
- О:** Запазено е. Празнува се Гергьовден. Васильовден не се празнува. Специално в Провадия Гергьовден се празнува, но не така масово, както се е празнувал едно време – както във Варна. Според моите наблюдения в кв. Аспарухово също се празнува много празнично – където са роми мюсюлмани. В кв. Аспарухово се изнасят навън маси, готви се, всичко се посреща по традиция. В самата Варна обаче, в махалата, която е в самия град, не се празнува толкова пищно и не се отдава чак такова голямо значение.
- Д:** Какво е според твоето виждане миллетът: група в рамките на ромската общност, отделен етнос, или ...
- О:** За мен е безспорен факт, че е група на ромската общност. Аз и не само аз, моите роднини, моите познати роми в Провадия, а смея да кажа и във Варна никога в разговорите помежду си не са отричали своята принадлежност към ромската общност. Така че, според мен, миллет е самоназвание на отделна група от ромската общност, като искам да подчертая, че в сравнение с другите ромски групи, които се самоопределят на някакъв професионален признак, ромите, които се самоопределят като миллет са единствените, които се самоопределят на някакъв етнически-народностен принцип. Защото думата миллет означава “народ”. Всички други групи употребяват някакви самоназвания, които нямат нищо общо с този признак на формиране на собствено самосъзнание – калайджии, калдараша и т. н. Те са вече някакви самоназвания, създадени от начина на живот, от традиционния занаят

и т. н. И аз смятам, че миллет е дума, с която ромите мюсюлмани, и то не всички роми мюсюлмани, защото има и такива, които не се самоопределят като миллет се разграничават както от другите ромски групи, така и от турците, които също са мюсюлмани, а същевременно и от българите.

Във Варна е много силно вече и влиянието на Турция, защото много от ромите там са търговци и често пътуват до Турция. Там денонощно се гледат и се слушат турските канали, а най-парадоксалното е, че няма истински турци.

Поколениято на прабабите и прадядовците ми са имали много ясно ромско самосъзнание, тъй като при тях ромският е бил основният език. Аз смятам, че политиката на комунистическата власт много е допринесла за това, тъй като турското малцинство е било по-привилегировано. Имало е такава политика на даване на определени привилегии. Имало е турски училища и много от ромите са ходели да учат в тези турски училища. Ромите мюсюлмани са били много по-склонни да си пращат децата в турските, отколкото в българските училища.

В: Как трябва да бъде формулирана съвременната ромска идентичност?

О-О: Съвременната ромска идентичност трябва да бъде формулирана така, че тя да включва и идентичността на тези хора, т.е. тя трябва да бъде много гъвкава и много адаптивна. А тя е нещо различно от архаичната ромска идентичност, която се наблюдава при ромите в определени региони – аз съм ром, защото съм християнин, защото празнувам Банго Васили, защото говоря ромски и имам примерно дядо калайджия. В такъв случай това означава, че може би повече от половината роми в България не са роми. Ние като интелегентни хора обаче трябва да признаем, че съвременната ромска идентичност е различна от идентичността на ромите в Сливен, Монтана и София. Защото аз съм убеден, че идентичността на хората, които поне външно не се декларират като роми е не по-малко силна от тази на хората, които се декларират като такива.

ПРИЛОЖЕНИЕ 10

Извадка за Великогърновски регионот
Списък на населените места в Царство България от Освобождението (1879) до 1910 г.
 (сравнителен историко-географски преглед)
 София, Държавна печатница, 1921 г.

Наименование на населеното място	година на пребр.	всичко жители	От тях										Към датата на преброяване къде се е числяло		Забележка
			българи	помаци	турци	тагари	гагаузи	гърци	евреи	цигани	други	община	околия	окръг	
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
с. Балван	1880	1004	417	-	586	-	-	-	-	-	-	Балван	Търново	Търново	
	1887	1293	1029	-	264	-	-	-	-	-	-	Балван	Дряново	Търново	
	1892	1347	1299	-	48	-	-	-	-	-	-		Търново	Търново	
	1900	1458	1422	-	35	-	-	-	-	-	-		Търново	Търново	
	1905	1506	1478	7	21	-	-	-	-	-	-		Търново	Търново	
1910	1589	1533	-	42	-	-	-	1	-	13	-		Търново	Търново	
с. Балван махала	1880	1156	1156	-	-	-	-	-	-	-	-	Балван махала	Търново	Търново	
	1887	1104	1096	-	-	-	-	-	-	8	-		Дряново	Търново	
	1892	1045	1019	-	2	-	-	-	-	24	-		Търново	Търново	
	1900	1094	1072	-	5	-	-	-	-	17	-		Търново	Търново	
	1905	1083	1074	-	9	-	-	-	-	-	-		Търново	Търново	
1910	1080	1055	-	3	-	-	-	-	-	21	1		Търново	Търново	

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
Бара	1880	732	188	-	478	-	-	-	-	-	66	Бяла река	Севлиево	Севлиево	вероятно цигани
	1887	533	116	-	417	-	-	-	-	-	-	Бара		Севлиево	
	1892	648	159	-	489	-	-	-	-	-	-	Бара			
	1900	737	212	-	525	-	-	-	-	-	-	Дебелцово			
	1905	733	463	-	270	-	-	-	-	-	-	Дебелцово			
	1910	780	499	-	207	-	-	-	-	74	-	Бара			
	1880	941	279	-	387	-	-	-	-	-	275	Батак	Свищов	Свищов	от тях 97 татари, а по-голямата част – цигани
Батак	1887	819	517	-	87	-	-	-	-	150	65			Свищов	вероятно татари
	1892	927	650	-	73	-	-	-	-	161	43			Свищов	вероятно татари
	1900	1073	826	-	24	1	-	-	-	222	-			Търново	
	1905	1247	1000	-	5	5	-	-	-	237	-				
	1910	1319	1102	-	2	3	-	-	-	212	-				
	1880	1708	1640	-	61	-	-	-	-	-	7	Горин Турлета	Сухиндол	Търново	до 1879 – Горин Турчета; вероятно цигани
	1887	1742	1704	-	38	-	-	-	-	-	-	БЧерква	Търново		
Бяла черква	1892	1965	1864	-	61	-	-	-	-	1	39		Паскалево		вероятно ромъни
	1900	2242	2134	-	16	-	-	-	-	87	5		Търново		
	1905	2491	2364	-	16	-	-	-	-	110	1				
	1910	2657	2534	-	49	-	-	-	-	72	2				

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
Върбовка	1880	1536	766	-	546	-	-	-	-	-	224	Върбовка	Сушидол	Търново	78 ромъни - останали- те цигани
	1887	1426	1137	-	167	-	-	-	-	122	-		Севлиево	Севлиево	
	1892	1574	1259	-	302	-	-	-	-	13	-		Паскалево	Търново	
	1900	1867	1468	-	274	-	-	-	-	122	3		Търново		
	1905	2055	1683	-	129	-	-	-	-	225	18				15 ромъни
	1910	2257	1800	-	201	-	-	-	-	256	-				
Горна Липица	1880	1289	1275	-	10	-	-	-	-	-	4	Г. Липица	Куципа	Търново	вероятно цигани
	1887	1424	1424	-	-	-	-	-	-	-	-		ГО		
	1892	1496	1485	-	4	-	-	-	-	7	-		Паскалево		
	1900	1650	1628	-	-	-	-	-	-	22	-		Търново		
	1905	1841	1809	-	12	-	-	-	-	20	-				
	1910	1942	1916	-	-	-	-	-	-	25	1				
гр. Дебелец	1880	1675	1600	-	65	-	-	-	-	-	7	Дебелец	Търново	Търново	вероятно цигани
	1887	1966	1879	-	82	-	-	-	-	-	16	Дебелец	Търново	Търново	
	1892	2092	1985	-	107	-	-	-	-	-	-		Търново	Търново	
	1900	2445	2368	-	52	-	-	-	-	24	32	Дебелец	Търново	Търново	ромъни
	1905	2465	2417	-	48	-	-	-	-	-	-		Търново	Търново	
	1910	2695	2616	-	3	-	-	-	-	64	-	Дебелец	Търново	Търново	1 арменец и 3 ромъни

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
с. Дичин	1880	960	937	-	-	-	-	-	-	-	23	Лесичери	Кудина	Търново	ромъни
	1887	1126	1109	-	-	-	-	-	-	-	17	Дичин	ГО	Търново	
	1892	1149	1130	-	-	-	-	-	-	19	-	Дичин	Паскалево	Търново	
	1900	1205	1197	-	-	-	-	-	-	8	-	Дичин	Търново	Търново	
	1905	1335	1316	-	-	-	-	-	-	18	1	Дичин	Търново	Търново	
	1910	1411	1379	-	-	-	-	-	-	32	-	Дичин	Търново	Търново	
Ибричево (дн. Водлей)	1880	619	575	-	18	-	-	-	-	-	26	Гол. Яларе	Кудина	Търново	вероятно цигани
	1887	733	663	-	26	-	-	25	-	4	15	Ибрачово	ГО		
	1892	732	683	-	2	-	-	-	-	47	-	Ибречево	Паскалево		
	1900	850	794	-	56	-	-	-	-	-	-		Търново		
	1905	977	904	-	-	-	-	-	-	73	-				
	1910	1008	933	-	-	-	-	-	-	74	1				ромънин
с. Ксарево	1880	1446	910		528						8			Търново	
	1887	1524	1346		172						6			Търново	
	1892	1775	1573		140					62				Търново	
	1900	2140	1900		228		1			10	1			Търново	
	1905	2274	2054		171					89	10			Търново	
	1910	2402	2137		29		1			221	14			Търново	

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
Клифарено	1880	2428	2180	-	246	-	-	-	-	-	2	Клифарено	Трявна	Търново	ромъни
	1887	2650	2424	-	226	-	-	-	-	-	-	Клифарено	Дряново	Търново	
	1892	2714	2417	-	296	-	-	-	-	-	1	Клифарено	Търново	Търново	ромъни
	1900	2966	2636	-	227	-	-	-	-	100	3	Клифарено	Търново	Търново	1 ромън
	1905	3181	2870	-	221	-	-	-	-	89	1	Клифарено	Търново	Търново	
с. Къпниово	1910	3476	3151	-	6	-	-	-	-	317	2	Клифарено	Търново	Търново	
	1880	955	954	-	-	-	-	-	-	-	1	Къпниово	Елена	Търново	
	1887	1076	1075	-	1	-	-	-	-	-	-	Къпниово	Елена	Търново	Капново, от 1940 г.
	1892	1078	1075	-	2	-	-	-	-	-	1	Къпниово	Елена	Търново	грешката
	1900	1119	1113	-	6	-	-	-	-	-	-	Къпниово	Елена	Търново	поправена на Къпниово
	1905	1165	1130	-	1	-	-	-	-	33	1	Къпниово	Елена	Търново	
	1910	1258	1246	-	2	-	-	-	-	9	1	Къпниово	Елена	Търново	
	1880	915	891	-	5	-	-	-	-	-	19	Пуцово	Търново	Търново	вероятно цигани
	1887	960	948	-	-	-	-	-	-	-	12	Леденик	Търново	Търново	
	1892	1033	1015	-	-	-	-	-	-	-	3	Леденик	Търново	Търново	1 ромън
с. Леденик	1900	1216	1215	-	-	-	-	-	-	-	1	Леденик	Търново	Търново	
	1905	1391	1381	1	6	-	-	-	-	-	3	Леденик	Търново	Търново	ромъни
	1910	1509	1483	-	7	-	-	-	-	18	1	Леденик	Търново	Търново	ромъни

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
Недан	1880	1281	912	-	328	-	-	-	-	-	41	Недан	Суходол	Търново	вероятно цигани
	1887	1377	1167	-	152	-	-	-	-	58	-		ГО		
	1892	1460	1235	-	172	-	-	-	-	50	3		Паскалево		
	1900	1648	1448	-	160	-	-	-	-	40	-		Търново		
	1905	1852	1669	-	120	-	-	-	-	63	-				
	1910	2024	1815	-	47	-	-	-	-	157	5				
Никюп	1880	891	843	-	48	-	-	-	-	-	-	Кущина	Кущина	Търново	
	1887	995	958	-	-	-	-	-	-	37	-	Никюп	ГО		
	1892	1029	988	-	-	-	-	-	-	41	-		Паскалево		
	1900	1165	1165	-	-	-	-	-	-	-	-		Търново		
	1905	1379	1362	-	17	-	-	-	-	-	-				
	1910	1369	1349	-	-	-	-	-	-	20	-				
Павликени	1880	580	572	-	8	-	-	-	-	-	-	Дъског	Кущина	Търново	
	1887	1192	1146	-	-	-	-	-	-	43	3	Павликени	Търново		
	1892	1314	1275	-	8	-	-	-	-	31	-		Паскалево		
	1900	1744	1695	-	2	-	-	-	2	44	1		Търново		арменец
	1905	1961	1876	5	59	-	-	1	1	19	-				
	1910	2375	2245	-	53	-	-	-	-	77	-				

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
Плаково	1880	2853	2818	-	6	-	-	-	-	-	29	Плаково	Елена	Търново	Броеви са и махали;
	1887	1116	1115	-	1	-	-	-	-	-	-	Търново	Търново		29 – вероятно цигани
	1892	1151	1130	-	13	-	-	-	-	8	-				
	1900	1290	1282	-	-	-	-	-	-	8	-				
	1905	1303	1240	-	-	-	-	-	-	63	-				
	1910	1330	1329	-	1	-	-	-	-	-	-				
Присово	1880	1060	1049	-	-	-	-	-	-	-	11	Присово	Търново	Търново	
	1887	1223	1175	-	1	-	-	-	-	40	7				вероятно цигани
	1892	1183	1169	-	12	-	-	2	-	-	-				
	1900	1357	1335	-	-	-	-	2	-	19	1				ромъни
	1905	1377	1347	-	5	-	-	-	-	21	4				ромъни
	1910	1461	1428	-	-	-	-	1	-	28	4				
Пчелите	1880	1382	1381	-	-	-	-	-	-	-	1	Кованлък	Търново	Търново	до 1934 – Кованлъка
	1887	1351	1344	-	7	-	-	-	-	-	-				
	1892	1308	1307	-	-	-	-	-	-	-	1				
	1900	1371	1370	-	-	-	-	-	-	-	1				
	1905	1526	1515	-	2	-	-	-	-	-	9				
	1910	1584	1559	-	-	-	-	-	-	-	25				

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
Ресен	1880	1970	1969	-	1	-	-	-	-	-	-	-	Кущина	-	-
	1887	2090	2071	-	-	-	-	9	-	10	-	-	Търново	Търново	-
	1892	2227	2227	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
	1900	2518	2518	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
	1905	2796	2796	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
	1910	3024	3009	-	-	-	-	-	-	15	-	-	Димча	-	-
Росица	1880	313	232	-	67	-	-	-	-	-	14	Калакастрово	Сухиндол	Търново	до 1934 – Грухоча махала
	1887	271	145	-	126	-	-	-	-	-	-	-	Севлиево	Севлиево	вероятно цигани
	1892	266	136	-	130	-	-	-	-	-	-	-	Паскалево	Търново	-
	1900	370	163	-	186	-	-	-	-	20	1	-	Севлиево	-	-
	1905	388	220	-	168	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
	1910	419	239	-	164	-	-	-	-	16	-	-	Самоводене	-	-
Самоводене	1880	2265	2253	-	-	-	-	-	-	-	12	-	Търново	Търново	-
	1887	2662	2646	-	6	-	-	-	-	10	-	-	-	-	-
	1892	2883	2877	-	5	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-
	1900	3425	3355	-	2	-	-	3	-	15	50	-	-	-	-
	1905	3385	3378	-	1	-	-	-	-	4	2	-	-	-	-
	1910	3674	3667	-	-	-	-	-	-	4	3	-	-	-	-

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
Стамболово	1880	519	385	-	134	-	-	-	-	-	-	Дъског	Кучина	Търново	до 1893- Долни Турчета
	1887	784	647	-	88	-	-	-	-	49	-	Долни-Г.	Търново		
	1892	810	703	-	2	-	-	-	-	68	37	Долни-Г.	Търново		вероятно ромъли
	1900	963	889	-	3	-	-	-	-	71	-	Стамболово			
	1905	1069	968	-	-	-	-	-	-	101	-				
	1910	1093	976	-	-	-	-	-	-	117	-				
Търново	1880	11247	9738	-	1362	-	-	16	19	-	112	Търново	Търново	Търново	от тях 14 ромъли и вероятно 22 цигани
	1887	11314	10482	-	688	-	-	22	13	11	98				от тях 11 арменци
	1892	12559	11551	-	760	-	-	25	28	4	191				12 арменци и 17 ромъли
	1900	12665	11628	-	748	-	-	29	17	23	220				
	1905	12185	11206	2	690	-	-	23	18	82	164				
	1910	12649	11577	-	835	4	-	10	12	45	166				
Шемшево	1880	573	554	-	12	-	-	-	-	-	7	Пушово	Търново	Търново	вероятно цигани
	1887	682	670	-	10	-	-	-	-	2	-	Шемилово			
	1892	774	739	-	26	-	-	-	-	9	-	Шемшево			
	1900	831	790	-	32	-	-	-	-	9	-				
	1905	877	851	-	-	-	-	-	-	26	-				
	1910	893	875	-	-	-	-	-	-	18	-				

ИЗПОЛЗВАНА ЛИТЕРАТУРА

- Аспекти на етнокултурната ситуация в България и на Балканите*. София: Център за изследване на демокрацията, 1992.
- Бояджиев, Цочо. *Философия на Европейското Средновековие*. София, 1994.
- Колев, Господин. *Един циганин в ЦК на БКП*. София: Вина-1873, 2003.
- Колев, Д. и Т. Крумова (съст.). *Ромската сватба във Великотърновско*. В. Търново: Астарта, 2003.
- Колев, Деян. “Внезапната смърт на общностите от хорохане-рома в Търновско в края на 19 и началото на 20 век.” - В: Колев, Д., Крумова, Т. (ред.), *Традиции и памет. Том 1. Ромската сватба във Великотърновско*. В. Търново: Астарта, 2003.
- Колев, Деян. *Календарни празници на ромите от Централна България*. В.Търново: Faber, 2002.
- Кръстева, Анна. “Етничност”. - В: *Общности и идентичности в България*, съст. Анна Кръстева. София: Петекстон, 1998.
- Кънев, Красимир. “Законодателство и политика към етническите и религиозни малцинства в България” – В: *Общности и идентичности в България*, съст. Анна Кръстева. София: Петекстон, 1998.
- Кючуков, Христо. “Занаятите на турските цигани от Североизточна България (Провадия и Провадийска област)” – В: *Аспекти на етнокултурната ситуация в България и на Балканите*. София: Център за изследване на демокрацията, 1992.
- Кючуков, Христо. “Кратка психологическа характеристика на ромите-миосюлмани в Североизточна България” – В: Хр. Кючуков (съст.). *Христоматия по ромска култура*. София: Иктус Принт, 2004.
- Марушиакова, Елена и Веселин Попов, *Циганите в Османската империя*. София: Литавра, 2000.
- Марушиакова, Елена и Веселин Попов. “Ромският съд като концепция на консенсуса при ромите-номади в Северното Причерноморие” – В: Хр. Кючуков (съст.). *Христоматия по ромска култура*. София: Иктус Принт, 2004.
- Марушиакова, Елена и Веселин Попов. “Турските роми на Балканите и в страните от бившия СССР” в: Христо Кючуков (ред.). *Христоматия по ромска култура*. София: Иктус Принт, 2004.
- Марушиакова, Елена, Веселин Попов. *Циганите в България*. София: Клуб’90, 1993.
- Михайлов, Г. *Килифареве*. София, Издателство на Отечествения фронт, 1970.
- Населението на България според преброяванията на 1 януари 1888 г., 1 януари 1893 г. и 31 декември 1900 г.* София, Печатница “Св. София”, 1907.
- Нунев, Йосиф. *Ромски приказки*. София: Стигмати, 2000.
- Попов, Веселин. “Преферираното етническо самосъзнание при циганите в България” – В: *Аспекти на етнокултурната ситуация в България и на Балканите*. София: Център за изследване на демокрацията, 1992.

- Пътеводител на град В. Търново и околността му.* В. Търново, Скоро-печатница "Х.Т.С.Фъртунов", 1907.
- Резултати от преброяване на населението в Княжество България на 31.XII.1900 г.* София: Държавна печатница, 1903.
- Резултати от преброяването на населението в Княжество България на 1-ви януари 1893 г.* Книга XX – Търновски окръг. София, Печатница "Димитър Велков", 1893.
- Резултати от преброяването на населението в Княжество България на 31-ви декември 1900 г.* Книга XI – Окръг Търново. София, Държавна печатница, 1904.
- Резултати от преброяването на населението в Северна и Южна България на 1-ви януари 1888 г.* София, Печатница "Димитър Велков", 1888.
- Резултати от преброяването на населението в Царство България на 31-ви декември 1910 г.* Книга XX – Търновски окръг. София, Държавна печатница.
- Резултати от преброяването на населението в Царство България на 31-ви декември 1920 г.* Книга XIV – Окръг Търново. София, Държавна печатница, 1930.
- Стойков, Руси. Наименования на българските селища в турски документи на ориенталския отдел на Народна библиотека от XV, XVI, XVII и XVIII в. – В: *Известия на НБКМ за 1959 г.*, т. I (VII). София, 1961, 363 – 490.
- Съботнинова, Донка. *Семейник или коледото на живота.* Силистра: РИТТ, 2002.
- Томова, Илона. *Циганите в България в преходния период.* София: Имир, 1995.
- Kumont, Paul. *La periode de Tanzimat (1839-1878)*, Mantran, 1989.
- Eriksen, Thomas. "Ethnicity, Race and Nation." in *The Ethnicity: Nationalism, Multiculturalism, and Migration*, ed. Montserrat Guibernau and John Rex. Cambridge: Polity Press, 1997.
- Karpat, Kemal. "Millets and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era." in: *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, V. Braude and B. Lewis (eds.). New York-London: Holms & Meier Publishers.
- Marushiakova, Elena et al., ed. *Identity Formation among Minorities in the Balkans: The cases of Roms, Egyptians and Ashkali in Kosovo.* Sofia, Minority Studies Society *Studii Romani*, 2001.
- Show, S. and E.K. *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, vol. II, *Reform, Revolution and Republic: the Rise of Modern Turkey 1808-1975.* Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Simsir, B. *The Turks of Bulgaria.* London: Rustem & Brother, 1988.
- Smith, Anthony. *The Ethnic Origins of Nations.* Oxford: Blackwell Publishers, 1986.
- Sugar, Peter. *Southeastern Europe under the Ottoman Rule, 1304 – 1804.*
- Weber, Max. "What is an Ethnic Group?" in *The Ethnicity: Nationalism, Multiculturalism, and Migration*, ed. Montserrat Guibernau and John Rex. Cambridge: Polity Press, 1997.
- Weber, Max. *Economy and Society.* Los Angeles: University of California Press, [1922] 1968.

Деян Колев, Теодора Крумова
МЕЖДУ СЦИЛА И ХАРИБДА
За идентичността на миллета

Българска, първо издание

Предпечатна подготовка и оформление
АСТАРТА, 062/ 62 35 90, e-mail: astarta_publ@mail.bg

Формат 60/84/16
Печатни коли 13,5

ISBN 954-8324-88-1

Печат - Орфей-54, Горна Оряховица, 0618/6 42 87