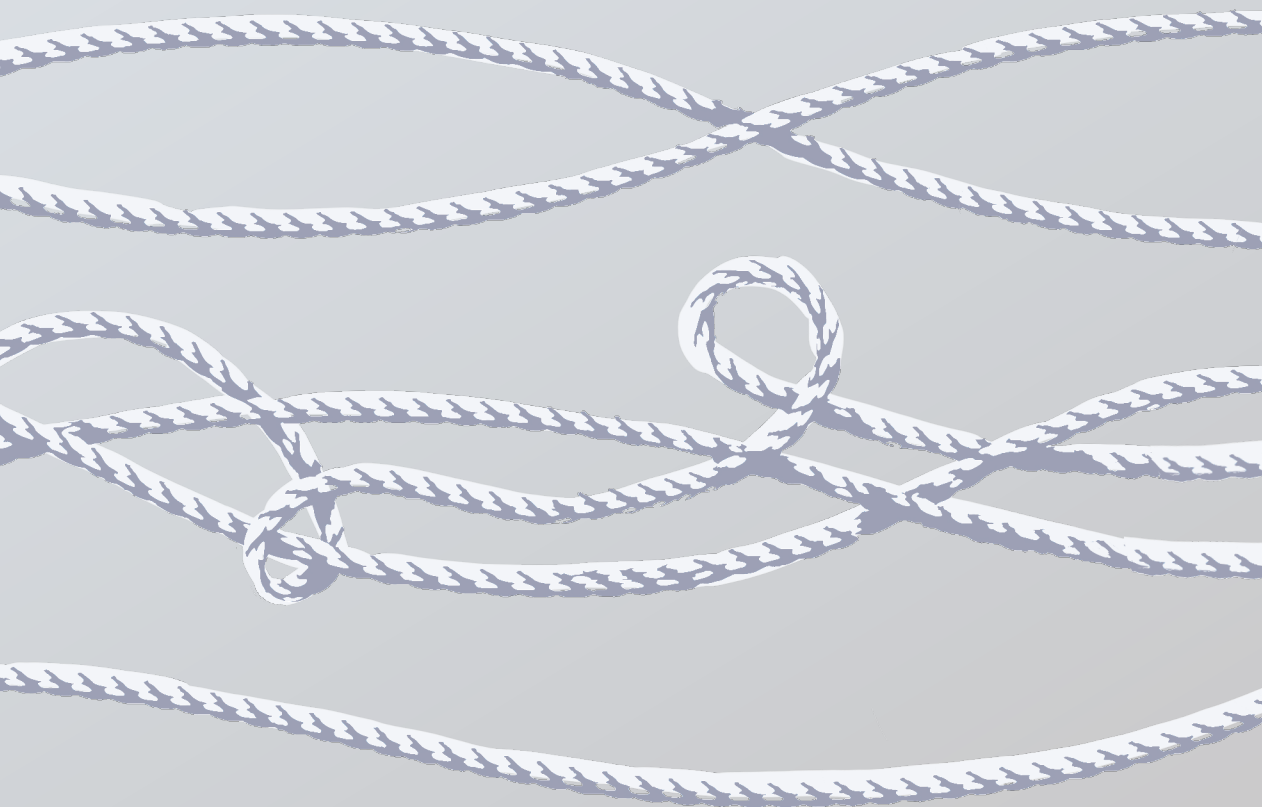


Десислава Пулева

ВКЪЩИ ВСИЧКО Е СМЕСЕНО, АБСОЛЮТНО НОРМАЛНО!

СМЕСЕНИ СЕМЕЙСТВА И МЕЖДУКУЛТУРНО
ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ В БЪЛГАРИЯ



Издателство на БАН „Проф. Марин Дринов“

Десислава Пилева

**ВКЪЩИ ВСИЧКО Е СМЕСЕНО,
АБСОЛЮТНО НОРМАЛНО!**

Смесени семейства и межкултурно взаимодействие
в България



BULGARIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF ETHNOLOGY AND FOLKLORE STUDIES
WITH ETHNOGRAPHIC MUSEUM

Desislava Pileva

**At Home Everything Is Mixed,
Absolutely Normal!**

Mixed Families and Intercultural Interaction in Bulgaria

Sofia • 2025

Prof. Marin Drinov Publishing House
of Bulgarian Academy of Sciences

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
ИНСТИТУТ ЗА ЕТНОЛОГИЯ И ФОЛКЛОРИСТИКА
С ЕТНОГРАФСКИ МУЗЕЙ



Десислава Пилева

ВКЪЩИ ВСИЧКО Е СМЕСЕНО, АБСОЛЮТНО НОРМАЛНО!

Смесени семейства и межкултурно взаимодействие
в България

София • 2025



Издателство на БАН „Проф. Марин Дринов“

Книгата представя детайлно изследване на механизмите, формите и проявленията на съвместяване и трансформация на културни специфики в ежедневието и празничността на смесени семейства между българи и имигранти от Близкия изток и Северна Африка, живеещи в България. Акцентът е поставен върху етнокултурното взаимодействие в сфери като кулинария, религия и празнични обичаи, именуване на децата и езикови практики. Анализирано е и мястото на родината на чуждестранния партньор в живота на семействата – чрез пътувания, комуникация с роднини и реално и символично пренасяне на етнокултурни специфики.

Изследването представлява интерес за етнологи, антрополози, културолози, историци и социолози и за всеки, който се интересува от межкултурно взаимодействие, смесени и транснационални семейства, миграция и мобилност.

Рецензенти

Доц. д-р Евгения Троева

Доц. д-р Анелия Касабова

© Десислава Петрова Пилева, автор, 2025

© Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей, 2025

© София Любомирова Попйорданова, художник на корицата, 2025

© Издателство на БАН „Проф. Марин Дринов“, 2025

ISBN 978-619-245-541-5 (мека корица)

ISBN 978-619-245-542-2 (pdf)

СЪДЪРЖАНИЕ

УВОД	7
Фокус	8
Методология и използвани източници	9
Концептуализиране на изследването	15
Преглед на литературата	21
ПЪРВА ГЛАВА. СМЕСЕНИ СЕМЕЙСТВА	25
Профил на партньорите	25
Двойките	37
Езиците	52
Децата	58
ВТОРА ГЛАВА. „ДРУГАТА“ РОДИНА	75
Живот между „тук“ и „там“	75
Общуването с („другите“) роднини	104
Материални и символични връзки с „другата“ страна	113
ТРЕТА ГЛАВА. КУЛТУРНИ ПРАКТИКИ	126
Храната	126
Религия. Празници	143
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	181
БЛАГОДАРНОСТИ	186
БИБЛИОГРАФИЯ	187
РЕЗЮМЕ НА АНГЛИЙСКИ ЕЗИК	203

На М.

Нека няма граници пред теб!

УВОД

„Миграцията е почти неизбежен процес, който... движи хората по алтернативни начини“.

(Svašek 2008: 214)

Тази книга е преработен вариант на дисертационния ми труд „Имиграция и смесени семейства (между българи и имигранти от Близкия изток и Северна Африка)“, защитен през юли 2018 г. в Института за етнология и фолклористика с Етнографски музей (ИЕФЕМ) на Българската академия на науките¹. Натрупаният етнографски материал в периода 2015 – 2018 г. беше допълнен през следващите пет години с няколко нови случая. В хода на последвалата научноизследователска работа материалите бяха повторно анализирани. В резултат на това някои постановки бяха преосмислени или доразвити.

* * *

Международната миграция има важно значение за съвременния свят и общества, практически повлиявайки върху всяка сфера на живота – икономика, политика, семейство и социални отношения, култура и комуникация и т.н. Тя е неразделна част от глобалните и местни процеси на социокултурна трансформация (Castles 2010: 1578). Един от фундаменталните аспекти на усядането на имигранти в приемащите страни е връзката между миграцията и жизнения цикъл, особено по отношение на създаване на семейство, включително и на процесите на ендогамия и екзогамия (Rodriguez-Garcia 2006: 404). Значението на смесените бракове, междупоколенческата динамика на социокултурната промяна и формирането на интер- и транскултурни идентичности нарастват в съвременния глобализиран свят. Това налага изследването на имиграцията и адаптацията на имигрантите да бъде съпроводено от проучване на вътрешната динамика на межкултурните отношения и взаимодействия.

В този контекст изследователите се изправят пред значими научни полета и нови предизвикателства, особено в страните от Източна и Югоизточна Европа, където едва в последните години се появяват проучвания на тези явления, за разлика от Великобритания, Франция, САЩ и Канада, както и от т.нар. „нови имиграционни страни“ (Испания, Италия, Гърция). В България, като една от югоизточноевропейските държави, изследователското и публич-

¹ Професионално направление: 3.1. Социология антропология и науки за културата, научен ръководител доц. д-р Евгения Троева.

ното внимание са насочени предимно към действително значителната като размери емиграция от страната. Тъй като обаче имиграцията и смесените бракове не са ново явление, настоящото проучване има амбицията да даде своя принос в това недобре разработено научно поле. Идеята за разглеждане на тази проблематика се зароди след запознаване с отделни кратки текстове на български автори, отнасящи се до имиграцията от Близкия изток и Северна Африка и създадените впоследствие смесени семейства с български партньори. Макар имигрантите от този регион да са сред осезаемо присъстващите в българското общество още от 60-те години на XX в., формирайки семейства тук, тяхното разглеждане остава предимно в контекста на бежанските въпроси. Адаптационните процеси, през които те (не) преминават в България при различни обстоятелства и в различни периоди, особено в контекста на межкултурното взаимодействие, са по-скоро спорадично засегнати в проучванията. Това провокира насочването на изследователското ми внимание към аспекти на семейния живот на чужденци с местни партньори като ярка форма на адаптация в приемащото общество.

ФОКУС

Монографията разглежда смесените семейства (партньорите и децата им) на българи и имигранти от Близкия изток и Северна Африка. Етнографското проучване обхваща 20 двойки, 19 от които имат сключен брак, а една е в дългогодишно съжителство на семейни начала. Чуждестранните партньори са родом от девет страни (в азбучен ред): Афганистан (1), Египет (2), Ирак (1), Иран (2), Йордания (1), Южен Йемен² (1), Ливан (2), Сирия (8, сред които са и трима с палестински произход) и Тунис (2). Всички мигранти са мъже, с изключение на една жена, сирийка. Всички чужденци са мюсюлмани, преобладаващо сунити (16) и значително по-малко шиити (4 – двама сирийци и двама иранци), един от ливанците е християнин³. От българските партньори 17 са православни християни, една съпруга е мюсюлманка, две приемат исляма по време на съжителството си с партньорите мюсюлмани. От гледна точка на исляма бракът между мъж мюсюлманин и жена немюсюлманка е позволен с презумпцията, че религията се предава по бащина линия, т.е. децата ще са мюсюлмани. Същевременно според ислямското право бракът на жена

² Южен Йемен (Народна Демократична Република Йемен със столица Аден, 1967 – 1990) и Северен Йемен (Арабска Република Йемен със столица Сана, 1962 – 1990) се обединяват на 22 май 1990 г. със столица Сана, а Аден получава статута на икономически център на страната (<https://www.britannica.com/place/Yemen>).

³ Чужденците от архивния етнографски материал, събран по проекта GeMIC, са от три страни – Афганистан (2), Ирак (2) и Сирия (1), като един от афганистанците е съпруг и баща на две от събеседничките ми.

мюсюлманка с немюсюлманин е недопустим, а евентуалните наследници са считани за кафир, т.е. изгубени за исляма (вж. също Шарланова 2004: 37; Желязкова, Григоров, Димитрова 2005: 48–49; Rodriguez-Garcia 2006: 413). Това обаче не се оказва пречка за мюсюлманката имигрантка от изследването, сключила брак с православен.

Във фокуса на изследване е межкултурното (в т.ч. междурелигиозно) взаимодействие между партньорите с различен етнически, национален и социокултурен произход. Текстът цели да установи и анализира механизми, форми и изяви на съвместяването на различни културни специфики, техните трансформации във всекидневието и празничността на смесените семейства, които разкриват същността на техния смесен и транснационален характер. Открити са някои практики на етнокултурно взаимодействие: храна, религия и религиозна принадлежност на партньорите и децата, празнична обредност, практики на именуване на децата, езикови модели в нуклеарните и разширени семейства. Проучени са механизмите за предаване (от страна на по-възрастното поколение) и възприемане (от страна на по-младото) на характерни за всеки от родителите етнокултурни и религиозни елементи. Обърнато е специално внимание на материалното, духовно/практическото и емоционалното място на родината на чужденеца в живота на смесените семейства (пътувания, престой и живот „там“; (ин)директна лице в лице и от разстояние комуникация с роднините; реално и символично „пренасяне“ на етнокултурни специфики).

МЕТОДОЛОГИЯ И ИЗПОЛЗВАНИ ИЗТОЧНИЦИ

Интервюта

Основният изследователски метод са *качествените интервюта*, провеждани по полуструктурирани въпросници (вж. също Russell 2006: 212). Основните теми бяха предварително дефинирани, като формулирането им в някои случаи зависеше от произхода на събеседника и от мястото му в смесените семейства (партньори или деца). Същевременно интервютата до голяма степен следваха съответния личен разказ.

Разговорите бяха проведени по два начина – лице в лице и онлайн. Срещите бяха осъществени предимно на уединено и тихо място, без присъствието на странични хора, а когато това не беше възможно – на различни публични места (кафенета и заведения за хранене)⁴. Нито едно интервю не беше проведено в дома на респондентите по желание на участниците в изследването. В някои случаи придобих визуално впечатление върху домашната обстановка

⁴ Интервютата в град в Южна България бяха проведени съвместно с доц. д-р Евгения Троева.

и „духа“ на дома от снимки, изпратени от тях. Макар личните срещи да са начин за осъществяване на непосредствен контакт, провеждането им в този вариант създаваше известно затруднение за някои от събеседниците, притиснати от работния си график и лични ангажменти. Това от своя страна в редки случаи повлия на продължителността на разговора.

Първоначалната ми нагласа към онлайн комуникацията като основна форма на събиране на емпиричен материал беше по-скоро резервирана заради ограничаването на личния контакт и (евентуалната) пречка за изграждане на доверие. Липсата на общуване лице в лице между участниците в разговора създава предпоставки за известна несигурност относно истинността и искреността на изразените мнения (вж. също Маева 2012: 234). Тук обаче първоначалната връзка между мен и събеседниците беше направена от посредници, които се ползваха с доверието и на двете страни. В този смисъл подобно съмнение за истинността на казаното не би произлязло от пространството и начина на интервюиране, а от стремежа към представяне на „по-изчистен“ разказ и премълчаване на определени семейни практики/взаимоотношения и т.н. Пандемията от COVID-19 от 2020 г. и наложените и самоналожени ограничения при пътуване и срещи с други хора превърнаха онлайн пространството в не по-малко „нормална“ среда за комуникация.

Смятам, че благодарение на развитието на информационните и комуникационни технологии (ИКТ) придобиването на информация от дистанция силно наподобява разговорите лице в лице (Garcia et al. 2009: 64). Още в началото на преден план излезе едно важно предимство – гъвкавостта във времеви и пространствен план, която не бе възможна до такава степен (например разговор до полунощ) при личните срещи. В някои случаи тази възможност се оказва съществена за участие в изследването, особено за хората с натоварено всекидневие, с малки деца или преместили се в чужбина. Използването на интернет им позволи да разговарят от комфорта на собствения си дом в удобно за тях време. Това спомогна за „разчупване“ на обстановката, като по време на разговорите някои от събеседниците извършаваха домакински и всекидневни дейности – готвене, вечеря, игра с децата. Онлайн комуникацията позволи и спонтанното включване на други членове на семействата в разговора, което беше значително по-трудно за осъществяване при директна среща.

Интервютата⁵ бяха предимно индивидуални. Проведеха се четири разговора с по двама респонденти – с две двойки и две с майка и дъщеря (в един от случаите с дъщерята беше разговорно предварително отделно). С един от чуждестранните партньори беше проведена писмена кореспонденция, засягаща няколко конкретни теми. Това беше наложено поради нежеланието му да вземе участие по друг начин.

⁵ Теренният материал е предоставен в Народописния архив на ИЕФЕМ – БАН. Архивни номера: АИЕФЕМ-БАН 998-III, АИЕФЕМ-БАН 1010-III, АИЕФЕМ-БАН 1305-III.

С част от събеседниците (около 1/3 от случаите) бяха проведени и *допълнителни разговори* в писмена форма в лични съобщения в Messenger. Почти цялата последвала кореспонденция се случваше синхронно – в реално време, без предварителна договорка, разговорите бяха с различна продължителност (от няколко минути до половин час). Отговорите при асинхронната форма на комуникация не се бавеха повече от няколко часа (вж. също Meho 2006: 1284). Допълнителната информация, получена по този начин, е част от личния ми архив.

Намирането на събеседници стартира с принципа на „хоризонталната/широката социална мрежа“ (horizontal/wide networking) (Geddes, Parker, Scott 2018: 353). Тя е основана на познанства, смятани за „слаби“ междуличностни отношения, които в дадени ситуации функционират като „силни“ взаимоотношения. Те се превръщат в своеобразни „мостове“, които отвеждат към желаните социални кръгове (пак там). В случая начело на социалната ми мрежа стоят колеги от ИЕФЕМ, които предложиха да ми съдействат, като се обърнаха към хора от близкото си социално обкръжение. Те станаха моите основни посредници. Тук изследователският подход премина по-скоро в модела на „снежната топка“ (snowball) (Goodman 1961), който използва „вертикална/дълбока социална мрежа“ (vertical/deep networking) при достигане до необходимата за изследването група (Geddes, Parker, Scott 2018: 355). Посредниците не са част от смесени семейства, но имат познанства сред имигрантски групи от Близкия изток в страната. От изключително значение за включването на членове на смесени семейства в проучването се очерта авторитетът на съответния посредник. При някои от събеседниците усещането за „услуга“ на близък човек пролича поне в началото на срещата. Въпреки това, имайки предвид как протекоха разговорите, не смятам, че се отрази на качеството на проучването.

Малка част от самите събеседници също влязоха в ролята на посредници след нашата среща, като ме свързаха с други членове на техните семейства и/или с други смесени семейства, които са част от най-близкото им социално обкръжение. Още в началото на изследването обаче се очерта преобладаващото нежелание за посредничество. Всеки от събеседниците беше помолен за съдействие за контакт с един или двама от членовете на семейството му, много малко обаче откликнаха. Повечето отказаха на момента, без да са се допитали до близките си, с аргумент професионална и лична заетост. С чужденците и с почти всички пълнолетни деца със смесен произход, които участваха в изследването, бях свързана директно от трети човек (не член на семейството). Според Джейми Уотърс (Waters 2015: 378) важна пречка пред пълната ефективност на метода на „снежната топка“ е прилагането му при изследване на чувствителна тема. Споделянето на личната и семейна история на имигранти от Близкия изток и Северна Африка в социо-политическата среда в страната през десетилетието, в чиито рамки попада настоящото изследване, създават известни притеснения у някои от събеседниците и/или техни близки.

Обществените нагласи в България спрямо имигрантите от Близкия изток (и Африка) през последните години са подчертано полярни, основно поради миграционните движения през страната от 2010 г. насам. Част от населението изпитва състрадание спрямо търсещите убежище, докато друга има по-скоро негативни възприятия за тяхното преминаване или оставане в страната⁶ (вж. също Egołova 2023). Негативните възприятия, макар да са формирани предимно на база на новите миграционни движения, според някои събеседници се прехвърлят върху чужденците от региона, без оглед на времето на тяхното пристигане и начина им на живот в България. Това от своя страна се очерта като един от факторите за отказа на някои мигранти, а и на някои българи, да се включат в изследването. Понякога това беше директно заявено. Като пример може да се посочи реакцията на афганистанец, с когото беше установен контакт по телефона. Тъй като живее извън София, му беше предложено разговорът да се състои по Messenger или Skype или да се срещнем в града, в който живее. Той категорично отказа участие в изследването с думите: *За нас стана много трудно [...] Не мога по социалните мрежи, не се знае къде какво ще излезе*. От решаващо значение в този период бяха и събитията в лагера в Харманли на 24 ноември 2016 г. (няколко месеца преди разговора ни), по-точно медийният, политически и обществен отзвук, който получи⁷.

⁶ Според социологическо прочуване в България на „Сова Харис“ от 2016 г. 47% от анкетираните смятат, че Европейският съюз не трябва да помага на бежанците. Основен мотив за това се очертава страхът от тероризъм, ислямизация, негативно влияние върху икономиката на България и Съюза, липса на интеграция. От участниците в представителната извадка 28% са на мнение, че ЕС трябва да помага на бежанците, идващи от страни с военни конфликти (Кючуков 2016: 5). През 2017 г. социологическо проучване по поръчка на ВКБООН показва, че 63% от българските граждани не биха приели техен роднина да сключи брак с „бежанец от друга раса и религия“, а 10% твърдят, че не биха били против (<http://www.unhcr.org>).

⁷ На този ден в Регистрационно-приемателния център в Харманли има размирици, които според властите са започнати от група афганистански мигранти заради наложена карантина и ограничаване на движението на настанените поради кожни заболявания сред обитателите. Към онзи момент настанените мигранти са 3000 души. Нападнати са полицаи, а хора от лагера свидетелстват за полицейско насилие при потушаването на бунта, включително сред мигранти, които не са съпричастни към случилото се. Доброволци, хуманитарни работници и представители на „Червения кръст“ не са допуснати. Пред лагера се събират хора с искането мигрантите да бъдат преместени; окачествявани са като опасни, заразни и застрашаващи националната сигурност – реторика, енергично прокламирана от години от патриотични политически формации в страната като ВМРО, Патриотичния фронт и „Атака“. Председателят на Държавната агенция за бежанците твърди, че напрежението е изкуствено създадено заради информация в медиите за епидемия. Ситуацията е използвана от политическата опозиция за нападки срещу управляващите ГЕРБ за несправяне с „бежанската криза“ в страната (<https://www.mediapool.bg/novi-razmiritsi-zaradi-karantinata-v-bezhanskiya-lager-v-harmanli-news256967.html>);

За изложението тук подбрах **20 смесени семейства** между партньори от България и страни от Близкия изток/Северна Африка. Основният масив от интервюта беше събран в периода септември 2015 – юли 2017 г.⁸ в рамките на дисертационното ми изследване. През следващите години (2018 – 2022) обаче продължих работата по темата за миграцията и смесените семейства между българи и чужденци от различни страни по света, живеещи в България⁹. Сред новите семейства, които изследвах, имаше и такива с партньори от Близкия изток. Това ми позволи да допълня и преразгледам част от вече събрания и анализиран материал.

В разговорите участие взе предимно един партньор от семейство (12 случая), по-рядко и двамата (3 случая), в няколко случая се включиха родител и пълнолетно дете от семейство (5 случая) и само дете (два случая). Общият брой на събеседниците е 26: 14 партньори с български произход (всички жени), 8 чужденци (7 мъже, една жена), 7 представители на потомството (всички жени). Една жена от събеседниците е от смесен произход и е омъжена за чужденец. Предварително беше поставена долна възрастова граница за интервюта с потомци на смесени двойки – 18 години, с цел да се избегне необходимостта от специално разрешение и евентуално вмешателство от страна на родител в разговорите. Към момента на проучването 19 деца имаха навършено пълнолетие, от тях обаче само 7 взеха пряко участие.

Основният език на изследването беше българският. Поради недостатъчното му владение от страна на двама чужденци, лингвистичният подход към терена беше променен в хода на работа. Едно от интервютата с двама партньори се проведе изцяло на английски, за да се избегне превод. При втора двойка жената беше своеобразен „посредник“ между мен и съпруга си. Партньорите общуваха¹⁰ помежду си на арабски, а съпругата превеждаше казаното от чужденеца – това беше подход, предпочетен от самия мигрант. Преводът

<https://www.dw.com/bg/%D0%BA%D0%B0%D0%BA%D0%B2%D0%B0-%D0%B5-%D0%B8%D1%81%D1%82%D0%B8%D0%BD%D0%B0%D1%82%D0%B0-%D0%B7%D0%B0-%D1%80%D0%B0%D0%B7%D0%BC%D0%B8%D1%80%D0%B8%D1%86%D0%B8%D1%82%D0%B5-%D0%B2-%D1%85%D0%B0%D1%80%D0%BC%D0%B0%D0%BD%D0%BB%D0%B8/a-36519147>).

⁸ Част от теренния материал беше събран в рамките на проекта „Културни характеристики и идентичности на поколението от смесени семейства (между българи и имигранти от Близкия изток и Африка)“, ДФНП – 165 (май 2016 – юли 2017), финансиран по Програма за подпомагане на младите учени в Българската академия на науките, с ръководител Д. Пилева и научен консултант доц. д-р Евгения Троева.

⁹ Изследването беше в рамките на проекта „Културна адаптация и интеграция на имигрантите в България“ (ДН 20/8), финансиран от Фонд „Научни изследвания“, с ръководител доц. д-р Петко Христов.

¹⁰ Това се случваше по-скоро спорадично, при теми, предимно засягащи живота преди миграцията, религиозни догми и обредност.

не беше дословен, но според нея информацията беше предавана точно. Поради липсата на лингвистичен апарат за проверка, се доверявам на казаното. Английски беше използван и при анкетирането на един от чужденците отново поради слабото владеење на български език.

С цел запазване на известна анонимност на участниците в изследването в текста не са използвани реалните им имена. Цитираните лични имена обаче са избрани от именници, отговарящи на съответната култура на носителите им.

Архивни материали

В проучването са използвани две групи архивни материали. Едната е с етнографска насоченост, като информацията е събрана в рамките на проекта GeMIC¹¹ в архива на Международния център за изследване на малцинствата и културните взаимодействия (МЦИМКВ). От него са използвани 5 интервюта с имигранти от Афганистан, Ирак и Сирия, както и едно с българка, омъжена за иракчанин, всички проведени през 2009 г. Прилагането на данни от тези интервюта в текста е по-скоро спорадично, за да допълнят резултатите от теренния материал или да покажат различни вътрешносемейни взаимоотношения. В изследването са използвани също така две интервюта на Мария Кисикова (от 1999 и 2001 г.) от Пловдивския университет „Паисий Хилендарски“, проведени в Южна България.

Втората група са документи и публицистични материали, отнасящи се до студентската миграция в България през социалистическия период. Двустранните спогодби за културно сътрудничество на България и страни от Близкия изток и Африка, някои прилежащи документи, паметни бележки, вътре- и междуведомствена кореспонденция, докладни относно чуждестранни студенти и др. бяха проучени в Централния държавен архив – София, ф. 363 „Комитет за приятелство и културни връзки с чужбина (КПКВЧ)“, оп. 8 и 9. Вестник „Студентска трибуна“¹² също съдържа множество статии и снимки

¹¹ Проектът GeMIC („Пол, миграции и межкултурни взаимодействия в Средиземноморието и Югоизточна Европа: междудисциплинарна перспектива“) е финансиран по Седмата рамкова програма на ЕК (FP7 2007 – 2013), тема: SSH-2007-3.3.1. „Културни взаимодействия и „мултикултурализъм“ в европейските общества“, финансова схема: „Съвместни изследователски проекти (малки или средни по размер фокусирани научни проекти)“. Координатор от българска страна – МЦИМКВ, Марко Хайдиняк.

¹² Основан през 1945 г. и публикуван ежеседмично до 1991 г., той е най-четеният студентски вестник в този период. Съдържанието му е разнообразно и се отнася до живота на студентите във и извън учебните заведения, разгледан през призмата на партийни постулати, на политически, икономически, военни, социални, културни и спортни теми в България и по света. От 1957 до 1991 г. вестникът е издание на Димитровския комунистически младежки съюз (ДКМС).

материал, отразяващи различни моменти от живота на чуждестранните студенти в българските висши учебни заведения.

КОНЦЕПТУАЛИЗИРАНЕ НА ИЗСЛЕДВАНЕТО

Смесени семейства

Браковете между партньори с различен етнически/религиозен произход, както и децата в такива семейства са основно във фокуса на англоезичната научна литература в контекста на (пост)колониалните изследвания. Налице са множество определения за такива бракове. Семействата са разглеждани според конкретни особености на произхода на партньорите – етнос, религия, раса, култура, националност, като пред определенията се използват представките „интер-“, „крос-“¹³ или „мулти-“. „Крос-“ обозначава две или повече култури, разглеждани като свързани. Едната е считана за „норма“, т.е. доминантна, и като способна да окаже влияние върху отделни индивиди, но не и върху колективи. „Интер-“ се предпочита при разглеждане и анализиране на „взаимна размяна на идеи и културни норми“ между различни групи. При този тип семейства/комуникация влиянието и възприемането са взаимни. „Мулти-“ се отнася до култури, чиито представители, живеещи заедно в рамките на дадено общество или страна, признават взаимно правата си, но не е задължително отделните културни групи да взаимодействат помежду си. Тази представка е значително по-рядко срещана (Schriefer 2014; Atamaniuk 2014). Всеки от авторите избира съчетанието, което най-добре съответства на конкретните проучвания – кроскултурни (cross-cultural) (Bregier, Hill 1998; Falicov 1995; Piller 2007), интеркултурни (intercultural) (Karis, Killian 2009; Bystydzienski 2011), мултикултурни (multi-cultural) (Nakazawa 2003; Ingoldsby, Smith 2006), интеретнични (interethnic) (Gorenburg 2006; Carol 2016; Hu 2016), интеррасови (interracial) (Luke, Luke 1998; Brunnsma 2005; Judice 2008; Yancey, Lewis, 2009), мултирасови (multi-racial) (Song 2017), интеррелигиозни (interreligious) (Horowitz 1999), кросрелигиозни (cross-religious) (Ata 2009), intermarriage¹⁴ (Spickard 1989; Ata 2003; Roer-Stier, Ezra 2006; Hu 2006; Carol 2016; Rodriguez-Garcia, Solana-Solana, Lubers 2016).

Котрел (Cottrell 1990: 152) разграничава четири типа смесени семейства и съответните научни изследвания върху тях: интеретнични, интеррелигиозни, интеррасови и кроснационални¹⁵. Според авторката последният тип може

¹³ Някои автори използват термина *интеркултурни и кроскултурни семейства/комуникация* като синоними (Falicov 1995).

¹⁴ Използвано в смисъл на бракове между партньори с различна религиозна и национална принадлежност.

¹⁵ При тях е налице запазване на гражданството и връзката със страната на произход, а смесената двойка може да живее в трета страна.

да включва и някои от другите или всички останали. Според мен обаче отделните типове биха могли да се съчетават в различни варианти според конкретната група на екзогамни бракове, в т.ч. в условията на имиграция на единия партньор.

Според типологията на Котрел описаните в настоящото изследване семейства биха могли да се впишат в няколко категории: интеррелигиозни, интеретнични и кроснационални. Тази комплексност, свързана с многообразни аспекти на родните за двамата партньори култури и с отделни специфики на тяхното взаимодействие, налага установяването на по-обобщаващо определение както за брачните двойки, така и за поколението им. За тази цел предпочитам термина *смесени*, обединяващ „интер-“, „крос-“ етнически/културни/религиозни/национални семейства (вж. също Breger, Hill 1998: 7, 19; Edwards, Caballero, Puthussery 2010: 950). В настоящия текст спорадично ще бъдат приложени категоризации с представката „би-“ (бикултурни и бирелигиозни). Те са предпочитани в конкретни случаи, за да се подчертае, от една страна, важноста на определен етнокултурен елемент, и от друга – неговият неедностранен произход.

Други изследователи също се придържат към обобщаващото определение „смесени“ двойки/семейства/бракове (в различни аспекти) (Kahn 1998; Tizard, Phoenix 2005; Vinea 2007; Arweck, Nesbitt 2010; Lopez 2017). Терминът е предпочитан и от български изследователи като Антова (2004, 2007), Карамихова (2004), Ганева-Райчева (2004), Шарланова (2004), Назърска, Хайдиняк (2011), Петрова (2011), Матанова (2013, 2016).

Култура и межкултурно взаимодействие

Понятието „култура“ в текста е разбирано в смисъла на „социално наследство, включващо ценности (вярвания, стремежи, общи възгледи), норми (правила на поведение) и практики (какво правят и казват хората), предполагаемо споделяни от група, с която индивидът се идентифицира“ (Bystydzienski 2011: 3; вж. също Крейпо 2000: 25; Perruchoud, Redpath-Cross 2011: 21). Твърдението, че „не може да се допусне, че кроснационалните бракове непременно ще включват различни култури, дори ако доминантните култури в двете страни значително се различават една от друга“ (Cottrell 1990: 152), не намира потвърждение в текста. Културата не е еднородна не само в различните държави и общества, но и в рамките на отделните общности, както и сред членовете на едно и също семейство. Тя съществува и функционира под множество форми, пряко подвластни на личните и общностни възгледи/дейности/нужди на нейните носители. Поведението и възприятията на индивидите и групите се изграждат и регулират от променящи се от обстоятелствата социокултурни елементи. От тук представата за собствена култура и принципи на поведение не е статична, още повече в условия на миграция, когато (поне част от) изградените в родината възприятия се изменят/за-

нят/трансформират под влияние на приемащото общество. Същевременно имигрантите в проучването произхождат от девет държави, които, макар да са в близък географски регион, притежават свои специфични етнокултурни и социални характеристики, формирани с времето и постоянно подвластни на обществени и политически промени.

Поради наличието на редица особености и динамични процеси, настоящото изследване по-скоро се вписва в концепцията за взаимодействие и свързаност на етническия произход с културното наследство, което нюансира етнокултурната принадлежност дори на близки по произход групи (Parekh 2000; Arweck, Nesbitt 2010; Arweck, Nesbitt 2010a). Следователно наличието на множество характерни етнокултурни особености (и разликата в религиозната принадлежност¹⁶) на партньорите в смесени двойки позволява изграждането на пространство за „културен обмен“ (Шарланова 2004: 26).

Трансформации вследствие на *междукултурното взаимодействие* са присъщи предимно на малцинствени групи, в този случай на имигрантите. От значение за тяхната адаптация в новото местообитание са интензивните контакти с местното население; така придобитите в родното семейство и общество етнокултурни характеристики се изменят в новата социокултурна среда. Тези процеси са обединени в няколко термина, широко използвани в миграционните изследвания. В основата им е адаптационният процес на имигрантите в приемащото общество, който може да протече по няколко начина. *Акултурацията* настъпва вследствие на директно взаимодействие между „групи от индивиди с различни култури“, което води до промени в „културните модели на някоя от тях или и на двете групи“ (Redfield, Linton, Herskovits 1936: 149, цит. по Lakey 2003: 104). Лейки (2003: 104) уточнява, че „ударението на тази дефиниция попада върху взаимодействието в акултурационния процес, вследствие на което промяната се появява в имигрантските общности и приемащото общество“. *Асимилацията* е най-крайната форма на акултурация. Дори да не включва абсолютното изоставяне на традиционни културни практики, асимилацията превръща подчинената група (обикновено малцинствената) в „социално неразпознаваема“ в обществото (Perruchoud, Redpath-Cross 2011: 11).

В научната литература се забелязва значително противопоставяне между акултурация и асимилация в контекста на малцинствена (имигрантска) група, повлияна от мнозинството (местното население). Тук постановките на Гордън (Gordon 1964) за връзката между интеркултурните семейства и асимилацията са обширно цитирани. Авторът счита, че браковете между представители на две етнокултурни групи, едната от които е доминираща за средата, неизбежно

¹⁶ В това число са и двете конвертирани съпруги, чието причисляване към християнството през по-голяма част от живота им оказва влияние в създаденото от тях смесено семейство и най-вече в отглеждането на децата.

водят до асимилация (културна и религиозна) на партньора, произхождащ от малцинствената общност. В по-късни изследвания се срещат противоположни констатации: например Коен (Cohen 1988) твърди, че интеркултурните бракове не са начин за асимилация, при която непременно има загуба на идентичност, а на акултурация на неместния партньор като част от адаптационния процес. В друга разработка създаването на смесени семейства се разглежда като „най-добрия индикатор за това дали конкретна група е напълно интегрирана във и приета от“ местното общество (Ата 2009: 127)¹⁷. *Интеграцията* (на индивиди и групи) се дефинира като по-скоро двустранен процес, който включва „разпознаване и зачитане на набор от ценности, които обединяват имигрантите и приемащите общности в обща цел“ (Perruchoud, Redpath-Cross 2011: 51).

В този смисъл в изследването си Кан (Kahn 1998: 22–25) разграничава три типа (осъзнати) нагласи на имигрантите в приемащата страна – за пълна асимилация, отхвърляне на местните порядки или за компромис. Постигането/придържането към някой от трите е личен избор с конкретна цел. При асимилацията това е стремеж към пълно „сливане“ с местните, целящо тяхното одобрение, което улеснява адаптацията на чужденците, правейки ги част от общност. Отхвърлянето на местните порядки пък цели запазване на „усещането за себе си“ (пак там: 23) посредством липсата на изменение на собствените действия и принципи, независимо от различните социокултурни обстоятелства в средата на пребиваване. Докато първите две са по-скоро крайни по своята същност, търсенето на компромис е решение „по средата“, а степента на готовност за подобно действие е различна за всеки индивид¹⁸. Независимо обаче към коя от категориите спадат имигрантите, всеки от тях е в по-голяма или по-малка степен „неасимилиран“ от приемащото общество (пак там: 21). Ако вземем предвид това твърдение, базирано на идеята за известно самосъхранение на етнокултурната идентичност¹⁹, в настоящото изследване наличието на тези виждания би могло да се разглежда като причина/

¹⁷ Интерпретацията на Карамихова (2004: 154) за термина също е в посока на взаимното възприемане и практикуване на „най-доброто от ценностите на двете културни системи“. Авторката описва три модела на интеграция в американското общество на българските мигранти (Карамихова 2004: 155–158).

¹⁸ Според социолозите Перез и Трибала (1993: 6–14, цит. по Шарланова 2004: 30) интеграцията на чужденците в новата страна на обитание е три типа. При първия (интеграция – акултурация) имигрантът се придържа към порядките на приемащото общество, докато при втория (интеркултурна интеграция) те са напълно отхвърлени. При третия тип (интеграция – „участие“) имигрантът „интерпретира, предава своята национална символика“.

¹⁹ По време на интервюта обаче не бяха регистрирани случаи/ситуации, при които имигрантите да изпитват подобни емоционални трудности и личностни терзания в посоката, описана от Кан.

обстоятелство, благоприятстващо межкултурното взаимодействие²⁰ в смесените семейства. Същевременно за наличието на подобен тип отношения е необходима взаимност, т.е. партньорите да представят собственото си етнокултурно наследство (независимо от произхода си) и да възприемат елементи от това на другия в двойката. Това е процес на взаимно опознаване и „разчитане на знаци“, неприсъщи за собствената култура (Антова 2007: 145). В този контекст Фаликов (Falicov 1995: 234) извежда термина *взаимна акултурация*, при която двамата партньори са повлияни от социокултурната (и религиозна) принадлежност на отсрещния, независимо дали е доминираща за средата на пребиваване²¹. В резултат на това в семействата се изгражда нова смесена култура и „кроскултурна идентичност“ (пак там), която съчетава особености, характерни за произхода на всеки от партньорите. Именно това е парадигмата, възприета в настоящото изследване.

Миграция и транснационализъм

Теоретичните постановки за изследване на миграциите са многобройни, дефинирани от различни научни дисциплини (икономика, демография, социология, антропология, политология и др.) според разнообразни фактори и критерии. Най-общо биха могли да се диференцират две групи подходи: отнасящи се до причинно-следствените връзки при миграцията и анализиращи постмиграционните явления. Добър обобщаващ и аналитичен поглед към тях дават няколко български автори (Кръстева 2014; Марков 2015; Димитров 2016). Тъй като подобен преглед няма пряко отношение към настоящия текст, различните теории няма да бъдат разглеждани тук. Изследователската парадигма обаче предполага представянето на *транснационалната миграционна теория*²² в контекста на смесените семейства с (небългарски по произход) партньор имигрант²³. Транснационалният подход дава допълнителна гледна точка към едностранното анализиране на асимилационния/интеграционния

²⁰ Според Пилер (Piller 2007: 342) този тип комуникация (наричана от нея крос- или интеркултурна) е налична, когато е насочена към културните различия на партньорите.

²¹ Руут (Root 2001: 97–98) констатира усвояване на практики, присъщи за малцинствената етнокултурна група вследствие на сродяване от страна на представители на доминантната общност.

²² Транснационализмът е във фокуса на вниманието на множество чуждестранни и български изследователи (Glick-Schiller, Basch, Blanc-Szanton 1992; Pries 1999; Levitt 2001; Guarnizo, Portes, Haller 2003; Vertovec 2009; Султанова 2003; Назърска, Хайдиняк 2011; Кръстева 2014: 146–161; Марков 2015: 60–68; Димитров 2016: 64–73, 240–255).

²³ Транснационализмът не е разглеждан по отношение на транснационалните български семейства (с един партньор мигрант по икономически причини), представени от Назърска и Хайдиняк (2011: 154–163).

процес, в който мигрантите са включени в приемащите общества. Изхождайки от тази перспектива, изследователите посочват, че не е задължително мигрантите да се отказват от идентичностите, придобити в родните места, за сметка на пълна адаптация (и асимиляция) в новите местообиталища (Glick-Schiller, Basch, Blanc-Szanton 1995; Guarnizo, Portes, Haller 2003; Morawska 2003). Същевременно съхраняването на връзката с родното не означава неизбежна сегрегация и (само)изолация на индивида или на мигрантската група (Марков 2015: 60). Вследствие на мигрирането и адаптирането на новите места, имигрантите изграждат многосъставни идентичности, свързващи ги на социокултурно ниво както с приемащата, така и с изпращащата държава (Glick-Schiller, Basch, Blanc-Szanton 1992: 11). Създава се едно ново социално поле, което обаче е повече от механичния сбор от двете съставлящи го, представляващо „мрежа от многосъставни социални отношения, чрез които неравномерно се обменят, организират и трансформират идеи, практики и ресурси“ (Levitt, Glick-Schiller 2004: 1009). Това позволява анализът да бъде разширен отвъд самата миграция – именно към полето на културното взаимодействие, при което често дори хората, които физически не се движат в пространството, поддържат социални отношения през границите, възползвайки се от разнообразни канали за комуникация. Така социализацията и социокултурното възпроизводство протичат транснационално, използвайки елементи от най-малко два социални и културни контекста (пак там: 1009–1010).

Базирайки се на това, в хода на изложението ще бъде показано, че установяването в друга държава/държави не води до прекратяване на връзките със страната на произход, родната култура и религия, нито с родствениците „там“. Макар контактите да се изменят в резултат от пребиваването в нова социокултурна среда, тяхната същност – на връзка с родното, е съхранена при всички имигранти. Това позволява запознаването на българския партньор, а и на децата, с различни аспекти от „другата“ култура. Процесът на опознаване и разпознаване на някои социокултурни елементи като съществена и неделима част от живота и практиките на двойките и поколението им е подпомогнат от директното общуване с „другите“ роднини и от периодичното или спорадично пребиваване „там“. Имайки предвид това, анализът на смесените семейства не е само в контекста на наличието на партньор имигрант, а на елементите на транснационалното му съществуване, което под една или друга форма засяга и обхваща всички членове на семействата. В този смисъл дори и децата, които никога не са пътували до родината на небългарския родител, са отглеждани в рамките на домакинства, в които хора, идеи, ценности, предмети от „другата“ страна могат да са част от всекидневието.

От съществено значение за поддържането на транснационалните характеристики на изследваните семейства е развитието на комуникационните технологии през последните две десетилетия. През 80-те и 90-те години на XX в. общуването от разстояние с „другите“ роднини е значително ограничено, осъществявано чрез писма и скъпи телефонни разговори с малка продъл-

жителност и честота. С навлизането на интернет начините за комуникация се разнообразяват и стават значително по-достъпни за всички общуващи страни. Разговорите се осъществяват посредством социалните мрежи и приложения, които позволяват видеовръзки, размяна на писмени съобщения и визуален материал между повече от двама участници едновременно и паралелно. Ограниченията от финансов, технологичен и времеви аспект в честотата и продължителността на комуникацията отпадат.

Като част от развитието на транснационалните връзки би могло да се приеме и увеличаването на заведените за хранене и на хранителните магазини, предлагащи ястия и стоки, произхождащи от и типични за страните/региона на произход на чуждестранните партньорите. Това улеснява достъпа на смесените семейства в България до вкуса (а и качеството), характерни за „там“.

Някои термини

В текста ще бъдат използвани „пространствени“ определения. България е определена като „тук“, не само като родното място на българите в двойката, но и като постоянно местообитание на повечето смесени семейства. Определенията „другата“ страна и „там“ обозначават местата на временно пребиваване в определен период, за гостуване/почивка или такива, които са напълно недостъпни. От тях произхожда и определянето на характерните за „там“ култура, религия, език, социум като „други“, а родствениците на чужденците – като „другите“ роднини. От съществено значение е уточнението, че „другата/другите“, използвани в посочения контекст, не произхождат от парадигмата на „другостта“, еквивалент на чуждо, дистанцирано пространство/култура и т.н.

ПРЕГЛЕД НА ЛИТЕРАТУРАТА

Научната литература по темата за смесените семейства прави впечатление с разнообразието от използвани подходи. Някои автори включват мигранти с различна национална, етническа и(ли) расова принадлежност, като напр. смесени двойки в САЩ между партньори с местен, смесен и имигрантски произход, чиито корени са от 25 държави от Северна и Южна Америка, Европа, Азия и Африка (Bystydzienski 2011), или семейства във Великобритания с партньори от различни държави от Европа, Азия и Африка (Caballero, Edwards, Puthussery 2008). Други проучвания се фокусират върху двойки, състоящи се от испанци и имигранти от различни страни от Африка, Азия и Латинска Америка, установили се в Испания (Rodrigues-Garcia 2006; Rodrigues-Garcia, Solana-Solana, Lubbers 2016). „Европейки“, омъжени за палестинци и живеещи в Палестина, са разглеждани в отделно изследване (Roer-Strier, Ezra 2006).

Други учени се спират на двойки, съставени от местни партньори и представители на конкретна група мигранти – мексиканци от американски произход и „бели“ американци (Rosenfeld 2002), френско-магребски двойки във Франция (Шарланова 2004), египтяни и румънки в Египет (Vinea 2007), живеещи във Великобритания семейства на англичани и китайци (Hu 2016) и на англичани и японки (Lopez 2017). Тук могат да се посочат и български проучвания на междуетнични бракове в контекста на миграция. Повечето от тях са фокусирани върху емиграцията на българи, а смесените семейства с местни партньори остават по-слабо засегнати. Изследвани са българо-словашки (Антова 2004, 2007: 141–157), българо-унгарски (Ганева-Райчева 2004), българо-американски двойки (Карамихова 2004: 135–142). Трудът на Матанова (2016), концентриран върху българо-руските и българо-украинските семейства в България, е единственият до момента в българската наука, обстойно проучващ поколението със смесен етничен произход. Семейства на българки и имигранти от Близкия изток и Африка са във фокуса на две студии – на Желязкова, Григоров и Димитрова (2005) и на Назърска и Хайдиняк (2011). Петрова (2011) разглежда някои аспекти от живота на българо-ливанските двойки в България и Ливан. В изследването на Каменова (2005) е налична информация за създаването на семейства между българки и мъже от различни африкански страни. Грозева-Исса (2004) се спира на проблема за именуването на деца със смесен произход в България.

В англоезичната литература са налице множество изследвания на двойки с различен произход и на потомството им, като подборът е направен въз основа на расовата и(ли) етническата принадлежност и самоопределеност на партньорите. Тук попадат научни разработки върху интеррасови/интеретнични семейства във Великобритания и САЩ (Breger, Hill 1998; Luke, Luke 1998; Root 2001; Tizard, Phoenix 2002; Yancey, Lewis 2009; Hu 2016). Али (Ali 2003) провежда теренно изследване първо сред деца в училища, след това сред част от родителите им, а Сонг (Song 2017) се фокусира върху смесения (расов) произход на родителите. Двете авторки поставят в центъра на своите анализи възприятията на партньорите по отношение на расовата и етническата принадлежност на децата и принципите, според които те (не) ги дефинират. Тук може да се добави и монографията на Кабалеро, Едуардс и Путусери (Caballero, Edwards, Puthussery 2008), която също се съсредоточава върху родителските практики за изграждане на усещането за произход и идентичност (в етническо, расово и(ли) религиозно отношение) у потомството.

Някои изследователи установяват и анализират връзките между религия, етничност и култура в рамките на смесени семейства като нещо логично и неразделно (Parekh 2000; Arweck, Nesbitt 2010; Arweck, Nesbitt 2010a). Аруик и Несбит разглеждат ролята им за формирането на идентичността при децата в бирелигиозни и биетнични семейства. Присъствието и взаимодействието на религиите и религиозните практики в смесените двойки занимава редица

учени, като част от тях се фокусират и върху предаването на тези характеристики на следващото поколение (Breger, Hill 1998; Kahn 1998; McCarthy 2007; Friedman, Weissbrod 2004; Caballero, Edwards, Puthussery 2008; Storm, Voas 2012; Song 2017). Ролята на религията за формирането на (само)идентификация на поколението със смесен (етнически, религиозен, расов) произход и на семействата като цяло занимава някои от горепосочените и редица други автори (Alba 1992; Tizard, Phoenix 2002; Rosenfeld 2002; Andall 2002; Ali 2003; Brunnsma 2005; Abu-Rayya 2006; Roer-Strier, Ezra 2006; Ata 2009; Edwards et al. 2012; Антова 2007; Матанова 2016). Влиянието на религиозните и етническите различия върху брачната стабилност и интимност между партньорите е проблем, дефиниран от няколко изследователи (Call, Heaton 1997; Heller, Wood 2000). В труда на Ата (Ata 2009) семействата са разглеждани в парадигмата на междурелигиозното взаимодействие (между християни и мюсюлмани в Австралия). Фокусът е поставен върху ролята на религиите при формирането на възприятията за „другите“ и на отношенията между религиозните групи в рамките на семействата, обществото и образователната система. В труда спорадично се засягат и имиграционни въпроси.

В множество самостоятелни и колективни изследвания взаимоотношенията между партньори с различен произход са анализирани през призмата на вътрешносемейното межкултурно взаимодействие. Чрез извеждането на основни практики се констатира стратегията за справяне с различията в двойките, както и се установяват съществени социокултурни елементи, които се (въз)произвеждат в семействата (Breger, Hill 1998; Kahn 1989; Ali 2003; Ingoldsby, Smith 2006; Trask, Hamon 2007; Vinea 2007; Piller 2007; Caballero, Edwards, Smith 2008; Piller 2011; Bystydzienski 2011; Sharaevska, Jungeun, Stodolska 2013; Lopez 2017; Антова 2007; Матанова 2013, 2016;). Сериозно внимание се обръща на въпроси, отнасящи се до джандър отношенията между партньорите (Breger, Hill 1998; Luke, Luke 1998; Ali 2003; Ingoldsby, Smith 2006; Vinea 2007; Ata 2009; Bystydzienski 2011; Hu 2016; Lopez 2017; Назърска, Хайдиняк 2011; Петрова 2011). Някои автори разглеждат принципите на подбор на „различен“ по произход партньор (Breger, Hill 1998; Yancey, Lewis 2009; Carol 2016), както и причините за раздяла/развод (Kahn 1998; Rodriguez-Garcia 2006; McKenry, Price 2006; Антова 2007; Rodriguez-Garcia, Solana-Solana, Lubbers 2016).

Важно място в изследванията на смесените семейства заемат възприятията на близките и приятелския кръг на отделните партньори по отношение на бирелигиозните, бикултурните и междурасовите партньорства и по-конкретно на „другия“ в двойката (Rodriguez-Garcia 2006; Caballero, Edwards, Smith 2008; Ata 2009; Yancey, Lewis 2009; Edwards et al. 2012; Rodriguez-Garcia, Solana-Solana, Lubbers 2016; Carol 2016). Възприятията на широката общественост и маргинализацията в контекста на миграцията, „другостта“, „смесеността“ са разглеждани в множество научни разработки през последните три десетилетия (Imamura 1990; Breger, Hill 1998; Parker,

Song 2001; Tizard, Phoenix 2002; Ali 2003; Vinea 2007; Ata 2009; Piller 2011). В проучването си Янси и Луис анализират и обществените нагласи спрямо смесените двойки в контекста на взаимодействието между отделните етнически и расови групи, при разграничаването на мнозинство и малцинство (Yancey, Lewis 2009).

* * *

Бях ли с нещо по-различна от другите [интервюирани]? Това беше (неочакван) въпрос, зададен ми в края на един от разговорите. Изказването недвусмислено акцентира върху самопозиционирането на собственото семейство в „общността“ на смесените семейства в България. Самовъзприятието е в контекста на „различността“, но не спрямо несмесените двойки, а на „другите като тях“. От една страна, това загатва схващане, че взаимодействията между партньорите с различна етническа и национална принадлежност (и резултатите от тях) са подобни, ако не и еднакви. От друга, би могло да се изтълкува като стремеж/надежда, че все пак всяко семейство, макар и сходно по смесения си произход, функционира по свой уникален и различен начин. Това следва да потвърди или не самият етнографски материал.

ПЪРВА ГЛАВА

СМЕСЕНИ СЕМЕЙСТВА

„Смесените бракове предполагат пресичане на етнически, лингвистични, религиозни... национални граници... в най-интимния съюз“.

(Ата 2009: 127)

ПРОФИЛ НА ПАРТНЬОРИТЕ

Чуждестранните партньори

Чужденците в изследването идват в България в рамките на два времеви диапазона – преди 1990 и след 1999 г. Повечето пристигат през 80-те години на XX в. (11), а трима – между 1973 и 1979 г. По-ранните мигранти са родени между 1949 и 1968 г. В периода между 1999 и 2013 г. в страната се установяват шестима от чуждестранните партньори, родени между 1970 и 1989 г.

Мигрирали преди 1990 г.

След Втората световна война настъпват редица важни политически, военни и идеологически промени в блискоизточните и африканските страни²⁴. Следвоенното време е период на сътрудничества и разделения, на създаване и разрушаване на съюзи, на деколонизация²⁵ и неоколониално икономическо влияние. Именно тогава СССР се намесва с намерението да установи влиянието си над региона. Изпълнявайки „интернационалния си дълг“, през 50-те години на XX в. българското правителство започва провеждането на активна външна политика в страните от Близкия изток и Африка (Dragostinova 2021). България е определяна от редица автори като съветски политически инструмент, разпространяващ комунистическата идеология в противовес на империалистическото влияние. През следващите десетилетия

²⁴ Информация за международните отношения в посочените региони и ситуирането на България в тях вж. у Цонев 1999: 42–274.

²⁵ Резолюция 1514 (XV) от 14 декември 1960 г. на Генералната асамблея на ООН ратифицира „Декларация за предоставяне на независимост на колониалните страни и народи“ (ООН и деколонизацията), придвижвана от СССР и „енергично подкрепена от социалистическите републики“ (СТ, XXIII, 31, 2.IV.1972, с. 4; Мирчева 1999: 495–496).

страната влиза в двустранни договорености, много от които отнасящи се до създаването на съюзи на журналисти, писатели, работници, служители, жени и др., сключване на търговски и строителни договори, създаване на културни и научни организации и т.н. (Цонев 1999: 60–62, 65, 74–97, 96, 101–107, 123–130, 156–157; Мирчева 1999: 489–495; Филипова 2008: 207, 209; Филипова 2009: 320–330).

В хода на тези международни отношения България сключва и множество двустранни спогодби за културно сътрудничество със страни от Близкия изток и Африка²⁶. Те най-общо предвиждат „разширяване на връзките между научните институти, обмен на опит в културната работа и на информация“ (Цонев 1999: 107–108). В споразуменията е налична клауза, според която „всяка Договаряща Страна... ще прави всички възможни облекчения за приемането в нейните институти на студенти от другата страна“ (ЦДА, ф. 363, оп. 9, а.е. 128, л. 2, чл. 5)²⁷. През целия социалистически период²⁸ в България пристигат хиляди студенти, докторанти и специализанти, голяма част от които по силата на въпросните двустранни споразумения (Цонев 1999: 107–108, 111, 270–271; Желязкова, Григоров, Димитрова 2005: 29).

Това се отнася и до по-голямата част от чуждестранните партньори (15) в смесените двойки, които съставят първата група мигранти, включени в изследването.

Успехът и оценката от матурата се използват за класиране във висшите учебни заведения [в чужбина] [...] Които са приети в елитните висши учебни заведения в Тунис, нямаха право да кандидатстват за такива стипендии. Счита се, че това са едни от най-добрите студенти и трябва да останат да живеят, да следват в Тунис (Халил).

В някои случаи е видно, че следването извън родината се осъществява след изкарване на военна служба.

²⁶ Египет – 1957 г., ЮАР – 1958 г., Ирак – 1960 г., Сирия – 1962 г., Афганистан – 1962 г., Алжир – 1963 г., Йемен – 1964 г., Тунис – 1965 г., Иран – 1966 г., Йордания – 1974 г., и др. (ЦДА, ф. 363, оп. 8, а.е. 273, 555, 784; оп. 9, а.е. 125, 128, 136; Цонев 1999: 81, 107; сайт на Министерство на културата). Някои споразумения се сключват за срок от 2, 3 или 5 години, след което автоматично се подновяват за същия период, освен ако някоя от страните не прекрати договорните си отношения с другата поне шест месеца преди изтичането на срока.

²⁷ Според плана за договор с Афганистан от 1963 г. (ЦДА, ф. 363, оп. 8, а.е. 273, л. 1, чл. 2) например специалностите във висшите учебни заведения, за които България отпуска стипендии, се определят от изпращащата държава. Други договори със страни от региона не съдържат подобно уточнение.

²⁸ Според материал във в. „Студентска трибуна“ първите чуждестранни студенти пристигат в страната през 1949 г., преди сключването на подобни спогодби (СТ, XXIV, 10, с. 4; СТ, XXX, 13, с. 4).

Дойдох в България, след като бях почти 4 години и половина на фронта в Афганистан. И тогава за благодарност, че съм служил в казармата, ни уважиха някои желания да продължим образованието си, можем да изберем някои държави, тогава социалистически [...] явявах се на конкурс, хората, които ни разпитваха, ни казаха, че [...] те ще решат в какви области. Ако решим, съгласни сме – да, ако не – да сменим специалността (Муса)²⁹.

Още един от респондентите – този път кандидатствал след средното си образование, свидетелства, че правителствената комисия³⁰ в родината му, изпращаща стипендианти в чужбина, избира приемащата страна за всеки един от тях: *Държавата ме избра да бъда изпратен в България (Тимин)*, както и определя специалността.

Издръжката на студентите се осигурява по две линии – стипендии³¹, отпускани от българското правителство³², от другата страна по споразумението и от Международния студентски съюз, собствена издръжка³³ (СТ, XVIII, 6, 6.XI.1966, с. 4; Цонев 1999: 75–76, 107–108, 267; Филипова 2008: 218; Филипова 2009: 323–324; 326–327). Броят на съответните стипендии, както и местата за (не)платен прием са регламентирани в ежегодно изготвени планове за изпълнение на споразуменията с всяка страна.

Несъмнено възможността за безплатно образование за стипендиантите, както и по-евтината издръжка на студентите в България в сравнение с други страни влияят на *избора на държава*. Седем имигранти, родом от пет държави (Сирия, Афганистан, Тунис, Ливан и Йемен), получават безплатно висшето си образование. Условията, при които те следват, са еднакви както за тях,

²⁹ Интервю на М. Хайдиняк, 2009 г., GeMIC.

³⁰ Текст в една от спогодбите гласи: „Лицата, които ще използват стипендиите... ще бъдат определени от компетентните служби на Правителствата на двете страни“ (ЦДА, ф. 363, оп. 9, а.е. 125, л. 2, чл. 6).

³¹ „Всяка Договаряща се Страна се задължава да осигури известен брой стипендии, според възможностите си, на студенти и за специализиране на научни работници“ (ЦДА, ф. 363, оп. 8, а.е. 784, л. 2, чл. 3).

³² Според Цонев в конкретни политически дефинирани периоди (при обединението на Египет и Сирия (1958 – 1961 г.) в ОАР, след управленската промяна в Ирак (1963 г.) и др.) българското правителство дава въпросните стипендии предимно на политически имигранти и привърженици на социалистическата идея от тези страни с цел да получат образование и „идеологическа подготовка за бъдещата си политическа работа“ (Цонев 1999: 108). Няма данни за подобни политически дисиденти сред партньорите имигранти във включените в изследването семейства от този или по-късен период на пристигане.

³³ Например през 1959 г. в България следват 12 сирийци и един египтянин стипендианти и 64 студенти на самоиздръжка (Филипова 2008: 218).

така и за българските учащи се по отношение на настаняването им в общежитие³⁴ (възможност за което имат и платените студенти) и получаването на месечна субсидия от българската държава.

Ако учех в някоя друга страна, издръжката на година е около 7 – 8 хиляди долара, разликата е огромна [...] не само че учи безплатно човек, но и получава стипендия за издръжка, която тогава се равняваше на 110 – 120 лв. на месец, които не бяха малко (Наджиб).

Някои студенти получават допълнителни средства от родителите си и(ли) от собствената си страна.

За времето си 120 лв. беше добра стипендия [...] имахме същевременно допълнителна помощ от нашата държава [...] по \$ 50 на месец. Съответно един билет за всяка година пътуване до държавата (Халил).

В настоящото изследване студенти с платен прием са шестима души³⁵ от три страни (Сирия, Иран, Йордания). Общото между тях е, че произхождат от заможни семейства, което се оказва решаващо за избрания начин на следване.

В София плащаше по 5200 долара на [учебна] година [...] семейството му е заможно, почти всички от семейството са учили в чужбина, споделя Нина, омъжена за иранец Надир.

В някои от случаите сумата за университетски такси, режимни разходи, храна и цялостен престой е водещ фактор при избора на дестинация.

Самото идване в България беше чиста случайност. Изкарах визата [...] за Испания... обаче в последния момент един, който учи в България, вика: „По-добре отиди в България! [...] настаняват ги в общежитията, даже на изпитите предварително ти дават конспект“ [смее се] [...] и се оказа, че от материална гледна точка така по-изгодно в България, отколкото в Испания, това имаше значение. И се консултирахме в семейния кръг [...] и така стана, може би за добро [смее се] (Ариф).

Общото между редица случаи при избора на дестинация за получаване на висше образование е мнението на приятели и роднини.

Мъжът ми по погрешка е дошъл в България. Има един братовчед, завършил в Чехия [Чехословакия], другият [...] в България [...],

³⁴ Всекидневието на чуждестранните студенти от Близкия изток и Африка, отразено в пресата (в. „Студентска трибуна“), е разгледано у Pileva 2017.

³⁵ За произхода на финансирането на един от студентите, дошъл в страната през 80-те години, липсва информация.

мъжът ми държи изпит и по точки може или за Чехия, или за България да отиде [...] Този, който завършва в България, се връща по-рано [...] и започват едни хвалебствия, влюбен е в България (Димана). Малко куриозно, [...] кандидатствах за Кувейт и три-четири дена преди да изтича срокът за подаване на молбите, един мой приятел [...] беше написал България и викам: „Я пък да напиша и аз България, белким отидем двамата заедно“. И така се случи, аз дойдох, той не дойде, той имаше по-слаб успех от моя (Халил).

Същевременно родителите на студента са посещавали страната и я смятат за, както Ирена твърди, *спокойна за чужденци*, което благоприятства избора на дестинация за следване.

Свекър ми е идвал в България на екскурзия преди много години и много му е харесала, когато [...] синът му е пораснал и е решил, че ще кандидатства в чужбина, той му е предложил България (Владислава).

За Амена обаче, която има предхождащ личен опит с живот у нас, както и познания относно образователната система в страната, България е логичен и отдавна предопределен избор: *Щот' си обичам България, детството ми е минало тука, седем години. Макар че имах стипендия за Москва и за Източен Берлин – отказах, изчаках цяла година да се върна в България. Решителността ѝ е силно повлияна от носталгията по детството, живяно „тук“.*

Миграция след 1990 г.

Причините и обстоятелствата за смяната на местожителството при втората група имигранти са многообразни. Сред чуждестранните партньори има двама, дошли с цел да получат висшето си образование. За обучението си плащат сами. За родителите на тунизицеца Хани следването на трите им деца в чужбина е приоритет. След него в България пристига и брат му, а тяхната сестра учи в Букурещ, Румъния. Изборът на образователна дестинация и при тримата е благоприятстван от възможността за следване на френски език и, както в предходната група, от ниските университетски такси и цената на живота в България и Румъния в сравнение с Франция.

Вторият студент – сириец от палестински произход, завършва „бакалавър“ в родината си и избира България, за да продължи образованието си, поради по-лесния прием в университет³⁶.

³⁶ Повече за значението на по-евтиното образование и начина на живот и приема в България при избора на страната от чужденци за получаване на висше образование в съвременността вж. у Markov, Periklieva 2023: 42–61.

Двама от мигрантите напускат принудително родните си страни. Сами пристига в България от Ирак през 2000 г. сам, без близки роднини. Басем напуска Сирия през 2013 г. заедно с майка си и един от братята си. Първоначално живеят в лагера в Бусманци, след което наемат жилище в София. След уреждане на документите близките му напускат България и се установяват в Германия, където вече живеят бащата и другите двама братя на Басем.

Брачната миграция е причина за преместването в България на двама чужденци. Това са египтяните Масуд и Мохамед. Към момента на сключването на брак двамата имат работа. За приключването ѝ, както и на някои лични дела, за уреждането на документите за преместване са нужни шест месеца.

Решихме, че за мен ще е по-лесно да се преместя и да си намеря работа, защото [тя] работи в банка и за да се измести в Египет, ще ѝ е трудно да си намери работа в банка, защото трябва да знае арабски, за мен би било по-лесно да си намеря работа, защото работя като IT, мога да работя навсякъде (Мохамед).

Масуд обаче иска да живеят в Европа, а установяването в България е най-практичното решение като за начало, взето още при решението за сключване на брак.

Статут

От една страна, статутът на пребиваване позиционира законово всеки имигрант в местната и имигрантската общност, маркирайки своеобразно „адаптирането“ му от нормативна гледна точка в приемащото общество. От друга страна, юридическият статут на чужденците не е огледален на реалното им социкултурно и обществено приобщаване. Един от най-ярките примери за това е тунизиецът Халил с разрешение за постоянно пребиваване³⁷, пристигнал в България през 80-те години на XX в. и реализирал успешен бизнес, благодарение на който придобива един от най-високите социални статуси сред всички участници в изследването. Той се ползва с голямо уважение сред българското си обкръжение и тунизийската диаспора според негови близки и сънародници. Все пак неговият правен статут прави впечатление в сравнение с повечето, дошли като студенти и получили българско гражданство по натурализация³⁸.

³⁷ Според чл. 25, ал. 1, т. 11 от ЗЧРБ и чл. 34, ал. 1 и чл. 42 от ППЗЧРБ „Разрешение за постоянно пребиваване могат да получат чужденците – членове на семейството на български гражданин, ако са пребивавали непрекъснато на територията на Република България през последните пет години“.

³⁸ Изискванията са описани в Закона за българското гражданство (ЗБГ), раздел III „Придобиване на българско гражданство по натурализация“. Сред тях са изисквания за владееене на български език, стабилна работа, постоянно жилище, чисто съдебно минало и други.

На този профил отговарят десет от имигрантите. Всички кандидатстват най-рано пет години след сключването на брака, което е и сред необходимите условия. Спомените им за времетраенето и самата процедура за получаване на българско гражданство са неясни и недобре структурирани.

Той може да удостовери, че знае български, най-малко, „щото дипломата му за висше образование [...] показва, че знае български [...]“ и нямаше проблем, получи българско гражданство [...] точно това, че има брак, че има дете [оказва влияние] (Рени).

В повечето случаи обаче, въпреки че необходимите изисквания, на които кандидатите трябва да отговарят, са изпълнени, процедурата е описана като тромава, сложна и проточила се с години. Иранецът Дженан например получава гражданство 21 години след сключването на брак.

Той вече е и български гражданин, това прословутото българско гражданство, от 2007, 2012 му го дадоха, или не... 2013, 6 – 7 години след подаване на документите, не знам какво го проучваха, какво му правиха (Анастасия).

Не липсват примери и за сблъсък с корупционни практики.

Много години след брака [Мансур получава гражданство] и пак след много години чакане, защото след промените [след 1990 г.] начинът да се сдобиеш с българско гражданство беше с подкупи, отново със супер големи хонорари, които някои хора се възползваха и взимаха³⁹, ние решихме, че човек трябва да държи на правата си [...] и се наложи да чака много години за сдобиването си с гражданство (Владислава).

Някои от по-ранните студенти, кандидатствали за гражданство по времето на социализма, отдават забавянето на уреждането на статута на конфликти с българските власти: *По едно време властите искаха да ме изпратят в Ирак да се включа в борбата, но аз отказах. И милицията тука много ме тормозеше (иракчанин, женен за българка, 1965 г.)⁴⁰. Въпреки че не се посочва точното време на кандидатстване, имайки предвид годината на сключване на брак и тази на получаване на гражданство – 1995/1996 г., би могло да се*

³⁹ Потвърждение на думите на информаторката се открива и в архивния материал от проекта GeMIC: *Тогавя беше с плащане. Много сирийци има с гражданство и с постоянно [пребиваване] [...] една счетоводителка от смесен брак (майка българка и баща сириец) имаше офис, тя оправяше документите на всички чужденци [...] Някои си уредиха и гражданство, без да са женени (сириец, живее с българка, 1999 г., интервю на М. Хайдиняк, 2009 г., GeMIC).*

⁴⁰ Интервю на Л. Петкашев, 2009 г., GeMIC.

заклучи, че най-вероятно това е най-дългият изчаквателен период сред всички имигранти, включени в изследването.

В друг разказ се откриват данни за първоначален отказ.

1991 г., след промените, си подадох документите и ми позволиха за постоянно [пребиваване] [...] подадох си документите за гражданство и ми отказаха [...] Нищо не ти казват. После обжалване, пак подадох молба, пак получих отговор – отказ! И оставих нещата [...] След това реших [...] да пробвам пак и, слава Богу, ми разрешиха [...] 2000 – 2001 (иракчанин, женен за българка, 1980 г.)⁴¹.

Сирийката Амена, която се установява в България през 1981 г. като студентка, а и детството си прекарва с родителите си в страната, получава гражданство едва през 2016 г., след три отказа през годините.

Трима от пристигналите в страната през 2011, 2012 и 2013 г. имат право на временно или продължително пребиваване. Информация за статута на един от чужденците липсва, а двама са напуснали принудително родината си. Един от тях има статут на бежанец⁴², като се е сдобил с него година след пристигането в страната, един придобива хуманитарен статут⁴³.

Образование и професионална реализация

В таблици 1а и 1б е представена информация за образованието и реализацията на пазара на труда в България на чуждестранните партньори.

Таблица 1а

	Брой хора	Образователен ценз (какво, къде)	Професионална реализация
	Шест	Медицина/Стоматология (Медицински институт, София, Пловдив, Варна)	Лекари/Стоматолози (4) Частен бизнес (2)

⁴¹ Интервю на Л. Петкашев, 2009 г., GeMIS.

⁴² „Този вид закрила се предоставя на чужденец, който поради основателни опасения от преследване, основани на раса, религия, националност, политическо мнение или принадлежност към определена социална група, се намира извън държавата си по произход и поради тези причини не може или не желае да се ползва от закрилата на тази държава или да се завърне в нея“ (чл. 8 от ЗУБ).

⁴³ „Хуманитарен статут [се предоставя] на чужденец, който не отговаря на изискванията за предоставяне на статут на бежанец и който не може или не желае да получи закрила от държавата си по произход, тъй като може да бъде изложен на реална опасност от тежки посегателства, като смъртно наказание или екзекуция, или изтезание, нечовешко, или унизително отнасяне, или наказание, тежки заплахи срещу живота, или личността на цивилно лице поради безогледно насилие в случай на въоръжен международен, или вътрешен конфликт“ (чл. 9 от ЗУБ).

Преди 1990 г. ⁴⁴	Един	Право (Софийски университет, София)	Преводач
	Един	Технически специалности (МЕИ, София)	Работи по специалността в посолство
	Един	Химия (ХТИ ⁴⁵ , София)	Частен бизнес (несвързан със специалността)
	Един	Международен туризъм (ВИНС, Варна)	Преводач
	Един	Биотехнология (ВХВП ⁴⁶ , Пловдив)	По специалността в частна фирма в София и в НПО
	Двама	Архитектура (ВИАС ⁴⁷ , София)	Архитект
	Един	Режисура (ВИТИЗ ⁴⁸ , София)	Преводач и собствено НПО
	Един	Журналистика (Софийски университет, София)	Частен бизнес

Несъответствието между получената образователна квалификация и последвалата професионална реализация е значително в някои сфери при първата група мигранти. Медицината и стоматологията са сред най-популярните специалности, предоставящи и най-голяма реализация по специалността впоследствие.

Трима се занимават с преводаческа дейност, като в два от случаите придобитото образование не е приложено. При един от тях обаче юридическата квалификация намира място при работата с търсещи убежище/кандидатстващи за статут на имигранти от Близкия изток. Общото между трите случая е използването на родните езици като предимство в професионалната реализация.

Останалите мигранти, неработещи по специалността си, са се насочили към частния бизнес поради по-голямата доходоносност.

Просто тря'аши да работими нещо [...] и ние работихми, дребна търговия, на сергия [...] И бяхме на един много интелигентен пазар [...] аз бях аспирант, жена ми беше завършила инженер [...] до нас имаше учителка по литература в Първа немска, до нея имаше учи-

⁴⁴ От архивния материал (GeMIC): стенопис, към момента на интервюто е пенсионер (един); археология – фалирал частен бизнес, безработен (един); техническа специалност – учител по математика (един); право – частен бизнес в сферата на търговията (един).

⁴⁵ Химикотехнологичен институт, преименован на Химикотехнологичен и металургичен университет.

⁴⁶ Висш институт по хранително-вкусова промишленост, преименован на Университет по хранителни технологии.

⁴⁷ Преименован на Университет по архитектура, строителство и геодезия (УАСГ).

⁴⁸ Преименован на Национална академия за театрално и филмово изкуство (НАТФИЗ).

телка по история, на третата маса имаши един доцент от БАН, имаши до нас един летец, който беши съкратен по онова време, на друга маса имаши строителен инженер, жена му счетоводител (Халил).

Докато двойката пребивава в родината на Тимин Йемен, той има възможност да работи по специалността си и дори заема държавна длъжност. Професионалният му път рязко сменя посоката си след завръщането в България през първата половина на 90-те години, когато не успява да намери работа с дипломата си по международен туризъм. С две малки деца и съпруга в майчинство той е принуден да започне „някаква“ работа.

Нямат ти доверие [...] винаги трябва да се докажеш. Имаше един човек, така съм го уважавал за това, че просто с един поглед ме е разбрал [...] и останах при него три години, там работих [...] докато се разделихме като приятели (Тимин).

Пречките за намирането на (дългосрочна) работа събеседникът отдава не толкова на състоянието на трудовия пазар в годините (макар да не отрича влиянието му), колкото на личното отношение към себе си като чужденец от Близкия изток. Като цяло обаче в емпиричния материал не се декларират трудности при намирането на работа на база произход или религиозна принадлежност.

При чужденците, дошли в България след 1990 г., впечатление прави делът на изучаването на компютърни и комуникационни технологии. Повечето получават висшето си образование в родните страни, което им позволява реализация на местния трудов пазар. Като цяло миграцията не оказва влияние върху професионалната им заетост.

Таблица 16

	Брой хора	Образователен ценз (какво, къде)	Професионална реализация в България	Професионална реализация в родината
След 1990 г.	Един	Автоматика, информационна и управляваща техника (Технически университет, София)	Софтуерен инженер	
	Един	Компютърни технологии (в родината си)	Компютърен програмист	Компютърен програмист
	Един	Компютърни технологии (магистратура в София)	Частен бизнес	
	Един	Счетоводител (в родината си)	Call center в сферата на услугите	В сферата на услугите
	Един	Силни и слаби токове (в родината си)	В сферата на услугите	Мениджър в сервиз на Sony
	Един	Средно образование (в родината си)	Готвач	Управител на ресторант

Нагласи

Голяма част от чужденците, дошли в България преди 1990 г., напускат родните си страни с идеята да се завърнат след края на обучението си – намерение, с което са запознати близките им, както и бъдещите им брачни партньори.

Тръгването ни не беше с цел женитба или нещо такова, просто да бъдем заедно известно време [...] „Ще бъдем заедно, след това аз си заминавам, ти оставаш“, така беше, докато в един момент нещата се промениха и вече почти 30 години сме заедно (Халил).

Именно връзката/склучването на брак с българка е в основата на установяването им в страната. Вторият фактор, очертал се като съществен за оставането в България, е намирането на добра работа, т.е. по специалността и(ли) добре платена. Но в някои случаи дори по-добрата перспектива за професионална реализация „там“ не надделява над желанието за създаване на семейство „тук“.

Повечето от тях [братята и сестрите на Дженан] са останали там, където са учили. Има брат в Канада, брат в Англия, сестра в Англия; единствено брат му, който учеше в Бостън, той се върна в Иран [...] Изпратиха го тук, поне така се шегуваме, понеже тук е било по-лошо и ще се върне в Иран [смее се], но той не се върна (Анастасия).

Като цяло родителската гледна точка не присъства особено често в разказите. Желанието на родителите според общите представи е детето им да се реализира и да живее, където намери за най-добре.

Мотивацията на някои от чужденците, дошли като студенти преди 1990 г., и мигранти със специален статут от втората група е да намерят по-добро място за живот. За едни причините, принудили ги да вземат подобно решение, идват вследствие на нови и непредвидени обстоятелства.

Аз пристигнах за няколко години да уча, но стана така, че политическото положение ме принуди да остана тука. Но се радвам, че останах в България, защото в Ирак много трагични събития станаха след мен. А тука животът ми се подреди добре, имам и деца, и приятели. А там даже имаше опасност за моя живот, тъй като членувах в една политическа организация (иракчанин, женен за българка, 1965 г.)⁴⁹.

Най-яркият представител на ранно мигриралите в тази категория е сирийката Амена, която е яростен противник на управленската система в роди-

⁴⁹ Интервю на Л. Петкашев, 2009 г., GeMIC.

ната си както по времето на напускането си (началото на 80-те години), така и към днешна дата: *Като сравнявам Сирия и България, бяха тука „цвете“ [...] ние имаме 17 държавни сигурности, а не една, както тук*, заявява категорично тя.

Сред чужденците от последното десетилетие се открояват двама с изначално желание и стремеж за живот в трета страна. Единият от тях обаче, намирайки добре платена работа и сключвайки брак с българка, остава в България, поне към момента. Ремиграцията към родината, както и преместването в трета страна в крайна сметка са част от житейската история на няколко от разглежданите тук семейства.

Българските партньори

Българските партньори са родени, израснали и получили образованието си в България (София, Пловдив, Велико Търново и Варна). Всички са православни християни, с изключение на Зейнеб – българка мюсюлманка, а две от жените – Лили и Нина, се конвертират в исляма. Родени са между 1954 и 1994 г.⁵⁰

Таблица 2

	Брой хора	Образователен ценз (какво, къде)	Професионална реализация
ТЕРЕНЕН МАТЕРИАЛ	Двама	Медицина/Стоматология (Медицински институт, София, Пловдив)	Медицинска сестра; стоматолог
	Двама	Педагогика (Софийски университет, София; ВТУ, Велико Търново)	Служителка в частна фирма Учителка по БЕЛ
	Един	Приложна лингвистика (ВТУ, Велико Търново)	Служителка в частна фирма ⁵¹
	Един	Медицинска сестра психология (Софийски университет, София)	ЕЕНСП 112
	Един	Психология (ВТУ, Велико Търново)	Магазин за спортни стоки
	Двама	Архитектура (ВИАС, София)	Архитект
	Един	Биотехнология (ВХВП, Пловдив)	Държавен служител
	Един	Няма данни	Сомелиер

⁵⁰ Българските партньори от архивния материал (проекта GeMIS и М. Кисикова) също са жени. Родени са в София, Пловдив и други по-малки градове между 1942 и 1974 г.

⁵¹ Към момента на провеждане на интервюто тази и още една от събеседниците ми бяха в майчинство. Към днешна дата и двете работят.

Един	Банково дело (София)	Банков служител
Един	Политически науки (НБУ, София)	Стажове по специалността в изследователски институти и посолства
Един	Счетоводство и контрол (ВИНС, Варна)	НАП
Един	Оптика; счетоводство и контрол (УНСС, София)	Домакия
Един	Химия (ХТИ, София)	Домакия
Един	Религиозно образование (Бурса, Турция; София, България)	Частен бизнес
Трима	Средно образование (в родния град)	Връзки с обществеността; Логистика и транспорт; Семеен бизнес

Съвпадението между завършена специалност и професионална реализация не е така голямо, както при чужденците. Три от пет жени, завършили специалности в хуманитарните и педагогическите науки, не работят по придобитата в университет квалификация. Това не се отнася до медицинските специалности и други две сред предпочитаните и смятани за перспективни професии – архитектура и банково дело. Има две държавни служителки, чиято професионална реализация пряко следва образователната им квалификация.

Две от събеседничките с висше образование сами решават да спрат да работят. Според думите им доходността на работата на съпрузите оказва влияние и върху този избор.

ДВОЙКИТЕ⁵²

Афганистанецът Муса (р. 1961 г.) пристига като студент в София през 1984 г. От 1994 г. е женен за Рени (р. 1972 г.), същата година правят никях. Живеят в София. Имат дъщеря (р. 1994 г.), наричана в текста Ава.

Иранецът Дженан (р. 1968 г.) идва през 1988 г. в София, за да следва. През 1992 г. правят никях с Анастасия (р. 1970 г.), а през 1997 г. сключват граждански брак. Живеят в София. Имат син (р. 1993 г.).

Иранецът Надир (р. 1967 г.) пристига в София като студент през 1988 г. От 1993 г. е женен за Нина (р. 1973 г.), живеят в София. Имат дъщеря (р. 1995 г.).

Йеменецът Тимин (р. 1963 г.) идва в България като студент през 1981 г., следва във Варна. От 1991 г. е в брак със Сиана (р. ок. 1963 г.) – граждански

⁵² Двойките от архивния материал (проект GeMIC и интервюта на М. Кисикова) са: една българо-афганистанска в брак от 1994 г., три българо-иракски брака (1965, 1980, 1998 г.), два българо-сирийски брака (1988, 1999 г.).

и никях в Йемен. Живеят в град в Южна България. Имат дъщеря (р. 1993 г. в Йемен) и син (р. 1994 г. в България).

Йорданецът Абед (р. ок. 1970 г.) пристига в края на 80-те години в България, за да следва. От 1995 г. е във връзка с Катя (р. ок. 1970 г.), нямат брак. Живеят в София. Имат дъщеря (р. 1998 г.), наричана в текста Вероника.

Ливанецът Наджиб (р. 1962 г.) идва като студент в София през 1981 г. От 1989 г. е в брак с българка, живеят в София. Имат дъщеря (р. 1989 г.).

Ливанецът Паскал (р. 1958 г.) пристига в София през 1979 г., за да следва. От 1981 г. е женен за Галина (р. 1958 г.). Тя живее в Пловдив, той в родното си село в Ливан. Имат син (р. в началото на 80-те години в България) и дъщеря (р. 1988 г. в Ливан). Дъщерята е наименувана в текста Мирела.

Сириецът Джамал (р. 1957 г.) пристига в София през 1983 г., за да следва. От 1998 г. е женен за Жасмина (р. 1969 г.). Живеят в София. Имат син и дъщеря (р. 2008 и 2011 г.).

Сириецът Фарид (р. ок. 1957 г.) идва в София като студент през 1975 г. От 1985 г. е женен за Димана (р. 1963 г.). Живеят в София. Имат син и дъщеря (р. 1987 и 1990 г.). Дъщеря им е наричана в текста Серина.

Сириецът Фаяз (р. 1967 г.) пристига в София в края на 80-те години. От 1993 г. е в брак с Ирена (р. 1969 г.), през 1997 г. правят никях в Сирия. Живеят в София. Имат две дъщери (р. 1993 г. в България и 1998 г. в Сирия). Голямата им дъщеря е наименувана в текста Кая.

Сириецът Ариф (р. 1949 г.) идва в България като студент през 1973 г., следва в Пловдив. От 1980 г. е женен за Магда (р. началото на 50-те години). Живеят в град в Южна България. Имат дъщеря (р. 1980 г.).

Сириецът Мансур (р. 1967 г.) пристига в София през 1980 г. като студент. От 1987 г. е в брак с Владислава (р. 1967 г.), през 1990 г. правят никях в Сирия. Живеят в София. Имат двама сина (р. 1988 и 1995 г.).

Сирийката Амена (р. 1963 г.) идва в София като студентка през 1981 г. От 1998 г. е в брак с българин, но от около 2015 г. двамата са разделени⁵³. Живее в София. Имат син (р. 2000 г.). Амена живее в България като дете (между 1967 и 1973 г.) с родителите си, докато те правят аспирантура в София. Нейните родители са и единствените небългарски родственици, които говорят български.

Палестинският сириец Асиф (р. 1964 г.) пристига в България през 1984 г., за да следва във Варна. През 1994 г. има никях със Светла (р. 1975 г.), а през 1996 г. сключват граждански брак. Имат син (р. 1996 г.). От 2016 г. двойката живее в един от големите градове в Швеция. Причините за миграцията са икономически.

Тунизиецът Халил (р. 1962 г.) идва в София през 1982 г. като студент. От 1993 г. е в брак с Елица (р. 1964 г.). Живеят в София. Имат две дъщери и един син (р. 1994, 1995 и 2003 г.).

⁵³ Амена не пожела да коментира причините за раздялата.

Египтянинът Масуд (р. 1988 г.) идва в България през 2011 г. след сключването на брак с Лили (р. 1988 г.) в Египет. Първоначално живеят в родния град на Лили в Западна България, а след това в София. През 2015 г. Масуд заминава за Великобритания, за да работи, на следващата година Лили отива при него. Живеят в Лондон. Имат син (р. 2014 г.). През 2020 г. им се ражда и момиче, данните за което (избор на име и лингвистичен подход на родителите) не са включени в изследването. Лили живее във Великобритания между 2006 и 2010 г. с първия си съпруг (българин), от него има син, който живее с баща си също в Лондон. Причините за миграцията са икономически.

Египтянинът Мохамед (р. 1987 г.) пристига в България през 2013 г., за да сключи брак с Ева (р. 1987 г.). Живеят в София. Нямаат деца.

Иракчанинът Сами (р. 1970 г.) пристига в България през 2000 г. като търсещ убежище. От 2005 г. е в брак с Надя (р. 1977 г.), през 2013 г. правят никях. Имат двама сина и една дъщеря (р. 2006, 2008 и 2014 г.). В средата на 2019 г. семейството се мести в Турция (три години след участието им в изследването). Причините за миграцията не са изяснени.

Палестинският сириец Басем (р. 1982 г.) идва в България през 2013 г. като търсещ убежище. През 2015 г. има никях със Зейнеб (р. 1985 г.), а през 2016 г. сключват граждански брак. Живеят в София. Към момента на провеждане на интервюто нямат деца. През 2018 г. им се ражда момиче, данните за което (избор на име и лингвистичен подход на родителите) не са включени в изследването. В периода 2005 – 2014 г. Зейнеб е в брак с друг палестински сириец (р. 1978 г.), от когото има син (р. 2006 г.). Раздялата е породена от множество конфликти, произхождащи от различни виждания за мястото и ролята на жената в семейството, изразяващи се в редица забрани, в т.ч. ограничаване на социалните контакти и общуването с роднини. В изследването са включени данни от двата брака на Зейнеб, както и за сина ѝ.

Тунизиецът Хани (р. 1989 г.) идва в София през 2012 г. като студент. От 2015 г. е женен за Сара (р. 1994 г.). Живеят в София. Нямаат деца. Сара е дъщеря на Халил и Елица.

Няколко от двойките са живели под наем по време на съвместното си съжителство преди брака и(ли) в първите години след това. Към момента, с изключение на живеещите в чужбина, семействата обитават собствени жилища. Четири семейства на някакъв етап от живота си са съжителствали с родителите на българския партньор, докато „си стъпят на краката“ или поради необходимост от грижи за възрастните. Абед и Калина, както и Хани и Сара живеят в една къща (но на отделни етажи) с родителите на съпругата. Две от децата, навършили пълнолетие, са се установили в чужбина (Швеция и Швейцария), четири живеят самостоятелно в различни градове в България. Останалите живеят с родителите си⁵⁴.

⁵⁴ Децата от архивния материал (проекта GeMIC и М. Кисикова) са родени между 1981 и 1998 г. в България.

Запознанството

По-голямата част от партньорите са студенти по време на запознанството си⁵⁵. Някои от тях учат в едно и също висше училище, а почти всички живеят в студентски общежития.

В един асансьор [смее се]. Тя била тогава за трети курс, аз бях започнал специализация [...] и гледам едно дребно момиче [...] носи куфари и отива към асансьора, предложих да ѝ помогна [...] Тя в съседната стая до мои приятелки почнахме да се срещаме, като мина малко време вече престанах да идвам при приятелките, отивам при нея [смее се]. И така се прерасна във връзка (Ариф).

През социалистическия период е широко разпространена практика чуждестранни студенти да бъдат настанявани в една стая с българи, за да се адаптират културно, социално и езиково по-лесно към местната среда и за да се осъществяват активни интернационални контакти в духа на времето. Общите познати са важен фактор при запознанствата⁵⁶, както при афганистанец Муса и българката Рени.

Когато бях студент [приятели], с които страшно много се обичахме, като братя и сестри са ми. Поканиха ме на гости [в Пазарджик] [...] 1990 г. [...] съпругата ми дойде [...] да празнува[ме] Новата година (Муса)⁵⁷.

След два дена случайно пак се засекохме на влаковете [...] После се свързахме, започнахме да общуваме (Рени).

Сходната социална среда е предпоставка за запознанства между партньорите и сред двойките, оформили се в по-ново време. През 2013 г. на събитие на тунизийската диаспора Халил, добре познат и уважаван сред сънародниците си и често търсен за съдействие, се запознава с Хани, новопристигнал в страната студент. Там, както споделя Сара, дъщерята на Халил: *тате се е похвалил за мен [...] и той после ме намери във Фейсбук, започнахме да си пишем, излизахме няколко пъти и така*. И докато посредничеството на родителите при запознанството на партньорите се среща само в този случай, използването на ИКТ за осъществяване на контакт е в основата на две от връзките от последното десетилетие.

⁵⁵ В. „Студентска трибуна“ публикува през годините множество статии и снимков материал, представящи дейностите на чуждестранните студенти извън учебните заведения, в т.ч. живота и взаимодействието им с български студенти (Pileva 2017: 52–55).

⁵⁶ Назърска и Хайдиняк (2011: 137) правят подобна констатация, обвързвайки начина на запознанство с еднакъв образователен ценз на партньорите.

⁵⁷ Интервю на М. Хайдиняк, 2009 г., GeMIC.

Египтянинът Мохамед и българката Ева се срещат във Фейсбук група към онлайн курс за програмиране. Когато започват комуникация помежду си в лични съобщения, те разполагат с информация за професионалните си профили, както и за налични общи интереси. Египтянинът Масуд и българката Лили обаче започват комуникация в „неизвестното“: *Той ми писа, аз му отговорих и така няколко пъти писахме в Skype-а и продължихме да си пишем и те нещата се развиха лека-полека*, споделя Лили. Мотивацията на Масуд за установяването на първоначален контакт не беше изяснена.

Комуникацията от разстояние и при двете двойки продължава месеци: *Ние разговаряхме шест месеца всеки ден. Аз знаех всичко за нея, тя знаеше всичко за мен*, казва Мохамед. И двете българо-египетски двойки се срещат за първи път след около шест месеца виртуална връзка. Една от двойките се вижда четири пъти в продължение на две години и половина, докато при другата личната среща преди сключването на брак е само една. Всички пътувания се осъществяват от страна на жената, тъй като подобна мобилност за граждани на страна от Европейския съюз е значително по-лесна. Тези посещения пораждават известни притеснения у близките на българките.

Не ме е било страх. Бях казала на моите родители, на моите приятели къде отивам, те се бяха притеснили [...] казват: „Той да не ти ги говори тия работи, че да се ожените, за да вземе някоя виза за Европа!“, викам: „И това да е, [...] имам достатъчно време да го разбера, а и ако е решил да се жени за мен заради виза, той няма да ми направи нищо“ [смее се] [...] Винаги съм си носила паспорта с мене в чантата, била съм нащрек за няк'ви реакции и т.н. (Лили). Моите приятели знаят, че ще чуя техните съвети, но ако реша да отида, ще го направя. Дадох ми съвети да внимавам, как да реагирам, ако нещо се случи (Ева).

Няколкото дни, прекарани в Египет, и контактът от разстояние са достатъчни и за двете двойки, за да вземат решение да сключат брак.

В повечето случаи студентите мигранти се срещат с бъдещите си брачни партньори през първите две години от живота си в България: *Още първи курс, запознахме се случайно, колежка, станахме приятели, харесахме се, заобичахме се и продължи връзката ни доста години*, казва Наджиб. От няколко месеца до година е най-честият „период на опознаване“ преди началото на връзката. През това време обикновено двойката излиза в обща компания или сами на обществено място. Само в два случая се твърди, че: *много бързо след запознанството започна връзката, може би седмица-две* (Ирена). Съвместното съжителство без брак е недопустимо в общежитията. Двойките, чиито партньори се запознават след завършване на висшето си образование (т.е. започват връзката си след 1990 г.), имат по-голяма свобода в това отношение. Налични са данни за пет двойки, които са съжителствали без брак след дипломирането си в рамките на от една до пет години преди сватбата, установили

се в жилища под наем в София: *Стана много бързо всъщност, буквално за две седмици и заживяхме заедно*, спомня си Жасмина.

В две от двойките очакването на дете беше директно заявен повод за сключване на брак: *Нашата сватба стана така много набързо, вече тя като забременя, трябва да бъде узаконен този факт* (Ариф).

Не бързахме да сключваме брак [...] бяхме три години заедно, вече като забременях, трябваше, налагаше се... (Светла). Макар бременността да е срещано обстоятелство, то не се очерта като разпространена причина за сключване на брак.

За по-голямата част от двойките узаконяването на връзката е естествено продължение на задълбочаващите се взаимоотношения, особено в контекста на планиране на бременност в близко бъдеще. В някои случаи обаче е налице социален и семеен (ин)директен натиск върху двойките при вземането на подобно решение. Това е особено видно при живеещите на семейни начала. Както е при Джамал и Жасмина, които живеят заедно пет години преди брака.

Решихме, че тря'а да имаме деца, за мене бракът не е определящ, за да имаш деца, но някак си така го възприема обществото, майка ми и баща ми също някак си са по-склонни да имам деца в брак, за онази рода там важи същото (Жасмина).

Същевременно Жасмина смята за разумно преди подобно обвързване (брак, деца) с чужденец да добие преки впечатления от живота на родните за него семейство и социокултурна среда.

Исках да поживея там, да знам за какво става въпрос, въобще. Любовта е хубаво нещо, но бракът е за цял живот. И '96-а отидохме за първи път там, '98-а се оженихме. Значи, две години след като ми стъпи крачето там, след като се запознах с цялата рода, видях как се живее там, поживях малко, на сигурно, демек, заложих.

Халил и Елица също имат едно от най-дългите съжителства без брак преди сватбата. Заживяват заедно веднага след университета, семейният им статут обаче е достояние само на роднините по българска линия и на най-тесния приятелски кръг на двойката.

Всички решиха, че сме женени, 'щото ние живеехме заедно [...] времната бяха други тогава [...] идваха познати на гости [...] и аз казвам: „Всъщност ние не сме женени“ (Халил).

Тя [гостенката] само каза: „Ами, нищо, ние ще ви оженим“ (Елица). *И кат'си тръгнаха и аз викам: „Абе, жена, к'во ще ни женят хората, що не зедем да се женим ние?“*, и т'ва ми беше предложението и така се женихме (Халил).

Нетипично за случаите в изследването е търсенето на санкция на връзката от страна на близките. Такава е регистрирана при Нина, омъжена за иранец Надир.

Аз казах: „Ако толкова много ме искаш, първо ме поискай от баща ми“ [...] Преди 20 години да излизаш с чужденец не беше толкова свободно и затова поисках първо да узаконим връзката, за да няма приказки [...] Той вика: „Ми, ок, добре“ [...] аз не очаквах такава реакция, изненадах се [...] аз очаквах моят баща да каже: „А, не!“, докато той каза: „Тя си е решила, тя си е преценила“ [...] от този момент си останах при него (Нина).

Както ще стане ясно в следващия текст, не всички родители подхождат с подобно разбиране към избора на партньор от страна на децата си, което неизбежно повлиява на отношенията им.

Роднините

Представянето на реакциите и мнението на близките от двете страни, както и на взаимоотношенията между двойката и родителите, е силно субективно, неизбежно повлияно от дистанцията на времето. Като цяло преобладаващата част от положителните мнения принадлежат на „другия“ род, докато негативните са по-скоро присъщи за българските роднини⁵⁸. Животът в България неизменно води до по-интензивни директни контакти с българските родственици, затова и техните реакции са по-видими. Според Ата „бирелигиозните двойки умеят да изглаждат различията помежду си... семействата и съответните общности са тези, които се нуждаят от увещаване“ (Ата 2009: 13–14). В този смисъл религиозната принадлежност на небългарския партньор се очертава като най-силния фактор, предизвикващ недоволство и дори страх у родителите (вж. също Rodriguez-Garcia, Solana-Solana, Lubbers 2016: 525–534; Bystydzenski 2011: 111, 127)⁵⁹. В очите на българските родители жената е по-уязвима и податлива на манипулация от страна на мъжа, а опасенията от това се засилват, когато партньорът е чужденец, и то мюсюлманин.

⁵⁸ Сходна констатация правят Гарсия и колеги (Rodriguez-Garcia, Solana-Solana, Lubbers 2016: 531) по отношение на смесените бракове в Испания между местни партньори (жени/мъже) и имигранти (мъже/жени) от различни страни от Африка, Азия, Южна Америка и Източна Европа. Тоест испанските роднини имат повече прояви на несъгласие и неодобрение на връзката/брака в сравнение с родствениците на чуждестранния партньор.

⁵⁹ Повече за нагласите на част от българското общество към ислямския свят и българките, сключващи брак с мъже от Близкия изток и Северна Африка, вж. у Пилева 2015: 266–280.

В началото майка ми беше наистина шокирана предимно заради разликата при религиите, защото знаеш, хората обикновено знаят за исляма това, което чуят по новините, каквото прочетат [...] Това беше нейният най-голям страх, не се притесняваше как се държи с мен, от характера му, но най-вече от религията (Лили).

Стереотипизирането в българското общество на исляма и мюсюлманите има своите корени назад във времето⁶⁰, те обаче няма да са предмет на изложението. Ще се спра на един своеобразен „феномен“ от началото на 90-те години на XX в., формиращ предразсъдъчно отношение към мюсюлманския свят и разглеждания тип смесени двойки. В този период на българския пазар излиза преводът на биографичната книга „Не без дъщеря ми“ (1987) на Бети Махмуди, както и филмът по нея (1991), разказващ за трудностите на американка, опитваща се да избяга от Иран заедно с малката си дъщеря от властния ирански съпруг през 70-те години на XX в. Представените образи на силно патриархално мюсюлманско общество и проявяващи физически и психически тормоз над съпругите си мъже изграждат у обществеността представата за ислямския свят като потиснически и насилствен спрямо жените⁶¹. Възприятията на част от родителите и близките, формирани именно от книгата и филма, намират място в наративите. Интересното е, че не се прави разграничение между араби и персийци, наблягайки на религиозната принадлежност и региона на Близкия изток като цяло.

Майка ми познаваше Близкия изток от „Не без дъщеря ми“ [...] за майка ми иранците бяха араби дотогава (Надя).

Когато за първи път тръгнахме за Иран, детето ми беше на 2 – 3 годинки [...] тогава моята сестра, даже най-близките ми: „Ти не четеш ли Бети Махмуди?“, бутат ми книгата в ръката (Анастасия).

О, да, да, [чувала съм] че ще ми вземе децата, че ще се ожени втори, трети път [...] ще ми прибере паспорта (Жасмина).

⁶⁰ Повече за стереотипната представа на българите за „другия“ вж. у Желязкова, Нилсен, Кепель 1994; Данова, Димова, Калицин 1995; Карамихова 1995: 263–267; Гергова 2012.

⁶¹ В сходен контекст и отново за Иран е книгата „Хиляда и една болки“ (1994), която разказва историята за живота и бягството на иранската християнка Аюлин Дардан и детето ѝ от иранец мюсюлманин. Тази книга, както и наскоро излязлата „Най-сетне свободна“ на Махтоб Махмуди, или както е рекламирана „дъщерята от „Не без дъщеря ми“, са част от поредицата „Преживяно“ на издателство „Емас“. Част от нея са също и десетки други заглавия от началото на 90-те години насам с джендър тематика, разказващи личните истории на жени, преживели физически и психически тормоз от мъже от Африка, Близкия изток, Южна и Югоизточна Азия и(ли) социокултурни неравенства в страни от тези региони.

Насилственото отнемане на децата от бащата/неговото семейство е една от силно залегналите стереотипни представи сред широката българска общественост, но не само. Например Винеа (Vinea 2007: 46) свидетелства за такива нагласи спрямо смесени бракове с мюсюлмани от Близкия изток и в румънското общество. Съпругите категорично отричат да са изпитвали подобни страхове. Същевременно обаче няколко от тях споделят, че подобно поведение би могло да се срещне в по-бедни и нискообразовани семейства (към които не се причисляват техните родственици).

Само в едно интервю, част от приложения архивен материал, тези страхове са проявени и от съпруга християнка, омъжена за сирийски мюсюлманин, който с течение на годините все повече се самоидентифицира с религиозната си принадлежност.

Осъзнавам, [...] че аз не мога да живея винаги в тази среда [...] неминуемо един ден ще променя начина си на живот. Просто се страхувам, ако сега [когато децата ѝ са непълнолетни] го направя, да не ми вземе децата (българка, омъжена за сириец, 1988⁶²).

В случая обаче респондентката става пряк свидетел на промяна в поведението на други сирийски мигранти в брак с българки. Страховете ѝ са повлияни и от книги, филми, но и от репортажи и публикации в медиите за действителни родителски отвлечения на деца от смесени бракове.

Негативните нагласи на родителите и други близки роднини към мъжете от Близкия изток и мюсюлманите като цяло стават причина някои българки да отложат запознанството им с партньора, а понякога дори да не ги уведомят за връзката в продължение на месеци.

От родителите ми крих връзката около половин година [...] бяха шокирани. Реакцията беше кофти, но за щастие му дадоха шанс да го опознаят и промениха отношението си. [...] Срецах ги в един ресторант, когато веднъж [майка ми] беше дошла в София [...] Тя се държеше брутално предизвикателно, сякаш искаше да го изплаши и откаже. Около година им отне да свикнат с идеята и да го харесат (Надя).

Да кажем, че не бяха щастливи твърде много, от гледна точка на това, че той е чужденец [...] не искаха да ходя надалеч [...] освен това е по-голям с 12 години от мен. В началото не беше лесно [...] всъщност грешката може би е моя, аз дълго време не исках да ги запознавам, около 2 – 3 години [...] на една Нова година той каза: „Хайде, отиваме у вас“ [...] те всъщност се зарадваха и оттам нещата тръгнаха. [...] Не исках да види той някаква неприязън в тях, но явно съм подценила и него, и тях (Жасмина).

⁶² Интервю на М. Кисикова, 1999 г.

До ден днешен той [тътът] казва: „Ти се ожени за дъщеря ми въпреки моята съпротива и не може да очакваш нищо от мене“. [...] страшно много гледам да минава от мене. Само за да нямаме конфликти и за да живеем в хармония [...] приказваме, пием по ракийка [...] той си е такъв [...] майтапчия, но страшно много злопамятен [...] Майката относително е по-съгласна [...] тя самата казва: „[...] аз по-добър зет от тебе нямаше да намеря“ (Муса)⁶³.

Все пак промяната в нагласата у родителите и личните взаимоотношения, които се изграждат през годините, мотивира смесената двойка да търси близост с роднините, като често им гостува и прекарва с тях християнските празници.

Гледната точка на „другия“ род е доста по-умерено представена. Наративът се разгръща в няколко посоки: *Те никога не са ми се месили в моите решения [...] демократични родители имам [...] и носим отговорност, разбира се, за на'ще решения*, казва Халил. Окачествяването на родителите като „демократични“ е характерно за партньорите имигранти. Това твърдение (ин)директно цели да убеди в липсата на консерватизъм, на затвореност в рамките на собствената общност.

Моето семейство в Афганистан е демократично семейство, независимо че баща ми беше силно религиозен [...] когато те разбраха, че съм женен, имам благословията и на баща ми, и на майка ми, на сестра си, на братята ми [...] никога не са имали против, нито че тя е християнка (Муса)⁶⁴.

Важно е да се отбележи, че съществена причина за скриване на връзката до решението за официално обвързване е съвместното съжителство без брак.

Това никога не се е коментирало [...] извънбрачна връзка не е редно да има, както и във всичките религии, както в християнството, така и в мюсюлманството. Само чи порядките [там] нò се спазват, поне по онова време се спазваха [...] дори да го има това нещо, не е редно да се говори за него (Халил).

Друга събеседница, живяла с партньора си иранец в продължение на около две години преди сватбата, споделя, че макар роднините на съпруга ѝ да са знаели за връзката им и вероятно да „са се досещали“ за безбрачното им съжителство, никога не са повдигали въпроса. В трети разказ се открива наличието на компенсаторен механизъм за пред обкръжението „там“, който да не противоречи на местните разбирания и същевременно да не е далеч от действителните им отношения.

⁶³ Интервю на М. Хайдиняк, 2009 г., GeMIC.

⁶⁴ Пак там.

Съседите и приятелите знаеха, че сме сгодени, при тях годежът е равностроен на брака [...] годеж се разваля много трудно. Но между другото те на комиши и т.н. бяха казали, че сме женени [...] явно [сме се] ги е притеснявало обществото какво ще каже (Жасмина).

Тук следва да се вземе предвид обстоятелството, че двойката живее „там“ в продължение на година преди сключването на брака.

Нарушаването на определени социокултурни норми на поведение поради интимни отношения между партньорите, продължили над две години преди брака, са повод за първоначалното отхвърляне на връзката на Масуд и Лили. Това води и до значително отлагане на запознанството с роднините. Лили се среща с египетската рода година и половина след раждането на детето им, т.е. повече от три години след сключването на брака.

Преди да се оженим, те не ме искаха [...] в крайна сметка това е част от тяхната култура и религия, той не може да ме заведе при неговото семейство, преди ние да вдигнем сватба (Лили).

Подобно отношение (поне не гласно) двойката не среща от братята и сестрите на Масуд. Една от сестрите му дори я настанява в дома си, след като Лили губи всичките си документи и пари при едно от пътуванията си. Приятелският кръг и на двамата също е наясно с отношенията им от началото.

За родствениците на мигрантите, дошли в България преди 1990 г., като основен проблем, свързан с брака с българка, се очерта вероятността за незапращане в родната страна.

Баща му беше много против, защото смяташе, че той трябва да завърши висшето си образование и когато е способен да изкарва средства, тогава да сключи брак. Освен това той е доста така патриот, предполагам, че не е искал и снаха българка [засмива се] (Ирена).

Дядо ми му е бил сърдит, доколкото знам, баща ми е поискал разрешение от майка си да се ожени, [...] но дядо ми не му говореше, докато не се дипломира (Кая).

Проблемните отношения между баща и син се променят, след като двойката решава да се премести в Сирия (макар този престой да продължава само няколко години).

Никога не съм усетила негативно отношение от негова страна, даже след може би една-две години, след като поживях в Сирия при тях, той извика мъжа ми и ми каза, аз бях там: „Най-хубавото нещо, което си направил, е, че си се оженил за нея“ (Ирена).

Въпреки посочените трудности в отношенията между поколенията, при нито една от двойките не беше регистрирано явно вмешателство на родите-

лите във връзката на смесената двойка. Характерно и при двете разделени двойки е, че съпругите поддържат контакт с родителите на бившите си партньори и след раздялата, общите им деца са основна причина за това, но и изградените добри лични взаимоотношения.

Чуваме се, поздравяваме се за празници [...] поддържам връзка с неговите сестри, брат му, майка му, баща му [...] досега ме обичат, оня ден бях на село при тях [...] питат ме дали имам нужда от нещо за сина ми. Те ще си останат част от моя живот (Амена).

Мъжете обаче не контактуват с роднините на бившите си съпруги.

Сватбата

Сватбите биха могли да се разгледат според типа церемония: гражданска и религиозна, както и спрямо държавата на сключване на брак. Гражданските церемонии се провеждат в няколко града в България, а мюсюлманският религиозен брак (никях) се сключва или в България, или в родината на партньора. Седемнадесет от двойките имат граждански брак в България, две се бракосъчетават единствено в „другата“ страна.

Граждански брак

В общия случай на бракосъчетанието, независимо дали е със, или е без прием, от българска страна присъстват близките родственици – родителите, братята и сестрите със семействата си, баби и дядовци. Други роднини по възходяща и странична линия присъстват единствено при големи сватбени тържества. Същевременно в повечето случаи близките на имигранта са възпрепятствани да станат част от сватбената церемония. Причините за това са разстоянието, финансова невъзможност, здравословни или административни затруднения. Заради това едва седем двойки успяват да съберат роднини и от двете страни. Единствено на сватбата на иранец Набир с Нина присъстват родители, братя и сестри. На сватбата на няколко от чужденците присъстват *двама-трима братовчеди, които живееха в Европа* (Владислава), а на тази на Фаяз гост е и един от чичовците му, който остава в България след следването си. Ливанецът Наджиб споделя: *Аз съм от голямо семейство, имаше братя и сестри, майка ми и баща ми не можяха [...] Моите братя и сестри специално за това пристигнаха.*

Докато в няколко от случаите небългарските роднини научават постфактум за сватбата на децата си, то в един-единствен случай българските родственици са умишлено изключени от това събитие: *Мисля, че родителите ни – моите и неговите, все още не бяха готови за това*, споделя Ева. Мохамед идва в България половин година след първата им и единствена среща на живо, именно за да сключат брак, а присъстват само кумовете им – двама приятели на Ева.

В преобладаващите случаи кумовете са българи, двойка, приятели и(ли) колеги на (един от) младоженците, *нейни приятели, които сега са и мои*, както пояснява Мохамед. Смесена двойка, в която мъжът е имигрант, сънародник и състудент на младоженеца, а съпругата е българка, също са вариант за кумове.

На сватбените тържества имигрантите „компенсират“ отсъствието на (много) роднини със социалния си кръг в България. Често в разказите се срещат твърдения за трайни приятелски отношения, които са създали със свои сънародници, други чуждестранни студенти и българи още от началото на своето пребиваване в страната.

Голямата част бяха мои приятели [...] българи, сирийци, аз имам толкоз приятели (Амена).

Около 30 души, целият персонал на нашата Клиника в Пловдив, един доцент вика: „Не можяхме да се споразумеем кого да пращаме, затова идваме с жените всички“ [смях] [...] разбира се, имаше и нейни български приятели, но повечето бяха мойто обкръжение сирийци, ливанци (Ариф).

Всички наши състуденти, мои и нейни, бяха на на'ща сватба, а това беши пет години след мойто завършване и три години след нейното [...] Ние поканихме 120 човека, дойдоха 130 (Халил).

Чрез някои елементи на сватбата българските роднини и приятели имат възможността да се запознаят с части от културата на небългарския партньор, а чуждестранните гости – с характерни български такива. В този смисъл самата церемония и тържеството са места за културно взаимодействие.

Това беше едно интернационално парти, за което дълго време след това се разказваше [...] наш'те приятели, за сирийците става въпрос, се представиха много с техни танци, изпълнения, беше много готино (Владислава).

*Имахме жива музика, едни негови приятели свиреха тяхна [афганистанска] музика, имахме DJ [...] българска народна музика [...] и западна музика, и блусове [...] на всичко танцуват всички (Рени).
Имах на гости един приятел французин, ня на френски [...] Баща ѝ много хубаво пее, имахме една приятелка помакия [...] почнаха двамата родопски песни, една туркия завъртя ключек (Ариф).*

Украсата и храната обаче са характерни за „тук“, носещи духа на конкретния период, имайки предвид и че са приготвяни от месни ресторанти според стандартизирани практики. Единствено на сватбата на Мансур и Владислава присъстват характерни за Сирия сладки и декорация, специално донесени от близък на младоженеца.

Интересни неща имаше [от Сирия], бонбоните цветни, много красиви, като яйчица [...] бадемове сладки, захарни бонбони [...] шоко-

ладчета във формата на сърце с много хубав надпис [...] в държава, в която нищо нямаше (Владислава).

При бракосъчетанието съпругите носят бели дрехи. Почти всички жени, с изключение на една, която е с костюм от панталон и блуза, са със сватбени рокли. Единствено на Нина роклята е шита в Иран и е подарък от роднините.

Никях

В изследването се откриха осем двойки, които сключват граждански брак според българските закони и ритуалност и религиозен според ислямските канони. Религиозната церемония, независимо къде е проведена („тук“ или „там“), протича по сходен начин: пред духовно лице – имам, в присъствието на двама свидетели, приятели на двойката.

Имамът ви държи ръцете [една върху друга] и чете една специална молитва от Корана и ви кара да повтаряте след него [...] пита 3 пъти: „Ти съгласен ли си...?“ [...] питат се свидетелите: „Вие свидетелствате ли, че тея двамата са съгласни да се оженат?“ (Лили).

Никяхът легитимира желанието на партньорите да се обвържат, като преди неговото изпълнение интимността и съвместното съжителство като двойка е недопустимо и считано за греховно според исляма. Подобно значение обаче той има единствено за (част от) практикуващите мюсюлмани.

Всички жени твърдят, че не носят специално облекло по време на бракосъчетанието, но са с покрити коси. Зейнеб покрива косата си и за гражданския брак. Друг елемент, споменат като задължителен за сключването на религиозен брак, е уговарянето на мехир/мехер – своеобразно обезщетение при развод. [Това е, защото] *всяка една жена, като започва ново начало, да гради живот, има нужда от нещо*, пояснява Зейнеб. Според интервюирания имам в Пловдив се съблюдава минимум сума, която жената да получи, *най-малко то гледаме тя поне три месеца да може да се изхранва [...] като зестра*. Няма фиксирани суми, често мехирът е в натура. Лили споделя, че получава *4 скъпоценни камъка [...] 2 колиета от истински перли, златни обеци, златен пръстен*, закупени както с лични средства на съпруга, така и с такива на родителите му. При никяха с Басем Зейнеб получава 15 000 лв. – сума, която тя самата определя. Двойката се договаря и за сума при евентуален развод. След раздялата с първия си съпруг (сирийски палестинец) тя не получава обещаните 13 000 долара. Останалите съпруги приемат посочването на конкретна сума като формалност, без която никяхът не би могъл да се осъществи, а някои дори твърдят, че не знаят каква е сумата.

Три от двойките се бракосъчетават първо в България, а след няколко години в „другата“ родина – Асиф и Светла, Фаяз и Ирена, Мансур и Владислава. В основата на това решение стоят административни трудности при легали-

зирането на брака, както и желанието на роднините „там“ да са съпричастни към бракосъчетаването. Докато влиянието на мюсюлманските родственици за осъществяване на никях е регистрирано в няколко случая, влиянието на странични хора за провеждането на този религиозен ритуал е налично само в случая на афганистанеца Муса и съпругата му Рени.

Високопоставени търговци, негови приятели, държаха на тоя ритуал и аз до последно не си казвах думата; и мойта приятелка дойде и вика: „Айде, кажи, голяма работа една молитва, тя е благословия и недей да ги държиш в напрежение [...]“, спомням си, че беше във фойето на ресторанта, на една по-мека мебел бяхме седнали, пиеха вода и черпеха с бонбони (Рени).

Това влияние би могло да се обясни с високия статус, който Муса има сред афганистанската диаспора, и с активните му социални и професионални контакти със сънародници.

При двата брака на мюсюлманката Зейнеб с имигранти от палестински произход първо се осъществява религиозната церемония, а впоследствие – гражданската. Гражданското бракосъчетание е приемано като необходима законова формалност, докато никяхът е същността, „вричане пред Аллах“, засвидетелстване на отдадеността на партньорите и символ на вярата им. В този ред на мисли, никяхът между иракчанина Сами и българката Надя осем години след сватбата им, иницииран от нея след конверсията в исляма, носи същите смисли и за двамата партньори. Тази церемония е и една от първите инициативи от религиозен характер, част от „новия ред“ на семейството.

Две от двойките се бракосъчетават само в „другата“ страна. При Лили и Масуд сключването на брак в Египет е единствената им възможност заради трудното получаване на виза за България. Тимин и Сиана сключват брак в Йемен, след като той се връща в родината си, а тя не след дълго го последва именно за да се оженят. Поради разстоянието, финансовия фактор и административните пречки, български родственици не присъстват на сватбите: *Тогава беше много трудно да напускаш България, става въпрос за пари [...] за паспорт, визи. Тя, за да дойде при мене, наистина имах много силни връзки*, споделя Тимин. Въпреки това родствениците *имаха доброто отношение към мен да изпратят подаръци*, допълва йеменецът. Чрез финансовата или материална подкрепа родителите затвърждават изразеното от тях вербално съгласие: *Мойте родители, дори да не бяха особено щастливи от тоя факт, баща ми тогава изтегли 3000 лв., даде ми ги*, споделя Лили. Парите помагат за трите седмици престой „там“ след сватбата, на която присъстват само свидетели, а след никяха Лили и Масуд се срещат единствено с една от сестрите и с един от братята му.

За Сиана обаче отсъствието на родителите е трудно в деня на сватбата, а и при приготовленията ѝ.

Традицията при нас е да искам ръката на булката от баща ѝ или най-малко от брат ѝ, тъй като това го няма, ние помолихме ходжата, който ни помогна да се женим. Той става нейн наставник и той де факто я жени за мен (Тимин).

ЕЗИЦИТЕ

„Чрез езика човек договаря усещането за себе си... и чрез езика човек получава... или му е отказан достъп до... социални мрежи...“.

(Heller 1987, цит. по Peirce 1995: 13)

Емпиричният материал не показва еднозначен лингвистичен модел сред двойките както при общуването между партньорите, така и при комуникацията с родното семейство на партньора, а още повече при преките контакти между двата рода⁶⁵. Все пак в разказите се откроява доминацията на **българския език**, що се отнася до общуването в рамките на смесеното семейство⁶⁶: *Предимно си говорим на български, независимо къде се намираме, защото това е езикът на нашата връзка*, казва Ирена. Първо, всички имигранти от първата група придобиват добри познания по български език, още преди да срещнат българските си партньори (вж. също Назърска, Хайдиняк 2011: 146–147), тъй като получават висшето си образование в български учебни заведения на български^{67, 68}. Също така България е страната на пребиваване и работа за почти всички двойки, което в по-голямата част от случаите налага и спомага за владеенето на местния език (вж. също Lopez 2017: 77).

Същевременно обаче няма партньор с български произход, който да не знае поне отделни думи на „другия“ език (арабски, фарси, пушу). Те са усвоени по време на съжителството, използвани са при комуникацията със съна-

⁶⁵ Винеа (Vinea 2017: 18–23) прави обзор на различните езикови модели между партньорите (един от или комбинация между английски, румънски, арабски).

⁶⁶ За сравнение, смесените двойки, разглеждани от Бистидзински (Bystydziński 2011) в САЩ, също установяват за вътрешносемеен език официалния местен. Сходно наблюдение има и Шарланова за френско-магребските двойки, живеещи във Франция (Шарланова 2004: 33).

⁶⁷ Всички чужденци, дошли в България да учат във висше учебно заведение, преминават през интензивна езикова подготовка в Института за чуждестранни студенти в София, създаден 1963 г. (CT, XV, 4, с. 4; CT, XV, 6, с. 1; CT, XXIV, 28, с. 4; CT, XXIX, 35, с. 4).

⁶⁸ Използването на български език е принцип и при българо-иракската двойка, в която имигрантът пристига през 2000 г.

родници или роднини, понякога и при гледане на телевизионни предавания и сериали. Като цяло обаче мъжете не използват често родния си език в дома. Някои от българските партньори посочват любопитството, подхранвано от социалната среда, като първопричина за учене на езика.

Бях го научила от слушане, не бях ходила на курсове, книжовният ми е все още много труден, но разговорният е доста лесен. Когато той говори с приятелите му, от слушане [...] първо по смисъл навързах нещата, после питам това какво е, онова какво е, и в крайна сметка го проговорих (Жасмина).

Чувам, запомням и се опитвам да говоря. Така много бързо заучих изрази, думи и т.н. [...] от съпруга ми основно и след това, като се виждахме със свекърва ми, тя имаше огромно желание да ме научи, за да можем да си говорим; тя беше човекът, който най-много ми помогна, и сега мога да кажа, че се оправям на арабски език само говоримо [...] няма нужда постоянно някой да ми превежда (Владислава).

Именно желанието за самостоятелна комуникация и срещите лице в лице правят роднините най-добрите „учители“. Първият престой на Елица в Тунис например е без Халил, което първоначално силно затруднява комуникацията ѝ с роднините, но и именно това стимулира усвояването на местния език.

Отидох в Тунис за един месец самичка, бях си вземала един куфар с книги, 'щото моите деца [на 2 и 1 г.] лягат рано, бях решила, че ще чета книги през деня на плажа, така ще изкарам... Така изкарах една седмица [...] Зет ми вика: „С химикала и тетрадка вечер тука и започваш да учиш тунизийски“. И аз затова казвам, че знам тунизийски, не френски и не арабски, защото в тунизийския има смесица между френски и арабски, и общо взето след месец и половина ме питаха от колко години живея в Тунис [...] и съм му благодарна [на съпруга си], въпреки че тогава се ядосвах, че толкова време сама, но се научих тунизийски.

Впоследствие ежегодните пътувания до Тунис затвърждават лингвистичните познания и подпомагат свободното общуване с роднините и местните. От този, а и от други случаи в изследването става ясно, че важна предпоставка за премахване на езиковата бариера е липсата на трети език за комуникация (срв. Baldassar, Baldock, Wilding 2007: 125–126, 136).

Интензивните контакти с по-широк кръг от роднини и наличието на социална среда „там“ са от съществено значение за доброто и трайно усвояване на езика. Ирена е сред ярките примери за това. Годините живот с разширеното семейство в Сирия имат съществено значение за усвояването на арабски.

До 1997 г. говорих само на английски и на руски, защото [...] част от тях са завършили в Русия и владеят езика, и след това вече бях научила езика и на арабски общувах.

От една страна, лингвистичната грамотност на българските партньори води не само до липсата на необходимост от използването на трети език, но и до отпадането на посредничеството на местния партньор, владеещ езиците и на двете страни (вж. също Baldassar, Baldock, Wilding 2007: 125). От друга, усвояването на местния език подпомага сплотяването на страните и изграждането на по-лична връзка, поддържана и от разстояние. Някои от жените дори успяват да приложат арабския в работна среда в България. Благодарение на лингвистичните си познания и образованието си като психолог Ирена започва работа на спешната телефонна линия. Светла поддържа и развива познанията си по арабски, придобити по време на живота в Сирия, работейки всекидневно с араби в семейния бизнес за логистика и транспорт, особено след установяването на двойката в Швеция през 2016 г. В тази връзка тя споделя: *Бях го позабравила в България, нямах нужда да го ползвам. [В Швеция] племенници, бежанската вълна и разни други [араби], на които помагаме, оттам си възвърнах арабския. Зейнеб започва усвояването на арабски по време на двумесечен престой в Сирия със семейството на първия си съпруг, а през следващите години го поддържа благодарение на контакти с някои от роднините му и други хора от района. Впоследствие тя използва езика всекидневно в собствения си колцентър, работейки със страни от Близкия изток и бидейки работодател на мигранти оттам.*

В редки случаи обаче преустановяването на посещенията или ремиграцията към България водят до своеобразна загуба на лингвистични познания. Магда научава сирийски арабски преди първото посещение на семейството в Сирия от своя приятелка със сирийски произход, която през 80-те години живее в България. След това затвърждава и подобрява лингвистичните си познания по време на по-дългите престои в страната между 1985 и 1989 г., както и при посещенията през следващите две десетилетия. Впоследствие обаче необходимостта от използването на арабски намалява прогресивно, като през последните две десетилетия в комуникацията със сирийските роднини се налагат предимно френски и английски.

Сиана придобива известни познания по арабски благодарение на контактите с роднините в Йемен, където живее между 1991 и 1993 г. Липсата на социална среда през по-голяма част от времето, както и невъзможността за работа в страната обаче са смятани за пречка за задълбоченото и трайно усвояване на езика, въпреки че, както казва съпругът ѝ Тимин: *Когато беше там, дори почваше да пише, да чете букви, имаше голямо желание [...] Сега само разбира.* Връщането в България, редките директни контакти с роднините през годините и най-вече невъзможността за посещаване на страната водят до значителна загуба на познания.

Регистрирани са и два допълнителни механизма за научаване на „другия“ език и(ли) затвърждаването му – гледане на телевизия и езикови курсове. Повечето събеседници имат достъп до телевизионни програми на „другия“ език чрез сателитни приемници или интернет. Гледането на телевизия (филми, предавания, новини) подпомага усвояването на езиците предимно на вербално ниво, особено в присъствието на партньора мигрант, който превежда. Афганистанецът Муса например всекидневно следи новините от Близкия изток и развлекателните програми на родния си пушу.

Ние имаме само един телевизор [...] Гледаме и тяхна програма и 'хващам за какво говорят. Има едно много интересно предаване [...], те са 16 етноса и в това предаване си има културна програма на всеки етнос (Рени).

След завръщането си от четиригодишен престой в Сирия гледането на сирийски филми по интернет е източник на забавление за семейството на Фаяз и Ирена. Това е и един от начините членовете на семейството, включително децата, да поддържат познанията си по езика. За Сиана пък телевизията е основен източник на познание по време на живота в Йемен: *Тя цял ден гледа телевизия, телевизията е само на арабски, тогава сателитът беше голям лукс, спомня си той.* След завръщането в България обаче Сиана преустановява тази практика, което оказва влияние върху и без това слабите езикови познания.

За Зейнеб телевизионните сериали, които гледа по време на престоя си в Сирия – практика, която запазва, улесняват усвояването на арабски:

В Сирия за два месеца и половина си поставих за цел, че трябва да се справя; питах какво значи, имах един речник, който си носих, и така малко по малко [...] почнах да гледам много арабски филми, тъй като постоянно се въртят едни и същи изрази, аз ги запомнях и намирах приложение.

Само три от съпругите проявяват интерес към езикови курсове⁶⁹. Те помагат за усвояването на конкретни езикови умения – четене и (донякъде) писане.

Издържах шест [месеца], накрая вдигнах ръце, но поне научих буквите и сега мога да чета. Като ми е написано нещо с арабски букви, на разговорен когато е, нямам никакъв проблем, но художествена литература няма да стане (Жасмина).

⁶⁹ Езикови курсове по фарси се провеждат и в Иранското посолство, по арабски и фарси – в ЦИЕК към Софийския университет. Подобни курсове се предлагат и в Пловдив.

При Анастасия и Нина обаче езиковите курсове, които посещават през последните няколко години, спомагат за основното усвояване на фарси.

От 2 – 3 години хода в посолството и уча... малко късно, но го уча [...] даже се опитвам да чета по телевизията, но стигам до половината на изречението [засмива се], труден е много езикът (Анастасия).

Времето на началото на курсовете съвпада със зачестилите посещения в Иран и с улеснените контакти от разстояние с роднините благодарение на интернет и напредъка на ИКТ.

Регистрирани бяха няколко случая на комуникация между партньорите (основно) на **език, роден за небългарския партньор**. Макар сирийският палестинец Басем да разбира български, към момента на разговора с двойката (2017 г.) все още изпозлва езика слабо и спорадично. Важно е да се отбележи обаче, че основното прилагане на арабски е възможно благодарение на достатъчно доброто владение на езика от страна на Зейнеб и сина ѝ. Въпреки че българо-тунизийката Сара владее арабски, тя предпочита да комуникира с тунизийския си съпруг Хани на друг негов роден език – френски, чувствайки се по-уверена в тези си лингвистични познания.

Сред случаите се открояват двете българо-египетски двойки, които избират **трети език** за комуникация, нероден за когото и да е от партньорите – английски. Лили и Масуд възприемат този лингвистичен модел от самото начало на запознанството си онлайн, продължават го по време на живота си в България и го затвърждават след установяването си във Великобритания. През първите години от брака правят опит да използват родните си езици във всекидневие, което обаче затруднява значително комуникацията: *Аз разбирам арабски, ама не говоря, той разбира български, ама говори много малко български*, казва Лили. През следващите години Масуд не намира причина активно да използва българския, докато благодарение на зачестилите посещения и по-дълги престои в Египет, както и на активното общуване с други египетски семейства във Великобритания, Лили натрупва познания по египетски арабски и го използва все по-често, включително писмено.

Мохамед обаче проявява желание да усвои (поне говоримо) български като част от цялостната си адаптация в страната. Именно поради това в началото на пребиваването си в България той посещава езикови курсове, а заедно със съпругата си Ева, която проявява интерес към арабския, използват майчините си езици в дома спорадично.

Честно казано, ние имаме наш собствен език, в който смесваме арабски, английски и български (Ева).

Вкъщи понякога казваме, че трябва да говорим български, говорим го 5 – 10 минути и след това сменяме на английски (Мохамед).

Въпреки опитите, английският остава основният език не само в рамките на дома, но и извън него. Използването му до такава степен е обичайно във всекидневието, че дори намира място в личната кореспонденция със сънародник и колега⁷⁰: *Като пишем по Фейсбук и WhatsApp, използваме английски, не знам защо [...] като можем [да пишем] на арабски, но когато се виждаме, говорим на арабски*. Влияние върху това оказва и наложената от работната в международна ИТ компания комуникация на английски. Именно работната среда се оказва ключова за недоброто усвояване и спорадичното използване на българския⁷¹. Докато живее тук, Масуд също използва английски на работното място, а френският е работен език за Хани. При тунизицеа използването на роден език в миграция до голяма степен е предназначено още при взимането на решение за следване в чужбина. Той избира България заради възможността да учи предпочитаната от него специалност на френски език⁷².

Социалната среда е друг фактор, благоприятстващ даден лингвистичен подход. Социалният кръг на четиримата мигранти е разнороден – българи и чужденци от различни европейски страни и Близкия изток/Северна Африка, в т.ч. и сънародници. Използваните езици се определят от обкръжението в дадена ситуация: родният арабски диалект се използва само със сънародници; в присъствието на трети лица, включително съпругите, както и при общуването с други чужденци, а в повечето случаи и с българи, говорят на английски/френски. Единствено Мохамед използва български с приятел, който говори *с много сленг, за мен е трудно, но той настоява [...] говоря с него, правя грешки [...] той ме поправя, така ще се науча*. Въпреки това използването на български остава по-скоро рядко извън дома.

При Масуд след релокацията в трета страна необходимостта от използване на български в социума напълно отпада. До известна степен (само)наложеният езиков подход във и извън семейството затруднява/забавя усвояването на българския. Това е видно и от комуникацията им (Мохамед, Масуд и Басем) с българските роднини. Понякога използват български, както и английски, когато по-възрастното поколение има познания по езика. Що се отнася до Сара и Хани, използваните езици от партньора имигрант са няколко – с тъста си Халил разговаря предимно на арабски, с тъщата си Елица използва английски, както и арабски понякога, а с братата и сестрата на Сара – англий-

⁷⁰ Каменова (2005: 81–82) също констатира, че имигрантите от африкански страни общуват на английски или френски както с българските си партньори и децата си, така и помежду си.

⁷¹ Вж. също Pileva 2019: 661–679.

⁷² Магистратура по „Електротехника, електроника и автоматика“ в Техническият университет в гр. София, по-бюджетният вариант в сравнение с Франция и на един от родните му езици.

ски; българският също присъства, но по-спорадично. За липсата на стремеж към усвояване на български при Масуд и Хани влияние оказва и липсата на особено желание за постоянно установяване в България.

Общуването между представителите на двата рода обаче е значително по-затруднено. Следва да се отбележи, че мнозинството от родственици никога не са се срещали или са се виждали веднъж и не общуват от разстояние. В случаите, в които има някаква комуникация между тях, тя често се характеризира с думите на Анастасия: *с превод и усмивки*. Преводът обикновено е осъществяван от небългарския партньор. Докато съпругата на ливанеца Наджиб контактува с роднините му на френски от самото начало, то той е активен посредник между двата рода по време на срещата им в България: *Падаше ми да превеждам усилено, родителите не знаят друг език, само български, общуването винаги е било чрез мене*. Когато не присъства „преводач“, в употреба влиза невербалната комуникация и използването на родните езици с нагласа да бъдат разбрани от срещния.

Баща ми общо взето си говореше на български и очакваше всички да го разберат и те действително го разбираха [...] оправяше се, той няма проблем с общуването, много е пътувал (Жасмина).

Охо, ами това е много забавно всъщност да се гледа, понеже българската ми баба си говори само на български, а сирийската ми баба говори само на арабски [...] с много енергия и все едно се разбират (Кая).

Във втория случай може да се предположи, че „разбирането“ на българския е възможно поради владееенето на руски от част от сирийските роднини.

ДЕЦАТА

Принципите на именуване и практиките за лингвистично (едно-, дву- и дори триезично) възпитание на поколението са (би)културни маркери, формирани от социокултурното наследство на родителите и взаимодействието между тях и по един или друг начин важни за (само)идентификацията на децата.

Личното име, избрано от родителите (но не само), е социално видим знак, независимо от страната на местоживеене. Същевременно овладяването на родните езици и на двамата родители е процес, който, макар и повлиян от множество обстоятелства, поне в началната му фаза (която понякога се оказва от най-голямо значение) е по-скоро решение на родителите, отколкото на децата. Но тук, за разлика от именуването, поколението има възможността да възприеме или промени, дори да доразвие лингвистичния подход на родителите. С течение на времето тези специфики се утвърждават сред обществото, съответното семейство и част от поколението като едни от основните беле-

зи на смесения произход. Те са конструирани в детството и юношеството⁷³, неизбежно са повлияни от семейната и социална среда и от интензивността на комуникация в рода.

„Другият“ език. Подходи

Съществено значение за процеса на възприемане на съответния език като част от лингвистичното и културно наследство на децата имат усилията, които те самите и техните родители полагат или не полагат (вж. Lopez 2017: 74). Така използваните езици в семейството и рода може да са повлияни от и(ли) да са определящи за (само)идентификацията на поколението със смесен произход (вж. също Антова 2007: 115). Както вече беше казано по-горе, езикът за комуникация в почти всички семейства е българският, следователно той е и първият научен, най-добре усвоен и най-много използван⁷⁴ от поколението. „Другият“ език обикновено е изучаван в по-късна възраст, което изисква допълнителни усилия както от страна на децата, така и на родителите (вж. също Yamamoto 2001: 1, 127).

Емпиричният материал разкрива три начина, по които децата придобиват лингвистични умения: общуване с „другите“ роднини, използване на езика в домашна среда, езикови курсове. Те в някои случаи се допълват един друг. Това обаче, което определя нивото на владеење на езика, т.е. активно или пасивно, е интензивността на използването му.

Активно използване

В една част от случаите владеењето на родния за родителя мигрант език спомага за „вписването“ на поколението в родината му и улеснява осъществяването на контакт и създаването на лична връзка с роднините (вж. също Baldassar 2001; Ruting 2012: 29–30). Тази група включва деца, които са по-систематично и интензивно излагани на арабски/фарси. Методите, чрез които поколението го овладява, както и нивото на усвояването му и интензивността на използването му варират в различните случаи. Синът на Зейнеб не усвоява сирийски арабски от родния си баща, който не говори на езика в дома. С течение на годините, след като майка му започва да го използва по-често в негово присъствие, той го усвоява постепенно. От най-голямо значение за езиковия му напредък обаче е съжителството с втория му баща, също сирийски палес-

⁷³ Както Найт и др. посочват: „С израстването си децата... изграждат усещане за членове на своята етническа група и изразяват предпочитания относно етнически ценности, членове на групата, обичаи, използван език и други поведения“ (Knight et al. 1993: 100).

⁷⁴ Трите термина, описващи усвояването на първия език, са въведени от Skutnabb-Kangas (1984: 18, цит. по Матанова 2016: 121–122).

тинец – Басем. Този случай на интензивно използване на небългарски език в *домашна среда*⁷⁵ е по-скоро изключение сред разглежданите случаи.

*Езиковите курсове*⁷⁶ по арабски⁷⁷ дават значителен резултат при децата на две от семействата, които владеят езика говоримо и писмено. Познанията им се затвърждават с активното използване на езика при разговори с роднини и в работна среда, както и с четене на преса, художествена и специализирана литература. Писането остава най-слабо развитото умение. Дъщерята на сириец Ариф проявява интерес към родния език на баща си едва в студентските години. Арабският не е бил използван в семейна среда, докато расте, а и след това, въпреки че майка ѝ го владее още от ранните години на брака. От дистанцията на времето Ариф отчита това като собствена грешка.

Имам грях към мойта дъщеря, че аз не я научих. Тя после сама усетила тая липса, като студентка още в първи курс почна да ходи на курсове в Софийския университет по арабски, ей, вече тогава аз почнах да ѝ помагам.

Нейният интерес обаче не е провокиран, поне според бащата, от родословието ѝ, а изцяло от изучаването на международни отношения и последвалата работа с имигранти от Близкия изток в Швейцария. През последните години Ариф ѝ помага в изучаването на езика при техните срещи и от разстояние.

Сириецът Фарид и българката Димана осъзнават предимството на двуезичното си семейство, още когато двете им деца са съвсем малки. Те се консултират с лингвисти относно подхода „един родител, един език“ („one-parent-one-language” approach)⁷⁸ в дома, според който всеки родител трябва да говори на децата си единствено на своя майчин език, за да усвоят и двата

⁷⁵ Арнберг (Arnberg 1984) твърди, че овладяването на втори език в „естествена ситуация“, т.е. в семейството, улеснява процеса на усвояване, за разлика от институционалното (книжовно) изучаване.

⁷⁶ Според някои автори (Fought 2006; Jackson 2009) изучаването на езика, роден за някой от родителите и недоминантен за средата на живот, чрез курсове и в училище може да бъде напрегнат и изискващ отдаденост и последователност процес.

⁷⁷ В София има няколко училища с арабски език – 18 СОУ „Уилям Гладстон“ с изучаване на арабски език, частното ливанско СОУ „Джубран Халил Джубран“, частното палестинско СОУ „Авицена“ – както и множество частни езикови центрове и учители, предлагащи курсове и уроци по арабски и фарси. Въпреки множеството възможности за институционално усвояване на родния за родителя имигрант език, сред включените в изследването деца със смесен произход има само две, които в студентските години са посещавали от един до няколко месеца курсове, едното – по фарси (в Иранското посолство), а другото (с българо-тунизийски произход) – по арабски в ЦИЕК и ИЧС.

⁷⁸ Основната теория на подхода е въведена от Морис Грамон в публикацията „Наблюдения върху езиците при децата“ (*Observations on Children Languages*) от 1902 г. (Grammont 1902).

„несъзнателно и без каквито и да са допълнителни усилия“ (Barron-Hauwaert 2000: 7; 2004: 1–5, 192–197; Arnberg 1987: 87–90; Romaine 1995: 187–191; Piller 2002: 257). Следвайки съвета на специалистите, родителите не прилагат този подход, а изчакват децата да навлязат в ученическа възраст, за да ги запишат на езикови курсове. Те обаче не дават желания резултат.

[Курсовете] много прекъсваха, понеже много от децата се отказваха [...] новият курс винаги започваше от същото ниво, [с брат ми] реално боксувахме [...] на първо ниво. Чак в университета наистина започнах да го уча, [...] да го практикувам, да го говоря с братовчедите. Всъщност, откакто почнахме 2007-ма година да пътуваме до Сирия, тогава вече започнах много често да го използвам [...] Сега покрай войната най-много говоря, защото си пишем често с братовчедите и така гледам да използвам повече думи (Серина).

За сина допълнителен стимул е историческият, културният и социо-политически интерес към Сирия и Близкия изток като цяло. Професионалното му развитие е тясно свързано именно с този район, а използването на арабски е всекидневие както онлайн с роднините, така и на работното място.

По-голяма част от представителите на следващото поколение обаче са вербални билингви, т.е. използващи езика устно, но не и писмено⁷⁹ (Матанова 2016: 125). Това се дължи на по-активното излагане на съответния език и по-усиленото му практикуване в „другата“ страна и с роднини от разстояние.

[Децата] тръгнат примерно за 1 кг брашно 15 човека... вече не, но преди не знаеха добре езиците, [и си говорят] на някаква смесица между българо-арабско-английско-френски, но се разбираха чудесно и всъщност нямаха никакви проблеми за общуването (Елица).

Подобен подход на използване на няколко езика при комуникация се нарича „превключване на кодове“ (“code-switching”)⁸⁰. Трите деца на Халил и Елица изграждат с времето силна връзка с рода на баща си благодарение на ежегодното пребиваване в Тунис от най-ранна детска възраст и честото общуване с роднините „там“ – лице в лице и от дистанция. Въпреки това нивото на владение на тунизийски арабски е различно за всяко от децата заради разликата във възрастта им⁸¹ и интензивността, с която го използват. Като цяло обаче всяко от тях предпочита английски или френски при комуникиране с роднините.

⁷⁹ Някои събеседници обясняват това със спецификите и трудността на азбуката и граматиката на арабски и на фарси.

⁸⁰ Повече информация за деца, използващи повече от един език в рамките на един разговор, вж. у Romaine 1995: 121–180, 227–236.

⁸¹ Децата са родени съответно през 1994, 1995, 2003 г.

Доброто и трайно усвояване на „другия“ език се основава на системното му използване, както е при децата на ливанеца Паскал:

Откакто се помня, всяко лято ходим [в Ливан] [...] Като бяхме малки, имаше много братовчеди, те говорят на арабски и така го научихме, не помня точен момент (дъщеря на Паскал и Галина).

Ключовият момент в този случай, както и в други, е започване на усвояването на езика от ранна детска възраст в „автентична среда“ без прилагането на трети език за комуникация, който да измести усвояването на местния арабски.

В този контекст животът в „другата“ страна очаквано е най-силният катализатор. Това обстоятелство е допълнително подсилено от възможността за включване в местната учебна система. Едва три от децата в три смесени семейства са имали тази възможност: *Аз съм ходила предучилищна и първи клас там, всъщност много добре съм го говорила езика и съм можела да пиша и да чета*, разказва голямата дъщеря на Фаяз Кая. Училището, социалната среда, всекидневното общуване с роднини и използването на езика от българския родител са предпоставки за усвояването на арабския говоримо и писмено. И тук, както при предходното семейство, децата не усвояват на еднакво ниво езика; докато голямата дъщеря е във възраст (между 3 и 8 г.), в която общува с околните и учи в местно училище, по-малката, родена там, няма навършени три години, когато семейството се връща в България през 2000 г. Първоначално майката Ирена се опитва да наложи подхода „един родител, един език“ в рамките на дома – метод, който частично прилага по отношение на българския език по време на живота в Сирия: *Аз си говорих с децата на български, всички останали говориха с тях на арабски*, спомня си тя. Практиката обаче не се прилага често от бащата „тук“, защото *вече беше живял доста време в България и му беше така доста свойствен езикът*, обяснява Ирена. Това води до „загуба“ на способността за писане и донякъде за четене на арабски, превръщайки Кая във вербална билингва. Впоследствие езикът бива поддържан и използван главно благодарение на ежегодните посещения в Сирия (до 2010 г.) и контактуването с роднините от разстояние. „Тук“ прилагат лингвистичните си познания при гледането на сирийски телевизионни програми *когато се шегуваме, защото арабският език е много богат на думи, имат много шегви, които са игра на думи [...] то си има цял ритуал* (Кая), и навън, с цел да запазят темата на разговор тайна от околните.

Последното се отнася и за дъщерята на йорданеца Абед, която често общува на арабски със сирийския си партньор и приятелите си араби на обществени места. В този случай основно значение за доброто владение на езика има средното образование, което получава в 18 СУ „Уилям Гладстон“ в София с интензивно изучаване на арабски. Същественото тук обаче е подчертаният стремеж за усъвършенстване на познания, интересът към родната култура на

бащата и социалният ѝ кръг, съставен предимно от хора със смесен и арабски произход, част от които също използват езика във всекидневното си.

Повечето родители заявяват, че оставят на децата си да решат дали и кога да усвоят „другия“ език: *Не се опитвам да им налагам да го научат, 'щото ще го намразят, ако ги карам насила, те трябва да усетят нуждата от това нещо*, казва Халил. Така родителите се стремят да избегнат евентуални конфликти и отхвърляне, като дават пространство и възможност на децата да вземат сами решение и да намерят собствен начин за справяне със семейната „лингвистична ситуация“ (Edwards, Caballero, Puthussery 2010: 955). Дори при усвояване на „другия“ език това не се случва едновременно с българския (вж. също Romaine 1995: 191–195; Baker 2011: 12; Назърска, Хайдиняк 2011: 146–147; Матанова 2016: 125). Въпреки това в ситуация на нееднакво овладяване на два езика според Сандерс има налично двуезичие, „билингвите може да се разпростират по континуум, в единия край на който е индивид, владеещ езика сякаш му е роден, а в другия е човек, който едва започва да учи втория език. Всички са билингви, но на различно ниво“ (Saunders 1988: 8)⁸².

Пасивно знание

Проучването показва, че при по-голяма част от децата владееенето на „другия“ език е пасивно⁸³ (вж. също Romaine 1999: 255–256; Назърска, Хайдиняк 2011: 146–147; Матанова 2016: 125) поради несистематичното му използване в детството и юношеството⁸⁴.

С големите [...] изпуснахме момента. [...] Затова на бебето се опитва да говори само на арабски, [...] разбира го, като ѝ говори, на нея ѝ е още рано да отговаря [...] но му е трудно заради навика да говори български вкъщи (Надя)⁸⁵.

Навикът да се използва български език в домашна среда, а и във всекидневното извън дома, се оказва решаващ за отказа в невръстна възраст на част

⁸² Това ревизира констатация, направена от мен в статия по проблематиката, според която децата, неусвоили на еднакво ниво двата родни за родителите езика, не могат да се нарекат двуезични (Пилева 2017: 317–334). След написването на посочения текст бе натрупан още етнографски материал, част от който значително промени съотношението между отделните подкатегории в класификацията, с превес на „активно познаване/използване на „другия“ език“.

⁸³ Дори съществува пасивен подход към усвояването на втори език при децата, установен от самите родители. Информация за предимствата и недостатъците му дава Арнберг (Arnberg 1987: 99).

⁸⁴ За усвояването на втори език в ранното детство вж. Piller 2002: 256–257; Baker 2011: 92–114; Lopez 2017: 80–82.

⁸⁵ Децата са родени съответно през 2006, 2008 и 2014 г.

от поколението. Такъв е случаят на йеменеца Тимин, който се опитва да предаде родния диалект на арабски на сина и дъщеря си в ранна детска възраст.

Говорих с тях, [но] те знаеха, че говоря български. Като говоря с тях на арабски, обръщат се, борих се много с тях, страшно много. Но в къщата ти като се говори само на български...

Важно обстоятелство в този случай е липсата на съдействие от страна на майката. В този контекст според повечето събеседници ролята на майките е фундаментална в процеса на установяване на лингвистичен подход към децата в ранна възраст. Техният стремеж към постоянство би могъл да е решаващ за усвояването на небългарския език (вж. при Piller 2002: 257–259). Жасмина, която владее арабски, се стреми към развиване на двуезичието при децата си чрез подхода „един родител, един език“.

Понякога му казвам: „Говори на арабски заради децата, аз ще ти отговарям на български“, той трудно превключва, като са сами, им говори на арабски, като съм аз там, им говори на български.

В крайна сметка децата на двойката разбират арабски, но не го говорят (към 2016 г.)⁸⁶. Повече или по-малко активната билингвална семейна среда обаче подхранва амбицията на майката: *Иска ми се да знаят арабски перфектно [...] имам план-график за езиците* [които трябва да знаят], споделя тя (вж. също Piller 2002: 251–255).

В стремежа си да представи родните си семейство, култура и език в ранна възраст (вж. също Piller 2002: 256–257), Амена води сина си ежегодно в Сирия през първите десет години от живота му. Въпреки че момчето използва български със сирийските си баба и дядо⁸⁷, то говори и „някакъв“ арабски с лелите и братовчедите си и с други сирийски деца, което спомага за известното усвояване на езика⁸⁸. С течение на времето и поради прекратяване на посещенията вследствие на войната активното използване на сирийски арабски преминава в пасивно познание.

⁸⁶ За примери относно деца в двуезична среда, които владеят само единия от езиците, но разбират другия, вж. също Romaine 1999: 255–256; Матанова 2016: 125.

⁸⁷ Те владеят езика от следването на висшето си образование в България през 60-те години.

⁸⁸ Налице е и още един фактор, подпомагащ развитието на езика в детските години – „израстването с арабски песни“. За повече информация, отнасяща се до значението на песните и други подобни активности в детството, подпомагащи развитието на втория език при децата, вж. Hoffmann 1985: 489; Arnberg 1987: 114–119; Матанова 2016: 133–137. В книгата си Барон-Хауърт (Baron-Hauwaert 2004: 29) представя няколко случая на опити за усвояване на езика на родителя имигрант в ранна детска възраст извън семейната среда чрез игра с други деца.

Говореше, сега – не. 2009 много знаеше, обаче... Сега разбира, сега знае основните неща, не мога да кажа, че знае арабски [...] трудно е, когато си в България, трудно е да учиш детето.

Амена остава по-скоро скептична относно необходимостта синът ѝ да използва арабски в бъдеще, още повече че английският се утвърждава като език на комуникация с братовчедите⁸⁹. Използването на трети език (английски или френски) с роднините се среща и сред поколението, което никога не е посещавало съответната страна.

Очевидно в повечето семейства няма опит за налагане на билингвален подход при отглеждането на децата или той е неособено постоянен. Практическата липса на необходимост от усвояване на „другия“ език не само за комуникацията с небългарския родител, но и с негови роднини, се оказва достатъчно основателна за предимно пасивното му или никакво владеене.

Исключението

Единственото семейство, прилагащо систематично подхода „един родител, един език“ (и повече) при отглеждане на общото си дете, е това на Масуд и Лили. Както стана ясно по-горе, никой от партньорите не владее особено езика на другия, затова английският се налага като основен за комуникацията в семейството. Същевременно обаче всеки се обръща към детето на майчиния си език от самото му раждане. След преместването на семейството във Великобритания детето е всекидневно излагано на три езика: сравнително еднакво на български и египетски арабски⁹⁰, но най-често на английски – не само покрай комуникацията между родителите му, но и покрай хората „на улицата“ и в детската градина (вж. също Romaine 1999: 254; Barron-Hauwaert 2000: 9). Към днешна дата (средата на 2024 г.) семейството продължава да живее във Великобритания, а детето използва трите езика, макар и не с еднаква честота⁹¹.

Практики на именуване

Личното име е сред основните етнокултурни (само)идентификационни маркери (Thompson 2006: 180; Матанова 2016: 156). Както твърди Дион, „личността и идентичността са тясно свързани с името“ (Dion 1983: 246).

⁸⁹ Но все още ежедневно използва арабски „около него“, бидейки в интензивни контакти лице в лице и онлайн с други сирийци.

⁹⁰ Този езиков модел в смесено семейство е дефиниран от Сузан Ромейн като тип 4: „двоен недоминантен език в дома без обществена подкрепа“ (“Double non-dominant home language without community support”) (Romaine 1995: 185).

⁹¹ За случаи на триезични деца, израснали в смесени семейства, живеещи в трета страна, вж. Hoffmann 1985: 479–495; Arnberg 1987: 140–145; Romaine 1995: 197–198.

Следователно именуването би могло да се разглежда и като част от адаптационния процес на личността в обществото, изграждайки първото впечатление на околните (Geertz 1973: 363–364; Rymes 1996: 242; Кръстева-Благоева 1999: 21; Грозева-Исца 2004: 49; Thompson 2006: 189–190; Sue, Telles 2007: 1383). Имената и практиките на именуване произлизат от културата, към която индивидът принадлежи (Живков 2000: 391; Rymes 1996: 242). Даването на име е акт на „значителна и символична сила“ (Alford 1987: 36), притежавана и упражнявана от именуващия. Процесът на именуване показва ролята на всеки от родителите, а и на някои близки родственици, разкривайки до известна степен взаимодействието помежду им.

Именуването е определяно от повечето родители като съвместно решение (вж. също Edwards, Caballero 2008: 46), а не като явна демонстрация на превъзходство на някой от тях. В повечето семейства обаче именуването е дело само на единия родител. В няколко случая беше споменато известно вмешателство в процеса на избор на име от страна на дядовците. В различните случаи това оказва (ин)директно влияние върху крайното решение. Някои двойки пък съвсем целенасочено търсят подобни съвети или дори доброволно предоставят водещата роля в именуването на някой близък. Това от своя страна придава интересно нюансиране в семейните взаимоотношения.

Кръщаване „на някого“

Стремежът да се засвидетелства уважение към по-възрастните е често срещано основание при избора на име. Въпреки липсата на ясно установен подход на кръщаване на децата на баби и дядовци по бащина и(или) майчина линия според пола на детето, при тринадесет от семействата е регистрирана практика на кръщаване на близки родственици⁹². В повечето случаи именуването на близък беше представено като следване на „българска традиция“, дори и да не е избрано българско име или детето да е кръстено на родственик от българска страна. В няколко случая обаче първородният син се кръщава на дядото по бащина линия, като своеобразно засвидетелстване на продължаването на рода.

При някои има *директен пренос на име* от по-старо поколение.

Общо взето с консенсус [взехме решението]. За големия ми син, изхождайки от това, че е най-голямото момче във фамилията [...] затова го кръстихме на дядото [по бащина линия] [...] [За втория син] има и на арабски съществуващо такова име, а пък има и на български, превеждайки го [...] означава Иван, а пък дядо му се казва Иван, някъв баланс пак постигаме (Владислава).

⁹² Подобен начин на именуване е регистриран от други български изследователи на смесени българо-руски, българо-украински (Матанова 2016: 160) и българо-арменски семейства (Денова 2004: 139).

В семейства с две деца постигането на своеобразен баланс при именуването, зачитайки и двата рода, е сравнително улеснено. Както при Паскал и Галина, според дъщеря им, която е по-малкото дете в семейството:

*Дядо ми тука е починал доста рано и брата са решили да го кръс-
тят на живия дядо в Ливан, вече мен на тукашната баба, да ува-
жат и нея (Мирела).*

Интересен подход в това отношение е кръщаването с двойно собствено име.

*Той е с две имена, [първото] е старо бедуинско име [...] второто
име е името на баща ми [...] За да няма сърдити, избрах от негова-
та фамилия име и от моята, и така записахме малкия с две имена.
В неговото семейство са се казвали трима пра-пра... от поколение
на поколение се предава (Зейнеб).*

Тук и двамата родители са мюсюлмани, а името на детето е с мюсюлмански/арабски произход, което улеснява подобно съчетаване на имена от двата рода. Същевременно, въпреки че на първо място стои името на свекър ѝ, сред близки и познати в България Зейнеб налага използването на това на баща си. Съответно палестинските роднини използват единствено първата част от съставното име. Макар че при нито един от представените дотук случаи не е споменато за оказване на директен натиск и на опит за вмешателство от страна на близки родственици, именуването на децата в една или друга степен е осъществено с мисълта за избягване на евентуален конфликт с родственици по възходяща линия.

В редки случаи обаче изборът на име е еднолично решение на майката.

*Аз го кръстих, не съпругът ми [...] много си обичам свекъра и... той
има четири внука и никой не е кръстен на него, просто исках да му
направя тоя подарък (Амена).*

Важното в този пример е, че изборът маркира близките отношения между свекър и снаха, които се запазват дори и след раздялата със съпруга.

Сходно с предходните примери, понякога решението за име на новороденото е вземано еднолично от бащите.

*По-скоро аз [...] вероятно ми е повлияло, че същата звучност като
мойто име, избрахме го, нямаше възражения един срещу друг и си
носи това име (Наджиб).*

Това е единственият регистриран случай, при който има кръщаване на един от родителите. Тук, ставайки дума за момиче, решението би могло да се разглежда като израз на известна компенсация, т.е. родът да бъде своеобразно „продължен“, в случай че семейството няма други деца.

Директната намеса на родственик по възходяща линия обаче е изключителна, що се отнася до проучването.

Като се роди, бях в болницата, свекървата се обажда [...] да му се похвали, че брат му станал инженер. [...] Мъжът ми се опитва да се свърже с тях, да се похвали, че има син и в разговора са решили като е на една и съща дата [...] на него [чичото] да го кръстим [...] аз се съгласих (Светла).

Кръщаването на родственик по странична линия е необичайно за изследването. Както ще стане ясно от следващите глави, връзката между двойката на Асиф и Светла и сирийските им роднини е многопластова, преминаваща през съвместен живот, физическо разделение и връзка от разстояние, принудителна миграция и подновена физическа близост. В този контекст е важно да се отбележи значението на ИКТ, които позволяват описания процес на избор на име за новороденото.

В друга част от случаите традицията на именуване на родственик е частично приложена посредством *избора на първата буква* от името (Кръстева-Благоева 1999: 140–141). Този принцип дава по-голяма свобода на родителите, като същевременно засвидетелства уважение към родственици.

Избирами буквата, на кой ш'и кръщаваме и аз почвам да цитирам имена, [жена ми] избира. [Голямата дъщеря] – на [българската си] баба [...] [Втората дъщеря] е на баща ми Али [...] [на сина] по същия начин – майка ми е Неже, а дядото [тъстът] е Нено, така буквата „Н“ се наложи (Халил).

Този начин на именуване разкрива ролята на всеки от родителите в процеса, като засвидетелства уважение към двата рода. Подходът може да бъде разгледан и като първата стъпка към предаване на следващото поколение на знание за смесения му произход, допринасяйки за (само)осъзнаването му като носител на две култури (вж. също Edwards, Caballero 2008: 51; Edwards, Caballero, Puthussery 2010: 958).

Лили и Мансур кръщават първородния си син с мисъл за дядото по майчина линия, като същевременно се стремят към име, характерно за културата на бащата. Интересното тук е, че двойката свежда избора до две имена, но предоставя крайното решение на дядото⁹³.

Независимо от водещите мотиви при избора на име, чрез кръщаването на децата си всички двойки целят да уважат етнокултурните специфики по двете наследствени линии (Edwards, Caballero 2008: 45, 51; Антова 2007: 149; Vacas 2002: 10). Същевременно партньорите съумяват да запазят индивидуалността

⁹³ Някои изследователи споменават наличието на тази практика и в други културни традиции (Матанова 2016: 158) и смесени семейства (Edwards, Caballero 2008: 48–49).

си като семейство, взимайки под внимание своите различия и превръщайки ги в уникални (за тях и техните деца) отличителни черти.

„Универсално звучене“

Бяхме се споразумели имената да бъдат интернационални, да вървят навсякъде (Ирена). Изборът на имена с универсално звучене цели избягване на прекомерна натрапчивост сред социума в България. Те обаче същевременно трябва да не са трудни за произнасяне и възприемане от „другите“ роднини, както и в трети страни.

Тук е мястото да се направи разграничение спрямо периода, в който се раждат различните представители на поколението със смесен произход, а именно – *преди и след 1990 г.* Социокултурните обществени и политически нагласи в България оказват съществено влияние върху именуването на някои от *родените преди 1990 г.* деца. В този контекст интерес събужда решителността, с която някои от родителите избират нетипични за България имена в посочения период. Мансур и Владислава са изправени пред избора да се борят по съдебен път за желанието си да кръстят първото си дете, родено през 1988 г., по името на сирийския му дядо или да го променят с „подходящо“ за България име. Те избират да не отстъпят.

Седем месеца след раждането ние извадихме акт за раждане, защото държавата тогава не разрешаваше [...] да го именуваме с това име. [...] Официално това дете не съществува (Владислава).

Семействата на Ариф и Магда и Фарид и Димана обаче предпочитат да избегнат евентуална конфронтация както с властите, така и с общественото мнение, спирайки се на лични имена, които не предизвикват асоциация с арабските корени.

Казах на [Фарид] да ми донесе списък с арабски женски имена, защото ми беше интересно, а той се притесняваше да има такива фразиращи имена, защото знае как посрещат българите [арабите], като турците [...] Много са хубави арабските имена [...] [за сина ми] по същия начин (Димана).

Дъщерята на Димана пояснява:

Брат ми е роден 1987, когато е Възродителният процес. [...] Името му е влезло през Персия в Русия [...] [моето име е влязло] в Италия чрез Сицилия, щото нали дълго време е била арабска колония (Серина).

Родителите приоритизират социалния комфорт на децата си – макар избраните имена да не са типични за България, те не звучат „арабски“, но използването на именник от Сирия засвидетелства уважение.

Ариф и Магда се възползват от български именник в търсене на „универсално звучене“.

Тъст ми донесе именник [...] и викам: „Знаеш ли, че ми харесва това име“, и той вика: „Много хубаво!“. [...] Абстрахирах арабските имена, викнах: „Някой да не се спъва с тях“, едно дете трябва да има такова име, което да пасва на средата. Ако живее в Сирия, вероятно няма да е това, нещо друго, да пасва. В Сирия [...] едно момче трябва да носи името на бащата, на дядото, това е гордо. Обаче момичета почват да им търсят по-музикални, по-звучни имена (Ариф).

Макар Ариф да задава посоката – своеобразно „сливане“ със средата на обитание, одобрението на дядото е целенасочено търсено още в началото на процеса на именуване. По този начин двойката получава изначална санкция от страна на по-възрастното поколение, с което са в близки отношения и всекидневен контакт.

Избягването на имена с арабско/мюсюлманско звучене при родените след 1990 г. не е повлияно от политически рестрикции, а само от обществените нагласи. Даването на неарабско име е определяно като *мислене в перспектива* (Надя), изхождайки от недобрия опит на близки и познати⁹⁴.

Имаме приятели, чиито деца имаха проблеми в училище заради произхода на бащата, затова и мъжът ми искаше децата да са с български имена [...] [на големия син] мъжът ми го избра, защото му харесваше като звучене. [Вторият син] – имахме списък от няколко имена. [...] [на дъщерята] избрах го аз. Любимо име ми е (Надя).

Въпреки притесненията на Надя и Сами за социално отхвърляне и прекомерна видимост в тукашното общество, при именуването на момичето, третото им дете, те избират име с арабски корени, но широко разпространено в западния свят.

„Неутралност“ в звученето е търсено и от други мигрнати. Тимин и Сиана избират библейски имена за децата си, добре познати в родините на двамата родители с известни модификации и по-различни ударения.

Неутрални, лесни за двата езика. [...] Не са кръстени нито на единия, нито на другия. [...] Може би тайничко са искали [българските баба и дядо], но не са поставили този въпрос, пък те са дошли с имената, не им казахме предварително [смее се] (Тимин).

⁹⁴ За примери за дискриминация на хора със смесен произход в детските години и след навършване на пълнолетие вж. Максвел (Maxwell 1998: 210–214).

Фаяз и Ирена също се придържат към този принцип. Втората им дъщеря обаче се ражда в Дамаск и подборът на име е повлиян от някои социокултурни и лингвистични особености в обитаваната среда.

Свекърът ми имаше желание да е арабско име, в крайна сметка не се съобразихме с неговото желание, той не беше много настоятелен [...] Предложи едно име, което не беше никак лошо, но мъжът ми го отхвърли, аз няхах нищо против да бъде арабско името. [...] Едното име, което аз много харесвам, беше Ясмин. [Фаяз] каза: „Не, глупости, ще ѝ се подиграват в училище“, защото смин означава „дебел“, а смин означава „тя, дебелията“ (Ирена).

Стремежът към своеобразна „неутралност“ в имената в една или друга степен привидно демаркира бикултурността на поколението и своеобразно му придава усещането за социокултурна „свобода“. Даването на неарабски/немюсюлмански имена е смятано от родителите като „улесняващо“ социализацията на децата и реализирането им като възрастни, независимо от страната на пребиваване. В този смисъл възгледите на родителите са изградени въз основа на социални рестрикции по отношение на „другостта“ в съответното (и не само) общество, на които те са станали свидетели.

Допълнителни/допълващи фактори

Важен фактор при именуването в някои случаи е фамилното име на бащата⁹⁵, за по-добро звуково съчетание на двете и известна хармоничност в цялостното име на децата. Този принцип е следван и от единственото семейство с баща от български произход: *Много смешно щеше да бъде да е със сирийско име и [българска фамилия]*, казва сирийката Амена. Тази информация придава допълнителен нюанс към именуването, описано по-горе, който би могъл да обясни предпочитането на името на свекъра пред това на баща ѝ. Изхождайки от факта, че повечето имигранти са мъже, една значителна част от поколението носи лично име, типично за страната или региона на произход на бащата.

Исках да е арабско име, за да се връзва с фамилията... не исках въобще да има връзка с религия, не конкретно с мюсюлманската [...] исках да има „р“ и исках да е кратко (Жасмина).

Според родителите религията, дори в практикуващите религиозни семейства, е напълно изключена като източник на вдъхновение при избора на лично име (вж. също Edwards, Caballero 2008: 45, 47). Тъкмо обратно, изтъквани са единствено социокултурни причини за именуване. В този

⁹⁵ Както и личното му име, което детето приема като свое бащино.

смисъл имена, считани от родителите за изграждащи характера или определящи съдбата на децата, също влияят върху подбора: „велика“, „красива нощ“, „щедрост“, „доброта“, „щастлив“, „принц“, „буен черен кон“ и т.н. Значението на имената обаче се използва предимно за по-лесно възприемане от околните.

Избраното име би могло да се разгледа само по себе си като способ за запазване и поддържане на паметта за принадлежност (и) към рода на родителя имигрант (Sue, Telles 2007: 1384). Предаването на следващото поколение на усещане за част не от една, а от две култури, създава възприятието за „междинна“ (само)идентификация.

Алтернативни имена

Личното име е своеобразен фактор при социалната адаптация на носителю му, а когато са налице две различни социокултурни среди, то би могло да се окаже решаващо за позиционирането на индивида като „[не]легитимен член“ на тези общности (Thompson 2006: 184, 197). Затова даването на две паралелно съществуващи собствени имена е не просто акт на замяна на едно име с друго, а даване на алтернативно такова, придружено от промяна (или поне опит за такава) на личностното възприятие за себе си и(ли) на отношението на другите към именуванния (Alford 1987: 85–86). Тази практика се среща при две от семействата в изследването.

Стремежът да се угоди и на двете страни чрез подбиране на име, приемливо за двете култури, като по този начин се осигури и по-лесен социален достъп на смесеното поколение до множество общества, е възможна причина за този тип именуване (вж. също Thompson 2006: 189, 195–200)⁹⁶. Например иракчанинът Сами и съпругата му Надя избират неарабски имена за двете си момчета, които обаче според майката се оказват трудни за произнасяне от страна на иракските роднини. Това води до появата на „по-приемливо звучащи“ алтернативни имена. Вероятната причина за подобна реакция е и опит от страна на небългарските роднини да запазят (или дори гарантират) у децата чувство за принадлежност към бащиния род (вж. също Sue, Telles 2007: 1386), особено имайки предвид физическото разстояние и комуникацията от разстояние единствено чрез посредник.

В рамките на смесеното семейство, както и сред българските роднини и социалната среда на децата в България, алтернативните имена нямат приложение. Същевременно обаче те са използвани от други иракски имигран-

⁹⁶ Едуардс и Кабалеро (Edwards, Caballero 2008: 47) свидетелстват за подобно именуване на поколението на британско-китайско семейство. От текста става ясно, че решението е взето от майката с китайски произход с пряката намеса на баща ѝ. Няма данни имената да са използвани официално извън семейството.

ти, съставляващи приятелския кръг на бащата. Това потвърждава етническият елемент в появата и използването им.

Втората причина за избор на алтернативно име е избягване на социално напрежение и дори изключване (Sue, Telles 2007: 1386; Edwards, Caballero 2008: 53) в родните страни и на двамата родители. Синът на Дженан и Анастасия е носител на две лични имена, всяко от които е с официален характер. Първоначално детето получава собствено име с ирански произход, впоследствие (основно) майката, водена от известни опасения, добавя второ, с „по-универсално звучене“.

Беше важно за мен [...] заради расизма. Още тогава се сблъсках с обидни квалификации заради избора ми [да имам дете от иранец и мюсюлманин] (Анастасия).

Стремежът е към избягване на социална стигма и осигуряване на „безпроблемно“ включване в българското общество. Независимо от социалните рискове и намеренията на родителите да използват всяко от имената поотделно в рамките на съответния социум, синът не крие персийското си име „тук“, макар то да се е оказало пречка при социализирането му в ученическите години⁹⁷: *Той се гордее и обича баща си, семейството си, другата си родина. Не сме го учили да крие или лъже за произхода си, заявява майката.* Чрез името си той заявява етнокултурната си принадлежност, самоидентифицирайки се със смесения си произход. Като обръщение обаче персийското му име е използвано единствено от страна на иранската му баба, докато това с „универсално звучене“ се е наложило от ранна детска възраст сред всички останали родственици и приятелския му кръг в България.

Родителите дават приоритет на социалния комфорт на децата си, дефиниран от средата на пребиваване. Независимо от принципа на именуване, използваното име в семейството и в обществото е предопределено от именувания. При децата с две имена обаче вариантите за самопрезентиране пред обществото и(ли) отделните общности са повече от един. Докато при децата на Сами и Надя алтернативните имена не са с официален статут и не влияят на (само)идентичността и презентирането в средата на потомството⁹⁸, Дженан и Анастасия предоставят възможност на детето си да вземе самостоятелен избор кое от официалните си имена да (не) използва и при какви обстоятелства.

⁹⁷ *От съученици, от деца, с които е расъл в квартала [...] че е арабин, терорист, талибан и т.н.* (Анастасия), вследствие на което той често влиза в конфликти в училище.

⁹⁸ Преместването на семейството в Турция обаче би могло да доведе до промяна в това обстоятелство. Заключения в тази посока не биха могли да се направят поради липса на достатъчно информация.

Почитащи предшествениците, (своеобразно) компенсиращи родителя имигрант или стремящи се да избегнат дискриминация спрямо поколението от смесен произход, различните семейни практики при избор на име са колкото еднакви помежду си, толкова и различни. Зад очевидния произход на някои имена стои комплексността на традициите на не една култура, комбинирана с личностни и семейни предпочитания.

ВТОРА ГЛАВА

„ДРУГАТА“ РОДИНА

„Семействата разговарят за всекидневни неща... когато посещават и се чуват с роднини... [така] конструират споделено познание за живота един на друг и връзките един с друг“.

(Cheal 2002: 12)

Транснационалните семейно-родови връзки неизбежно са повлияни и до известна степен формирани от физическата дистанция и времето, в което родствениците са разделени. В този контекст към въпросите в настоящата глава е подходено през призмата на *съ-присъствието* – физическо, виртуално, символично и чрез посредник (постигнато чрез обекти и хора, чието физическо присъствие олицетворява отсъстващ човек или място) (Baldassar 2008). Чрез дейности, съобразени с конкретни обстоятелства, родствениците се стремят да компенсират дистанцията и пропуснатото време, като буквално и преносно се доближат едни към други. Комуникациите обаче, директни или не, са подвластни на редица фактори като състояние на транспорта, развитие на и умение за боравене с ИКТ, финансова и социална стабилност (както „тук“, така и „там“), политическо и военно положение в родните страни.

ЖИВОТ МЕЖДУ „ТУК“ И „ТАМ“

Физическото съ-присъствие (physical co-presence) (Baldassar 2008: 260–263) в рамките на рода, от една страна, цели съхраняването и развиването на взаимоотношенията между мигранта и родното му семейство. От друга, то е от съществено значение за изграждането на по-стабилна и дълготрайна връзка между роднините и българските партньори и децата със смесен произход. Това им дава възможност да придобият „споделено познание едни за други... издържано във времето на виртуално общуване от разстояние“ (Mason 2004: 424). В този смисъл взаимоотношенията са определени от „културни кодове на поведение“, които дават на общуващите уникално усещане за интимност (Stephenson 2002: 393; Svašek 2008: 219). Същността на личните срещи е комуникацията лице в лице и „тяло в тяло“ (body-to-body), позволяващи на всеки от тях да „прочете истинските мисли на другия, да наблюдава езика на тялото... да усети цялостната реакция“ (Urry 2003: 163–164). Директните кон-

такти намаляват възможността за получаване на опосредствана от някой друг информация. Следователно комуникацията е (по-)истинска и неподправена, предразполагаща към проявяване на взаимност и съпричастност в конкретни разговори/ситуации. Личното присъствие по време на общуването и съвместното участие в различни дейности създават усещането за част от едно цяло, за приобщаване към семейно-родовата среда. Това носи на мигрантите и техните близки удовлетворение, своеобразна компенсация за физическото разстояние, като „лекува ужасната болка на носталгията... чрез *усещането* [курсив на автора] за присъствието на хора и места с петте сетива“ (Baldassar 2008: 252).

Същевременно посещаването на „другата“ страна е своеобразно пътуване към етническите/национални/религиозни корени (вж. също Nguyen, King 2002: 221; Stephenson 2002: 392), които под една или друга форма са част от живота на смесените семейства. Тук идва мястото на определението „туризъм към корените“ (Basu 2004, 2005, 2007; Iorio, Corsale 2013: 199), което олицетворява стремежа на даден индивид или група от хора да (пре)открият собствените си етнокултурни корени и родина посредством пътуване⁹⁹. Макар в настоящото изследване да не може да се говори за *изграждане* (нано-во) на връзка с родината, родната култура или самосъзнанието за произход, тъй като мигрантите никога не са я губили, престоите в „другата“ страна са своеобразни пътешествия към себе си, към себепознанието, към директната комуникация с близките, по един или друг начин към миналото и живота *преди*. В този контекст място намира и стремежът на някои представители на подрастващото и пораснало поколение със смесен произход да (пре)открият тази част от своята етнокултурна принадлежност (вж. също Stephenson 2002: 392–393; Nguyen, King 2002: 221; Lopez 2017: 158–159) – процес, който е свързан както с пряката комуникация и интеракция с „другите“ роднини, така и с опознаването и приобщаването на елементи от „другата“ култура.

Редица автори изследват въпроси, отнасящи се до мотивацията за посещаване на местата на произход, възприятията за страната, от чиито територии произхожда част от семейната генеалогия, и отражението, което корените (не) оказват върху самоопределянето и живота на първо и второ поколение мигранти. Тук могат да се посочат публикациите за вьетнамската диаспора в Австралия (Nguyen, King 2002); имигранти от Карибите във Великобритания (Stephenson 2002); шотландци, живеещи в САЩ, Канада, Австралия и Нова Зеландия (Basu 2005); трансилванските саксонци в Германия (Iorio, Corsale 2013); гораните от Косово, живеещи в различни страни в Югоизточна и Централна Европа (Markov 2019); второто поколение пакистанци във Великобритания (Bolognani 2013); второто и трето поколение естонски мигранти в Австралия (Ruting 2012); децата на българо-руски и българо-украински семейства, живеещи в България (Матанова 2016). Типология на посеще-

⁹⁹ Рутинг използва названието „диаспорично пътуване“, за да опише посещенията на мигрантите и поколението им в родните места (Ruting 2012: 18).

нията на родината на мигрантите и честотата им в контекста на трансграничната семейна взаимопомощ и полагане на грижи за възрастните родители и деца в нужда са направени от Балдасар, Балдок и Уйлдинг (Baldassar, Baldock, Wilding 2007). Предмет на проучване са: значението на личния контакт при комуникация (Boden, Molotch 1994; Urry 2003; Mason 2004); (само) възприятията за (не)турист и „чужд“ сред мигрантите, посещаващи родната страна (Stephenson 2000); роднините като основна мотивация за посещения (Baldassar 2001; Stephenson 2002; Nguyen, King 2004; Ruting 2012).

Според продължителността на престоя в „другата“ страна семействата са разгледани в две групи – на гостуващите и на установилите се „там“ за по-дълъг период от време. Класификацията обаче не е „затворена“, представените проблемни точки в голямата си част включват данни от семейства от двете групи, още повече че *уседналите* в един момент, са *гостуващи* в друг.

Гостуващите

Посещаването на „другата“ страна е многокомпонентна дейност, притежаваща както индивидуални специфики при всяка двойка, така и общи черти, дори и при различни дестинации.

Път. Интензивност. Мотивация

Проучването установи, че разстоянието между държавата на пребиваване и страната на произход не оказва влияние върху честотата на посещенията. По обективни причини по-голяма част от пътуванията се осъществяват със самолет. Докато до края на 90-те години на XX в. до част от дестинациите са налични директни полети, през последните две десетилетия те са преустановени. До Ливан обаче директните полети са през лятото, докато през останалото време са с прекачване през Атина, Истанбул, Букурещ и др. Това затруднява пътуващите, както споделя Сара: *Преди беше по-лесно, защото имаше директни полети София – Тунис, а после трябваше да се пътува през Белград*. Пътуването със самолет до Дамаск и Алепо има подобно развитие. За това свидетелстват всички събеседници от българо-сирийски семейства.

Два пъти в седмицата имаше самолети директно до Дамаск [преди 2011 г.], за два часа и петнайсе минути си в Дамаск [...] сега няма директни връзки [...] то през Виена, през Лондон [...] И се пътува много дълго, и се отвори една автобусна линия пак два пъти седмично (Димана).

Докато за едни придвижването с автобус е въпрос на навик и дори е *някак си забавно* (Жасмина), то за други е по-скоро *кошмарно* [...] *защото продължава около 30 часа в седнала позиция с деца* (Ирена). С цел да установят по-голям контрол върху процеса, част от семействата предпочитат да използ-

ват лични автомобили до Сирия. Двете българо-ирански семейства пътуват както със самолет, така и с автомобил. Второто им позволява осъществяването на кратки екскурзии или почивка в Турция преди или след гостуването в Иран.

Като цяло желанието на партньорите мигранти и семействата им да прекарат време заедно с роднини „там“ е по-силен мотив от избягването на физическото неудобство от дълго пътуване (вж. също Pearce 1999). Чрез престоя си смесените семейства изявяват желание за трайно поддържане на близки лични и семейно-родствени връзки с роднините, дори когато срещите са по-редки (вж. също Licorre, Smoreda 2005). Честотата и продължителността на престойте варират – от ежегодни посещения до единични в рамките на десетилетия; от 3 – 4 седмици до 3 месеца. Както семейните, така и индивидуалните пътувания са предимно пролетта и лятото, рядко есента и зимата. За осъществяването им се очертават няколко важни фактора: (не)наличието на извънредни обстоятелства (военни действия, опасност от принудителна военна служба и т.н.), свободното време (извън работните задължения, други семейни и социални ангажименти, в т.ч. почивки на трети места, и др.), летните ваканции на учещите деца и финансовите възможности също бяха споменати.

Най-дългите посещения са регистрирани при три от семействата. В два от случаите това е възможно благодарение на невръстното поколение и дълготрайното майчинство. Третият пример се отличава с ясно установен модел на посещенията, който включва както самостоятелен престой на децата (в ученическа възраст), така и присъствието на родителите им заедно и поотделно. Подобна продължителност на времето прекарано „там“ обаче е по-скоро *привилегия*. За мнозинството пътуващи като *стандарт* на времетраенето се утвърждава период между две-три до шест седмици, допустимо от платения готишен отпуск. Това е характерно както за пътуващите всяка година или през 1 – 2 години (обичайната интензивност), така и за пътуващите по-рядко.

Единичните посещения в рамките на десетилетие/я, породени от финансовия фактор, са по-скоро изключение на фона на цялото изследване.

Не че не исках, не можех материално [...] Йемен е далече, там, където работих, не получавах кой знае колко много, децата бяха малки с много разходи, годините бяха тежки (Тимин).

Едва две десетилетия след като напуска родината си окончателно, Тимин намира достатъчно изгодна оферта за самолетен билет и успява да посети близките си за първи и, към момента на интервюто, за последен път.

При други случаи някои законови промени в „другата“ страна позволяват на мигрантите да активизират пътуванията си. По данни на събеседници в Сирия например през годините между началото на 80-те до 2000 г. периодично се появяват възможности за откупуване на задължителната казармена служба, както и за улеснено пребиваване в страната на мъже, избегнали това задължение. В тази ситуация се намират Ариф и Фаяз, като двамата подхождат по различен начин.

Ако отида, моментално че ме хващат и трябва да изкарам казармата [...] човек със семейство, с дете да иде да служи две години и половина... Не че страшна ще бъде казармата, един специалист в болница ще има един месец да го обучат за пушки, после разпределят по болниците [...] Излезе един закон, тези, които [са] специалисти, да плащат откуп [...] пристига брат ми и пита: „Искаш ли?“ , викам: „Искам, ама нямам пари“, вика: „Не те питам за пари, питам дали искаш?“ [...] а той носи парите в джоба (Ариф).

Според събеседника въпросният закон е приет за времето само от една година. През следващото десетилетие сирийските мигранти, които не са платили необходимата сума, имат две възможности – или не пътуват до родната си страна, или рискуват да бъдат задържани на границата.

Фаяз не (успява да) се възползва от възможността да откупи службата си, поради което предпочита да изчака евентуална следваща възможност. Едва през 1996 г. той има право да посети за кратко Сирия, без да бъде подложен на рестрикции от какъвто и да е характер. През следващото десетилетие обаче пътуванията за него отново са затруднени и семейството се връща в страната едва през 2007 г.

В някои случаи посещения (почти) напълно липсват, когато в „другата“ страна има активни военни конфликти от десетилетия – Афганистан¹⁰⁰, Ирак¹⁰¹

¹⁰⁰ От 1979 г. Афганистан е в гражданска война, която преминава през множество фази и трансформации. Началото е сложено с преврат, подкрепен от Съветския съюз, на който се противопоставят муджахидините, подкрепени от Пакистан, Саудитска Арабия и САЩ. През 1992 г. муджахидините отстраняват просъветското управление и застават начело на страната. Срещу тях се изправят талибаните, които до 2001 г. установяват контрол над почти цялата страна. САЩ и Великобритания започват масирани бомбардировки над Афганистан след атаката над Световния търговски център в Ню Йорк, САЩ, на 11 септември 2001 г., за която отговорност поема „Ал-Кайда“ – терористична организация, подкрепяна от талибаните. Така наречената Афганистанска война приключва през 2014 г., като се установява правителство, подкрепяно от САЩ (<https://www.britannica.com/place/Afghanistan/Struggle-for-democracy>; <https://www.britannica.com/event/Afghanistan-War>). С окончателното оттегляне на американските войски и тези на НАТО през 2021 г. талибаните отново установяват контрол над Афганистан (май – август). Страната се намира в икономическа и хуманитарна криза (ООН предупреждава, че 23 млн. души са застрашени от глад и недохранване). Редица права и свободи на жените са премахнати (<https://www.amnesty.org/en/location/asia-and-the-pacific/south-asia/afghanistan/report-afghanistan/>). Според Върховния комисариат на ООН за бежанците (ВКБООН) към декември 2021 г. общият брой на афганистанците, напуснали страната вследствие на военни конфликти, е 2,3 млн. души (<https://reporting.unhcr.org/operational/situations/afghanistan-situation>).

¹⁰¹ Между 1980 и 1988 г. Ирак е във война с Иран (<https://www.britannica.com/event/Iran-Iraq-War>). През 1990 г. Ирак (подкрепен от Йордания, Йемен, Тунис, Алжир и др.) напада Кувейт (подкрепен от Саудитска Арабия, Египет и Сирия), което слага началото на Войната в Залива, продължила до 1991 г. ООН налага ембарго, продължило

и Йемен¹⁰². В Сирия¹⁰³ протестите, прераснали във военен конфликт от 2011 г. насам, променят съществено установените модели на мобилност и оказват

до 1997 г. През 1998 г. САЩ и Великобритания бомбардират Ирак (<https://www.britannica.com/place/Iraq/The-UN-embargo-and-oil-for-food-program>). Следват нови санкции, а през 2003 г. САЩ и Великобритания отново нападат страната, поради нежелание да се съобрази с резолюции на ООН от предходните години. Установява се управление, подкрепяно от САЩ (на това се противопоставят вътрешни и външни за страната групировки, включително местният клон на „Ал-Кайда“). САЩ се оттеглят от Ирак през 2011 г. В страната се организират протести в духа на „Арабската пролет“ (<https://www.britannica.com/event/Arab-Spring>), което води до насилие и убийства. През април 2013 г. „Ал-Кайда“ в Ирак и някои радикални елементи от сирийската опозиция се съюзяват под името „Ислямска държава в Ирак и Левант“ (ИДИЛ) (<https://www.britannica.com/topic/Islamic-State-in-Iraq-and-the-Levant>). По-късно същата година САЩ започват военни действия срещу ИДИЛ, които са изтласкани от по-голямата част от страната до края на 2017 г. Политическата криза обаче се задълбочава, следват нови протести и сблъсъци, продължава и влошаването на икономическата ситуация в страната. Влияние оказва и пандемията от COVID-19 (2020 – 2021) (<https://www.britannica.com/place/Iraq/U-S-withdrawal-and-the-rise-of-the-Islamic-State-in-Iraq-and-the-Levant-ISIL>). Според Университета „Браун“ към 2020 г. 9,2 млн. иракчани са напуснали страната поради военен конфликт (<https://watson.brown.edu/costsofwar/costs/human/refugees/iraqi>).

¹⁰² В началото на 2011 г., в контекста на „Арабската пролет“ в Йемен започват протести, организирани от опозиционни групи, подкрепени от част от военните сили, срещу управлението на страната, подкрепяно от Саудитска Арабия. През 2012 г. Йемен влиза в гражданска война. Продължаващите и до днес сражения водят до хуманитарна криза – масов глад от 2018 г. насам и епидемия от холера (2016 – 2019 г., жертвите достигат до 1,7 млн. души). Пандемията от COVID-19 също оказва влияние в страната (<https://www.britannica.com/event/Yemen-Uprising-of-2011-2012>). Към началото на 2023 г. по данни на ООН 21 млн. души в Йемен имат нужда от хуманитарна помощ (<https://news.un.org/en/story/2023/02/1133932>). Към юли 2022 г. близо 6 млн. души са напуснали страната вследствие на гражданската война (<https://www.unrefugees.org/news/yemen-crisis-explained/>).

¹⁰³ През март 2011 г. в Сирия започват антиправителствени протести в духа на „Арабската пролет“. Властта се опитва да потуши недоволството със сила. САЩ и ЕС налагат редица санкции и ембарго. Режимът в страната получава подкрепа от Русия и Иран. Започва гражданска война, а международните опити за мирно решаване на конфликта не дават резултат. През април 2013 г. частта от ислямистката опозиция с връзки с „Ал-Кайда“ в Сирия и нейният иракски филиал се обединяват в ИДИЛ. През септември САЩ оглавяват международна коалиция, включваща Йордания, Саудитска Арабия, ОАЕ и Бахрейн, която започва удари над Сирия срещу ИДИЛ. През септември 2015 г. в подкрепа на управлението на Асад срещу ИДИЛ и други антиправителствени групи се включва Русия. През 2019 г. срещу ИДИЛ се включва и Турция (<https://www.britannica.com/place/Syria/Uprising-and-civil-war>; <https://www.britannica.com/topic/Islamic-State-in-Iraq-and-the-Levant>; <https://www.cfr.org/article/syrias-civil-war>). Към юли 2022 г. 6,9 млн. души са напуснали страната вследствие на военния конфликт (<https://www.unrefugees.org/news/syria-refugee-crisis-explained/>).

влияние върху живота на смесените семейства и начина им на общуване с роднините.

Рядко посещенията са провокирани единствено от стремеж за присъствие и взимане на участия в конкретно събитие или обред, т.нар. пътувания поради „дълг и ритуал“ (Baldassar, Baldock, Wilding 2007: 140), като присъствие на сватба, сюнет, помен и други. Това са единични случаи в рамките на изследването. Лили и египтянинът Масуд присъстват на сватба на негов близък в Египет в първите години от брака им. Сюнетът на невръстния син на Светла и сириец Асиф се осъществява в Сирия през 1997 г. – събитие, на което само майката успява да присъства поради проблем с транзитните за Турция документи на Асиф. Иранецът Дженан посещава родината си през 2013 г. за помен на майка си. Пътуванията на по-възрастното поколение и някои родственици на партньорите са винаги планирани. Често те са провокирани именно от стремеж за съпричастност към важни житейски събития за смесените семейства.

Непредвидени събития от личен характер, като болест и смърт/погребение на близък в „другата“ страна, не бяха индикирани като причина за осъществяване на непланирано пътуване от страна на чуждестранния партньор. Във всеки от случаите обаче част от братята и/или сестрите на мигранта живеят близо до или заедно с родителите и полагат грижи за тях. Въпреки че това носи известно успокоение у събеседниците, отсъствието им води след себе си усещането за вина и търсенето на съответна компенсация.

През всичките тези години нямаш възможността да отида да видя майто семейство, баща ми, майка ми, брат ми, всички те са починали, без да присъствам, и това страшно много ми тежи. Усещам вина, чувствам угризения [...] Не съм им водил децата, внуците да ги видят (Тимин).

В подобни ситуации, когато мигрантите пропускат важни житейски събития, усещането за липса и копнежът за контакт с останалите членове на семейството се засилват (вж. също Baldassar 2008: 250; Марков 2019: 161–162).

Като цяло пътуванията до „другата“ родина са породени от желанието за и нуждата от близък физически и визуален контакт с близките, както и от стремежа за изграждане и съхраняване на връзка с роднините. Въпреки това мотивацията има своите нюанси и специфики.

Пътуващите

Пътуванията се осъществяват в различни конфигурации, с оглед на конкретни семейни и местни контексти¹⁰⁴. Най-често това е *смесената двойка*

¹⁰⁴ Индивидуалните пътувания на небългарските партньори до родните им места по време на студентските години, както и преди връзката с българските им партньори, не са предмет на настоящото изложение.

със/без децата. В някои от случаите партньорите пътуват преди сключването на брака и(ли) появата на наследници. Някои семейства посещават роднините най-интензивно, когато децата са в ученическа и предученическа възраст. След като потомството стане по-самостоятелно, особено в студентските години и след това, тяхното присъствие „там“ може значително да намалее.

Гостуването на *съпругите* без брачните партньори се среща в няколко от семействата. В повечето случаи то е еднократно и зависи от конкретни обстоятелства.

Мъжът ми [...] каза: „Аз няма да дойда с теб!“ [...] ходих с негов братовчед, споделя Димана. Тъй като Фарид се опитва да избегне военната служба в Сирия, през 1986 г., една година след сключването на брак, Димана поема към родното му място без него. Определящ фактор за гостуването точно в този момент е връщането на братовчед на Фарид, който завършва медицина в България. Той се явява своеобразен посредник, още повече предвид езиковата бариера между страните.

Аз заминах сама за първи път до Сирия, след като бях родила големия си син, това е било 1990 г. [...] с мойта сестра заминахме двечките, разказва Владислава. Поради служебни ангажименти Мансур не придружава съпругата си. Присъствието на сестрата на Владислава обаче създава специфично усещане за комфорт и увереност. Въпреки че средата е нова и непозната, Владислава вече познава част от сирийската рода – тя среща свекъра и част от братовчедите на Мансур на сватбата им в България, а със свекърва си е разговаряла многократно по телефона преди личната среща.

При други семейства обаче пътуването без местния партньор е добре установена практика, следвана през годините: *Аз ходя всяка година самичка с децата, откакто бяха малки [...] а пък той на 4 – 5 години [ходи], така се получава, обяснява Елица. По-редките и краткотрайни пътувания на Халил до родния Тунис се дължат на професионалната му ангажираност в България. Същевременно, благодарение на развитието на частния бизнес и доброто финансово състояние на семейството¹⁰⁵, Елица, която е домакиня, и трите им деца имат възможност да посещават „другата“ страна за по няколко месеца всяко лято от средата на 90-те години насам.*

Семейството на Ирена и Фаяз установява модел на физическо съприсъствие със сирийските родственици, несрещан сред други семейства в изследването. Това споделя дъщеря им Кая: *Единият [родител] пътува с нас до Сирия, стои две седмици и се връща, а другият идва да ни вземе, стои две седмици и се връщаме всички заедно. В продължение на десетина години двете сестри изкарват цялата лятна ваканция при сирийските си роднини.*

¹⁰⁵ Това е оценка, която те самите правят. Според думите им повечето българо-тунизийски семейства около тях посещават страната рядко поради немалката сума, необходима за осъществяването на общосемейно пътуване.

Такъв престой обаче е твърде дълъг за работещите им родители, което налага изграждането на строг механизъм на пътуване. Стремешът на Фаяз е децата му да съхранят връзката с неговото родно семейство през времето и въпреки физическото разстояние.

В някои случаи *можете* имигранти посещават родната си страна без партньорите и децата си. Наличието на военни конфликти е решаваща пречка за посещения от страна на съпругите и децата, както при афганистанеца Муса: *Не мога да рискувам там да заведа жена ми и дъщеря ми*¹⁰⁶. Той се е връщал в родината си по време на студентстването си, през последните 25 години пътува до Афганистан само три пъти и винаги сам. През 2004/2005 г. отива за първи път от 16 години: *Като кацна самолета, на 20 – 25 м. брат ми стоеше от другата страна и аз не мога да го позная, нито той ме позна, спомня си той*.

Като цяло партньорите се стремят към синхронизиране на свободното от работа време, за да пътуват заедно. В случая на сириецца Асиф обаче дейността на компанията му за логистика и транспорт е тясно свързана със Сирия и други страни от Близкия изток. Така от средата на 90-те до 2010 г. той посещава многократно родината си сам. В този смисъл пътуванията са „рутинни“ според класификацията на Балдасар, Балдок и Уилдинг (Baldassar, Baldock, Wilding 2007: 139–140). Подобно обстоятелство обаче е изключение сред разглежданите случаи.

Межкултурно взаимодействие „там“

Макар че местните партньори също трябва да се адаптират към *новата* семейно-родова динамика, включваща и *новото* им семейство, носещо със себе си различни възгледи и практики, те са добре запознати със спецификите на родната си култура. Българските партньори и потомството обаче тепърва изграждат своите преки впечатления от социокултурната среда, механизмите за приобщаване към всекидневните практики на домакинството и директната връзка с роднините. Пребиваването в „другата“ страна дава възможност на посетителите да „видят мястото“ – държавата, града, дома, исторически/географски/градски топоси и т.н., а взаимодействието с роднини, приятели и познати помага гостуващите да „преживеят момента“ (вж. също Boden, Molotch 1994; Urry 2002; Mason 2004: 422). Чрез извършването на всекидневни и дори тривиални дейности (напр. приготвянето на обяд) или с участието в културни и празнични събития (напр. размяната на гостувания по време на Рамадан) смесените семейства биват приобщавани към тамошния семейно-родов и социален кръг. Така посредством редица практики дадено място придобива смисъла на *дом* (Rapport, Dawson 1998: 9; Petridou 2001: 88). Съще-

¹⁰⁶ Интервю на М. Хайдиняк, 2009 г., GeMIC.

временно редица дейности извън домашната среда – туристически пътувания например, способстват за опознаване на родината и културното наследство на партньора/родителя, което се осмисля и като такова на поколението със смесен произход, за разширяване на собствения светоглед и дори за придобиване на нова сензитивност.

Значителна част от настоящото изложение се основава на впечатленията на българските партньори и смесеното поколение. Причината за това е, че представянето на разликите и приликите между двете страни и двата социума беше най-отчетливо в разказите на българските съпруги и децата, за които „другата“ страна е *различна* среда, която следва да бъде разбрана и обживяна.

Трябва да се отбележи, че събеседниците, независимо от профила им, наблягаха предимно на позитивните усещания от преживяванията, като често се забелязваше носталгия в разказите, особено ако ставаше дума за места с активни конфликти, като Сирия. Същевременно негативните преживявания не заемат съществено място в съзнанието и спомените на повечето събеседници. Често беше регистрирано известно преосмисляне на дадени конфликтни или дори шокиращи ситуации и взаимоотношения. Това преоценяване на преживяното обаче е доказателство за динамичност в семейно-родовите отношения и влиянието на натрупания социокултурен опит от пребиваването в „другата“ държава. Следователно след завръщането „тук“ паметта за срещите и събитията „там“ се превръща в стимул за емоционално преживяване на миналото (Svašek 2008: 218).

Съжителството и общуването с чужденец води малко или много до задаване на определени очаквания. Очакванията обаче нямат ясна форма, те са категоризирани като нещо „хубаво“ и „различно“. Независимо дали е негативен, или не, сблъсъкът с различна среда неизбежно е придружен със своеобразен „културен шок“¹⁰⁷.

Първото посещение е придружено с разнообразен набор от първи впечатления за *града и улицата*.

Алепо е с население 5 – 6 милиона и той е като един жив мравуняк, който непрекъснато се движи [...] първо видимият хаос, който ти прави впечатление, се оказва един такъв ред, който няма катастрофи (Владислава).

Най-първо ми направи впечатление в Сирия многото мръсотия, даже се шегувах с мъжа ми: „Вашиите полета сигурно раждат найлонови торбички“ [...] След това, след 1996 г. се промениха нещата и там стана по-чисто, отколкото тук (Ирена).

¹⁰⁷ Терминът е използван за първи път от Калерво Оберг през 1960 г. и описва емоционален или физически дискомфорт на индивид, попаднал в/сблъскал се с нова културна среда (Oberg 1960).

Сравнението между „там“ и „тук“ е неизбежно. Познатото задава своеобразна „норма“. Улицата е (по-)населена, (по-)шумна, (по-)хаотична. Градското пространство е пренаситено с образи, звуци, аромати. С времето средата се променя особено осезаемо в резултат от множество посещения.

Кайро изумява с нестихващия поток от хора, циркулиращи в денонощно работещата градска среда: *Кайро е без нощ, магазините работят 24 часа, хората работят 24 часа, градският транспорт е 24 часа, не е като София след 8 – 9 часа няма никой*, отбелязва Ева. Динамиката на родните места на Ева и Мохамед е различна. Поради високите температури (особено летните), в много страни от региона животът „навън“ започва вечер. Ситуацията „там“ е нова и напълно различна за Ева, същевременно тази „тук“ е част от новостите, с които Мохамед трябва да свиква, установявайки се в София.

Своеобразният „културен шок“ продължава и в рамките на *дома*. Поради липсата на добро познаване на местните социокултурни порядки, някои от съпругите изпадат в затруднение и дискомфорт, но и предизвикват комични ситуации – като непривичния близък физически контакт със свекъра при запознанството или объркването на кранчетата в банята, когато от едно от тях потича нафта вместо вода.

Попитах топла вода имате ли в Тунис, той каза: „Не, ние се къпем със студена“, и аз си помислих [...] какво толкова, нали един месец всякак ще издържа, и се оказа, че наистина в Тунис се къпят [смее се] със студена вода (Елица).

Разликите в качеството и разнообразието на част от продукцията, налична на пазара в България и „там“, също правят силно впечатление.

Толкова сме били назад, че аз отивам в техните села и виждам, те имат тоалетни, бани с вода [...] имаха полуавтоматична пералня, както ние сме имали, но като отидохме 86-та, всички имаха AEG, а ние тепърва знаехме какво е това AEG [...] прах за пране Tide аз не го знаех, той вика: „Ние това го знаем от 60-те години“.

Това, което оставя дълготраен отпечатък в съзнанието на Димана десетилетия по-късно, свидетелства за някои икономически, пазарни и дори социални разлики между двете страни – България и Сирия, през 80-те години.

Семейна и социокултурна среда

Любопитни са като децата, искрени в интереса си към другите (Жасмина).

Не може да ти се случи нещо, без те да участват [...] Дали е за хубаво, дали е за лошо, ако си постоянно там, сигурно ще дразни... (Ирена).

Семейната среда в отделните случаи, наред със своите характерни особености, има и редица сходства. Сплотеността на нуклеарното и разширено семейство и колективността във всекидневното съжителство често присъстват в разказите, особено на българките, за които това са ярки и важни специфики на семейно-родовите отношения. Понякога са представяни в контраст на връзките в разширените семейства в България (в т.ч. техните собствени). Активният всекидневен контакт лице в лице в продължение на седмици е възможен благодарение на отсядането на смесеното семейство в дома на родителите, където междувременно често продължават да живеят и част от братята и/или сестрите (неженени или с техните собствени семейства). Това позволява на страните да се опознаят и дори да се опитат да се нагодят към особеностите на другия или да подтиснат своите собствени. Често по специфичен начин, благодарение на редица социални и семейни норми в общуването, българските партньори са приобщавани в разширеното семейство.

Родствениците, като домакини/местни, до голяма степен са водещи в задаването на тона на взаимоотношенията в дома. Усещането за *гост* е налице и днес у част от българските партньори, породено от обгрижването от страна на домакините.

Като разбраха, че ям само печено месо и зеленчуци, това ми се правеше всеки ден на жар и се носеше в малките хлебчета [...] Аз спех, свекърва ми носеше всяка сутрин пред вратата кекс и кафе, и една кутия цигари (Димана).

Макар конкретният разказ да описва спомени от първото посещение на Димана в Сирия в средата на 80-те години, отношението остава същото и при последните ѝ гостувания в страната в края на първото десетилетие на ХХІ в.

Българските снахи не заемат централно място в домакинските дейности по време на гостуванията си. Докато семейството на йорданеца Абед разполага с домашен персонал, в останалите случаи всекидневните занимания в дома, като приготвянето на храната, са изцяло задължение на жените в семейството. Макар често семействата на братята и/или сестрите да съставляват самостоятелни домакинства, невинаги живеят отделно. В част от случаите местообитанието им е в един комплекс от сгради с общ двор (каквото е случаят в Тунис) или в една сграда на множество етажи, на всеки от които има отделен апартамент за всеки от синовете, като най-големият получава етаж над родителите, а за най-малкия е последният етаж (както в Йордания, Йемен, Иран и при няколко от семействата в Сирия). В този смисъл общото приготвяне на храната е всекидневие за майката, дъщерите и снахите, част от обичайния им ритъм на живот и съвместното им съжителство. Българките имат по-скоро поддържаща роля; това е особено валидно за първите посещения, когато *единствено се включвам да помагам да сервирам* (Нина) и *леко да почистя, но нещо особено не съм правила* (Анастасия). При първите си посещения снахите са в

20-те си години, което според тях самите обяснява липсата на инициативност. Същевременно те са „нови“, недостатъчно запознати със семейния ред. Това важи особено силно, що се отнася до приготвянето на храната, състояща се от местни ястия, по утвърдени семейни и регионални рецепти.

В някои случаи обаче, особено при чести и продължителни гостувания, ясното разграничение на ролите в домакинството – домакиня и гост, е временно. С напредването на възрастта на свекървата другите жени в домакинството, включително и българските снахи, поемат нейните всекидневни задължения. Елица споделя: *Сега вече свекървата е с едната ръка и единия крак трудно подвижна и когато съм там, готвя основно аз.*

Когато обаче смесената двойка се установява в „другата“ страна и живее съвместно с разширеното семейство, ролята на българските снахи в домакинството е изначално значително по-голяма: *На обяда много държат. На мен ми беше много стряскащо, два часа приготовления за обяд, накрая за пет минути няма нищо* [смее се], спомня си Светла. Именно необичайната за нея продължителност на приготвянето на храната, което започва почти непосредствено след края на закуската, процес, в който тя взема активно участие, я изважда от зоната на комфорт поне в началото. Именно това оставя един от най-големите отпечатъци в съзнанието ѝ за живота в Сирия. Безспорно обаче обядът, включително приготвянето му, който в петък е задължително общо семейно събитие, е един от най-ярките примери за физическо съ-присъствие, кулминацията на вътрешносемейното общуване.

Домашното пространство приютява и множество дейности, пряко или косвено отнасящи се до взаимоотношенията между родителите на съпруга и близките им приятели, както и между снахите и социалния кръг на роднините. Често ситуацията се осмисля през призмата на сравнение между социокултурните модели „тук“ и „там“.

Чистиш и ти остава само да събереш боклука, нали, в лопатката, и ти идват гости, и ти го оставяш, и почваш да обръщаш внимание на гостите, 'щото се счита за неуважение да си свършиш работата и тогава да обърнеш внимание. Докато тука ще кажеш: „Абе, изчакай само тука това да свърши“, и никой няма да го сметне за обида (Елица).

Налице са и множество примери за колективността във всекидневния живот.

Жените в Сирия, които не работят, ангажиментът им е с децата, къщата и съответно в свободното време се събират [...] Свекървата ми има една огромна компания от жени [...] и примерно един път в месеца всяка от дамите има ден [...] това е нейният ден и тя организира няк'во парти. За мен беше интересно денят, [в] който [...] тя направи парти, за да ме представи [...] много забавно беше, аз

тогава бях понаучила малко езика [...] за тях тогава не беше много често срещано да присъства в семейството чужденка, много им беше интересно с мене (Жасмина).

В този случай приемането на гости е част от социално регулирана и циклична поредица. Същевременно обаче събирането цели социалната инициация на чуждестранната снаха, която сама по себе си говори за приемането ѝ от разширеното семейство. Възможността за директна вербална комуникация създава условие за по-лесното социално приобщаване в групата.

Тъй като времето с близките е в основата на престойте „там“, семейно-родовите събирания са очаквана част от преживяването. За близки са считани не само родителите и братята и/или сестрите с техните семейства, но и лели, чичовци и братовчеди, както живеещи в родния град, така и в други населени места в страната и в чужбина. Братята и сестрите понякога са разпръснати на четири континента: *Аз съм една отломка в България, има в Австралия, в Англия, в САЩ, във Франция, единият ми брат в Саудитска Арабия, навсякъде, голямо семейство сме*, споделя Наджиб. Следователно за да бъде физическото съ-присъствие възможно, някои организират срещи в дома на родителите. Поради рядкото участие на смесеното семейство в тях, събиранията се превръщат в своеобразни *събития*, които носят след себе си редица очаквания по отношение на роднинската комуникация, своеобразно „наваксване“ на времето, в което близките са били физически разделени (вж. също Licoppe, Smoreda 2005: 327).

В условията на миграция на повечето членове на рода те са въпрос на усърдна организация и добра координация между отделните нуклеарни семейства. За сирийката Амена и двете ѝ сестри, живеещи от десетилетия в Канада, ежегодните срещи през лятото в семейния дом са поддържани в продължение на близо десетилетие. Това е възможно именно благодарение на (приблизително) еднаквите и постоянни времеви рамки на пътуванията до родната страна до 2011 г.

В повечето случаи обаче подобни сбирки не се случват ежегодно или всеки път, когато смесеното семейство е в „другата“ страна. Първите семейно-родови срещи често са по време на първото посещения на българската снаха: *Запознах се с цялата му рода, които даже пътуваха от Дубай, от Австралия, от Ливан, за да се видим там всички*, споделя Зейнеб за запознанството си с роднини на първия си съпруг, сирийски палестинец.

Големи сбирки и пищни тържества се организират, когато мигрантът не се е връщал в родината си от много дълго време (поякога повече от десетилетие), както е в случая на Абед и семейството му например:

Като отидохме в Йордания, аз и майка ми [бяхме] направо [в] шок, не знаем какво се случва, цялата къща... наредени 60 човека. Веднага правят курбан [...] Тогава беше нещо страшно, всяка сутрин идваха много хора, много! (Вероника).

Докато повечето семейства намират баланс между семейно-родовата комуникация и така желаните туристически обиколки, някои наблегнаха особено на усеждането, че смесените семейства (се очаква да) съобразяват дейностите си по време на престоя с множеството възможности за срещи в рамките на разширеното семейство и рода. Макар заради чувството за дълг към близките интензивните контакти с роднините да не са описвани като стресиращи и неприятни (вж. също King, Warnes, Williams 2000: 158), срещите с множество представители на рода невинаги са продиктувани от лична инициатива.

Виждаме по едно-две места, защото трябва да се видим със семейството, много са и не ни стига [времето]. Затова сега сме решили да си направим тур, да се видим малко със семейството (Анастасия).

Следващото и последното към момента на проучването семейно пътуване до Иран има съвсем различен облик. Кончината на свекървата, обединителната фигура на разширеното семейство, измества центъра на посещенията. Сега времето „там“ не е концентрирано само върху семейно-родовите контакти, а към опознаването на страната.

Места и пространства

„Миграцията [...] отделя хората от техните семейства и приятелски мрежи, както и от други социалнозначими референти, които имат силни емоционални конотации“ (Skrbiš 2008: 236). Според Скрбис сред референтите са и места, сгради, практики и други. Тимъти (Timothy 1997: 753) твърди, че личната емоционална привързаност към дадено място/места на пътуващия индивид го превръща в посетител на „лично наследство“. Тези места често са обект на „колективна памет“¹⁰⁸, която обаче не е едно хомогенно колективно съзнание, а съвкупност от индивидуални спомени на членовете на групата/общността, разгледани в социалната рамка¹⁰⁹ на колектива. Често местата представляват забележителности от локално, национално и световно значение, съставляващи споделеното (между имигранта и сънародниците му) културно наследство („shared heritage“) (Timothy 1997: 752; вж. също Stephenson 2002: 393). Чрез местния партньор и посредством съвместното посеще-

¹⁰⁸ Понятие, въведено през 20-те години на XX в. от френския социолог Морис Халб-вакс (1996) и включващо „споделената памет за дадено минало събитие, преживяно заедно от една широка или тясна общност, нация или семейство“ (Лавабр 1996: 9).

¹⁰⁹ Понятието „социална рамка“ също е въведено от Халбвакс и „се занимава със социално предопределената структура (...) на всекидневния опит“ (Асман 1997: 34). Жоел Кандо пише, че социалните рамки изясняват как „индивидуалните спомени могат да добавят известна ориентация (в колективната памет), свойствена на групата“ (Кандо 2001: 69).

ние то става споделено с членовете на смесеното семейство. Други пък са пространства с изключително индивидуално значение, съставляващи част от пазените ценни спомени за времето „там“.

Някои от описаните места са възприемани от мигрантите като носители на локална и(ли) национална памет, от значение за тяхната етническа/ национална/религиозна принадлежност; те придават „пространственост на паметта“ и представляват „източници на идентичност“ (Basu 2007: 158). За партньорите те са начин да (пре)открият нова културна и историческа действителност, неродна за тях. За поколението¹¹⁰ това е шанс да се (само)позиционира във и да се (само)идентифицира с „другата“ страна, с корените на небългарския родител. Независимо от гледната точка, посещаването на различни места е описвано като обогатяващо и емоционално преживяване. В някои случаи местата на локална/национална и семейна/индивидуална памет съвпадат, като всички те биха могли да се съотнесат към едно или повече от трите значения на думата *място*, дефинирани от Пиер Нора. *Материалното място на принадлежност* става място на памет, само ако хората му внесат емоционална и символична нотка. *Функционалното място* се нуждае от специфична ритуалност, която да носи спомена за нещо конкретно. *Символното значение* „периодически служи за концентрирано напомняне на спомен“ (Нора 2004: 59). И трите могат да съществуват в пряка взаимовръзка помежду си, отнасяйки се към едно и също място или пространство.

При редовно гостуващите и живелите „там“ семейства се установява практика на многократно посещение на едни и същи места. Те са от локално значение, съставляващи типичната околност за живеещите в района. Но и такива, смятани за национално и световно културно наследство, представляващи своеобразна емблема на страната, показващи историко-археологически пластове от развитието на човечеството.

Родните населени места са тези, в които семействата прекарват най-много време. Там те разгръщат своите всекидневни дейности, като редовното посещение на пазари и магазини, разходките по улици и паркове, самостоятелно, семейно и в обкръжението на роднини и приятели, което до голяма степен подпомага адаптирането им към *новата* социална и семейна среда. Същевременно опознаването на заобикалящата среда води до обособяването на любими места. За Владислава това са централни градски пространства, интензивно обживявани както от местните, така и от посетителите на града: *Мойте любими места в Алепо са Старият сук и крепостта в центъра на града.*

¹¹⁰ Поколението със смесен произход не може да бъде еднозначно позиционирано в конкретния контекст. При част от семействата децата са твърде малки, за да имат изградени лични възприятия. При други възможността за придобиване на лични впечатления от родната страна на родителя имигрант липсва поради военни обстоятелства.

Тъй като повечето от пътуванията са през летните месеци, посещението на море в района бе засегнато в част от разказите: *Обичайно ходиме на плаж с братовчедите ми, на кафе, в околните градове да се разхождаме, няма нещо специфично*, казва Сара. Присъствието на роднини също така дава възможност на двете страни да изградят неформални отношения, да се опознаят в хода на „обичайни“ активности: *Над Дамаск има планина и там ходихме, вечер се качвахме, както се качваме сега на Витоша, и си правихме пикник*, спомня си Кая. Сравнението между „тук“ и „там“ е в сферата на добре позната практика, имаща своето проявление и в двете страни. Имайки предвид, че събеседницата ми е живяла известно време в Сирия, когато е била малко дете, „заместителят“ на това редовно действие е в България, мястото, на което живее сега. Следователно поддържането или подражанието на вече установена практика са от значение за адаптирането към променящата се среда.

Същевременно рутинността на конкретно действие засилва значението му на константа за отминало и(ли) настоящо време. Дейности като посещения на религиозни места, вековни църкви, действащи манастири, присъствие на църковни богослужения и разговори с духовни лица са важни преживявания за Димана, която носи спомена за тях десетилетие по-късно: *...за мен беше много по-важно духовното докосване [...] да ме убеди, че трябва да бъде вярваща [...] невероятно!* Същевременно своеобразното религиозно поклонение носи своето обогатяващо влияние върху възприятията и самооценката и на поколението, добре запознато с особеностите на религиите на родителите си.

Толкова духовно израстване имавме! [...] по магистралния път от Дамаск към наш'то село има едно гробище християнско [врязано в скалите] и се вижда как хората ходят вътре да си посетят мъртвите близки, много интересно [...] песнопения, да чуеш арамейски език (Серина).

Пейзажът придобива обичайност с течение на времето, той е многократно наблюдаван. Всички тези преживявания и впечатления пренасят членовете на семейството на Фарид и Димана на своеобразно духовно пътуване към културните и религиозните корени (вж. също Baldassar 1998, 2001; Baldassar, Baldock, Wilding 2007: 154). Тези места разкриват картина, различна по своята същност, характер и функционалност от „тук“, съставляваща част от облика на „другата“ родина, а (споменът за) посещаването им придава значение на места на памет (вж. също Basu 2007: 158).

Това се отнася и до йеменеца Тимин и съпругата му Сиана:

Има много хубава долина в Сана, уникално място е, там е толкова зелено, райско място [...] обикновено с един приятел с жена си, аз с мойта жена отиваме там. В Аден на брега на морето [...] разкош,

красота, спокойствие и чакаме рибарите, когато се прибират от морето, вземаме една риба и се прибираме.

Споменът за традиционните за двойката разходки е силно емоционално напомняне за времето „там“. Носталгията по отминалото време придобива изключителни измерения сега, когато посещенията са възпрепятствани. Сходен е примерът и със семейството на Джалал и Жасмина:

Сирия е много близо, [Джалал] никога не го е мъчила никаква носталгия, мъчи го носталгия сега, когато не може да отиде [...] сега и мен ме мъчи носталгия [...] Няма друго място като Палмира на света [...] някой ден може пак да отиде там.

Осуетените планове и нежеланото оставане на семейството „тук“ превръщат „другата“ родина не само в място на памет, но и на блян.

За някои от чужденците важните и носталгични места и пространства са свързани по-конкретно с живота „там“ по време на детството и ученическите години. Наблюдаването на променящата се среда, настъпила в тях с течение на времето, напомня за преходността на материалното изражение на миналото. Преживяванията на конкретни градски локуси, спомените за които отнасят със себе си, се проявяват не просто като ярко напомняне за даден момент, но са нематериални преносители на определени емоционални и ментални състояния.

*Най си ми е хубаво вкъщи, в това спор няма (Тимин).
Неговото училище е едно от любимите му места [...] квартала, улицата му. Много пъти, когато има някое публицистично предаване или няк'ви интервюта по улицата, [той казва] „Това е нашият квартал“... има, има, носталгия (Рени).*

Гостуващите пътуват из „другата“ страна значително по-интензивно в сравнение с тези, живели там. Вторите по-скоро пребивават в даденото място и неговите околности и в по-близки населени места. Макар никой от чужденците (и почти никой от българите) да не се определя като турист (вж. също Stephenson 2002: 404–406), туристическите обиколки са неразделна част от посещенията. Така мигрантите имат възможност да представят „най-хубавите“ и „най-известните“ места от родината си. Посредством тези посещения неместните партньори се запознават с един по-представителен образ на страната: *Тя ходи там един вид като турист, посещава най-добрите места. Аз се постарах да посещава интересни места, известни места, по-хубавите места*, пояснява Наджиб. Нерядко съпругите имат силно желание да посетят конкретно място поради световната му известност.

Александрия, беше ми мечта от дете, четях книги за библиотеката и когато отидохме, мечтата се случи, бях толкова впечатлена (Ева).

Пирамидите, разбира се. [...] Следващия път планираме да отидем в Луксор и Асуан заради паметниците и множество арабски артефакти. Всеки път отиваме до едно или две места, зависи колко дълго оставаме (Мохамед).

Когато съпругите не познават добре местната култура от личен опит, именно тези представителни туристически места са водещи в изграждането на възприятието за „там“. Това има своето обяснение и в стремежа на семействата да оползотворят гостуванията си и като почивка, ваканция, екскурзия.

Обичам да ходя на историческите – Палмира, Босра има една крепост Сала Хадин, една крепост към Латакия – Тартус (Ирена).

Чогазамбил, то е едно селище на няколко хиляди години, от кертич, храм е на еламитската цивилизация, близо до гр. Суза (Анастасия).

Впечатленията от туристическите места и участието на двойките в специфични дейности като карането на сандборд в Сахара съставляват голяма част от техните разкази за преживяното пред трети лица. Съзнателно или не, семействата използват представителните места, за да подпомогнат изграждането на (по-)позитивен образ на съответната страна сред своето приятелско обкръжение. Позитивните преживявания и спомените за тях са сред мотивите за периодично завръщане¹¹¹.

Живот „там“

За повечето важи максимата: *Винаги домът е бил тук, а ходенето ни там е било само гостуване* (Владислава). За известно време обаче „другата“ родина придобива смисъл и облик на *дом*, България се превръща от страната на местообитание в (не) посещаваната родина. Статутите на „мигрант“

¹¹¹ България също е поле за туристически обиколки. За имигрантите пътуването из страната е начин за опознаването ѝ (географски, исторически, културно), практика, за някои появила се още по време на следването им във висшите учебни заведения (това се отнася особено за тези, дошли преди 1990 г.) (вж. също Pileva 2017: 53–54). Често обиколките в студентските години са били групови, организирани от Клуба за приятелство или ДКМС, а тези по собствена инициатива винаги са били съвместно с по-близък приятелски кръг от състуденти и сънародници. Приятелите присъстват в част от разказите за пътешествията на смесените семейства из България, но не и членове от разширеното семейство. И тук се появяват „любими“ места, за което значение има атмосферата и историята на средата. Сред видяното преобладават градове с архитектурно-историческо значение, популярни природногеографски местности и морски дестинации.

и „местен“ се разменят. Тази смяна на местообитанието неизбежно води след себе си промяна във всекидневието, социокултурните измерения на съвместното съжителство и семейните/социални/професионални „роли“ на партньорите.

Неуспешни опити

Ние въобще нямай'ми намерение да останем в България, заявява Халил. Въпреки че Халил и Елица получават висшето си образование в България, а той има и докторат по химия, трудната икономическа обстановка през 90-те години в страната и произтеклите от нея финансови затруднения на двойката ги принуждават да работят на пазар в София, за да покриват разходите си. Тези обстоятелства подсилват желанието им да заминат за Тунис.

С жена ми така ни беши уговорката – завършвам аз, защитавам и си отивам аз една година, докато се установя и намирам работа, и после те идват; такава ни беши идеята, че ще живеем в Тунис (Халил).

Елица обаче твърди, че идеята на двойката за живот „там“ се е простирила до няколко години, колкото да подобрят финансовото си състояние. *Така се стекоха обстоятелствата, че тука останахме,* добавя Халил. Въпреки усилията, неколкомесечното му пребиваване в Тунис не дава желаните резултат за заемане на предпочитаната работна позиция като университетски преподавател. Това осуетява плановете им и той се връща в България, където започва работа в търговията, а не след дълго придобива фирма за сторителни материали. Така до заминаване на Елица не се стига.

Ливанецът Наджиб също разказва за подобни планове:

Първоначалният ми замисъл беше да отида в Ливан, за да започна първите крачки за установяване, за да ѝ е по-лесно, да се нанесе не у наш'те, а в наше жилище, дори да е под наем.

Тук също намерението за завръщане у дома е обявено в началото на връзката още в университета, а стремежът за финансова стабилност и независимост на семейството „там“ е важно условие за усядането им.

Първо, няма такова производство у нас, второ, във фармацевтичното производство не предлагаха тогава такава добра заплата, която да позволява да започнеш самостоятелен живот, това ме отказа. Кат' се завърнем тука, лесно започнахме работа и двамата, тогава работата беше достъпна, установихме се лесно, жилище се даваше тогава чрез общината.

В този случай несигурното вътрешно положение в Ливан през 1989 г., крайт на петнадесетгодишна гражданска война¹¹² оказват значително влияние за връщането в България.

Успешни опити

Семействата и решението

Семейство 1 (с1): *Тръгнахме с надежда да работим там* (Ариф).

След като Ариф се откупва от военната си служба, през 1985 г. двойката заминава заедно с 4-годишната им дъщеря за Сирия. Целта е разработване на частните им лекарска и зъболекарска практика. Решението обаче е по-скоро негово, отколкото съвместно – факт, оказал се решаващ.

Семейство 2 (с2): *Съпругът ми трябваше да си изкара казармата* (Ирена).

В този случай желанието за изпълняване на *това, което дължеше на сирийската държава* (Ирена), е посочено като основен повод за преместването на семейството. Това се случва през 1996 г., когато голямата им дъщеря е на 3 години, а България се намира в трудна икономическа ситуация. Така двойката решава да опита да разработи и частни практики в сферата на здравеопазването – зъболекарска и психологическа, след уволнението от казармата на Фаяз.

Семейство 3 (с3): *Бях горд, бях националист, ако щеш!* (Тимин).

Тук също чувството за дълг към родината има важна роля за завръщането: *Завършил съм, държавата има нужда от мен, да отида да работя, да направя нещо*, заявява Тимин¹¹³. Двойката обаче няма предварителен план за установяване в Йемен заедно. През 1989 г. той заминава сам, за да остане, но не след дълго Сиана отива също, за да сключат брак и да се установят в близоизточната страна.

¹¹² Ливан е в гражданска война от 1975 до 1990 г. между правителствените сили и редица военни формирования, като Ливанския фронт, представляващ маронитите, Ливанското национално движение – коалиция на хора с леви убеждения и сунити, привърженици на арабския национализъм, Организацията за освобождение на Палестина, представляваща най-голямата група бежанци от Палестина, живеещи в Ливан. Участие взимат и Сирия, Израел и отцепени контингенти от ливанската армия. Войната води до бягството на близо 1 млн. души (<https://www.britannica.com/event/Lebanese-Civil-War>).

¹¹³ Изказването отговаря на пропагандни материали от времето на социализма във в. „Студентска трибуна“, описващи чуждестранните студенти като високомотивирани да се образуват, за да спомогнат за просперитета на собствените си държави.

Семейство 4 (с4): *Решихме там да отидем [...] да пробваме как ще са нещата* (Светла).

Тук водеща мотивация е стремежът към икономически просперитет и професионална реализация на партньорите. Асиф развива частен бизнес в сферата на транспорта и логистиката, тясно обвързан с родната му страна и регион. Той основава компанията още в студентските си години в България, а впоследствие се включва и съпругата му Светла. В началото на ХХІ в. възможността за развиване на търговската им дейност отвежда двойката и 5-годишният им син в Сирия. Решението е взето съвместно от двамата партньори, чиято първоначална нагласа е за продължително усядане.

Семейство 5 (с5): *Там една година, тук една година* (Жасмина).

Към 1998 г. Джамал и Жасмина имат разработено архитектурно бюро в София, когато решават да открият такова и в родния град на сириецата, вследствие на желанието им да прекарват време и там. Затова те установяват динамичен начин на живот, като следват работата си. Тази на пръв поглед неустановеност всъщност е възприемана като етап от планираното постоянно усядане в Сирия.

Семейство 6 (с6): *Бащата се връща там [...] защото дядо ми има строителна фирма* (Мирела).

Въпреки че Паскал и Галина живеят в Ливан между 1985 и 1989 г., във фокуса на настоящото изложение е самостоятелното установяване на ливанеца в родната му страна от 1997 г. до днес и начинът, по който семейството преодолява физическата дистанция през последните десетилетия. Като причина за заминаването му е посочена възможността за активно включване в качеството му на инженер в строителната фирма на баща му при възстановителните строителни дейности в родното му село, напълно унищожено по време на военните действия в Ливан през 80-те години. Същевременно Галина взема решение да остане „тук“ поради възможността да развива кариерата си, но най-вече заради желанието ѝ да е близко до майка си. От важно значение е и възрастта на децата, които по това време са ученици и преместване в друга страна в тийнейджърска и предтийнейджърска възраст би било стресиращо, а средата в Ливан към онзи момент не изглежда „подходяща“ според родителите.

Домът

Само с1 живее през целия си престой отделно от роднините на съпруга, тъй като родителите на Ариф са починали преди преместването, а братята и сестрите му живеят отделно едни от други. Тук обаче от съществена важност е намирането на апартамент, в който да съчетаят жилищно пространство с работно такова.

Останалите пет двойки (и впоследствие Паскал сам) съжителстват с родителите и част от братята и сестрите за целия престой или поне първоначално. Събеседниците представят това обстоятелство като обогатяващо преживяване, подпомагащо адаптацията в новата среда. Така например Жасмина (с5) изявява готовност за трайно усядане в Сирия и заради положителните взаимоотношения, които установява с близките на Джамал още по време на първите си посещения в страната: *...не е имало никакви драми [...] просто заживях там [...] все едно си бях у дома*, споделя тя. При първия си престой двойката съжителства с родителите на съпруга и в непосредствена близост с малкия му брат, който обитава един от етажите на къщата. Близките отношения се запазват и след като двойката се отделя в собствено жилище в същия град.

Сближаването с близките родственици на съпруга и възможността за разчитане на семейно-родовата мрежа за взаимопомощ са ключови за адаптирането на съпругите към средата и социокултурните ѝ особености. Именно това улеснява престоя на Сиана (с3) в родния град на Тимин. Така липсата на близкото роднинско обкръжение след преместването на двойката в Сана оказва негативно влияние върху нейните възприятия за средата и живота ѝ „там“ като цяло.

По отношение на мястото на пребиваване Асиф и Светла (с4) са някъде между самостоятелно жилище и съжителстване с разширеното семейство. Родителите на Асиф построяват многофамилна къща с апартаменти за шестте си сина. Това позволява/налага всекидневно общуване в рамките на разширеното семейство, но и дава възможност за лично пространство.

Лично пространство

Пребиваването „там“ само по себе си предполага смесените семейства физически да съ-присъстват с близките. Наличието на голям род и обширен социален кръг, със значителна част от който се поддържат активни и всекидневни контакти, обаче предпоставят желанието на новодошлите да не са *наистина* постоянно присъстващи. В този контекст понятието за *лично пространство* се явява интересен акцент в част от разказите, като неговите измерения се оформят индивидуално за всяка двойка (дори всеки от партньорите) в зависимост от дома, който обитават. Докато някои могат да се усамотят в собственото си жилище на известна дистанция от рода (Джамал и Жасмина, Ариф и Магда), други се отделят в апартамента си на горния етаж (Асиф и Светла, Паскал и Галина), а трети разполагат само с пространството на собствената си стая в дома на родителите (Фаяз и Ирена, Тимин и Сиана). Интензивността на общуване както с роднините, така и с посетителите на дома, които често са приемани до такава степен като *свои*, че границата между тях и членовете на семейството се заличава, води до някои недотам приятни изживявания, особено за съпругите, чиито социокултурни възприятия в някои случаи значително се различават от местните.

За Ирена липсата на ясни граници между лично и общо (семеино и социално) пространство, както и размиването на възприятията за свое и чуждо е трудно разбираема, дори понякога неприемлива.

Това е страната, в която всички врати са отворени, дори и входната врата е отворена, всеки може да влезе. Идват съседи, влизат си в кухнята, отварят хладилника; и гостите правеха същото, и аз бях много изненадана от това нещо.

Спалнята на двойката също се превръща в място за социална интеракция с роднини, приятели и съседи. Вследствие на няколко конфликтни ситуации Ирена налага някои граници, които водят до (само)ограничаване на поведението на околните – ограничаване на достъпа до спалнята, когато вратата е затворена, в дома се ходи без обувки и т.н., но които същевременно внасят известен баланс в отношенията. Изискванията според Ирена са били приети безпроблемно. Същевременно съ-присъствието на разширеното семейство я провокира да преосмисли някои от възприятията си, опитвайки се да разбере „другите“ социокултурни граници или липсата на такива.

Не ми беше лесно да свикна с липсата на самота. Аз съм саможив човек [...] и ми беше много трудно да бъда непрекъснато заобиколен с хора, които са пълната ми противоположност. С времето намерих начини да се усамотявам, а те пък приеха това, че съм различна, и спряха да се навъртат около мен непрекъснато (Жасмина).

Намирането на баланс между нуждите на един от актьорите и привичките на останалите е въпрос на взаимен компромис.

[Синът ни] не беше свикнал с много деца, да го блъскат отляво и отдясно [...] отива настрани, той е свикнал на спокойствие, самотоостателност (Светла).

Поведението на момчето предизвиква интерес у останалите деца, които започват да го копират. Асиф и Светла (с4) от своя страна също търсят начини за извоюване на лично пространство. Понеже *в тяхната къща не се консумира алкохол, ние сме свикнали по български и е имало случаи да се заключваме в нашия апартамент [сmee се], никой да не ни вижда*, спомня си тя. Личното пространство дава възможност за избягване на конфликт с роднините, особено при разногласие относно практики и възприятия.

Дискомфортът в конкретна ситуация не води до генерално отхвърляне на социокултурната среда или контакта с близки. Търсенето на уединение е част от адаптационния процес, който дава възможност за намиране на баланс, на своето място и роля в семейно-родовите взаимоотношения.

Пътувания

В три от случаите има регистрирани посещения на близки от България. Най-чести са при с5 поради продължителността на пребиваването на Джамал и Жасмина в Сирия. Основната причина за гостуванията е опознаването на средата на живот – социална и културна, инфраструктура, дадености на града и жилището и т.н.

Майка ми, баща ми, брат ми са ходили, бяха наясно къде и как живея, освен това те видяха пътя между Сирия и България, че не е толкова страшно, не отивам някъде в Катар, Оман или някъде си, видяха как живеят хората, че са нормални (Жасмина).

Гостуванията са начин за своеобразно успокоение на близките, те представляват един вид одобрение на усядането. Същевременно гостуванията спомагат за директните общувания между родствениците от двете страни. Въпреки че понякога езиковата бариера е пречка за пълноценното общуване (вж. също Rutting 2012: 27), всички намират *свой начин* да установят контакт, бидейки гъвкави във вербалната и невербална комуникация.

В повечето случаи гостуванията от страна на роднини не са обвързани с конкретен празничен повод или важно събитие. На три от семействата им се раждат деца, докато живеят в „другата“ страна, а в два от случаите това събитие е повод за роднински посещения. Първото дете на с3 се ражда през 1993 г. в Сана, Йемен, в град, в който Тимин няма роднини, а поради финансови причини и нестабилното вътрешно положение на страната в този момент никой от близките на Сиана не посещава семейството. Затова пък майката на Тимин им гостува за три месеца, за да помогне в грижите за детето. При тях, поради обстановката в Йемен и невъзможността за пътуване, това е единственото време, което бабата и внучката прекарват заедно.

Въпреки че Асиф и Ирена (с2) заминават за Сирия с намерението да уседнат там, те разглеждат България като „другия“ дом, до който могат да пътуват.

Края на 97-ма – началото на 98-ма останах около три месеца в България [...] дойдох, за да купим жилище в София [...] когато се връщаме в България, да има къде да отседнеме [...] Всъщност ние никога не сме имали намерение да скъсваме с България.

Покупката на жилището две години след мигрирането на двойката би могла да се разглежда като своеобразно заявяване на намерение за завръщане на семейството в България.

Пътуванията между „там“ и „тук“ на с5 са с необичайна интензивност спрямо останалите семейства: *В месеца сме пътували понякога по два пъти до България*, спомня си Жасмина. Високата честота е дефинирана от работ-

ния график на двойката архитекти: *Не сме се разделяли, заедно в пакет си пътуваме*, допълва тя. Тази не само лична, но и професионална обвързаност превръща трансграничното движение в общосемейна практика, която позволява поддържане на активни лични контакти с роднините „тук“. Те са и семейството с най-много пътувания из Сирия с цел туризъм и почивка.

Асиф и Светла (с4), чийто син посещава детска градина, а след това и две години ходи на училище в Сирия, прекарва летните ваканции в България. За Тимин и Сиана (с3) обаче гостуването в България е невъзможно поради разходите, свързани с него.

През последните повече от две десетилетия размяната на ежегодни гостувания между България и Ливан има по-специфично значение за функционирането на сб: *Откакто се помня, всяко лято ходим там, като свършим училище, с майка ми*, споделя дъщерята на Паскал и Галина. Конфигурацията на пътуващите с годините се променя, включвайки нови членове на семейството, които живеят в България, като партньорите и децата на вече порасналото поколение със смесен произход. Така трансграничните пътувания имат за цел не само гостуване на близките родственици, но и временно събиране на смесеното семейство. Същевременно ливанецът прекарва в България месец от средата на декември до средата на януари. Важна предпоставка за времето на престоя му са празниците в края на годината. Галина и децата на двойката подбират времето на своето посещение според възможността си за отсъствие от работа, а на внуците – от училище. С времето организирането и осъществяването на посещенията в Ливан все повече затрудняват близките на Паскал: *...ние сме пет човека с децата на брат ми и много пари даваме за билети [...] даже се опитваме да убедим бащата някое лято той да дойде*, казва Мирела. Евентуална възможност за усядане на двамата партньори в една страна (в случая България) се предвижда след пенсионирането на ливанеца.

През 80-те години в подобна ситуация се намират Ариф и Магда (с.1). Макар изначалната идея да е била усядане на цялото семейство в Сирия, [тя] *идва, да речем, за един-два месеца, после се връща, аз отивам, връщам се*, разказва Ариф. Тази интензивна мобилност на всеки от партньорите е наложена от съпругата. Тук, както при Галина, най-важна за въпросния период е грижата за родител – отговорност, която и двете жени носят сами поради липсата на братя и сестри.

Връщането

Семейство 1: *Предпочиташи уюта на България пред предизвикателството на Сирия* (Ариф).

Различните изначални нагласи за начин и място на живот водят до противоречия между Ариф и Магда:

Фактически почти не бяхме семейство [...] дали да се разделяме [...] дали всеки от нас трябва да направи компромис. [...] Вика: „За тебе по-лесно, ти си се интегрирал тука, ти имаш приятели тука, ти имаш работа тука“. Викам: „Хубаво!“ (Ариф).

Дългите и чести престои в България разкриват липсата у Магда на (желание за) реално усядане в Сирия, а лутането на партньорите между двете страни пречи на изграждането на трайна всекидневна рутина. В стремежа си да запази семейството и да прекара повече време с дъщеря си, сириецът напуска повторно родината си и закрива разработваната четири години лекарска практика.

Семейство 2: *Казах му, че аз искам да се върна в България и ще се върна (Ирена).*

Работата като домакин в българската резиденция в арабската страна не я удовлетворява. Това обаче е единственият начин за нея да се откъсне донякъде от финансовата зависимост от свекъра си, докато Фаяз е в казармата. Дори изграждането на приятелска среда, активният социален живот и възможността за общуване с българи не са достатъчни.

Имахме обещание да получим доста добър собствен дом, кабинет – неща, които тук доста трудно можехме да имаме [...] баща му се занимаваше с инвестиции в строителни фирми и една от фирмите фалира [...] Непредвидена ситуация, просто загуби много пари тогава и семейството се върна доста назад икономически (Ирена).

Невъзможността за отделяне в собствено жилище и постигане на пълна финансова независимост са решаващи за избора да се върнат в България.

Семейство 4: *Много хубаво си живяхме, но не се застояхме, той не може да свикне с начина на живот там (Светла).*

Дългогодишното пребиваване в България не позволява на Асиф да се примири с някои социокултурни особености на живота „там“, а различията в гледните точки пораждаат и трудности в комуникацията и съжителството с разширеното семейство.

Семейство 3: *Обещах ѝ: второто ще се роди в България (Тимин).*

Въпреки близките взаимоотношения между Сиана и роднините на Тимин, тя не успява да се адаптира към някои конкретни социокултурни особености на средата „там“. За това допринасят редица фактори: невъзможността за намиране на работа поради недостатъчно добро владение на местния език; липсата на социална среда, особено след преместването в Сана, когато общуването с роднините се ограничава до по-далечни братовчеди; рестрикциите по отношение на допустимото поведение и външния вид на обществено място, с които се сблъсква след преместването, и др. В началото на 90-те години

на XX в. Сана и северната част на страната са значително по-консервативни в сравнение с Аден и южните територии¹¹⁴. По онова време покриването на косата, а на някои места и на лицето, е задължително¹¹⁵. Всичко това определя цялостната негативна нагласа на Сиана към живота в Йемен. Втората бременност се оказва повратен момент, както и влошаващото се икономическо състояние и назряващото напрежение в страната¹¹⁶. Така през 1993 г. семейството се връща в България.

Семейство 5: *Искахме децата ни да растат там, но така се оказа, че няма да стане (Жасмина).*

Семейството на Жасмина и Джамал се адаптира най-добре в Сирия по трите показателя – професионална реализация, социална и семейна среда. След десетилетие на непрестанни пътувания между двете държави – време, в което те имат възможност да претеглят позитивните и негативните страни в социокултурно, икономическо, политическо и пр. отношение в двата социума, двойката е решена да се установи в Сирия: *...там е по-спокойно за деца [...] не ми харесва животът в България*, обяснява Жасмина. Като времеви маркер за усядането е определена появата на деца. Двойката се сдобива със син през 2008 г., няколко месеца след това, като своеобразна почивка преди усядането, семейството предприема голяма обиколка на Сирия, последвана от *ваканция* в България, където става ясно, че съпругата е бременна за втори път. Това ги кара да отложат преместването до раждането на второто дете. *Дъщеря ми се роди един ден след като започнаха събитията в Сирия [...] аз не съм се връщала повече там*, споделя Жасмина.

Разглеждайки шестте семейства, става ясно, че кариерното развитие наред с близостта до роднини се очертават като водещи мотиви за Ариф, Фаяз, Тимин, Асиф, Джамал и Паскал да потърсят възможности за връщане в родната страна. С изключение на Жасмина обаче, същите причини (не непременно

¹¹⁴ Южен Йемен е под британско влияние до 1967 г., след това до 1990 г. страната е под влиянието на Съветския съюз, от който получава икономическа и техническа подкрепа. След неколкогодишна война в Северен Йемен между монархисти и републиканци – първите, подкрепяни от Саудитска Арабия, Иран и Йордания, а вторите – от Египет и Съветския съюз, през 1970 г. в страната се установява режим, подкрепян от Саудитска Арабия (<https://www.britannica.com/place/Yemen/The-age-of-imperialism>).

¹¹⁵ <https://www.britannica.com/place/Yemen/wilson-life-and-social-customs>

¹¹⁶ След като през 1990 г. Йемен отказва да подкрепи коалицията на САЩ и Саудитска Арабия при инвазията в Ирак, страната изпада в икономическа и политическа изолация от редица арабски държави. Същевременно борбата за надмощие между различни политически партии, придружена от насилие, бомбардировки и убийства, ескалира в края на 1993 и началото на 1994 г. Между май и началото на юли 1994 г. размириците прерастват в гражданска война (<https://www.britannica.com/place/Yemen/The-age-of-imperialism>).

но в този ред) са съществени за съпругите за връщането им в България. Пред Сиана стои и проблемът с езиковата бариера¹¹⁷ и с някои социокултурни рестрикции в Йемен. Към настоящия момент обаче поради военни конфликти, всички двойки (без сб) са изправени пред липсата на сигурна възможност не само за повторно усядане „там“, но дори и за гостуване.

До известна степен повечето от разгледаните тук семейства приемат мобилността си за даденост. Вследствие на нестабилната геополитическа обстановка в района на Близкия изток обаче това усещане се променя за много от тях през последното десетилетие. Усещането за даденост, което някога е спомагало за емоционалното и психическо преодоляване на дистанцията (Baldassar, Baldock, Wilding 2007: 53, 144), е заменено от носталгия по отминалото време, като при българо-сирийските семейства например. За други, в чиито родини военното положение е своеобразна „константа“ през целия им живот, носталгията е част от всекидневието от момента на миграция.

Аз сутрин отварям очите, летя над Аден, усещам морето и след това осъзнавам, че аз съм тук в България, трябва да живея тук в България. Носталгията не се отделя от теб, не се отделя, постоянно е с теб! (Тимин).

Потомството – някои особености

Възприятията на поколението със смесен произход за родината на небългарския родител не са еднозначни. Те са силно повлияни от интензивността на посещенията, заниманията и личната връзка с роднините. Наличието на „задължителност“¹¹⁸ при пътуванията също се оказва съществено за възприятията на децата:

Аз лично имах малко проблеми с ходенето, особено като пораснах малко вече в гимназията, понеже малко или много беше задължително и аз се бунтувах и не исках да ходя [...] защото беше нещо, което трябва да се направи, никой не ме питаше искам ли да ходя (Кая).

В случая волята на бащата е определяща. Децата прекарват целите летни ваканции в Сирия в продължение на 10 години. Съпротивата на дъщерите и това, че семейните ни почивки винаги бяха с още много роднини, както казва

¹¹⁷ За значението на владенето на местния език и възможностите за кариерно развитие при избора на страна за постоянно местообитание вж. Lopez 2017: 184–185. За случаи на чужденци в България, които доказват, че владенето на местния език невината е съществено за професионалната реализация вж. Pileva 2019: 661–679.

¹¹⁸ Някои примери по темата вж. у Stephenson 2002: 396; Baldassar, Baldock, Wilding 2007: 146.

Ирена, не оказват влияние върху решителността му. Години след преустановяването на посещенията все още в съзнанието на събеседниците стои споменът за липсата на личен избор. Въпреки това от настояща гледна точка Кая констатира: *Да, сега, като се замисля [засмива се], беше хубаво*. Споделянето за подобно еднолично взимане на решения, проявявано от когото и да е от партньорите, не се среща често в изследването.

В случая на сирийката Амена не без значение е фактът, че посещенията придобиват „задължителен“ характер след раждането на сина ѝ. От една страна, гостуванията стават рутинни, целящи поддържането на директни контакти между Амена и близките ѝ „там“, а от друга – чрез тях майката се стреми да изгради емоционална връзка между детето си и сирийските му родственици, както и да го въведе в социокултурните порядки на родината си, т.е. по един или друг начин посещенията имат смисъл и на „туризъм към корените“.

В случите, в които децата (а и българските съпрузи) нямат възможност да посетят „другата“ страна, те изграждат представата си за „там“ предимно от разказите на бащата (вж. също Ruting 2012: 21), което я превръща в „символичен топос“ (Zlatkova, Penkova 2012: 177), конструиран от нечий други спомени и представи. Тези родители по един или друг начин се стремят да ги „запознаят“ както с детството си, така и с това, което са *оставили*, дори (а може би най-вече) с това, което вече не съществува.

Как си го представям?! Не си представям точно това, което... ни карат да си представяме! [...] интересен нов свят си представям, различен от тук, от този, с който съм свикнала... на мен сигурно ще ми е супер различно там. Нормално. Но е интересно. А и съм запознатата с традиции и обичаи там (Ава).

Разбира се, историите са пречупени през собствените преживявания, носталгия, нагласи и виждания, а спомените им неизбежно се изменят с течение на времето. Под влияние на всички тези фактори представата на смесеното поколение (а и на българските партньори) е въобразена, тя е конструирана от филтрираната (но не непременно пестяща негативи) информация.

ОБЩУВАНЕТО С („ДРУГИТЕ“) РОДНИНИ

Срещи извън „другата“ страна

Гостуванията на близки на мигранта са повод за организиране на посещения на исторически и археологически забележителности, по-рядко са споменавани дейности сред природата. Наджиб например споделя, че: *Ливан е на море, така че море не търсиме много-много, търсим планини*, докато Ариф заявява, че братята му предпочитат курортите по Южното Черноморие при гостуванията си през 80-те и 90-те години. Те преустановяват гостувани-

ята си през 94 – 95, после почнаха да не харесват, щото трябва да ги варда, тогава беше периодът на мутрите [...] те искат свобода, да идат на бар, уточнява той.

Най-значимото събитие при посещенията обаче са срещите между двата рода. Събиранията се организират в жилището на двойката или на родителите на съпругата в родния ѝ град: *Всички са ходили и са много добре посрещнати, но мисля, че е преди всичко заради съпруга ми, защото той е добър човек*, споделя Анастасия. В повечето случаи това са единствените директни контакти между родственици, време на общуване и известно опознаване, но и време на запознаване на гостите с местни културни и социални привички и създаване на (добро) впечатление от семейно-родовата среда, от която мигрантът е част.

В по-редки случая роднините гостуват многократно: *Повече идват те, отколкото ние ходим в Ливан. [...] Да речем, три пъти в годината различни братя и сестри идват, дори племенниците ми идват. Харесват България, казва Наджиб*. Поради транснационалния характер на разширеното семейство на ливанеца, разпръснатото на няколко континента, най-интензивните семейно-родови контакти лице в лице с различни родственици се осъществяват в България.

Известна компенсация за редките посещения на Дженан и Анастасия в Иран са почти ежегодните гостувания в България на негови родственици, живеещи в родината и в трети страни. Гостуващите са роднини, с които са в най-близка връзка и поддържат (почти) всекидневен контакт от разстояние.

Свекърва ми дойде с племенницата, от Англия дойде брат му, защото не бяха се виждали, той не беше пътувал доста време до Иран. После идва брат му с жена му и 4-те си деца. После дойде сестра му от Англия с брат му от Канада. Миналата година дойде племенницата от Англия с мъжа си индиец (Анастасия).

Честите гостувания изграждат модел на близост между роднините. Един от най-ярките примери за това се среща при сириец Ариф, който разказва, че *братът, който имаше ключ за апартамента, идва тука, опитва да влиза [...] той така, той бохем е. [...] Пристига някъде през два през нощта [смее се]*. Разказът е за най-големия му брат, когото той смята за свой втори баща, изключително важна фигура в живота му, от когото търси санкция за свои решения, особено в по-младите си години. Той е част от смесеното семейство.

Близки или далечни роднини на чуждестранните партньори от шест двойки до момента на изследването не са гостували в България. Причините за това са различни. Двете българо-египетски семейства планират такова посещение в недалечно бъдеще: *Искам да дойдат, трябва да подготвя някои неща, работя по въпроса, искам да поканя сестрите и родителите ми (Мохамед)*. Макар почти всички българо-сирийски двойки да са посрещали

роднини през годините, през последното десетилетие подобни пътувания не се осъществяват, в малка част от случаите някои от роднините на мигрантите са станали емигранти. Това подпомага срещите им в трети страни.

Място за директна семейно-родова интеракция са предимно страни в Европа, в редки случаи в Близкия изток и САЩ. Често, но невинаги, мястото на срещата се определя от страната на местоживеене на родствениците.

Братята му заминаха за Швеция, с тях се чуваме непрекъснато, ходихме, виждахме се, лятото всъщност минахме при тях, сега планиваме отново да се видим (Владислава).

Извън стремежа за контакт лице в лице и възможността за почивка понякога тези посещения имат и практическа цел.

Майка ми беше преди две години за шест месеца в Норвегия при чичо ми; отиде, за да поработи малко там, а пък аз бях сега декември месец за десет дена (Кая).

Установяването на роднини в Европа, т.е. извън конфликтната зона, не само позволява осъществяването на лични срещи, но и улеснява срещите между порасналото поколение и роднините, което говори за близки и добре поддържани във времето и пространството взаимоотношения. Пълнолетната дъщеря на Наджиб например от известно време е преустановила пътуванията до Ливан заради служебни и лични ангажменти. Директните контакти с роднините „там“ са заменени с такива с родственици, живеещи в Европа.

От разстояние

Транснационалният характер на родните семейства на партньорите мигранти, както и съществуването на някои политически и военни пречки (в Афганистан, Ирак, Йемен, Сирия) значително затрудняват и(ли) правят невъзможни срещите лице в лице. В подобни условия роднините, разделени от граници, могат да разчитат единствено на наличните технически възможности за свързване от разстояние. Въпреки че те не заменят усещането от непосредствения контакт между близки, поддържането на връзка от дистанция създава своеобразна форма на „присъствие“ (Baldassar 2008: 252). Това им позволява да „преодолеят“ физическото разделение и „да се чувстват и функционират като семейство“ (Mahler 2001: 584).

С въпроси, отнасящи се до общуването чрез ИКТ, се занимават редица автори. Обект на изследователски интерес преди широкото навлизане на интернет са вербалните (телефонни обаждания) и писмени (писма, имейли, SMS-и) възможности за общуване от дистанция. Обърнато е внимание на трудностите при осъществяването на контакт с близките чрез телефонни разговори в точно уговорено време (Mahler 2001); ролята на цената на меж-

дународните телефонни обаждания върху честотата на общуване в контекста на глобализацията (Louch, Hargittai, Centeno 1999; Vertovec 2004; Ito, Okabe 2005). Някои автори (Licoppe 2004; Licoppe, Smoreda 2005; Benitez 2012) се концентрират върху промяната на ИКТ през годините и ролята им за конструирането и трансформирането на социални връзки. Виртуалното общуване, както и емоционалното му значение за комуникиращите ангажират вниманието на множество изследователи през последните две десетилетия (Urry 2000; 2002; 2003; Wilding 2006; Baldassar, Baldock, Wilding 2007; Baldassar 2008; Komito, Bates 2009; Komito 2011; Baldassar et al. 2016; Nedelcu, Wyss 2016; Markov 2019). От разглежданата проблематика на посочените изследвания става ясно, че този тип общуване е посвоему подвластен на множество обстоятелства, по подобие на срещите лице в лице.

За разлика от констатираната от Ликоп и Смореда (Licoppe, Smoreda 2005: 327–328) зависимост между физическата дистанция и честотата на контакт, в настоящото проучване такава не бе регистрирана. Редица други фактори, оформящи облика на този тип контакти, обаче са налице. Поради бързото развитие на ИКТ, особено през последното десетилетие, и достъпа на все повече хора до тях, начинът и интензивността на индиректното общуване не е константна величина, а постоянна променлива, подвластна на времето (вж. също Nedelcu, Wyss 2016: 203).

„Преди“

Мигрантите, обект на настоящото изследване, винаги са поддържали връзка от разстояние със своите близки в родната страна. „Тогав“ (преди повсеместния достъп до интернет) способите, честотата и достъпността до ИКТ значително се различават от тези „сега“. Споменът за общуването с роднините през последните три десетилетия на XX в., както и в първите години на XXI в., остава в съзнанието на събеседниците с невъзможността за чести и продължителни телефонни разговори. Трябва да се отбележи, че размяната на имейли в нито един от разговорите не беше спомената като начин за поддържане на контакт. Ръчното писане на писма обаче присъства нееднократно в разказите като „най-продължителното“ общуване между студентите и близките им у дома.

Обаждането по телефона беше сериозна работа, но не беше често [...] Първите години, докато бях студент, и първите години след нашия брак, до деветдесет и не знам коя година [...] пишехме писма [засмива се] (Наджиб).

Писането им обаче не е всекидневна дейност. Писмата позволяват по-обстойно представяне на събития, мисли, тревоги и т.н.; доставянето им отнема време, което превръща актуалните за изпращачите теми в „стара новина“ за адресата (вж. също Wilding 2006: 133; Baldassar, Baldock, Wilding

2007: 110). Следователно възможността за провеждане на международни телефонни разговори би могла да позволи по-своевременна размяна на информация. Въпреки това бавната процедура по „вреждане“ и високите цени на разговорите затрудняват честата вербална комуникация, затова обажданията се случват веднъж месечно¹¹⁹.

В пощата, даваш заявка и чакаш да те викнат [...] международни разговори не можеше да се провеждат свободно и ходихме на Централна поща [...] чакаш 40 минути, един час, понякога два часа [...] горе-долу един път в месеца (Халил).

Същите трудности в общуването от разстояние срещат и жените мигрантки в „другата“ страна, сменили мястото на пребиваване през последните десетилетия на миналия век. Това превръща контактите със семействата им в България в своеобразно събитие. Така например Тимин описва общуването на съпругата си и родителите ѝ по време на живота на двойката в Йемен:

Една минута разговор беше 3,20 лв., това е 93-та година, изключително скъпо удоволствие, тогава нямаше Viber, нямаше интернет, нямаше нищо. Но непрекъснато, поне по един път в седмицата, получаваше писма и тя изпращаше, но разговори по телефона със сигурност веднъж в месеца [...] имаше телефонни кабинки в пощата.

В този тип комуникация има известно постоянство в честотата поради (или въпреки) необходимостта от предварителна уговорка за поне приблизително време на обаждане. По този начин общуващите имат възможността да преценят какво и как да споделят или обсъдят с близките си за краткото време, с което разполагат. Ограничеността в честотата и продължителността, както и високите цени на международните разговори стесняват броя на събеседниците, като ги свеждат предимно до родителите и по-рядко някои от братята и/или сестрите. Преобладаващата комуникация с тях ги поставя в ролята на посредници на информация между мигранта и останалите родственици (вж. също Baldassar, Baldock, Wilding 2007: 118–119). В крайна сметка въпреки неудобствата, това са единствените комуникационни възможности за времето си, към които имигрантите и българските им партньори, както и част от децата се адаптират, за да установят и поддържат връзка с близките.

¹¹⁹ За приликите и разликите в ролята на писмата и телефонните обаждания при комуникацията между мигрантите и близките им, за ситуациите на използване на някои от способите и трудностите при двата начина (в посочения период) вж. Baldassar, Baldock, Wilding 2007: 110–115. Разликата в часовите зони на България и на всяка от родините (+/- 1–2 часа) на имигрантите не беше посочена като пречка при осъществяването на телефонните разговори.

„Сега“

Ежедневното директно общуване с роднините „сега“ неизбежно се противопоставя на ежемесечните контакти „преди“. В днешно време чувството за (съ-)присъствие зависи от появата на т.нар. от Мадану и Милър „полимедия“ (Madianou, Miller 2012), медийната среда става по-сложна, предлагайки на хората разнообразие от канали и възможности за комуникация (Skype, Facebook, Viber, WhatsApp, Snap Chat, Instagram и др.). Виртуалното пространство им позволява да поддържат по-лесен, по-бърз, по-независим и по-чест контакт. Всекидневното общуване е възможно както чрез кратки и дълги текстови/гласови/видео съобщения, така и с безплатни телефонни/видео обаждания и конферентни разговори. „Социалното лепило“, както Вертовек (Vertovec 2004: 220) характеризира влиянието на поевтинелите международни телефонни разговори върху контактуващите, е напълно приложим термин по отношение на гореизброените способи за съвременна комуникация. В този смисъл развиващите се технологии позволяват на хората да съхранят и дори да възстановят връзката помежду си, компенсирайки пространственото разделение (вж. също Licoppe 2004: 138–140; Brown 2011: 233). Този тип комуникация от дистанция Ури (Urry 2002: 265–269) нарича „виртуална близост“ (“virtual proximity”), а Балтасар (Baldassar 2008: 253–256) я определя като „виртуално съ-присъствие“ (“virtual co-presence”). Всекидневните контакти позволяват на потребителите да дискутират актуални социални теми, да взимат решения заедно по важни семейни въпроси, да разговарят и да разменят съобщения, съдържащи информация за „нищо конкретно“ (Wilding 2006: 131). Чрез постоянното или често общуване, независимо от формата, виртуалното пространство дава възможност за съпреживяване на важни и всекидневни събития, а визуализирането на събеседника придава по-личен характер на общуването.

Факторите за честотата и постоянството при писмен/аудио(-визуален) контакт са няколко. Първо, „достъп до сигурни“ средства и технологии за комуникация (вж. също Baldassar 2008: 253). Това са електронни устройства, с които всички членове на разширените семейства разполагат, и стабилната интернет връзка, която позволява максимално възползване от съществуващите комуникационни възможности. Последното се отнася най-вече до родственици на партньори, живеещи в страни с военни конфликти (Афганистан, Ирак, Йемен, Сирия). Вторият фактор е заетостта на актьорите във всекидневните им служебни, семейни и социални ангажменти. Той по-скоро се отнася до смесените семейства, тъй като почти всички партньори са активни и работещи хора, което не им позволява чести и продължителни аудио(-визуални) разговори с множество роднини по всяко време¹²⁰. Резултатите от изследването

¹²⁰ Проучването не установи дължината на провежданите през интернет вербални разговори. Дали честите обаждания са по-скоро краткотрайни поради високата интензивност на провеждането им, т.е. „междинни“ (“interstitial”) (Licoppe,

показват (почти) всекидневни или ежеседмични контакти, чиято регулярност рядко бива нарушена.

Като най-лесен и практичен начин за поддържане на чести или по-редки контакти се очерта размяната на писмени съобщения. Това не изисква непременно общуване в реално време, а позволява на участниците да се включат в удобен за тях момент. Същевременно размяната на съобщения дава възможност за поддържане на множество разговори с различни събеседници едновременно. Неформалното общуване е иницирано както от имигрантите, така и от близките им, в повечето случаи българските партньори също взимат активно участие заедно със или отделно от съпрузите си: *Говорим всеки ден по Viber, WhatsApp, Skype, направили сме група в WhatsApp, която включва мен, сестрите ми, съпругата ми и семейството ми*, твърди Мохамед. Всички мигранти имат групови и индивидуални съобщения с конкретни членове от рода – братя и сестри, братовчеди, племенници, а при някои – дори и представители на по-възрастното поколение, като родители, лели и чичовци. Извън комуникацията за специални случаи – празници, рождени дни, важни житейски събития, разговорите в рамките на разширеното семейство имат по-скоро информативен, но и дискуссионен характер за отминали, настоящи и предстоящи събития в живота им. Размяната на съобщения между братята и сестрите значително измества обажданията, понякога до веднъж или два пъти на месец.

Родителите обаче предпочитат аудио(-видео) разговорите като по-лесен и пълноценен начин за обмен на информация или неформално общуване. Следователно те предимно са и инициаторите им, като определят и честотата на комуникацията. Всекидневните разговори с родителите се срещат повсеместно в случаите, в които има военни конфликти в изпращащата страна. За иракчанина Сами от момента на установяване в България това е единственият начин за „прекарване на време“ с близките. Фаяз и семейството му са във всекидневен контакт с родителите му, които живеят в Дамаск: *Понеже и баба ми, и дядо ми останаха самички [...] на баба ми ѝ е доста скучно и звъни почти всяка вечер. По няколко пъти през деня даже*, споделя Кая. Това е и своеобразен компенсаторен механизъм за майката, която вече повече от десетилетие е лишена от ежегодните продължителни гостувания на внуците и сина си.

Някои от по-възрастните обаче срещат известни затруднения при използването на съвременните ИКТ. В този смисъл те разчитат на по-младото поколение (вж. също Baldassar 2001): *Преди по-рядко се чувахме, преди децата да пораснат, 'щото възрастните [...] там' са] далеч от компютрите* (Жасмина). Посредничеството се оказва определящо за интензивността на общуване (аудио и писмено).

Smoreda 2005: 319), или пък по-редките са по-дълготрайни, с презумпцията, че съдържат повече информация, т.е. „индикиращи връзка“ (“relational”) (пак там), е въпрос по-скоро на догадки.

Мястото на децата от смесените семейства във виртуалното общуване с „другите“ роднини не е еднозначно. При твърде малки деца важен за родствениците е визуалният контакт при разговорите, както и получаването на снимки и видео, тъй като липсва реална комуникация с тях заради езиковата бариера. Тогава родителите се явяват съществен посредник при опитите за общуване. Спорадични контакти във виртуалното пространство се забелязват, когато личните срещи са редки или напълно прекъсват. При дъщерята на Ариф и Магда например влияние оказва не само физическото разстояние през последните 10 години, а и спорадичните посещения до Сирия през предходното десетилетие, когато тя започва следването си и впоследствие напуска България. Въпреки че синът на Асиф и Светла прекарва няколко години от детството си в Сирия, а след това посещава роднините си ежегодно, липсата на контакт лице в лице с тях през последните десетина години (когато е в тийнейджърска възраст) оказва влияние върху общуването им от разстояние. В тези случаи родителската двойка се явява важен посредник между децата и роднините, препредавайки информация между страните.

Голяма част от порасналото поколение обаче контактува със свои близки от няколко пъти на ден до няколко пъти в месеца в социалните мрежи и чрез различни интернет приложения. Независимо от профила на децата – произход, възраст, езикови умения, е налице стремеж за запазване или изграждане на връзка с по-възрастното поколение – бабите и дядовците. По-рядко са регистрирани директни контакти с лели и чичовци.

Контактите с братовчедите обаче заемат важна част от цялостната комуникация. Улеснение за това е самостоятелното използване на различни ИКТ. Същевременно представителите на едно поколение лесно намират общи интереси: *Пишем си понякога „Как си? Какво правиш? Как върви ученето?“*, *защото повечето ми братовчеди са горе-долу на моя възраст и е лесно общуването*, казва Сара. Докато в някои случаи физическото разстояние и невъзможността за прекарване на време заедно „там“ води до емоционално отдалечаване, то в други засилва нуждата от по-интензивни контакти: както твърди Серина, *сега покрай войната [...] си пишем често с братовчедите*. Децата на Тимин и племенниците му в Йемен са пример за редовно общуване във виртуалното пространство, въпреки че никога не са се срещали.

Не на последно място, развиващите се ИКТ, както и широкото разпространение на интернет позволяват публикуване и размяна на визуални материали. Те също като текстовите съобщения съдържат разнообразна информация, отнасяща се до всекидневни дейности, пътувания и отбелязване на специални случаи: като видеата и снимките, които Асиф и Светла публикуват в профилите си във Facebook, за да обявят пътуванията си между България и Швеция; както и тези на Лили, показващи в подробности новозакупения от двойката апартамент през 2019 г. на Египетското Средиземноморие, загатвайки за намерението си „някога“ да се преместят там. Изображения с характерна празнична украса, графични изображения с текст на сури от Корана и т.н.

често са използвани за поздрави и благопожелания за празници – Рамадан и Курбан байрам, Норуз (Невруз), Коледа. Често публикациите предизвикват коментари и диалози между роднините.

Голяма част от визуалния материал обаче е достояние единствено на подбран кръг от близки.

Имаме общ чат във Фейсбук, WhatsApp [...] за наши си снимки, които да не са в мрежата, защото те [иранските роднини] наистина са на много различни места (Анастасия).

Изпращаме им снимки, като ходим някъде, те ни пращат снимки – сега с интернет и технологиите можеш да си свързан 24 часа (Мохамед).

Размяната на снимков и видео материал е своеобразно „виртуално пътуване“¹²¹. Това сближава членовете на рода, макар разделени от пространството, чрез „изграждане на продължителен модел на непреки взаимодействия... при които границата между отсъствие и присъствие впоследствие бива замъглена“ (Licopre 2004: 136).

Същевременно социалните мрежи като Facebook са използвани и като средство за изразяване на силни граждански позиции, свързани с войната в Сирия. Facebook е пространство, където те могат да изразят своята гледна точка. С публикуването на графични видео клипове и снимки от бойното поле (по време на акция или последствията от такава), придружени със силни изказвания, те превръщат личните си профили в платформа за изразяване на мисли, страхове, гняв, разочарование, несъгласие, тъга, копнеж и т.н. По този начин могат да намерят/предоставят подкрепа от/за близките си и други съмишленици (вж. също Glick-Schiller, Basch, Blanc-Szanton 1992: ix; Wilding 2006: 138). Така виртуалното пространство е използвано за преодоляване на физическото разстояние между „тук“, където живеят, и „там“, където не могат да бъдат.

Независимо от начина на общуване и интензивността, поддържането на връзка от разстояние подчертава близостта между събеседниците. Киберпространството е единствената среда за поддържане на семейно-родови взаимоотношения през времето и въпреки физическото разстояние както за семействата, които не могат да посещават „другата“ страна, така и за останалите, които прекарват по-голяма част от годината в България. В този смисъл общуването във виртуалното пространство чрез размяната на текстови и гласови съобщения, както и воденето на аудио(-видео) разговори превръщат разделените роднини във „виртуално семейство“ (Wilding 2006: 132).

¹²¹ За подобно споделяне на лични фотографии в киберпространството сред отбран кръг от хора споменава Уилдинг (Wilding 2006: 132).

МАТЕРИАЛНИ И СИМВОЛИЧНИ ВРЪЗКИ С „ДРУГАТА“ СТРАНА

„Да имаш подслон, не означава да имаш дом,
нито ако имаш къща, нито домакинството е дом“.

(Douglas 1991: 289)

Домът е „социално, пространствено и душевно“ изграден като такъв от семейството (Ali 2003: 126). Перифразирайки Мери Дъглас, Петриду (Petridou 2001: 88) констатира, че „домът е по-скоро „вид място“, което придобива значението си чрез практики“¹²². Той носи отпечатъка на обитателите си, тяхната индивидуалност и резултатите от взаимодействието помежду им. Домът е физическо място, създадено от практическите и естетически предпочитания и нужди на брачната двойка, провокирани от желанието за запазване/пресъздаване на физически и социални практики от миналото на всеки от партньорите. Домът е ментално пространство, изграден от съвкупност от представи за „личното“ и „семейното“, спомени за любими хора и детството, стремежи за съхраняване и поддържане на връзката с дома на родителите. Макар да приемам схващането, че домът следва да се разглежда извън сферата на чисто материалното, не бих могла да подмина позиционирането на духовното в рамките на материалното, тъй като „домът вече не е жилище, а разказаната история на живения живот“ (Berger 1991 (1984): 64, цит. по Giorgi, Fasulo 2013: 112). Пространството на домашната среда съсредоточава характера и нуждите на обитателите, то е територията, на която се осъществяват редица всекидневни семейни и индивидуални дейности. Инкорпорирането на предмети с практическо предназначение, емоционална стойност и етнокултурно значение е част от процеса на превръщане на жилището в дом, в уникално място и пространство, предизвикващо „чувства на историчност и идентичност“ (Ruting 2012: 28).

Културни измерения на „другата“ страна в България

Миграцията малко или много трансформира иначе приемани за обичайни всекидневни практики в механизъм за поддържане на връзка с родната култура и страна. Медиите, литературата и музиката са своеобразни посредници между „тук“ и „там“. В този смисъл те се вписват в концепцията за

¹²² Домът е „нещо, което може да се вземе навсякъде под формата на символ, практики, социални навици и малка дневна рутина“. По този начин Джени Молц (Molz 2008: 333) обобщава твърденията на Джон Бергер в „And Our Faces, My Heart, Brief as Photos“ (Berger 1984).

„съ-присъствие чрез посредничество“ (“co-presence by proxy”) (Baldassar 2008: 252) или „въобразено пътуване“ (“imaginative travel”) (Urry 2002: 256). Специално внимание в това отношение Ури отделя именно на медиите и как те „пренасят“ хората на други места.

Медии

Докато през 90-те години на миналия век и началото на настоящия телевизионният приемник с помощта на сателит представлява основно средство за информиране¹²³, то през последното десетилетие тази роля се изпълнява предимно от интернет. Дали през компютъра или личния мобилен телефон, всекидневното посещаване на определени новинарски сайтове, гледането на телевизионни канали или слушането на радио предавания е практика за всеки от мигрантите:

Кат ' съм в службата и няма хора около мене, слушам радио, най-вече новини, коментари, да съм актуален (Халил).

Баща ми си пуска на компютъра новинарски канали. Когато е вкъщи, постоянно звучат арабските новини (Кая).

Разглежда сайтовете, гледа си арабските телевизии, особено сега, откакто войната почна, няма друг начин. Това всичко е през интернет, нямаме арабски телевизии вкъщи (Жасмина).

Активното проследяване на актуални събития, свързани с „другата“ родина, в това число и от страна на българските партньори, а и на част от порасналото поколение, е изключително засилено именно във военни времена¹²⁴.

Йеменски сайтове, арабски сайтове, български сайтове. Всяка сутрин знам къде да вляза, BBC на арабски, с кафето и съм спокоен, вече съм запознат (Тимин).

С тези думи Тимин показва отметките на телефона си, индикиращи запаметените новинарски сайтове, чието посещение е част от всекидневния му сутрешен „ритуал“. Редовното информиране за събитията там е своеобразен начин да „преодолее дистанцията“.

¹²³ Тук би могла да се причисли и личната кореспонденция на мигрантите под формата на писма и телефонни обаждания, при която те са имали възможност да получат подобен тип информация.

¹²⁴ В края на разговора една от събеседничките сподели с известна тревожност за фиксирането на съпруга ѝ върху ситуацията в родината му, която си проличава и от публикацииите му в социалните медии. Това е още едно потвърждение на тезата, че интернет е (по-) „свободна зона“ за информиране и изразяване на политически мнения (вж. също Hamel 2009: 30, 32).

Мъжете предпочитат новинарските канали и значително по-рядко гледат филми и телевизионни предавания, предимно по българските телевизии, което подпомага усвояването на български език. Когато съпругите и поколението имат лингвистични познания по „другия език“, се интересуват предимно от развлекателни програми:

Има един сериал, който харесваме; той е традиционен и обикновено го дават по Рамадана. Той е за Сирия по време на колонизацията и французите и е много забавен. Него го гледаме с удоволствие (Ирена).

Гледането на сирийски сериали обаче е практика, установена през годините на живот и посещенията в Сирия: *Докато бях в Сирия [...] имало е примерно един-два сериала, които съм следяла, исторически там, те правят хубави сериали сирийците, разказва Жасмина. Като ходихме в Сирия, гледахме доста арабска телевизия, аз съм израснала на арабски анимационни филмчета*, спомня си Кая. Пренасянето на тази практика е начин за своеобразно поддържане на връзката с „другата“ култура и родина, но и спомага за съхранението на спомена за времето „там“. Телевизионните предавания подпомагат съпругите и децата в усвояването на небългарския език и поддържането му в България.

Мястото на медиите на български език обаче следва да се разгледа и в контекста на жените в миграция.

Като ходихме в Сирия за пръв път [ср. на 90-те години на XX в.], българско радио не можех да хвана [...] Впоследствие, когато живяхме там [между 2001 и 2003 г.], вече имахме сателит, хващахме българска телевизия [...] синът ми знаеше българските букви от „Риск печели, риск губи“ на Къци [смях] (Светла).

Достъпът до български медии се оказва фундаментален за комфорта на Сиана по време на живота в Йемен.

Вземахме вестници, намерих ѝ българска станция, радиото непрекъснато до нея, да реве от време на време. Не я оставих, тя непрекъснато имаше информация за България и от посолството книги съм ѝ вземал, не исках да се чувства изолирана (Тимин).

Силната носталгия е подхранена от факта, че Сиана прекарва по-голямата част от времето си сама в дома. Радиото, вестниците и книгите се превръщат във връзка с родината. Ирена пък напълно отрича търсенето на подобна индиректна връзка с родната страна: *Не съм имала нужда*, казва тя. Това твърдение следва да се постави в контекста на активното ѝ общуване с други български мигранти, а също и на възможността да посещава и да приема близки от България през годините на живот в Сирия.

Литература и музика

Притежаването и четенето на литература на родния език на имигранта са рядко споменавани. Тази литература се използва единствено от самите мигранти, тъй като в много редки случаи някой от останалите членове на семейството владее небългарския език четимо: *Имаме, не са много [...] тате в кабинета си държи някакви книги на арабски, които не знам какви са*, твърди дъщерята на Фаяз. Литературата, която Фаяз притежава на арабски, е както художествена, така и професионална. Докато при него книгите са видими както за членовете на семейството му и посетителите на дома му, така и за колегите и пациентите му, то при Мохамед литературата на родния език е изцяло част от личното му пространство. Тя е напълно недостъпна за посетителите на дома: *Онлайн, не на хартия*, както подчертава той. Електронните книги са по-достъпни за закупуване и съхранение в сравнение с хартиените носители. Независимо къде и по кое време се намира, той има достъп до тях.

Няколко от съпругите и децата потвърдиха интереса си към художествена литература, произхождаща от „другата“ страна, както и към публикации с туристическа насоченост, но не на арабски език: *Аз съм чела книги на Халед Хосейни – „Ловецът на хвърчила“, „1000 сияйни слънца“... преведени на български съм ги чела*, казва Ава. *Разглеждам пътеводители разни, за историята им, за градовете [в Иран] на английски*, пояснява Анастасия.

Характерните за региона на Близкия изток и Северна Африка музикални ритми са по-осезаемо „пренесени“. Чрез всекидневни практики на родителите поколението е въввлечено/приобщено към тях. Слушането на музика от „там“ ги прави „съпричастни“, приобщаващи се към съответното културно пространство¹²⁵.

Аз и Ева имаме много арабски песни в колата, подчертава Мохамед. Превозното средство е използвано всекидневно от двойката, а слушането на арабска музика се превръща в част от всекидневието им. Въвличането на партньора в това е показателно за обичайността на действието. Така от елемент, възприеман като етнокултурен белег, се превръща в общосемейна практика.

Аз обичам музиката от Залива и много се радвам, когато я слушам от сателита или от Youtube, заявява Тимин. Чрез музиката йеменецът се стреми да се „доближи“ до корените си, до родното пространство, носталгията по което се засилва с времето и невъзможността за посещаването му. Музиката на „другия“ език обаче не се слуша само в рамките на дома и в границите

¹²⁵ В изследването си Шарайевска и колеги разглеждат няколко съвместни дейности между партньорите като повод за по-добро запознаване с културата на другия в двойката (Sharaievska, Jungeun, Stodolska 2013: 455–457).

на семейното и личното пространство, но и при посещение на етнически ресторанти, официални събития в рамките на диаспората, при събиране с приятели, които често са хора с близоизточен произход или от смесени семейства.

Предметите като мост между „там“ и „тук“

„Другата“ родина присъства във всекидневния живот на семействата и чрез вещите в дома, пренесени от „там“¹²⁶. Предметите са натоварени със символика, която им придава социална функция – „социалните връзки от своя страна се нуждаят от материално изражение, което да им осигури временна и пространствена издръжливост“ (Pels, Hetherington, Vandenberghe 2002: 11). Вещите са връзка между живота преди миграцията и след нея, между мястото на живот и родината, между семейството в миграция и родителите и близките, които са далеч. Те са „средство за отричане на разделението“ (Fryckman 2016: 46), осигуряващи на мигрантите „усещане за продължителност“ (Turan 2010: 46). Присъствието и използването на предмети от „там“ наред с такива от „тук“ отразяват бикултурния характер на семействата и свързаността им с двете родини и двата рода. Именно предметите са в основата на концепцията за *съ-присъствие чрез посредничество* или *въобразено пътуване*. Те „въплъщават духа“ на хората и местата, които са далеч (Baldassar 2008: 252). Важно обаче е да се отбележи, че пренесените от „там“ предмети са поставени в различни социокултурни контексти на живота в чужда страна. Това от своя страна може да повлияе върху първоначалното им предназначение, мястото им в рамките на дома и всекидневието, да измени малко или повече емоционалната им натовареност и т.н.

Тъй като нито едно от проведените интервюта не се състоя в дома на събеседниците, информацията в настоящото изложение е въз основа на устно предоставени от тях данни¹²⁷. Информацията е структурирана според няколко фактора: (преобладаващо) емоционално значение и(ли) практично приложение, посока на движение – от „другата“ страна и от България, видимост в домашната среда¹²⁸.

¹²⁶ Същевременно някои предмети намират своето място и сред роднини и близки приятели, получени като подарък при някои от семейните връщания/ гостувания.

¹²⁷ В своето изследване Матанова, която също не е посещавала къщите на информаторите си, посочва влиянието, което нейната молба да фотографират домовете си, оказва върху погледа им над собствения дом (138–139).

¹²⁸ Трябва да уточня, че за една част от домовете и вещите в тях придобих бегла представа от снимки.

Предмети с (не само) практическо приложение

Вещи от „там“

Честото използване на вещи – носители на някои етнокултурни характеристики, превръща първоначалното им по-осезаемо присъствие в дома в част от обичайния бит на семействата. Понякога разграничаването на предмети от „тук“ и такива от „там“ е трудно за членовете на смесените семейства, защото, както каза Кая: *Всъщност аз съм много свикнала с някои неща* (срв. Warnier 2001: 21, Fryckman, Humbracht 2013: 48). Нерядко обаче събеседниците и техните близки използват донесени от „другата“ страна вещи, излагат ги на видно място в домашната среда или ги прибират на недостъпни за външни хора места именно с мисълта за техния произход, запазвайки или изменяйки предназначението им.

Тук на фокус са вещите с напълно *практично предназначение*, но и носители на характерния „дух“ на „другата“ култура, които са неотменна част от домашното обкръжение, често дори задаващи тон на цялостното излъчване на дома, кореспондирайки с бикултурната същност на семейната среда. Нина например намира притежанието на персийски килими едновременно за изключително поради това, че са донесени от Иран и че са видим маркер за произхода на съпруга ѝ, и за обичайно поради тяхната разпознаваемост и широко разпространение не само на пазара у нас и в региона. Така притежаването дори на една-единствена отличителна вещ спомага за изграждането на индивидуалността и идентичността на домашната среда, фокусна точка на домакинството (вж. също Woodward 2001: 134).

В тази връзка домът на Димана и Фарид е превърнат в своеобразен „храм“ на привързаността на семейството към културата на Сирия. През годините те пренасят всевъзможни предмети от бита, включвайки ги в домакинството и във всекидневни практики:

Всякакви неща имаме, като се започне от [...] кутии за салфетки [...] това съм го видяла 86-та година – кутия за салфетки, които се дърпат, и бях изумена, защото техните са много хубави [...] калъфките за възглавници, покривки, шалтета [...] сервизи, вилици, лъжици, ножове (Димана).

Личи стремеж не само към обогатяване на домакинството, а и към възпроизвеждане на наблюдавани „там“ естетически модели. Чрез посуда, която се прилага всекидневно или в по-специални случаи, се гарантира продължаването на познати практики, които с времето и благодарение на повтораемост стават неотменна част от живота им „тук“ (вж. също Fryckman, Humbracht 2013: 47).

В дома на всяко семейство са разположени разнообразни „сувенири“, които обаче често имат и функционално приложение. Това са малки картини с характерни пейзажи, статуетки, декоративни чинии и чаши от минерали,

помощни масички със седеф. Те са поставени обикновено на видно място, в основната жилищна стая, където членовете на семейството прекарват най-много време заедно и(ли) поотделно. Те са поредният начин за „виртуално пътуване“ към „другите“ родина, дом и културно пространство. Същевременно когато това е помещението, в което гостите са приемани, чрез изложените предмети домакините манифестират не само връзката си с „там“, но и смесения си характер.

В този смисъл сувенирите са сред най-предпочитаните подаръци, най-вече заради компактността си, която позволява пренасянето на повече наведнъж. Характерните сувенири са възприемани от подаряващите и получателите като най-ярки представители на „другата“ култура. Подаряването носи както лична удовлетвореност за подаряващите („self-respect givers” – Beatty, Kahle, Homer 1991: 154), които по този начин демонстрират семейната си културна многопластовост извън рамките на личното си пространство, на собствения си дом, така и спомага за поддържането и засилването на лични взаимоотношения („relationship givers” – пак там) с конкретна група от близки приятели и роднини.

В разказите се срещат и примери за закупуване на „всекидневни“ стоки, смятани за по-качествени. Докато бижутата (от гривни с минерали от Афганистан до златни накити от Иран) са ценни придобивки за жените в домакинството, арабските парфюми, предимно от Египет, но също от Йемен, Сирия, Афганистан, както и памучните изделия (пижами, хавлии, дрехи, шалове и т.н.) са предпочитани за лично ползване и като подарък за близки. Ежедневни дрехи, пуловери и платове за костюми са изпращани от родителите (Сирия и Ливан) през студентските години, тъй като *в България някои неща бяха по-труднодостъпни, някои неща ги нямаше*, уточнява Наджиб. Към момента на провеждане на интервюта тези колети не събуждат сантимент у събеседниците, а към момента на получаване са имали единствено практическа стойност.

Вещи от „тук“

Вещите, донесени като подаръци от България, са както с чисто *практично* предназначение, така и с *представителна* функция.

Повечето твърдят, че дрехи и обувки не се носят, тъй като „там всичко има“, само няколко от семействата споменават носенето на дрехи и играчки за малките племенници¹²⁹. Повечето реципиенти не са емоционално свързани с България, а по-голямата част от тях дори не са я посещавали. Те се запознават с някои културни особености чрез вещите (освен разказите и снимките), получени като подарък. Най-широко приложение имат не сувенирите, а

¹²⁹ Що се отнася до подаръците за възрастните роднини и родствени семейства, пренасяните стоки се ограничават до чанти за жените и някои домакински принадлежности за дома.

козметичните продукти. Козметиката на „Българска роза“ е използвана като „посланик“ през годините: *Това са български хубави работи*, казва Тимин. Други дарове за близки и приятели са глинените съдове:

Почти всички роднини имат българските гювечи [...] По не е популярно да го използват като съд за готвене, но като им го занесем и като им дадем указания как се ползва, много си го ползваха (Владислава).

С прилагането на нови за средата съдове за готвене се въвеждат и до известна степен нови начини за приготвяне на храната. Като цяло обаче подаряващите подбират предметите, водени от собствената си представа за представителност на българската култура, т.е. примери за културни марки.

Предмети, провокиращи емоционална реакция

„Чувствата са лични и биографични, емоциите са социални...“ (Shouse 2005). За емоционални реакции е необходимо и наличието на положителна или отрицателна санкция (Turner 2009: 345). В този смисъл емоционалният катализатор би могъл да бъде визуален и да води до повече или по-малко социално видими реакции. В случая провокиращи са конкретни вещи, произхождащи от личното и(ли) семейно пространство преди миграцията.

Вещи от „там“

Една част от предметите в тази категория биха могли да се разгледат като маркери на етнокултурна и национална принадлежност, сред тях има и религиозни символи. Други са притежавали практична функция в миналото „там“, но днес „тук“ са носители единствено на носталгия по родината и близки хора.

Тук спадат традиционни облекла, знамена, надписи на съответния език, религиозни книги и др. Имигрантите обаче не са единствените в семейството, които приемат *традиционните облекла* или части от такива като ярки носители на „другата“ култура. Някои от съпругите имат възможност да закупят традиционни женски облекла при пътуванията си или да ги получат като подарък.

За Сиана характерното женско облекло *дарà* присъства като остатък от живота на двойката в Йемен. Две десетилетия след окончателното завръщане в България, при единственото си пътуване до родната страна, съпругът ѝ Тимин донася традиционната дреха за нея и дъщеря им като подарък от сестрите му. Това са символи на произхода му, предмети, които да засият „присъствието“ на родното място в дома в България: *Любими ми бяха галабията [...] като права роба, не е вталена никъде, с къс ръкав, има и с дълъг, с бродерия, доста деликатно, от много хубав мек памук*, споделя Владислава. В повечето случаи традиционното облекло, смятано за „изключително удобно“,

намира предимно практично приложение в дома в България. Кая обаче изважда дрехата извън домашното пространство, правейки я по-видима за околните: *Ходих на един маскен бал и се бях облякла с домашната роба на майка ми*, разказва тя. Чрез етническото облекло носителите или целят да се отличат от околните – както при маскения бал например, или да се слеят с тях – като при диаспорично събиране например.

Смесени деца, те обичат така да си обличат национални дрехи на техни празници, което е хубаво, аз го харесвам; [дъщеря ми] я има снимана облечена с такива дечица, момченца, момиченца с техни [афганистански] дрехи (Рени).

Традиционното облекло преминава в официално етническо такова, отразяващо не само афганистанската (и по-конкретно пушунска) етнокултурна принадлежност на бащата, но и заявяващо смесения произход на детето. Чрез облеклото детето е приобщено към останалите „като него смесени деца“, то е инициатирано в рамките на афганистанската общност, припознато е като „своє“.

Стремеж не толкова за самозаявяване на принадлежност, колкото за привнасяне на етнокултурен елемент в семейния дом, създаден и съществуващ далеч от родното място, се открива в намерението на Халил:

Не, за съжаление [няма запазени семейни традиционни дрехи]. Но аз ще си взема [...] 'щот' кат' напра'ихми къщата, имаме къде да ги слагаме, 'ше взема носии [...] зимата... спомням си дядо ми, чиста вълна са им дрехити, задължително по-възрастните мъже си слагаха калпак [...] 'ше взема... на времето имам и тарамбука.

Взимането е осъзнат избор, подчертано предпочитание за притежаване на вещи, които, въпреки че не са предавани през поколенията, предизвикват сантимент по дома, дядото, детството. Музикалните инструменти не са често срещани в разказите. За сирийския палестинец Басем, напуснал страната си принудително, флейтата, която носи със себе си, заема важна част от личното му пространство: *Когато не се чувствам добре, свиря*, казва той.

В нашия хол има афганистанското знаме... то открай време си е, винаги го е имало, отбелязва Ава. Поставянето на националните знамена, килимчета с извезана или направена от камъни карта на съответната държава, молитви от Корана, които може да са извезани от свекърва ми (Светла) или подарени от майка му [...] ръчна изработка иранска (Анастасия), поставени на видни и леснодостъпни за посетителите на дома места, ги превръща в най-ярките манифестации на националната и етническа принадлежност на небългарския партньори. В този смисъл тези вещи символизират колективна памет, репрезентираща статута на имигрантите като част от съответната диаспора

(вж. също Turan 2010). Въпреки това по време на разговорите нямаше индикации те да са задължително средство за изразяване на националистически настроения или категорична гражданска позиция по определени политически въпроси¹³⁰.

Известна показност беше регистрирана и при позиционирането на религиозни елементи, дори когато партньорите се самоопределят като „не особено“ вярващи:

Вкъщи имаме и Библията, и Корана [...] когато се оженихме, едни негови познати иранци му подариха Коран на арабски [...] аз Библията си я бях купувала като студентка, голяма, луксозна [...] И сме ги сложили един върху друг. Първо е Коранът, защото е по-обемен, после е Библията и отгоре пак има един Коран, и пак имаме една малка Библия. Имало е случаи, идва някой и казва: „А, ми че тя Библията е върху Корана, не бива!“, и аз: „Да, ама отгоре пак е Библията, после Коранът, после пак Библията...“ [смях] не можеш да кажеш кое е отгоре всъщност (Рени).

Присъствието на двете религиозни книги в семейния дом има своята история от социален характер, те са придобити при конкретни светски обстоятелства. Те са носители и на спомена за придобиването и(ли) за подаряващите. Намирането на символика в начина на подреждането им от „външни“ хора само доказва успешното заявяване на бикултурната принадлежност на семейството, поставило „на показ“ етнокултурни символи.

Една част от вещите на имигрантите, съхранявани в семейния дом, са директна препратка към детството и юношеството им, към годините в родината преди миграцията. Те са символ на „придирания живот“, от времето преди да напуснат дома на родителите си и да създадат свое семейство в друга страна. Такова например е детското яке, което майката на Дженан му донася при едно от посещенията си в България. Якето е променило функцията си, превърнало се е в предмет с висока сантиментална стойност дотолкова, че да бъде пазено през десетилетията. Първоначално му е придадена такава символика от майката, а впоследствие и от самия мигрант. Тези предмети формират „зона на комфорт“ в миграция.

О, има си, да, има си много неща, които са си негови такива спомени – снимки, касети с музика – такива неща, които си му осигуряват приятни спомени (Владислава).

¹³⁰ За разлика от констатираното от Туран (Turan 2013: 49–51), която в проучването си разглежда няколко примера на имигранти в САЩ от Близкия изток, чието притежаване на вещи и знаци, символизиращи техните палестински корени, са натоварени с националистически значения и личностни (само)определения.

Има една кутия с изсушени листа от цветя, той си ги е правил, преди да дойде в България, и си ги е донесъл, още си ги пази [...] предполагам, че са му някакъв мил спомен от време, в което е нямал толкова отговорности (Ирена).

Преместването, независимо от причината и времето, е вододел, поставя ясна граница между живота в родината с родителите в познатото „родно“ и „собствено“ пространство и живота в новата непозната, „другата“ среда, превърнала се с течение на времето и под въздействието на редица фактори в малко или много „собствена“ и присъща.

Някои от предметите обаче са ярки посредници между мигрантите и техни близки, които са далеч или са покойници. Това са подаръци от съответните хора или дори техни притежания. Броениците са споменавани от няколко събеседници в този контекст. Муса например държи броеници от родния Кабул не само у дома си, но и в колата, където прекарва значителна част от времето си. Личният автомобил е продължение на личното и семейното пространство, но същевременно с това е „по-достъпен“ за външни лица, което до известна степен „изважда“ окачената там броеница от личния свят.

Броеницата на майка му. Когато той е заминал, тя му е дала. Казала му е: „Аз повече никога няма да те видя!“ – това е първата вещ, която Вероника споменава. Мигрантът никога повече не вижда майка си, която почива години по-късно, преди той да успее да се върне у дома. Броеницата, както и някои лични нейни вещи, които той взима със себе си при посещенията си в Йордания, са неизменна част от личното и семейно пространство в дома му в България. Те са най-яркият посредник между „тук и сега“ и „там и тогава“.

Свежърва ми винаги даваше [малки книжки] – може би са част от Корана – на мъжа ми. Когато ходеше там, му даваше броеници. Носеше ми камъче за молитва, когато е ходила в Мека; имам всякакви такива неща, в шкафа са ми сложени и там си стоят (Анастасия).

Това, че по-голямата част от тези вещи не са поставени на видно място в дома, ги превръща в съществена част от вътрешния свят на семейството.

Снимки на близките отпреди, но и след миграцията, са едни от най-силно емоционално и носталгично заредените предмети. Те са и важна част от конструирането на образа на починали близки, които смесеното поколение не познава. След кончината на по-възрастното поколение внуците придобиват известна представа за бабите и дядовците си предимно от разказите за тях от родителя или други близки. Това е реконструкция, формирана от представите и оценките на говорещия, повлияни от дистанцията на времето (вж. също Connerton 1989: 14; Халбвакс 1996: 47; Асман 2001: 29–30, 39–40; Бурдийо 1997: 70–77). В този смисъл възможността за визуално възприемане на образа им от снимки е от съществена важност за „опознаването“.

Поколението обаче също притежава предмети посредници, завещани от починали роднини, предимно баби. Това им създава усещането за тяхното съществуване, за истинността на корените им (вж. също Turan 2010: 48–49).

Нейната баба ѝ изпрати кърпата, с която се е оженила – една като реликва [...] извезана кърпа [...] тя има много внуци, но пък всъщност тя [дъщеря ѝ] най-много прилича на нея! На тая си баба... Аз лично бях трогната, Муса беше там и тя я изпрати по него. Аз му викам: „Това е прекалено, нащо дете с какво е по-различно от другите внуци?“, той вика: „Тя така е решила! На когото иска, това дава“ (Рени).

След смъртта на бабата символиката на кърпата като семейна реликва, „мост“ между поколенията, провокиращ мисли за „другите“ родина, род и култура, е подсилена.

Наред с починалите роднини, липсата на сигурност за посещение на родната страна и дом придават най-силното значение на материалните притежания от „там“. През 2012 г. Амена отива, както казва, *инкогнито в Северна Сирия и си донесох пясък и един камък и още си ги пазя*. Споменът не за самото „тайно“ придобиване на почва от родната страна, а мисълта за неизвесността, за войната провокира силни емоции в събеседницата ми. Привързаността ѝ към Сирия е не само емоционална, а и физическа.

Пренасянето на камъни от родната земя може да не е толкова директно провокирано от носталгия по родината, колкото от нуждата за изграждане на духовна връзка с починал близък човек:

В момента имаме едно гърне от нашия, стария дом на дядо ми, пукнато гърне; той [съпругът ѝ] си го взе оттам и вътре е като урна – имаме камъни от гроба на баща му (Рени).

Съчетаването на вещи, които своеобразно символизират миналото, носят спомен за починал близък човек – дядото на Рени, от една страна, и бащата на Муса, от друга, в общия семеен дом е израз на приемственост, памет, синхрон и взаимност между партньорите, материално изражение на взаимодействието в двойката.

Вещи от „тук“

Пренасянето на вещи с емоционална стойност от България е характерно единствено за семействата, живели „там“. Тогава българките са тези, които имат нужда от материален посредник:

Всъщност така се бяхме натоварили. Взех си китениците, които баба ми ми беше тъкала – за техния климат малко беше излишно – и някои неща, които ми беше плела, спомням си, като дете, беше ми

правила чеиз; и аз ги помъкнах всички тези безсмислени неща. Някак усецах ги като да съм понесла с мен част от България, някаква почва, върху която да стъпя. В моменти, в които ми беше много тежко или много тъжно, си сядах върху единия китеник, си го бях сложила на пода и си плачех така, точно върху китеника (Ирена).

Въпреки практическата им безполезнаост, пренесените вещи придобиват по-силен емоционален и носталгичен заряд, отколкото ако са използвани в дома „тук“. И отново „почвата под краката“ е свързана не само с дома, с родното, а и с близък човек. Предметите осигуряват емоционална утеха, своеобразно „бягство към познатото“.

ТРЕТА ГЛАВА

КУЛТУРНИ ПРАКТИКИ

Вкъщи всичко е супер смесено (...) абсолютно нормално.

(Владислава)

Чрез редица културни маркери индивидите се самоидентифицират и(ли) са разпознавани от околните като техни носители. Затова в настоящата глава акцент е поставен върху културните практики – част от межкултурното взаимодействие в смесените семейства. Разгледани са културни елементи, присъщи за отделните партньори, и трансформацията на някои от тях в хода на съвместното съжителство. Влияние оказват множество фактори и обстоятелства, свързани с начина на функциониране на съответното нуклеарно семейство, социалните и родови контакти, средата на пребиваване и връзката с „другата“ страна, лични възприятия и убеждения. Взаимодействието предоставя възможност на членовете на смесените семейства да пре(о)ценят някои от елементите, (не)присъщи за родната социокултурна среда. Същевременно интензивността на подобно взаимодействие, както и личната мотивация на всеки от родителите определят до голяма степен въвличането на децата в различни практики.

ХРАНАТА

„Да имаш вкус“ означава да бъдеш емоционално интегриран в една култура“.

(Claessens 1979: 130¹³¹)

Вкусовите предпочитания и хранителните навици до голяма степен са оформени в родния дом; това превръща храната в средство за (само)идентификация, в своеобразен маркер за произход и показател за етнокултурна принадлежност (вж. също Fischler 1988: 275; Gabaccia 1998; Sutton 2001;

¹³¹ Цит. по Рот 2006: 11.

Vallianatos, Raine 2008; Маркова 2011: 7; Giovine, Brulotte 2014: 1–2). Следователно в условия на миграция, наред с много други неща, личният вкус за храна също бива пренесен. Храната очертава своеобразни индивидуални и общностни рамки не само в кулинарно, но и в социокултурно отношение (вж. също Gabaccia 1998: 9; Douglas 2003: 8–12; Wilson 2006: 15). Родната кулинария на мигранта намира приложение в рамките на интеркултурните семейства като ежедневна храна или такава, приготвяна за специални случаи, наред със или вместо местната. Така, от една страна, пренесените храни и кулинарни практики бележат и поддържат чувство на принадлежност и свързаност с конкретно етнокултурно наследство (вж. също Vallianatos, Raine 2008: 356; Abbotts 2016: 117)¹³², отличавайки имигранта като „не местен“. От друга – взаимодействието между тези „външни“ и „вътрешни“ за страната на пребиваване кулинарни практики може да конструира уникални за всяко семейство модели. Изхождайки от това, културните граници в семействата могат да се конструират и контролират посредством определени ястия и храни.

Вследствие на интензивното ежедневно взаимодействие между партньорите индивидуалните им кулинарни предпочитания и хранителни навици неизбежно се сблъскват и произвеждат разнообразни хибридни форми (вж. също Bove, Sobal, Rauschenbach 2003: 26, 28). Дали индивидуалната диета на партньорите ще се превърне в тяхна личностна отличителна черта, или те ще намерят начин да комбинират собствените си специфики, включвайки ги в характерен за всяко семейство културен модел, е въпрос, чиито отговори са съвкупност от множество елементи.

Хората индивидуално и като колективи изграждат възгледите си за „свое“ и „чуждо“ кулинарно пространство според хранителните продукти и кулинарните практики. На тях обществото гледа като на способ за конструиране и поддържане на различни видове идентичност – национална, етническа, социална, полова и др. (вж. също Sutton 2001: 5; Holtzman 2003: 141; Касабова 2008: 34). Въпреки че „кухнята“ включва не само храната и начините на приготвянето ѝ, но също така и етикета на консумация (Goody 1982: 151; Bradatan 2003: 44), последното няма да е самостоятелен предмет на изложение, а ще бъде засегнато в контекста на други въпроси.

Ще бъде приложено определението „етническа/и“ за кухня, заведение за хранене и хранителни магазини, придържайки се към дефиницията на Куон (Kwon 2015): „етническа кухня е кухнята на дадена етническа група или страна, която е културно и социално възприета като такава от консуматорите извън съответната група“. Върху споменаването и прилагането на това опреде-

¹³² Към твърдението би могло да се отнесе и следното: „Храната в мигрантския/диаспоричен космос – макар и поставен в условията на своя собствен предполагаем произход, упорито е свързвана с... националното и моралното“ (Roy n.d.: 2, цит. по Mankekar 2002: 83).

ление оказва влияние и самовъзприятието на индивидите, съставляващи етническата група и носители на съответните хранителни специфики. Имайки предвид, че някои ястия и кулинарни практики се разпростират на различни територии, независимо от държавните граници (Кръстева-Благоева 2010: 8; Матанова 2016: 145), ще бъде използвано наименованието „регионална“ кухня, отнасящо се до хранителни съставки и храни, използвани в България и други балкански държави. „Балканската кухня е пример за регионална кухня... в нейните рамки съществуват национални тежнения – някои продукти и ястия се определят като типични за дадена нация и това съответно се оспорва от останалите“ (Кръстева-Благоева 2010: 8). Прилагането на определението „българска/балканска кухня“ в едно цели да посочи първата като част от втората, като едновременно с това представи частичното разграничение между двете, както някои събеседници сами отбелязват. По подобен начин ще бъде използвано и определението „близоизточна/северноафриканска кухня“, обхващайки някои общи черти в храната, типични за различни страни и(ли) етнокултурни групи от региона, същевременно посочвайки разлики между местните специфики, разграничени от интервюираните.

Етническа храна извън дома

В своето изследване на британо-японски двойки социоложката Накамура Лопез (Lopez 2017: 109) твърди, че консумацията на храна в етнически ресторанти е един от начините за „доставяне“ на желания „роден“ вкус за имигрантите. Настоящото проучване обаче разкри доста противоречаща на тази констатация картина. Градските локали с близоизточна и северноафриканска кухня в София са няколко¹³³, единственото заведение, оформило се (до известна степен) като своеобразна локация за срещи на сънародници и смесени семейства, е персийски ресторант. От отварянето си през 2015 г. той е посещаван от семействата непостоянно, със и без повод, за малки семейни или по-големи диаспорични събирания.

Останалите заведения с близоизточна/северноафриканска кухня присъстват в разговорите спорадично, повечето от тях дори без име. Част от интервюираните споделят, че рядко посещават не само места, предлагащи етническа храна, но и ресторанти въобще, като по този начин причисляват съответните локали към всички останали, включително и към тези с българска/балканска кухня. Друга част споменава посещението на етнически заведения за хранене, предлагащи родна кулинария, наред с много други етнически ресторанти – турски, арменски, френски, индийски, китайски, италиански. С това подчертават желанието си *да пробваме нещо различно, не т'ва, с кое-*

¹³³ Ливан („Финикия“, „Кедар“, „Феста Ориент“, „Примавера“, „Бейрут“), Сирия („Дамаскино“), Ирак („Ашурбанипал“), Иран („Каспиан“), Мароко („Анет“) и др.

то сме свикнали (Ирена). Твърдението на Ирена подкрепя наблюдението на Анелия Касабова (2008: 38), че посещенията на ресторанти с различна етническа кухня „цели да демонстрира отвореност, толерантност, да покаже понавяването на *другостта*“. Това социално поведение се счита и за присъщо на „слоеве със сравнително високо образование и мобилност“ (пак там), както отбелязват и други автори (Verbeke, Lopez 2005: 837). Тези твърдения силно кореспондират с профила на разглежданите семейства.

Консумирането на етническа храна „навън“ е въпрос на индивидуални/семейни предпочитания и личен вкус¹³⁴. Бяха споменати няколко причини за целенасочено избягване на заведения за хранене с арабска кухня.

Като отида в арабски ресторанти в България, ми е много трудно да ги ям нещата, защото [...] знам колко хубаво [тати] ги прави вкъщи (Серина).

На времето ходихме [...] беше хубаво, но впоследствие [...] развалиха и кухнята и почнаха да ходят леки жени, разни такива араби, [...] престанахме да ходим (Елица).

Подобно познание за социалната динамика говори за поддържане на достатъчно активни връзки в рамките на диаспората и(ли) други мигрантски групи от съответния район, както и за дълго посещаване на съответното място.

В един от случаите обаче се открива нетипична за изследването причина за избягване на ресторанти с блискоизточна/северноафриканска кухня.

Аз бих искала да ходим, той [съпругът ѝ] не харесва такива неща, омаловажава ги [...] Тунис не е Ливан, не е Сирия, а [...] повечето ресторанти са такива [...] аз точно не мога да разбера неговата гледна точка [...] харесва му това да излезе от тази среда. Да, харесва му, че е в Европа, начинът на живот тук (Сара).

От една страна, за Хани автентичният вкус на родната кухня не би могъл да бъде заместен с кулинарията на друга страна от региона. Същевременно

¹³⁴ За една малка група от изследваните семейства (тези на Тимин и Ариф) посещение на заведения за хранене с блискоизточна/северноафриканска кухня е практически невъзможно в ежедневието, тъй като в града, в който живеят (в Южна България), такива не съществуват. Затова пък там функционира немалък брой заведения за бързо хранене, предлагащи типичен за блискоизточната (и турската в този случай) кухня асортимент. Именно такива места са сред посещаваните дори от информаторите и техните семейства, живеещи в София, които рядко се хранят в ресторанти с подобна кухня. Консумирането на арабския вариант на fast food (Aladin foods; Mima's; Лилан) е продиктувано единствено от личното предпочитание към вкуса на този тип храна, който дори и повлиян от семейните кулинарни практики, е строго индивидуален избор.

обаче той приема посещението на етнически ресторанти за явен маркер за етнокултурния му произход, който би могъл да попречи на социокултурната му адаптация сред мултинационалния му социален кръг и в Европа (не конкретно в България).

Заведенията с етническа храна не присъстват едностранно в ежедневието на проучените семейства. За едни това са места за общуване с близки приятели и познати: *По принцип ние не ходим на ресторант да се наядеме, а да опитаме нещо различно и да изкараме приятно*, заявява Елица. За други посещението им е по-скоро изключение при конкретни поводи, а при трети (почти) не съществува. Същевременно заведенията за хранене рядко са описвани като важно или основно социално пространство в рамките на съответната общност. В този смисъл етническите кулинарни локали не са пространства, провокиращи носталгия и усещане за „близост“ до родното¹³⁵. Твърдението на Халил: *Ако искам да ям нещо вкусно, си го ям вкъщи*, е своеобразно мото за участниците в проучването. Домашно приготвената храна (независимо от произхода ѝ), споделена в рамките на нуклеарното или разширено семейство или в компанията на приятели, се приема като по-добрия кулинарен избор и предпочитан начин на хранене, придавайки важно значение на качеството на ястията и процеса на приготвянето им.

Храната вкъщи

„Чрез храната ние обменяме истории за себе си, нашите семейства и родните ни страни“ (Erdinc 2001: 98). Принципите на комбиниране на продукти, вкусове и аромати създават своеобразно „кулинарно скеле“, около което се изграждат основите на всяка кухня¹³⁶. Елементите поотделно или в съответната съвкупност провокират „ментални образи“ и „маркери на паметта“, с които готвещите (а и консумиращите) „работят“ (Sutton 2001: 130). Системното присъствие в менюто на определени храни и подправки, носещи специфични миризми и вкусове¹³⁷, сготвени според семейни рецепти и способности, и възприетите правила на консумация още от детска възраст изграждат спе-

¹³⁵ За примери в тази насока вж. също Касабова 2008; Hage 2010: 421–422; Saber, Posner 2013: 213–216.

¹³⁶ В интернет пространството са налични форуми, в които българи, (не)свързани семейно със страни от Близкия изток/Северна Африка, представят готварски рецепти за арабски ястия (например <http://www.gotvetesmen.com/forum/index.php/topic,646.0.html>; <http://www.gotvetesmen.com/forum/index.php/topic,646.0.html>; <http://www.bg-mamma.com/?topic=193235>; <http://theArabStates.weebly.com/1040108810721073108910821072-10821091109310851103.html> (28.02.2018 г.).

¹³⁷ За ролята на ароматите в кулинарията вж. Czarra 2001: 58–60; Pot 2006: 11; Кръстева-Благоева 2010: 7; Маркова 2011: 64–71.

цифични модели на хранене¹³⁸. Те се развиват през годините и са обект на пресъздаване в зрелия живот, стремеж към запазване на осезаема (не)материална връзка с „вкусовете“ от миналото. При принудително прекратяване на посещенията или преустановяване на живота на смесените семейства „там“ липсата на възможност за набавяне на домашно приготвени или закупени от „другата“ страна хранителни продукти носи негативни емоции (Hage 2010: 421). Всички смесени семейства обаче имат механизми за сдобиване с поне част от необходимите съставки за любими ястия.

Противно на твърдението на някои автори, като антрополозите Валианатос и Рейн (Vallianatos, Raine 2008: 357, 360), настоящото изследване показва, че не само жените са отговорни за вида и начина на приготвяне на храната. Във всекидневието това до голяма степен се определя от ангажираността на партньорите¹³⁹. Така например в периода, когато беше и срещата ни, Жасмина бе основно заета със семейното архитектурно бюро, докато Джамал работеше от дома, грижейки се за двете малки деца на семейството, затова *през седмицата готви той, в почивните дни аз*, казва тя. Докато в семействата, в които жените са домакини, именно те извършват основните домашни дейности (вж. също Beagan et al. 2008: 658), при трети се наблюдава явна кулинарна доминация на мъжете, когато уменията им са оценени като подчертано по-добри. Ариф например усвоява познания по близоизточната кулинария от родния си дом. Така по време на студентските си години в Пловдив той често приготвя типични за сирийската кухня ястия за свои състуденти, като същевременно усвоява познания и за местната българска кулинария. За разлика от него, съпругата му Магда не е усвоила (достатъчно добре) тези умения преди запознанството им, което води до това, че: *Жената не готви [...] не ѝ се отдава [...] тя е майстор на посрещане на гости, там няма грешка, със сервиза, с всички тези салтанати*, заявява той.

Така и храната, приготвяна при посрещането на гости, често е дело на мигранта, особено когато предпочитаната представителна семейна кулинария е неговата родна: *Тати е признат кулинар, цялата общност го знае*, казва Серина, дъщеря на Фарид. Мъжете са и водещи при приготвянето на храната за байрамите, макар нерядко сладките за Ейд ал-Фитр (Рамадан байрам) да са купувани от арабски пекарни. В този ред на мисли, празничната трапеза за християнските празници, основно Бъдни вечер, в повечето семейства е отговорност на съпругите. Ястията в тези празнични случаи са силно повлияни от семейните рецепти (вж. също Ali 2003: 112–113), предавани от майка на дъщеря и от майка на син, репрезентиращи етнокултурните корени на всеки от партньорите.

¹³⁸ За „консумирането“ на храната с всички сетива вж. Blake 2001: 39–48.

¹³⁹ За някои примери при разделението на домашните задължения с фокус върху приготвянето на храната в румънско-египетски семейства вж. Vinea 2007: 68–69.

Почти всички мъже умеят да приготвят ястия от двете кулинарни традиции, както и повечето жени. Обичайни източници на познание за двете кухни са писаните рецепти. Онлайн източниците са характерни за начинаещи и за усвояването на нови рецепти, непригответвани досега в дома. Надя например споделя, че се е научила *сама, от рецепти от интернет*. Кулинарните книги обаче се срещат по-рядко в разказите. Писаните рецепти са носители на „конкретен израз на кулинарна памет – такава, която разчита на индивидуални и колективни преживявания“ (Vukov, Ivanova 2008: 39–40)¹⁴⁰. Те са изпитани, предпочитани, препоръчани от други. Чрез прилагането им в домашна среда двойките приобщават общоприети принципи, характерни за съответната кулинария. Въпреки това вкусовете носят съответната „автентична“ семейна специфика чрез прилагането на някои кулинарни способности, предавани от поколение на поколение в рамките на родното семейство. Така основни източници на познание са близките родственици.

Зетко, брат на мъжа ми, общо взето той ме е научил на тунизийска кухня. Той е много добър готвач, в Италия е учил (Елица).
Аз се научих да готвя сирийски ястия в България, учител ми беше вуйна му, която е българка [...] Някои неща ми ги казваше мъжът ми [...] или като сме там, записвахме някакви рецепти. След това, като отидохме в Сирия, аз знаех да готвя повечето неща [...] по-тежките и традиционни ястия там се научих от свекърва ми (Ирена).

В някои случаи съветите на свекървата са предавани и дистанционно по телефона. Информацията за ястията бива записвана прилежно, за да бъде приложена в бъдеще¹⁴¹. Най-важните учители обаче са партньорите.

Съпругът ми се върна веднъж с една книга и той готвеше, и всъщност заедно се учихме (Анастасия).
Когато се запознахме, тя не можеше почти нищо да прави [...] тя учеше от мен тогава, показах ѝ нашите манджи [...] влезе в кухнята и я пое, аз помагам, когато мога (Тимин).

Чрез предаването на своя партньор на кулинарно знание, често придобито в детството от майката, мигрантите подsigуряват специфичен „дома-

¹⁴⁰ „Кулинарните книги... знанието за храната са уязвим мост между далечни култури... дават ни възможност да... преразгледаме нови въпроси, свързани с колективната памет и мястото, това ще ни помогне да разберем съвременните проявления на културните идентичности и ежедневиия живот на индивида в рамките на диаспората“ (Naguib 2006: 50–51).

¹⁴¹ За проучвания и някои аспекти, свързани с кулинарните рецепти, вж. Sutton 2001: 141–156.

шен вкус“ (вж. също Vallianatos, Raine 2008: 356–357). В противен случай перспективата да изгубят кулинарните си практики би могла да е идентична с „изоставяне на общността, семейството и религията“ (Gabaccia 1998: 54).

Една част от децата имат по-скоро пасивна роля при приготвянето на храната (независимо от вида) на всекидневно ниво, ангажирайки се при необходимост с помощ на родителите. При други интересът към (или необходимостта от) готвенето се активира при отделянето им от семейната среда, в условия, в които не биха могли да разчитат на родителите си: *Аз започнах, като останах сама [...] дотогава не бях готвила, щото той, баща ми, като превземе кухнята, той просто много обича да готви*, споделя Сериана. Трети проявяват кулинарен интерес, и то към близоизточната/северноафриканска кухня, провокирани от любопитството на познати и приятели: *Събираме се у един приятел и аз нося подправките, той ме кара да стоя от страни и само да го инструктирам какво да прави*, казва Кая. Знанията на децата, а и на родителите, не се определят единствено от принадлежност, а и от личните им вкусови предпочитания, които включват различни по произход кулинарии.

Семейни диети

„Веднъж сготвена... адаптирана към конвенционалните правила на конкретна кухня, храната е маркирана... идентифицирана“ (Fischler 1988: 287). Обработването на продуктите превръща храната в нещо познато, характеризиращо дадена общност. Същевременно в процеса на консумация на родната кухня индивидите имплицират усещането за част от общност, основано на мисълта за „другите, хранещи се като тях“ (Sutton 2001: 84). Съвместният живот е не само време за опознаване на хранителните навици на другия, но също и възможност за промяна на собствените. Тези от мигрантите, които са се установили в България в студентските си години, успяват да опознаят местни кулинарни специфики и ежедневни и празнични ястия, преди да създадат семейства¹⁴². Българите обаче често се сблъскват с „чужди“ кулинарни традиции едва в процеса на опознаване на партньорите¹⁴³.

Различни по своя състав ястия от българската/балканската кухня са не (особено) харесвани от част от мигрантите. Пример за това са недостатъчно силно изразеният вкус, дължащ се на „малкото“ (като количество и разно-

¹⁴² За това известно влияние оказва съвместното съжителство с българи в студентските години, както и храненето в студентските столове. Последното при някои води до отхвърляне на ястия от местната кухня.

¹⁴³ Подобни обстоятелства откриват и Бове, Собал и Раушенбах (Bove, Sobal, Rauschenbach 2003: 28) при проучване на опознаването на хранителните навици/предпочитания на партньорите и хранителните избори на новобранни двойки в САЩ.

образие) подправки, или нетипично широкото приложение на някои храни в различни ястия, като бяло саламурено сирене в салати, баници, предястия и др. Като най-неприемана храна се очерта *киселото зеле* заради вкуса и различните му приложения: *Мъжът ми не харесва кисело зеле с месо [...] сармички обича много от кисело зеле, но с месо – не, и аз избягвам да го готвя съответно*, посочва Владислава.

Мусаката е по-скоро полюсно ястие. За едни навява неприятни спомени от студентските години: *Аз не обичам мусака, имам спомен от студентския стол, когато мусаката плуваше в мазнина, аз не обичам мазната храна*, спомня си Халил. За други е символ на българската/балканската кулинария, нещо „типично“ и „местно“.

Макар съпругите да са малко по-гъвкави в диетата си, те също имат подчертано нехаресвани храни от близкотоизточната кухня. Както и при мъжете, отхвърлянето на някои храни се дължи на разминаване с вече познати техни „родни“ еквиваленти. За българките това предимно са *арабските туршии*, които са повсеместно смятани за твърде кисели и солени.

В разговорите обаче вкусовете разногласия бяха по-скоро периферно засегнати, а беше наблегнато на предпочитаните ястия от двете кухни. В резултат от взаимодействието между двете кулинарии и трансформирането им в една „смесена“ и семейна, са налице някои общи принципи, установили се в диетата на семействата и оформили хранителните навици на членовете им. В контекста на твърдението, че „вкусовете“ се размиват между националното, регионалното и локалното (Fischler 1988: 287), следва да се отбележи, че множество храни и ястия, разглеждани като значими на местно и национално ниво, имат известни сходства, но все пак и конкретни специфики.

На трапезата неотменно присъстват *зеленчуци* – сурови, печени и пълнени (като тиквички¹⁴⁴, патладжани, лук, домати), както и *кускус* и *нахут*. От разядките предпочитани са хумус, баба гануш и лютеница. Една от най-често срещаните храни е *оризът*: със зеленчуци, подправки, ядки (кедрови), месо; със или без сос; варен, запържен, задушен. *Обича повече ориз, отколкото хляб*, споделя Лили за съпруга си Масуд. Лозовите *сарми*, пълнени с ориз и месо, са повсеместно приемани за „типично арабско“ ястие, следователно за приготвянето им се следват рецепти от родния дом на мигрантите. Докато на зелевите сарми се гледа като на „българско/балканско“ ястие. Последното се отнася и за *боба*, който обаче не беше споменаван често:

В тенджерата както го правим по български [бобът], е малко по-гъст, докато по арабски [...] има месо и самата чорба му е много редичка, сервира се с ориз (Ирена).

¹⁴⁴ [При сирийския вариант] има инструмент, с който хубаво трябва да дълбаеш [...] да остане от тиквичката една тънка коричка (Ариф).

Месото (предимно телешко и агнешко, но също и пилешко) заема важно място в семейната кулинария, отново консумирано в множество вариации във всекидневието (печени и варени изделия от кайма например), за посрещане на гости (маклюбе, куфта) и на празници – печено агнешко (или телешко) на Гергьовден и Курбан байрам. Именно месните ястия, приготвяни по специални поводи, се приемат като „задължение на мъжа“, макар да не липсват изключения, като капамата на Коледа. Някои месни ястия от близкоизточната кухня обаче са приготвяни рядко и за по-специални случаи поради времеемкостта и сложността им¹⁴⁵.

Зурбиян – агнешко месо и риба, и ориз; ние тука обаче вместо агнешко слагаме пилешко месо, когато имаме възможност го правим. Това са много хубави, желани ястия, особено в Юга [...] това ястие се готви сигурно два-три часа [...] там майките нямат друга работа, освен да правят хубави манджи на децата си (Тимин).

Най-стриктно табуизиращи консумацията на *свинско месо* и продукти, съдържащи свинска мас, са семействата с двама партньори мюсюлмани. При Зейнеб избягването им е част от начина ѝ на живот от рождението, произхождайки от религиозно мюсюлманско семейство, а Лили и Надя възприемат подобно хранително табу вследствие на религиозната си конверсия. За други мигранти избягването на тези хранителни продукти е въпрос на културна специфика, която обаче не е непременно обвързана с религиозно практикуване и забрана. Имайки предвид, че двойките изграждат единна семейна кулинария, която включва приемливи/харесвани за всички членове храни и ястия, приготвянето на свинско месо (с изключение на Коледа) е рядкост в дома, но не и извън него. Вероника дори споменава, че майка ѝ приготвя свинско за себе си, но в специален за целта тиган, в който не се готви храна за общосемейна консумация. При трети се наблюдава абсолютно несъблюдаване на религиозните предписания. Както при Ариф, който с гордост заявява:

Тука, в мойта кухня, само свинско [се готви] [...] за телешкото се иска много време, пилешкото го махнахме, защото всичко е инжектирано [...] със свинско бързо става.

Влияние върху решението му оказва и продължителността на живота „тук“, който надминава в пъти времето на пребиваване в родната страна¹⁴⁶.

¹⁴⁵ Някои автори твърдят, че прекалената времеемкост на приготвянето на типични за партньора имигрант ястия води до изключването им от семейната трапеза (Verbeke, Lopez 2005: 833).

¹⁴⁶ Вж. също Verbeke, Lopez 2005.

Рибата присъства в менюто предимно на семействата на имигранти от крайбрежни райони (Тунис, Йемен, Сирия), както и при българо-иранските семейства, при които рибните ястия са неотменно на празничната трапеза на Норуз. Те са символ на регионална кулинарна идентичност (Vukov, Ivanova 2008: 53), индикиращи местни за района на произход особености.

Сред *тестените изделия* арабският хляб е често консумиран във всекидневието и понякога при мюсюлманската празничност. Баницата, а и питката, са сред изделията, приемани от двамата партньори и децата като емблематични за българската кухня.

Сладките изделия от блискоизточната кухня са предпочитани. Те са приемани предимно като празнична храна, задължително сервирана на Рамазан байрам и при посрещането на гости. В повечето случаи са купени, по възможност от арабски сладкарници, пекарни и магазини¹⁴⁷ заради автентичния вкус и доброто качество. В домашни условия, макар някои от съпругите да приготвят сладки и сладкиши от „другата“ кухня, за техни майстори се смятат мъжете. При възможност (в миналото и дори днес) някои от българо-сирийските семейства ги набавят директно от Сирия. Едно от популярните сладки изделия, предпочитано сред семейства с партньори сирийци, египтяни и тунизийци, е т.нар. „басбуса“ (тестени курабии, пълнени със сладко от фурми).

*Подправките*¹⁴⁸ са вероятно едни от най-силните катализатори на кулинарна памет, придаващи не само вкус, но и аромат на храната, „остойността-вайки я“. Широкото разпространение на блискоизточни ястия в диетата на семействата води до доброто познаване на начините им на приложение, както и на някои регионални специфики при използването им.

Подправки в Латакия не се използват толкова много. Те са средиземноморска кухня и повече залагат на плодове и зеленчуци. Те готвят почти без подправки, повече зелени слагат – босилек, риган, магданоз, копър. По-навътре в страната са онези подправки, характерните (Жасмина).

Подобно на свинското месо, *алкохолът* не е възприеман еднозначно от мюсюлманите. При двойки с двама партньори мюсюлмани беше регистрирано пълно въздържание. При Лили и Надя това е поредната разграничителна линия между живота им „преди“ и „след“ конверсията. Сами, който *пиеше*

¹⁴⁷ Най-често конкретно споменаваното място е пекарна „Лилан“ на Женския пазар в София, собственост на сирийски кюрд.

¹⁴⁸ Сред изрично посочените са кориандър, кардамон, канела, бахар, шафран. Също така микс от седем подправки беше споменат с две наименования: *пхарат* (Сирия) и *тахарар* (Египет).

алкохол и ядеше свинско, както заявява съпругата му Надя, също преустановява тези практики, след като тя приема исляма. При повечето непрактикуващи мюсюлмани обаче подобно въздържание не е налично именно поради факта, че неупотребата на спиртни напитки е асоциирана с проява на религиозност. Трети споделят, че консумират, когато социалната среда предразполага – на празници и събирания с приятели. В този смисъл подобно поведение е тълкувано от самите събеседници като приобщаващо (вж. също Douglas 2003: 8–12; Wilson 2006: 15).

Консумацията на черен чай вечер е характерна и много уважавана в семейството на Фарид и Димана например¹⁴⁹. Това е традиция, присъща за сирийския род, която мигрантът пренася от родния дом. Практиката е също така многократно съпреживявана в Сирия и от съпругата и децата му.

Нещо много ежедневно [...], което много от арабския свят сме го взели, е пиенето на чай вечерно време; това най-вече баща ми и брат ми го правят. Всяка вечер се пуска чайникът, който също е от Сирия [...] чаят ни го носят от Сирия [...] това си е останало традиция да си пият чая по традиционно му, както в Сирия се пие (Серина).

Произходът на чайника и чая са също толкова съществени, колкото самата практика на пиене на чай. Двете материални притежания подпомагат усещането за продължаване на семейно-родовата традиция.

Като цяло трайното установяване на блискоизточната/северноафриканската кухня в диетата на смесените семейства и редуването ѝ с български/балкански ястия е всеобща практика¹⁵⁰. Въпреки че всички са запознати с произхода на консумираните ястия във всекидневието, с времето е установено възприятие на „единност“, храната не се приготвя с мисълта за нейния произход. Когато една от двете кулиналии се очертава като предпочитана, тя придобива „ритуално и често силно емоционално значение“ (Рот 2006: 20). Това особено важи при специални случаи и посрещане на гости, независимо от техния произход.

По-скоро арабска кухня приготвям, защото тя е по-представителна; арабските ястия са направени както за корема, така и за очите, всяко ястие има начин да се сервира, да се декорира (Ирена).

¹⁴⁹ Фрикман и Хумбрахт посочват два подобни примера за интензивна употреба на кухненски уреди (кафемашина за мока и чайник за турски чай), неразделна част от домакинството и ежедневните практики (Fryckman, Humbracht 2013: 49–51).

¹⁵⁰ Примери за прилагането на компромис в семейната кулинария на смесените двойки дава и Рот 2006: 19–20.

По-скоро смесено [...] мисля, че арабската готвим повече, когато има някакви поводи, гости, защото тя е по-трудоемка, по-пипкава; често българска ядем [в ежедневието], защото продуктите са ни много по-достъпни (Серина).

Така чрез консумираната храна семействата презентират бикултурния си характер „навън“ и следователно посредством кулинарията биват разпознавани от околните (вж. също Wilson 2006: 14).

Етнически определените кулинарни навици и на двамата партньори, предпочитаните и избягвани храни съставят в голяма степен семейната диета. У поколението от смесен произход е „възпит(ав)ан“ вкус, повлиян от тези специфики.

Храната като връзка с дома

Изграждането на идентичността, както и поддържането ѝ чрез храната, е постоянен процес, подхранван от спомените за „вкусове от миналото“ и доизграждан от „вкусовете на настоящето“, или ако „ние сме това, което ядем“, то тогава „ние сме и това, което сме яли“ (Sutton 2001:7)¹⁵¹. Снабдяването с продукти, типични за регионалната кулинария, е от изключителна важност за осъществяването на тази връзка (срв. Gabaccia 1998: 235). Сдобиването с продукти за българската/балканската кухня (както и за други добре познати кулинарии, като италианска и френска) е прието за даденост, за част от всекидневните потребителски практики – от супермаркети, малки магазини, пазари, лична продукция и др. Набавянето на храни и продукти от „другата“ кухня обаче е малко по-различен процес.

Етническите магазини, в София съсредоточени около Женския пазар, са най-достъпната опция за това. Те са посещавани нерегулярно, при едни – поне веднъж в седмицата за сдобиване с основни хранителни продукти, при други – за специфични стоки, и значително по-рядко в сравнение с конвенционалните хранителни вериги и квартални магазини. Купуват се подправки, консервирани храни, варива (нахут, червена леща, афганистански ориз, арабски кускус и др.), сушени плодове (предимно фурми), арабски хляб, сладки и халал месо¹⁵². Близкоизточните етнически магазини обаче са съсредоточени предимно в София и в няколко по-големи градове в страната. Събеседниците ми, които живеят в по-малки населени места, трябва да разчитат на турски магазини за сдобиване с необходимите продукти за конкретни ястия или с

¹⁵¹ „Кажи ми какво ядеш и ще ти кажа какъв си“, синтез на Брилат-Саварин от 1826 г., цит. по Wilson 2006: 14.

¹⁵² Халал месото е не особено търсено от непрaktикуващите мюсюлмани.

техни еквиваленти. Те също така използват всяко пътуване до София, за да си набавят необходимото в по-големи количества. Асиф и Светла например, които живеят в малък град в Североизточна България, преди да се преместят в Швеция, срещат големи трудности в това отношение. Сходни хранителни продукти намират в турски магазини във Варна (на около 100 km от дома си). След миграцията им през 2016 г. достъпът им до хранителни и други стоки от Близкия изток драстично се подобрява, което се отразява и върху честотата на консумирането на блискоизточна кухня, която на всекидневно ниво преобладава над българската/балканската и други кулинарии.

Макар да не бяха очертани като характерна за мигрантите социална среда¹⁵³, етническите магазини предоставят възможност за неформално общуване с други мигранти от Близкия изток – за обмяна на информация за родината/района, общи познати, културни практики и др. Наличието на храни, необходими за приготвянето на характерни ястия, дава комфорт, особено на тези, които не могат да пътуват достатъчно често или изобщо до родината (срв. Vallianatos, Raine 2008: 365–366).

За разлика от купените от магазина хранителни продукти обаче, с набавените от „там“ мигрантите донасят и „автентичен“ вкус от семейната кулинария, а често и от домашното производство на родителите си (вж. също Fryckman, Humbracht 2013: 55–56; Fryckman 2018: 35–36). Регистрирани бяха три начина на сдобиване с продукти директно от „другата“ родина: лично пренасяне, чрез колети и чрез посредничество.

Лично донасяне на храни е практика, характерна за всички пътуващи. При посещенията смесените семейства са пряко ангажирани с избора на храна, решават колко да вземат обратно в България, като отчитат нуждите на своето домакинство.

Това ни е основното, като отидем там, да си набавим тези продукти, защото мъжът ми си ги използва и си ги готви; имаме два реда шкафове с продукти от Иран (Нина).

Рядко това са стоки, които нямат еквивалент на българския пазар. Въпреки това хранителните продукти от „там“ винаги са определяни като „по-добри на вкус“ и с „по-добро качество“ в сравнение с наличното тук. Халил например твърди, че *фурмите нямат нищо общо с това, което тука се продава [...] най-класните фурми в света са тунизийските*. „Автентичният“ вкус на храните, познати още от детството, е търсен през годините на живот в

¹⁵³ По смисъла, влаган от Манкекар, в индийските магазини в Сан Франциско, разглеждани като „социално пространство“, предоставящо не просто търсените хранителни продукти, но и място за общуване със съграждани извън родната държава, провокиращи емоции, спомени и чувство за принадлежност (Mankekar 2002: 75–97).

миграция, затова понякога, когато семействата нямат възможност да пътуват, роднините ги снабдяват с необходимите продукти. Така например при гостувания от страна на родственици от „там“ смесените семейства получават освен подаръци и храни, които предварително заръчват. Този способ обаче е твърде нерегулярен и съставлява съвсем незанчителна част от мрежата за снабдяване.

Колетите са съществена част от процеса на сдобиване с търсеното. Доставка се осъществяват предимно по редовните автобусни линии. Получаването на *кашони с провизии*, както Кая с усмивка отбелязва, е практика, присъща за няколко българо-сирийски семейства до 2010 г.

Изпращаха ни две-три тенекии със зехтин по 20 L. Сирийският зехтин е един от зехтините с най-добро качество в света, но е на много прилична цена в сравнение с България (Ирена).

Изпращането на колети символизира грижата за децата и внуците: *Винаги изпращат мама и тати, рядко изпращат младите*, казва Владислава. Така се подпомага запазването на материалната, но и емоционална връзка с „другата“ страна; затова много мигранти получават хранителни продукти от дома още от студентските години. След четири десетилетия за Ариф това остава един от най-паметните моменти от младостта му в България.

Много колети получавахме, особено сладки работи [...] имаше един рейс от Сирия до Пловдив [...] на месец, на два, на три все пращаха по някакъв колет. [...] Ние групата – ливанци, сирийци, не харесахме столовете, сами си готвим [...] почваме да импровизираме, да възпроизвеждаме, да речем, мама как го прави, неговата майка как го прави и се учихме, и станахме така кулинали.

Именно този опит позволява на Ариф да усъвършенства кулинарните си умения, които се оказват съществени за приготвянето на всекидневната и празнична храна в семейството му с Магда.

За разлика от констатираното от Петриду (Petridou 2001: 91–92), че родителските желания определят колетното съдържание, регистрираното тук показва, че пратките от дома отговарят на кулинарните желания на реципиентите. Важно е да се отбележи обаче, че основните инициатори на изпращането на продукти и вещи от родината са майките, следователно след тяхната кончина тази практика е преустановявана дори при наличието на други живи родственици.

Така например семейството на Дженан и Анастасия, които често получават колети от майката на иранеця през годините, след нейната кончина през 2012 г. трябва да намерят алтернативни начини за сдобиване с характерни персийски хранителни продукти.

Има и хора, които носят разни неща оттам, и си ги купуваме от тях, разни ТИР-аджий [...] преди майка му пращаше зелени неща, но, ако дойде някой или ние ходим, си взимаме винаги. Всички тези зеленчуци са сушени [...] те са вакуумирани, изпържени, само ги вадиме и ги пъхаме в яденето (Анастасия).

Купените по този начин храни са трайни и в достатъчно количество за по-дълъг период от време. За възползването от подобни възможности е необходима социална мрежа, в рамките на която информацията да циркулира. Това предполага по-тесен кръг от хора, в който продаващите нерегламентирано да имат доверие на купувачите.

Социалната мрежа в рамките на диаспората, основно сред други смесени семейства, представлява значителен елемент в процеса на снабдяване. За някои семейства с партньори от Сирия, Ливан и Иран, които не могат да пътуват често, тази мрежа е от изключителна важност за получаване на желаните стоки директно от „другата“ страна, макар и в много случаи това да става по-скоро спорадично.

Асортиментът от храни, придобивани директно от „другата“ страна, е впечатляващо разнообразен, като преминава от типични за целия регион хранителни съставки през такива с домашен произход до напълно достъпни и добре познати на българския пазар продукти: *Подправките* заемат централно място: *винаги имам набор от подправки и си ги използвам (Владислава)*. За Ариф снабдяването с микс от подправки (рас-ел-ханут) е цел не само при пазаруването в арабски магазини, а при всяко пътуване в чужбина: *Голямото ми щастие [...] мароканците имат 35 подправки събрани [...] едни приятели бяхме агитирали да идат в Мароко [на почивка] и да ми вземат*. Те са приемани като най-представителната и характерна част от „другата“ кулинария. Затова, както и заради компактните опаковки, са предпочитан подарък за близки и приятели.

Сокът/пюрето от нар намира приложение както в салати, така и в месни ястия, а *розовата вода* е често срещана в сладкарството, особено при българо-иранските семейства. *Напитки* като чай и кафе (с кардамон от Сирия, с вкус на лешник от Египет и др.) са носени като подаръци.

Арабският *кускус* е предпочитан от Халил и близките му пред продажения в магазините в България заради по-добрите вкусови качества, а домашно приготвеният е единственият консумиран в домакинството: майка му *приготвя достатъчно за цяла година [...] не е българският кускус, той си е наш кускус, който си е много по-дребен*, разказва той. Всяка година на тръгване от Тунис семейството се запасява с необходимото за година количество. Така майката гарантира присъствието на „автентичен“ вкус, силна кулинарна връзка с родината и родния дом. Същото се открива и в разказа на Жасмина за домашните *маслини* от градината *на свекърва ми*, често кон-

сумирани от нея и Джамал по време на живота им в Сирия. Емоционалната натовареност на продуктите, придобити от „другата“ страна, се дължи не само на вкуса на храната, но и на домашния ѝ произход, на спомена за момента на произвеждането ѝ, на близостта с производителя ѝ, на носталгията по времето „там“.

Баба ми купуваше едно като коприва растение, което те много, много обичат да ядат, казва се млюхие [...] на терасата се опъваха едни чаршафи, на които се разстилаше и се сушеше, и след това го прибираме в чувалчета и си го вземахме с нас (Кая).

При посещенията си семействата могат да участват или да наблюдават някои от практиките по отглеждане, събиране и консервиране/приготвяне на храната. Физическото съ-присъствие и възможността за взаимодействие в такива моменти е съществена част от поддържането на семейните връзки, особено със знанието за предстоящата физическа раздяла.

Продуктите пътуват буквално и преносно през физическите и пространствените граници, за да изпълнят своята роля на своеобразен посредник за поддържане на роднинските връзки в условия на миграция; (не)материална връзка между „тук и там“, между „сега“, момента на консумиране, и „тогава“, момента на произвеждане/донасяне. Храната може да бъде катализатор на спомен и при децата, което е показателно за изградената и все още съществуваща връзка с „другата“ страна, поддържана чрез кулинарията.

Пренасянето на хранителни продукти обаче не е еднопосочно. Семейства с по-чести пътувания и дълги престои пренасят стоки от България за собствена консумация и за да подарят на родствениците. Получаването на колети с хранителни продукти се среща единствено при установилите се в „другата“ страна от години. Стоките са характерни за България, двамата партньори са свикнали с тях, а някои от небългарските роднини познават от собственото си пребиваване в страната или от български магазини в родината си (срв. Fryckman 2018: 35–36). Това са основно млечни продукти, като *сирене* и *кашкавал* – *сирене в метални кутии, те ги знаят от времето на комунизма, имало е такъв внос в Иран*, разказва Нина. *Навремето нямаше изобицо кашкавал в Сирия. Купувахме огромни пити кашкавал от границата, продаваше се по-евтино. Сирене [сме носили] (Жасмина).*

За живеещите там тези продукти се превръщат в материална връзка с родното кулинарно пространство. В този контекст може да се спомене *ракията*, която е по-скоро търсена от небългарските партньори, свикнали с вкуса ѝ по време на живота си в България – доказателство за културното им приобщаване (срв. Fryckman, Humbracht 2013: 57; Fryckman 2018: 35, 37–39). Рядко са споменавани продукти, които са налични на местния пазар, но с по-висока цена от тази в България: *Задължително мед, медът в Сирия е много скъп (Жасмина)*. Определени храни са специфичен маркер на идентичност и биват предавани като такива и на следващите поколения.

РЕЛИГИЯ. ПРАЗНИЦИ

„Бирелигиозните семейства „влият върху и допринасят за мултикултурния и мултирелигиозен характер на обществото и така формират пространства, където индивидите договарят множество идентичности, свързани с вяра, етничност, джендър и образование“.

(Arweck, Nesbitt 2010: 39)

Религията и празничността имат своето място във всекидневието на семействата. Съжителството на две религии в рамките на едно домакинство е определено от австралийския учен Абе Ата като „активна политика, подкрепяща религиозен плурализъм“ (Ата 2009: 160–161) – всеки от партньорите запазва не само религиозната си принадлежност, но и културни практики, произтичащи от нея. Същевременно партньорите проявяват съпричастност към културните и религиозни специфики на другия в двойката и дори участват в някои практики. В този контекст според психолозите Хелър и Ууд (Heller, Wood 2000), договаряйки културните различия помежду си, смесените двойки стигат до по-голямо взаимно разбиране и интимност. Същевременно обаче авторите подчертават, че хомогенната религиозна принадлежност служи за по-силна основа на брака (вж. също Ата 2002), докато различното вероизповедание може да предизвика по-големи предизвикателства, справянето с които изисква компромиси. Във всеки случай партньорите са въввлечени в своеобразна културна промяна. Следователно межкултурният диалог води до създаването на уникални „семеини култури и традиции“ (Али 2013: 110), които в идеалния случай позволяват на всеки от партньорите да поддържа индивидуалните си ценности (вж. също Falicov 1995). Този процес на договаряне започва с началото на връзката или със съвместното съжителство, което в някои случаи предхожда с години появата на деца.

Редица изследователи се фокусират именно върху механизмите на договаряне на етническите и религиозни различия, пресъздаването на семейни традиции и ролята на религията и празниците за личните взаимоотношения и межкултурното взаимодействие между партньорите (Fiese, Tomcho 2001; McCarthy 2007; Mason, Muir 2013). Специално внимание се обръща и на предаването на религиозното познание (като част от културното наследство) на следващото поколение (Ата 2003, 2009; Friedman, Weissbrod 2004; Vinea 2007; Caballero, Edwards, Puthuserry 2008; Bystydzienski 2011; Lopez 2017). В някои случаи фокусът на изследванията се поставя върху по-конкретни възпитателни практики, които (могат да) оформят религиозното самосъзнание на децата. Директни разграничения между поведението и възприятието на двамата родители за религиозното възпитание на поколението също могат да бъдат

открити сред научните разработки. Други изследователи обръщат внимание на влиянието на социалната среда и семейството при определянето на религиозността на децата като част от самоидентификацията им (Ata 2003, 2009; Arweck, Nesbitt 2010, 2010a; Storm, Voas 2012; Patacchini, Zenou 2016). Тук е мястото да се спомене по-конкретно теорията за социалното учене (“social learning theory”) (Jennings, Stoker, Bowers 2009: 783; Storm, Voas 2012: 132), според която последователността в родителското поведение определя предаването на религиозните (и други) ценности на децата. В няколко изследвания са направени директни паралели между появата на наследници и културната самоидентификация на родителите чрез съответната празничност (Waters 1990 и Katz 1996, цит. по Lopez 2017: 63; Lopez 2017: 51).

Формирането и функционирането на празничността е сред важните аспекти на межкултурното взаимодействие в рамките на бирелигиозните семейства. Въпреки това възприятията за големите религиозни празници – Коледа и Великден, Рамазан байрам (Ейд ал Фитр) и Курбан байрам (Ейд ал Адха), не са съвсем еднозначни. При самоопределящите се като практикуващи мюсюлмани (част от би- и монорелигиозни семейства) мюсюлманските празници осъзнато присъстват в семействата като най-значими религиозни чествания, докато непрактикуващите мюсюлмани и християни приемат съответната празничност в смисъла ѝ единствено на етнокултурен идентификатор (вж. също Ali 2003: 113). Във всички случаи обаче празниците съставляват съществена и много видима част от личното наследство, което всеки от партньорите включва в една или друга степен в смесената семейна обредност. За имигрантите обаче тя има допълнителен нюанс на (не)материална връзка с родното, рода и живота в родината.

Религиозната ангажираност и изпълнението на ритуали и обреди при мигрантите мюсюлмани също не са еднозначно определени. В хода на изследването се очерта ясно разграничение в модела на поведение според периода на имигриране в България. Непрактикуващите или спорадично практикуващите, в живота на които религиозните норми и догми не оказват (значимо) влияние, са мигрантите студенти, пристигнали в страната преди 1990 г. Една част от тях произхождат от неактивно практикуващи исляма семейства. Религията има своето място сред близки роднини, в т.ч. родители, но присъства по дискретен и ненаатрапчив начин. В някои случаи религиозността им се проявява по-отчетливо с напредване на възрастта, т.е. в течение на живота им в България. Родните семейства на друга част от чуждестранните партньори, установили се в страната преди 1990 г., винаги са проявявали своята религиозност във всекидневието и празничността. В този смисъл мигрантите израстват с възприятието, че религията и религиозността са част от всекидневието и празничността им, а като деца активно участват в изпълнението на религиозни обреди и ритуали – намаз например. Всички обаче неизбежно са повлияни от средата на пребиваване след миграцията – в социалистическия период и по-късно след 1989 г. в секуларизирана страна. Като цяло чуждес-

транните партньори от тази група възприемат религиозната принадлежност като част от етнокултурното наследство на човека, а религиозността – за въпрос на личен избор.

Практикуващи вярващи са почти всички чужденци, установили се в България след 1999 г. – египтяните Мохамед и Масуд, иракчанинът Сами, йорданецът Абед и сирийските палестинци Басем и Асиф. Всички те произхождат от религиозни и практикуващи семейства и са възпитани и израснали със съответните религиозни постулати, към които по един или друг начин се придържат в живота си извън родината. Регистрирани бяха два случая на (пре-)открита религиозност. За иракчанина Сами и йорданеца Абед самосъзнаване и промяна на начина на живот настъпват в зряла възраст, години и дори десетилетия след установяването им в България. Докато при Сами своеобразна повратна точка е конверсията на съпругата му, обръщането на Абед към родната религия е провокирано от травмиращо събитие в личния му живот преди десетина години – внезапната загуба на баща му.

И при двете групи важно място заемат вътрешните нагласи на мигрантите за „сливане“ със средата в България. При непрактикуващите влияние оказва и продължителността на живота им „тук“, повече от този в родината.

Настоящият дял най-общо разглежда три типа вътрешносемейни взаимодействия. Първият са случаите на двама *партньори с различна религиозна принадлежност*. При втория партньорите имат *обща религиозна принадлежност* и празнична система. В този контекст поради конверсията на две от българските съпруги, ще бъдат засегнати и („остатъчни“) елементи от християнската празничност. Третият тип включва взаимодействията на родителите с поколението от смесен произход, което по един или друг начин е повлияно от възгледите на родителите и празничните практики. Трите типа са част от сравнителен анализ, при който ще бъдат разгледани някои прилики и разлики между отделните групи, а понякога дори в рамките на една и съща.

РЕЛИГИЯ

Религията „се разбира и живее като набор от универсални норми. Тя... се възприема като социален знак, бележещ принадлежността на човек към определена социална група“ (Троева, Манчева 2011: 191). В този смисъл всеки от членовете на смесените семейства се причислява към конкретна общност въз основа на религиозната си принадлежност, която е социално и културно определена от обществото, в което се ражда. Често обаче тази предопределеност не е достатъчно „достоверна“ за дефиниране на религиозната (само) идентификация на носителите на съответното вероизповедание. Несъответствието между социални правила и лично възприятие си проличава най-силно при поколението на бирелигиозни семейства. В тези от тях, в които бащата е мюсюлманин, децата следва също да са мюсюлмани според предписанията

на исляма. Както ще стане ясно по-долу в текста обаче, реалността се разминава с нормите. В условията на межкултурно взаимодействие членовете на разглежданите семейства разполагат с възможността „отблизо“ и на практика да съпоставят християнството и исляма. Това се отнася както до някои религиозни постулати, така и до функционирането на религиозните институции.

Пътуванията на територията на „другата“ страна неотменно са свързани с посещаването на места с религиозно значение. Престоите позволяват на българките и техните деца да проследят и (съ-)преживеят религиозни празници. Тези дейности благоприятстват наблюдаването на взаимоотношения между различните религиозни общности, както и отношението на всяка от тях към собствената и чуждата религия, към „другия“. Именно своеобразното периодично „включване“ на двойките и децата им в подобна културна среда предизвиква множество сравнения между християни и общуването им с мюсюлмани в двете страни. Това е видно от трансформацията на представите за функционирането на религията и религиозната институция, към която принадлежат, както и в размисли, свързани с облика на християнството и духовните лица „там“ и „тук“.

Разсъждения от подобен характер са присъщи предимно на събеседниците от българо-сирийски семейства. Сирия е разпознавана като приютяваща и благоприятстваща мирното съжителстване и взаимно уважение между множество етнически и религиозни общности.

Християнството [...] е произлязло от наш'те земи, имаме арабийци, които досега говорят на арабийски, езика на Христос, така че истинските християни са при нас. Така че всичките религии са произлезли от наш'те земи (Амена).

Там то си личи откъде [се] е пръкнала религията [...] Не мога да кажа, че разбирам много от религия, но когато отидох в Сирия и когато се докоснах до християните там, аз видях, че тия хора живеят по-различно от нас. Във всяко действие на тези хора се усещаше, че те са докоснати от Всевишния [...] тука това ми беше първото нещо, което сравних, вече трудно ми беше да влезе, трудно ми беше да видя попа, който въобще с едно безразличие ръси по главите на хората. Там видях едни монахини, които помагат на бедните. Човечеството загуби наистина много от Сирия (Димана).

Обогатяването на познанията за религиите и отношението на и към различни религиозни последователи неизбежно води до изграждането на редица паралели между личните и семейни преживявания „там“ и „тук“.

Религиозна конверсия

Именно различни аспекти на преосмислянето на получената по рождение религия водят до конверсията от християнство към ислям на две от

съпругите. Според политолозите Пътнам и Кембел религиозната идентичност „е все по-малко наследена и фиксирана и все повече избрана и променяща се“ (Putnam, Campbell 2010: 135). Някои изследователи (Cochiari 1988, Köse 1996, цит. по Vinea 2007: 102) очертават като причини за това единствено фактори, намиращи се извън индивида, като социалната среда, социализацията, стреса и външния натиск. Невключвайки личните възприятия, разсъждения и нужди на конвертиращия се, т.е. подбудите отвътре, подобни проучвания (ин)директно изключват възможността за самостоятелно вземане на решение за смяна на религията. В своето изследване върху смесените румъно-египетски бракове Винеа (Vinea 2007: 102–109) представя процеса като резултат от индивидуално определени за всеки отделен случай причинно-следствени фактори. Например избягване на вътрешносемеен конфликт, унаследяване, улесняване на религиозния избор на поколението, наличие на лична убеденост. Ата (Ата 2009: 160) от своя страна разглежда конверсията на един от партньорите в смесена двойка като резултат от нескрита анексия. Подобно действие цели „уеднаквяването“ на партньорите чрез премахване на религиозните различия между тях, за да просъществува връзката.

За Лили и Надя конверсията е резултат от личен избор, направен вследствие от дългогодишни разсъждения върху религията и вярата, християнството и исляма, познатото и непознатото в тях. Ненамирането на „логични“ отговори от житейския път на човека в църковните проповеди и канони води до отдръпването им от православията и християнството като цяло: ... *църквата [...] ти забраняват да питаеш [...] църквата ти казва: „Еми, тия неща са верни просто защото трябва да вярваш в тях“*, заявява Лили. И двете жени не обмислят преминаване към друга деноминация на християнството, а търсят своите отговори и духовното си място в исляма. В този смисъл те изпадат в своеобразна духовна криза, която води до религиозна конверсия (вж. също Nobel 2003: 67; Троева 2011: 120). Въпреки решителността, с която е предприета тази крачка, в разговорите не беше посочен конкретен момент или събитие, провокирали вглеждането им в християнството и обръщането към исляма.

Лили поставя пред себе си въпроси, засягащи религиозната ѝ принадлежност към православното християнство, години преди да се запознае с Масуд.

Пред мен имаше две възможности – или да приема неща, които са тотално нелогични, които църквата учи хората за християнската вяра, или да се ориентирам към т.нар. агностицизъм.

След години на духовно търсене и опознаване тя описва исляма като най-точно съответстващ на нейните разбираня за Бог... *въобще за света.*

Надя от своя страна се замисля за ролята на вярата в собствения си живот или по-скоро за липсата на религиозност, провокирана от самия ислям: *В един момент пожелах да науча нещо повече*, казва тя. Тази промяна в мисленето и нагласата ѝ настъпва повече от десетилетие след началото на връзката с партньор мюсюлманин – Сами. Макар да отрича каквато и да е пряка намеса в

решението си от страна на съпруга, не може да не се вземе предвид значението на толкова дълго межкултурно и междурелигиозно съжителство. Връзката им е период, в който тя има възможност пряко да сравнява двете религии (във всекидневен и празнично отношение), най-вече в рамките на дома, но и в социалното им обкръжение. В резултат на това тя извлича по-фундаментални изводи за взаимоотношенията между хората, но и по-частни, отнасящи се до нейния личен светоглед и принципите, на които би искала да възпита децата си.

Сходен е и един от разказите в архивния материал на българка, която приема исляма преди запознанството с бъдещия си съпруг.

На всеки въпрос, който си задавах в мен, винаги намирах отговор точно в тази религия, а в християнството не съм го намирала [...] има много противоречия в самата Библия, докато в Корана няма такова нещо – има точен отговор за всяко нещо [...] малко по малко се убедих, че тази религия е по-добрата [...] Тя е просто начин на живот (българка, омъжена за иракчанин, 1998¹⁵⁴).

Въпреки че конверсията е предприета на различни етапи от живота и връзките на трите жени, налице е едно сходство в поведението им. Обръщането към двете религиозни книги – Библията и Корана, предхожда взимането на окончателно решение. За да получат по-многопластова картина обаче, се запознават с различни гледни точки на изследователи и обикновени хора, изповядващи една от двете религии, непознати, които изказват личното си (без)пристрастно и (не)компетентно мнение в *различни материали* „за“ или „против“ исляма [...] в книги и форуми (Лили). Крайните решения са резултат от придобитите знания, направените равносметки и духовната нужда от религиозно самоопределение.

Същевременно ролята на съпрузите в конверсията е представяна като пасивна, но все пак диалог има.

Той винаги ми е казвал така: „Питай каквото искаш, ще ти обясня; обаче не ме питай дали да си сменяш религията, защото това в крайна сметка си е твоя работа [...] искам аз да нямам нищо общо с това“ (Лили).

Дистанцирането на партньорите от процеса на взимане на решение е коментирано винаги в контекста на свободата на личния избор. Не така обаче близките на двете жени виждат ролята на чуждестранните партньори мюсюлмани.

Зле. Не съм очаквала обаче да е безпроблемно [...] Натяквания, скандали от страна на майка ми, сълзи. Приятели ми пращат материали за мюсюлмани, приели християнството [...] От обкръже-

¹⁵⁴ Интервю на М. Кисикова, 2001 г.

нието ми най-приятелската реакция, която получих, беше липса на интерес и коментари [...] откриха и в това [нерелигиозното му поведение] пъклен план да ме омотае и излъже да приема исляма (Надя).

Близките приемат конверсията като неизбежно съпътствана от поведенческа промяна у партньора, който по един или друг начин ще „заличи“ и „подчини“ жената, въпреки че това се случва тринадесет години след началото на връзката и осем години след сключването на брак, както и след появата на две от децата на двойката. Семейството напълно изключва възможността за индивидуално и самостоятелно вземане на решение, което неизбежно води до промяна във взаимоотношенията между страните. Липсата на разбиране и подкрепа от околните е повод и за „прочистяване“ на приятелския кръг.

Лили, която приема исляма година и половина преди сключването на брак с Масуд, подхожда по-различно.

Не съм говорила с тях по този въпрос [...] доколкото ги познавам все пак, знам, че те няма да имат проблем, оставих да видя как ще се случат нещата [...] подгрях ги [...] някой път случайно подхвърлени, ислямът туй-онуй.

Решението ѝ да не съобщи на родителите си до известна степен противоречи на убедеността в подкрепата им. Тук обаче негативни реакции и обвинения от страна на близки и приятели не се споменават.

Самата конверсия представлява силно лично преживяване, което жените приемат като „искрено“ обръщане към себе си и към Бог.

Силно казано ритуал, но обикновено се изисква да има поне един свидетел [...] свидетел ми беше един мой познат, всъщност той ме заведе при едни негови приятели [...] имам [...] правят една дуа, един вид молитва [...] след това казах си аз шахада, че „Бог е един и Мохамед е негов пророк!“ и това е, нищо кой знае какво (Лили). Просто се казва свидетелство, че приемам Мохамед за пророк и Аллах за единствен бог. Дори не е нужно да го правя пред свидетел. Може и насаме. Важното е да е искрено (Надя).

Смяната на религията води до сравнително сходен модел на семейно поведение по отношение на спазването на религиозните ритуали. Масуд е практикуващ мюсюлманин сунит, който стриктно спазва ежедневните молитви (намаз), постите и хранителните табути. Това спомага за „навлизането“ на Лили в редица религиозни практики. Сами, от друга страна, не беше практикуващ мюсюлманин [...] Започна след моето конвертиране. Преди това не се молеше, споделя Надя. По време на разговора стана ясно, че Сами не спазва рамаданските пости и не следва хранителните забрани. След конверсията

обаче Надя настоява за придържане към някои религиозни практики, което осезаемо повлиява на поведението на иракчанина.

За конвертиралите се българки, както и за българката мюсюлманка Зейнеб, която изучава исляма канонично, той е „морална система, която регламентира света и човека (и която от своя страна е верифицирана от общностите и хората, които я приемат), придава им смисъл и ред“ (Кисикова 2012: 260). Колкото до останалите семейства – при никой от партньорите не е регистрирано преосмисляне на религиозната принадлежност и не е оказвано въздействие върху или от другия в двойката с подобна цел¹⁵⁵.

Забраждане – аспекти

Забраждането в мюсюлманската култура е комплексен въпрос, търпящ трансформации под въздействието на различни социокултурни и исторически процеси, политически влияния и медийни дебати, всички те – със специфично за всяка страна развитие (Gabriel, Hannan 2011: 1; Евстатиева 2016). Различни изследвания се занимават с въпроса за забраждането на жени мюсюлманки в контекста на религията и живота в западни страни. Някои се отнасят до носенето на хиджаб в Канада (Ruby 2006; Bullock 2011), САЩ (Droogsmma 2007), Франция (Afshar 2008; Scott 2005). Други се фокусират върху никаба във Великобритания (Hannan 2011; Zempi 2016). Проучванията очертават разнообразни мотивации за покриването на косата (и лицето), като предпазване от погледите на чужди мъже (немюсюлмани и мюсюлмани), контролиране на собствените тела (и външен вид), осигуряване на уважение и достойнство, проява на религиозност, „утвърждаване на мюсюлманската идентичност, както и съпротива срещу половата обективизация и потисничество“ (Zempi 2016: 2–3).

В моето изследване темата за забраждането се появи в разговорите за религията с няколко от събеседниците – както мюсюлманки, така и християнки. Това са жени, които се покриват при едни или други обстоятелства във и извън България. Данните са представени в контекста на (само)контрола на жените, който те оказват върху „своето поведение и ограничават своите действия“ (Евстатиева 2016: 91). С това те се стремят да се придържат към собствените си възгледи и да отговорят на очакванията на конкретен социум за „правилно“ религиозно/обществено поведение, като същевременно се „вписват“ в определена етническа, религиозна, културна, социална група (вж. също Dayan-Herzbrun 2000: 75–78). Тук изрично трябва да се отбележи, че става дума единствено за носенето на хиджаб, т.е. за покриване на косата, не и на лицето.

¹⁵⁵ Конверсия на партньори мюсюлмани към християнството регистрират Троева, Манчева 2011: 202.

Според Арабско-английския лексикон (Lane 1984) думата *хиджаб* има значението на нещо, което предпазва, пречи, скрива, покрива, закрива, защитава. В този смисъл кърпата за глава представлява съществена част от облеклото на някои мюсюлманки, дреха, която те използват, за да „предпазват себе си и мъжете от съблазън“ (Евстатиева 2016: 91), или както се казва в Корана: „О, Пророче, кажи на съпругите си и на дъщерите си, и на жените на вярващите, да спускат върху себе си покривалото [когато излизат]. Това е най-подходящото, за да бъдат разпознати и да не ги огорчават“ (33:59)¹⁵⁶. Затова забраждането е възприето като израз на религиозна отдаденост, в него жените намират „ценност, цел и идентичност“ (Moghadam 1994: 21; вж. също Ruby 2006: 59). Този принцип се счита за основен от много религиозни мъже, както и жени, които са решили да покрият косата (лицето) и телата си (Hannan 2011; Zempi 2016). В този контекст забраждането може да е символ на идентичност, особено в условията на преобладаващо немюсюлманско общество, когато „жените мюсюлманки може да почувстват нужда да засилят религиозната си идентичност“ чрез облеклото (Gabriel, Hannan 2011: 15; Кюркчиева, Косева 2012). В конкретното изследване покриването на косата произхожда от личната убеденост на Лили и Зейнеб, че това е „правилно“ поведение/външен вид за всяка уважаваща религията и себе си мюсюлманка¹⁵⁷.

За Лили забраждането е естествено следствие от конверсията и въпреки това настъпва повече от две години след нея.

Като реших да приемам исляма, си казах [...] щом това е мойто нещо... ще трябва да се следва както тря'а. Честно казано, аз досега време не съм си покривала косата, след като приех исляма, но откакто моят мъж дойде и реших [...] не защото той ме кара, ами просто някак си не се чувствах сигурна в себе си и си рекох, ето сега имам подкрепа, ще я покривам, пък ако нещо са обърка... той все ще обясни.

В откъса ясно личи несигурността от евентуалните негативни реакции на околните и риска от нападки и отхвърляне. Възприятието е подсилено от средата на обитание в този период. Лили напуска Лондон и се връща в родния си град няколко месеца след конверсията и немного време преди сключването на брак с Масуд; това е и мястото, където двамата се установяват след сватбата.

¹⁵⁶ Руби (Rubi 2003), Земпи (Zempi 2016) и Евстатиева (2016) очертават някои основни научни концепции за появата на носенето на хиджаб, произхождащи от исляма и текстове в Корана.

¹⁵⁷ Троева и Манчева (2011: 202) свидетелстват за случай на конверсия и последвало забраждане от страна на българска съпруга в смесен брак с палестинец, въпреки че практиката за покриване на косата не е присъща на свекърва и мюсюлманка.

Градът е достатъчно малък за личното познанство на голям брой от населението му, затова и тя отбелязва, че подобна несигурност не би била налице, ако беше останала във Великобритания.

При доста различни обстоятелства се случва забраждането на Зейнеб. Тя е родена в неголям град в Южна България, в българо-мюсюлманско семейство с практикуващи родители. Въпреки това, докато расте, не се чувства привързана към исляма; тя самата описва начина си на живот като „далеч“ от този на семейството си. В късните си тийнейджърски години Зейнеб проявява интерес към мюсюлманската религия и в желанието си да научи повече за нея, заминава за Турция на неколкомесечен курс по арабски език и Коран: *Така започна моят втори живот, преди не знаех коя съм [...] когато се върна назад, все едно не съм била аз*, твърди тя. След завръщането си Зейнеб се установява в София, където е приета във Висшия ислямски институт. Подобен тип институционално изучаване на религията, както и средата в учебното заведение обаче се оказват неподходящи за нейните лични разбирания, което води до напускането му след две години.

Зейнеб твърди, че духовната промяна има изражение във външния ѝ вид. Макар винаги да се е стремяла да изглежда „пристойно“, тя започва да се отличава с дрехи, които покриват краката и ръцете ѝ. Като най-съществено обаче посочва покриването на главата. За нея носенето на хиджаб не е въпрос на религиозно задължение, а на личен избор. В този случай вероятно желанието ѝ е силно повлияно от полученото религиозно образование и символизира предпочитаната от нея идентичност (вж. също Троева 2012: 124–125). Макар тя сама да достига до решението да покрие косата си, подобно на историята на Лили, определяща роля за забраждането има фигурата на съпруга. В живота на Зейнеб тази „роля“ се изпълнява от две личности с противоположно мнение и отношение към нея самата. В момента, в който идеята за носене на хиджаб узрява в нея, първият ѝ съпруг, сирийски палестинец, се явява основна пречка за осъществяването ѝ: *Може би отпреди това щях да сложа кърпа, но [той] не ми даде тази възможност: „Ти си луда, има време кога да я сложиш!“*. Създаваше ми проблеми. За него, макар и религиозен, покриването на косата е твърде видим маркер за околните. Вторият ѝ съпруг Басем обаче проявява разбиране към нуждата ѝ да покрива косата си на обществено място. След като привежда себе си във вид, който кореспондира с личните ѝ възгледи, Зейнеб остава критична към външността си, оценявайки носенето на панталони и „по-къси“ блузи като непридържане към облеклото на „истинска“ мюсюлманка.

„Забулването... осъществява символното маркиране на новата идентичност... прекъсването на връзката с миналото и съграждането на новата личност“ (Кисикова 2013: 73). В този смисъл за Лили миналото включва времето преди конверсията, преди да намери духовната си същност. За Зейнеб миналото се отнася до времето преди Басем, преди да има възможността да изрази напълно религиозната си същност. За двете забраждането е функция на

„новите“ ценности и отношения, чрез които те променят начина си на живот. Както Зейнеб твърди: *Забрадката е знак на свобода и достойнство... Свобода – защото дава възможност да бъдем оценени според способностите, а не според външността. И достойнство – защото всичко, което се постига, е резултат на работа и усилия.*

По изискване на средата

Втората група включва Анастасия, Нина и Сиана, чието забраждане се случва единствено при престой в „другата“ страна. Характерно за социокултурната среда в Иран¹⁵⁸ и Йемен е интегрирането на ниво държавна политика на религиозните възгледи и превръщането им в определящи поведението и външния вид на жените на обществено място. Следователно причините идват изцяло отвън. Въпреки това и в тази група не се открива единомислие по отношение на необходимостта от забраждане. Освен личните възгледи на трите жени основна причина за това се оказва времетраенето на престоя „там“.

За Анастасия и Нина по-консервативното облекло и носенето на забрадки е практика за няколко седмици през няколко години по време на гостуванията в Иран. Анастасия описва начина си на обличане на обществено място при първите им посещения (90-те години на XX и началото на XXI в.) и как изискванията на средата се променят през последното десетилетие:

В самолета се облякох [...] преди да вляза в Иран, си сложих кърпата и мантото. [...] Когато за пръв път отидох там, беше малко по-строго и в облеклото [...] бях с дълга туника и кърпата ми беше плътно прибрана по лицето. Сега [...] бретонът може да е навън, да се вижда [...] и блузка с $\frac{3}{4}$ ръкав, не тениска, а ръкавът – до лакетя.

В разказа си Нина акцентира на стойността и вида на носените от нея маркови и висококачествени шалове, закупени специално за целта. С това самата тя смекчава значението на покриването на косата, насочвайки моето и своето внимание към естетическата част на облеклото. Анастасия от своя страна открито говори за вътрешното си противоречие и известния дискомфорт, предизвикани от забраждането, или по-скоро от задължителния му характер. Това обаче не оказва влияние върху нагласата ѝ към престоя в Иран и личния ѝ интерес към „другата“ култура: *...не ми харесва кърпата, но пък и не е чак такъв проблем за мен. [...] Може би защото е за малко.* Именно

¹⁵⁸ От април 1983 г. всички жени в Иран, включително немюсюлманките и чужденките, посещаващи страната, са задължени да носят хиджаб на обществено място. От 1990 г. нарушаването на закона се санкционира – от глоба до затвор (<https://theconversation.com/hijab-law-in-iran-over-the-decades-the-continuing-battle-for-reform-192037>).

усещането за временност помага за по-лесното адаптиране към изискването. Въпреки че в тази ситуация жените нямат избор, те приемат това като израз на уважение към обществото и социокултурните порядки, като част от межкултурното взаимодействие. Положителната нагласа към различното и стремежът за обогатяване са достатъчно съществени и определящи за гостуванията, наред с общуването с роднините.

Последният пример обаче е доста по-различен. Двойката живее в Йемен в продължение на няколко години, а не гостува за няколко седмици. Сиана трябва да се адаптира многократно към социокултурните порядки „там“ поради последователното усядане в два града в различни части на страната. В началото двойката се установява в дома на родителите на Тимин в Южен Йемен, където за жените няма строги рестрикции в облеклото и външния вид, но след няколко месеца се мести в столицата на новообединения Йемен – в консервативната Сана.

Тежко ми е така в тоя момент да говоря, защото тя не беше съгласна, но заради мен го направи; слага една кърпичка на косата и така излизахме на разходка в града, щото все пак няма да е спокойно за нея, не за мене, хората ще я гледат странно [...] не ѝ беше лесно, всеки път огорчена, когато слага кърпа на главата, но разбиха положението (Тимин).

Наложената отвън норма сякаш затваря още повече Сиана в рамките на дома и затвърждава нежеланието за живот в Йемен.

От една страна, благодарение на забраждането мюсюлманките имат възможност за самоизява и усещане за свобода. От друга страна, въпреки задължението за покриване на косата, посещаващите „другата“ страна изпитват лично задоволство от престоя си и го приемат за уникална възможност за опознаване на местни социокултурни специфики. Забраждането е промяна, която за едни идва отвътре, продиктувана от собствените възгледи, за други е наложена отвън, но все пак осъзната и (безпроблемно) приета практика, а за трети е задължение, което предизвиква душевно терзание.

Религиите и семействата

Степента на присъствие на вярата и религиите в живота на смесените семейства е трудно измерима. Със сигурност обаче е силно нюансирана от личните убеждения на партньорите и от средата, която обитават. При редовно гостуващите в „другата“ страна семейства и активно общуващите от разстояние родственици често присъстват разкази за наблюдавани или съвместно осъществявани религиозни практики. Създадените близки взаимоотношения между родствениците благоприятстват опознаването на нагласите на всяка от страните.

До Дамаск има една планина Маалюля; има поверие, че се е отворила, за да избяга Дева Мария с Младенеца, и след това се е затворила. Там има манастир [...] там има едно място, на което се влиза бос, и свекърва ми тогава тръгна да влиза, и някой каза: „Къде си тръгнала да влизаш, ти си мюсюлманка?!“; тя тогава каза: „Бог е един!“, и влезе с мене [...] Не знам, не се усеща никакво разграничение [...] в нашия вход две са християнски [семейства] и те са едни от най-добрите приятели на свекърва ми, те са заедно от 40 години, винаги си помагат, винаги са насреща, никога не съм усещала никакво отношение към християните да има лошо. Те са част от цялата култура, от целия свят, те са си оттам и така се приемат (Ирена).

Разказите за толерантността на мюсюлманите към другояверците в „другата“ страна се срещат при почти всички семейства. Събеседниците ми смятат, че такова поведение се дължи на широкия им светоглед и на добрата информированост: *...всички християни в Сирия са чели Корана, и християните, и мюсюлманите са чели Библията. Моят мъж знае по-добре Библията, отколкото аз, твърди Димана. И мигрантите, и партньорите им, и порасналите им деца отчитат като важен фактор съжителстването на различни етнически и религиозни общности на територията на една страна, в рамките на един град, дори в границите на един квартал: ...те са общо шест [къщи], ний сме единствената къща араби, оттука има три къщи индийци, оттука има две къщи индийци и ние сме в средата (Тимин). Израстването и взаимодействието в подобно нееднородно обкръжение дава отражение върху собственото възпитание и поведение.*

Аз се интересувам от религиите като цяло, чел съм Библията, интересувам се от различията в религиите, харесва ми да чета за тези неща [...] Преди да дойда тук, имах много приятели египтяни християни, знаех доста за християнството (Мохамед). Ние имахме Коран въщи, преди да се срещнем, аз съм чела части, също познавах араби, дискутирала съм с тях въпроси за традициите и религията (Ева).

Познанието за „друга“ религия, предхождащо обвързването с партньор, носител на тази религия, според събеседниците улеснява процеса на адаптация един към друг в контекста на всекидневието и празничността. Споменаването на дискусии между партньорите, водени от религиозни и културни различия, не е рядкост.

Обсъждането на разнообразни теми, (ин)директно свързани с двете семейни религии, създава предпоставка в даден момент децата да проявят интерес към (някоя от) тях и да изберат своята религиозна принадлежност. Темата за децата и за религията и религиозността обаче беше от дискутираните с най-голяма неохота от страна на родителите. Нежеланието им да дефинират религи-

озната принадлежност на децата си се дължи, от една страна, на самите тях, които в зряла възраст не определят себе си като религиозно и(или) практикуващо, дори ако проявява интерес към някоя или и към двете религии в семейството. Този интерес е породен от културно любопитство, което потвърждава изводите на Сторм и Воас, че често се среща „загуба на религиозността от поколение на поколение“ (Storm, Voas 2012: 147). От друга страна, една част от родителите отказват да поемат „отговорност“ за религиозното самоопределение на децата си, налагайки своите виждания или прилагайки социалните и културни норми на обществото, в което живеят (вж. също Song 2017: 57–59).

За децата от монорелигиозни семейства въпросът за религиозната принадлежност не е предмет на дискусия между родителите и се приема за предопределен факт (вж. също Caballero, Edwards, Puthussery 2008: 25–26; Storm, Voas 2012: 147). Макар да се твърди, че степента на религиозно самосъзнание на новото поколение ще се реши от него самото, религиозното възпитание като своеобразно продължение и проекция на родителските възгледи е неизбежно. Подобна предопределеност може да се отнесе и към едно от бирелигиозните семейства от архивния материал. Съпругът е тази фигура в двойката, която превръща религиозната си принадлежност в основа на следваните от него възгледи: *...не искам да ставам мюсюлманка, обаче децата трябва да са като мене* [т.е. мюсюлмани] (българка, омъжена за сириец, 1988¹⁵⁹). В този случай бащата има явно надмощие при определяне религиозната принадлежност на децата поради презумпцията, че се наследява по бащина линия – въпрос, който не търпи дискусия както между родителите, така и между тях и децата им. Това от своя страна събужда някои страхове у майката. Примерът до голяма степен потвърждава твърдението на МакКарти (McCarthy 2007: 194), че с появата на децата партньорите преосмислят проявяваната до този момент толерантност, тъй като религиозният родител целенасочено (и еднолично) се стреми да вкара наследниците си в своята вяра.

В настоящото изследване, въпреки че в някои случаи се наблюдава доминанция на едната от двете религии (предимно при празничността), религиозната принадлежност е приета като въпрос на личен избор, а не на неизменен принцип¹⁶⁰. Родителите гледат на нееднородния религиозен профил на семействата си като на позитив. От ситуацията поколението следва да извлече необходимото, за да направи своя избор в подходящ момент¹⁶¹ (вж. също Arweck, Nesbitt 2010: 45–46; Lopez 2017: 53).

¹⁵⁹ Интервю на М. Кисикова, 1999 г.

¹⁶⁰ Твърдението, което беше многократно и (ин)директно отбелязано от респонденти християни и мюсюлмани, противоречи на твърдения на мигранти мюсюлмани от разглеждания район, регистрирани от други автори (Троева, Манчева 2011: 191).

¹⁶¹ Подобно мнение изказва и имамът в гр. Пловдив: *Според мен, като духовно лице, би трябвало родителите да научат детето и на двете религии, вече, когато дойде времето, детето само да си избере коя религия.*

Вярата не е нещо, което се наследява, което се налага... аз не го разбирам това, защото бащата е мюсюлманин, и ти трябва да си мюсюлманин, щом майка ти е еврейка, ти си евреин, или щом си го кръстил в църква, той е християнин. Еми, не е така, де факто не е така.

Жасмина отхвърля върховенството на социокултурните и религиозни правила при определянето на религиозната принадлежност на индивида. Тя и другите родители, които имат подобно отношение, вярват, че всеки има правото сам, а не родителите му или обществото, в което живее, да избира верските си възгледи въз основа на информираност, инициативата за която трябва да произлезе от самия индивид.

Някои родители обаче систематично предпочитат да предоставят на децата си поне основни религиозни познания относно двете религии в семейството още от ранна възраст (вж. също Caballero, Edwards, Puthussery 2008: 23–24, 34–35, 39–40).

[Брат ми и аз] винаги сме познавали и Библията, и Корана [...] родителите ни положиха достатъчно усилия за това. [...] винаги сме си говорили, че когато станем на 18 г., можем да избираме [...] Трудно ми е да избира някоя страна, не се чувствам религиозна, последно време се чувствам все по-атеистично настроена [...] в по-късните ми тийнейджърски години, между 17 и до 20 год., бях взела компромисно решение – както мъжът ми, такава религия и аз ще взема, обаче впоследствие се отказах и от това нещо. Имаше един момент, в който [...] чувствах се по-близка до християнството [...] защото аз с майка си съм много по-близка [...] и съответно обществото, в което живея, е християнско [...] докато брат ми по-скоро към исляма (Серина).

През годините важността на християнството и исляма като част от семейното културно наследство се повишава, повлияно от по-интензивната комуникация с „другия“ род, както и от множеството туристически пътувания из България и Сирия. Въпреки че двете деца в семейството са отгледани в една и съща среда, в даден период от живота си всеки от тях изпитва преобладаващо влечение към една от двете религии. От една страна, налице са връзките майка – дъщеря и баща – син. От друга, изборът на сина е малко или много повлиян и от професионалната му реализация, тясно свързана с родната страна на баща му и региона на Близкия изток като цяло.

Случаят на Вероника се отличава значително от другите примери в изследването.

Нещо ме подтикна към исляма, на 8 г. започнах да чета Корана сама [...] По едно време, 10 – 12 год., бях супер религиозна, спазвах всяка една молитва [...] обаче после в пубертета...

Тя преминава през многопластова трансформация: от желание за самообразование през опит за стриктно спазване на религиозните постулати до преустановяване на опитите за придържане към религиозни практики, която обаче не води до преосмисляне на религиозната принадлежност. Интересът на момичето към исляма се заражда в момент, в който баща ѝ не е практикуващ мюсюлманин. Най-същественото обаче е *връщането* ѝ към религията през последните няколко години, в които тя показва устойчивост в разбиранията, поведението и самовъзприятието си. Както ще видим по-надолу в текста, същото се отнася и за Абед, който (пре)открива религиозната си принадлежност. Макар да е трудно да се установи кой оказва по-голямо влияние върху другия, взаимовръзката баща – дъщеря в полето на религиозната самоопределеност е забележителна. Този случай е показателен за значимостта на комуникацията и предаването на познанието на следващото поколение, що се отнася до изграждането и утвърждаването на дадена идентичност.

Някъде „по средата“ между двата възгледа за (не)предаване на религиозно познание се намират родителите, които са частично или спорадично ангажирани с образоването на децата си, като основна роля за това имат майките. В тези случаи интересът към християнството и исляма се появява някак „естествено“, произлизайки от самите порастващи или пораснали деца, в резултат от наблюдаваното межкултурно и междурелигиозно взаимодействие в собственото им социално обкръжение. Така стоят нещата в семейството на Елица и Халил, видно от твърдението не само на родителите, но и на най-голямата им дъщеря Сара:

Не се определям към няк'ва религия, струва ми се, че и сестра ми, а брат ми [...] тате никога не ни е разказвал; мама, като бяхме по-малки, беше купила жълта Библия [...] и беше почнала да ни чете; беше за много кратък период. И аз сега като по-голяма започнах да се интересувам от религията [...] но при сестра ми не наблюдавам подобно нещо, това си е по-скоро мое влечение.

Дългите ежегодни периоди на пребиваване в Тунис ѝ позволяват да наблюдава множество дейности с религиозен характер, като всекидневното изпълнение на намаз от страна на дядо ѝ например. Макар тя (както и брат ѝ, и сестра ѝ) да не се включва в практики от религиозен характер, те предизвикват интереса и любопитство ѝ към исляма *повече, отколкото християнството*, по собствените ѝ думи. Въпреки това тя не се самоопределя като религиозна.

В даден момент в детството си Кая е била повлияна от свой чичо – единствения практикуващ мюсюлманин в семейството. С него тя прекарва част от ранното си детство по време на неколкогодишния период на живот в Сирия, както и юношеството си при ежегодните летни престои в страната.

Чичо ми [...] се опитваше да ме научи на някакви неща от Корана [усмихва се], като ходихме лятото в Сирия [...], ми казваше, че ако науча еди колко си, ще получа някаква награда [смее се] (Кая).

Разказът ѝ разкрива любопитството на малко дете в нетипична за семейството „тук“ обстановка, която го провокира не само да наблюдава и изучава, но и да копира. Спомените за летата в Сирия носят носталгия по времето, прекарано с близък родственик.

Много обичах да се моля с него и всъщност моето молене беше да застана до него на килимчето и да правя точно като него, без да си имам и на идея какво казва, доста съм се забавлявала с него [...] качвах му се на гърба, докато се моли [смях].

Именно поради неосъзнатостта на действията, а вероятно и заради прекъсването на личните контакти през 2010 г., тези практики не оказват влияние върху религиозната ѝ самоопределеност впоследствие.

Вторият пример е от архива, за който стана дума по-горе. Той разкрива картина, значително контрастираща на останалите случаи в изследването.

Беше изпратил [големия син] една година в Сирия за цялото лято [...] „Да учиш там, да пишеш. Това нашият език голямо богатство“. [...] след като го научиха на азбуката, той целия месец, докато бяхме там, е преписвал Корана. Не знам дали е разбирал това, което пише [...] Това лято накараха големия ми син да се моли (българка, омъжена за сириец, 1988¹⁶²).

Преписването на части от Свещената книга, както и изпълнението на намаз са начален опит за изграждане на религиозна идентичност у тринадесетгодишното момче. Важен елемент от разказа е преустановяването на тези дейности от страна на детето след завръщането в България. Социалната среда „тук“, както и контактите с обичайния приятелски кръг играят роля в това отношение. Решителността на бащата обаче да възпита синовете си като „праведни“ мюсюлмани остава.

Гледайки по-общата картина, може да се заключи, че водещо при децата е желанието за опознаване на културното наследство на родителите. Това провокира и стремеж за самоидентифициране и самопозициониране в обществото „тук“ и „там“, който, освен при последния пример, е въпрос на информиран избор. От констатираното до момента обаче става ясно, че при повечето представители на новото поколение (само)ограмотяването води до известно отстъпване от едната или и от двете религии, предизвикано от липсата на консенсус между собствените възгледи и религиозните предписания.

¹⁶² Интервю на М. Кисикова, 1999 г.

При изследваните бирелигиозни семейства преобладава своеобразното отхвърляне на унаследяването на религиозната принадлежност на децата от бащата поради множество социокултурни фактори и личните възгледи на родителите. Първо, непрактикуващите родители мигранти, които идват от държави с ляво управление и често от семейства с такова убеждение, ненапращват религиозната догматика. Същевременно те се заселват в социалистическа България във време, в което официалната идеология е антирелигиозна, а по-видимата част от обществото са по-скоро атеисти. Второ, важно значение за липсата на установяване на всекидневни религиозни практики в семейството и на предаване на религиозни познания на децата имат майките. Дори да са принципно възприемани като християнки („сега“, след 1989 г.) заради произхода си, а някои от тях да се самоопределят и като вярващи, не е налице добро познаване и придържане към религиозната догматика. Трето, родителските нагласи са във взаимодействие със средата на пребиваване на семейството и социокултурните процеси, протичащи в нея „сега“. Следователно влияние върху (не)желанието им целенасочено да образоват децата си в религиозните постулати оказва пребиваването им в секуларна държава¹⁶³, в която де факто липсва религиозно образование в училищата. Не на последно място, след политическите промени от 1989 г. широката общественост изгражда/възстановява разбиранията си за християнството като „традиционна българска религия“, неизбежно противопоставяна на исляма. Това от своя страна създава стереотипен и негативен образ. Оттам и родителите предпочитат децата им да избегнат евентуална социална стигма въз основа на религиозната принадлежност.

Религиозни места

„Честотата на посещаване на религиозни служби е най-обичайното мерило на религиозността“ (Strom, Voas 2012: 133–134). В този контекст (не)посещаването на религиозни храмове е повлияно от личните възприятия за тяхната функция, без оглед на религиозната принадлежност. Същевременно присъствието или липсата на подобна практика може да бъдат повлияни от родната семейна среда още в детството, когато оставят силен отпечатък и може да повлияят върху поведението на индивида в бъдеще. Мотивите за посещение (както и времето за това) могат да се определят от множество, често комплексни фактори – духовната нужда и нагласите на всеки индивид, чувството за дълг за спазване на съответните културни норми на поведение, необходимостта от поддържане на вече установени семейни/лични практики. Открити са четири подхода.

¹⁶³ Аруик и Несбит (Arweck, Nesbitt 2010: 49) също констатира влиянието на секуларизма върху (не)религиозността на деца със смесен произход.

Непосещаващи

Непосещаващи са повечето мъже мюсюлмани, които не определят себе си като практикуващи исляма¹⁶⁴, т.е. не спазват (някои) хранителни табута, пости, всекидневни и празнични молитви.

Аз съм такъв тип – не обичам ритуала, не обичам олтара, защото те промениха философията на нещата. Ние губим време в това [показва кръстене], губим време в паленето на свеци [...] отивам в джамията хората да разберат, че аз съм добър човек... Ние убихме всички религии с показност (Халил).

Разбирането за показност в подобни действия понякога дори е израз на известна приемственост между поколенията. При тунизиеца Халил и съпругата му Елица също битува схващането, че духовниците и каноните не допринасят за духовното израстване на вярващите. Неимоверно влияние им оказва поведението на бащата на Халил.

Баща ми спря да ходи на петъчната молитва [...] 'щото не му харесва какво става в джамията, не приема канона така, както е – сяпата (Халил).

За мен това е истински вярващ човек, защото той не го прави за „Вижте ма“, аз вярвам!“, никой не го разбира кога [се моли] (Елица).

Ислямът и религиозността са неразривна част от начина на живот на възрастния мъж, но всекидневната ритуалност е проявявана единствено в рамките на семейното пространство, в дома. Отказът му да припознае джамията като същинско духовно място по един или друг начин е възприет от Халил, който не се самоопределя като религиозен и не изпълнява намаз. Той от своя страна предава подобно внушение и на трите си деца.

Принципно по отношение на (не)посещаването на църква основна роля имат съпругите/майките. Разбирането за показност и „мода“ при посещаването на християнски храмове на големи празници – Коледа и Великден, е причина за избягването им: ... 'щото то станà нещо като мода на празници всички да са в църквите, заявява Жасмина. Елица обаче посещава църква за Цветница, имения си ден, придружена само от децата си. Като цяло обаче посещаването на църква на имени дни е изключение сред разглежданите случаи. Размислите на голямата дъщеря Сара относно мястото на религията и ролята на храмовете и обредите в нейния и този на семейството ѝ начин на живот водят до преустановяването на църковните празнични посещения през последните години.

¹⁶⁴ За други примери, отнасящи се до смесени двойки, нерегулярно посещаващи съответния религиозен храм и рядко участващи в религиозни ритуали, вж. Bystydzienski 2011: 128–129.

Нерегулярно посещаващи

Ако стигаме до храм, задължително влизаме всички, независимо какъв е (Владислава).

Нерегулярно посещаващите са преобладаващата част от случаите. Туристическите обиколки на религиозни храмове са практика, установена още от студентските години. Това е особено видимо при по-старото поколение имигранти, получили образованието си в България преди 1990 г., когато посещаването на религиозни обекти, тогава приемани единствено с тяхното културно значение на исторически паметници, се осъществява организирано¹⁶⁵. Подобни обиколки и посещения са също така и самоинициирани от всички имигранти преди и след създаването на семейство с местен партньор: *Аз съм тук от три години и искам да отида в Рилския манастир. Ходим на църква, ако сме в някой град и има известна църква там*, казва Мохамед. Същевременно туристическите обиколки за българските партньори са част от своеобразното „пътуване към корените“, (пре)откриване на собственото културно и духовно наследство; за неместните пък са важна дейност от опознаването на страната на пребиваване и запознаването с културните и религиозни специфики, неотменна част от процеса на адаптация в миграция. Същевременно чрез придружаването на съпругите имигрантите засвидетелстват уважение към партньора си и моментните му духовно-емоционални нужди.

За съпругите и поколениято джамии са места, принципно посещавани от мъже, най-вече вярващи и практикуващи мюсюлмани. Това, разбира се, не е пречка за осъществяването на туристически посещения на подобни религиозни места. Все пак това е рядко срещано.

Исках да я разгледам [...] викам: „Сега ще ми се скарат ли, че не съм [...] покрита?“. Муса вика: „Никой няма да ти каже нищо, спокойно!“, и аз си събух обувките, а мъжът ми взе детето на ръце [...] и влязохме; имаше 5 – 6 човека, никой нищо не ни каза, разгледахме и си излязохме (Рени).

Примерът илюстрира единственото семейно посещение на софийската джамия преди петнайсетина години. Самият Муса твърди, че посещава молитвения дом по задължение, провокирано не от религиозните му възгледи, а от очакването на диаспората.

На джамия ходя много рядко. Само когато има някаква панихида или помен, някой да е починал от моите сънародници [...] ходжата

¹⁶⁵ Организирант се екскурзии за чуждестранните студенти из страната (СТ, XVII, 7, с. 3; СТ, XVIII, 2, с. 3; СТ, XXIV, 28, с. 4; СТ, XIX, 9, с. 2), които включват посещаване на манастири (като Бачковския) и църкви (като Баташката) (СТ, XVII, 26, с. 4), превърнали се в места на национална памет.

чете откъси от аят или сура. И ние вдигаме ръце: Бог да го прости този човек! И раздаваме по халва и хляб. Такава е традицията – да се наслади устата ни. И една чаша водичка. И, естествено, се ръкуваме с този човек, който е почернен, и се молим за душата му, за близките, за търпението, и се разотиваме. Иначе за друго не ходя (Муса)¹⁶⁶.

Рени от своя страна приема целенасоченото влизане в църква (извън туристическите посещения) като спорадично действие, продиктувано от *вътрешна и лична необходимост*, което е и вторият мотив. В случаи на емоционална нужда религиозните храмове се превръщат в духовни места, осигуряващи комфорт и утеха. В този смисъл на посещаването им е гледано като на начин за удовлетворяването на „определени социални потребности... за справяне с житейски кризи“ (Троева 2011: 7–8).

На църква ходя, когато имам нужда, не съм вярваща [...] но ме успокоява, защото смятам, че вярата сплотява хората и ги прави по-добри. Затова влизам в църква, затова влизат и децата ми от време на време в църква, ако те имат желание (Жасмина).

Макар да са все още в невръстна възраст, на децата е предоставена възможност за личен избор, себеопределение и самоизразяване. Стремейки се да ги запознае със специфики и на шиизма, религиозната деноминация на Джамал, семейството планира посещение на конкретно духовно място.

Демир баба е точно алианско теке, аз много искам да отида там [...] аз го видях по снимките, по същия начин е като в Сирия, по същия начин така гробът е изграден отгоре с камъни, покрит със зеления плат, по същия начин абсолютно [...] Исках децата да пораснат, просто за да разбират и те.

Пътуването на партньорите и децата им до различни религиозни храмове/места е част от опита на родителите да ги възпитат в религиозна толерантност и да ги запознаят с двете религии в семейството.

Регулярно посещаващи

Регулярните посещения на християнски храмове и сунитски молитвени домове са целенасочени и предварително планирани, обвързани с празничността. Посещаването на *църкви* по повод православни празници се нарежда на второ място по честота след посещението с туристическа цел. Това често

¹⁶⁶ Интервю на М. Хайдиняк, 2009 г., GeMIC.

се осъществява заедно с партньора и децата: *...на празници, когато [съпругата ми] ходи, аз отивам с нея, не е проблем*, казва Мохамед. Посещението на църква в празничен ден може да се разглежда като адаптационен маркер, но и признак на културна толерантност спрямо партньора от друга вяра. Сириецът Ариф е сред мигрантите, които най-категорично заявиха своето участие в подобна ритуалност: *...няма Великден, в който в 12 да не вземам жената [...] да отиваме в църквата*. За тази му готовност има и съществена причина – освен съпругата му, това е присъствието на дъщеря му, която често е в България за Великденските празници. Нейната и тази на майка ѝ инициативност за поддържане на тази семейна практика, установена в детството ѝ, са достатъчно силна мотивация за Ариф да загърби негативните си нагласи спрямо ритуали с религиозен характер, разгледани по-горе в текста.

Невинаги обаче навиците се изграждат в детството и в дома. Такъв е случаят с дъщерята на йеменеца Тимин например.

Децата ми ходят, по-скоро [дъщерята], [синът] не е толкова религиозен, жена ми не е също, но дъщеря ми е малко така по... с нейните приятелки на всички празници ходи на църкви.

На двете деца са представени характерни елементи от двете култури и религии още в ранните детски години. Въпреки че нито един от родителите не се самоопределя като религиозен, т.е. децата не са били излагани системно и целенасочено на религиозни практики и внушения, религиозната идентификация на поколението е различна. За поведението на дъщеря му важна роля има колективното действие. Същевременно проявеният интерес към християнската религия би могъл да се разгледа като проявление на близостта на дъщерята с майката.

За разлика от църковните посещения, които на празници винаги се осъществяват заедно с поне един близък, а в някои случаи са и общосемейни събития, ходенето на джамия е изцяло индивидуално действие. Както вече беше споменато в текста, джамията е разбираана като (предимно) място за мъже и най-вече като място за вярващи и молещи се. В този смисъл непрактикуващите мюсюлмани не изпитват необходимост да я посещават. Въпреки това някои от мъжете отиват в молитвения дом при конкретни поводи, които понякога са и плод на известна социална принуда. Сириецът Мансур например посещава джамията *евентуално по няк'ви празници, ако се организират с приятели [...] което се случва рядко* (Владислава). Това донякъде важи и за афганистанеца Муса, който посещава молитвения дом на Байрам, *ако много силно е наложително. Ще отиде много по-късно, отколкото е службата [...] да се види с който тря'а и да тръгва* (Рени). В тези случаи джамията е възприемана и изживявана като място за срещи и общуване със сънародници. Налице е социална санкция, породена от известни очаквания от страна на диаспората за определено поведение.

Практикуващи мюсюлмани

За разлика от липсата на ясно обособено ядро от вярващи и практикуващи християни, такова е налично при мюсюлманите. Повечето от мюсюлманите не изпълняват всички всекидневни молитви, като същевременно посещават джамията веднъж седмично на най-важната за мюсюлманите петъчна молитва. Египтянинът Мохамед например споделя, че отива *в обедната си почивка, другите дни нямам възможност*. По време на интервюто той работи в международна компания в центъра на София, което улеснява значително посещението на джамията, също разположена там. За Мохамед и повечето от останалите вярващи религиозните ритуали са част от начина на живот от детството в родината, това прави посещението на джамия не само обичайна практика, но и търсена рутина. Кланянето на молитвата в присъствието на множество други мюсилмани (познати и непознати) има не само религиозен смисъл на подсилване на молитвата¹⁶⁷, но е и преживяване, което го обогатява духовно и му носи лично удовлетворение.

Докато за едни спазването на религиозните постулати във всекидневието и традициите в празничността съпътства живота им от ранна детска възраст, то за други изпълнението на определени практики става част от начина им на живот на по-късен етап. Такъв е случаят на йорданеца Абед, който на около 40-годишна възраст постепенно (пре)открива исляма и се превръща от пасивен вярващ в практикуващ мюсюлманин. В този случай личната загуба има консолидираща функция. Известно време след кончината на баща му преди десетилетие той не само стриктно се придържа към рамаданския пост, но и изпълнява намаз всекидневно, а посещението на софийската джамия за петъчната молитва става неотменна част от начина му на живот. Системната проява на религиозност е своеобразна препратка към собствените му културни корени и принципи на живот, които повече или по-малко следва в родината в по-младите си години, към начина на живот на баща му.

Макар Зейнеб да кланя намаз редовно, независимо къде се намира – в личния си автомобил, у приятели и на работното място (собствения ѝ бизнес), посещението на джамията е съществено важно за нея.

Поне в седмицата два пъти аз отивам в джамията, това е мястото, където съм аз и Той. Това ми носи спокойствие, някой път си поплача, някой път говоря.

¹⁶⁷ Както става ясно, мюсюлманите са добре запознати със смисъла на общата петъчна молитва, поради което част от тях се стремят да я изпълняват в джамията, а не у дома. *Груповата молитва е най-силната молитва, тогава вярващите застават рамо до рамо като равни [...] и техните крака се допират едни до други [...] един вид, за да не влиза Сатаната между тях. Това всъщност претендира равенството на хората пред Бог, когато човек се моли сам, той се моли за себе си, когато се моли с други хора, той се моли за всички мюсюлмани по света (Лили).*

Често тези посещения са съвместно със съпруга ѝ. Най-редовно това се случва на петъчната молитва, макар тя да не се смята за „фарз“ (задължение) за жените мюсюлманки, както е за мъжете (вж. също Троева, Манчева 2011а: 192). За нея джамията е място, където постига душевно и емоционално спокойствие.

Докато при Зейнеб посещението на джамия е неотменна част от проявата на религиозност, при Лили това е спорадично действие, а при Надя не беше регистрирана нито потребност, нито стремеж към подобна практика. Така последвалата промяна във всекидневните задължения след появата на всяко от трите деца засяга броя на изпълнените ежедневни молитви в домашни условия: *В началото [след конверсията] редовно [се молих]. Откакто се роди бебето, не успявам. Надявам се един ден пак да го правя*, обяснява Надя. Изразеното желание е показателно за значението, което отдава на ритуалността като свидетелство за религиозна принадлежност. Към днешна дата семейството на Надя и Сами живее в мюсюлманска страна (Турция), което подпомага затвърждаването на религиозната самоидентификация не само на партньорите, но и на порастващите им деца, и дори до голяма степен улеснява и предразполага придържането към религиозни практики.

Домът обаче е най-обичайното мястото за молитва и за жени, и за мъже. Те са придружени от съответната ритуалност, спазвана и при посещението на джамия.

(1) [Измиване преди молитва на] *ръцете, устата, носа, лицето, от лактите до китката на двете ръце, обтриване на главата с вода и измиване на краката [...]* ако примерно е имал някакви интимни отношения с партньора си, трябва да се изкъпе целият, от главата до петите (Лили).

(2) *Свободно по тялото [облекло], за жените да е с дълги ръкави и да е до глезените [...]* да не очертава формите на тялото както за жените, така и за мъжете. Когато човек се наведе в суджуд [молитвена поза, в която молещият се е на колене и допира с чело земята], не трябва да му се вижда кръстът [...] Мъжете трябва да са с нещо, което да стига до средата на прасеца и което ги покрива до... над гърдите, и да покрива ръцете до лактите. За жената трябва да покрива до глезените и китките и съответно трябва да се скрие и косата (Лили).

Използваните обредни предмети при изпълняването на молитвите, конкретно при семейството на Лили и Масуд, са вид материално изражение на връзката с родината му Египет. Пример за това е *абаята* (дълга роба)¹⁶⁸,

¹⁶⁸ За сравнение, друга информаторка споделя, че за целта облича дълга пола и блуза.

която Лили носи по време на всяка молитва¹⁶⁹. Към вещите, донесени от „там“ и използвани при молитвите у дома, се включва и (3) молитвеното килимче, като всеки член от семейството, дори децата, изпълняващи намаз, притежава поне по едно.

(4) Мястото за изпълняване на намаз в рамките на дома не е строго определено: *Взимам си килимчето и мога да се моля в хола, в спалнята, няма специално място* (Мохамед). Това, което има значение, е посоката за извършване на молитва – към Мека/Каабата, и хигиената на помещението: *да не е мръсно, да не е ходило животно [...] куче; ние не ходим с обувки вън [...] ние смятаме, че при нас е чисто*, споделя Зейнеб.

(5) Осланяйки се на принципа, че общата молитва има по-силно значение от индивидуално изпълняваната, вярващите се стремят към общ семеен намаз, както е при Басем и Зейнеб: *...тримата [в т.ч. синът ѝ, р. 2005] почти винаги правим заедно молитвата*. В забързаното всекидневие, с работните и лични ангажменти обаче това е рядко възможно за повечето семейства: *... почти не се засичаме по едно и също време* (Надя).

Извършването на намаз е ритуал, чиято регулярност, макар да е подвластна на странични фактори, е мотивирана от собствените нагласи и възприятия на изпълняващите го. Молитвите осигуряват душевен комфорт и лично удовлетворение от извършвания ритуал, като по този начин хората се самовъзприемат като праведни мюсюлмани.

ПРАЗНИЦИ

Празниците ни са далеч повече! – така ливанецът Наджиб обобщава „предимството“ на бикултурното и бирелигиозно семейство. За него културното многообразие носи позитив на членовете му, отваряйки кръгозора им (вж. също Maxwell 1998). Тук намира място твърдението на Фийзе и Томчо (Fiese, Tomcho 2001: 604), че съвместното участие в ритуали, свързани с религиозни празници, има по-голямо значение за удовлетворението от съвместния живот, отколкото самата религиозна принадлежност на партньорите. Същевременно констатираното от някои автори (Maison, Muir 2013: 616; Lopez 2017: 61, 63), че партньорите правят своя избор въз основа на това „чий традиции са по-добри или по-приятни“, особено след появата на наследници, не срещат потвърждение от етнографския материал.

В следващите параграфи анализът се фокусира върху няколко етнокултурни (в т.ч. религиозни), но и социални аспекти от празничността на смесе-

¹⁶⁹ За разлика от времето на интервюто, когато тя заявява, че *по принцип не нося абая навън*, тъй като я намира за непрактична и неотговаряща на нейния стил, днес тази дреха е сред предпочитаните от нея облекла не само по време на престоите на семейството в Египет, но и във всекидневие ѝ във Великобритания.

ните семейства, разглеждайки празниците като съвкупност от „символични дейности, които включват не само церемониалните аспекти на презентацията, но и подготовката им“ (Roberts 1988: 8). Празниците са представени с общите си черти, присъщи за (почти) всички разглеждани семейства, но и със специфики, характерни за някои от тях. Празничността е поставена в контекста на межкултурното и междурелигиозното взаимодействие в двойките, като се открояват и ролята на децата, където това е възможно. Характеризирането на празниците не приключва единствено с техния произход, но и с нагласите, оценките и интерпретациите на членовете на семействата. Една част от тях, включваща християните и непрактикуващите мюсюлмани, гледа на Коледа, Великден, Рамазан и Курбан байрам *единствено* като проявления на културно наследство (вж. също Bystydzienski 2011: 133–135), което не е задължително обвързано с религиозна проява. Твърдението на Халил е доста показателно:

Вкъщи не сме набожни, но просто обичаме да спазваме някои традиции, 'щото традицията е част от човека, откъсне ли се човек от традицията, той вече няма идентичност.

Чрез изпълнението на определени празнични практики индивидите се (само)идентифицират като част от дадена етнокултурна общност, както и заявяват семейно-родовата си принадлежност. Същото би могло да се отнесе и към неизпълнението на даден празник и съпътстващата го обредност поради противоречие с личните културни разбирания и религиозната самоидентификация на индивида.

Само веднъж съм правила [...] [Рамазан] байрам... правих няк'ва по-специална вечеря, купих баклава [...] от уважение към културата му, но той не ги отчита тия работи; може би няма да отчете и Норуз, и Коледа, и Нова година – просто аз го правя (Анастасия).

Нагласите на Дженан са оправдани от съпругата му с ранната миграция: *...бил е млад, когато е излязъл оттам, и много не ги знае [...] той дори не знае кога започва Рамазан.* Религиозните чествания остават в родината, сред родното семейство и социален кръг, те не са пренесени в новата семейна и социална среда.

Сред участниците в изследването има и такива – част от моно- или би-религиозни семейства, за които ритуалността, предхождаща и съпътстваща байрамите, е преди всичко религиозно натоварена и именно това е тяхната мотивация да я следват.

Пост

Постът е част от религиозните предписания както в християнството, така и в исляма. Същевременно в двете религиозни системи той носи съвсем различни календарни, времеви и кулинарни характеристики. Тук говеенето

присъства единствено като част от празничната обредност на практикуващите мюсюлмани. При тях постът представлява значима част от обредността, характерна за месеца Рамадан. Тогава вярващите не се хранят и не приемат течности от изгрев до залез слънце, не пушат и се въздържат от интимен живот. В началото не се изпълнява в цялост: *...след като влезнах в пубертет, се опитвах да постя три дена в началото, три в средата, три в края на месеца* (Зейнеб). В други случаи в същината си постът не е действителен, но опитът за поддържането му е ясна заявка за религиозна самоопределеност, макар и в детска възраст: *На 8 реших да се опитам, баща ми не ми позволи тогава да го направя целия, но 5 – 6 часа не съм яла, но съм пила вода, което обезсмисля абсолютно всичко* (Вероника). Този експеримент не цели толкова стриктно придържане към нормата, колкото да заяви интереса ѝ към исляма. Години по-късно чрез поста тя категорично заявява собствените си религиозни убеждения, които силно кореспондират не само с мюсюлманската ѝ принадлежност, но и със самосъзнанието ѝ на арабка. Това е и единствената религиозна проява, която тя изпълняват заедно с баща си.

В по-късна възраст част от практикуващите мюсюлмани постят стриктно, независимо от местообитанието, трудовата заетост или климатичните особености. Спазването на поста не е еднозначна практика дори в монорелигиозните семейства. Стриктно съблюдаване на забраните и при двамата партньори е налично единствено при Зейнеб и Басем. Докато за Зейнеб бременността и кърменето е единственият период, в който преустановява поста¹⁷⁰, за Надя и Лили стриктното говеене понякога е непосилно: *...аз някои дни не [постя], защото не издържам без вода*, признава Лили. Това обаче не пречи на религиозната им самоидентификация и легитимността на направения от тях избор за конверсия. Съпрузите им обаче стриктно се придържат към тази практика.

В някои случаи решителността за спазване на рамаданския пост е подсилвана от социалното обкръжение. При Вероника приятелският кръг е предимно от хора с арабски и българо-арабски произход, в т.ч. и приятелят ѝ сириец.

Имали сме моменти, когато [с приятели] решаваме да отиваме на кино в 18 ч., ние трябва да ядем в 21 ч., хората до нас си ядат пулканки, ние си гледаме филма [засмива се], не ни прави впечатление.

Именно заобикалящата социокултурна среда провокира у Кая интерес към рамаданския пост. При един от последните си престои в Сирия, кога-

¹⁷⁰ Заболявания или временни неразположения също са фактор, който води до временното или постоянно прекъсване на поста. Така например Вероника прекъсва говеенето си поради астматични пристъпи, а по същото време Асиф преустановява тази практика поради влошаване на здравословното му състояние.

то е на 14 – 15 години, тя решава да се включи в начинанието като една от многото.

Всъщност открих, че е много интересно преживяване [...] в началото си мислих, че ще е много тежко и трудно, но някак си се усеща една солидарност – излезеш на улицата, виждаш всички тези хора, които са също толкова гладни и жадни, колкото си и ти.

Ежегодното посещение на Сирия между първата половина на юни и средата на септември, когато често е и месец Рамадан, е от значение за експеримента. Това позволява многократното наблюдаване на повтарящи се действия, свързани с празника, не само от околните познати и непознати, но и от един от чичовците ѝ, с когото Кая и семейството ѝ обитават един дом и изграждат силна връзка.

Фактът обаче, че през следващите години, когато посещенията в Сирия спират, тя не се опитва да говее, е достатъчно красноречив за фундаменталната роля на социокултурното обкръжение. Усещането за солидарност е приобщаващо към своеобразен колектив, което поддържа решителността ѝ и придава смисъл на действието „там“. Докато „тук“ липсата на *други*, които да провокират, но и с които да сподели подобна практика, превръща поста в еднократен акт. В този смисъл както съвместното съжителство в монорелигиозни семейства може да улесни придържането към съответните религиозни постулати, така и животът в рамките на дадена общност, обединена от един или редица фактори, подтиква към известно сходство в поведението, било то и временно.

За сириецца Асиф постът е времето, което приема като „почивка“ от обичайни всекидневни практики, придобити в България, като консумацията на алкохол и свинско месо. Той, подобно на роднините си, говее от десетилетия, независимо от страната и средата на обитание и динамичния си начин на живот, свързан с множество трансгранични пътувания. Пребиваването в Швеция от 2016 г. насам обаче придава малко по-различно усещане на поста. Преживяванията се доближават по-скоро до преживяванията в родната страна, отколкото до тези в България, поради активния живот в рамките на голяма арабска (предимно сирийска) общност, каквато „тук“ в малкия град им липсва. Това им дава възможност не само да говеят заедно, но и да прекъсват поста вечер отново заедно. Същевременно обаче преживяването в Сирия няма аналог за семейството: *...преди да стане часа за закуската, разнасят кой каквото е приготвил, [изпращат] на съседите и става едно разнообразие на масата [...] обстановката е по-различна*, обяснява Светла. До известна степен тези преживявания са възстановени в Швеция поради близостта до някои родственици на Асиф, установили се там след началото на войната в Сирия.

За тази характерна близост и взаимност между членове на разширеното семейство, съседни, приятели, познати и непознати в „другата“ страна свидетелстват и много от останалите събеседници.

По-весело е настроението, хората са някак по-усмихнати, чувстват се заедно в това, че са гладни, радват се на това, че ще седнат да се нахранят; дори тези, които не постят, се радват с тези, които постят (Ирена).

Въпреки че съпругите не спазват рамаданския пост, те са съпричастни към постещите.

*Когато сме заедно, се опитвам да се скрия, защото не искам да се чувства зле. [...] като се прибера, чакам два-три часа, не е голямо мъчение. Предпочитам да ям, когато той може да яде (Ева).
Крие се. За мен няма проблем, но яде, когато отида да ям или когато изляза от стаята (Мохамед).*

От една страна, спазването на поста е въпрос на личен избор както при християните, така и при мюсюлманите. От друга страна, говеенето е религиозна норма, смятана от практикуващите мюсюлмани за благодетел, превръщаща вярващия в праведен. Същевременно то е своеобразна проява на колективност, приобщаваща индивида към определена културна и религиозна общност. Той става част от група от вярващи, практикуващи роднини, приятели и непознати, което го отличава от останалите (мнозинството „тук“, останалите членове на смесеното семейство).

Празнуването – (не само) семейни практики

Отбелязването на празници е не само семейно, но и социално действие, подготовката и осъществяването на което отреждат роли на всеки член от семейството¹⁷¹. Украсяването е част не само от приготвянията за конкретен празник, но и от самата празничност, участие взимат различни членове на семейството. В потвърждение на твърдението, че някои празнични практики са по-скоро време „за децата“ (Ali 2003: 112), се оказва фактът, че в ранните детски и юношески години именно те имат основна роля в украсяването на дървото и дома за Коледа и в боядисването на яйцата за Великден – време-

¹⁷¹ Ще спомена накратко някои от календарните празници, чието отбелязване намира място сред смесените семейства. Нова година (31.XII) се отбелязва предимно в приятелски кръг във и извън дома. Цветница, за която вече стана дума, и Гергьовден са отбелязвани в качеството им на имени дни, като вторият празник е споменат в контекста и на правенето на курбан. Осми март и 21 март (Денят на майката), характерен празник за Близкия изток, се отбелязват от семействата.

емки и творчески дейности. Това са практики, които до известна степен са наследявани от майките – носители на съответните етнокултурни елементи. В някои случаи обаче в украсяването на коледното дърво активно участие взима мигрантът. Рени например коментира инициативността на съпруга си като *неизживяно детство* [смях]. Активното участие на партньора само по себе си е трансформация на практиката, макар да не се изменя същността на действието. Това е и начин Муса да засвидетелства културна съпричастност не толкова пред съпругата си, колкото пред родителите ѝ, с които винаги отбелязват празника.

За разлика от християнските празници, за мюсюлманските не е характерно украсяването на дома.

За Рамадана обикновено се продават едни специални, много красиви фенери, които се палят в дома [...] презентират светлината на Корана [...] ние нямаме в нашата къща, незнайно защо. Иначе в арабските страни украсяват с гирлянди, знаменца [...] има доста празнично настроение [...] общо взето като Коледа (Лили).

Декоративните елементи до известна степен се възприемат за репрезентация на религиозност (тук трябва да се прави разграничение с религиозната принадлежност) и присъстват в разказите по-скоро като част от обществените места, улици, площади, магазини „там“. Следователно „тук“ социумът не предполага наличието на подобни елементи. В този контекст миграцията към трета страна със значително по-осезаемо мюсюлманско присъствие улеснява достъпа до подобни елементи на празнична украса и семействата приобщават тази практика в дома си.

От началото на съвместния си живот двойките изграждат траен модел на отбелязване на празниците. Основен елемент на *християнските празници* е честването им в семейна среда. За много това е и единственото време на семейно-родови срещи, затова и стремежът към съхранение на практиката не зависи от динамиката на начина на живот на участниците.

Задължително сме там [при родителите ѝ] на Великден и на Коледа, още от Бъдни вечер [...] няма пропуск в годините (Жасмина).

Това е подчертано семеен празник и се събирахме с родителите на съпругата, Бъдни вечер задължително в къщата при тях (Наджиб).

В някои случаи обаче това се оказва невъзможно и с течение на времето по-малко членове на разширеното семейство вземат участие в празничните събирания.

За Коледа преди се събирахме винаги на село [...] при баба ми и дядо ми; идваха братовчедите ми и вуйчо ми и вуйна ми [...] но вече единият ми братовчед не живее в България, [друг] братовчед живее в София и вече не се получава това събиране, но ние пак си ходим на

село и на 24-ти на обяд, вечерта се събираме, и на 25-и сутринта си правим закуска (Сара).

През годините старопланинската къща се утвърждава като предпочитано място за кратки почивки в страната на семейството и най-вече на родителите на Сара – Елица и Халил, както и за семейни сбирки за други празници – Великден и Гергьовден.

Великденските празници пък събират семейството на Димана и сириеца Фарид с близки в нейния роден град. Дъщеря им Серина споделя:

Великден винаги заедно, [...] не се събираме за коледните празници, защото е студено и не е удобно за пътуване, но пролетните и летни празници, всичко, каквото има, винаги се празнува [с бабата, дядото и семейството на леля ѝ].

Вътрешната мобилност и трансграничните пътувания са често срещани в контекста на семейно-родови събирания за двата християнски празника. Така например Светла и Асиф всяка година пътуват с личния си автомобил от Швеция за България, за да се съберат със сина си и други роднини за Коледа и Великден. За семейството на ливанеца Паскал и съпругата му Галина отбелязването на коледните и новогодишни празници е един от случаите, в които транснационалното им семейство се събира. Така, макар честването да е повод, основната причина е поддържането на семейно-родствените и някои приятелски връзки на Паскал в България. Като цяло движенията между различни населени места и страни се вписва в т.нар. пътуване заради вече споменатите няколко пъти „дълг и ритуал“.

Докато Коледа е подчертано семейно време, то в някои случаи отбелязването на Великден е представено като по-скоро комбиниращо семейната обстановка с приятелското обкръжение: *Винаги, като [се] връщаме [от църква]... десетина гости [идват с нас у дома], продължаваме до сутринта (Ариф).* Все пак отбелязването на Коледа и Великден в приятелски кръг на самите празнични дни е рядко срещано. Някои събеседници, живели в Сирия, споделят, че християнските празници се характеризират до голяма степен именно със социалния и социализиращ фактор както сред християнската общност по места, така и сред приятели и съседи.

По Великден [...] на гости идваха християните, които живееха около нас, ние им ходихме на гости за празника [...] разменяхме си яйца, козунаци [...] захаросани бадеми, бонбони, всичко беше пълно, отиваш там и те пълнеха джобовите на децата (Ирена).

В някои западни райони на страната честванията се пренасят и извън домашната среда. Карнавалите на Коледа са едни от най-запомнящите се моменти за Жасмина, посещаването на които е общосемейна дейност.

Християнският квартал се украсява [...] обикновено ходехме вечер да се разхождаме, да гледаме красивите къщи [...] Буквално карнавал – облечени са с маски, качени на коли, пред всеки магазин се изнасят колони с музика [...] всеки се надпреварва кой ще пусне по-силна музика и ще раздаде повече бонбони, 'щото това е един вид реклама [...] весело е много, значи там много се веселат [...] това дори и сега, по време на войната [...] в Сирия християнските празници са на почит и се отбелязват във всеки град – Дамаск, Хaleb, Латакия, абсолютно задължително (Жасмина).

Така Жасмина е своеобразно иниципирана в местната християнска общност чрез посредничеството на мюсюлманските си роднини. Присъствието и участието на тамошните родственици в подобна празничност е разглеждано като израз на религиозна и културна толерантност, което е присъщо за средата и не се приема за нещо изключително. За това свидетелства и сириецът Ариф:

Празнуваме и ние Коледа и Великден, защото около нас там целият квартал е християнски [...] това са мои съученици, приятели, с които сме играли в детството.

Същевременно съвместното съжителство с българките дава възможност на разширените семейства „там“ да изградят нови празнични традиции, придавайки по-личен нюанс на християнската празничност.

Откакто аз съм там, се украсява елха [...] едно дърво в двора на свекърва ми [...] правиме купон, ядене, пиене [...] подаряват ми подарък [сmee се] само на мен, 'щото само аз имам празник¹⁷² [...] много е готино [...] Празнуваме и Великден, когат' сме там, аз боядисвам яйца и пак ми подаряват подарък, 'щото аз ги излъгах, че на Великден се подаряват подаръци, и някак си така тръгна (Жасмина).

Въпреки че сирийските роднини имат предишни впечатления и наблюдения над християнските празници поради публичното им отбелязване и директните контакти с християни, наличието на близък в дома – носител на различна култура, им позволява да се включат в някои необичайни за тях практики.

В украсяването – да [включват се роднините], боядисването – не, защото е ново за тях, само ме гледаха странно какво правя, с любопитство (Ирена).

Направа около 4 – 5 кори яйца и правиме турнир (Жасмина).

¹⁷² Семейството не е имало възможност да бъде на празници със сирийските роднини след появата на двете им деца (родени 2009 и 2011 г.).

При честването на **мюсюлманските празници** социалният кръг заема основно място. Както за общата петъчна молитва, така и за груповите *ифтари*, слагащи края на поста всяка вечер през месец Рамадан, се смята, че имат по-силно положително отражение върху участниците.

Много ползотворно, ако хората прекъсват поста си заедно, така, както са в поста си заедно [...] има повече [...], тъй като ислямът е религия, която вярва, че [...] когато хората са заедно, те си помагат, те са силни, те се учат на любов помежду си и те живеят по-добре, живеят в хармония с божияте заповеди (Лили).

Важно е да се отбележи обаче, че присъствието на празнични ифтари е присъщо за изцяло мюсюлманските двойки, чието пребиваване в рамките на съответната мюсюлманска общност е по-осезаемо в сравнение с бирелигиозните семейства. За Зейнеб и съпруга ѝ Басем това обкръжение е характерно от раждането им; Надя и Сами общуват активно с други мюсюлмани (мигранти и смесени семейства) в България още преди конверсията ѝ, но мюсюлманското им обкръжение търпи съществено развитие след мигрирането им в Турция. Лили и Мансур от своя страна пребивават активно в подобна среда след установяването си във Великобритания. Там отбелязването на Ейд ал-Фитр с други мюсюлмани и смесени двойки включва и организирането на пикник в някой градски парк:

Ще се съберем с наши приятели [...] то за това е три дни, за да има време и ти да идеш на гости, и ти да поканиш гости, и навън да хапнете дори.

Това силно кореспондира с честванията на празника в „другата“ страна, където неотменен елемент от празничността е социализиращият и солидариращ елемент на разменените гостувания.

Докато в християнските празници участват всички членове на бикултурното семейство, ролята на българките и децата със смесен произход при мюсюлманските чествания не е така активна във всички случаи. Регистрирани са два подхода. При едните участие взема единствено носителят на съответната култура – мигрантът. Тогава Рамаданът се характеризира с размяната на гостувания между членове на една диаспора, обособявайки близкия приятелски кръг на небългарския партньор. Същевременно тези събирания подчертават значението на поддържането на контакти с определена група хора, които понякога не са част от приятелското обкръжение, но заемат важно място в диаспората.

Обикновено сутрин, преди работа, бързо ги подреждаме на масата в хола – плодовете сушените, сладкишите, всичко [...] сигурно си

ходят на гости, ама аз чак пък толкова да ходя и на гости-и... м-м, не (Рени).

Рени и дъщерята ѝ Ава по-скоро се дистанцират (както впрочем и съпругите на гостуващите), позовавайки се на ангажиментите си извън дома. Това би могло да се отдаде на разбирането, че отбелязването на байрамите е израз на религиозна принадлежност и предполага активно общуване „само“ между сънародници¹⁷³. Противно на това, двете жени са съпричастни с други афганистански чествания, като Норуз¹⁷⁴ например. Той се отбелязва както в домашна среда, така и в рамките на съответната диаспора на събития, организирани от посолствата. Семейството на Муса има многогодишна традиция, установена още в средата на 90-те години на миналия век, която обаче е преустановена преди няколко години: *За жалост вече... от няколко години насам не се събират, но преди всяка година [...] я празнувахме... и се събираха афганистанци от цялата страна* (Ава). Причината се търси в увеличилата се емиграция на афганистанци и смесени българо-афганистански семейства от България към страни от Западна Европа и Северна Америка. Сред тях са и едни от най-близките на семейството приятели. Тяхното отсъствие променя динамиката на диаспоричните чествания. Семейството на Муса продължава да празнува Норуз в рамките на по-малка група афганистанци и смесени семейства в домашна обстановка или на ресторант.

Семействата на иранците Дженан и Надир установяват традиция на отбелязване на празника в Иранското посолство през последното десетилетие. От разговорите проличава, че известната либерализация на страната в този период е от значение за присъствието им в институцията¹⁷⁵. Това е времето, в което Анастасия и Нина започват да посещават езикови курсове по фарси в посолството. По-активните контакти с иранската диаспора, както и всекидневното общуване с ирански роднини посредством ИКТ и зачестилите посе-

¹⁷³ Именно предполагагането на религиозност и липсата на такава у иранците Дженан и Надир обясняват неприсъствието на двата байрама в празничния календар на семействата им.

¹⁷⁴ „Новият ден“, все едно „Новото слънце“ / Символиката е, че пролетта точно започва да... / много е красиво, тогава при тях точно цъфтят лалетата [...] прескачанията на огньовете ги има... и проекцията на слънцето... (Рени и Ава).

¹⁷⁵ Интервютата с представители на двете българо-ирански семейства бяха проведени през 2016 г. Липсва информация дали продължават да посещават събития на посолството през последните две години, както и какви са нагласите на семействата за бъдещи посещения на Иран, предвид масовите протести срещу задължителното носене на хиджаб и т.нар. „морална полиция“, получили нов тласък след смъртта на 22-годишната Махса Амини (16 септември 2022 г.) (<https://www.hrw.org/world-report/2023/country-chapters/iran>).

щения в Иран в този период подсилват културното им обогатяване. Това проличава от обредността, свързана с Норуз, изцяло отговорност на съпругите¹⁷⁶. Следователно той е осъзнат от българските партньори и съответно от децата като силен етнокултурен белег, който единодушно е приобщен в семейната празничност.

Ние си празнуваме всички празници, като нормално българско семейство, с допълнение Норуз, това е единственият празник, който празнуваме всъщност ирански (дъщеря на Надир и Нина).

Макар да не е придружено от големи семейно-родови сбирки като „там“, честването им „тук“ говори за приемственост и културно взаимодействие в рамките на домакинството. Празненствата на Рамазан байрам обаче неотменно включват и представители на близкия приятелски кръг – сънародници на мигранта, смесени семейства, понякога и други мюсюлмани.

*Баща ми прави вечеря за всички [...] идват гости (Вероника).
Вкъщи каним наши приятели... и българи [...] всички много уважават тате (Сара).
Задължително се събираме с приятели, обикновено от смесени бракове, с тях празнуваме специално тези два празника (Владислава).*

Споделеното празнуване не произтича (само) от религиозните и културни норми. Докато присъствието на българи християни цели засвидетелстване на уважение към домакина и неговото културно наследство, отбелязването на мюсюлмански празници в компанията на други смесени двойки е израз на колективност. Това ясно личи и при сириецца Фаяз и съпругата му Ирена:

Имаме едни приятели – съпругата е българска туркиня, а пък мъжът е сириец, ходиме при тях [...] срещаме се с тези, които не са ни приятели, а са от възрастното поколение, отиваме да им окажем почит, да ги зачетеме [...] Ходиме при вуйчо (Ирена).

Фаяз има рядката възможност да сподели празниците със свой близък роднина. Посещаването на по-възрастните родственици е проява на уважение, чието проявление е традиционно за честванията в Сирия.

¹⁷⁶ Трябва 7 неща с тяхната буква с да има на масата – огледало, златни рибки, боядисани яйца, зюмбюл, чесън, ябълка, часовник, монети, оцет и тревичка, която 20-тина дни преди Норуз... от жито покълва и си я отглеждам [...] яйца се боядисват точно като за нашия Великден [...] След това на 13-ия ден трябва да излезем някъде сред природата, за да пуснем рибките в рекичката и тревичката, зеленото, което е покълнало, ние рибките не ги пускаме, че ни е жал, и си ги гледаме от единия Норуз до другия (Анастасия).

За тях това е най-скъпият празник [...] Дядовци, баби правят подаръци на внуците, всички са официално облечени, всички са с приготвени специални ястия, всичко е много тържествено [...] това задължително е семеен празник (Владислава).

Неведнъж бяха правени паралели между конкретни празнични практики, характерни и за християнските, и за мюсюлманските чествания; даването на пари и подаръци беше силно застъпено в разказите: *Раздават се подаръци, най-вече в семейството; на децата се дават пари, нещо като, да кажем, Коледа в християнските празници (Лили).* Чрез сравняването им събеседниците (не)съзнателно представят близостта между различните социокултурни празнични практики.

Едни споделят, че размяната на сладки, които *всяка домакиня в Тунис прави (Халил)*, е достатъчен дар между близки, приятели и съседи. Други разказват за по-комплексна семейната традиция, повлияна от социокултурна санкция:

Имаше правило: „Сега ще ходим при този, този и този ще дойдат при нас“, трябваше да се обиколят всички роднини. Имаше си тетрадки, в които се пишеха този какво ми е подарил, за да може да му подара аз поне толкова или малко повече (Ирена).

Принципът на гостуванията не е случаен, той има своята социална (а и практична) логика, която е следвана стриктно, търсейки реципрочност и приемственост в изпълняваните почти ритуални действия на даряване.

Тази практика има и друго измерение освен размяната на подаръци, храна и даването на пари на децата – *зекятът*, милостинята, която е част от петте стълба на исляма. Практикуващите мюсюлмани даряват всяка година, за което разказват с гордост.

Първият ден се казва арафа, купуваме осемдесет хляба или хляб и халва, или някакъв кекс [...] на всяко семейство по един кекс се дава. Ако има възможност човек, се дава фитри – по четири лева на човек от семейството [...] Закят са другите парички, може да ги даде човек на болни хора, на хора с финансови затруднения (Зейнеб).

В много случаи зекятът не се осъществява от смесеното семейство, а само от родствениците в „другата“ страна.

Обикновено свекърва ми прави вместо нас в Сирия, ако има някое семейство, което знае да има нужда; раздава месо, обикновено купува пилета (Ирена).

Майка ми и сега държи на него в Сирия и на всеки празник раздава месо, защото има хора, които на шест месеца са яли месо един път

[...] Тоя празник е да дадеш жертва, но не да демонстрираш, че ти колиш, а да помогнеш на бедните хора (Амена).

Макар споделеното празнуване да е неотменно търсено от всички събеседници, отбелязването на байрамите на официални събития, организирани от посолства и землячески организации, беше по-скоро спорадично споменавано. Мохамед и Ева например посещават ифтар в Египетското посолство ежегодно, докато Басем и Зейнеб празнуват в Палестинското посолство единствено ако той е поканен да свири на флейта там. За трети социалното обкръжение се оказва ключово за участието в подобни тържества. Що се отнася до иракчанина Сами и съпругата му Надя, връзка с официалното представителство в България на Ирак е изключена поради статута му на бежанец. Сирийката Амена пък споделя, че заедно с близкото си сирийско обкръжение отбелязват празници като Рамадан байрам и Деня на независимостта на Сирия (17 април) в рамките на определена малка имигрантска общност. Тя напълно се дистанцира от официалното представителство на страната поради политическите си възгледи. Именно поради разногласия от политически характер – привърженици и противници на управлението на Башар ал-Асад, особено след началото на войната в страната, се разпада смятаната за сплотена сирийска общност у нас, като се формират множество компактни групи, обединени от политическите си възгледи. Този факт е засвидетелстван от всеки събеседник, част от българо-сирийско семейство. Следователно през последното десетилетие всички стесняват своя приятелски кръг в рамките на диаспората.

Християнските празници и конверсията

На тези празници – като Коледа, Великден, никога не съм гледала като на религиозни празници, а като период в годината, в който човек е време да се радва, да направи нещо различно [...] не съм възпитана, че това са някакви религиозни празници (Лили).

Тази гледна точка на Лили, както и приемането на честванията от страна на съпруга ѝ Масуд, позволява на двете им общи деца, възпитавани като мюсюлмани, да са съпричастни към християнската празничност. Тук роля има и по-големият син на Лили от брака ѝ с българин, в чийто живот тази празничност заема важно място.

Гледната точка на Надя за мястото на християнската празничност в живота на семейството ѝ е по-различна.

Родителите ми празнуват, защото така правят всички. Те не са никак религиозни и по-скоро не познават християнството [...] Децата на Коледа обикновено са ваканция при родителите ми и не съм ги спряла да празнуват. Както и да се чукат с яйца на Великден [...] Празнуват с родителите ми в името на семейния мир (Надя).

Следва да се вземе предвид, че двете по-големи деца до конверсията на майка си са празнували Коледа и Великден у дома. Следователно пълният отказ от нейна страна би довел до прекъсване на вече установени празнични практики и премахване на един от културните елементи, част от самосъзнанието на поколението. Личните възгледи на Надя са поставени на по-заден план, изместени от (минали) конфликти с родителите заради решението ѝ да смени религията си.

За християнските празници сме на линия, винаги ги празнуваме с моето семейство [...] винаги ни канят [...] Между другото това е доста ползотворно, защото в крайна сметка те виждат, че нито аз съм станала [...] някакъв екстремист [засмива се], нито мъжът ми има нещо против, така се поддържат едни добри взаимоотношения (Лили).

Отбелязването на християнските празници е известна манифестация. Жените показват, че „новата“ им религиозна принадлежност не променя същността им, а мюсюлманските им съпрузи са толерантни към различната религия и културни практики, както и към нуждите и очакванията на разширеното семейство.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

„С утвърждаването на кроскултурната интимна връзка намалява кроскултурната комуникация в нея“.

(Piller 2007: 342)

Културното взаимодействие в рамките на смесените семейства е в основата на формирането на специфични модели на поведение и взаимоотношения между членовете им. При съвместното съжителство на партньори с различен произход разликите стават по-видими и биха могли да се окажат съществена пречка при взаимоотношенията или да бъдат източник на културно разнообразие, или пък да се съчетават двете опции (Breger, Hill 1998: 19). Резултатите от интеракцията между елементи от две култури не се побират в еднотипни (и стереотипни) рамки, а очертават многолик, но и понякога сходен образ.

Макар някои събеседници да изказаха мисли в посока на неизбежния, но и целенасочен взаимен компромис, всички извадиха на преден план плюсовете на бикултурния характер на домакинствата си. Съжителството с човек от друг етнос, националност, култура и религия е повсеместно възприемано като начин за разширяване на личния светоглед на партньорите и децата им, възможност за културно обогатяване. Създадените връзки в различна етнокултурна, религиозна и езикова среда променят личната перспектива на индивидите в нуклеарното и разширеното семейство, а партньорите се придържат към едни и не припознават други социокултурни елементи не само от културата на половинката си, но и от своята собствена. Трансформациите, през които членовете на семействата преминават, се осъществяват (както и започват) през различен период от време, с различен темп и в различни аспекти. Те са подвластни на времето и промените в социално, културно, религиозно, икономическо и дори политическо отношение и в двете страни. Емпиричният материал обрисова преобладаваща картина на двойки от високообразовани и професионално добре реализирани партньори, съумели да установят работещи механизми за регулиране и(ли) съчетаване на културните и религиозни различия помежду им. Налични са и други смесени семейства, не толкова стабилни във времето и неуспели да намерят или да изградят баланс. В настоящото изследване обаче теренът позиционира този тип межкултурни и вътрешносемейни взаимоотношения като по-скоро изключение.

Семейната среда и механизмите, изработени в нея за межкултурно взаимодействие – между партньорите, между децата и родителите, между всеки член от нуклеарното семейство и родствениците от двете страни, благоприятстват изграждането на транснационална връзка между семейството „тук“

и роднините „там“, между социокултурните порядки в двете страна. Макар да не се открива в сходна степен и под еднаква форма, връзката с културата, роднините и родината на всеки от партньорите е налице при всички семейства. Физическата връзка с родните места на партньорите, както и контактите (лице в лице и от разстояние) с двата рода, запазени през годините независимо от наличните физически и телекомуникационни трудности, са показателни за близостта между страните и нуждата от „съ-присъствие“, особено в условие на миграция. Времето, прекарано в „другата“ страна, спомага за изграждането на образа ѝ на своеобразен „дом“ (Oluide 2002: 144), въвежда неето на брачните партньори и децата в съответния социум и за своеобразното завръщане на мигранта към родното пространство, но и преоткриването му. Това представлява един от най-силните механизми за изграждане на бикултурно семейно самосъзнание. Посещенията обаче вероятно ще продължат, докато има причина (т.е. живи близки роднини)¹⁷⁷, а в страната има мир. В случаите на военен конфликт възможността „трета страна“ да се очертае като дестинация за семейно-родови срещи става все по-осезаема.

Транснационалният характер на смесените семейства има и своите материални измерения. Мигрантите, а и голяма част от българските партньори и част от поколението със смесен произход, заявяват необходимост от притежаване и използване на конкретни вещи и стоки от „другата“ страна. Практичното приложение на някои предмети във всекидневието и празничността позволява на семействата да пресъздават/продължат познати практики и по този начин да се чувстват съпричастни към живота „там“. Така връзката – материална и духовна, между двете социокултурни среди не се прекъсва, поне не изцяло. Понякога обаче не изначалната функционалност на вещите е от (съществено) значение за притежателите, а смисълът им на „емоционални посредници“.

В този контекст могат да се разгледат определени национални или регионални ястия и хранителни продукти, характерни за съответната кулинария. Те са материална препратка към културата на всеки от партньорите. Важно значение в това отношение има спазването на определени рецепти, като най-голяма автентичност на домашните вкусове се постига със следването на такива, усвоени в родния дом. Те са носители на спомени – за времето с близките и детството, за ситуацията на усвояването им и за човека, предал им познанието. Същевременно взаимодействието между вкусовете предпочитания и хранителните навици на партньорите води до установяването на „нова“ кулинария, която се изгражда и е надградена в рамките на нуклеарното и разширеното семейство. Тази нееднородност „възпитава“ вкусовете на следващото поколение, което възприема и възпроизвежда някои елементи, а

¹⁷⁷ Това би могло да се отнесе и към гостуванията в родните места на българските партньори.

други отхвърля. В крайна сметка обаче разнородният произход на ястията е „естествена“ част от бикултурната семейна среда.

Празниците, независимо от произхода им, са друга неизменна част от живота на смесените семейства не само в нуклеарната им форма, но и в разширения им състав. Почитането на разнородни празнични и обредни традиции, от една страна, е признак на засвидетелстване на уважение към „другия“ в двойката, носителя на съответните практики. От друга страна, съчетаването им изгражда усещането за единна етнокултурна принадлежност на членовете на нуклеарното домакинство. Изследването обаче регистрира няколко своеобразни изключения, когато мюсюлманската празничност е възприемана от съпругите и децата за „твърде“ религиозно проявление, от което те се дистанцират. Тогава честванията остават строго диаспорична демонстрация на етнокултурна принадлежност. Функционирането на диаспорите обаче е постоянно променящ се процес. Фрагментирането им е вследствие на различни фактори – генерационни и социални различия между имигрантите от различните периоди, последвала емиграция, политически разногласия между отделни (групи) имигранти. Така с течение на времето приятелският кръг от сънародници се стеснява.

Празниците са и важен повод за активно взаимодействие с роднините – срещи или контакт от разстояние, (йерархично) подчертавайки мястото на съответните родственици в семейно-родовите взаимоотношения. Поради близостта на съжителстване на двойките с българските родственици, включително на тези, живеещи в трети страни, възможностите за празнуване в рамките на разширеното семейство са значително по-улеснени. Същевременно отбелязването на мюсюлманските, а и на християнски празници заедно с „другия“ род е значително затруднено и по-рядко срещано, но пък запомнящо се със своите специфики. На фона на това сред семействата се откроява липсата на съпричастност на български родственици към честването на мюсюлмански празници. Това се дължи на отношението както на самото смесено семейство, така и на българската рода. Първите възприемат мюсюлманската празничност като характерни културни проявления в рамките на домакинството и(ли) на диаспората/приятелския кръг, докато вторите гледат на нея като на силно обвързана с религиозната принадлежност, от проявленията на която те по-скоро се дистанцират.

Представянето на собствените културни специфики¹⁷⁸ от страна на всеки от родителите в смесената двойка е ефективен начин за запознаване на поколението с „корените“ и техните етнокултурни и религиозни характеристики.

¹⁷⁸ Кабалеро, Едуардс и Путусери (Edwards, Caballero, Puthussery 2008: 15) установяват, че „културните традиции/начинът на живот“ са сред най-често индикираните аспекти, които родителите в смесени двойки смятат, че са от съществена важност да предадат на децата си.

Следователно налице са редица стратегии за предаване на тези културни особености (от страна на родителите) и за усвояването им (от страна на децата). Родителите приемат смесения културен произход на децата като „вкоренен в идентичността им“ (Edwards, Caballero, Puthussery 2010: 956), като се стремят да изградят у тях не само съзнание за бикултурен и биетничен произход¹⁷⁹, но и да възпитат усещане за гордост от това. У децата се конструира многосъставна идентичност, видима особено в контактите с родствения кръг, подбора на имена, кухнята и интериора на дома, а донякъде и в лингвистичен аспект. Същевременно родителското схващане за наследниците като „смесени“ може да (не)съвпада съвсем с тяхното самовъзприятие (вж. също Song 2017: 22). Оценката за собствения (смесен) произход се видоизменя и модифицира на базата на социокултурни възприятия, които невинаги са под прякото влияние на индивида и семейството. Във всички аспекти би могло да се открие по-силна привързаност на децата към конкретни културни елементи. Следователно поколението в различни етапи от живота си прави (не)съзнателен избор за начина, по-който да се представя в обществото и дали да усвоява и проявява различни социокултурни специфики. Някои аспекти от межкултурното взаимодействие и личните взаимоотношения между членове на семейства се очертаха като по-конфликтни. Тук могат да се посочат притесненията на българските родственици от религиозната и(ли) етническата принадлежност на мигрантите, религиозната конверсия и изборът на постоянно местоживее на двойката. Партньорите обаче също имат своите междуличностни и межкултурни разногласия в някои аспекти от съвместния си живот, макар те да бяха само загатнати в някои от разговорите. Поводи са усядането в „другата“ страна, до известна степен именуването и установяването на лингвистичен модел при децата.

В контекста на миграция и брак с чужденец, възможността за културна приемственост не за сметка на усвояване на нови културни елементи се счита за успешна адаптация. За позитивно межкултурно взаимодействие всеки член на семейството трябва да разпознае специфични културни елементи (присъщи и за двамата партньори) като неразделна част от културните ценности на своето домакинство, като същевременно идентифицира ролята им в разнородни социокултурни процеси. Въпреки това компромисът изобщо не е изключен от ежедневните межкултурни взаимодействия, като се счита и за неразделна част от вътрешносемейното договаряне.

¹⁷⁹ Тук би могло да се направи паралел с твърденията на Сонг (Song 2017: 41–51), че родителите еднолично класифицират децата си като „смесени“ по отношение на тяхната расова принадлежност (деца с един чернокож и един бял или азиатски родител). Въпреки различните нюанси при взимането на решение, родителите предопределят по-нататъшното самовъзприятие на наследниците си или поне се стремят да го направят.

Бях ли с нещо по-различна от другите?

Представените различни гледни точки и механизми на социокултурно взаимодействие, както и междупоколенческите и семейно-родови взаимоотношения постигат плътност и разкриват разнообразието във функционирането на смесените семейства, но и множеството сходства между отделни случаи.

Все пак никоя миграция не е еднопосочна. Тя води до множество взаимовръзки между живота преди и след преместването, родината и страната на пребиваване, родното културно наследство и културните специфики на приемащото общество. Затова миграционните движения изграждат комплексни социокултурни условия на живот, адаптация и лична и професионална реализация както за мигрантите, така и за смесените им семейства.

БЛАГОДАРНОСТИ

Изследванията по тази книга бяха осъществени с помощта на много хора, на които бих искала да изкажа благодарност. Важна роля за работата ми имат няколко колеги от ИЕФЕМ – БАН. На първо място това е научната ръководителка на дисертационния ми труд, който е в основата на тази монография, доц. д-р Евгения Троева, която беше до мен във всеки момент от изследователския процес, подпомагайки работата ми със съвети, насоки и критичен поглед, и след приключване на докторантурата ми. Благодаря на гл. ас. д-р Ивайло Марков за подкрепата и ползотворните дискусии през годините, както и за съдействието при изготвянето на теоретичната концепция на изследването.

Специални благодарности за съдействието дължа на колегите ми доц. д-р Валентина Васева и гл. ас. д-р Начо Димитров, чиито лични контакти бяха от изключителна важност за осъществяването на етнографските проучвания. Те ме свързаха с хора, чиято анонимност ще запазя, превърнали се в най-важните ми посредници на терен. Тяхната дългогодишна професионална и доброволческа дейност сред различни имигрантски общности, както и личните им контакти със смесени семейства в България, бяха ключови за изследването ми. Благодарна съм и на семейството си, които също подпомогнаха теренните ми изследвания и ме подкрепят в професионалния ми път.

Благодарности отправям към проф. д-р Жоржета Назърска от Университета за библиотечни и информационни технологии – София, която отзивчиво предостави част от архива по проекта GeMIS – „Пол, миграции и межкултурни взаимодействия в Средиземноморието и Югоизточна Европа: междудисциплинарна перспектива“, и към гл. ас. д-р Мария Кисикова от Пловдивския университет „Паисий Хилендарски“ за предоставянето на свои интервюта по сходна на изследването ми проблематика.

Благодаря и на членовете на научната комисия по защита на дисертационното ми изследване: освен вече споменатите доц. Е. Троева и проф. Ж. Назърска, това са проф. д-р Анна Кръстева, доц. д-р Анелия Касабова и доц. д-р Меглена Златкова. Техните градивните бележки и предложения бяха важни за преработването на докторантската ми теза, която е в основа на тази книга.

Накрая, но не и на последно място, изключителни благодарности за доверието на *всички мои събеседници*, които отделиха от времето си и разкриха част от личното си и семейно пространство. Благодаря за споделените истории и емоции, за интересните и съдържателни разговори!

БИБЛИОГРАФИЯ

Архив на ЦДА, ф. 363 (КПКВЧ)

- оп. 8, а.е. 273 – *План на Спогодба за културно сътрудничество между НРБ и Кралство Афганистан*, 1963 г.
- оп. 8, а.е. 555 – *Спогодба за културно сътрудничество между НРБ и Йеменска арабска република*, 1964 г.
- оп. 8, а.е. 784 – *Спогодба за културно сътрудничество между НРБ и Кралство Иран*, 1966 г.
- оп. 9, а.е. 125 – *Спогодба за културно сътрудничество между НРБ и Алжирската народна и демократична република*, 1963 г.
- оп. 9, а.е. 128 – *Спогодба за културно сътрудничество между НРБ и Египет*, 1957 г.
- оп. 9, а.е. 136 – *Спогодба за културно сътрудничество между НРБ и Тунис*, 1965 г.

Лични теренни материали

- АИЕФЕМ-БАН 998–III, юли 2017
- АИЕФЕМ-БАН 1010–III, декември 2017
- АИЕФЕМ-БАН 1305–III, юни 2024

Вестник „Студентска трибуна“

- XV, 4, 22.X.1963, с. 4 – *Новият институт за чуждестранни студенти*
- XV, 6, 5.XI.1963, с. 1 – *В името на мира и дружбата между народите*
- XVII, 7, 16.XI.1965, с. 3 – *Ноември в България*
- XVII, 26, 29.III.1966, с. 4 – *Чуждестранни студенти на екскурзия*
- XVIII, 2, 11.X.1966, с. 3 – *В института за чуждестранни студенти – ново попълнение*
- XVIII, 6, 6.XI.1966, с. 4 – *Среща със стипендиантите на МСС*
- XIX, 9, 21.XI.1967, с. 2 – *Студентите и времето*
- XXIII, 31, 2.IV.1972, с. 4 – *Приносът на България*
- XXIV, 10, 28.X.1972, с. 4 – *Рамо до рамо в учението и труда*
- XXIV, 28, 3.IV.1973, с. 4 – *Българският език – ключ към науката*
- XXX, 13, 19.XII.1978, с. 4 – *Фотообектив*
- XXIX, 35, 23.V.1978, с. 4 – *Като своя втора родина*

Нормативни актове

- Закон за чужденците в Република България (ЗЧРБ)*. – <https://www.mvr.bg/migration> (последно влизане 18.I.2018 г.)
- Закон за българското гражданство (ЗБГ)* – <https://www.lex.bg/bg/laws/ldoc/2134446592> (последно влизане 18.I.2018 г.)

Закон за убежището и бежанците (ЗУБ) чл. 8 и ч. 9. – <http://www.aref.government.bg/index.php/bg/informacia-za-lica-turseshti-i-poluchili-zakrila/vidove-zakrila> (последно влизане 18.I.2018 г.)

Литература

- Антова, С. 2004.** Смесените бракове между българи и словаци. – *Българска етнология*, 1, с. 28–39.
- Антова, С. 2007.** „Тук живеем, тукашен хляб ядем“. *Етнокултурна идентичност на българите в Словакия*. София: Парадигма.
- Асман, Ян 1997.** Културната памет. *Писменост, памет и политическа идентичност в ранните високоразвити култури*. София: Планета 3.
- Бурдийо, П. 1997.** Биографичната илюзия. – В: Бурдийо, П. *Практическият разум*. София: Критика и хуманизъм, с. 70–77.
- Ганева-Райчева, В. 2004.** Българска диаспора в Унгария – аспекти на интеркултурния диалог. – *Антропологични изследвания*, т. 5, с. 145–172.
- Гергова, Л. 2012.** *Етнически стереотипи във всекидневната култура*. София: Парадигма.
- Грозева-Исса, К. 2004.** Психо- и социолингвистични проблеми при избор на лични имена в българо-арабски семейства. – *Наука*, 5, с. 49–52.
- Данова, Н., В. Димова, М. Калицин (ред.) 1995.** *Представата за „другия“ на Балканите*. София: АИ „Марин Дринов“.
- Денова, С. 2004.** Антропонимия и смесен брак. – *Български фолклор*, 1–2, с. 138–146.
- Димитров, Н. 2016.** *Трудова мобилност на каракачаните в България*. София: Гутенберг.
- Евстатиева, Г. 2016.** *Ислямът и забулването на жените в арабския свят*. София: Изток-Запад.
- Желязкова, А., Й. Нилсен, Ж. Кепель 1994.** *Връзки на съвместимост и несъвместимост между християни и мюсюлмани в България*. София: МЦПМКВ.
- Желязкова, А, В. Григоров, Д. Димитрова 2005.** Имигрантите от Близкия и Средния изток. – В: Кръстева, А. (съст. и науч. ред.). *Имиграцията в България*. София: МЦИМКВ, с. 19–73.
- Живков, Т. Ив. 2000.** *Увод в етнологията*. Пловдив: Пловдивско университетско издателство.
- Каменова, Д. 2005.** Африканската общност в България. – В: Кръстева, А. (съст. и науч. ред.). *Имиграцията в България*. София: МЦИМКВ, с. 74–88.
- Кандо, Ж. 2001.** *Антропология на паметта*. Враца: Одри.
- Карамихова, М. 1995.** „Ужасният образ“ на турчина като брачен партньор. – В: Данова, Н., В. Димова, М. Калицин (ред.). *Представата за „другия“ на Балканите*. София: АИ „Марин Дринов“.
- Карамихова, М. 2004.** *Американски мечти. Пътеводител сред първа генерация имигранти*. София: ИК „Кротал“.
- Касабова, А. 2008.** Сред „най-екзотичните кухни“ във Виена – „Ресторантът за истинските български специалитети“. – *Българска етнология*, 3, с. 34–64.
- Кисикова, М. 2012.** Смяна на религиозната принадлежност като търсене на значима символна система, подреждаща всекидневието. – В: Кръстонова, К. (ред.). *Разру-*

- шаването на порядъка. *Научна конференция в памет на проф. Тодор Ив. Живков*. Пловдив: Университетско издателство „Паисий Хилендарски“, с. 259–266.
- Кисикова, М. 2013.** Смяна на религиозната принадлежност като търсене на себе си. – В: Шнитер, М. (съст.). *Религиозната идентичност – аспекти на модерността*. Пловдив: Студио 18, с. 66–77.
- Крейпо, Р. 2000.** *Културна антропология. Как да разбираме себе си и другите*. София: Лик.
- Кръстева, А. 2014.** *От миграция към мобилност. Политики и пътища*. София: Нов български университет.
- Кръстева-Благоева, Е. 1999.** *Личното име в българската традиция*. София: АИ „Проф. Марин Дринов“.
- Кръстева-Благоева, Е. 2010.** Вкусът на Балканите: храна и идентичност. – *Български фолклор*, 1, с. 7–20.
- Кюркчиева, И., М. Косева. 2012.** Облеклото между светското и религиозното: политики и идентичност. – *Българска етнология*, 1–2, с. 104–119.
- Кючуков, Л. 2016.** *Влияние на бежанската криза върху българското общество и българската политика: страхове, но не омраза*. София: Фондация „Фридрих Еберт“.
- Лавабр, М.-К. 1996.** Предговор към българското издание. – В: Халбвакс, М. *Колективната памет*. София: Критика и хуманизъм.
- Маева, М. 2012.** Интернет методите в българската етнология/етнография. – В: Лулева, А., В. Васева. И. Петрова и П. Христов (съст.). *Етнологията в България – история, методи и проблеми*. София: АИ „Проф. Марин Дринов“, с. 231–238.
- Марков, И. 2015.** *Миграции и социо-културна динамика. Албанците от Република Македония*. София: Гутенберг.
- Маркова, М. 2011.** *Храна и хранене: между природа и култура*. София: АИ „Проф. Марин Дринов“.
- Матанова, Т. 2013.** „Един ден на словашки, един ден на български“. Аспекти на възпитанието в семейна среда на деца от българосмесен произход. – *Български фолклор*, 4, с. 443–455.
- Матанова, Т. 2016.** „С две родини, два езика, две култури...“. *Поколение от смесен брак – идентичност и културни характеристики*. София: Парадигма.
- Мирчева, Х. 1999.** *Съвременна история. Светът в историята на XX век*. София: Софи-Р.
- Назърска, Ж., М. Хайдиняк 2011.** Смесени и транснационални семейства в България. – В: Хайдиняк, М. (съст.). *Миграции, пол и межкултурни взаимодействия в България*. София: МЦИМКВ, с. 119–176.
- Нора, П. 2004.** *Места на памет. От Републиката до нацията*. Т. 1. София: Дом на науките за човека и обществото.
- Петрова, Д. 2011.** Българо-ливански смесени бракове. – В: Хайдиняк, М. (съст.). *Миграции, пол и межкултурни взаимодействия в България*. София: МЦИМКВ, с. 219–234.
- Пилева, Д. 2015.** Културни стереотипи и предразсъдъци във виртуалното пространство (Спрямо смесените семейства между българки и партньори от Близкия изток). В: – Назърска, Ж., С. Шапкалова (съст.). *Хармония в различията*. София: За буквите – О писменехъ, с. 266–280.

- Пилева, Д. 2017.** Личното име и езика като културни маркери за (само)идентификация на поколението от смесени семейства. – *Българска етнология*, 3, с. 317–334.
- Рот, К. 2006.** Спор за яденето? Хранително поведение в бикултурни бракове и семейства. – *Българска етнология*, 3, с. 10–24.
- Султанова, Р. 2003.** Транснационализмът като подход при изучаването на постмиграционния опит на мигрантите. – В: Карамихова, М. (съст.). *Да живееш там, да се сънуваш тук. Емиграционни процеси в началото на XXI век*. София: МЦИМКВ, с. 268–291.
- Троева, Е. 2011.** *Религия, памет, идентичност: българите мюсюлмани*. АИ „Проф. Марин Дринов“.
- Троева, Е. 2012.** Знаци на религиозната принадлежност и тяхната употреба. – *Българска етнология*, 1–2, с. 120–135.
- Троева, Е., М. Манчева 2011.** Миграция, религия и джандър: имигрантки мюсюлманки в България. – В: Хайдиняк, М. (съст.). *Миграции, пол и межкултурни взаимодействия в България*. София: МЦИМКВ, с. 177–216.
- Филипова, Н. 2008.** България и арабският национализъм в практиката на политическите отношения с Египет. – *Исторически преглед*, 1–2, с. 202–230.
- Филипова, Н. 2009.** България изгражда културни и образователни мостове със Сирия (средата на 50-те – средата на 60-те години на XX век). – В: *Сборник с доклади от националната научна конференция „Проблеми и предизвикателства на археологическите и културно-историческите проучвания“*. Т. 2. Пловдив: ПУ „Паисий Хилендарски“, с. 320–331.
- Халбвакс, М. 1996.** *Колективната памет*. София: Критика и хуманизъм.
- Цонев, К. 1999.** *Българо-арабските отношение*. София: Парадигма.
- Шарланова, В. 2004.** Смесените бракове: контакт и/или конфликт между културите (по примера на френско-магребските бракове). – *Българска етнология*, 2, с. 24–40.
- Abbots, E.-J. 2016.** Approaches to Food and Migration Rooted. – In: Klein, J., J. Watson (eds.). *The Handbook of Food and Anthropology*. London: Bloomsbury, pp. 115–132.
- Abu-Rayya, H. 2006.** Ethnic Self-identification and Psychological Well-being among Adolescents with European Mothers and Arab Fathers in Israel. – *International Journal of Intercultural Relations*, 30 (5), 545–556.
- Afshar, H. 2008.** Can I See Your Hair? Choice, Agency and Attitudes: The Dilemma of Faith and Feminism for Muslim Women Who Cover. – *Ethnic and Racial Studies*, 31 (2), 411–427.
- Alba, R. 1992.** *Ethnic Identity: The Transformation of White America*. New Haven Conn: Yale University Press.
- Alford, R. 1987.** *Naming and Identity: a Cross-cultural Study of Personal Naming Practices*. New Haven, Connecticut: Hraf Press.
- Ali, S. 2003.** *Mixed-Race, Post-Race: Gender, New Ethnicities and Cultural Practices*. Berg Publishers.
- Andall, J. 2002.** Second-Generation Attitude? African-Italians in Milan. – *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 28 (3), 398–407.
- Arnberg, L. 1984.** Mother Tongue Playgroups for Pre-school Bilingual Children. – *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 5 (1), 65–84.

- Arnberg, L. 1987.** *Raising Children Bilingually: The Pre-school Years*. Clevedon, Philadelphia: Multilingual Matters.
- Arweck, E., E. Nesbitt 2010.** Close Encounters? The Intersection of Faith and Ethnicity in Mixed-Faith Families. – *Journal of Beliefs and Values*, 31 (1), 39–52.
- Arweck, E., E. Nesbitt 2010a.** Young People's Identity Formation in Mixed-Faith Families: Continuity or Discontinuity of Religious Traditions? – *Journal of Contemporary Religion*, 25 (1), 67–87.
- Ata, A. W. 2003.** *Christian-Muslim Inter-marriage in Australia*. Melbourne: David Lovell Publishing.
- Ata, A. W. 2009.** *Us and Them. Muslim-Christian Relations and Cultural Harmony in Australia*. Australia: Bowen Hills.
- Atamaniuk, A. 2014.** *The Terms "Multicultural", "Cross-cultural", "Intercultural". Meaning, Differences, Area of Using*. Munich: GRIN Verlag, <https://www.grin.com/document/280911>.
- Bacas, J. 2002.** *Cross-border Marriages and the Formation of Transnational Families: A Case Study of Greek-German Couples in Athenes*. Oxford: University of Oxford, Working Paper Series. October.
- Baker, C. 2011.** *Foundations of Bilingual Education and Bilingualism*. 5th ed. Bristol, Buffalo, Toronto: Multilingual Matters.
- Baldassar, L. 1998.** The Return Visit as Pilgrimage: Secular Redemption and Cultural Renewal in the Migration Process. – In: Richards, E., J. Templeton (eds). *The Australian Immigrant in the Twentieth Century: Searching Neglected Sources*. Canberra: ANU E Press, pp. 127–156.
- Baldassar, L. 2001.** *Visits Home: Migration Experiences between Italy and Australia*. Melbourne: Melbourne University Press.
- Baldassar, L. 2008.** Missing Kin and Longing to be Together: Emotions and the Construction of Co-presence in Transnational Relationships. – *Journal of Intercultural Studies*, 29 (3), 247–266.
- Baldassar, L. 2014.** Guilty Feelings and the Guilt Trip: Emotions and Motivation in Migration and Transnational Caregiving. – *Emotion, Space and Society*, 16, 1–9.
- Baldassar, L., C. V. Baldock, R. Wilding 2007.** *Families Caring Across Borders: Migration, Ageing and Transnational Caregiving*. Basingstoke, Hampshire: Palgrave MacMillan.
- Baldassar, L., M. Nedelcu, L. Merla, R. Wilding 2016.** ICT-based Co-presence in Transnational families and Communities: Challenging the Premise of Face-to-face Proximity in Sustaining Relationships. – *Global Networks*, 16 (2), 133–144
- Barron-Hauwaert, S. 2000.** Issues Surrounding Trilingual Families. – *Zeitschrift für interkulturellen Fremdsprachenunterricht*, 5 (1), 1–13.
- Barron-Hauwaert, S. 2004.** *Language Strategies for Bilingual Families: The One-parent-one-language Approach*. Clevedon, Buffalo, Toronto: Multilingual Matters.
- Basu, P. 2004.** Route Metaphors of 'Roots Tourism' in the Scottish Highland Diaspora. – In: Coleman, S., J. Eade (eds.). *Reframing Pilgrimage: Culture in Motion*. London: Routledge, pp. 150–174.
- Basu, P. 2005.** Roots-Tourism as Return Movement: Semantics and the Scottish Diaspora. – In: Harper, M. (eds.). *Emigrant Homecomings: The Return Movement of Emigrants, 1600–2000*. Manchester: Manchester University Press, pp. 131–150.

- Basu, P. 2007.** *Highland Homecomings: Genealogy and Heritage Tourism in the Scottish Diaspora*. Abingdon: Routledge.
- Beagan, B., G. E. Chapman, A. D'Sylva, B. R. Bassett 2008.** 'It's Just Easier for Me to Do It': Rationalizing the Family Division of Foodwork. – *Sociology*, 42 (4), 653–671.
- Beatty, S., L. Kahle, P. Homer 1991.** Personal Values and Gift-Giving Behaviors: A Study across Cultures. – *Journal of Business Research*, 22 (2), 149–157.
- Benitez, J. L. 2012.** Salvadoran Transnational Families: ICT and Communication Practices in the Network Society. – *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 38 (9), 1–11, 1439–1449.
- Berger, J. 1984.** *And Our Faces, My Heart, Briefas Photos*. Writers & Readers Publishing C.
- Blake, A. 2001.** The Language of Flavour: Learning and Memory. – In: Walker, H. (ed.). *Food and the Memory. Proceedings of the Oxford Symposium on Food and Cookery*. Totnes, Devon, England: Prospect Books, pp. 39–48.
- Boden, D., H. Molotch 1994.** The Compulsion to Proximity. – In: Friedland, R., D. Boden (eds.). *Nowhere: Space, Time and Modernity*. Berkeley: University of California Press, pp. 257–286.
- Bolognani, M. 2013.** Visits to the Country of Origin: How Second Generation British Pakistanis Shape Transnational Identity and Maintain Power Asymmetries. – *Global Networks*, 14 (1), 103–120.
- Bove, C. F., J. Sobal, B. S. Rauschenbach 2003.** Food Choices among Newly Married Couples: Convergence, Conflict, Individualism, and Projects. – *Appetite*, 40 (1), 25–41.
- Bradatan, C. 2003.** Cuisine and Cultural Identity in the Balkans. – *Anthropology of East Europe Review*, 21 (1), 43–47.
- Breger, R., R. Hill (eds.) 1998.** *Cross-Cultural Marriage: Identity and Choice*. Oxford: Berg.
- Brown, J. 2011.** Expressions of Diasporic Belonging: The Divergent Emotional Geographies of Britain's Polish Communities. – *Emotion, Space and Society*, 4 (4), 229–237.
- Brunsmas, D. L. 2005.** Interracial Families and the Racial Identification of Mixed-Race Children – Evidence from the Early Childhood Longitudinal Study. – *Social Forces*, 84 (2), 1131–1157.
- Bullock, K. 2011.** Hijab and Belonging: Canadian Muslim Women. – In: Gabriel, T. and R. Hannan (ed.). *Islam and the Veil: Theoretical and Regional Contexts*. London: Continuum, pp. 161–180.
- Bystydzienski, J. M. 2011.** *Intercultural Couples: Crossing Boundaries, Negotiating Difference*. New York: New York University Press.
- Caballero, C., R. Edwards, D. Smith 2008.** 'Cultures of Mixing: Understanding Partnerships across Ethnicity', 21st Century Society. – *Journal of the Academy of Social Sciences*, 3 (1), 49–63.
- Caballero, C., R. Edwards, S. Puthussery 2008.** *Parenting 'Mixed' Children: Negotiating Difference and Belonging in Mixed Race, Ethnicity and Faith Families*. Joseph Rowntree Foundation, London South Bank University.
- Call, V., T. Heaton 1997.** Religious Influence on Marital Stability. – *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36 (63), 382–392.
- Carol, S. 2016.** *Social Integration and Intermarriage in Europe: Islam, Partner-Choices and Parental Influence*. London: Taylor & Francis Ltd.

- Castles, S. 2010.** Understanding Global Migration: A Social Transformation Perspective. – *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 36 (10), 1565–1586.
- Cheal, D. 2013.** *Sociology of Family Life*. London: Palgrave Macmillan.
- Cochiari, S. 1988.** Adapted for Heaven: Conversion and Culture in Western Sicily. – *American Ethnologist*, 15 (3), 417–441.
- Cohen, S. T. 1988.** *American Assimilation of Jewish Revival?* Bloomington: Indiana University Press.
- Connerton, P. 1989.** *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cottrell, A. 1990.** Cross-national Marriages: A Review of the Literature. – *Journal of Comparative Family Studies*, 21 (2), 151–169.
- Czarra, F. 2001.** Spice Memories. – In: Walker, H. (ed.). *Food and the Memory. Proceedings of the Oxford Symposium on Food and Cookery*. Totnes, Devon, England: Prospect Books, pp. 56–61.
- Dayan-Herzbrun, S. 2000.** The Issue of the Islamic Headscarf. – In: Freedman, J., C. Tarr (eds.). *Woman, Immigration and Identities in France*. Oxford, Berge, pp. 69–82.
- Dion, K. 1983.** Names, Identity and Self. – *Names: A Journal of Onomastics*, 31 (4), 245–257.
- Dragostinova, Th. 2021.** *The Cold War from the Margins: a Small Socialist State on the Global Cultural Scene*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Droogsma, R. A. 2007.** Redefining Hijab: American Muslim Women's Standpoints on Veiling. – *Journal of Applied Communication Research*, 35 (3), 294–319.
- Douglas, M. 1991.** The Idea of a Home: A Kind of Space. – *Social Research*, 58 (1), 287–307.
- Douglas, M. 2003.** A Distinctive Anthropological Perspective. – In: Douglas, M. *Collected Works. Vol. X. Constructive Drinking. Perspective on Drinking from Anthropology*. London, New York: Routledge, pp. 3–15.
- Edwards, R., Ch. Caballero 2008.** What's in a Name? An Exploration of the Significance of Personal Naming of 'Mixed' Children for Parents from Different Racial, Ethnic and Faith Backgrounds. – *The Sociological Review*, 56 (1), 39–60.
- Edwards, R., Ch. Caballero, Sh. Puthussery 2010.** Parenting Children from 'Mixed' Racial, Ethnic and Faith Backgrounds: Typifications of Difference and Belonging. – *Ethnic and Racial Studies*, 33 (6), 949–967.
- Edwards, R., A. Suki, Ch. Caballero, M. Song 2012.** *International Perspectives on Racial and Ethnic Mixedness and Mixing*. New York: Routledge.
- Erdinc, F. 2001.** Journey through Smell and Taste: Home, Self and Identity. – In: Walker, H. (ed.). *Food and the Memory. Proceedings of the Oxford Symposium on Food and Cookery*. Totnes, Devon, England: Prospect Books, pp. 91–99.
- Erolova, Y. 2023.** Bulgaria as a Refugee-Hosting Country (2013–2016). – In: Hristov, P., V. Periklieva, I. Markov and D. Pileva (eds.). *Coming to, and Staying in, the Poorest Country in the EU: Immigration to Bulgaria*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholar Publishing, pp. 150–185.
- Falicov, C. 1995.** Cross-cultural Marriages. – In: Jacobson, N. S., A. S. Gurman (eds.). *Clinical Handbook of Couple Therapy*. New York: Guilford, pp. 231–246.
- Fiese, B. H., T. J. Tomcho 2001.** Finding Meaning in Religious Practices: the Relation between Religious Holiday Rituals and Marital Satisfaction. – *Journal of Family Psychology*, 15 (4), 597–609.

- Fischler, C. 1988.** Food, Self and Identity. – *Social Science Information*, 27 (2), 275–292.
- Fought, C. 2006.** *Language and Ethnicity: Key Topics in Sociolinguistics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Friedman, S. R., C. S. Weissbrod 2004.** Attitudes towards the Continuation of Family Rituals among Emerging Adults. – *Sex Roles: A Journal of Research*, 50 (3/4), 277–284.
- Fryckman, M. 2016.** Conceptualizing Continuity: a Material Culture Perspective on Traditional Social Fields. – *Ethnologia Finnica*, 43, 43–56.
- Fryckman, M. 2018.** Food as a Matter of Being: Experiential Continuity in Transnational Lives. – In: Mata-Codesal, D., M. Abranches (eds.). *Food Parcels in International Migration. Intimate Connections*. Cham: Palgrave Macmillan, pp. 25–46.
- Fryckman, M., M. Humbracht 2013.** Making Palpable Connections. Objects in Migrants' Transnational Lives. – *Ethnologia Scandinavica*, 43, 47–67.
- Gabaccia, D. R. 1998.** *We Are What We Eat: Ethnic Food and the Making of Americans*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gabriel, T., R. Hannan 2011.** Introduction. – In: Gabriel T., R. Hannan (ed.). *Islam and the Veil: Theoretical and Regional Contexts*. London: Continuum, pp. 1–4.
- Garcia, A. C., A. I. Standlee, J. Bechkoff, Y. Cui 2009.** Ethnographic Approaches to the Internet and Computer-Mediated Communication. – *Journal of Contemporary Ethnography*, 38 (1), 52–84.
- Geertz, C. 1973.** *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. New York: Basic.
- Geddes, A., Ch. Parker, S. Scott 2018.** When the snowball fails to roll and the use of 'horizontal' networking in qualitative social research. – *International Journal of Social Research Methodology*, 21 (3), 347–358.
- Giorgi, S., A. Fasulo 2013.** Transformative Homes. Squatting and Furnishing as Sociocultural Projects. – *Home Cultures. The Journal of Architecture, Design and Domestic Space*, 10 (2), 111–133.
- Giovine, M., R. Brulotte 2014.** Food and Foodways as Cultural Heritage. – In: Brulotte, R., M. Di Giovine. *Edible Identities: Food as Cultural Heritage*. Burlington, VT: Ashgate, pp. 1–28.
- Glick-Schiller, N., L. Basch, C. Blanc-Szanton (eds.) 1992.** *Towards a Transnational Perspective on Migration. Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*. New York: New York Academy of Sciences.
- Glick-Schiller, N., L. Basch, C. Blanc-Szanton 1995.** From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration. – *Anthropology Quarterly*, 68 (1), 48–63.
- Goodman, L. A. 1961.** Snowball Sampling. – *The Annals of Mathematical Statistics*, 32 (1), 148–170.
- Goody, J. 1982.** *Cooking, Cuisine and Class. A Study in Comparative Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gordon, M. M. 1964.** *Assimilation in American life: The role of Race, Religion and National Origins*. New York: Oxford University Press.
- Gorenburg, D. 2006.** Rethinking Interethnic Marriage in the Soviet Union. – *Post-Soviet Affairs*, 22 (2), 145–165.
- Grammont, M. 1902.** Observations sur le langage des enfants. – In: Barbelent, D., G. Dottin, R. Gauthiot, M. Grammont, A. Laronde, M. Niedermann, & J. Vendreyes (eds.). *Mélanges linguistiques. Offerts à M. Antoine Meillet par ses élèves*. Paris: Klincksieck, pp. 61–82.

- Guarnizo, L. E., A. Portes, W. Haller 2003.** Assimilation and Transnationalism: Determinants of Transnational Political Action among Contemporary Migrants. – *American Journal of Sociology*, 108 (6), 121–148.
- Hannan, R. 2011.** An Exploration of the Debates Pertaining to Head Covering and Face Veiling of Women in the British Muslim Context. – In: Theodore, G. and R. Hannan (ed.). *Islam and the Veil: Theoretical and Regional Contexts*. London: Continuum, pp. 81–104.
- Hage, G. 2010.** Migration, Food, Memory and Home-building. – In: Ratstone, S., B. Schwartz (eds.). *Memory: Histories, Theories, Debates*. New York: Fordham University Press, pp. 416–427.
- Hamel, J.-Y. 2009.** *Information and Communication Technologies and Migration*. Human Development Research Paper 39. UNDP.
- Heller, P. E., B. Wood 2000.** The Influence of Religious and Ethnic Differences on Marital Intimacy: Intermarriage versus Intramarriage. – *Journal of Marital and Family Therapy*, 26 (2), 241–252.
- Hoffmann, C. 1985.** Language Acquisition in Two Trilingual Children. – *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 6 (6), 479–495.
- Holtzman, J. 2003.** In a Cup of Tea: Commodities and History among Samburu Pastoralists in Northern Kenya. – *American Ethnologist*, 30 (1), 136–155.
- Horowitz, J. A. 1999.** Negotiating Couplehood: The Process of Resolving the December Dilemma among Interfaith Couples. – *Family Process*, 38 (3), 303–323.
- Hu, Y. 2016.** *Chinese-British Intermarriage. Disentangling Gender and Ethnicity*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Imamura, A. E. 1990.** Strangers in a Strange Land: Coping with Marginality in International Marriage. – *Journal of Comparative Family Studies*, 21 (2), 171–191.
- Ingoldsby, B. B., S. D. Smith 2006.** *Families in Global and Multicultural Perspective*. Thousand Oak, CA: Sage Publications.
- Iorio, M., A. Corsale 2013.** Diaspora and Tourism. Transylvanian Saxons Visiting the Homeland. – *Tourism Geographies*, 15 (2), 198–232.
- Ito, M., D. Okabe 2005.** Technosocial Situations: Emergent Structurings of Mobile Email Use. – In: Ito, M., D. Okabe, M. Matsuda (eds.). *Personal, Portable, Pedestrian: Mobile Phones in Japanese Life*. Cambridge: MIT Press, pp. 1–30.
- Jackson, L. R. 2009.** Language, Power and Identity in Bilingual Childrearing. – *Crossroads*, 3 (2), 58–71.
- Jennings, M. K., L. Stoker, J. Bowers 2009.** Politics Across Generations. Family Transmission Reexamined. – *The Journal of Politics*, 71 (3), 782–799.
- Judice, C. 2008.** *Interracial Marriages Between Black Women and White Men*. New York: Cambria Press.
- Kahn, D. 1998.** Mixed Marriages in Islam: An Anthropological Perspective on Pakistan. – *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 29 (1), 5–28.
- Karis T. A., K. D. Killian 2009.** *Intercultural Couples: Exploring Diversity in Intimate Relationships*. New York: Routledge.
- King, R., T. Warnes, A. Williams 2000.** *Sunset Lives, British Retirement Migration to the Mediterranean*. New York: Berg.
- Knight, G. P., M. E. Bernal, C. A. Garza, M. K. Cota, K. A. Ocampo 1993.** Family Socialization and the Ethnic Identity of Mexican-American Children. – *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 24 (1), 99–114.

- Komito, L., J. Bates 2009.** Virtually Local: Social Media and Community among Polish Nationals in Dublin. – *Aslib Proceedings: New Information Perspectives*, 61 (3), 232–244.
- Komito, L. 2011.** Social Media and Migration Virtual Community 2.0. – *Journal of the American Society for Information Science and Technology*, 62 (6), 1075–1086.
- Kwon, D. Y. 2015.** What is Ethnic Food. – *Journal of Ethnic Foods*, 2 (1); <http://dx.doi.org/10.1016/j.jef.2015.02.001>.
- Lahey, P. 2003.** Acculturation: a Review of the Literature. – *Intercultural Communication Studies*, XII-2, 103–118.
- Lane, W. D. 1984.** *Arabic-English Lexicon*. Cambridge, England: The Islamic Text Society.
- Levitt, P. 2001.** *The Transnational Villagers*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Levitt, P., N. Glick-Schiller 2004.** Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society. – *International Migration Review*, 38 (3), 1002–1039.
- Licoppe, C. 2004.** “Connected” Presence: the Emergence of a New Repertoire for Managing Social Relationships in a Changing Communication Technoscape. – *Environment and Planning D: Society and Space*, 22 (1), 135–156.
- Licoppe, C., Z. Smoreda 2005.** Are Social Networks Technologically Embedded? How Networks are Changing Today with Changes in Communication Technology. – *Social Networks*, 27 (4), 317–335.
- Lopez, M. N. 2017.** *Mixed Family Life in the UK. An Ethnographic Study of Japanese-British Families*. Cham: Springer.
- Louch, H., E. Hargittai, M. A. Centeno 1999.** Phone Calls and Fax Machines: The Limits to Globalization. – *The Washington Quarterly*, 22 (2), 83–100.
- Luke, C., A. Luke 1998.** Interracial Families: Difference within Difference. – *Ethnic and Racial Studies*, 21 (4), 728–754.
- Madianou, M., D. Miller 2012.** Polymedia: Towards a New Theory of Digital Media in Interpersonal Communication. – *International Journal of Cultural Studies*, 16 (2), 169–187.
- Mahler, S. 2001.** Transnational Relationships. The Struggle to Communicate across Borders. – *Identities*, 7 (4), 583–619.
- Mankekar, P. 2002.** “Indian Shopping”: India Grocery Stores and Transnational Configurations of Belonging. – *Ethnos: Journal of Anthropology*, 67 (1), 75–97.
- Markov, I. 2019.** Changing Practices of “Being Together” in the Transnational Kin-Relationships among Gorani. – *Bulletin of the Institute of Ethnography SASA*, 67 (3), 501–522.
- Markov, I., V. Periklieva 2023.** Foreign Students in Bulgaria. Tendencies and Determinants of Sociocultural Adaptation. – In: Hristov, P., V. Periklieva, I. Markov and D. Pileva (eds.). *Coming to, and Staying in, the Poorest Country in the EU: Immigration to Bulgaria*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholar Publishing, pp. 42–61.
- Mason, J. 2004.** Managing Kinship over Long Distances: The Significance of ‘The Visit’. – *Social Policy and Society*, 3 (4), 421–429.
- Mason, J., S. Muir 2013.** Conjurings Up Traditions: Atmospheres, Eras and Family Christmases. – *The Sociological Review*, 61 (3), 607–629.

- Maxwell, A. 1998.** Not All Issues are Black or White: Some Voices of the Offspring of Cross-Cultural Marriages. In: Breger, R., R. Hill (eds.). *Cross-Cultural Marriage. Identity and Choice*. Oxford and New York: Berg.
- McCarthy, K. 2007.** Pluralist Family Values. Domestic Strategies for Living with Religious Difference. – *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 612, Religious Pluralism and Civil Society, 188–208.
- McKenry, P., S. Price 2006.** International Divorce. – In: Ingoldsby, B. B., S. D. Smith (eds.). *Families in Global and Multicultural Perspective*. Thousand Oak, CA: Sage Publications, pp. 168–189.
- Meho, L. 2006.** E-Mail Interviewing in Qualitative Research: a Methodological Discussion. – *Journal of the American Society for Information Science and Technology*, 57 (10), 1284–1295.
- Moghadam, V. M. 1994.** Reform, Revolution and Reaction: The Trajectory of the ‘Woman Question’ in Afghanistan. – In: Moghadam, V. M. (ed.). *Gender and National Identity: Women and Politics in Muslim Societies*. London: Zed, pp. 81–109.
- Molz, J. G. 2008.** Global Abode: Home and Mobility in Narratives of Round-the-World Travel. – *Space and Culture*, 11 (4), 325–342.
- Morawska, E. 2003.** Immigrant Transnationalism and Assimilation: A Variety of Combinations and the Analytic Strategy it Suggest. – In: Joppke, C., E. Morawska (eds.). *Toward Assimilation and Citizenship: Immigrants in Liberal Nation-States*. Hampshire, UK: Palgrave Macmillan, pp. 133–176.
- Naguib, N. 2006.** The Fragile Tale of Egyptian Jewish Cuisine: Food Memoirs of Claudia Roden and Colette Rossant. – *Food and Foodways: Explorations in the History and Culture of Human Nourishment*, 14 (1), 35–53.
- Nakazawa, D. 2003.** *Does Anybody Else Look Like Me? A Parent’s Guide to Raising Multicultural Children*. Cambridge, MA: Perseus Books Group.
- Nedelcu, M., M. Wyss 2016.** “Doing Family” through ICT-mediated Ordinary Co-presence: Transnational Communication Practices of Romanian Migrants in Switzerland. – *Global Networks*, 16 (2), 202–218.
- Nguyen, T. H., B. King 2002.** Migrant Communities and Tourism Consumption: The Case of Vietnamese in Australia. – In: Hall, C. M., A. M. Williams (eds.). *Tourism and Migration: New Relationships between Production and Consumption*. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, pp. 221–240.
- Nobel, I. 2003.** Conversion and Postmodernism. – In: Heller, D. (Hg.). *Bekehrung und Identität*. Frankfurt am Main: Lembeck, s. 45–68.
- Oberg, K. 1960.** Cultural Shock: Adjustment to New Cultural Environments. – *Practical Anthropology*, 5 (4), 177–182.
- Olumide, J. 2002.** *Raiding the Gene Pool. The Social Construction of Mixed Race*. London: Pluto Press.
- Parekh, B. 2000.** *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Basingstoke: Palgrave.
- Parker, D., M. Song (eds.) 2001.** *Rethinking “Mixed Race”*. London: Pluto Press.
- Patacchini, E., Y. Zenou 2016.** Social Networks and Parental Behavior in the Intergenerational Transmission of Religion. – *Journal of the Econometric Society*, 7 (3), 969–995.
- Pearce, L. 1999.** *Driving North/Driving South: Reflections upon the Spatial/Temporal Coordinates of “Home”*. Mimeo: Lancaster University Mobilities Group.

- Peirce, B. N. 1993.** Social Identity, Investment, and Language Learning. – *TESOL Quarterly*, 29 (1), 9–31.
- Pels, D., K. Hetherington, F. Vandenberghe 2002.** The Status of Object. Performances, Mediations, and Techniques. – *Theory, Culture & Society*, 19 (5–6), 1–21.
- Perruchoud, R., J. Redpath-Cross (eds.) 2011.** *Glossary on Migration*. Geneva: International Organization for Migration.
- Petridou, E. 2001.** The Taste of Home. – In: Miller, D. (ed.). *Home Possessions. Material Culture behind Closed Doors*. Oxford: Berg, pp. 87–104.
- Pileva, D. 2017.** Images of “Our Foreign Friends”: the Representations of Students from the Middle East and Africa in the Student’s Tribune (1960s – 1970s). – *Anthropology*, 4, 47–62.
- Pileva, D. 2019.** Marriage Migrants in Bulgaria – Aspects of Social Adaptation. – *Bulletin of the Institute of Ethnography SASA*, 67 (3), 661 – 679.
- Piller, I. 2002.** *Bilingual Couples Talk: The Discursive Construction of Hybridity*. Amsterdam: John Benjamins.
- Piller, I. 2007.** Cross-cultural Communication in Intimate Relationships. – In: Kotthoff, H., He Spencer-Oatey (eds.). *Handbook of Intercultural Communication*. Berlin and New York: Mouton de Gruyter, pp. 341–359.
- Piller, I. 2011.** *Intercultural Communication: a Critical Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Pries, L. (ed.) 1999.** *Migration and Transnational Social Spaces*. Aldershot: Ashgate.
- Putnam, R., D. Campbell 2010.** *American Grace: How Religion Divides and Unites Us*. New York: Simon & Schuster.
- Rapport, N., A. Dawson 1998.** Home and Movement: A Polemic. – In: Rapport, N., A. Dawson (eds.). *Migrants of Identity: Perceptions of Home in a World of Movement*. Oxford and New York, NY: Berg, pp. 19–38.
- Roberts, J. 1988.** Setting the Frame: Definition, Functions, and Typology of Rituals. – In: Imber-Black, E., J. Roberts, R. A. Whiting (eds.). *Rituals in Families and Family Therapy*, 3–46. W.W. Norton & Company.
- Rodriguez-Garcia, D. 2006.** Mixed Marriages and Transnational Families in the Intercultural Context – a Case Study of African–Spanish Couples in Catalonia. – *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 32 (3), 403–433.
- Rodriguez-Garcia, D., M. Solana-Solana, M. J. Lubbers 2016.** Preference and Prejudice: Does Intermarriage Erode Negative Ethno-racial Attitudes between Groups in Spain? – *Ethnicities*, 16 (4), 521–546.
- Roer-Strier, D., D. B. Ezra 2006.** Intermarriages between Western Women and Palestinian Men: Multidirectional Adaptation Process. – *Journal of Marriage and Family*, 68 (1), 41–54.
- Romaine, S. 1995.** *Bilingualism*. 2nd ed. Oxford: Blackwell.
- Romaine, S. 1999.** Bilingual Language Development. – In: Barrett, M. (ed.). *The Development of Language*. Hove: Psychology Press, pp. 251–274.
- Root, M. 2001.** *Love’s Revolution: Interracial Marriage*. Philadelphia: Temple University Press.
- Rosenfeld, M. J. 2002.** Measures of Assimilation in the Marriage Market: Mexican Americans 1970–1990. – *Journal of Marriage and Family*, 64 (1), 152–162.
- Ruby, T. F. 2006.** Listening to the Voices of Hijab. – *Women’s Studies International Forum*, 29 (1), 54–66.

- Russell, B. 2006.** *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*. 4th ed. New York, Toronto, Oxford: Alta Mira Press – Lanham.
- Ruting, B. 2012.** Like Touching with Your Roots. Migrants' Children Visiting the Ancestral Home. – *Australian Geographer*, 43 (1), 17–33.
- Rymes, B. 1996.** Naming as Social Practice: The Case of Little Creeper from Diamond Street. – *Language in Society*, 25 (2), 237–260.
- Saber, G., R. Posner 2013.** Remembering the Past and Constructing the Future over a Communal Plate. – *Food, Culture and Society*, 16 (2), 197–222.
- Saunders, G. 1988.** *Bilingual Children: from Birth to Teens*. Clevedon: Multilingual Matters.
- Schriefer, P. 2014.** What's the difference between multicultural, intercultural, and cross-cultural communication? – Springinstitute.org, 18 April 2014; <https://www.springinstitute.org/whats-difference-multicultural-intercultural-cross-cultural-communication> (последно посещение на 26.09.2024).
- Scott, J. W. 2005.** Symptomatic Politics. The Banning of Islamic Headscarves in French Public Schools. – *French Politics, Culture and Society*, 23 (3), 106–127.
- Sharaievska, I., K. Jungeun, M. Stodolska 2013.** Leisure and Marital Satisfaction in Intercultural Marriages. – *Journal of Leisure Research*, 45 (4), 445–465.
- Shouse, E. 2005.** Feeling, Emotion, Affect. – *M/C Journal* 8 (6); <http://journal.media-culture.org.au/0512/03-shouse.php> (последно посещение на 26.09.2024).
- Skrbiš, Z. 2008.** Transnational Families: Theorising Migration, Emotions and Belonging. – *Journal of Intercultural Studies*, 29 (3), 231–246.
- Song, M. 2017.** *Multiracial Parents. Mixed families, Generational Change, and the Future of Race*. New York: New York University Press.
- Spickard, P. 1989.** *Mixed Blood: Intermarriage and Ethnic Identity in Twentieth-Century America*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Stephenson, M. L. 2002.** Travelling to the Ancestral Homelands: The Aspirations and Experiences of a UK Caribbean Community. – *Current Issues in Tourism*, 5 (5), 378–425.
- Svašek, M. 2008.** Who Cares? Families and Feelings in Movement. – *Journal of Intercultural Studies*, 29 (3), 213–230.
- Storm, I., D. Voas 2012.** The Intergenerational Transmission of Religious Service Attendance. – *Journal of Religion and Society*, 25 (2), 131–150.
- Sue, C., E. Telles 2007.** Assimilation and Gender in Naming. – *American Journal of Sociology*, 112 (4), 1383–1415.
- Sutton, D. E. 2001.** *Remembrance of Repasts. An Anthropology of Food and Memory*. New York: Berg.
- Thompson, R. 2006.** Bilingual, Bicultural, and Binominal Identities. Personal Name Investment and the Imagination in the Lives of Korean Americans. – *Journal of Language, Identity & Education*, 5 (3), 179–208.
- Timothy, D. J. 1997.** Tourism and the Personal Heritage Experience. – *Annals of Tourism Research*, 24 (3), 751–754.
- Tizard, B., A. Phoenix 2002.** *Black, White or Mixed Race: Race and Racism in the Lives of Young People of Mixed Parentage*. Routledge: London.
- Trask, B. S., R. R. Hamon 2007.** *Cultural Diversity and Families: Expanding Perspectives*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

- Turan, Z. 2010.** Material Object as Facilitating Environments: The Palestinian Diaspora. – *Home Cultures*, 7 (1), 43–56.
- Turner, J. H. 2009.** The Sociology of Emotions: Basic Theoretical Arguments. – *Emotion Review*, 1 (4), 340–354.
- Urry, J. 2000.** *Sociology Beyond Societies*. London: Routledge.
- Urry, J. 2002.** Mobility and Proximity. – *Sociology*, 36 (2), 236–255.
- Urry, J. 2003.** Social Networks, Travel and Talk. – *British Journal of Sociology*, 54 (2), 155–175.
- Vallianatos, H., K. Raine 2008.** Consuming Food and Constructing Identities among Arabic and South Asian Immigrant Women. – *Food, Culture & Society. An International Journal of Multidisciplinary Research*, 11 (3), 356–373.
- Verbeke, W., G. P. Lopez 2005.** Ethnic Food Attitudes and Behaviour among Belgians and Hispanics Living in Belgium. – *British Food Journal*, 107 (11), 823–840.
- Vertovec, S. 2004.** Cheap Calls: the Social Glue of Migrant Transnationalism. – *Global Networks*, 4 (2), 219–224.
- Vertovec, S. 2009.** *Transnationalism*. London and New York: Routledge.
- Vinea, A. 2007.** *Creating Families Across Boundaries: A Case Study of Romanian – Egyptian Mixed Marriages*. New York: The American University in Cairo Press.
- Vukov, N., M. Ivanova 2008.** Food Labels, Meal Specialties, and Regional Identities: The Case of Bulgaria. – *Ethnologia Balkanica*, 12, 37–58.
- Warnier, J.-P. 2001.** A Praxeological Approach to Subjectivation in a Material World. – *Journal of Material Culture*, 6 (1), 5–24.
- Waters, J. 2015.** Snowball Sampling: a Cautionary Tale Involving a Study of Older Drug Users. – *International Journal of Social Research Methodology*, 18 (4), 367–380.
- Wilding, R. 2006.** Virtual Intimacies? Families Communicating across Transnational Contexts. – *Global Networks*, 6 (2), 125–142.
- Wilson, T. 2006.** Food, Drink and Identity in Europe: Consumption and the Construction of Local, National and Cosmopolitan Culture. – In: Wilson, T. (ed.). *Food, Drink and Identity in Europe*. Amsterdam, New York: Rodopi, pp. 11–29.
- Woodward, I. 2001.** Domestic Objects and the Taste Epiphany. A Resource for Consumption Methodology. – *Journal of Material Culture*, 6 (2), 115–136.
- Yamamoto, M. 2001.** *Language Use in Interlingual Families: a Japanese-English Sociolinguistic Study*. Clevedon, UK: Multilingual Matters.
- Yancey, G., R. Lewis, Jr. 2009.** *Interracial Families: Current Concepts and Controversies*. London: Routledge.
- Zempi, I. 2016.** ‘It’s a part of me, I feel naked without it’: choice, agency and identity for Muslim women who wear the niqab. – *Ethnic and Racial Studies*, 39 (10), 1738–1754.
- Zlatkova, M., S. Penkova 2012.** The Children of Migrants: Cultural Heritage Strategies and Types of Crossing the Bulgarian-Turkish Border. – In: Ganeva-Raycheva, V., M. Zlatkova (eds.). *Migration, Memory, Heritage: Socio-Cultural Approaches to the Bulgarian-Turkish Border*. Sofia: IEFSEM–BAS, pp. 174–198.

Онлайн публикации

Вярвам в доброто, то ще победи. *Въпреки*. Автор: Зелма Алмалех, дата неизвестна, <http://въпреки.com/post/92809850061> (последно посещение на 26.09.2024).

- Каква е истината за размириците в Харманли? *Deutsche Welle*. От Мария Илчева. 25 ноември 2016, <https://www.dw.com/bg/каква-е-истината-за-размириците-в-харманли/a-36519147> (последно посещение на 26.09.2024).
- Коран. Превод: Цветан Теофанов, Изд. II, <http://koranbg.com/index.php> (последно посещение на 26.09.2024).
- Нагласите на българското общество към бежанците и хората, търсещи закрила в България – 2017. *Социологическо проучване по поръчка на ВКБООН*, 26.III.2018 г., <http://www.unhcr.org/bg/wp-content/uploads/sites/18/2018/03/Infographic-Survey-2017.pdf> (последно посещение на 26.09.2024).
- Нови размирици заради карантината в бежанския лагер в Харманли. *Mediapool*, 24 ноември 2016, <https://www.mediapool.bg/novi-razmiritsi-zaradi-karantina-ta-v-bezhanskiya-lager-v-harmanli-news256967.html> (последно посещение на 26.09.2024).
- Afghanistan 2021. *Amnesty International*, <https://www.amnesty.org/en/location/asia-and-the-pacific/south-asia/afghanistan/report-afghanistan/> (последно посещение на 26.09.2024).
- Afghanistan Situation. *United Nations High Commissioner for Refugees*, <https://reporting.unhcr.org/afghansituation#:~:text=The%20displacement%20of%20777%2C000%20people,million%20as%20of%20December%202021> (последно посещение на 26.09.2024).
- Afghanistan. Struggle for Democracy. *Encyclopaedia Britannica*. Updated by John M. Cunningham, <https://www.britannica.com/place/Afghanistan/Struggle-for-democracy> (последно посещение на 26.09.2024).
- Afghanistan War 2001 – 2014. *Encyclopaedia Britannica*. Written by Griff Witte. Last updated: Mar. 3, 2023, <https://www.britannica.com/event/Afghanistan-War> (последно посещение на 26.09.2024).
- Arab Spring. *Encyclopaedia Britannica*. Written by the Editors of EB. Last updated: Feb. 14, 2023, <https://www.britannica.com/event/Arab-Spring> (последно посещение на 26.09.2024).
- Hijab Law in Iran over the Decades: the Continuing Battle for Reform. *The Conversation*. By Sahar Maranlou. Oct. 7, 2022, <https://theconversation.com/hijab-law-in-iran-over-the-decades-the-continuing-battle-for-reform-192037> (последно посещение на 26.09.2024).
- Iraq. The UN Embargo and Oil-for-Food Program. *Encyclopaedia Britannica*. Written by the Editors of EB, <https://www.britannica.com/place/Iraq/The-UN-embargo-and-oil-for-food-program> (последно посещение на 26.09.2024).
- Iraq. US Withdrawal and the Rise of the Islamic State in Iraq and the Levant (ISIL). *Encyclopaedia Britannica*. Written by the Editors of EB, updated by Paul Bauer, <https://www.britannica.com/place/Iraq/U-S-withdrawal-and-the-rise-of-the-Islamic-State-in-Iraq-and-the-Levant-ISIL> (последно посещение на 26.09.2024).
- Iraqi Refugees. *Watson Institute. International and Public Affairs, Brown University*. Last updated: August, 2021, <https://watson.brown.edu/costsofwar/costs/human/refugees/iraqi#:~:text=As%20of%202021%2C%209.2%20million,first%20to%20escape%20the%20war> (последно посещение на 26.09.2024).
- Iran Events of 2022. *Humans Right Watch*, <https://www.hrw.org/world-report/2023/country-chapters/iran> (последно посещение на 26.09.2024).

- Iran-Iraq War. *Encyclopaedia Britannica*. Written by the Editors of EB, <https://www.britannica.com/event/Iran-Iraq-War> (последно посещение на 26.09.2024).
- Islamic State in Iraq and the Levant. *Encyclopaedia Britannica*. Written by the Editors of EB. Last updated: Mar. 8, 2023, <https://www.britannica.com/topic/Islamic-State-in-Iraq-and-the-Levant> (последно посещение на 26.09.2024).
- Lebanese Civil War. *Encyclopaedia Britannica*. Written by William L. Ochsenwald, Paul Kingston. Last updated: Jan. 12, 2023, <https://www.britannica.com/event/Lebanese-Civil-War> (последно посещение на 26.09.2024).
- Syria. Uprising and Civil War. *Encyclopaedia Britannica*. Written by Laura Etheredge, <https://www.britannica.com/place/Syria/Uprising-and-civil-war> (последно посещение на 26.09.2024).
- Syria Refugee Crisis Explained. *United Nations High Commissioner for Refugees*, <https://www.unrefugees.org/news/syria-refugee-crisis-explained/> (последно посещение на 26.09.2024).
- Syria's Civil War: The Descent into Horror. *Council on Foreign Affairs*. By Zachary Laub, Feb. 14, 2023 <https://www.cfr.org/article/syrias-civil-war> (последно посещение на 26.09.2024).
- Yemen. Age of Imperialism. *Encyclopaedia Britannica*. Written by Editors of EB, <https://www.britannica.com/place/Yemen/The-age-of-imperialism> (последно посещение на 26.09.2024).
- Yemen Crises Explained. *United Nations High Commissioner for Refugees*, <https://www.unrefugees.org/news/yemen-crisis-explained/> (последно посещение на 26.09.2024).
- Yemen. Daily Life and Social Customs. *Encyclopaedia Britannica*. Written by Editors of EB, <https://www.britannica.com/place/Yemen/Daily-life-and-social-customs> (последно посещение на 26.09.2024).
- Yemen. *Encyclopaedia Britannica*. Written by Manfred W. Wenner, Robert Burrowes. Last updated: Mar. 2, 2023, <https://www.britannica.com/place/Yemen> (последно посещение на 26.09.2024).
- Yemen Upbringing of 2011 – 2012. *Encyclopaedia Britannica*. Written by the Editors of EB. Last updated: Jan. 20, 2023, <https://www.britannica.com/event/Yemen-Uprising-of-2011-2012> (последно посещение на 26.09.2024).

AT HOME EVERYTHING IS MIXED, ABSOLUTELY NORMAL! MIXED FAMILIES AND INTERCULTURAL INTERACTION IN BULGARIA

Summary

This monograph provides an innovative anthropological study of intercultural family life between Bulgarian nationals and immigrants from Middle Eastern and North African (MENA) countries. Drawing on three years of fieldwork conducted between 2015 and 2017, it investigates how cultural, religious, and social differences are negotiated, adapted, and embodied within the context of everyday family life. By exploring themes of migration, kinship, and transnationalism in a national context where such research has been limited, the study makes a significant contribution to Bulgarian ethnology.

The study focuses on twenty couples living in Bulgaria, comprising Bulgarian women and male partners from nine Middle Eastern and North African countries: Afghanistan, Egypt, Iraq, Iran, Jordan, Yemen, Lebanon, Syria and Tunisia. The immigrant partners are predominantly Muslim (both Sunni and Shia), while the Bulgarian partners are mostly Orthodox Christian, with a small number having converted to Islam.

The ethnographic approach employed combines semi-structured interviews, virtual ethnography and archival research. Interviews were conducted with various members of the mixed families – including one or both partners, as well as adult children of mixed descent – both face-to-face and online. Additional data were obtained from previous research projects and institutional and media archives to enrich the analysis with comparative and historical depth.

The book is structured around several key topics. Firstly, it explores how transnational ties are sustained through material, emotional and symbolic exchanges. Many families maintain active relationships with relatives in their partner's country of origin, which are facilitated by digital communication, travel and the exchange of culturally significant goods. These practices reinforce a dual orientation towards 'here' (Bulgaria) and 'there' (the MENA country), embodying the concept of transnationalism on an intimate level. The transnational dimension of family life is expressed through extended stays abroad, communicating digitally with immediate and distant relatives, and importing cultural objects and religious artefacts that shape domestic rituals and everyday life.

Secondly, the study examines how mixed families navigate cultural differences in their daily lives. It demonstrates how cultural pluralism is embedded in everyday acts such as food preparation, religious observance, holiday celebrations,

language use and the naming and upbringing of children. Rather than depicting these households as sites of either cultural conflict or seamless integration, the study presents them as dynamic spaces where negotiation, compromise and hybridisation are ongoing and situationally specific.

A particularly rich area of analysis concerns religious identity and practice. The book investigates how partners self-identify religiously, the role of religion in family life and how religious rituals are selected, adapted or disregarded. Children's religious and cultural socialisation emerges as a crucial issue, with families adopting various strategies — from dual observance to cultural secularism — depending on personal beliefs and pressures from the extended family.

One of the book's most significant contributions is its exploration of the intergenerational transmission of cultural values and identity. It analyses the ways in which parents pass on cultural and religious traditions to their children, and how these are interpreted or reconfigured by the younger generation. The study also highlights the gendered nature of cultural mediation. Bulgarian women often take on the role of cultural brokers, managing interactions with their own and their spouses' extended families abroad. This position is shaped by societal expectations and personal agency.

The book contextualises these families within the broader social and political landscapes of contemporary Bulgaria and the respective MENA countries. Although public discourse often portrays immigrants from the MENA region as a security, religious or economic threat, this study reveals the normality and integration that characterise much of their everyday lives. Nevertheless, the couples are not immune to societal judgement. Despite these challenges, most families express a strong sense of cohesion and mutual respect, often cultivated through shared values and resilience.

One of the book's more original contributions is its critique of simplistic integration models. Rather than focusing solely on how immigrants adapt to their new society, the book analyses how their Bulgarian partners and families also adapt and transform through these relationships. This reciprocal process challenges dominant assimilation narratives and foregrounds the co-construction of new cultural forms and identities instead.

The book engages with, and makes a contribution to, several anthropological debates. By grounding transnationalism in the micro-context of family life, it expands the existing literature on the subject. It also engages with theories of kinship, particularly the concept of 'relatedness', demonstrating how connections are formed and given meaning across cultural and geographical boundaries. Furthermore, it makes a valuable contribution to the anthropology of religion by examining lived religious pluralism and negotiated religiosity within households.

At Home Everything Is Mixed, Absolutely Normal! is a landmark study in Bulgarian anthropology and migration research. Rather than romanticising or pathologizing intercultural relationships, it offers a textured and empathetic account of mixed families. Instead, it provides a balanced analysis of the challenges and crea-

tivity involved in navigating cultural differences within an intimate setting. The book compellingly argues that family is a key site of social transformation in an increasingly interconnected and mobile world.

Through its rigorous ethnographic methodology, theoretical engagement and critical insight, the book contributes to broader discussions on multiculturalism, transnationalism, social cohesion and belonging in-between two countries. By foregrounding the lived experiences of couples who straddle multiple cultural and national traditions, the book challenges binary understandings of East and West, insider and outsider, and native and migrant. It enriches our understanding of how social and cultural boundaries are both reproduced and transcended within the domestic sphere. As such, it is a valuable addition to the field of contemporary anthropology, providing a solid basis for future research into intercultural intimacy, family life and migration in South East Europe and beyond.

Десислава Пилева

**ВКЪЩИ ВСИЧКО Е СМЕСЕНО,
АБСОЛЮТНО НОРМАЛНО!**

Смесени семейства и межкултурно взаимодействие
в България

Българска
Първо издание

Редактор *Светлана Филчева*
Художник на корицата *София Попйорданова*
Графичен дизайнер *Ваня Кривокапова*

Формат 237 × 167 mm
Печатни коли 13

Печатница на Издателство на БАН „Проф. Марин Дринов“
1113 София, ул. „Акад. Г. Бончев“, бл. 5

www.press.bas.bg

ISBN 978-619-245-541-5 (мека корица)

ISBN 978-619-245-542-2 (pdf)



Десислава Пилева е завършила етнология и културна антропология в Софийския университет „Св. Климент Охридски“. Защищава докторска степен в Института за етнология и фолклористика с Етнографски музей при Българската академия на науките през 2018 г., където и работи. Изследванията ѝ са насочени към миграцията и мобилността, смесените и транснационални семейства, межкултурните взаимодействия, контраурбанизацията и развитието на селските райони. Автор е на множество научни публикации и доклади, както и е участник и ръководител на научноизследователски проекти в посочените тематични полета. Съавтор е на книгата „Moving to the Village. Aspects of Contemporary Urban-Rural Migration in Bulgaria“ (2023) с В. Периклиева, И. Марков, Н. Жечкова.

С богат теренен материал са разкрити както редица аспекти на междупоколенческите и джендър обусловените взаимоотношения, така и многостранните влияния на глобализацията и новите технологии върху семейния живот и контактите с „другата“ родина. Изследването е проведено с респект и уважение към респондентите, дали достъп на изследователя до скривени страни на личния си живот.

Доц. г-р Евгения Троева
(ИЕФЕМ – БАН)

Теорията за транснационализма е водеща като модел за осмисляне на адаптацията на мигрантите и на изграждането на многосъставни идентичности, свързващи имигрантите както с приемащата, така и с изпращащата държава, а и българските партньори с културата и на двете страни. Гъвкавият подход на изследователката и аргументираните анализи допринасят съществено за по-доброто разбиране на спецификите на смесените семейства.

Доц. г-р Анелия Касабова
(ИЕФЕМ – БАН)

www.press.bas.bg



Цена: 25 лв.
12,78 €