

Yelis Erolova

Institute of Ethnology and Folklore Studies with Ethnographic Museum at Bulgarian Academy of Sciences (IEFSEM – BAS)
[yeliserolova@gmail.com], ORCID: 0000-0002-3578-9852

The Spontaneous and Forced Assimilation of the Turkish Women in Urban and Rural Environment during the Socialist Period in Bulgaria (Examples from the Svishtov Region)

Abstract: *During the totalitarian communist regime (1944–1989) in Bulgaria, inconsistent policies of displacement, targeted integration, forced and coercive assimilation were implemented to reduce the size of the Muslim communities in the country. Their renaming in 1984/1985, called „Revival Process“ by the state authorities, was a continuation and final stage that ended in the re-settlement wave to Turkey during the summer of 1989, defined as „ethnic cleansing“. The article presents the life trajectories of two Turkish women in rural and urban environment, which are very different but also similar, because of their reactions to the forced assimilation measures including the change of their personal names. The paper discusses how the state policy influences their ethnicity and integration into the local Turkish and Bulgarian communities.*

Keywords: *Turks and Muslims in Bulgaria; communist regime; spontaneous and forced assimilation.*

Йелис Еролова

Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей при Българската академия на науките

Естествена и насилствена асимилация на турските жени в градска и селска среда през социалистическия период в България (примери от района на Свищов)

Преди 40 години, в рамките на политиката на насилствена асимилация спрямо мюсюлманите в България, се извършва задължителна кампания за замяна на турско-арабските и персийските

им имена с български и славянски. *Българизацията* на общностите, изповядващи ислямска религия (турци, помаци¹, кримски татари² и голяма част от ромите), „скриването“ и трансформирането на културното наследство от Османския период (1396 – 1878 г.) са постоянна линия във вътрешната политика на българската държава още от края на XIX и началото на XX век, и най-вече – след установяването на независима българска държава през 1908 г. През тоталитарния комунистически режим (1944 – 1989 г.) се изпълняват непоследователни политики на изселване, целенасочена интеграция, принудителна и насилствена асимилация, насочени към намаляване на числеността на мюсюлманските общности в страната. В началото на 80-те години на XX век мнозинството от помаците и ромите са принудени да „спазват“ друг начин на живот, разграничаващи ги от ислямската религия и турските културни влияния, включително личните им имена са заменени с български. Преименуването от 1984/1985 г., наречено от комунистическите власти „Възродителен процес“, е продължение и финален етап от провежданата асимилация. Засегнати са най-вече турците, кримските татари и малкото помаци и роми, успели да запазят мюсюлманските си имена. В идеологическата пропаганда се използват тезите, че в България няма етнически малцинства, че те са потомци на ислямизирани българи през Османския период, че те трябва да бъдат „възродени“ към истинския си български корен. Прилага се управленска програма от мерки, целяща етнокултурно обезличаване и интеграция в състава на „единната социалистическа нация“. Тя обаче е неуспешна, което води до последния акт на комунистическата власт през 1989 г., наричан в българските научни изследвания „изселване“ и „Голямата екскурзия“, или като едно от най-големите по своя мащаб „етнически прочиствания“ в световната история. В рамките на няколко месеца, от май до август, са изселени над 320 000 турци и други мюсюлмани с туристически визи от България и получили бежански статут в Турция (Kamusella, 2019).

¹ Наричани в българските научни изследвания „българи мюсюлмани“, „българи мохамедани“, докато в чуждите – помаци, българоезични или славяноезични мюсюлмани (Вж. Lubanska, 2015). В настоящата статия ще се използва самоопределението на по-голяма част от общността им.

² Те са известни и наричани в научните изследвания и само като „татари“. Предците на съвременните татари се заселват в България предимно от Крим след Кримската война 1853–1856 г. (вж. Еролова, 2010, с.25-100).

40-та годишнина от т. нар. „Възродителен процес“ ме накара да си спомня, да преосмисля неговите ефекти и последици, както и да насоча вниманието си към индивидуалния опит и преживяване, и по-конкретно – към две жени от турската общност, чийто живот протича в селска и в градска среда.

Методологични и теоретични рамки на изследването

Днес са направени редица исторически изследвания върху политиката на насилствена асимилация на турците и другите мюсюлмански общности между 1984 и 1989 г. в България (Eminov, 1997; Стоянов, 1998; Бюксеншютц, 2000; Маева, 2006; Груев и Калъонски, 2008; и др.). Те акцентират предимно върху осъществяваните мерки за етническо обезличаване. В периода на т.нар. „Възродителен процес“ са проведени също така редица етнографски изследвания (напр. АИЕФЕМ, а.е. 1307-III), от които можем да говорим по-скоро за обратния ефект на асимилационната политика и „възраждането“ на отпадащи традиции, практики и нагласи на мюсюлманите. Все още недостатъчно дискутиран остава начинът на живот на засегнатите мюсюлмани преди и след 1984/1985 г. Въпреки опитите за демографско инженерство³ или на „етническо прочистване“ на комунистическата власт, делът на мюсюлманите според официалните данни се запазва. Според статистическите данни 938 418 (13.35%) от общо 7 029 349 души са мюсюлманите („мохамедани“) през 1946 г., а в първото преброяване след 1989 г., в условията на парламентарна демокрация, 1 110 295 д. (13%) от общо 8 487 317 души посочват, че изповядват ислямска религия (НСИ, без дата).

От началото на 1990-те години до днес, в условията на продължителни периоди на икономически и политически кризи, сред мюсюлманите, а и в цялото българско общество, се наблюдава идеализиране на социалната сигурност през социалистическия период, дори и парадоксалното чувство на носталгия (Тепавичаров, 2019). Под „повърхността“ на тази *носталгия* съществува обаче и друг наратив – този за асимилацията.

За дефинирането на „асимилацията“ на дадена общност съществуват десетки научни схващания (Karimi and Wilkes, 2023), датиращи от 1920-те години (Park, 1914) и използващи примери за имигранти или етнически малцинства в различни части на света

³ За термина „демографско инженерство“ вж. (Weiner, Teitelbaum, 2001, p. 54-64).

(Hirschman, 1983). Тя може да бъде планирана или непланирана, да се осъществи без или чрез различни видове принуда (Ballard, 2015). Обосновават се противоречиви възгледи за това дали асимилацията е *двупосочен социален процес*, в който човек или малцинство биват асимилирани в група или общество, като двете страни (асимилираната и асимилиращата) си взаимодействат, но едната може да бъде по-засегната (Fichter 1957, 229), или е *еднопосочен процес*, в който „социално доминиращите групи определят условията за интеграция (Young, 2002, p.216). Една от най-известните класически теоретични концепции е тази за прогресивната приобщаваща асимилация на американския социолог Милтън Гордън (Gordon, 1964). Нейната употреба често се прави с уговорката, че тя се нуждае от допълнителни обяснения (вж. Williams and Ortega, 1990). Според М. Гордън, асимилацията включва седем взаимосвързани етапа: 1) културна асимилация (малцинството възприема език, облекло, музика и други културни елементи и практики от обществото мнозинство); 2) структурна асимилация (участие на малцинството в социални, икономически и други структури на мнозинството); 3) брачна асимилация (висок брой на сключените бракове с представители на мнозинство); 4) идентификационна асимилация (развитие на чувство за принадлежност с мнозинството); 5) възприемане на нагласите (липса на предразсъдъци); 6) възприемане на поведението (липса на дискриминация); 7) гражданска асимилация (липса на конфликт за власт и норми, напр. контрол над раждаемостта и др.). Първият етап – културната асимилация, може да се появи без останалите стадии, но ако структурната се появи, едновременно или след културната, то тогава и останалите етапи на асимилация настъпват (Gordon, 1964).

Спрямо събраната теренна информация, отнасяща се до ситуацията на мюсюлманите в България и политиката спрямо тях, концепцията на М. Гордън изглежда релевантна, но все пак тя би могла да се приложи условно, тъй като представителите на различните етнически общности, изповядващи ислямска религия, живеят в различни части на страната (град или село, планински, полски или морски район, в гранична зона или вътрешността на страната), компактно или разпръснато, повлияни са по-различен начин от идеологическата пропаганда и технологичната модернизация, имат различна степен на образование, религиозност, към тях се прилагат различни целенасочени мерки в различни периоди от

време. В рамките на седемте етапа, бихме могли да отнесем количествени или качествени данни за отделните мюсюлмански общности, за да проследим степента им на асимиляция. В този контекст настоящото изследване се фокусира върху качествени данни, като чрез два случая (*case studies*) от турската общност се търсят индивидуални отговори на въпросите: дали и по какъв начин осъществяват политически мерки на насилствена асимиляция в периода 1984/1985-1989 г. рефлексират върху естествената асимиляция на турците в българското общество? Какви промени настъпват в резултат на т.нар. „Възродителен процес“ – интеграция в състава на „единната българска нация“ или утвърждаване на малцинственото самосъзнание? Дискутирайки две различни, но пресичащи се жизнени траектории, на две жени в градска и селска среда, смятам, че изследването би внесло допълнителни нюанси към наратива за жертвите и пострадалите от т.нар. „Възродителен процес“. Разглежданите случаи не представят драматични житейски обрати, а по-скоро страховете и разочарованието на турски жени от т.нар. „работническа класа“, които се стремят да продължат да живеят по същия начин, по който са го правели преди 1984/1985 г. Дискусицията върху личните истории на тези две жени, които са двете ми баби, се основава на автоетнографски подход (Ellis, Adams and Vochner, 2010), който комбинира биографичен и етнографски метод на изследване (Vochner, 1984, p. 595; Maso, 2001). Акцент е поставен върху техните преживявания, социален и професионален опит, важни моменти в живота им, които са ми разказвани от тях самите, както и от майка ми. Също така са включени и мои наблюдения и спомени за културните им порядки, представи и нагласи, отношенията им с представителите на *нашата* турска общност и на заобикалящото ни българско население, както и за възпитанието, което се опитвах да ми дадат. Моята роля в изследването е едновременно и на внучка, и на изследовател (Agar, 1985, p. 12).

Животът на Рузие и Фатме/Гюлтен между естествена и насилствена асимиляция

В хода на това изследване и в подготовката на настоящата статия следва да направя няколко уточнения. Въпреки че имам чувство за принадлежност към турската местна общност в родния ми град Свищов, досега съм се въздържала от проучвания в нея, тъй като не бях убедена дали мога да поставя дистанцията, необ-

ходима за едно обективно научно проучване. От друга страна, спомените ми, разказите на близките ми за отминали периоди биха били източник на информация, който не е бил достъпен за други изследователи. В допълнение на автоетнографския подход, интервюта съм провеждала с двете жени, с цел събиране на съпътстваща и обяснителна информация за фотографски материали, които притежават. Част от тях дигитализирах през 2011–2012 г. и 2014–2015 г. в рамките на проект „Документиране на прединдустриалните елементи в културата на малцинствата в България през 20 век“, финансиран по програма „Застрашени архиви“ на Британска библиотека (EAP500). Изборът ми да се фокусирам върху личните истории на две жени – майката на баща ми, баба Фатме/Гюлтен, и майката на майка ми, баба Рузие, като два контрастиращи, но и допълващи се случая, очертават не само пространствата на турската жена в селото и в града, но и промените, които настъпват в мисленето и начина им на живот, както и на техните семейства, преди и след 1984/1985 г. Разбира се, техните съдби не са представителни за жените в турска общност в България, но все пак смятам, че биха допринесли за разбирането на живота на турците в Северна централна България, мястото им в българското общество и „сблъсъка им“ с т.нар. „Възродителен процес“. Преди да бъдат представени разказите за баба Рузие и баба Фатме/Гюлтен е важно да бъдат отчетени характеристиките на двете селища, в които протича по-голяма част от жизнените им пътища, и които най-вероятно оказват влияние върху етнокултурната им и гражданска идентичност, както и възможностите им за образование и професионална реализация.

Новград е малко село, разположено от двете страни на главния път между гр. Свищов и Русе. Въпреки че отстои на около 60 км от Русе, то е част от административно-териториалната структура на Русенска област. Най-близкият град до Новград е Свищов, част от Великотърновска област, като разстоянието между тях е 19 км. През социализма двете селища тогава са част съответно от Русенски окръг, Разградска област и Великотърновски окръг, Ловешка област. Независимо че попадат в различни управленски административни структури, културната, образователната и социалната активност на жителите в Новград е ориентирана предимно към по-близкия Свищов. През годините числеността на новградчани варира между 800-1000 души. Етническият им състав включва българи, турци, роми с преферирано турско самосъзнание

и татари, придошли от с. Дебово, Плевенско, а религиозният – православни християни и мюсюлмани-сунити. В пространството на селището двете религиозни общности могат да бъдат обособени условно в две части, като от лявата страна на главния път Свищов – Русе живеят мюсюлманите, а от дясната – българите. Не ми е известно тези две части да имат свои неофициални названия. Още през социалистическия период българите и турците са обединени от заетостта им в земеделския поминък и изградените индустриални предприятия. В селото има църква „Св. Димитър“, както и месджид. Имало е и старо училище до църквата. Неговата сграда е построена през 1890 г. Там първоначално се е помещавало българското начално училище до 1943 г., а през 1927 г. в една от класните стаи се учредява и народното читалище „Христо Ботев“. Впоследствие то е било местено в различни частни и общински сгради до 1965 г., когато е построена специална сграда в центъра на селото. Читалището функционира активно до днес. В старото училище за определен период се е помещавало и турското начално училище по спомени на местните турци и по архивни източници (ДА – Велико Търново, ф. 183, оп.1, а.е. 10). През 60-те години сградата е превърната в музей, в който са експонирани археологически артефакти, исторически документи, даващи информация от делата на Хаджи Димитър и Стефан Караджа до местната работническа младежка организация (РМС). След 1989 г. музеят е затворен и заради липсата на материална поддръжка постепенно изпада в много лошо състояние до 2022 г., когато е реновиран и превърнат в етнографска експозиция. Българското училище през 1943 г. е превърнато в прогимназия „Алеко Константинов“, което към днешна дата ще бъде затворено, заради липсата на ученици.

Любопитен факт от историята на близкото минало в селото, за който допринася и читалището, е изграждането на култ към руския и съветски държавник, организатор на Октомврийската революция и първи министър-председател на Съветския съюз – Владимир Илич Ленин (1870–1924). През 1974 г. местни жители българи и турци с доброволни дарения и труд построяват голям около триметров паметник в центъра на селището, който може да бъде видян и днес. По името на Ленин са били наименувани местната детска градина и трудовото кооперативно земеделско стопанство (ТКЗС). През първата събота и неделя на ноември всяка година в селото се провежда общоселски празник („сбор“), чиито корени най-веро-

ятно трябва да се търсят в храмовия празник, посветен на св. Димитър, който се е отбелязвал на 8 ноември по стар стил преди 1944 г., но след установяването на комунистическия режим най-вероятно е бил отнесен към Октомврийската революция, чиято годишнина се отбелязва на 7 ноември.

В миналото не са сключвани смесени бракове между представителите на различните етнически общности с изключение на турците и татарите, а днес има няколко между българи и турци. Въпреки съществуващите етнокултурни пространствени и брачни *граници*, до голяма степен общата трудова заетост, общите паметници, общата празничност, участието в общи културни и образователни структури създават чувство за локална принадлежност. В това село са родени и двете ми баби. В моите детски спомени от летните ми ваканции, в селото не е имало престъпност и вратите дори не се заключваха. Българските и турските деца растяха заедно и често ходеха на разходка до близката река Янтра или на кино в читалището „Христо Ботев“.

Свищов е малък град, център на община, в която са включени 16 селища. Историята на Свищов е известна с нейните будни и активни личности като Филип Сакеларевич (неизв. дата на раждане –1812), Драган Цанков (1828–1911), Иван Шишманов (1862–1928), Алеко Константинов (1863–1898), Цветан Радославов (1863–1931) и други, както и дарители, благодарение на които се основани търговската гимназия „Димитър Хадживасилев“, стопанската академия „Д. А. Ценов“, както и първото българско народно читалище „Еленка и Кирил Д. Аврамови (1856). Всеки жител още от ранна възраст е възпитаван в местните училища да познава и да се гордее с тези имена. Важни предпоставки за икономическото развитие на селището през социализма са химическият комбинат „Свилоса“, заводът за винопроизводство „Винпром Свищов“ (днес “Винарна Свищов”), консервната фабрика, търговските предприятия, както и Селскостопанската академия „Д. Ценов“, в която се обучават български и чуждестранни студенти. През годините населението варира между 30 000 – 50 000 души, но днес е един от най-бързо обезлюдяващите се градове. Етническата структура на населението включва българи, турци и турчещи се роми, а в религиозно – православни християни, протестанти и католици, и мюсюлмани сунити. По спомени на местни турци преди 1944 г. е имало няколко махали с мюсюлмани, но в резултат на преселването на турците към Турция през 1950/1951 г. общността

им намалява, като днес тя е между 5 и 6 процента от общия брой на населението като цяло. Най-голямата запазена махала на мюсюлманите се формира около т.нар. „Баир“ джамия, която функционира и до днес. Тя е известна под името „Чифте кафене“, заради кафенето и сладкарницата на първия етаж от частен дом. Малка част от турците и ромите мюсюлмани са добре образовани и интегрирани в различни обществени сектори. Сред турците още през социалистическия период има лекари, учители, банкови служители и т.н. Т.е., бихме могли да кажем, че още преди т. нар. „Възродителен процес“ мюсюлманите са част от местната общност, поддържайки добри социални взаимоотношения, изградени в контекста на трудовата им заетост, съседски и приятелски контакти. Общоселищният празник е ежегодният панаир, посветен на един от най-практикуваните поминъци – грозде- и винопроизводството. Той се провежда в центъра на града всяка година през последната събота и неделя на септември. Повод за среща е на местните жители, както и на тези, които живеят в други населени места. Тук следва и да се каже, че за собствениците на лозя, включително и турци, важен празник е и Трифон Зарезан, отбелязван по традиция на 1 февруари. Въпреки чувство за локална принадлежност на християни и на мюсюлмани, подобно на Новград, така и тук, смесени бракове между представителите на отделните религиозни и етнически общности почти не са сключвани. След 1989 г. стремежът към брачна и религиозна ендегамия отпада. В Свищов съм живяла до 1993 г., а след това често посещавах града, заради близките си.

Разказът за Рузие Махмудова (1935 – 2022), с. Новград

Баба Рузие е родена през 1935 г. Тя има още две сестри и брат, който умира млад. Тя завършва турското начално училище в селото. Не е посещавала българско училище, заради което беше неграмотна писмено, но говоримо владееше разбираем български. Омъжва се през 1950 г. за Кемал Шабанов. Имат три деца – две дъщери и един син. Тъй като е била много малка, когато се жени, баба Рузие израства в семейството на дядо ми, и започва да възприема рода на дядо му като неин. Помня, че с по-голямо уважение се отнасяше към неговите роднини, отколкото към своите, а никога не се е опитвала да ме сближи към последните. С изключение на двете ѝ сестри и техните семейства, почти не познавам никой друг

от нейния род. Семейството на дядо Кемал е било уважавано в турската и в българската общност. Неговата баба Юзюле е била ходжа (в смисъл на самоука в религиозното познание). Месджидът, който мюсюлманите в селото наричат „джамия“, е в съседния на къщата на семейството на дядо заден имот. Неговият баща е бил пощальон. Имал е файтон, с който е пътувал до Свищов и обратно до Новград. Той е починал млад и аз съм го виждала само на портретна снимка със съпругата му – прабаба ми Фатме. За времето си тази работа е считана за „престижна“, тъй като е била свързана и с научаване на новини и информация от града. Поне с такова впечатление останах, когато кметът на селото дойде на погребението на дядо Кемал и разказа, освен за дядо, и за баща му.

След женитбата на баба Рузие и дядо Кемал, те заминават да живеят в гр. Свищов за около 10 години. Първото им дете, леля ми, се ражда там през 1957 г. По спомени на баба Рузие, тогава са били „бедни години“ и са се завърнали в с. Новград в края на 50-те години. Майка ми е родена през 1960 г. в местната здравна служба. Баба Рузие започва да работи в местен цех за производство на телени мрежи и пружини за легла, където работят местни българки и туркини. С дядо ми заедно построяват къща тип „образцов дом“ пред старата си кирпичена и по този начин предният им двор се разполага на улицата, на която живеят българи. По този начин имотът има два изхода – преден централен и заден. Пространството на дома им попада между българската и мюсюлманската махала, което според мен е ключов фактор за определяне на социалните им контакти освен с турци, така и с българи, както и за научаването и практикуването на български език. Спомням си, че баба Рузие се събираше както и с местните туркини пред дома на съседката ни в задния двор, така и с българските си съседки на пейките пред техните къщи. Най-често съм я чувала да споменава за две нейни приятелки. Едната беше туркиня, нейна братовчедка и съименничка, която тя наричаше *Ааретим* (в прев. приятелката ми), а другата беше съседката леля Стефка. По задушниците баба Рузие получаваше варено жито и други храни, тя пък, от своя страна, на нашите празници ходеше да им раздава мекици. Детските ми спомени са, че на 6-и май отбелязвахме Хъдърлез, а българските съседки – Гергьовден. Обща практика беше да се коли агне – курбан. У дома правехме специална кирпичена пещ, в която печехме освен нашето месо и това на съседите. В дома на баба Рузие се отбелязваха и религиозните празници – Рамазан и Курбан Байрам. Тогава

се посещаваха гробищата и се приготвяха определени храни, сред които баклава, мекици, бухти и други. Празник беше и селският събор, когато много роднини посещаваха дома на баба и дядо, а тя приготвяше по няколко кофи с кюфтета. Беше гостоприемна, но предимно при посещенията на роднините ни.

Дядо Кемал работеше като тракторист в местната земеделска кооперация. Той е имал мотор в началото на 60-те години и с него се е придвижвал до околните градове Баба Рузие ми е разказвала, че са ходели с него заедно по банкети. За първи път се е возила на този мотор, когато са отивали на банкет до Русе. Тя обаче се страхувала и не знаела, когато имало завой, каква стойка да заеме и се накланяла неправилно. Дядо Кемал се ядосал и я оставил на автогарата в гр. Бяла, откъдето тя да се придвижи с автобус до Русе.

Дядо Кемал беше много трудолюбив, скромен и сравнително заможен. В неговия род имаше репутация на строг, но справедлив. Неговата дума не се оспорваше от нито едно от децата му, внуците му, сестрите му или племенниците му. Моята майка ми е разказвала, че е отстъпвал само пред неговата майка – прабаба ми Фатме, а баба Рузие винаги е мълчала и се е съобразявала с решенията на прабаба ми и дядо ми. Имам смътни детски спомени за прабаба Фатме, която почина някъде в края на 80-те. Тя живееше в кирпичената къща. Винаги носеше шалвари и беше забрадена с бяла памучна кърпа, чиито краища бяха извезани на една кука. Тя не е работила никога, а дядо е трябвало от малък да работи, за да се грижи за семейството. За разлика от нейното облекло, баба ми Рузие почти винаги е била облечена с пола, дълга малко под коляното и не се е забраждала. По нейните разкази – това е било изискване на дядо Кемал, който ѝ бил казал: „живеем и работим сред българи, не може да ходиш облечена с шалвари“. Обличаше шалвари, които сама си шиеше, само в случаи на *мевлиди* (събирания на жените мюсюлманки по повод на религиозни възпоменания, в които изпълняват различни молитви). Забраждаше се, без да си покрива изцяло косата, освен в случаи на мевлиди, така и ако имаха гости от Турция, и за постоянно – след като дядо почина през 1999 г.

Баба Рузие имаше специфична религиозност, практикуваше битова форма на ислям и имаше някои вярвания, противоречащи на ислямския канон. Тя знаеше да се моли на арабски и турски, държеше да се женим за мюсюлмани „от нашия миллет“, да се спазва традицията на сунет (обрязване) при момчетата. Спомням

си, че на мевлиди правеше забележка на другите жени в каква последователност да се изпълняват молитвите на арабски език. В същото време знаеше как да бае срещу уроки, да лекува чрез народни средства и някои ирационални практики. Ако я болеше стомаха, тя отпийваше малко ракия. Ако мен ме болеше стомаха, ми даваше чаша с чаена лъжичка сода бикарбонат, в която е капнала оцет. Като малка имах и малък „кокоши трън“ (брадавица, кожно образувание) на една от дланите си. „Лечението“, което баба Рузие ми приложи, бе да заколи пиле и да зарови кост от него под камък на близкия кръстопът. Тя почиташе и паметника на Вл. Ленин. Участвала е с доброволен труд при строежа му и беше против разрушаването му след 1989 г.

Светът на баба Рузие се простираше до Свищов, Русе и Никопол, като предпочиташе най-много да си стои къщи. Това бяха граничните точки на познатото ѝ пространство. Смяташе, че в този район живеят чисти турци, с които трябва да се женим. Тя държеше да се спазва брачна ендогамия. Тя не е пътувала извън тези градове. Дори не обичаше да ни идва на гости в Свищов, особено ако е с преспиване.

За зимата на 1984/1985 г., когато се провежда смяната на имената, ми е разказвала повече майка ми и по-малко баба ми. В Свищов този процес се провежда по работните места на мюсюлманите и предхожда по време преименуването в Новград. Когато началникът на майка ми ѝ казал, че трябва да си смени името, тя отвърнала „че не може да вземе такова решение, без да е говорила с баща си“. Много скоро след това следва и акцията по смяната на имената на мюсюлманите в Новград. Тя се извършва през нощта, като органите на реда са посещавали семействата къща по къща. Няколко мъже оказват съпротива и биват затворени. Единият от тях скоро след като бива освободен, умира. Веднъж попитах баба ми – не са ли са се противопоставили на смяната на имената, а тя ми отвърна: че „никой нито се е радвал да си сменя името, нито е било доброволно“. Синът на баба, вуйчо ми, по това време е отбивал военната си служба в Бургас. Баба Рузие и дядо Кемал са намерили начин да се свържат с него по телефона и са му казали да не се противопоставя на смяната на името, за да не му се случи нещо лошо. Българското име на баба е било Роза. Въпреки наложените забрани за употреба на турски език и спазване на религиозни ритуали и практики, тя е продължила да си говори на турски в дома си, на публични места с представители на турската общност, но по-тихо,

както и на българо-турски с българските си съседи и колеги. Спомням си, че когато ѝ гостувах, постоянно ми се караше, ако говоря на български език вкъщи. Родена през 1979 г., израствайки в български квартал, и посещавайки детска градина и училище с доминиращ брой на българските ученици, познанията ми по турски език ставаха с времето все по-слаби. Във времето установихме с баба ми комуникация, в която аз ѝ говорех на български, а тя на мен – на турски език.

През лятото на 1989 г., увлечени от изселническата вълна, с дядо ми решиха да се изселят в Турция при техни роднини, установили се в малкото градче Муратлъ, намиращо се в близост до Текирдаг и Одрин през 30-те години на 20-и век. За майка ми думата на дядо ми беше „закон“ и тя също беше решена да замине. Бяха наели камион, който да побере най-необходимите мебели и вещи. Всичко останало подарихме на българските си съседи. Малко преди да тръгнем, започнаха да се завръщат и първите наши роднини, заминали от Новград към Турция. Те не се бяха адаптирали там. Периодът на преминаването на границата и хилядите изселници ги бе травмирало по някакъв начин. Тогава дядо ми Кемал в последния момент промени решението си и се отказа да замине, заради факта, че „в Новград поне имат покрив над главата си, а в Турция не се знае“. След 1989 г., баба Рузие и дядо Кемал върнаха турските си имена. След това те не говореха за този период между 1985 – 1989 г., а ако ги попитам – отговаряха лаконично.

Разказът за Фатме/Гюлтен Татарова (1942 –)

Майката на баща ми по паспорт се казва Фатме, но предпочита да бъде наричана в турската общност Гюлтен. Тя е родена през 1942 в с. Новград. Майка ѝ, прабаба Зейра, е била туркиня, а баща ѝ, прадядо Феим (с татарско име Пеим) произхожда от кримските татари от с. Дебово, Плевенско. Преди установяването на социализма, той е бил ятак, помагал е на комунистическата организация. След като се установява комунистическо управление в България, той е назначен като партийен секретар на местно държавно земеделско стопанство в с. Вардим (ДЗС – Вардим), което се намира между Новград и Свищов. Баба ми е учила основно образование в българското училище в Новград, а след това на 16 г. е назначена за библиотекар в ДЗС – Вардим. На 17 години се запознава

и се омъжва за дядо ми Ахмед, който е бил от заможно семейство в Свищов. Имат две деца – син (баща ми) и дъщеря (леля ми).

В Свищов баба Гюлтен първоначално работи в консервната фабрика. По същото време завършва вечерно търговската гимназия „Димитър Хадживасилев“. Участва за кратко и в групата за тюркски фолклор „Бирлик“ към читалището в града, където са изпълнявали предимно азербайджански песни. С дядо строят къща на главната улица в махалата „Чифте кафене“, която обзавеждат впоследствие по „модерен“ за времето си начин с две вътрешни тоалетни. Разказвали са ми, че са едни от първите, които са си купили телевизор „Опера“ и много съседи са ги посещавали, за да гледат телевизия. Също така тя е имала и фотоапарат „Смяна“, с който постоянно е снимала баща ми и леля ми, както и мен, когато съм се родила.

След като завършва средното си образование, баба Гюлтен става член на комунистическата партия. Впоследствие започва да работи в предприятието „Търговия на едро“. Спомням си, че тя ме е водила на работното си място, намиращо се в производствената зона на града срещу ЖП гарата. Входният портал бе охраняван, а след него имаше алея, от чиито две страни бяха монтирани около десет черно-бели портрета на т.нар. „ударници“ – работници, преизпълнили петилетния предварителен план за работа. Фотографията на баба ми също беше сред тях. Тя работеше в склад за платове и имаше достъп до т.нар. „дефицитни стоки“. Когато бях малка не разбирах какво значи „дефицитна стока“, но въкъщи чувах това словосъчетание често. Тогава за мен това беше стока, която не всички имаха – шоколади, мебели, техника и др. Например, веднъж (да съм била 4-5 клас) една от учителките ми ме накара да отидем при баба ми за дамски чорапогашници. Впоследствие разбрах, че и това е „дефицитна стока“. В допълнение може да се каже, че след като леля ми се омъжи за българин от с. Масларево, Великотърновско, тя започна работа в близкия до селото Кореком, намиращ се в комплекс с мотел и ресторант. Тогава не знаех какъв тип е този магазин, но знаех, че от него се купуват шоколадови яйца. От дистанцията на времето, разсъждавайки, не изключвам баба да е „уредила“ леля ми на това работно място.

Спомените от детството ми и след това за баба Гюлтен са, че тя беше водеща и инициативна в семейството, властна съпруга, майка и свекърва. Заедно с дядо ми те поддържаха много социални контакти. Знаех, че е посещавала чужбина, но тогава не знаех

какво значи „чужбина“ и че не всеки има право да напуска България. При прегледа на архива ѝ със снимки през 2011 г., установих, че е посещавала Югославия, Румъния и Турция. За медения месец на майка ми и баща ми през 1978 г. им е „уредила“ визи за Турция, въпреки че тогава там е било военно положение и почти е било невъзможно просто да се отиде на екскурзия в капиталистическата ни съседка.

Когато съм се родила, майка ми я е попитала в болницата как да ме запише – „Фатме ли“?, но баба отвърнала: „Какво Фатме?! Йелиз ще се казва, с „Й“. Майка ми за първи път чува това име, но ме записва грешно в края на името ми със „с“ вместо „з“. Баба Гюлтен ми е разказвала, че името ми го е избрала по това на известната по това време в Турция поп певица Фатма Йелиз Екер, известна под името Йелиз. Още от детските си години си спомням, че баба Гюлтен искаше да се отличаваме. Тя постоянно си шиеше модерни за времето си дрехи и мен също ме водеше при шивачката ѝ. В тази част от детството ми през социалистическия период или до 10-годишна, като единствена внучка, не бях лишена от нищо. В Свищов баба ме водеше редовно на театрални и музикални представления в местното читалище. Освен че ме караше постоянно да пиша красиво на български и да чета, ме насърчаваше и да се включвам в артистични представления още от детската градина и впоследствие в училище. Всяко лято с дядо ми ме водеха на почивка в Несебър или Вършец. Предпочитаха Вършец, където отсядаха под наем при един и същ човек – леля Радка.

Баба Гюлтен е вярваща, но не е човек, който е спазвал и спазва религиозно поведение. Винаги е носела само светско облекло. Забражда се само когато посещава мевлиди и когато ходи на мюсюлманските гробища. След като дядо почина, за разлика от баба Рузие, не започна да носи постоянно забрадка. По отношение на празниците, баба Гюлтен и дядо ми Ахмед ме научиха само да си честитим, аз трябваше да целувам ръка на по-възрастните. За разлика от баба Рузие, баба Гюлтен отбелязваше всички празници, включително и тези характерни за българската общност в Свищов – Нова година, Трифон Зарезан, Баба Марта, 8 март, 1 юни, градския панаир. Макар че бе омъжена за турчин, което най-вероятно е по настояване на родителите ѝ, баба Гюлтен не държеше децата ѝ да спазват брачна ендогамия. „Позволи“ на леля ми да се омъжи за българин през 80-те години. На мен също не ми е препоръчвала да

се омъжа за турчин, но когато бях малка ме насърчаваше да си играя с деца, които са от „нашите“ или българчета. Въпреки че баба ми и дядо ми в Свищов имаха чувство за принадлежност към българското общество като български граждани, те имаха силен респект към предците си и привързаност към роднините си в Турция.

Сред българската общност баба бе известна с името Фатме, а в турската – като Гюлтен. С нея сме имали специален разговор за смяната на имената. Първо я попитах как може да е била член на партия, която ни е сменяла имената? Тогава тя ми каза, че искрено е вярвала в идеите на партията, но до смяната на имената. Това е и най-голямото ѝ разочарование, за което си спомня с гняв. Била е привикана от началника си, а на масата е имало голям дневник, в който са вписвали имената и кутия с бонбони. Избрала си е името Грета. Твърди, че тогава е „захвърлила“ партийната си книжка. Мисля че негативните емоции, които тя изпитваше, се дължат най-вече на факта, че е трябвало да се отрече от културното наследство на предците си, от името си (дори и да не го харесваше), избрано от родителите ѝ, което беше една от символичните ѝ връзки с тях. След 1985 г. тя продължава да работи в „Търговия на едро“ до към 1990 г. Тя запазва социалните си контакти сред партийните активисти. Помня, че хората продължаваха да я наричат Фатме. Веднъж един учител в основното училище ме попита „Как е баба ти Фатме?“. Тогава не знаех, че се познават и бях много изненадана, че я нарича с това име, защото знаех, че не трябва да казваме турските си имена.

Помня, че в периода 1985 – 1989 г., а и след това, баба Гюлтен не спираше въщици да ми говори на турски език. Както по-горе казах, живеейки в български квартал, в другата част на града, аз говорех предимно на български език и забравях турския. Дори понякога ми викаше „гявурка“ (в прев. „неверничка“, но се използваше в смисъл на обидно название за българка). Освен че ми говорех на турски, и двете ми баби са ме наричали винаги с турското ми име. Произнасяйки го, те не са акцентирали на първата буква от името ми „й“, заради което до връщането на имената ни, когато съм била на 10-11 години, винаги съм си мислела, че се казвам Елис. Преди 1990 г. никога не съм виждала цялото си турско име изписано. Все още пазя съдебното удостоверение, с което турското ми име е върнато, но не открих никакви документи за промяната му през 1985 г.

В хода на изселническата вълна през лятото на 1989 г., въпреки че има много близки роднини в Турция, баба ми Гюлтен не искаше да емигрира в Турция, не искаше да напуска работата си, която и носи определен социален престиж, къщата си и Свищов, приятелките си. Освен това, нейните родители бяха възрастни, а тя беше поела грижите за тях.

През лятото на 1993 г. баба Гюлтен и дядо Ахмед ме заведоха за две седмици в Истанбул да ме запознаят с роднините ми и да посетим различни културни забележителности, както и гробове на турски държавници. Преди да отидем баба Гюлтен ми каза, че Турция не е такава, както я представят тук, в България. Не е изостанала държава, а е много по-модерна от България. През 2015 г. дядо ми Ахмед ми сподели, че вече с баба ми са възрастни и че той иска да продаде къщата в Свищов, да заминат за Турция и да се установят в някое село в района на Измир. Така щели да бъдат близо до неговите племенници (децата на брат му, който бе починал), а и баба щяла да е близо до нейните роднини, най-вече до първата си братовчедка си, която ѝ бе като сестра. Баба Гюлтен категорично не се съгласи, казвайки че няма да изостави дома си.

Дискусия върху двата случая на изследване чрез теорията за прогресивната приобщаваща асимилация на М. Гордън

Представените случаи на две жени от турската общност, Рузие и на Фатме/Гюлтен, чийто живот протича през социалистическия период, съдържат данни, чрез които може да се проследи условно степента на тяхната асимилация в българското общество преди и след 1984/1985 г., според концепцията на М. Гордън.

Етапи на асимилация	Рузие	Фатме/Гюлтен
Културна асимилация	в малка степен	до голяма степен
Структурна асимилация	в малка степен	до голяма степен
Брачна асимилация	не	не
Идентификационна асимилация	в малка степен	до голяма степен
Възприемане на нагласите	отчасти	до голяма степен
Възприемане на поведението	отчасти	до голяма степен
Гражданска асимилация	отчасти	отчасти

На пръв поглед, баба Рузие, чийто живот протича предимно в с. Новград, е по-неподатлива на асимилационни процеси, тъй като селската среда тогава предлага ограничени възможности за развитие. Ранната ѝ брачна възраст и положението ѝ в семейната йерархия също са фактори, които определят образователното и професионалното ѝ развитие. Независимо от създаденото общо чувство за локална принадлежност и социалните взаимодействия, обединяващи донякъде българите и турците, баба Рузие остава носител на културното наследство, включително и познания на предците си, и съответно тя е по-интегрирана в турската общност, отколкото към българската. За разлика от нея, баба Фатме/Гюлтен, която от 1959 г., от 17-годишна до днес живее в града, се възползва от съществуващите възможности за образование, професионално и културно-социално развитие. Подобно на баба Рузие, брачният ѝ партньор също е от заможено семейство, но по-важен факт за нейното първоначално израстване и самочувствие се оказва партийната принадлежност на баща ѝ. Водещи ценности в живота ѝ са както силното уважение към предците ѝ и културното им наследство, така и към партията до 1984/1985 г. Почти през целия си живот тя съчетава традициите на общността си, от която идва, и културните влияния от страна на българската общност в Свищов. Технологичният прогрес и модернизация през годините, които засягат повече града, отколкото селото, до голяма степен определят нейната „отвореност“ и приспособяване към новите материални условия и социални взаимоотношения. Политиката на насилствена асимилация, с която двете жени се сблъскват като част от турската общност в периода 1985–1989 г., на практика забавя хода на тяхната естествена асимилация до този момент в българското общество. „Връща“ ги в различна степен към техните етнически традиции. Те остават неприобщени към социалистическата нация, засилвайки отношението си към Турция, като страна на „майчината нация“ и родина на техните близки родственици. Запазването на турския език, употребата на турското име, участието им в мевлидите на местните мюсюлмани се явяват най-устойчивите механизми за поддържането на етническата им идентичност и общностна сплотеност. Именно те определят и доминирането на междинните отговори по индикаторите за асимилация на М. Гордън.

Заклучение

Смяната на имената никога не е наричана от моите родственици, както и от представителите на другите мюсюлмански общности, с които във времето съм се запознала, „Възродителен процес“. Това название се счита за обидно, напомнящо за причинената през близкото минало травма, заради наложените от държавната власт мерки и санкции, но и срам от различната етническа и религиозна принадлежност. Преодоляна ли е тази травма? Периодът между 1984/5–1989 г. може да се определи като време на *общностна травма*, изпълнен с преживявания и емоции, които могат да засилят ефекта на събитието в индивидуалния опит. По думите на Джефри Александър, преживяването на травма може да се разбира като социално значим процес, който определя моралните и материалните последици за общността/колектива, идентифицира жертвата и приписва отговорност на причинителя. Въобразяването и пресъздаването на колективната/общностната идентичност се променя по същия начин, по който се преживява и преосмисля травмата (Alexander 2004, p. 22). Според разгледаните случаи, двете жени се опитват да продължат начина си на живот отпреди 1984 г. Те по-скоро не са склонни да си припомнят за времето, когато са били с български имена между 1984/1985 и 1989 г. Темата е деликатна и избягвана. Много често *Преименуването* и *Изселването* се сливат като две събития, случили се по едно и също време, независимо че между тях има няколко години. Най-вероятно това е и механизъм за преодоляване на травмата, която преживяват именно през тези няколко години, носейки българските си имена, ограничавани да говорят на родния си език и да извършват обичаите си или като период на раздвоение – между вменения срам за произхода им и чувството им за етническа принадлежност и уважение към предците им. До голяма степен този период наподобява „черна дупка“ в паметта и устните разкази, която Сергей Ушакин обяснява като „афазия“ (в смисъл на липса на желание за вербална комуникация) по примера на изследването си в постсъветското руско общество, което, за да конструира отново идентичността си, акцентира върху героичните събития в историята на Русия и СССР, не-говорейки за травмите и катастрофите (Oushakine, 2000), каквато е например Чернобилската авария (Erolova and Tsyarupkina, 2023). По същия начин говорят за миналото си и двете турски жени, опитвайки се да „пропуснат“ индивидуалната и общностната си травма. Все пак паметта за нея трябва да бъде запазена, за

да се превърне в моралния урок от историята на тоталитарния режим в България.

Библиография:

Бюксеншютц, У. (2000). *Малцинствената политика в България. Политиката на БКП към евреи, роми, помаци и турци.* София, IMIR [Vyuksenshyutts, U. (2000). *Maltsinstvenata politika v Balgariya. Politikata na ВКР kam evrei, romi, pomatsi i turtsi.* Sofiya, IMIR].

Груев, М., Калъонски, А. (2008). *Възродителният процес. Мюсюлманските общности и комунистическият режим.* София, Сиела [Gruev, M., Kalyonski, A. (2008). *Vazroditelniyat protses. Myusyulmanskite obshtnosti i komunisticheskiyat rezhim.* Sofiya, Siela].

Еролова, Й. (2010). *Добруджа – граници и идентичности.* София, „Парадигма“ [Erolova, Y. (2010). *Dobrudzha – granitsi i identichnosti.* Sofiya, „Paradigma“].

Маева, М. (2006). *Българските турци-преселници в Република Турция (Култура и идентичност).* София, IMIR [Maeva, M. (2006). *Balgarskite turtsi-preselnitsi v Republika Turtsiya (Kultura i iden-tichnost).* Sofiya, IMIR.]

НСИ (без дата). Структура на населението по вероизповедание [NSI. *Struktura na naselenieto po veroizpovedanie.* <https://www.nsi.bg/Census/StrReligion.htm>

Стоянов, В. (1998). *Турското население в България между полюсите на етническата политика.* София, ЛИК [Stoyanov, V. (1998). *Turskoto naselenie v Balgariya mezhdru polyusite na etnicheskata politika.* Sofiya, LIK].

Тепавичаров, В. (2019). *Носталгията по социализма в България.* София, УИ „Св. Кл. Охридски“ [Tepavicharov, V. (2019). *Nostalgiyata po sotsializma v Balgariya.* Sofiya, UI „Sv. Kl. Ohridski“].

Agar, M. H. (1985). *Speaking of Ethnography.* (Qualitative Research Methods). A Sage University Papers. SAGE Publications, Inc. DOI: <https://doi.org/10.4135/9781412985895>

Alexander, J. (2004). *Toward a Theory of Cultural Trauma.* In J. Alexander et al. (Eds.) *Cultural Trauma and Collective Identity.* Berkeley, CA: University of California Press, 1–30.

Ballard, R. (2015). *Assimilation.* In J. Stone, R. Dennis, P. Rizova, A. Smith, and X. Hou (Eds.), *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Race Ethnicity and Nationalism.* John Wiley & Sons, Ltd. <https://doi.org/10.1002/9781118663202.wberen380>

Bochner, A. P. (1984). *The functions of human communication in interpersonal bonding.* In Carroll C. Arnold & John W. Bowers (Eds.), *Handbook of rhetorical and communication theory.* Boston: Allyn and Bacon, 544–621.

Ellis, C., Adams, T. E., Bochner, A. P. (2010). *Autoethnography: An Overview.* *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 12(1), Art. 10, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs1101108>.

Eminov, A. (1997). *Turkish and Other Muslim Minorities of Bulgaria.* London, Hurst & Company.

Erolova, Y., Tsyarypkina, Y. (2023). *Local Reflections on the Chernobyl Disaster 35 Years Later: Peripheral Narratives from Ukraine, Belarus, Russia, and*

Bulgaria. *Comparative Southeast European Studies*, 71(1), 12–31. <https://doi.org/10.1515/soeu-2021-0069>

Fichter, J. H. (1957). *Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.

Hirschman, Ch. (1983). America's Melting Pot Reconsidered. *Annual Review of Sociology*, 9, 397–423.

Gordon, M. M. (1964). *Assimilation in American Life*. New York, Oxford University Press.

Kamusella, T. (2019). *Ethnic Cleansing During the Cold War: The Forgotten 1989 Expulsion of Turks from Communist Bulgaria*. London & New York, Routledge.

Karimi, A., Wilkes, R. (2023). Classic, Segmented-, or Neo-Assimilation, Which Theory to Use? A Scientific-Method Investigation. *International Migration Review*, 1–28. <https://doi.org/10.1177/01979183231205560>

Lubanska, M. (2015) *Muslims and Christians in the Bulgarian Rhodopes. Studies on Religious (Anti)Syncretism*, Berlin, De Gruyter Open Publishing House.

Maso, II. (2001). Phenomenology and ethnography. In P. Atkinson, A. Coffey, S. Delamont, J. Lofland & L. Lofland (Eds.), *Handbook of ethnography* Thousand Oaks, CA: Sage. 136–144.

Oushakine, S. (2000). In the State of Post-Soviet Aphasia: Symbolic Development in Contemporary Russia. *Europe-Asia Studies*, 52 (6), 991–1016. <http://doi.org/10.1080/09668130050143806>

Park R. (1914). Racial Assimilation in Secondary Groups with Particular Reference to the Negro. *American Journal of Sociology*, 19(5), 606–623.

Weiner, M., Teitelbaum, M.S. (2001). Demographic Engineering: Settlement and Deportation. *Political Demography, Demographic Engineering*, New York, Oxford, Berghahn Books, pp. 54–64. <https://doi.org/10.1515/9781800734104-008>

Williams, J., A., Jr, Ortega, S., T. (1990). Dimensions of Ethnic Assimilation. *Social Science Quarterly*, 71(4), 697–710.

Young, I. M. (2002). *Inclusion and Democracy*. Oxford, Oxford University Press.

Използвани архивни източници:

АИЕФЕМ, а.е. 1307-III. Теренни материали на тема: „Духовен бит и култура на населението с възстановени имена“, 44 стр. Записал: н.с. Рачко Попов.

ДА – В. Търново, ф. 183, оп.1, а.е. 10, л. 45, 61, 62.

ЕАР500. Британска библиотека, Програма „Застрашени архиви“. Онлайн фотоархив по проект „Документирани на прединдустриалните елементи в културата на малцинствата в България през 20 век“ <https://eap.bl.uk/project/EAP500>