

ЕВЛИЯ ЧЕЛЕБИ ЗА ЖЕНИТЕ В „МЪЖКИЯ СВЯТ“ НА АЯНИТЕ (ЦЕНТРАЛНИТЕ БАЛКАНСКИ ПРОВИНЦИИ НА ОСМАНСКАТА ИМПЕРИЯ)

Мария Шушарова

Евлия Челеби е може би най-популярният автор на XVII в, творил в империята на падишаха, а неговият „Пътепис“, представлява уникален артефакт за османската действителност. Уникален е, защото чрез колорита, с който рисува своите маршрути – до най-дребни и екзотични детайли от живота на своите съвременници, представя една различна гледна точка – различна от масовия исторически извор, който е преди всичко продукт на османската административна практика. Конкретно за темата интерес представляват данните на османския пътешественик за аянлъка в централните балкански земи.

Аяните са местните първенци – мюсюлмани, ангажирани по един неформален начин в посреднически функции между властта и местното население. Именно като тип лидерство, което е функция на общността и се развива по една вътрешна неформална логика, аянлъкът се мисли като „структура на бавната еволюция“, чиято роля в социалните връзки се налага отдолу – нагоре. И именно като неформално социално явление, аянлъкът не е пряк субект на османската администрация, поради което през XVII в. има „спонтанно“ и доста стандартизирано присъствие в държавната документация. Това е още една от причините „разкритията“, които прави Евлия Челеби за интимния свят на аяните от този век, да са уникални.

Времеви рамки предполагат, че конкретните *gender* връзки и ситуации в аянски контекст, които ще бъдат представени, се случват в предмодерността / или периода на ранната модерност. Авторите, занимаващи се с подобни проблеми в този период, отбелязват, че домашното / личното са публични категории, добродетели като – чест, благочестие, милосърдие и репутация са „граждански“, а публичното унижение е толкова тежко наказание, колкото тежката глоба, бой или затвор¹. В системата на контролиране на членовете на общността, обвързани чрез механизма на колективната

¹ Pierce, L. *Morality Tales. Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab.* University of California Press, 2003, p. 112. В своята „Травнишка хроника“ Иво Андрич дава едно от най-изразителните описания на параметрите в предмодерната ситуация: „...В такива среди всичко е свързано, здраво включено едно в друго, всичко се подкрепя и взаимно контролира. Отделният човек контролира всички, като цяло, а всички от своя страна контролират отделния човек. Къща наблюдава къща, улица наблюдава улица, защото всеки отговаря за всекиго и всички заедно за всичко, всеки е свързан със съдбата на сродниците и домашните си, но и на съседите, на всички свои събрата по вяра и на всички свои съграждани. В това е силата на робството на тези хора... животът на отделния човек е възможен само в тези рамки, а животът на всички като цяло – само при такива условия...“.

отговорност, често самите те поемат инициативата за коригиране на „девиантни“ прояви на отделни индивиди². Моралът, в един мюсюлмански контекст, се асоциирал тясно със социалните йерархии – вярвало се, че елитът притежава в по-голяма степен усещане за разделението правилно – грешно³. В тази категория на местно ниво се проявяват и аяните – във функцията им на „морален авторитет“ в общността при решаването на конкретни муниципални проблеми. Евлия Челеби също ги регистрира в ролята им на „обществена съвест“, при коригирането на морални прояви на отделни членове на местната общност. Но понеже османският пътешественик има склонност да прави „малки открития“ и да се впечатлява от отклоненията от общоприетата норма, „женските истории“ ни предлагат парадокси и внасят доста нюанси в реалния образ на местния първенец.

Ситуация 1: София – 1652 г. Местните първенци изказват признателност на софийския валия (провинциален управител) за прочистването и успокояването на града от проститутките (*fahise*). Случката има интересна предистория, свързана с един инцидент, който провокира драстичните репресивни мерки на валията срещу жриците на любовта:

На кубето на Челебиджами имало гнездо на щъркели. Един разбойник, на име Деббакоглу (табак - кожар), решил да си направи шега, качил се на покрива на джамията и заменил яйцата на щъркели с яйца на гарги. Когато след няколко дни се излюпили малките гарджета, щъркелът вдигнал такава врява, че събрал всички щъркели от околностите на София и птиците нападнали и убили женският щъркел и новоизлюпените. Случката потресла цялото население, включително и пашата. Но той решил да остави раздаването на правосъдие в ръцете на Аллах. И след няколко дни виновникът за цялото произшествие бил заловен в прелюбодеяние от съпруга на съгрешилата с него жена. Разяреният съпруг вързал виновниците и ги извел до мястото Банябашъ, сборен пункт на „знаещи и приятели“, като през целия път викал: „Гледай, мюсюлманска общност (*Görün ey Muhammed ümmeti*)!“ На това място еничарите се скарали с Деббакоглу за въпросната прелюбодейка и се стигнало до убийство на съгрешилите – кожаря и неговата *фахише* (проститутка). Населението възприело случката като възмездие за инцидента с щъркелите. Това бил конкретният повод за наказателната акция на валията срещу проститутките в града, осъществена с една нетипична жестокост – една част били изгонени, но друга част – обесени и оставени „да висят като полилеи“ по къшетата на софийските улици. За това, че софийските жители, възприемат тежките санкции срещу проститутките като „необичайна ексцесия“, говорят слуховете, че сполетялата

² Иванова, С Институтът на колективната отговорност в българските градове през XV –XVIII в – ИПр, 1, 1990, с. 33-44.

³ Pierce, L. Op. cit., p. 6

впоследствие града чума и недоимък са наказания за проявената прекомерна жестокост⁴.

Вероятно и не всички вилаетски аяни били толкова дълбоко морални и признателни на пашата. Иначе е трудно да се обясни парадокса, които се открива в следващия разказ на интересен обичай - пак за софийските аяни, от същата година: „... във всяка аянска къща има най-малко по 5-10 български и войнушки момичета, които слугуват. В този град *орфане* наричат такива слугини. Но на други места *орфане* казват на проститутките (*фахише*). Слугините тук са един вид обожавани робини, ходят с открити лица в чаршията, пазарите и къщите и слугуват между хората... открай време, обичаят е такъв, обаче ходенето на тези момичета нощно време в банята се счита за много срамно...”⁵. И ако тези факти се координират с информацията на османския пътешественик, че „през зимните нощи градските аяни се събират на групи по 70-80 млади и стари приятели и през цялата нощ гуляят в банята, като горят до стотина камфорни свещи...”⁶, разбираме защо Евлия прави асоциация между *орфане*/ слугиня и проститутка/ и *фахише*.

С риск да се разруши напълно образът на аяните като „моралната съвест” на общността ще цитирам още една подобна ситуация, която османският пътешественик предлага за Карасу / Черна вода (Текфургьол), отново за 1652 г: „тук жените *ченги* се наричат „гивендии”. Такива има твърде много и обикалят от къща на къща и свирят. Това не се счита за срамота. Аяните го обърнаха на любов, а пък кадията и военният командир не са в състояние да премахнат това зло, тъй като народът (*халкъ*) не се съгласява. Тези „гивендии” опропастиха хиляди знатни домакинства, докараха ги до просешка тояга и ги обърнаха на свои слуги...”⁷.

Жените от посочените категории – *фахише* и *ченги* могат буквално да се възприемат като „жените в мъжкия свят”, защото пренебрегвайки всички ограничени на обществения морал, са напуснали рамките и преминали границите на типичния за времето им женски свят, конструиран върху различни рестрикции, като: начина на поява на публични места, пространствените ограничения за движение и т. н. Мюсюлманската ценностна система смята, че жените, които пряко упражняват някакъв вид трудова дейност, още повече в извъндомашното пространство са по-уязвими и потенциални жертви по отношение на категориите репутация и чест. Този

⁴ Evliya Celebi seyahatnamesi, Cild III-IV, Istanbul, 1986, 315-319

⁵ Ibidem, 310; Гаджанов, Д. Пътуване на Евлия Челеби из българските земи през средата на XVII век – ПСпБКД, св. 9-10, 1909, с. 701

⁶ Гаджанов, Д. Цит. съч., с. 700

⁷ Пак там, с.680; Също: Evliya Celebi Seyahatnamesi, Cild III – IV..., s. 288

принцип важи за всички видове трудова заетост, а в най-голяма степен за професиите на проститутките и артистките, които са смятани за най-маргинални⁸. Според О. Тодорова, въпреки, че коранът забранява проституирането, в Османската империя тези жени заемали една съвсем не малка ниша от общественото пространство. Към тази професия се насочвали предимно жените от най-окаяните слоеве, чийто статус показвал отклонения от обществената норма – чергарски начин на живот, робско положение, вдовство, сиротство⁹. Последното може да се асоциира със софийските момичета „орфане“. Другата част от идентичността им е че са „български и войнушки момичета“. Някои изследователи посочват, че османците обичат да подчертават факта, че жените от тези маргинални категории са предимно немюсюлманки, т. е. по някакъв начин стоят извън мюсюлманския социален ред на разделение мъжко-женско¹⁰.

Друг момент от „случката с щъркелите“, който заслужава коментар е, че проститутката, заради която се стига до бой, всъщност е омъжена жена. Този факт изглежда още по-фрапиращ като се вземе предвид, че в исляма бракът е матрицата, в която се конструира идентичността на жената¹¹. Според кануна, в случай на прелюбодеяние, освен че съгрешилата жена плаща глоба (в най-лекия вариант на наказание), на „рогоносеца“ също се налага глоба за нейното

⁸ Тодорова, О. Жените от Централните Балкани през османската епоха - XV-XVII век, С., 2004, с. 394; Pierce, L., *Morality Tales...*, p.158; Dengler, I. *Turkish Women in the Ottoman Empire. The Classical Age* – In: *Women in the Muslim World*, Ed. by M. Zilfi, Brill. Leiden – New York – Köln, 1997, p.232

⁹ Тодорова, О. Цит. съч., с.396

¹⁰ Факт е, че и на друго място Евлия Челеби подчертава тази „чужда“ идентичност – Кара Гювенджилик /вер. е идентично със с. Дервенд/дн. с. Авас – Дедеагачко, „село на български неверници“ – „...прочее има много достойни за обичане девойки, които стоят край пътя, по пазари и като видят някой пътник викат : „ага, погледни мене и яденето. Моят хляб е бял и чист, къщата ми и отгоре, и отдолу е чиста. От нейното бяло по-бяло не се е виждало. От тебе не се стеснявам и тебе ще те наглеждам.“ Говорейки такива любезности, които точно те улучват в сърцето, те настаняват, щеш – не щеш в мястото, където искат, възвеличават те, след което те оставят, но не ти прощават нито една счупена пара. Ако се случи някой да не им плати, всички жени отново се стичат и му хвърлят един хубав бой... След вечеря, като си получат платата, всички жени и момичета избягват и чак на сутринта, ако са доволни от тебе, донасят ти при кафето храна. След като те нахранят и напият, изпращат те на път...” – (български момичета, които търсят клиенти) – Евлия Челеби. Пътепис. Превод от османотурски, съст. и ред. на Страшимир Димитров, С., 1972, с. 102, *Evliya Celebi Seyahatnamesi*, Cild VIII, s.36

¹¹ Pierce, L. p.233; Eadem, *Seniority, Sexuality, and Social Order: The Vocabulary of Gender in Early Modern Ottoman Society* – In: *Women in the Ottoman Empire. Middle Eastern Women in the Early Modern Era*, Ed. by M. Zilfi, 1997, p. 187; Иванова, С., Какво повелява законът съпружески – Съдебното третиране на брачните проблеми на християнките през XVI – XVIII в. – В: *Граници на гражданството: европейските жени между традицията и модерността*, С., 2001, с. 30

престъпление. В такива случаи тази санкция се определяла от социалните йерархии в Османската империя – глобата е 6 пъти по-голяма за богатия мюсюлманин от обикновения и съответно – 12 пъти по-голяма от глобата, налагана на бедни, немюсюлмани и роби. Този индивидуален подход на санкциониране се обяснява в историографията с факта, че прелюбодеянието е престъпление срещу религията, съответно глобата се измерва според „моралната“ тежест на индивида през исляма – богатият мюсюлманин има повече чест за губене¹². Кораничното наказание за жените-прелюбодейки (след като шериятската юриспруденция отменя жестокото наказание на смърт чрез побой с камъни) е бой с пръчка. Освен това за този грях се предвиждали и други наказания с различна специфика на унижение и назидание, като яздене на магаре, почерняне на лицето и др., като в този вид се шества из града. В нашия случай, измаменият съпруг също се е постарал да привлече вниманието на мюсюлманската общественост.

Въпреки тези паралелна система от коранични и султански наказания, строги рестрикции и някои редки случаи на ексцесии като нашия, изследователите посочват, че политиката на османската власт към проституцията е по-близо до



толерантността, отколкото до репресията¹³. Също така, макар османската държава да толерирала съществуването им, тя отрича на тези жени статуса на работещи (Така в закона на Сюлейман I (1520-1566) – проститутките са формално репрезентирани в гилди и парадите на гилдии от техни лъже-съпрузи, а



не лично¹⁴)

Жените, в професионалната роля на танцьорки/ артистки – ченги, макар да са по-тясно специализирани, не се схващат по много по-различен начин от проститутките – *фахише*. Р. Люис, занимавайки се с ежедневието на поданиците на Османската империя, дава следното описание за *ченги*: „тези момичета (или млади момчета) били наемани като професионални артисти,

¹² Pierce, L. *Morality Tales...*, p.164

¹³ Тодорова, О. Цит.съч., с. 401; Dengler, I, *Turkish Women in the Ottoman Empire. The Classical...*, p. 233

¹⁴ Тодорова, О. Цит. съч, с.401; Dengler, I., *Turkish Woman In th Ottoman Empire...*, p.233

които давали танцови представления в кафенета или частни къщи. Практика било млади момчета, които даже били предпочитани пред жените, също да се обличат в женски дрехи и да танцуват с дървени лъжици или пръчки. Сред ченги също имало известно вътрешно „специализиране“ и преминаване през различни видове обучение (някои са поставяни в кошове, окачени за тавана, които обучителите завъртали силно, за да усвоят питомците им по-добре въртенето в кръг; друга част „специализирала“ в пантомимата, като обикновено са играели ролите на данъчен чиновник или амбулантен търговец¹⁵). Това било популярна форма на спектакъл, който продължавал до 3 часа. Така очертаната изтънченост на истанбулските ченги едва ли е била присъща в голяма степен на провинциалните танцьорки от Черна вода. Затова и те се асоциират повече с *гивендии*, проститутки.

Парадоксалното в нашия случай е, че тези публични жени (термин -много на място) заема съществен процент в *gender* отношенията на аяните представени от Евлия Челеби. Парадокс е, преди всичко защото местните първенци са смятани за очите на султана в провинцията, отговарящи за локалния ред и сигурност. Това противоречие се обяснява от една страна с това, че Евлия Челеби може да види именно тях - те са пред очите на всички, в публичното пространство - разхождат се в зони – табу за женско присъствие като пазари, чаршията. Между другото, и панаирът в Долян не минава без тях – Евлия Челеби е удивен: „нещо повече, дори жените продават тук тайната си стока“¹⁶. И ако се абстрахиране от „моралния“, регулаторски образ на аяните, в един чисто прагматичен аспект е ясно, че местните първенци са най-платежоспособните и надеждни клиенти на „тайната стока“.

От друга страна „етикета на контролираната видимост“¹⁷, поддържането на харемни порядки¹⁸ е и основната причина

¹⁵ Lewis, R. Everydaylife in the Ottoman Turkey..., p.129; Micklewright, N. "Musicians and Dancing Girls": Images of Women in Ottoman Miniature Painting – In: Women in The Ottoman Empire..., p. 161 – Авторката предлага изкуствоведски поглед към ченги, но с не много по-различна информация.

¹⁶ Евлич Челеби. Пътепис..., с. 278; Evliya Celebi Seyahatnamesi, Cild.VIII, s. 475

¹⁷ Pierce, L. Morality Tales..., p. 156 – не е само женски феномен. Това е характерно и за мъжете от елита, които също действат чрез агенти, обграждат се с подчинени, когато се явяват на публични места – по един „султански“ модел

¹⁸ Тодорова, О. Цит. съч., 147-148 – Както посочва авторката, харем има по-широко значение – светилище, пространство, табуирано за външни лица – абсолютно бил забранен достъпът на чужди мъже „намахрем“. В тази категория влизат всички мъже, необвързани с обитателките на харема с такава кръвнородствена връзка, която пречела на евентуален брак помежду им. В Румелия през този период поддържането на класически харемски порядки не било повсеместно явление. То отговаряло на вкусовете и било по

съпругите на аяните да останат „забулени“ за Евлия Челеби. В този тип *gender* отношения в аянски контекст данните на османския пътешественик са ограничени до един случай на смесени, в конфесионално отношение бракове – от 1668 г. за град Воден: „Гръко православните девойки и булки, наричани кераци стават красиви като гурии. И една от удивителностите му е, че дори някои от големците и първенците (*ayan ve buyukleri*), се влюбват в тях и си вземат чрез законен брак (*никях*) жени-невернички“¹⁹.

Ислямът допуска „правоверен“ да встъпи в законен брак (*никях*) с „неверница“ – монотеистка (т.е. християнка или юдейка)²⁰. Мюсюлманинът можел да си позволи да обича различни жени, независимо от конфесията, за разлика от своята сестра по вяра, която имала по-стеснен периметър и можела да сключва брак само с изповядващите исляма²¹. Изследователите уточняват, че бракът е „смесен“ само що се отнася до конфесионалните различия и възможността съпругата – „неверница“ да запази правото си да изповядва своята религия. Във всяко останало отношение това по същество е ислямски брак²². Освен това според шериата бракът (*никях*) не е религиозно тайнство, а граждански договор, който легализира половите връзки между мъжа и жената и създаването на потомство²³. Най-съществена е имуществената част от този договор или „мехр“, брачният дар, който съпругът прави на жената и без него бракът е невалиден²⁴. За съпругата християнка също се предвиждал мехр. Освен това, в случай на смърт на съпруга – мюсюлманин, тя можела отново да потърси

възможностите преди всичко на представителите на провинциалната османска върхушка/ харемска част или отделна „харемска къща“

¹⁹ Евлия Челеби. Пътепис..., с. 212, *Evliya Celebi Seyahatnamesi*, Cild VIII, s. 98 – има и друг подобен случай, в който обаче, не е употребен терминът аян – за Кючук Юскюб, Лозенградско – „девойките тук са извънредно красиви. Дори болшинството от хората от сарая в Кърккилисе (т.е. от хората на тамошния санджакбей), предпочитат да се женят и задомяват за тукашни християнски момичета – Евлия, Челеби. Пътепис..., с. 37

²⁰ Иванова, С., Какво повелява..., 55-56; Същата, Мюсюлманки и християнки пред кадийския съд в Румелия през XVIII в. Брачни проблеми, ИП, 10, 1993, с. 85; Тодорова, О. Цит. съч., с. 196-199

²¹ Тодорова, О. Цит. съч., с.118

²² Тодорова, О. Цит. съч., с.196

²³ Иванова, С., Какво повелява..., с.33

²⁴ Тодорова, О. Цит. съч., с.119 – мехрът е специална институция, която няма аналог в християнското брачно право... той представлява един вид брачен дар, платим в брой, вещи или недвижима собственост, който съпругът обещава на жена си и, който от момента на сключване на брака се считал за нейна пълна собственост... можел да се изплати наведнъж, но можел и да бъде изплатен на две части – първата (мехр-и муаджал) се давала на булката веднага, а втората – „мехр-и мюеждел“ – т. е. „отложен“ мехр след евентуален развод или смъртта на съпруга...; Иванова, С. Какво повелява..., с. 33

брачното щастие със свой единоведец. Трябва обаче да се спомене, че икономическата обезпеченост не била пълна – немюсюлманката не можела да е наследник на съпруга си мюсюлманин, а най-тежкия компромис, който трябвало да направи с вътрешния си мир, бил да приеме факта, че децата й ще изповядва бащината религия.

Интересен е изразът на пътешественика – съвременник – „аяните се влюбват в тях и си вземат чрез законен брак...“. В тази кратка фраза са концентрирани основните проблеми в историографията относно „смесените“ бракове – причините. Дали става дума за пряко насилие – „вземат“, или трябва да се търси някакъв икономически подтекст и възможност за прекатегоризация – красивите намюсюлманки да се превърнат съпруги на мъже от елита²⁵, или просто любовта се е оказвала по-силна от религиозните предрасъдъци.

Всички тези „женски истории“ са отразени през субективния поглед на османския пътешественик, който – както вече бе споменато, се впечатлява повече от парадоксите. Затова те трябва да се възприемат по-скоро като щрихи към изграждането на един по-пълнокръвен образ на местния първенец, а не като опит да се руши имиджа му на морален регулатор за локалната общност.

EVLIA CELEBI ABOUT THE WOMEN IN THE “MEN’S WORLD” OF THE AYANS (THE OTTOMAN EMPIRE’S CENTRAL BALKAN PROVINCES)

Maria Shusharova

The paper which is based on Evlia Celebi’s travel notes reveals some interesting details regarding the position of women in the world of so called ayans or the prominent Muslim leaders who were engaged in middlemen services between the central power and local population.

The author presents different categories of women such as *fahise* and *cengi* (prostitutes) suggesting that these categories literary can be perceived as “the women in men’s world” because they have neglected all the limitations of the public ethics and have left the boundaries of the world typical for the women of those

²⁵ Тодорова, О. Цит. съч., с.197 – вж. посочените от авторката данни от анонимен френски пътепис за XVII в.: „някои от родителите християни били склонни да дадат най-хубавите си дъщери за жени на високопоставени и влиятелни турци, за да получат подкрепата им.“

times which has been constructed on different restrictions like those regarding the appearance in public, the movement of women etc.

The text uncovers curious events from the controversial attitude of the ayans towards the women who worked as prostitutes. Sometimes their profession was banned by the ayans and the prostitutes were even killed, but there were also different sort of stories about ayans who were anxious to have attractive prostitutes as wives.