

КОНТЕКСТУАЛИЗИРАНЕ НА ОТНОШЕНИЕТО КЪМ ИСЛЯМА В БЪЛГАРИЯ – ПОГЛЕД НАЗАД

доц. д-р Веселин Босаков

Институт по философия и социология – БАН

Резюме: Историята и практиката на Балканите и у нас показват, че конфликтният потенциал на наложените сходства е много по-голям, отколкото на взаимно приетите и следвани различия. В балканското културно пространство като периферия на поне три световни империи през вековете, съжителството на различни етнически, религиозни и езикови общности постепенно е придобило измеренията на естествено състояние. Мюсюлманинът тук не е чужденец, но това не пречи отношенията между мнозинство и малцинства да са подчинени на представата за господството и властта, както и на съпротивите срещу нея, които на свой ред са определяли и продължават да доминират конфликтния потенциал на съвременното съжителство. В самата представа за „българско” равнище доминира по-скоро специфичен синтез на етнически, религиозни, културни и езикови различия, изграждащи специфичната амалгама, върху която се проектира образа на съвременния ислям. Това е принципино различно възприятие за ислям, което съществено се различава от европейското и в още по-голяма степен от проектиращото се в глобален мащаб разбиране на съвременния ислям. Отношението към исляма в България би могло да бъде определено като интегрален показател не само за промяната в отношението към религията като цяло, но и като важна съставна част от симптоматиката на посттоталитарната криза и полетата, в които се търси нейното решение.

Ключови думи: трансформация, толерантност, конфликт, идентичност, другост, търпимост, предразсъдъци, стереотипи

**CONTEXTUALIZING THE ATTITUDE TOWARDS ISLAM IN BULGARIA:
A LOOK BACK IN TIME**

Assoc. Prof. Dr Veselin Bosakov

Institute of Philosophy and Sociology – BAS

vesobos@abv.bg

***Abstract:** History and customs in the Balkans and in our country have shown that the conflictive potential of imposed similarities is much greater than that of the mutually recognized and observed differences. In the cultural space of the Balkans, a peripheral region for at least three world empires over the centuries, the coexistence of different ethnic, religious and linguistic communities has gradually acquired the characteristics of a natural state of things. Here, the Muslim is not a stranger, yet the relationships between the majority and the minority are defined by the ideas of domination and power, respectively, resistance against power; these in turn create and perpetuate the conflictive potential of coexistence today. In Bulgaria, these notions refer to a specific amalgamation of ethnic, religious, cultural, and linguistic differences, upon which is projected the image of modern Islam. The perception of Islam here is essentially different from the respective European one, and even more from the perception of this religion at world level. The attitude to Islam in Bulgaria can be defined as an integral indicator of the changed attitude to religion in general, as an important element of the post-totalitarian crisis, and as a field in which solutions to the crisis may be sought.*

***Keywords:** transformation, tolerance, conflict, identity, otherness, toleration, prejudices, stereotypes*

Отношението към исляма в България рядко е било предмет на самостоятелен изследователски интерес. Съществена част от проведените изследвания са посветени или на отделни аспекти от поведението на мюсюлманската общност, или ориентирани към конкретни събития и процеси. Отсъствието на целенасочен изследователски интерес към това как се формира, предава и развива отношението към исляма в българското общество е част от цялостен проблемен кръг, който определя съществена част от мотивите за избора на тази проблематика. Социалната реалност на вековното съжителство между християни и мюсюлмани в България като че ли се е превърнало в самодостатъчно основание за загуба на интерес към процесите на трансформация, които протичат в основата на религиозното съзнание и преди всичко в отношението към друговеца.

Представите за исляма, с които борави масовото съзнание, до голяма степен кореспондират с отминал период на неговото развитие. Всъщност част от най-сериозния проблем, пред който сме изправени, е липсата на изследователска чувствителност и интерес към съществените процеси на трансформация, които протичат в самата мюсюлманска среда и отношението на мюсюлманските общности у нас към изповядването на исляма. Според основаната изследователска хипотеза на едно по-машабно от настоящото изложение изследване (Босаков 2015), отношението към исляма се развива и трансформира съществено под натиска на увеличения обем от информация, до който вече имат достъп вярващите мюсюлмани, но едновременно с това и под въздействието на тълкувания и религиозни напътствия, които досега бяха непознати за българските мюсюлмани. В този смисъл сме изправени пред нова изследователска ситуация, която, от една страна, може да бъде дефинирана като развитие на отношението към исляма сред самите мюсюлмани, което не кореспондира с тенденциите и насоките на промяна в отношението към мюсюлманите, доминиращо сред останалите общности в българското общество. Регистрираните от редица изследвания през изминалите години етнорелигиозни стереотипи в огромната си степен вече не отговарят на социалните и конфесионалните реалности, но продължават да формират приписаната религиозна идентичност, която на свой ред генерира високо конфликтно напрежение в етнорелигиозните отношения.

За да бъде постигната сравнимост и да бъде контекстуализиран предметът за доминиращото отношение към исляма и неговите проекции в българската посттоталитарна трансформация, е необходим поглед назад към резултатите на мащабното социологическо изследване „Начин на живот на родопското население“, реализирано през 1984 година. Понякога, за да се постигне и отстои една по-различна изследователска гледна точка към актуалните измерения на социалната ситуация, е необходимо да бъде променен не само зрителният ъгъл, но и да бъде проследен социалният живот на теоретичните очаквания. Подобен подход налага отново и отново да се завръщаме към различни аспекти на възможността за сравнение, преди да оценим степента на промяна и нейната насоченост, още повече, когато става въпрос за сложни и многомерни социални процеси като тези, които маркират посттоталитарната социална трансформация на българското общество.

Дългогодишната времева рамка на настоящия коментар ще ни помогне да изясним как се променя отношението към исляма в България. До каква степен съседството успява да компенсира генерирането на социални конфликти, интерпретирани в публичното пространство като проявления на етнорелигиозна затвореност и противопоставяне? Свидетели ли сме на устойчиво развитие на култура на толерантността, или търпимостта продължава да предопределя конфликтния потенциал на етнорелигиозните отношения? Придобива ли конкретни социални

измерения т.нар. български етнически модел? Как функционира подобен по-скоро теоретичен конструкт в рамките на практическата политика по отношение на управление на етнокултурните и религиозните различия в ситуацията на съседство? И най-после – нараства ли готовността за преосмисляне на правото на различие на Другия като част от фундаментално необходимото признаване на собственото различие?

Години след публикуването на резултатите от мащабното социологическо изследване за съседството на религиозни общности в България (Фотев 2000) отново сме свидетели на развитието на процеси, които проблематизират по нов начин отношенията между християни и мюсюлмани, българи, български турци и роми, както и на нов социален контекст, в който се проектира отношението към исляма. Първата линия на преоценка в глобален мащаб, разбира се, е свързана с тероризма и неговата предварителна обвързаност с ислямския фундаментализъм. След атентатите от 2001 година цялостното отношение към исляма се промени.

Липсата на трайни и консолидирани изследователски усилия, насочени към проучването на влиянието и ролята на исляма в България, представлява специфична проблемна ситуация. Предпоставеното, приписано отношение на пряка зависимост между религиозна и етническа принадлежност създаде специфични очаквания и до голяма степен трансформира изследователските усилия през изминалия период. Безспорен социологически факт е силната значимост на корелационната зависимост между етническо и религиозно самоопределение, регистрирана практически във всички социологически изследвания, проведени в България след 1989 година. Това даде основание на повечето изследователи по обратен път да предпоставят, да типизират формите на етническо самоопределение като намиращи се в силна зависимост от религиозната идентичност. Тази типизация напусна рамките на социологическия анализ и се превърна в устойчив елемент от масовите обществени нагласи чрез популяризирането на социологическото знание.

Изследването на начина на живот на родопското население (Добринов и др. 1992), извършено през 1984 година на територията на региона на Родопите, очертава изходната точка на настоящия анализ. Мащабната социологическа програма на изследването, проведено в навечерието на предстоящата смяна на имената на български турци като част от т.нар. *Възродителен процес в България*, придава на тези резултати изключително значение. Отделяме им съществено внимание не само заради неговия информативен, макар и регионален характер при отсъствието на обективна статистическа информация за този период от време, но и поради същественото място, което заема в него въпросът за религиозността на населението и нейната връзка с общата картина на начина на живот в този край на България. Тези резултати не само отразяват определена изследователска стратегия и социална заявка, но и позволяват да бъде оценен мащабът на извършената промяна. Разпределението на отговорите на въпроса за религиозност и вероизповедание спрямо селищата, в които е било проведено изследването и спрямо социалните групи от населението, очертават картина, която до голяма степен би могла да бъде определена като необичайна за тогавашното българско общество.

**Изследвани лица по религиозност и вероизповедание за Родопи,
Кърджалийски, Смолянски, Пазарджишки район**

(В проценти)

	Родопи	Кърджали	Смолян	Пазарджик
--	--------	----------	--------	-----------

Не е вяравац	66,0%	46,9%	84,7%	80,8%
Мюсюлмани-сунити	22,1%	44,7%	8,3%	8,0%
Мюсюлмани-шиити (къзълбаши)	0,7%	1,5%	0,2%	0,1%
Други мюсюлмани	4,5%	5,7%	0,3%	2,5%
Християни-православни	6,6%	1,2%	6,4%	8,5%
Християни-протестанти			0,1%	0,1%
Други християни	0,1%			
Общо	100%	100%	100%	100%

Същественият дял на хората, които са декларирали своята религиозна принадлежност, независимо от идеологическата нецелесъобразност на подобно поведение, дава основание да се приеме, че религиозната идентичност, дори в подобни условия, представлява изключително съществен маркер за идентификация на местното родопско население, а това на свой ред ни дава основание да предположим, че регистрираните по време на това изследване нагласи, имат относително траен характер, който би трябвало да се отрази и върху религиозната социализация на следващите поколения.

Изследвани лица по религиозност и социални групи

(В проценти)

	селяни	работници	служещи
Не е вяравац	37,5%	78,6%	95,7%
Мюсюлмани-сунити	45,1%	10,7%	2,0%
Мюсюлмани-шиити (къзълбаши)	1,2%	0,4%	0,2%
Други мюсюлмани	8,2%	3,0%	0,4%
Християни-православни	8,0%	7,2%	1,6%
Християни-протестанти		0,1%	0,1%

Други християни			
Общо	100%	100%	100%

34% от родопчаните са вярващи, като преобладаващата част от тях са мюсюлмани. Но докато в Кърджалийско вярващите мюсюлмани надвишават вярващите християни с над 40 пункта, в Пазарджишко двете основни вероизповедания имат сходен обхват. Най-многобройни са вярващите в Кърджалийско; на много голямо разстояние след тях са вярващите в Пазарджишко и Смолянско. Съвсем закономерно най-малобройни представители вярващите имат сред служителите и интелигенцията и най-многобройни – сред селячеството, а средната позиция на работниците е почти 2 пъти по-близо до служещите, отколкото до вярващата селска маса (Добриянов и др. 1992: 215-216).

Общата картина на религиозността в Родопския регион се допълва в резултатите от изследването чрез оценка за обхвата на религиозната практика. Данните показват значително по-нисък относителен дял на декларираните посещения на религиозен храм (църква или джамия) спрямо дела на онези, които с заявили своята религиозна принадлежност.

Честота на посещаване на религиозни събития

(В проценти)

посещава редовно	3,3%
посещава нередовно	9,2%
не посещава сега, но е посещавало по-рано	9,1%
не посещава изобщо	78,4%

Представените резултати показват, че е налице „(...) безспорно развитие по пътя на преодоляването на класическия тип единство между религиозни убеждения и религиозно поведение” (Добриянов и др. 1992: 216). Но този извод подлежи на по-нататъшна конкретизация чрез резултатите от отговора на въпроса за изпълнението на религиозни ритуали, свързани с основни житейски събития като встъпване в брак, именуване на дете и погребение на родители, според избраната от изследователите формулировка.

Встъпване в брак

(В проценти)

да	39,5%
не	54,3%
лицето не е женено	6,2%

Тази поредица от резултати, отнасящи се към съществени елементи от традиционната ритуална култура на мюсюлманската общност, притежава съществено значение, тъй като редица по-късни изследвания показват високо равнище на устойчивост в отношението към тях.

Именуване на дете

(В проценти)

да	21,1%
не	69,5%
лицето няма деца	9,4%

Погребение на родители

(В проценти)

да	28,4%
не	21,9%
живи са	49,7%

Ритуалната религиозна практика е значително по-широко разпространена от декларираната в отговорите на въпроса за посещение на храмове. За да преодолеят вътрешната хетерогенност на получената информация, авторите на изследването са конструирали скала на включеност, в която участието във всеки един от посочените ритуали се оценява като еднакво значимо при определянето на общото равнище на включеност в религиозната практика на общността. Подобна допълнителна обработка е направена и по отношение на практическата активност на изследваните лица и религиозното им поведение по социални и етнокултурни групи. Изводът е многозначителен: „Получените резултати не дават основание за самозалъгване: над 90%, т.е. почти цялото родопско население, независимо от това колко е вярващо, колко е атеизирано или колко е равнодушно към проблемите на религиозността, не е излязло от нейния обсег, особено във важните моменти на социализацията на индивида – раждане, сватба, смърт. На този общ фон съвсем определено с най-висока степен на религиозност и религиозно поведение се извяват жителите на Кърджалийския район, българските турци, селяните” (Добриянов и др. 1992: 218-219).

Друг съществен елемент от представената тук социологическа информация се отнася до анализа на мотивите за религиозно участие и равнището на толерантност, определяно от изследователите като търпимост. Информацията в тази насока е генерирана на базата на интервю-беседа с изследваните лица и е представена чрез две скали – за мотивация и търпимост. Интерес за целите на настоящия анализ представлява в по-голяма степен втората конструирана скала. Тя отразява субективната религиозна нагласа и е изградена спрямо отговорите на

два блока от въпроси: а) доколко вярата в Бог (Аллах) помага на хората да бъдат по-добри и; б) доколко е правилно да се разубеждават вярващите в Бог (Аллах).

**Изследвани лица по търпимост спрямо религиозността
и религиозното поведение по социални и етнокултурни групи**

(В проценти)

Търпимост	Селяни	Работници и	Служещи	Българи	Бълга- ромоха- медани	Българ- ски турци
Ниска степен	21,8%	34,3%	55,2%	35,4%	43,0%	16,7%
Средна степен	12,6%	15,8%	15,6%	16,4%	17,7%	10,1%
Висока степен	65,6%	49,9%	29,2%	48,2%	39,3%	73,2%
Общо	100%	100%	100%	100%	100%	100%

Високото равнище на търпимост спрямо религиозността обхваща „(...) лицата, които споделят убеждението, че вярата помага на хората и никой не бива да бъде разубеждаван в нея; лицата, които потвърждават помощта на религиозната вяра в укрепването на доброто у хората, но са склонни да разубеждават религиозно ориентираните членове на собствените си семейства в името на тяхното обществено издигане; лицата, които макар и да смятат, че вярата в Бога нито помага, нито пречи, не виждат нужда от разубеждаване на когото и да било” (Добриянов и др. 1992: 221). Сред онези, които попадат в ниската степен на религиозна търпимост, най-съществен е дялът на служещите (55,2% от тях са посочили отговори, които ги поставят в тази група). Сред групата на работниците почти половината (49,9%) попадат в групата на висока степен на търпимост, а най-голям е дялът на селяните (65,6%), които отговарят на предварително конструирания модел за религиозна търпимост.

В етнически план тези дистанции придобиват различни измерения. Най-голям е дялът на българските турци, които попадат в категорията „висока степен на търпимост” (73,2%). На второ място е общността на българите, в която почти половината от анкетираните (48,2%) са посочили отговори, попадащи сред характеристиките на високата степен на религиозна търпимост, докато в същата група присъстват малко повече от една трета (39,3%) от българомохамеданите. Разпределението между трите степени на религиозна търпимост между българите и българомохамеданите са сходни, но все пак по тази тема като че ли българомохамеданите демонстрират по-висока степен на чувствителност и затвореност.

Обобщените показатели за религиозно поведение, мотивация и търпимост са представени в изследването чрез система от факторни зависимости, чрез които е определено относителното тегло на всеки фактор по отношение на

поведенческата религиозна активност в рамките на изследвания регион. Спрямо измерените коефициенти на корелационна зависимост можем да определим факторите, които са имали най-съществено влияние върху религиозната активност на родопското население. Установената зависимост очертава профила на отношението към религията в географски и социално-стратификационен план. Именно затова, доколкото използваме подробното представяне на това изследване като изходна база за анализ, сравнение и оценка на настъпилите промени в отношението към религията и по-специално – в отношението към исляма в България, тук ще представим само онези фактори, които оказват по-голямо от средното влияние върху поведенческата религиозна активност. Ще ги представим в трите измерения на изследването – географски, по социални групи и спрямо етнорелигиозните общности.

Географското разпределение, а заедно с това и локалната специфика, диференцират съществено представата за „родопско население”, когато става въпрос за фактори, определящи религиозната активност. Най-силно влияние върху религиозното поведение има мотивацията в района на Кърджали, ($K = 0,419$), докато в Пазарджишки окръг най-висока е степента на корелационна зависимост между религиозното поведение, религиозността на родителите и населеното място (два фактора са с изравнено влияние – $K = 0,435$). На свой ред най-висока е тази зависимост между религиозно поведение и семейно положение на територията на Смолянски район (измерената стойност на $K = 0,450$). В „дълбочина” се установяват още по-съществени различия в зависимост от географското разпределение на изследваните съвкупности.

По отношение на изследваните лица от района на Кърджали на второ място след мотивацията е религиозността на родителите ($K = 0,397$), а на трето – социалната принадлежност ($K = 0,394$). Образователният статус на семейството ($K = 0,374$), населеното място ($K = 0,353$), възрастта ($K = 0,349$) и религиозната толерантност ($K = 0,342$) допълват отчетливия профил на факторите, определящи в най-голяма степен религиозната активност в района на Кърджали.

Този профил съществено се различава от ранжирането на факторите за Родопите. И тук на първо място е мотивацията ($K = 0,398$), следвана от религиозността на родителите ($K = 0,389$), но третият по значимост фактор тук е образователният статус на семейството ($K = 0,343$). Социалната принадлежност ($K = 0,295$) и религиозната толерантност ($K = 0,295$) са с изравнени стойности като значимост на влиянието по отношение на религиозната активност.

Районът на Смолян също очертава свой специфичен профил. След семейното положение вторият по значимост фактор, определящ религиозната активност, е религиозността на родителите ($K = 0,328$), следван от общата мотивация ($K = 0,325$). Останалите фактори тук оказват по-малко влияние според резултатите от изследването.

В Пазарджишкия регион на второ място след религиозността на родителите и населеното място (които имат еднакви стойности) се нареждат мотивацията ($K = 0,372$) и възрастта ($K = 0,347$). Останалите фактори не оказват съществено или никакво влияние върху равнището на поведенческа религиозна активност.

Общият извод, който можем да направим от това ранжиране на факторите по различните географски райони, е наличието на съществени различия. Поведенческата религиозна активност, регистрирана в района на Кърджали, се определя в най-голяма степен от мотивацията, религиозността на родителите, социалния статус, образователния статус на семейството, населеното място, възрастта и равнището на религиозна търпимост. Това означава, че има един ясно изразен, контрастен образ, който определя специфичната значимост и диференциацията на религиозната активност по редица социално-значими показатели в района на Кърджалийски окръг. В крайна сметка това означава, че населението на Кърджалийски окръг, според резултатите от това изследване, е значително по-съществено диференцирано по отношение на религиозната си активност, отколкото в останалите изследвани райони.

На свой ред установеният по този начин профил на религиозната активност в Родопи и Смолян се различава съществено, както по броя на значимите диференциращи фактори, така и по остротата на тяхната изява. С някои изключения, към този относително по-хомогенен образ на факторите, определящи религиозната активност, се присъединява и Пазарджишкият окръг. Тези три географски района могат да бъдат обобщени за целите на настоящия анализ до един сравнително по-хомогенен в сравнение с Кърджали модел, при който населението им не е до такава степен диференцирано в отношението си към религията и нейното практикуване.

Тези два конструирани типа – активен, вътрешно диференциран спрямо по-голям набор от социални фактори, и друг, по-скоро пасивен и относително по-хомогенен, при който по малък брой социални фактори диференцират отношението към религията на населението, могат да бъдат конкретизирани и по отношение на социалните групи, включени в изследването, за които също е направена оценка на корелационната зависимост между религиозна активност и същия набор от социални фактори.

По социални групи, сред селяните, най-съществено значение има мотивацията ($K = 0,364$), следвана от възрастта ($K = 0,347$) и религиозната търпимост ($K = 0,320$). В групата на работниците най-съществено влияние оказва отново мотивацията ($K = 0,362$), следвана от религиозността на родителите ($K = 0,327$) и отново възрастта ($K = 0,331$). За разлика от тези две групи, при служещите, възрастта като фактор, определящ в най-висока степен различията в религиозната активност, се оказва с най-голямо значение ($K = 0,339$). Със значително по-малко влияние се ползват религиозността на родителите ($K = 0,290$) и мотивацията ($K = 0,201$). Тези резултати показват съществени различия между селяните и работниците, от една страна, и служещите – от друга. Ако приемем, че двата фактора – религиозността на родителите и религиозната търпимост, проявяват висока степен на взаимна зависимост, всъщност се оказва, че профилът на религиозна активност при служещите се определя в най-голяма степен от възрастта. Това е единственият фактор, който диференцира съществено групата на служещите в отношението им към религиозната практика.

Третият, съществен от изследователска гледна точка разрез, който може да бъде проследен отчетливо на базата на резултатите от представеното изследване, определя отношението към религиозната практика спрямо трите основни етнокултурни групи, които са обект на анализ – българи, българомохамедани и

български турци. Българската група изглежда най-хетерогенна, диференцирана спрямо най-голям брой фактори, докато групата на българските турци е значително по-хомогенна от гледна точка на броя на факторите, които диференцират отношението към религиозното практикуване в нея. Българомохамеданите заемат отново междинна позиция, като все пак броят на факторите при тях е два пъти по-голям, отколкото сред българските турци, което ги доближава повече до профила на българската етнокултурна група.

Най-съществен фактор спрямо религиозната практика при българите е религиозността на родителите ($K = 0,380$), следван от възрастта ($K = 0,374$). Следват мотивацията ($K = 0,345$), населеното място ($K = 0,308$) и социалната принадлежност ($K = 0,295$). Религиозната търпимост ($K = 0,277$) и полът ($K = 0,136$) диференцират в значително по-малка степен групата на българите.

При българомохамеданите най-същественният фактор е възрастта – $K = 0,384$. Етнокултурният състав на селището ($K = 0,220$), населеното място ($K = 0,141$) и полът ($K = 0,059$) имат значително по-малко влияние върху обхвата и интензивността на религиозната активност.

На фона на представените факторни зависимости, сред групата на българите и българомохамеданите, групата на българските турци се диференцира само според два фактора, и то в значително по-малка степен – първият от тях е образованието ($K = 0,284$), а вторият – религиозната търпимост ($K = 0,235$). При тази група представените резултати очертават висока степен на вътрешна хомогенност и сравнително слаба степен на зависимост спрямо традиционни социални фактори, които значимо диференцират групата на българите и българомохамеданите.

Тези резултати непосредствено кореспондират и с още един съществен елемент от изследването за начина на живот на родопското население. Става въпрос за приложение на базисни позиции, свързани с определяне на етнокултурни дистанции в масовото съзнание. Според резултатите от изследването, по отношение на „затвореност” и „отвореност” спрямо друга етнокултурна група, се очертава една картина, която има пряко отношение към случващото се днес. При въпрос за това дали биха избрали за свой приятел, представител на някоя от трите основни етнокултурни групи в региона на Родопите, 57,5% от изследваните лица посочват българин; 28,7% не предпочитат българин, а 13,8% не са определили отношението си. Българомохамеданите са предпочитани за приятели от 21,2% от изследваните лица, а българските турци – от 36,5%. При избора на зет или снаха българите са предпочитани от половината, българомохамеданите – от около 19% и българските турци – от около 37% от изследваните лица (Добриянов и др. 1992: 135-136). По-нататъшното развитие на тази тенденция доведе до определянето на специфичния социален статус на т.нар. смесени брачни двойки между българи и български турци, християни и мюсюлмани. Но според обобщените данни от изследването, представени според обобщения критерий за „отворени” и „затворени” в отношението си към друга етнокултурна група, резултатите показват картина, която бе конкретизирана чрез редица изследвания на социални дистанции и отношения между различните общности. В този случай данните ни интересуват като достатъчно точно фиксиране на едно „начално състояние”, съответстващо на началото на 1984 година, само месеци преди да бъде реализирана най-мащабната акция по

масовото преименуване на българските турци, и по-малко от 20 години след първоначалното преименуване на българомохамеданите в Родопите.

Изследвани лица за етнокултурно отношение
(В проценти)

Отношение към	Българи	Българо-мохамедани	Български турци
Отворени	59,6%	27,8%	38,4%
Затворени	40,4%	72,2%	61,6%
Общо	100%	100%	100%
<i>Коефициент на отвореност</i>	<i>1,60</i>	<i>1,28</i>	<i>1,38</i>

Представената в горната таблица информация се допълва от основните диспозиции в отношенията между селищни, социални, възрастови групи и етнокултурни групи, както и спрямо окръзите, на чиято територия е реализирано изследването. Краткото представяне на получените резултати маркира съществени дистанции в отношенията между трите изследвани групи.

Българите са „отворени” преди всичко към: групата на служещите (82,6%); към хора, живеещи в окръжни градове (82,9%), и в по-малка степен към други градове (78,0%); без съществена разлика по отношение на възрастовата група (превес има средната възрастова група – 62,6%, но с много малка дистанция от групата на възрастните – 61,1% и най-малка степен на отвореност спрямо младежката група – 53,7%); и преди всичко към българи – 95,5% (по отношение на българомохамеданите „отворени” са 59,4%, а към българските турци – едва 9,9%).

Българомохамеданите са открити почти в еднаква степен към работниците, (29,6%) селяните (27,1%) и служещите (25,0%); в по-голяма степен към хора, живеещи в села (30,8%), за разлика от окръжните градове (23,3%) и други градове (23,6%); във възрастово отношение те са по-добре разположени спрямо представители на младежката възрастова група (29,5%) за разлика от групата на възрастните (25,1%) и средната възраст (28,1%); но по отношение на етнокултурните групи предпочитанията им изцяло са ориентирани към българомохамеданите (70,7%) за сметка на значително по-ниската степен на откритост спрямо българите (13,6%) и още по-ниска степен на доверие и откритост спрямо българските турци (6,0%).

Българските турци на свой ред демонстрират по-висока степен на откритост и доверие спрямо селяните (60,1%), отколкото към работниците (29,2%), и още повече към служещите (18,8%); предпочитат това да са хора, които живеят предимно на село (50,4%), отколкото в окръжните градове (26,4%), и още повече – в друг град (18,0%); предпочитат да общуват с хора от младежката възраст (43,3%), отколкото с представителите на средната възрастова

група (36,7%), и още по-малко с възрастните – 35,7%; почти изцяло предпочитат контактите с българските турци (97,2%), в по-малка степен – с българомохамедани (22,4%), и в най-малка степен са открити към българите – едва 7,4% отговарят на определението за отвореност спрямо българите (Добриянов и др. 1992: 137).

Картината е достатъчно отчетлива. Тя показва висока степен на етнокултурна затвореност и изолираност в отношенията между трите основни групи, живеещи заедно на територията на Родопите. При българите най-същественният фактор е религиозността на родителите ($K = 0,380$), следван от възрастта ($K = 0,374$). Следват мотивацията ($K = 0,345$), населеното място ($K = 0,308$) и социалната принадлежност ($K = 0,295$). Религиозната търпимост ($K = 0,277$) и полът ($K = 0,136$) диференцират в значително по-малка степен групата на българите.

При българомохамеданите, най-същественният фактор е възрастта ($K = 0,384$). Етнокултурният състав на селището ($K = 0,220$), населеното място ($K = 0,141$) и полът ($K = 0,059$) имат значително по-малко влияние върху обхвата и интензивността на религиозната активност.

На фона на представените факторни зависимости, сред групата на българите и българомохамеданите групата на българските турци се диференцира само според два фактора, и то в значително по-малка степен – първият от тях е образованието ($K = 0,284$), а вторият – религиозната търпимост ($K = 0,235$). При тази група представените резултати очертават висока степен на вътрешна хомогенност и сравнително слаба степен на зависимост спрямо традиционни социални фактори, които значимо диференцират групата на българите и българомохамеданите.

Към всичко това трябва да прибавим паметта за насилието, упражнено спрямо общността на българомохамеданите през втората половина на 60-те години, когато са подложени на принудителна смяна на имената, включително със съдействието на военни подразделения. Част от семействата са принудително изселени и „въдворени на местожителство” в Северна България. След всичко, случило се макар и преди много години, регистрираните стойности на готовност за самозатваряне, на изолация сред групата на българомохамеданите изглеждат напълно разбираеми, както по отношение на българите християни, така и на българските турци.

Най-проблематична остава позицията на групата на българите християни в условията на дискретни зависимости и разграничения в рамките на мюсюлманската група. При регистрираните от изследването сравнително ниски стойности на религиозна практика и самоопределение сред българите християни, разпространеността на негативни стереотипи по отношение на другите две групи, поставя редица проблеми. Преди всичко става дума за състоянието на религиозното самоопределение в средата на 80-те години на ХХ век сред българите. Основната част от институционализирания идеологически натиск за атеизация на родопското население преминава през групата на българите. Регистрираните стойности на самозатваряне и етнокултурна изолация, отразяват едно съществено противоречие, което проблематизира отношенията между българите християни и останалите етноконфесионални групи, живеещи в

Родопите. Става въпрос за специфичното значение на напрежението между локална и религиозна общност в контекста на съседството.

Българите християни през разглеждания период съзнават добре ролята си на институционализирани посредници на влияние между „официалната държавна политика” и религиозните практики на своите съседи. В същото време християнските религиозни традиции в Родопите винаги са били част от идентичността на местното население. Българите християни съзнават добре, че техните съседи са прави в желанието си да отстояват своята религиозна принадлежност. Това е и причината за регистрираното високо равнище на религиозна търпимост в резултатите от цитираното изследване. В същото време те разбират, че част от двусмисленото отношение на властта към техния район, а оттам и към собствените им социални шансове за пълноценна реализация, преминава през отношението на властта към мюсюлманите. Както политиката за създаване на социална заетост, така и мерките, които днес се определят като „позитивна дискриминация” по отношение на групите в неравностойно положение, носят в себе си характера на „специално отношение”, свързано, както с преименуването на българомохамеданите, така и с очакванията за продължаване на тази политика и по отношение на българските турци.

Когато става въпрос за изходните позиции на българите християни през изследвания почти двадесетгодишен период, не можем да подценим и значението на процеса на активна атеизация, реализирана често под формата на „войнстващ атеизъм”. Разделението и дори противопоставянето по линия на религиозната идентичност в българските семейства е по-остро и болезнено, отколкото сред българомохамеданите и българските турци, които се намират практически в сходно отношение спрямо властта. Младите поколения българи, живеещи в Родопите, са противопоставени на своето прародителско поколение чрез инструментите на идеологическата пропаганда и натиска на собствената си институционална социализация. Влиянието на този процес на разграничаване и противопоставяне в поколенчески аспект продължава да бъде определящо за голяма част от младите хора, които в края на 80-те години търсят своята житейска реализация, най-често извън района на Родопите.

По този начин, фамилната религиозна памет в трите основни етнокултурни групи конструира общия символен контекст, в който се вписват и аргументират регистрираните от цитираното изследване социални дистанции и тенденции на самозатваряне и изолация спрямо религиозното различие на близкия Друг, на съседа, който бива интерпретиран в контекста на властови отношения и принуда към еднообразие. Тези процеси и тенденции придобиват значението на структуроопределящи фактори за поведението на трите групи в периода на посттоталитарна социална трансформация, определяйки актуалното място и значение на исляма в българското общество.

Статистическите данни от преброяването на населението и жилищния фонд към 4 декември 1992 година очертават първата достоверна картина на етническото и религиозното самоопределение на българското население. Промяната е радикална – групата на атеистите, която винаги е бивала определяна като нарастваща в периода преди 1990 година, почти изчезва, за сметка на масово религиозно самоопределение на българите. Всъщност в тези статистически данни за първи път ясно се вижда как и при коя група най-съществено възниква

устойчиво отношение между етническа и религиозна принадлежност. Подчертаваме факта на „възникването“ на такава зависимост, тъй като сред българските турци и българомохамеданите тя винаги е бивала предполагаема, дори и тогава, когато процесът на социална интеграция е променял съществено отношението между етническа и религиозна самоидентификация.

Значението на тези статистически данни се определя преди всичко от факта, че това е първата обективна информация, с която могат да разполагат изследователите в началото на 90-те години, а в същото време – това са и първите данни, които подлагат на съществена преоценка доминиращите нагласи за връзката между етническа и религиозна идентичност. В същото време при това преброяване на населението, за първи път след почти повече от 40 години, се възстановява практиката за включване на въпроси за етническа идентичност, религиозна принадлежност и майчин език във въпросниците за статистическите изследвания на населението в България. Едновременно с това, от чисто методологическа гледна точка, изготвянето на инструментариума за това статистическо изследване, показва колко трудно ще бъде да бъдат изследвани етнорелигиозните отношения в рамките на цялостния посттоталитарен трансформационен процес.

**Население по етническа група и вероизповедание
към 4.12. 1992 година**

Етническа група	Общо	Източно-православно	Католическо	Протестантско	Мюсюлманисунити	Мюсюлманишиити	Друго
Общо	8487317	7274592	53074	21878	1026758	83537	6430
Българска	7271185	7021827	47268	14267	177253	6518	3103
Турска	800052	5905	1008	742	734918	56775	284
Циганска	313396	180373	1292	6114	104944	18393	-----
Друго	40178	27741	3165	599	5988	1181	-----

Доколкото при преброяването на населението и жилищния фонд бе използван по същество социологически подход при определянето на етническата и религиозната идентичност чрез самоопределение на изследваните лица, има основания да интерпретираме тези резултати като най-мащабната социологическа база за анализ на състоянието на етническите и религиозните отношения, свързани със самоопределението в българското общество в началото на процеса на трансформация.

Първият социологически факт, който притежава смислоопределящо значение за по-нататъшните изследователски усилия, е масовото религиозно самоопределение на българската етническа група – 96,57% от всички български

граждани, определили се като принадлежащи към българската етническа група, са посочили като свое вероизповедание източното православие. Ако приемем, че само в рамките на няколко години източното православие е успяло да привлече толкова последователи, то това би трябвало да се определи като своеобразна религиозна революция. Такава, разбира се, няма. Ако приемем, че атеистите са избрали да се самоопределят по различен начин и са попаднали в графата „друго”, то сред онези, които се самоопределят като българи, би трябвало да има само 3 103 души, които са атеисти.

Изводът, който можем да направим по отношение на религиозното самоопределение в началото на посттоталитарната социална трансформация, е за рязко нарастване на готовността за самоопределение в етнически категории на населението и в същото време – за фиксация на религиозната принадлежност като пряко свързана с етническото самоопределение. Всяко сравнение с резултати от социологически изследвания от предходни години по отношение на българската етническа група показва драстична промяна в готовността за самоопределение в категориите на религиозната принадлежност към източното православие.

В същото време двумерното разпределение на отговорите по етническо и религиозно самоопределение показват броя на онези българи, които са мюсюлмани сунити (177 253 души) и които са мюсюлмани шиити (6518 души). Можем само да предполагаме, без да разполагаме с необходимите доказателства за това, че част от българомохамеданите са предпочели да се самоопределят етнически по различен начин, най-често като турци. Това е един от най-сериозните проблеми от методологическо и познавателно естество, които възникват при анализа на подобни сложни етнокултурни и религиозни феномени, каквато без всякакво съмнение е етнорелигиозната идентичност и самоидентификацията сред групата на българомохамеданите.

Но освен всичко това при определянето на приблизителните параметри на мюсюлманската група възниква и въпросът за религиозното самоопределение на ромите. Според данните от преброяването на населението и жилищния фонд към края на 1992 година 187 779 роми, или 59,91% от онези, които се идентифицират с тази етническа група, се самоопределят като християни (източноправославни, католици и протестанти), а 123 337, или 39,36% от самоопределилите се като роми, посочват като своя религиозна принадлежност исляма (сунити и шиити). Пропорцията 60:40, в която като че ли се разпределят по религиозен признак ромите, също отговаря на общата тенденция на стихийно възстановяване на значението на религиозното самоопределение.

Някои изследователи определиха този феномен като „реклерикализация”, но нямаме основания да приемем подобна интерпретация за релевантна към българската ситуация в началото на посттоталитарната социална трансформация. Преди всичко, защото рязкото увеличаване на готовността на представители на различни етнически групи да се самоопределят в религиозен смисъл не следва каноничните традиции на различните вероизповедания, а се вписва изцяло в модела на т.нар. фолклорно християнство и религиозен синкретизъм – един многопластов феномен, който винаги е бил сред интегралните характеристики на отношението към религията и вярата в балканско-средиземноморския културен ареал. Наблюденията през изминалите години ни дават основания да твърдим, че нарастването на интереса към религията и готовността за активно

самоопределение чрез нея преминава през практическото участие в ритуални комплекси, които отразяват съдържанието, влягано в понятие като „фолклорно християнство”. Става дума за сложен тип сливане и симбиоза между магически практики и обреди, реализиращи се паралелно с отделни елементи от традиционния модел на ортопраксия. Феноменът изисква специални изследователски усилия, за да се проследи жизнеспособността на този тип синкретизъм и неговите символни форми, но онова, което трябва да бъде потвърдено в рамките на настоящия анализ, е, че става въпрос за феномен, който придобива по-голяма социална видимост в условия на дълбинна социална трансформация, но не е породен от нея. Най-общо бихме могли да заявим, че този тип синкретизъм се намира в самата основа на балканско-средиземноморската религиозна култура и без неговото разбиране и коректна оценка не биха могли да бъдат достоверно интерпретирани редица явления в духовния и социалния живот на нашите общества.

Но независимо от подхода на интерпретация, който ще бъде избран, можем да препотвърдим категоричния социологически факт, че в началото на 90-те години на миналия век има рязко засилване на готовността и потребността от самоопределение в етнически и религиозни категории, факт, който показва наличието на съществена криза на утвърждавания дотогава модел на национална идентичност. В този контекст отношението към исляма придобива изключително съществено значение. За мюсюлманите възможността за свободно изповядване на исляма е един от основните мотиви за безрезервна подкрепа към процесите на социална трансформация, поне в тяхното начало. На свой ред за българите възможността за религиозно самоопределение компенсира, поне в началото, развитието на кризата на социалната идентичност. По аналогичен начин за ромското население религиозното самоопределение дава възможност за по-ясно позициониране в една динамично променяща се социална реалност, конструираща се около свободата на различието и промяна в идентификационните кодове, чрез които те имат възможност да отстояват правото на собственото си различие. Именно в началото на 90-те години на XXв., след първите масирани мисии на различни евангелистки църкви, ромите се оказаха незабавно привлечени към възможността за самоопределение извън начина, по който вече беше започнала да функционира социалната стигма „циганин”. Процесът на евангелизация на ромите, който напредва с впечатляващи темпове, не е предмет на настоящия анализ, но тук трябва да го маркираме като съществен елемент от цялостната ситуация на преоценка на значението на религията във всекидневния живот на трансформиращото се българско общество, както и новото ѝ значение в процеса на реконструиране на етнокултурната идентичност на традиционните етнокултурни групи в България.

Ислямът започва да функционира като постижима по нов начин идентификационна среда за мюсюлманите и в същото време – като основа за аргументирано разграничение по отношение на масовото усилие за откриване на нов смисъл в християнската практика. Нямаме никакви основания да подценяваме значението на двата паралелно разгръщащи се процеса, както и не би трябвало да се изненадваме от факта, че през целия посттоталитарен период на трансформации те взаимно ще се реферират, ще се разграничават и конфронтират, привидно повишавайки дълбочината и енергията на религиозните различия, а всъщност трансформирайки радикално самата среда за изграждане на нови етнокултурни идентификационни комплекси. Именно затова след събитията

от пролетта и лятото на 1989 година, след смяната на върха в БКП от ноември 1989 и решението на ЦК на БКП от 29 декември 1989 година, съпротивата срещу процесите на трансформация придобива облика на открит етнически и религиозен конфликт.

Възстановяването на правото за използване на турско-арабски имена, използване на турски език във всекидневното общуване, както и за практикуване на религиозни обреди и обичаи по същество легитимира правото на мюсюлманската общност и исляма в национален мащаб. Проблемът за възродителния процес, както и за практическите измерения на отношението към исляма, за първи път напуснаха рамките на локалния и регионален контекст и бяха определени като критерии за степента на демократичност на българското посттоталитарно развитие. По този начин два типа конфликти бяха символно интегрирани в пространството на етнокултурното различие. От една страна, възстановяването на предишното състояние и легализирането на мюсюлманската обредна система, както и употребата на турски език във всекидневието, бяха форма на оценка за т.нар. възродителен процес. Тази оценка бе негативна на официално национално политическо ниво, но като част от практиката на институциите на тоталитарния режим – на регионално и местно ниво, тя запази своеобразното си значение на „патриотичен жест“, на аргументирано (чрез собственото участие на десетки хиляди души в него) усилие за изграждане на модерна и единна „социалистическа нация“. Този комплекс от противоречия и конфликти бе усилен и трансформиран чрез символното му интегриране с цялостния процес на определяне на посоката и преди всичко – на границите на социалните трансформации в националното развитие на страната. Всичко това създаде представата, че „мнозинството е заложник на малцинството“ и по този начин формира „малцинственото съзнание на мнозинството в райони със смесено население“. Но преди всичко в основата на този многопластов, хронифициран и поддържан прекалено дълго в латентно състояние конфликт стои представата за значението на исляма в българската история и мястото, което би трябвало да му бъде отредено в реалността на социалните трансформации. В този смисъл отношението към исляма в България би могло да бъде определено като интегрален показател не само за промяната в отношението към религията като цяло, но и като важна съставна част от симптоматиката на посттоталитарната криза и полетата, в които се търси нейното решение.

Едновременно с това ислямът е бивал оценяван и изследван единствено и само във връзка, както и спрямо развитието на останалите религиозни общности в България, а не сам по себе си като самостоятелно духовно пространство, генериращо специфични „връзки на съвместимост и несъвместимост“, ако следваме основната изследователска логика на един от мащабните проекти, проведени в средата на 90-те години на ХХ век. Но в този проект, както и в редица други изследвания, проведени през изминалите години, ислямът присъства като реалност, която се конструира чрез етническите отношения, като тяхно оправдание (Митев 1992).

Затова имаме основание отново да заявим, че социологическите изследвания на отношението към исляма в България остават в дълг към религиозната практика и смислово-интеракционните измерения на общуването и съжителството. Знанието за исляма е твърде фрагментирано, разкъсвано често от утилитарни представи за дълбока и неразривна връзка, достигаща почти до

предопределеност между етническа определеност и религиозна принадлежност. Освен всичко друго доминиращата рамка, в която най-често биват коментирани проблеми и въпроси, свързани с развитието на мюсюлманското вероизповедание, остава зависима от политическия контекст и етнонационалните стереотипи, които съответстват на достигната степен на изграденост и устойчивост на социалните норми.

ЛИТЕРАТУРА

Босаков, В. 2015. *Ислям и модерност. Взаимни предизвикателства*. София: „ИвРай”.

Добриянов, В., А. Атанасов, В. Топалова, Т. Петев, С. Дилова, Ж. Стаменова. 1992. *Начин на живот на родопското население. Състояние, фактори, перспективи*. София: АИ „Проф. Марин Дринов”.

Фотев, Г. (съставител) 2000. *Съседството на религиозните общности в България*. София: „Институт по социология”, БАН.

Митев, П.-Е. 1994. *Връзки на съвместимост и несъвместимост в ежедневието между християни и мюсюлмани в България*. София: „Международен център по проблемите на малцинствата и културните взаимодействия”.