



ФОНД  
НАУЧНИ  
ИЗСЛЕДВАНИЯ

МИНИСТЕРСТВО НА ОБРАЗОВАНИЕТО И НАУКАТА

**Списание за наука**

**„Ново знание”**

ISSN 2367-4598 (Online)

*Академично издателство „Талант“*

*Висше училище по агробизнес и развитие на*

*регионите - Пловдив*

**New Knowledge**

**Journal of Science**

ISSN 2367-4598 (Online)

*Academic Publishing House “Talent”*

*University of Agribusiness and Rural Development -*

*Bulgaria*

<http://science.uard.bg>

## **TRANSCULTURALIZATION, IMMIGRANTS AND INTEGRATION – OUTLINING NEW SOCIAL PARADIGMS IN EUROPE**

**Diyana Petkova**

*St. Kliment Ohridski University of Sofia – Bulgaria*

**Abstract:** According to the concept of transculturalization in contemporary society there is an establishment of cultural communities, which do not coincide with the borders of the national states but exist beyond and often against them. The transcultural identities, such as the identities of the ethnic diasporas and religious groups, are deterritorialized. This means that they do not have particular territories, such as the territories of the local and national communities. Thus, new cultural borders appear, which, in comparison with the traditional borders, are spiritual and non-material and are related to specific traditions, customs, languages and values, maintained in the frames of the cultural community. Although they cannot be seen on the geographical map, they are strong enough to determine and frame the social space of the community. Together with this they are not fixed but can easily move within space and time. In such a way, autonomous cultural groups appear. Although they exist within the territory of the national state, in reality they surpass its borders. Moreover, the culture of the immigrants not only forge transcultural identities but it challenges some of the most important European values and ideals. In analyzing the processes of transculturalization and of the rise of the religious consciousness, this paper discusses some of the problems related to the integration of immigrants and refugees on the European continent.

**Key words:** transculturalization, immigrants, integration, Islam, religious fundamentalism

## **ТРАНСКУЛТУРАЛИЗАЦИЯ, ИМИГРАНТИ И ИНТЕГРАЦИЯ – ОЧЕРТАВАНЕ НА НОВИТЕ СОЦИАЛНИ ПАРАДИГМИ В ЕВРОПА**

**Дияна Петкова**

*Софийски университет „Св. Климент Охридски“*

**Резюме:** Концепцията за транскултурализация постулира изграждането на културни общности, които не съвпадат с границите на националната държава, а се простират отвъд и въпреки тях. Такива са например етническите диаспори и религиозните групи, които са детериториализирани, тоест те нямат конкретни граници като локалните и националните култури. В същото време обаче се появяват нови и различни граници, културните, които, за разлика от традиционните, са духовни и нематериални и се свързват със специфични традиции, обичаи, езици и ценности, поддържани в рамките на общността. Макар и да не се виждат на географската карта, културните граници са достатъчно силни, за да определят и рамкират социалното пространство на групата. Заедно с това те не са и строго фиксирани и определени, а могат да се преместват в пространството и времето. По този начин се формират автономни културни групи, които макар и да съществуват на територията на националната държава, на практика надхвърлят нейните граници. Заедно с това културата на имигрантите не само изковава транскултурни идентичности, но често се противопоставя и на някои от основните европейски ценности. Ето защо, анализирайки процесите на транскултурализация и на надигане на религиозното самосъзнание сред имигрантите и бежанците от Близкия Изток, тази статия разглежда и проблемите, свързани с тяхната интеграция на Европейския континент.

**Ключови думи:** транскултурализация, имигранти, интеграция, ислям, религиозен фундаментализъм

### **ВЪВЕДЕНИЕ**

Транскултурализацията е изграждане на културни общности в глобалното общество, които не съвпадат с границите на националната държава. Според основоположниците на теорията за транскултурализма в съвременността се осъществява интензивен процес на национална „декултурализация“, който върви успоредно с „транскултурализацията“ на глобалната култура (Нерп 2009). Това означава, че ако в миналото националните граници са били от жизнено значение, то днес културните общности все по-често се изграждат отвъд и въпреки тях. Така, като основна характеристика на транскултурните идентичности Андреас Хеп посочва, че те са детериториализирани, или че нямат конкретни територии като локалните и националните култури. Изследователят също така твърди, че съществуват четири основни вида транскултурни идентичности: 1) на етнически диаспори, 2) на поп-култури, 3) на социални движения и 4) на религиозни общности (Нерп 2009). При всички тях границите на общността не се вписват в територията на националната държава и често я надхвърлят. Така тези социални групи прерастват в транскултурни обединения.

Въпросът за територията и границите се превръщат в един от най-дискутираните проблеми в съвременните социални науки. Пространството става територия, само когато е маркирано и разделено, а един от начините за представяне и изобразяване на колективния „аз“ е именно чрез маркиране на територия. Този процес се означава в социалните науки като „териториалност“ (Kostakopoulou & Thomas 2004: 7). Тя се осмисля като административно или институционално разделение на земя, което най-често се прави под юрисдикцията на държавата. С други думи, в модерната епоха концепцията за териториалност се обвързва тясно с националната държава. Днес обаче

границите все по-често се възприемат като социални и геополитически конструкти (Newman & Paasi 1998; Häkli 1999).

В исторически план всички територии се придобиват чрез миграция, заселване, а твърде често и чрез войни с други съседни общности. След това се поражда вярата в „предопределената“ земя. Така териториалността се превръща в едно от най-сериозните основания за съществуването на модерната нация. Тя е не само задължителен компонент на националната държава, но и един от основните елементи на национална идентификация. Обозначената територия често се възприема като „бащин дом“, „бащина земя“ или „роден край“, без които се вярва, че културната общност би изгубила своята собствена физиономия. По такъв начин маркираното пространство се превръща в много повече от географска категория. То се осъзнава като символ на културната група, включващ в себе си идеята за колективния „аз“.

Териториалността е важен компонент на съвременните националистични идеологии и неразривна част от модерния философски възглед за света. Тя е не само средство за постигане на власт, но и важен елемент от дефиницията на националния колектив. Въпреки този факт в късната модерна епоха вече става очевидно, че териториалните граници не са естествено предпоставени, стабилни и непроблематични. Затова конструктивистката школа осмисля нацията и нейната територия като социален конструкт, а границите се интерпретират от нея повече като „изобретение“ (Anderson 1983; Hobsbawm & Ranger 1983), отколкото като „естествен факт“.

### **НОВИТЕ СОЦИАЛНИ ПАРАДИГМИ В ЕВРОПА**

Нахлуващите през последните години в Европа многобройни имигранти от Близкия Изток създават големи етнически общности, които поддържат своя език, традиции и идентичност. От една страна, гражданите на Европейския съюз са изправени пред необходимостта да се съобразяват с естествените човешки права на имигрантите да отстояват и подхранват своята култура. От друга страна обаче, традициите на афганистанците и дори на сирийците са не само далечни на европейското мислене, но често се противопоставят и на някои от основните европейски ценности. Типичен пример в тази насока са честите атаки на мюсюлмански мюже-имигранти срещу европейски жени. Така основен проблем се оказва съвместяването на мюсюлманските традиции с някои от европейските идеали, като свобода и независимост, равенство между половете и еманципация на жените.

Изграждащите се етнически диаспори от имигранти и бежанци от Близкия Изток са характерен пример за транскултурализация, при която етническите общности трудно се вписват в културата на страните домакини и поддържат живи родните си традиции. По този начин се формират автономни културни групи, които макар и да съществуват вътре в рамките на националната държава, на практика надхвърлят нейните граници. В европейската и световна история има много примери за етнически общности, които съхраняват културните си характеристики, независимо от националните териториални очертания. Да вземем например лапландската етническа общност, или така наречените „саами“ в Северна Европа. Те формират единна културна група с общ език, история и традиции, макар че са разделени на територията на три отделни държави – Норвегия, Швеция и Финландия. Въпреки че са граждани на три различни националности, всички те се обединяват от силното чувство за етническа и културна принадлежност.

Същият факт е валиден и за кюрдите. Те живеят в Армения, Азербайджан, Грузия, Иран, Ирак, Сирия, Турция и Тюркменистан и никога не са имали собствена национална държава, а са разпръснати на различни територии. Въпреки това обаче кюрдите са съхранили силното си чувство за етническа лоялност. Днес те използват дори и терористични методи в отстояване на своите искания за собствена национална

държава. Ромите представляват друг подобен пример. Роми има навсякъде на Стария континент, но техните най-големи общности са на Балканите и по-конкретно в Румъния и България. Макар че никога не са имали собствена писменост, те са съхранили жив своя език. Днес ромите продължават да се придържат към специфичните за тях бит, начин на живот и традиции, които не се споделят от повечето други етнически групи на Балканите. Друг пример в тази насока е Каталония. Тя представлява специфична гранична територия между Франция и Испания. Въпреки че каталонците принадлежат на две различни държави и в дългия ход на историята техните граници са се премествали многократно, те все още възприемат себе си най-вече като каталонци, а не като испанци или французи.

Лапландците, кюрдите, ромите и каталонците са културни общности без държавност и териториалност. Те са ярък пример за това как дори и без официално маркирани територии културните групи биха могли да поддържат с векове своите традиции, обичаи и езици. Нещо повече, днес някои от тези общности предявяват искания за „специални права“ да отстояват своята културна идентичност и не желаят да се интегрират в културите на националните мнозинства.

Промяната на културния контекст в съвременността предизвиква появата на нови териториални и пространствени идентичности. Вече сме свидетели на първите сигнали за този процес. Някои базисни и основни идентичности в епохата на модерността, като националната например, сега се превръщат просто в една от многобройните колективни лоялности. В същото време е налице възраждане и укрепване на други принадлежности, които по-рано са били второстепенни и незначителни. Такива са регионалните, етнически и религиозни идентичности. Ето как се достига до мултиплициране на културните самосъзнания и до прекрояване на културните територии в постмодерността.

Стриктното маркиране и отстояване на граници е свързано с философията на модернизма, която насочва към ред, организираност, йерархизация на пространството, социална стабилност и предсказуемост, както и към ясно определени ценности. Премахването на границите на територията на Европа, или поне в техния модерен вариант (като бариери, стени и прегради), осигурява елемент на непредсказуемост за процеси и хора на териториите „без граници“. Като цяло постмодернизмът изоставя идеята за исторически предвидим свят. Тази особеност се дефинира от някои философи като „допускане на случайности“ (Marcus, 2000: 182). Модерният порядък и йерархия сега се заменят от хаоса, дейерархизацията и неподредеността. Това създава силно чувство за несигурност и довежда до ново дефиниране на културното пространство.

Така културните граници придобиват все по-голямо значение. За разлика от традиционните, те са по-скоро духовни и нематериални и се свързват със специфични традиции, обичаи, езици и ценности, поддържани в рамките на общността (Петкова 2013). Макар и да не се виждат на географската карта, те са достатъчно силни, за да определят и разделят социалните групи. Културните граници рамкират пространството, което се идентифицира като територия на групата, и се превръщат в неизменна част от нейната колективна репрезентация.

Етническите диаспори, независимо от това колко са малки, имат ясно определена културна територия. Например лесно се усещат културните граници на китайската общност във всеки по-голям европейски или американски град. Макар да липсват реални физически очертания, стени или бариери, пространството на китайската диаспора е сякаш очертано във въздуха. Въпреки че ромите в Европа са разпръснати в различни региони, не е трудно да се почувства „ромската територия“, както и „стената“, издигната от тях към „другите“ и „различните“, които не са членове на тяхната етническа група. По такъв начин културните граници често не съвпадат с официалните

територии, отбелязани на географската карта. Заедно с това те не са и строго фиксирани и определени, а могат да се преместват в пространството и времето. Тоест те са ментални репрезентации, различни от материалните очертания. Въпреки че са нематериални и духовни обаче, те са естествени и едновременно с това – силно устойчиви.

Културното маркиране на пространството е логична и спонтанна реакция срещу хомогенизацията на територии, култури и идентичности. То е съхраняване и поддържане на собствената идентичност, която в случая на етническите диаспори често се осмисля като подложена на натиск и застрашена от страна на доминиращите мнозинства. В същото време обаче транскултурализацията като процес сериозно затруднява социалната интеграция. Културата на имигрантите и бежанците от Близкия Изток е специфична и различна от тази на европейците. В контекста на прогресивно намаляващото и застаряващо европейско население имигрантите внасят съвършено различни културни традиции и ценности. При това те имат висок естествен прираст и след няколко десетилетия ще представляват значима по своята численост общност в Европа. Или колкото и да не искат да признаят учените и политическите коментатори, не се ли изправя Европа на прага на ново противопоставяне между християнството и исляма?

В редица европейски страни вече са приети закони, с които се забранява носенето на бурка от жени-мюсюлманки. Това са Франция, Швейцария, Белгия, Нидерландия, Великобритания, Италия и Испания. В момента се обсъжда проектозакон за забраняване на бурката и в Германия. Облеклото пряко се асоциира с принадлежност и идентичност. Ето защо, настоявайки за забрана на бурката, Ангела Меркел подчертава, че характерно и традиционно за Европа е показването на лицето (Burke, 2016). Тук очевидно не става дума единствено за облекло. Бурката се превръща в символ на някои от най-закостенелите мюсюлмански ценности, в метафора на ислямския фундаментализъм. Затова се възприема и като застрашителна в повечето европейски страни. В тази насока особено важно е да се потърсят причините за надигането на религиозното съзнание и за фундаментализацията на вярващите в ислямските среди.

Възраждането на религиозната идентичност в световен план се дължи на множество причини, но като водеща се очертава съвременната криза на националната държава. Обществено-историческото развитие доказва, че в периоди на икономически и социални кризи религията винаги излиза на преден план и предявява изисквания за реструктуриране на социалното пространство. Религиозната общност създава усещането за ред и справедливост и удовлетворява нуждата на човешките същества от съпричастност и сигурност. В тази насока някои изследователи правят паралел между религия и нация и дори определят национализма като своеобразна сакрализирана религия (Хобсбом, 1996: 78; Алтермат, 1998: 136). Също като църквата националната държава въвежда символи (знамена и герб), има химн и създава митове. Тя почита своите герои така, както и религиозната общност боготвори светците си. Подобна сакрализация обслужва чувството за братство и единство и предоставя на хората лидерите, които са им необходими в конкретния исторически момент.

Всички тези особености обаче са валидни, когато нацията се намира във възход и безпрепятствено изпълнява социалните си функции. В условията на глобализация националната държава е силно накърнена. Тя все по-трудно може да създава усещането за социална сигурност и защитеност у индивидите, които ѝ принадлежат. В ситуация на отслабена държавност и на мащабно разгръщащи се икономически и социални сътресения религията отново напомня за себе си. Индивидите започват да търсят психичен уют и защита в по-устойчиви социални общности. А такива през последните

десетилетия се оказват етническата и религиозната група. Именно по този начин може да се обясни възраждането на религиозното самосъзнание и процесите на транскултурализация в етнически и религиозен план.

Факт е, че днес редица мюсюлмански изследователи определят постмодернизма като отказ от модернизма, който според тях се е оказал безсилен да доведе човешките същества до добруване (Mujtaba & Rari, 1993: 5). Те също така разглеждат възраждането на религията и надигането на ислямския фундаментализъм в частност като силна реакция срещу традициите на модернизма, който е рожба на Западния свят (Ahmed & Donnan, 1994). Модернизмът издига в най-висши ценности материализма, индивидуализма и светското начало. Срещу тях сега се изправя цялото мюсюлманско общество, защото според ислямистите именно те са довели до корумпираност и деградация не само Запада, но и източните общества, следващи западните идеали (Naqavi, 1984). Понеже постмодерното общество се възприема като контрапункт на модерното, затова и ценностите, които то отстоява, на практика отричат някогашните модерни западни идеали. Материализмът се измества от духовността, индивидуализмът – от колективизма, а светското начало – от религията. По този начин се оказва, че религиозността и духовността са внедрени в самата тъкан на постмодерното общество. Ето защо надигането на религиозното самосъзнание не би следвало да се интерпретира като отживелица и архаизъм. Точно обратното – акцентът върху религията е основен елемент в идеологията на постмодернизма.

Постмодернизмът не само се противопоставя на модерните ценности, но пропагандира и отмирането на модерните формации. Това са най-вече нациите и национализмът, които са изключително продукт на модерната епоха. Заедно с разколебаването на националната държава обаче под въпрос се поставят и всички онези нейни ценности, които само до преди няколко десетилетия, по времето на модернизма, се разглеждаха като необходими и естествено присъщи на човешките същества – демокрацията, свободата, независимостта и равенството. Те бяха издигнати като най-висши морални потребности от западните национални общества.

Днес ислямският постмодернизъм отрича точно тези идеали, дори само затова, че са модерно западно творение. Според ислямските теоретици те не са довели до нищо добро човечеството, а са наложили анархия и безпорядък в световен план. На мястото на демокрацията, свободата и независимостта в ислямската постмодерна доктрина идват божественият порядък и религиозните закони, които се възприемат като предвечно зададени и необходими за всяко общество. Съвременните радетели на исляма считат, че хората ще благоденстват, само ако се завърнат към религиозната истина, разкрита в свещените текстове и Корана. Те също така проповядват, че индивидуализмът проваля човешките същества, корумпира ги и ги прави безскрупулни егоисти, а материализмът превръща западната цивилизация в бездуховно общество (Mujtaba & Rari, 1993). Ето как постмодернизмът и по-конкретно ислямският постмодернизъм предпоставя надигането на религиозното самосъзнание и завръщането към духовността. Утвърждаването на религиозността все по-често се осъзнава като изискване и необходимост на съвременната епоха. Именно по такъв начин религиозното съзнание се превръща в основа за конструиране на транскултурни идентичности и за прокарване на нови културни граници и територии.

Абсолютизирането на дадено вероизповедание води до силна враждебност и агресивност спрямо онези, които не споделят възгледите, заложили в защитаваната доктрина. До голяма степен подобни тенденции се наблюдават сред консервативните ислямски среди в Европа. Нещо повече, някои от ислямските общности на Балканите, като тези в Босна, Косово и Македония, се самоопределят като различни от всички

останали социални групи. Те считат, че представляват отделна културна общност, което им дава основания да изискват автономност и независимост.

Ако фундаменталистки течения има във всяка религия, то надигането на ислямския фундаментализъм в частност е повсеместен факт в съвременната епоха. Независимо от дадената религия, фундаментализмът като социалнопсихично явление има своя собствена логика, която най-често се разгръща в две основни фази. Първата представлява присъединяване към определено вероизповедание и безкомпромисно придържане към неговите правила и закони. Втората фаза отвежда твърде надалеч. При нея религиозността прераства в яростен фанатизъм, екстремизъм и дори в тероризъм. Мюсюлманските терористи едва ли са повлияни само и единствено от религията. Те обаче показват, че се чувстват религиозно и етнически „други“ и че са способни да защитават своето различие дори с цената на пролята кръв и човешки жертви.

Ако за възкресяването на вярата в Бог са отговорни икономическите трансформации и социалните катаклизми на предела между XX и XXI век, то възраждането специално на религиозния фундаментализъм изглежда нелогично и действително насочва към практики, типични за древността. Дали тогава, чрез фундаментализацията на вярващите на Европейския континент, не се доказва тезата на някои европейски мислители като Николай Бердяев и Ален Менк за идването на ново Средновековие след епохата на модернизма (Бердяев, 1995; Менк, 1996)?

Един от изследователите на ислямизма, Банерман, разглежда развитието на религиозното съзнание при мюсюлманите на три основни етапа. Първоначално ислямският фундаментализъм се утвърждава чрез високата степен на набожност на индивидите и тяхното придържане към традиционните задължения, предписани от Корана (Bannerman, 1988: 161-162). За ислямиста това означава задължителното изпълнение на шестте основни повели, заложили в свещения текст: шахада (вяра); салат (молитва); саум (пост); закят (милостиня), хадж (поклонничество) и джихад. Последният термин получава нееднозначна интерпретация както в самата ислямска култура, така и в другите немюсюлмански общества. Твърде често той се осмисля като „свещена война“.

Радикално настроените ислямисти възприемат „джихада“ като свещена война с неверниците, тоест с всички онези, които не изповядват исляма. В същото време обаче редица мюсюлмански интелектуалци превеждат понятието „джихад“ като „върховно усилие“ и го осмислят най-вече като борба на мюсюлманина със самия себе си, със собствените си слабости и с изкушенията по пътя към просветлението. Факт е обаче, че фундаменталистите, за разлика от другите свободомислещи мюсюлмани, се придържат педантично към свещените текстове и ги разчитат буквално. В тази насока френският учен Жан-Клод Баро твърди, че ислямистите не познават метафоричната, символна и алегорична интерпретация на Корана (Баро, 1992: 52-70). Ърнест Гелнър също критикува ислямския фундаментализъм за това, че смята, че ядрото на религията е доктрината и че тя може да бъде фиксирана с точност и финалност (Gellner, 1992: 2).

На втория етап според Банерман налагането на ислямската идентичност се осъществява чрез драматичното нарастване на религиозните общности, демонстриращи все по-голяма нетолерантност към немюсюлманите. А на последния, трети етап ислямският фундаментализъм се прокарва чрез новопоявилите се мюсюлмански организации, партии и училища (Bannerman, 1988: 161-162). По такъв начин ислямът вече не засяга само частния живот на индивидите, но навлиза в политиката и дори в държавните институции и дела, какъвто е случаят в Турция. Така излиза, че в съвременността традиционната европейска толерантност и зачитането на изконното право на личността да бъде „различна“ са поставени на истинско изпитание. Докъде да се простира толерантността? И как да се определи точно границата, където налагането

на културното различие и индивидуалност на групата започва да засяга интересите на по-големия социален колектив? Това са все въпроси, на които Европейският съюз и всяка европейска страна в частност тепърва предстои да отговарят.

Всеки би могъл да изповядва дадена религия и да вярва в нейната правота. Някои обаче правят това с разбирането, че останалите хора имат право на избор и дори допускат съществуването на множество истини за света. Позицията на фундаменталиста обаче е съвършено различна. Тя представлява краен и радикален религиозен консерватизъм. Той се изразява най-общо в становището: „Има само една истина и тя е тази, в която аз вярвам“. Така всъщност животът на религиозния фанатик се състои от два основни компонента. Първият е религиозната доктрина, която той трябва да утвърждава и разпространява. Вторият е външният свят, който е чужд и враждебен и който според него е населен със заблудени, объркани или недостойни лица. Или ако се използва позабравената терминология на Маркузе, религиозният фундаменталист е несъмнено „едноизмерен човек“

Фундаментализмът насочва към праволинейност, а оттук – към едностранчивост и едноизмерност. На практика този начин на мислене представлява изграждане на собствената идентичност чрез отричане на всички индивиди, които остават извън тесния кръг на общността. Характерно за религиозните консерватори също така е, че те винаги подреждат колективните идентичности в строг йерархичен порядък. Като базисна и основна при тях се явява религиозната идентичност, а всички останали колективни принадлежности, като социално-класова, и дори – национална и етническа, се намират в подчинено положение спрямо нея. Конкретен пример в тази насока е и наложилият се напоследък термин „ислямска (или мюсюлманска) идентичност“, който освен всичко друго е и ясен белег за процесите на транскултурализация в Европа.

В ислямския свят мюсюлманската идентичност се счита като най-важната принадлежност, обуславяща цялата координатна система от колективни лоялности на индивида и безусловно налагаща се над тях. Колективизмът в тези общества се превръща във висша социална ценност. В границите на религиозната общност всички не само изповядват една и съща доктрина, но споделят общ начин на живот, общ бит и култура и притежават сходни социалнопсихични нагласи. Този факт засяга и иначе специфично индивидуални характеристики като външния вид, облеклото и прическите. Ето защо бурката и дори мюсюлманската забрадка се възприемат не просто като облекло, характерно за конкретна географска територия. Те надхвърлят регионалните значения и се превръщат в знак за колективна принадлежност, в символ на ислямска идентичност.

Силното чувство за интегрираност в религиозната група е характерна черта от културния портрет на мюсюлманската общност. Точно тази особеност обаче я прави силно неадаптивна към чужда културна среда. Това обяснява и защо в Турция и в други европейски страни немалко жени се включват доброволно в движението на радикалния ислям и изискват възстановяване на традиционните мюсюлмански дрехи. Особено интересно в това отношение е изследването на турската авторка Фериде Яшар, специалистка по проблемите на феминизма. Като убедена феминистка тя задава въпроса: какво мотивира жените да участват активно в разпространението на идеология, която по дефиниция ги третира като второстепенни същества? И за Турция отговаря така: преди всичко разочарованието от кемализма, от секуларизацията и от модернизацията, схващани като причини за мизерията и нещастieto в света. С други думи, сега жените отново издигат знамето на еманципацията, но този път схваната като освобождаване от модерността, на която се приписват всички злини, включително и „женската експлоатация“ и „деградация“ (Asar, 1994).

Завръщането към традиционните мюсюлмански ценности може и да е право на културен избор, но в повечето случаи противоречи на някои от основните европейски идеали, като демокрация и равенство на половете. Още преди повече от 10 години, изследване, проведено в Норвегия, показва, че 65% от изнасилванията там са извършени от мюсюлмани. Като причина за своята постъпка те обикновено посочват предизвикателното облекло и разкрепостеното поведение на норвежките. При това извършителите най-често не демонстрират чувство за разкаяние, защото смятат, че вината е на жертвата, която е предизвикала криминалното деяние (Бауър, 2002: 25). И макар в Европа да се избягват публични дискусии на подобни факти, става ясно, че някои от ислямските традиции са напълно несъвместими с европейските ценности.

### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Така интеграцията на мюсюлманските общности на територията на Европейския континент се оказва аритметическа задача с повишена трудност. От една страна, всеки има право да изповядва дадена религия, да отстоява нейните традиции и ритуали, както и да се облича с избрано от него облекло. От друга страна обаче, за да има обществено добруване, е необходимо различните социални, етнически, религиозни и културни групи да се интегрират в общ колектив. А как да бъдат приобщени някои малцинства, ако те самите демонстрират нетърпимост и не желаят да се интегрират? Разбира се, би било погрешно всички бежанци и имигранти от Близкия Изток да се стереотипизират, както и да се подценяват индивидуалните психологически различия. Съществуват обаче определени културни принципи, традиции и норми в мюсюлманския свят, които се противопоставят на основните европейски ценности, а носителите на тези норми често не желаят да се откажат от тях.

Ето защо всички културни и социалнопсихични особености на общностите от мюсюлмански бежанци и имигранти се превръщат в истинско предизвикателство за тяхното приспособяване и адаптация към новата културна среда на Европа. Това до голяма степен е така, защото силното религиозно чувство сплотява и обединява индивидите, принадлежащи към културната група. Акцентът върху колективното начало и усещането за братство и единство активно съдейства за изграждането на хомогенизирани и унифицирани социални формации. Заедно с това обаче същото това религиозно чувство противопоставя религиозната общност на всички останали социални групи, които не споделят нейните възгледи и убеждения. Именно по този начин религиозният консерватизъм чертае непреодолими граници между човешките същества.

Така, в условията на нарастваща транскултурализация и преназначаване на културната територия на Европа, въпросът за интеграцията на религиозно различните малцинства придобива първостепенно значение. Очевидно трябва да се достигне до разрешаване на противоречията чрез установяване на междуцивилизационен диалог. Как да се постигне разбирателство обаче и как да се прокарат мостове там, където видимо съществува пропаст, е задача, която европейските граждани тепърва ще разрешават.

### ЛИТЕРАТУРА

1. Алтермат, Урс (1998) *Етнонационализмът в Европа*; София: ГАЛ-ИКО.
2. Баро, Жан-Клод (1992) *Ислямът. Религия на силата или силата на една религия*; София: Кибеа.
3. Бауър, Брюс (2002) *Толерираната нетолерантност – настъплението на фундаменталния ислям в Европа*; В: *Ние*, бр. 10, с. 24-25.

4. Бердяев, Николай (1995) *Новото средновековие. Размисли върху съдбата на Русия и Европа*. Велико Търново: ВТУ.
5. Менк, Ален (1996) *Новото Средновековие*. София: СУ.
6. Петкова, Дияна (2013) *Културни идентичности в интеркултурен диалог*. Велико Търново: Фабер.
7. Хобсбом, Ерик (1996) *Нации и национализъм от 1780 до днес*. София: Обсидиан.
8. Acar, Feride (1994) *Women in the Ideology of Islamic Revivalism in Turkey. Three Islamic Women's Journals*; In: "Islam in Modern Turkey. Religion, Politics and Literature in a Secular State, ed. by Richard Tapper; Tauris & CO Ltd. Publishers, London and New York.
9. Anderson, Benedict (1983) *Imagined Communities*; Verso, New York.
10. Ahmed, Akbar S. & Hastings Donnan (1994) *Islam, Globalization and Postmodernity*; Routledge, London & New York.
11. Bannerman, Patrick (1988) *Islam in Perspective. A Guide to Islamic Society, Politics and Law*; Routledge, London & New York.
12. Burke, Dave (2016) Female German Minister Refuses to Wear a Hijab during Visit to Saudi Arabia, days after Angela Merkel Calls for a Burka Ban. IN: <http://www.dailymail.co.uk/news/article-4032302/Female-German-minister-REFUSES-wear-hijab-visit-Saudi-Arabia-days-Angela-Merkel-calls-burka-ban.html>.
13. Gellner, Ernest (1992) *Postmodernism, Reason and Religion*; Routledge; London & New York.
14. Häkli, Jouni (2002) *Transboundary Networking in Catalonia*, In: Kaplan, David and Jouni Hakli (eds.) *Boundaries and Place. European Borderlands in Geographical Context*; Oxford and New York: Rowman & Littlefield Publishers.
15. Hobsbawm, Erik & Terence Ranger, Eds. (1983) *The Invention of Tradition*; Cambridge, Cambridge University Press.
16. Kostakopoulou, Dora & Robert Thomas (2004) *Unweaving the Threads: Territoriality, National Ownership of Land and Asylum Policy*; In: *European Journal of Migration and Law* 6: 5-25.
17. Marcus, Mario (2000) *A Scientist's Adventures in Postmodernism*; In: *Leonardo* 33:179-186.
18. Mujtaba, Rari Sayid & Rukni Musawi (1993) *Western Civilization through Muslim Eyes*; Islamic Organization, Iran.
19. Naqavi, Ali Mohammad (1984) *Islam and Nationalism*; Islamic Propagation Organization, Iran.
20. Newman, David & Anssi Paasi (1998) *Fences and Neighbours in the Postmodern World: Boundary Narratives in Political Geography*; In: *Progress in Human Geography* 22,2: 186-207.