Проект №BG051PO001-3.3.06.-0060
„Разширяване на уменията и квалификацията на докторанти, постдокторанти и млади учени в интердисциплинарни области (визуална антропология и публични комуникации) с цел създаване на устойчиви връзки между образованието, професионалното обучение и бизнеса”
Проектът се осъществява с финансовата подкрепа на ОП „Развитие на човешките ресурси” 2007-2013, съфинансирана от ЕСФ на ЕС

“Разширяване на уменията и квалификацията на докторанти, постдокторанти и млади учени в интердисциплинарни области (визуална антропология и публични комуникации) с цел създаване на устойчиви връзки между образованието, професионалното обучение и бизнеса”

ТОМ 1

Бенефициент:

НОВ БЪЛГАРСКИ УНИВЕРСИТЕТ

ул.”Монтевидео” 21 -1618 София
www.nbu.bg

Редакционна колегия:
проф. Людмил Христов,
проф. д-р Николай Ненов,
доц. д-р Ирена Бокова,
доц. д-р Антоний Гълъбов
Съставител доц. д-р Ирена Бокова
Рецензенти на том 1:
Проф. д-р Христо Тодоров,
доц. д-р Анна Кръстева
Рецензенти на том 2:
Доц. д-р Валентина Ганева – Маразова,
доц. д-р Магдалена Елчинова,
доц. д-р Тома Томов

Издание на Нов Български Университет
формат 16/60/84
Печат: печатница „Акцент 96“

Accent
печатница
www.accent96.com

Съдържание

Встъпителни думи

Антоний Гълъбов 6
Стратегии на публична комуникация в интеркултурен контекст

Антоний Тодоров 26
Езици на политиката

Васил Гарнизов 44
„Сурва в Чепино“: визуална антропология

Евгений Дайнов 99
Защо лидерство?

Ирена Бокова 135
Антропология или за разбиране на културите

Магдалена Елчинова 164
Етични аспекти на антропологическото изследване

Николай Ненов 202
изии за реконструиране на миналото в експозиция: „155 години Габрово – град. Илюстрована хроника“

Росен К. Стоянов 217
Интернет като култ

Встъпителни думи

Текстовете в първи том от сборника с научни публикации са разработени в рамките на проект №BG051PO001-3.3.06.-0060 „Разширяване на уменията и квалификацията на докторанти, постдокторанти и млади учени в интердисциплинарни области (визуална антропология и публични комуникации) с цел създаване на устойчиви връзки между образованието, професионалното обучение и бизнеса» с бенефициент НБУ, осъществяван с финансовата подкрепа на оперативна програма „Развитие на човешките ресурси“, съфинансирана от Европейския социален фонд на Европейския съюз и Република България.

Авторите на статии са учени и преподаватели с утвърдени имена, които споделят своя изследователски и преподавателски опит в избраните теми и начина на тяхното представяне.

Изданието отразява проблематиката, разработена от авторите в образователната програма по проекта, която съчетава публични комуникации и визуална антропология. Статиите обхващат важни въпроси, свързани с политическите науки, антропологията, масовите комуникации и насочват към нови изследователски хоризонти, представят нови гледни точки и интерпретации. Публикуването на статиите е в подкрепа на образователната програма и показва значението на интердисциплинарните подходи и изследвания като важна част от подготовката на докторанти, постдокторанти и млади учени.

Текстовете в първи том са рецензирани от проф. д-р Христо Тодоров и доц. д-р Анна Кръстева.

Настоящето издание е изготвено с финансовата помощ на Европейския социален фонд на Европейския съюз и на Република България. Авторите на текстове носят цялата отговорност за съдържанието им и при никакви обстоятелства изразените позиции не могат да се приемат като официална позиция на Европейския съюз или Министерството на труда и социалната политика.

От съставителя

Стратегии на публична комуникация в интеркултурен контекст

Антоний Гълъбов,
Нов български университет

Глобализацията не е единен, масов и хомогенен процес. Независимо от множеството разнопосочни анализи и акценти при изследването на процеса, който определяме като глобализация, той се разгръща с различни темпове и в различни посоки; воден и представляван от различни групи от отношения и актьори; предизвиквайки различни по своя обхват и устойчивост последствия. В известен смисъл, самата представа за глобализацията като единен процес се нуждае от преосмисляне.

Възприемана преди всичко през своите икономически и политически измерения, глобализацията се интерпретира като процес на уеднаквяване, на униформизиране на местните културни различия, с оглед на реализацията на специфични стратегии за развитие на масово производство и потребление във все по-широк географски обхват. Но всеки внимателен опит за определяне на динамиката и интензитета на взаимодействията, показва че ако глобализацията е процес, то той се разгръща чрез конкретни центрове, в които темпът на социалната промяна нараства многократно, но в същото време, преминава частично или напълно заобикаля съществени райони на света. Отвъд зоните на интензивно развитие, които се характеризират с нарастваща скорост и обхват, остават съществени части от света, които само частично и опосредствано биват засегнати от последствията на процеса на глобализация.

Съществено измерение на процеса на глобализация, което ни интересува е формулирано от Роланд Робъртсън като: „.. сви-

ване на света и засилване на световното съзнание като цяло”[1]. От гледна точка на стратегиите на публична комуникации в интеркултурен контекст, ни интересуват именно последиците от това специфично „свиване” на света, което го прави по-видим и обозрим, привидно по-достъпен и дори съизмерим, но в същото време, макар и парадоксално – подчертава и усилва значението на културните различия в него[2].

Историческите паралели с разгръщането на съвременните процеси на глобализация са свързани преди всичко с търговията. Съвременните измерения на процеса придават водещо значение по-скоро на политическите процеси, довели до изграждането на крупни международни организации, които постепенно са се еманципирали от интересите на страните, които са ги основали. Много съществено място в анализите на глобализацията е отделено на съвременните мултинационални корпоративни структури и интереси, които се превръщат в едни от основните актьори на глобализацията. Съществена част от тези анализи следват логиката на развитие на модела „център - периферия”, дори и когато се опитват да го преведат в понятията за „глобално, локално или глокално”[3].

Тази перспектива придобива най-ясните си очертания в контекста на представата за свободно движение на капитали, стоки, хора и идеи, както и в представата за глобален пазар[4]. Всъщност, колкото и на пръв поглед това да изглежда парадоксал-

1 Robertson, R. 1992. *Globalization : social theory and global culture*. Reprint, London, Sage publications.

2 Според определението, възприето от авторите на едно детайлно изследване, “Глобализацията е процес, който обхваща причините, като и последиците от транснационалната и транскултурната интеграция на всички човешки и не-човешки дейности”. Nayef R.F. Al-Rodhan, Gérard Stoudmann, 2006. *Definitions of Globalization: A Comprehensive Overview and a Proposed Definition,* Geneva Centre for Security Policy

3 Rouet, G. 2011. « Du centre-périphérie au local-global. Vertus du périphérie », Dans : Judith Maar, Julia Nyikos (sous la direction des) *Le Cilvage centre/périphérie dans une approche interdisciplinaire,* Actes de Colloque de clôture du Programme « Centre/Périphérie », Paris 1-3 Décembre 2011, Cahiers de la Nouvelle Europe, Editions L’Harmattan, pp. 145-158.

4 Показателен е примерът за начина, по който представата за съчетаване на глобални и локални особености се използва при брандирането на стоки и услуги, предназначени за глобалния пазар: http://www.consumerinstinct.com/global-local-or-glocal

но, по специфичен начин, процесът на глобализация активира и проблематизира пост-колониалното културно и политическо наследство на високоразвитите индустриални страни. Империята функционира по специфичен начин, разпростирайки влиянието си от центъра към периферията. В същото време, всяка точка от периферията, всяка отделна колония, се опитва да възпроизведе този модел, стремейки се да създаде и развие своя собствена периферия, спрямо която да доминира.

В този контекст, съдържанието на нормата, формирана в центъра, претърпява съществена адаптация и трансформация при прилагането си във всяка точка от периферията, която свой ред се стреми към изграждането на собствена периферия, която да я направи доминираща. Тази специфична каскада от интерпретации определяща спецификата на публичната комуникация по оста център-периферия, характеризира във все по-голяма степен измеренията на процеса, който определяме като глобализация.

Ефективността на публичната комуникация очертава специфичните граници на процеса на глобализация. Отвъд тях, смисълът на посланието губи яснотата и ефективността си. В този контекст, изследването на процеса на глобализация не би могло да бъде пълноценно извън анализа на неговите граници, които придобиват своите очертания в заглъхващата, губеща смисъла си публична комуникация.

Какви би трябвало да бъдат стратегиите за ефективна публична комуникация в интеркултурен контекст? Доколко съществено е различието между представата за интеркултурност и междукултурен диалог? Възможно ли е цялостното преодоляване на културните бариери пред ефективната публична комуникация? Необходимо ли е изобщо подобно преодоляване? Какво е значението на целите, които си поставя комуникаторът по отношение на избора на стратегия за ефективна публична комуникация – достатъчно ли е само да бъде разбран общия смисъл на посланието ни или настояваме на това, че е необходимо да бъде възприето не само посланието, но и контекстът в който ние самите го възприемаме?

Представа за интеркултурен контекст

Ако възприемаме като основна категория на културата понятието за смисъл, то всеки вид комуникация би трябвало да е в състояние да предава и да осигурява адекватното възприемане на определен смисъл, който има своя интерпретация в определена културна мяра. Отвъд тази споделена културна мяра, придаваща смисъл на съвместните действия, всеки вид комуникация може да бъде възприеман единствено и само през представата за *недоразумение*. Именно затова, недоразумението бива определяно като първична културна ситуация[5]. Липсата на споделен смисъл в действията на различните участници в една и съща комуникационна ситуация, изгражда представата за недоразумение, а оттам и необходимостта от неговото преодоляване.

Недоразумението би могло да потъне в пълно неразбиране, но само ако липсва какъвто и да е стимул за неговото преодоляване. Най-често това не е така. Дори пълното неразбиране, липсата на каквито и да било сравними или преводими символи и жестове в комуникационната ситуация, може да породи достатъчно силна мотивация за неговото преодоляване. Недоразумението може да прерасне в конфликт, когато липсата на споделена, взаимно разбираема система от символи бъде възприета като източник на заплаха. Много по-често, недоразумението прераства в усилие за постигане на компромис, на система от взаимни ангажименти, които постепенно могат да направят разбираем смисъла, влаган от различните участници в комуникационната ситуация, до степен, позволяваща им да постигнат разбирателство или поне минимална степен на взаимна

5 В българската изследователска традиция проф. Атанас Натев въведе интерпретацията на недоразумението като първична културна ситуация.

координация.

Ситуацията на „първи контакт", интерпретирана в антропологията, преди всичко в контекста на колонизацията на Америка, води до представата за „откритие", особено когато става дума за културен контакт, установен между по-високо развита технологично култура и групи, които имат по-ниско или просто различно културно развитие[6]. В съвременния свят, подобен първи контакт, вече изглежда почти невъзможен. Развитието на процеса на глобализация и още повече, на „свиването на света", породено от новите информационни и комуникационни технологии, предопределя невъзможността на идеално-типичната ситуация на „първи контакт". Начинът, по който установяваме контакт с различни от нашата собствена култура вече е опосредстван от толкова много елементи, че по-скоро подлага на съмнение собствената ни културна мяра, отколкото предизвиква откритие, свързано с разбирането ни за другите.

Представата за глобализацията като форма на неоколониализъм не е само идеологическо клише. В съществена част от случаите става въпрос за опит за разпростиране, инсталиране или дори налагане на определена културна мяра в различна културна среда. Културната мяра на глобализацията е Просвещението и в този смисъл, всяка колективистична култура, в която свободното разпространение на знанието, като част от базисния ценностен консенсус, върху който се изгражда европейската идентичност, не е възприемано като предпоставка за постигането на индивидуалната свобода на индивида, е изправена пред необходимостта да постигне минимално споделена среда на разбиране, в рамките на която да е в състояние да възприема глобалните послания, формирани от т.нар. Западна цивилизация.

Ако възприемаме глобализацията като единен процес, то нейната идеология е основана на индивидуализма на западноевропейската култура, в която всеки отделен човек е носител на пра-

6 Todorov, Tz. 1982. *La conquête de l'Amérique, la question de l'autre*, Le Seuil, Paris.

ва. Просвещението е културният проект, който стои в основата на съвременната глобализация и това определя съществена част от бариерите и трудностите, пред които се изправя процеса на разширяване на нормите и свиване на света, в който те се прилагат еднозначно. Нормите на индустриалното общество като модел на общество, основано на масово, еднотипно, серийно производство и също толкова масово и стереотипизирано потребление на стоки и услуги, налагат постигането на определена степен на еднородност на потребностите. Тази норма създава ефекта на униформизация, на принудително уеднаквяване, който подлага на все по-голям риск локалните културни цялости.

Но, дори и възприемана като единен процес, глобализацията не е еднопосочна и непрекъсната. Във всеки център, който генерира нова енергия на разрастване на глобалните процеси е налице определена степен на адаптация, на приспособяване спрямо доминиращата местна култура. Глобализацията повишава ефективността си и продължава да се разраства само доколкото се адаптира и продължава да интегрира в себе си елементи от локалните култури, с които влизат в контакт нейните субекти. В този смисъл, глобализацията формира специфичен културен контекст, доминиран от ценностите на западноевропейската цивилизация, но съвместяващ в себе си и елементи на различни културни цялости, в и чрез диалог с които продължава да се разраства. Този специфичен контекст определяме като интеркултурен.

Ако първоначално имаме основания да говорим за междукултурен процес на обмен и диалог, то в хода на самата комуникация между два или повече културни модела, се формира специфична интеркултурна среда, в която диалогът между културите става възможен. Интеркултурният контекст не се изгражда чрез механично съвместяване на елементи от различни култури[7]. Той е динамична цялост, включваща серии от интерпрета-

7 Martin, J. Nakayama, T. 2010. *Intercultural communication in context*, Fifth edition, Published by McGraw-Hill Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

ции, позволяващи възприемането на смисъла, влаган от различната култура в съвместните действия. Тези серии от преводи и интерпретации, позволяващи в началото постигането на единодействие, постепенно прерастват в относително самостоятелни кодове, разпознаваеми в еднаква степен за представителите на различните култури, които са установили контакт помежду си. Ако интензивният културен контакт продължи достатъчно дълго, тези преходни конструкции, осигуряващи минимално необходимия споделен смисъл, за да гарантират непротиворечив превод, могат да прераснат в относително самостоятелна субкултура[8], формираща споделен смисъл за общностите, изградени в процеса на междукултурно взаимодействие.

Именно затова, интеркултурният контекст съдържа в себе си като определящи елементи, интерпретации на различни културни кодове, доведени до равнището на което са разпознаваеми за различните култури, намиращи се в непосредствен и действен контакт помежду си. Той е различна културна среда, специфичен вид публично пространство, налагащо своя собствена естетика, определен ритъм и стратегия на комуникация[9].

Стратегии на публична комуникация

Публичните комуникации проблематизират темите на публичния дебат, въпросите и проблемите, имащи отношение към съвместния, публичен живот на хората. В контекста на класическото разграничение между публично и частно, публичните комуникации имат за свой предмет публичните, а не личните

8 Подчертаваме съдържателното разграничение между понятията „субкултура" и „контракултура". Най-общо, разграничението преминава по линията на разбирането, че контракултурата винаги се нуждае от доминираща, официална култура, противопоставяйки се спрямо която развива собствената си символна система. Субкултурата не се нуждае от официална култура, на която да се противопоставя. За разлика от контракултурата, която формира своя смисъл в противопоставянето, субкултурните феномени са резултат от формирането и развитието на вътрешно-споделен смисъл.

9 Galabov, A. 2014. L'Esthétisation du l'espace public. La question du sens, Dans :Serge Dufoulon, Jacques Lolive, (sous la direction de) *Esthétiques des espaces publics,* Collection Local & Global, Editions L'Harmattan, Paris, pp. 199-203.

отношения, онези взаимодействия, които имат пряко или косвено отношение към съвместното живеене на хората. Независимо дали става дума за институционални, политически или корпоративни комуникации, те остават публични, доколкото имат за цел формирането на устойчиви образи и представи, придавайки и поддържайки определен смисъл на взаимодействията в публичното пространство.

Основният проблем, който определя характера на стратегиите на публична комуникация е ролята на контекста, на средата, в която публичната комуникация трябва да постигне своите цели. До каква степен контекстът определя комуникацията?

Самата представа за ефективна публична комуникация предполага достигането до определени публики или аудитории, определяни като значими и постигането на конкретни резултати по отношение на устойчивостта на формираните сред тях образи, нагласи и представи. Бихме могли да приемем, че когато става въпрос за публична комуникация, реализираща се в рамките на една и съща културна мяра, нейната ефективност би могла да зависи преди всичко от нейното качество. Професионално разработената стратегия за публична комуникация би трябвало да постига целите си много по-ефективно, ако се реализира в относително хомогенна културна среда, в която посланието не трябва да преодолява какъвто и да било вид културни бариери. Как се променят стратегиите на публична комуникация в интеркултурен контекст?

Стратегия на адаптация, превод и модулация

Целта на подобна стратегия на публична комуникация се изразява в необходимостта предаваното съдържание да бъде направено културно релевантно спрямо средата, в която предстои да се реализира. Този подход бе и до голяма степен остава определящ за дейността на големите мултинационални компании, които искаха да се позиционират на относително непознати, но

атрактивни пазари.

Тази стратегия е насочена към откриването на специфични, разпознаваеми за местната култура кодове и символи, чрез които да бъде предадено определено послание. В известен смисъл, тя насърчава едно първоначално изследване на местните култури, доколкото налага откриването на съизмерими и сравними елементи, чрез които може да бъде изградено посланието, но и ограничава усилията за постигане на по-задълбочено знание[10].

Социалната технология на публичната комуникация „работи" на терена на местната култура, използвайки елементи от тази култура в степента, в която чрез тях може да бъде предадено основно послание. Адаптирането на посланието остава формално усилие, само в степента, в която могат да бъдат установени достатъчен брой местни елементи, чрез които то може да бъде преведено или модулирано. Няма усилие за изграждане и установяване на споделено пространство на смисъл. Посланието се превежда на езика и чрез символите на местната култура, без да бъде отделяно внимание на възможните паралелни конотации и промени в смисъла, до които води подобна стратегия. В този смисъл, специфичният „ефект на допълнителност", който е неизбежен при навлизането в различна от собствената за комуникатора културна среда, не е предмет нито на самостоятелно планиране и оценка, нито на целенасочено въздействие.

Дори и в своите най-високи примери, когато при превод на художествена литература е налице целенасочено усилие за адаптиране на съдържанието спрямо доминиращата местна културна среда, то бива интерпретирано като стремеж за уподобяване, но не и като съдържание, което би могло да бъде възприето непротиворечиво и еднозначно.

Резултатът от това е повишаване на разпознаваемостта на продукта на местния пазар, но именно като чужд, като преведен

10 За съжаление, често подобно изследване се ограничава само до схематични сходства и откриването на елементи, позволяващи предаването на съдържание в относително разбираема за местната култура форма.

и адаптиран за целите на неговата търговска реализация. Ефектът на културния контакт върху продукта и комуникацията е минимален, съдържанието е преведено, но този превод, поне в началото, не оказва обратно влияние върху стратегията на комуникация.

Този вид публична комуникация е подчинен изцяло на утилитарната и прагматична цел за формиране на потребителски очаквания, които се доближават в максимална степен до спецификата на местния пазар. В същото време, наблюденията върху практическата реализация на подобна стратегия, показват че тя се променя в хода на своята реализация. Комуникационното взаимодействие постепенно повишава не само разпознаваемостта на продукта, но и започва да формира своя собствена среда.

Започнала като опит за адаптиране и превеждане на определени послания, подобна стратегия започва да се променя във времето, още повече ако става въпрос за относително дългосрочни цели за трайно позициониране на местния пазар. Тази промяна засяга в по-голяма степен стратегията на комуникатора, отколкото местната културна среда. Тя формира определена сбукултура, която включва както степента на възприемане на смисъла, влаган от комуникатора, така и всички съпътстващи комуникацията елементи, носещи в себе си елементи на първоначалното културно недоразумение[11].

Модулирането на тази стратегия в течение на времето, при запазване на високото равнище на интерес от страна комуникатора към поддържане на културния диалог, води д осъществени промени в общия характер на публичната комуникация. Най-често, в случаите когато става въпрос за целенасочено и осмислено като стратегия усилие, то води до приемане на местната култура и постепенно отдалечаване спрямо първоначалната по-

11 Изключително интересен обект на изследване са именно тези съпътстващи елементи, които могат да включват дори критичните реакции спрямо усилията на външния комуникатор да „заговори" на езика на местната култура. Те изграждат цялостния контекст, в който първоначалната стратегия на публична комуникация, макар и постепенно, започва да се адаптира и развива по посока на ефективно комуникационно взаимодействие.

зиция на комуникатора. Местната културна мяра успява да привлече и да модулира чуждестранната публична комуникация. В резултат от този ефект на частична акултурация, породена от усилието за постигане на по-висока степен на символна споделеност, стратегията на комуникатора става все по-несравнима с първоначалния си културен контекст.

Стратегия на общочовешките ценности

Тази стратегия на публична комуникация, за разлика от предходната, се разгръща в хоризонта на разбирането за наличието на определен набор от всеобщи ценности, които могат да бъдат открити във всяка култура. Тук стремежът на комуникатора е насочен към идентифицирането на максимален обхват на подобни споделени ценности, чрез които е възможно предаването на определено послание.

Приемайки наличието на подобни общочовешки ценности, комуникацията търси пространство в споделянето на тяхното значение[12]. Широкият обхват на тяхното възприемане позволява да бъде конструирана и следвана стратегия, която обединява комуникатора и неговите аудитории в общ ценностен мащаб. Както корпоративната и политическата, така и институционалната публична комуникация търси възможности в подобна представа за наличието на общочовешки ценности, които могат да играят ролята на универсален език, чрез който да бъдат преодолени културните различия.

За разлика от стратегията на модулирането и превеждането, тук определящо значение има движението на изграждане чрез задълбочаване и връщане към основите на човешкото съществуване. Тази стратегия не включва предварително усилие за изследване на различните местни култури и откриването на сходства спрямо съдържанието на посланието. В същото време,

12 Поне четири понятия в българския език нямат множествено число – живот, смърт, любов, свобода.

именно заради предполагаемия общочовешки характер на определени ценности, тази стратегия не предполага проявяването на подчертан интерес към нюансите и особеностите на местния културен контекст.

В известен смисъл, именно тази стратегия ускори и задълбочи процесите на глобализация, формирайки представата за общ ценностен консенсус, върху който се проектират различните специфични културни цялости. Тази стратегия получи своя истински разцвет в контекста на екологичните движения и промяната в мащаба на мислене относно съхранението на природата[13]. Общата основа на посланията вече не се изчерпва с човешкото като обща мяра, а прерасна в обща среда, в която тази човешка мяра намира своето истинско значение.

За разлика от доминиращия културен код на Просвещението, тази стратегия в по-голяма степен се доближава до Романтизма и неговото основно послание, свързано с разбирането, че човекът е част от природата и би могъл да постига собствените си цели, само доколкото съхранява и развива тази своя свързаност.

Тази комуникационна стратегия придоби своите истински измерения през 90-те години на 20 в., когато говоренето за природата се превърна в социално и политически приемлива форма за противопоставяне на разделението и неравенствата. В същото време, тя крие определени рискове, които започнаха да ограничават нейната ефективност. Усилието за реконструиране на общата основа на човешкото съществуване в контекста на природното, на свой ред насърчи противопоставянето по линия на специфично културното, което се опитва да се разграничи именно от подобен опит за изграждане на съвременна обща, човешка мяра.

Другият системен риск, който генерира тази комуникационна стратегия е свързан с разрастването на инфантилизма. Изправен

13 Един от най-ярките музикални и видео-образи на тази стратегия са музикалните клипове на Майкъл Джаксън през 90-те години – (*Earth Song*, *Heal the World* и преди всичко: *Black or White?*)

пред различна степен на консолидиране на културни идентичности, комуникаторът който се опитва да настоява на тяхната обща и разпознаваема безкритично от всички основа, се изправя пред рисковете на инфантилизма. Инфантилната комуникация е агресивна в усилията си да настоява не само на общата ценностна основа на човешкото съществуване, но още повече – на своята специфична, привилегирована позиция спрямо нея. Тази нагласа увеличава рисковете от вторична идеологизация на посланията и бързо нарастваща неефективност. Това е и една от причините за бързото „изтощаване" на този тип комуникация.

Именно към този тип комуникационна стратегия се ориентира в началото движението на анти-глобалистите, а след това и на различни версии на алтер-глобализма. Проектирането на стратегията на общочовешките ценности върху решаването на социалния въпрос, доведе до съществена трансформация в обхвата и ефективността на тази комуникационна стратегия. От усилие за преоткриване на общи основи на човешкото общуване и взаимодействие, стратегията еволюира към стремеж за налагане на представата за глобализиране на идеологическата интерпретация.

Стратегия, основаваща се на принципа за съвпадението на посланието и медията

Малко повече от тридесет години след създаването на Интернет и преди всичко – след превръщането му в специфично, макар и дигитално, но виртуално пространство, всеизвестната теза на Маршал Маклуън, че „медията е посланието", би могла да бъде преосмислена. Усилията за предаване на съдържание, за неговото адаптиране, превеждане или модулиране, от една страна, или за неговото реферирание спрямо общочовешки и планетарни измерения, в край на сметка насърчи разгръщането на условията, в които Интернет се превърна в медията, която съвпада с посланието или най-малкото с една специфична стратегия на публична комуникация.

Интернет се превърна не само в среда за публична комуникация, а постепенно наложи специфична комуникация, която в своята дълбока основа е интеркултурна. Интернет наложи свой ритъм и форми на комуникация, които постепенно преобразуваха специфичното културно съдържание, интегрирайки части от него и в същото време – ограничавайки до минимум възможността за ограничена, изолирана или целенасочена комуникация, основаваща се на локално специфични кодове. Като медия, Интернет сам по себе си се превърна в послание, доколкото структурира по специфичен начин предаваното съдържание, правейки го едновременно достъпно до различни културни контексти и в същото време – все по-специфично.

Пространството на Интернет се превърна в непрекъснато модулираща посланието среда. Конструирайки се върху основата на същностно невярната представа за анонимността на комуникатора, (или поне за възможността той/тя да приема различни самоличности) тази комуникационна среда проблематизира свободата и достъпността на общуването[14]. Публичната изява на личното присъствие се оказа сводима до определен набор от елементи, които по същество я стереотипизираха.

Невидимите правила и стирктно поддържани ограничения в това ново пространство на структурни неравенства, модулират публичната комуникация, дезагрегирайки я до равнозначни и взаимозаменими съобщения. Противно на масово разпространените схващания, Интернет е специфично властово пространство, в което *of line* структурираната политическа, корпоративна и институционална публична комуникация се фрагментира и индивидуализира, както и което и да е друго съобщение. В същото време, Интернет създава собствен културен код, който в самата си основа е интеркултурен, вътрешно обвързващ раз-

14 Galabov, A. 2012. Répertorier l'anonymat public : personnages et acteurs de la communication politique virtuelle, Dans : Serge Dufoulon (sous la direction de) *Internet ou la boîte à usages,* Collection Local & Global, Editions L'Harmattan, Paris, pp. 183-195.

лични културни цялости и измерения. Този ефект не се дължи единствено и само на достъпността, но и на самата същност на специфичния културен синтез, който изгражда самата представа за Мрежата. Тази синергия е в основата на разрастващото се влияние на Интернет-комуникацията.

Тези три стратегии на междукултурна комуникация или на публична комуникация в интеркултурен контекст могат да бъдат разглеждани като хронологично разгръщащи се доминиращи модели или като относително изградени цялости, които непрекъснато си взаимодействат. Именно затова, имаме основание да твърдим, че е налице процес на изключително стесняване на пространството за моно-културна, собствено специфична и именно затова – изключително изолирана и старателно охранявана културна среда.

Публичният контекст вече по дефиниция е интеркултурен. Всяка комуникация, насочена към общия дневен ред на съвместното живеене придобива интеркултурен характер. Този процес може да бъде проследен в пространството на музиката, която винаги е бивала определяна като универсален език. Трансформациите, настъпили през изминалите четиридесет години в полето на масовата, популярна музика, като феномен на индустриалното общество, очертават развитието и взаимното влияние между тези три комуникационни стратегии, придавайки им характера на културни модели. Върху примера на масовата, популярна и тиражирана музика, могат да бъдат очертани и други аспекти на теоретично диференцираните модели на стратегии на публична комуникация в интеркултурен контекст.

Образи на интеркултурността в популярната музика

Студията на Валтер Бенямин, публикувана през 1936 г.[15], осмисля процесите на индустриализация по отношение на произ-

15 Бенямин, В. 1936. Художественото произведение в епохата на неговата техническа възпроизводимост, http://liternet.bg/publish18/v_beniamin/hudozhestvenoto.htm

ведението на изкуството. Развитието на средствата за запис и възпроизвеждане на музикалното произведение е само началото на процеса, който ще се опитаме да маркираме тук. В основата на радикалната социална критика на авторите от т.нар. Франкфуртска школа стои техническото възпроизвеждане на произведението на изкуството, което унищожава непосредствеността на творческия акт, замествайки го с логиката на индустриалното масово производство и масово потребление. Но съдбата на популярната музика и още по-показателна за изграждането на съвременния интеркултурен контекст.

За целите на това изложение бихме могли да започнем с етапа, на който едно популярно музикално произведение, което вече е масово тиражирано, бива интерпретирано от друг изпълнител, като кавър-версия (*cover version*). През 40-те и 50-те години, представата за кавър-версия описва по-скоро конкурентни интерпретации на една и съща песен, която е придобила популярност. Едва през втората половина на 60-те години, кавър-версията започва да се възприема като относително самостоятелен етап от развитието на музикалното произведение, като дори се определя и като измерител за популярността на оригинала. Регулирането на отношенията между оригинала и кавър-версията представлява предмет на самостоятелно изследване[16].

Различната интерпретация на оригиналната песен би могла да е предмет на авторска защита и по този начин да се превърне в относително самостоятелна самостоятелно произведение. Но, следващата стъпка в развитието на музикалната индустрия започва да променя самата среда. Появата на електронни музикални инструменти, които могат не само да възпроизведат, но и да модулират звука така, че той да може да замести оригиналния чо-

16 Необходимо е да се отбележи, че страни, в които липсва ефективна регулация за защита на авторските и сродни права (*droits d'auteur et droits voisins*) или на правото на тираж (*copy right*) най-често тиражират кавър-версии на известни музикални произведения. В известен смисъл, това е не само критерий за популярността на едно произведение, както възприемат тази практика редица музикални списания, например Billboard.

вешки глас или инструмент. Дигитализацията на звукозаписната индустрия ускори и разшири последствията от този нов феномен.

Този етап съответства на приоритетите на стратегията, опитваща се да преведе и интерпретира през символите и ценностите на местната култура един чужд продукт. Почти едновременно с това, през 70-те години възникнаха първите музикални произведения, създадени изцяло чрез електронни инструменти[17] и синтезиран звук[18]. Развитието на наричаната тогава „електронна музика" едновременно даде началото на две съществени направления в съвременната популярна музика. От една страна, възникнаха оригинални музикални произведения, създадени изцяло за новите електронни инструменти и синтезатори[19], а от друга – възможностите на електронната музика бяха насочени към изграждането на една нова интеркултурна среда.

Възможността за синтезиране на звук предоставя нови възможности за изграждането не само на авторски произведения, но и за ново поколение кавър-версии. Ако електронната музика, в самата си същност се опитва да създаде универсален музикален свят, който кореспондира с приоритетите на стратегията за общочовешките ценности, то другото направление създава произведения, които компилират и миксират познати и популярни произведения.

В началото на 90-те години възниква музикалният проект Enigma[20]. Мултикултурното звучене на музикалните произведения, са подчертано доминирани от западноевропейската музикална и религиозна традиция, съчетана с ритъм и звучност, която е ориентирана към източните култури. В известен смисъл,

17 През 1958 г. се появява първото електронно пиано.

18 Преди всичко, става въпрос за групата Kraftwerk, която наистина беляза поколения експериментатори в сферата на синтезираното електронно звучене.

19 Освен популярните през 80-те години Жан-Миел Жар, Вангелис и други изпълнители, българската музика също има своя принос в лицето на Симо Лазаров и още няколко български композитори, които експериментират с компютри.

20 Създаден през 1990 г. от Майкъл Крецу, германският проект „Енигма" се превръща в изключително успешен проект: http://www.enigmaspace.com

мултикултурализмът придобива своя образ именно в произведения от този тип. Само няколко години по-късно, през 1999 г., възниква следващия клубен проект Budha bar, който продължава своето развитие до 2015 г.

В контекста на стратегията, в която медията се превръща в послание, тези музикални проекти не само придадоха нова звучност на познати произведения и синтезираха различни културни модели, но създадоха цялостна нова акустична среда, която вече не може да бъде сведена до един или друг културен модел.

Заключение

Комуникационната революция ускорява непрекъснато ритъма на промените, синтезирайки културни модели и образци, намиращи се във все по-многостранен контакт помежду си. Развитието на информационните технологии вече не само трансформира или мултиплицира човешкото изпълнение, но и формира специфичен интеркултурен контекст, в който публичната комуникация се променя. Това е част от истинския образ на процеса на глобализация.

Ефективната публична комуникация е възможна в степента, в която се вписва в този интеркултурен контекст. Публичните въпроси, темите и проблемите на съвместното живеене не могат повече да бъдат интерпретирани самостоятелно и изолирано, извън това интеркултурно пространство, което на свой ред непрекъснато синтезира в себе си нови културни образци и ограничава възможностите на културния изолационизъм. Дори и посланията, насочени към собствена, приемана като относително хомогенна културна среда, по необходимост носят в себе си белезите на интеркултурната комуникация.

Съпротивите срещу този интеркултурен контекст нараства, обособявайки специфични комуникационни анклави, опитвайки се да затворят публичната комуникация до локални културни кодове. Общият процес на фрагментация на публичното прос-

транство като че ли насърчава подобни опити. В същото време, интеркултурността притежава капацитета не да разрушава подобни анклави, а да ги интегрира и синтезира, разширявайки по този начин своя обхват.

Това не е униформизация на публичната комуникация. Подобни тенденции биват неутрализирани от самия характер и интензитет на културното взаимодействие. Но това не отменя общия код на съвременното развитие на обществото, основано на знанието. В това общество, в което знанието постепенно измества икономиката като основен източник на благосъстояние, водещо значение ще има потенциала за създаване на съдържание. Съвременният интеркултурен контекст на публичната комуникация насърчава и облекчава масовото потребление на съдържание, стеснявайки и повишавайки авторитета на онези групи, които създават ново съдържание. А това ще открои и задълбочи нови типове неравенство, определени от различната способност и достъп до среда, в която може да бъде създавано оригинално съдържание.

Литература

Бенямин, В. 1936. *Художественото произведение в епохата на неговата техническа възпроизводимост*:
http://liternet.bg/publish18/v_beniamin/hudozhestvenoto.htm

Galabov, A. 2012. Répertorier l'anonymat public : personnages et acteurs de la communication politique virtuelle, Dans : Serge Dufoulon (sous la direction de) *Internet ou la boîte à usages,* Collection Local & Global, Editions L'Harmattan, Paris, pp. 183-195.

Galabov, A. 2014. L'Esthétisation du l'espace public. La question du sens, Dans :Serge Dufoulon, Jacques Lolive, (sous la direction de) *Esthétiques des espaces publics,* Collection Local & Global, Editions L'Harmattan, Paris, pp. 199-203.

Martin, J. Nakayama, T. 2010. *Intercultural communication in context*, Fifth edition, Published by McGraw-Hill Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Nayef R.F. Al-Rodhan, Gérard Stoudmann, 2006. Definitions of Globalization: A Comprehensive Overview and a Proposed Definition, Geneva Centre for Security Policy

Robertson, R. 1992. Globalization : social theory and global culture. Reprint, London, Sage publications.

Rouet, G. 2011. « Du centre-périphérie au local-global. Vertus du périphérie », Dans : Judith Maar, Julia Nyikos (sous la direction des) *Le Cilvage centre/périphérie dans une approche interdisciplinaire,* Actes de Colloque de clôture du Programme « Centre/Périphérie », Paris 1-3 Décembre 2011, Cahiers de la Nouvelle Europe, Editions L'Harmattan, pp. 145-158.

Todorov, Tz. 1982. *La conquête de l'Amérique, la question de l'autre*, Le Seuil, Paris.

Власт, политика, държава, гражданско общество: понятия и принципи на разбирането

Антоний Тодоров

Усвояваме и разбираме политическите феномени по различен начин. Едното е чрез основните понятия, с които те се обясняват и разбира Другото е чрез образите на политиката и на свързаните с нея феномени. Между двете има съществена връзка – нито един образ на политическото не е безобиден, той носи множество смисли и стратегии, които участват в един поцялостен процес на изграждане, контролиране, оспорване и подялба на властта в човешките общества.

Сред понятията на политическото четири изглежда са особено важни за нашето разбиране: властта, политиката, държавата и гражданското общество. Те могат да се опишат също така и като йерархия, среда, институция и противотежест – елементи на политическото като отношение на неравенство, сътрудничество, правила и оспорване.

Властта

Властта може да бъде просто влияние – някой може да има власт (или влияние) върху друг. Властта употребяваме е като синоним на държавата – приемаме, че съществуват различни публични власти – законодателна, изпълнителна и съдебна, което изпълва съдържанието на модерната държава. Властта често е синоним на господството. Властта се основава както на авторитет (признат от другите), така и на силата или могъществото (способност да се оказва материално въздействие върху другите). Влияние, контрол, управление, господство, сила, могъщество,

авторитет – това са думи, които неизбежно са свързани с понятието за властта. Затова и повечето автори приемат, че властта е сложно понятие, чиято дефиниция не е лесна (Дал 1996: 33).

В „Речник на политическата наука и на политическите институции" Филип Бро изтъква, че е станало класика да се разграничават три типа подходи към властта (Hermet et al. 2001 : 248-249). Първият, субстанциалисткият, „опредметява" властта – властта се притежава, тя се печели или губи, може да се предава. Тук властта се приравнява на капитала, който може да се придобива, трупа или губи. Но такова разбиране всъщност не е нищо друго, освен метафора, защото в действителност не е възможно да се определи субстанцията на властта (дали това са материални ресурси, или някаква друга способност).

Вторият подход е институционалисткият – властта е синоним на държавата и нейните инстанции (институции). Тук се разграничават държавата от гражданското общество, говори се за публични власти, за историческото възникване и развитие на политическата власт, концентрирана от модерната държава. Този подход е приет в историческата социология на политиката и позволява да разберем, в какво модерната държава е нова форма на политическата власт в сравнение с патримониалната монархия от Средните векове.

Третият подход е интеракционистки и разглежда властта като отношение. Този подход е най-плодотворен напоследък в политическата социология. Тук властта е отношение между две страни (индивиди, социални актьори), при което мобилизацията на ресурсите от едната страна позволява да се постигне определено поведение от другата страна, която не би се решила на това без такова отношение на въздействие.

Немският социолог Макс Вебер дефинира именно по този начин властта: „Всяка възможност, в рамките на определено социално отношение, да се наложи собствената воля, дори и въпреки съпротивата". (Hermet et al. 2001 : 248-249). Тази възмож-

ност е относителна, тя е и ситуация на отношение между субект и обект, отношение неравно, при което субектът (властващия) има ресурсите и способността да се наложи над обекта (подчиняващия се).

Най-често цитираната дефиниция изглежда е на Робърт Дал: властта е такова отношение между социални единици (индивиди или колективни актьори), когато поведението на едната (ответната) зависи при определени обстоятелства от поведението на другата (контролиращата). (Dahl 1950 : 34) Пак като отношение дефинират властта и американските политолози Харолд Ласуел и Ейбръхам Каплан в книгата си „Власт и общество" (1952 г.) – според тях властта е особен случай на влияние, при който чрез заплаха или ефективно прилагане на сурови ограничения се налага на другия желаната политика (Lasswell, Kaplan 1950 : 34).

Може да се смята, че от 1950-те години насам съществува консенсус, че властта не е атрибут или свойство, което може да се притежава, нещо, което може да се складира или евентуално икономисва. Въпросът, обаче, в този случай е, дали властта като отношение е еднопосочна връзка на причина (властващ субект) и следствие (подчиняващ се обект) или, обратно, взаимодействие между две страни, като общия резултат зависи от съотношението на силите между тях. Според руските автори Виктор Жолтов и Максим Жолтов (баща и син) властта, макар и да не може да се разглежда като двустранен процес, е взаимодействие, основава се на взаимност. (Желтов, Желтов 2009: 104). Така властта не е разбираема в категориите на причина и резултат, а е сложно взаимодействие между поне двама социални актьори, при което поведението на всеки влияе върху поведението на другия. И все пак става дума за неравно отношение.

Властта, ако се позовем отново на Филип Бро, е обусловена от две неща (Hermet et al. 2001 : 249):

• Социалната структура, където е равнището на производство и циркулиране на блага (материални и символни), е основата на различното разпределение на ресурсите на властта. Мястото в тази социална структура обуславя някакво първично, фундаментално стратегическо разположение по отношение на властта или господството.

• „Правилата на играта" или цялостната система от правила и норми в обществото, които индивидите и социалните актьори възприемат като „естествени" и като свои в процеса на социализация. Тези норми задават определено поведение на актьорите, но се възприемат от тях не като някаква външна принуда, а като подразбиращи се, вътрешни норми.

Разграничават се общо два типа на властта: разпоредителна и убеждаваща.

Разпоредителната власт изисква заплаха за санкции в случай на неизпълнение на разпореждането. Заплахата е свързана или с открита принуда, или с физическо насилие. Според цитираните руски автори юридическата норма е институционализирана принуда, наред с другите форми на принуда като фактическата (заплаха за употреба на сила или друг вид изнудване) и моралната (мобилизиране на споделяни и от двете страни етически норми в полза на властващия, от типа на професионалната етика, християнския морал и др). (Желтов, Желтов 2008: 105)

Убеждаващата власт се опира както на убеждаването, така и на авторитета и легитимността на властващия. Убеждаването е най-меката форма на политическо властване. То има разновидности, като варира от доброволното приемане на аргументите на властващия, през финото въздействие върху убежденията на подчиняващия се чрез разпространените в общественото мнение идеи, до откровената манипулация на публиката или дори прякото й корумпиране с обещания за определени изгоди (материални или морални).

Политиката

Политика е дума, която използваме в много смисли в ези-

ка и често мислим съдържанието й като самоподразбиращо се. Назоваваме различни неща с нея и обичайно не се замисляме дали това е правилно или не, сякаш следваме възприети конвенции на „здравия разум". Преди всичко, защото и това е многозначно понятие, което означава както дейност за осъществяване на някаква цел и стратегия, така и съвкупност от социални институции, сред които държавата е централна.

Изследователите се питат, например, дали политиката е възникнала исторически в определен момент на общественото развитие, или не можем да си представим общества без политика; дали има общество, в които няма политика; политиката възниква ли непременно и с държавата. (Gauchet 2005 : 97) Тези въпроси вълнуват политическите антрополози, социолозите и историците от поне двеста и петдесет години.

Марсел Гоше застъпва разбирането, че политиката присъства във всяко човешко общество, но разбирането на същността и началата й са неразривно свързани с понятието ни за религия. Френският философ смята, че религията е основанието на политическото, че в т. нар. примитивни общества, политическото се крие в религиозното. Той отбелязва: „Именно на боговете – нека ги разбираме просто като същества с различна от нашата природа – дължим, че сме онова, което сме: това е във висша степен политическо изказване, в което се представя по някакъв начин самата основа на всяко общество" (Gauchet 2005 : 45-46) Религията, според Гоше, има определено политическа роля, в до-политическите общества именно тя изпълнява ролята на политиката. Причината за съществуването на религията е в необходимостта от единодушно и обективно (независимо от индивидуалните съзнания) чувство за съществуването на общността (Пак там: 51). Това произтича, според Гоше, от факта, че не съществува общество, което е естествено обединено (Пак там: 69). По този начин политиката е именно свързващият механизъм на едно общество, но тази функция се изпълнява от религията във

времена, когато производителността и разделението на труда не позволява отделянето на политиката от обществото като специализирана сфера на общото управление.

В търсенето на специфичната връзка между човека и политиката политическата философия се основава на едно базисно разбиране за човека – той е животно, което единствено сред останалите животни живее в изкуствен свят, създаден от самия него – обществото. В своята „Политическа социология" Доминик Кола развива възгледа, че живите същества имат два модуса, в които задоволяват потребностите си: инстинкта и институцията, като първото се отнася до животното, второто се отнася до човека (той е едновременно живо същество и социално същество). Тези два модуса могат да се опишат с поредица от противоречиви двойки понятия:

- йерархия – подчинение.
- комуникация – език.
- орган – оръдие.
- нужда – желание.

Двете страни на човешкото съществуване се свеждат в крайна сметка до отношение между натурата (природата) и културата. Човекът е природно същество, което живее в създаден от самия него изкуствен свят. (Colas 2002 :31) Природните страни на човека са поставени в рамките на социалното, двете стават неотделими. Така йерархията в човешките общества винаги почива на някакво съгласие за подчинение, което отсъства при животните. Човешкият език е средство за комуникация, позволяващо неограничен брой послания, което го прави и възможното средство за трайна връзка между човешките индивиди. Трудът е специфична човешка дейност (поне в работите на философи като Рене Декарт, Чарлс Дарвин или Фридрих Енгелс). Дори сексуалният нагон у човека, пораждащ агресивност, е подчинен на социално-обусловени правила (което нашироко обяснява в „Тотем и табу" Зигмунд Фройд – Фройд 2013). Най-сетне, у човека

естественото се подчинява на културното. Човекът е социално-обусловен и при въпроса за наследственото и наследеното, вроденото и придобитото впоследствие.

Именно това различие и противопоставяне между вроденото и придобитото позволява на политическата философия да обясни различията между способностите на човешките същества. Някои смятат тези различия като природно (биологически) обусловени – това е характерно за различните расови теории. Но днес се знае, че между хората съществува равенство на вродените интелектуални капацитети (както това мисли Рене Декарт в началото на модерното време), но също и че всички езици съдържат една „универсална граматика" (както формулира това американският лингвист и философ Ноам Чомски). Различията, които имат социално значение (като интелектуални и физически възможности), между човешките индивиди са обусловени от социалните (културните) обстоятелства, т.е. се основават на придобитото, а не на вроденото.

Както е известно, Аристотел дефинира човека като политическо животно („зоон политикон" – ζώον πολιτικόν). Това означава, че според Аристотел, политиката е естествено продължение на вродената социабилност (желание за живот в общество) у човека. Така политиката е допълнително измерение на социума (обществото, общността), което го няма при животните, някои от които също живеят колективно, но не и в политическа общност. При Аристотел, обаче, политиката се основава на идеята за гражданското равенство между индивидите, което не съществува в природата (Colas 2002 : 75-76). По този начин политиката се разглежда като условие за човешкостта на човека (инструмент за неговото очовечаване).

За Аристотел същността на политиката е общото благо и добрият живот: **„**В началото на изложението, където дадохме определения за домашното стопанство и за господарската власт, казахме, че човек е обществено същество по природа. Затова

и без да имат нужда от взаимопомощ, хората се стремят към съвместния живот. Следователно преди всичко добрият живот е цел на държавата както общо за всички, така и поотделно. Но хората се събират и поддържат политическата общност и заради самия живот." (Аристотел 1998: 73)

Философът Протагор обсъжда мита за Прометей, който предоставя на човека изкуствени средства (огъня), без които човекът не може да оцелее в природата. Изкуственото е в самата натура (природа) на човека. Но наред с тези средства, човекът е получил и друг божествен дар – политиката, която му позволява да бъде добродетелен и справедлив. Именно последното позволява на човека да живее с други хора заедно – така политиката е изкуство за изтъкаване на социални връзки.

В началната християнската философия политическата общност (градът) е дело на Каин, убиецът на Авел. Политиката е по-скоро резултат от такъв капитален грях, тя е живот, противоположен на живота в „божия град" (както виждаме това в противопоставянето на двата града – земния и духовния – у Свети Августин). Добрите християни живеят на Земята в общини, които не са политически, дори се противопоставят на политическата организация (тогава в Римската империя). Тома Аквински дефинира политиката като общото благо на държавата – тук вече имаме очевидното влияние на Аристотел, вече познат за западното средновековно общество. В „Сума на теологията" той пише: „Напротив, различаваме като три различни науки: политиката, която има за обект общото благо на държавата, икономиката, която се занимава с онова, което се отнася до благосъстоянието на дома или семейството, и духовната наука, която се отнася до всичко, които засяга доброто на индивида". (Сума на теологията, Книга I, Въпрос 47)

Реформаторите дават една нова перспектива на разбирането на политиката и държавата в християнството – според Мартин Лутер държавата е гарант за сдържането на „нагона към власт" и

към убийство (libido dominandi), които са вродени у човека след първородния грях. Държавата е по-малкото зло, което може да се противопостави на заплахата от взаимно унищожение на човеците, движени от нагона за власт. В тази концепция политиката е средство за сдържане в определени граници на вродените лоши импулси на човеците.

Същото е и разбирането на Макиавели: политиката има смисъл като инструмент за съхранението на властта, която гарантира живота и благоденствието: „Затова мъдрият владетел трябва да действа така, че неговите поданици по всяко време и при всички обстоятелства да се нуждаят от държавата и от самия него; само така те ще му бъдат верни" (Владетелят, Глава IX – Макиавели 1991). В същата перспектива Томас Хобс разбира държавата като обща власт, която слага край на „войната на всеки срещу всички" (в „Левиатан"). Политиката е инструмент на умиротворяване. (Colas 2002 : 81-82) „Крайната цел, смисълът, предназначението, което преследват хората, онези, които по природа обичат свободата и властта, упражнявана върху другите, тогава, когато си наложат тези ограничения в рамките на които ги виждаме да живеят в държавите, е загрижеността да се самосъхранят и да живеят чрез това по-щастливо..." („Левиатан", Глава XVII – Хобс 1971)

Според други философи, обаче, политика не е толкова умиротворяване на обществото и на човешките импулси и нрави, а тъкмо обратното – политиката е война за немският философ Карл Шмит. Тя е организирана и рационализирана конкуренция, израз на виталността на човека и неговото общество. Политиката е друга форма на войната за съществуване. Това разбиране на Карл Шмит много се доближава до нацистката доктрина за „борбата за жизнено пространство", поради което дълго време е и забравено.

В една трета концепция политиката е отричане на самата човешката природа. Жан-Жак Русо анализира онези социални

условности, които карат човек да се съобразява с тях и по този начин да замества собствената си природа. Трайното възприемане на тези условности прави човек алчен, честолюбив, жесток, какъвто, според Русо, той съвсем не е по природа. Затова е нужен нов обществен договор между хората, който да съответства на човешката природа, а не да прави човек роб на приетите условности на обществото, т.е. договор, който го оставя свободен, но същевременно му позволява да живее в общество. Тази концепция предполага, че човекът става политически субект като развива взаимопомощта (солидарността), която замества конкуренцията. В същата логика на мисли Карл Маркс търси преодоляването на обществените антагонизми (остри противоречия), което ще доведе до край на политиката. В това разбиране държавата (политиката) е средство за сдържане на противоречията, за умиротворяване на обществото, но заедно с това и противна на човешката природа институция, защото съхранява структурното неравенство между човешките индивиди.

Държавата

Държавата е политически институт на човешките общности, който се появява в определен момент на историческото развитие на обществата и се свързва с тяхното усложняване. Онова, което назоваваме като държава, е много различно в зависимост от епохите, за които говорим. Важно е да разграничаваме традиционните (домодерните) от модерните държави – последните се появяват като модел някъде преди 500 години в няколко европейски страни. На български език употребяваме една и съща дума, за да назовем общата политическа организация на обществото, независимо дали става дума за държавата на Аспарух от VII в. или за модерната българска държава след 1878 г. Държава първоначално обозначава орб, символът на царската власт в християнските общества от ранното Средновековие като малка сфера с кръст отгоре .

В латинските и други западни езици днешната дума за държава е с един и същи корен и има италиански произход – stato (на английски – State, френски – État, на испански – Estado, на немски – Staat). Тези думи отвеждат към латинската дума status, има значението на трайно, неподвижно „състояние", през Средновековието думата означава съсловие. Stato започва да се употребява за първи път в италианския език през XIII-XIV век, за да обозначи общата политическа организация на обществото.

Преди това в европейските езици са използвали други названия за традиционната държава: империя, кралство, царство, владение, република. Произведението на Платон „Държавата" (на гръцки то е πολιτεία), се превежда на френски или английски езици с république или republic, което разбира се не означава тип политически режим, различен от монархията, а отвежда към старото латинско значение – res publica, общи дела, нещата, които засягат цялата общност. Държавата е в случая синоним на политическа общност, политическа организация на обществото.

Традиционните държави не са истински суверенни (т.е. пълновластни), владетелят ги управлява и като собственик, при което публичната и частната власт не са разделени. Така владетелят има властта да раздели владението между синовете си, което в модерните времена вече е невъзможно. (Déloye 2007 : 28-33). Модерната държава е рационална държава, основана на неперсоналната власт, на анонимната бюрократична машина, организирана рационално. Тя е всеобщо достояние, а не собственост на владетеля.

Теорията на обществения договор, която възниква, за да обясни появата на държавата, се формулира заедно с появата и развитието именно на модерните държави в Европа през XVI – XVII век. Държавата е превръщането на естественото състояние в гражданско състояние или civitas, политическа общност, политическа държава. И при Томас Хобс, и при Джон Лок, и при Жан-Жак Русо това е решаваща крачка към цивилизованост.

С появата на модерната държава в Европа след края на XV век се налага и нова дума, с която тя се назовава – stato. Именно това е образуването, които Томас Хобс ще определи средата на XVII в. като „обща власт, която всява страх у хората и насочва действията им към общото благо". (Хобс 1970: 185) Появата на модерната държава в Европа е свързана с появата на система на управление, която в по-голяма степен е деперсонализирана и публична, която се упражнява чрез сложна мрежа от институции и служби. Наличието на деперсонализирано институционализирано управление, поверено на постоянен административен апарат отличава модерната държава (stato) от нейните предшественици. (Lagroye 1991 : 73-89)

Първата форма на модерна държава в Европа е абсолютизмът, който навсякъде предприема мащабни проекти за унифициране на обществата: чрез обща нормативна уредба, която заменя старите феодални права и привилегии и преодолява нормативната и политическата разпокъсаност на територията; чрез обща данъчна система, която заменя старото право на сеньорите да събират данъци от собствените си домейни; чрез налагане на официалния език на администрацията като национален език.

Абсолютизмът създава чрез тази унификация нова връзка между обществото и държавата, затова модерната държава често се нарича нация-държава (Nation-State, État-Nation, Nationalstaat). Новата модерна държава има много по-големи материални и политически ресурси, в сравнение с предходните държавни форми. Тя вече е в състояние да предприема скъпоструващи проекти, като например строителството на военен флот, който да гарантира морските пътища за търговското мореплаване. Тази модерна държава е в състояние да финансира и подкрепя колонизацията, която е предприета в Новия свят от европейците, и не е случайно, че това първоначално са експедиции на първите модерни държави: Испания, Англия, Франция,

Португалия и Нидерландия.

Покрай конфликта на аристокрацията и абсолютната кралска власт ще се появи в Европа (първоначално в Англия и Франция) и втората форма на модерната държава – представителното управление.

Същността на модерната държава е обект на множество дефиниции в социологията, антропологията, политологията, философията и, разбира се, правото. Юридическите квалификации на държавата са отделна област на знанието, свързана най-вече с дефинирането на понятието за „суверенитет". Тук ни интересуват дефиниции от друг порядък, които изтъкват връзката на държавата с политиката, обществото, икономиката.

Френският социолог Емил Дюркем дава следните причини за възникването на държавата: „Колкото повече се развиват обществото, толкова повече се развива държавата; нейните функции стават по-многобройни, проникват все повече във всички други функции, като с това ги концентрира и обединява". Според Дюркем държавата е съвкупността на „социалните тела, които единствени имат качеството да говорят и действат от името на обществото. Съвременник на Дюркем, немският социолог Макс Вебер, дефинира държавата чрез притежанието на монопол върху легитимното физическо насилие. Държавата според Вебер е „политическо предприятие с институционален характер дотогава и доколкото неговото административно управление постига успешно, чрез прилагането на регламенти, монопол върху легитимното физическо насилие". По-специфично е разбирането на Карл Маркс, друг немски философ от XIX век. Според него държавата е формата, която приема в политическия ред социалното господство на дадена социална класа. Това господство може да бъде основно обяснено с нейното икономическо положение, чрез мястото, което тя заема в производствените отношения. В теорията на Маркс държавата трябва да изчезне заедно с изчезването на разделението на обществото на икономически

противоположни класи. Функционалистката школа в социологията през XX век също дава своето определение за държавата. Американският социолог Толкът Парсънз дефинира държавата като сложна съвкупност от сравнително автономни структури, които като цяло осъществяват специфични обществени функции – функциите от най-общ порядък. Сред тях са функциите на общото управление, общия контрол, общото властване. Функции необходими за запазването на целостта на общественото тяло. (Lagroye 1991 : 92-100)

Независимо от разновидностите си, държавите изпълняват навсякъде няколко общи функции:

- Оцеляване на общността (организиране на изхранването и общите дела).

- Защита срещу външните заплахи (създаване на постоянна военна организация).

- Интеграция на обществото (организирането на общите ритуали и институциите на общата принадлежност).

Гражданското общество

За теоретиците на гражданското общество то възниква с модерното време. Разделянето на политическото от гражданското общество се схваща като решителна стъпка на модернизацията. Модерното в този смисъл е обособяване на две относително автономни сфери: сферата на потребностите (както я разбира Хегел) и сферата на общозадължителната принуда (държавата, политиката). Гражданското общество е исторически резултат от еволюцията на западните общества, създала модерния капитализъм. То е западен феномен, но същевременно и модел за модернизация на незападните общества.

Гражданското общество е резултат от разделянето на обществените функции и роли. Дали ще бъде схващано като посредник между семейството и държавата (Хегел) или като автономна сфера на социалната надстройка, наред с държавата (Грамши),

гражданското общество не е отрицание на държавата (каквото е т. нар. „естествено състояние"), а момент в присвояването на държавата от обществото (гражданите). Диференцирането на гражданското общество означава, че гражданите изпитват потребността и имат възможността да контролират вездесъщата държава. Гражданското общество е онази обществена сфера, в която индивидът може да се откъсне от държавната опека, оставайки същевременно обществен индивид.

Гражданското общество не е първичен хаос, уравновесяващ държавния порядък. То е механизъм за „сдържане" на държавата в определени рамки, зададени от общия интерес. Гражданското общество е друг тип порядък, в който липсват строги йерархии, порядък, изграден не вертикално, а хоризонтално. Порядъкът на гражданското общество се основава на непосредствените човешки потребности и на непосредствената човешка солидарност, произтичаща от взаимни интереси.

За разбирането на гражданското общество е особено важно разграничаването му от т. нар. „цивилизовано общество". Интересното е, че в латинските езици има обща етимология на термините Цивилизация и Гражданин, откъдето и Status Civilis (Хобс) или Etat Civil (Русо) са идентични на Stato и Etat (Държава). Но в тази обща етимология на държава и устойчиво състояние има нещо символическо – държавата налага стабилност и порядък, задава неизменността в обществото, преодолява първичния хаос на Status naturalis (естественото състояние). Цивилизованото общество е политически порядък, основан на разделение на властовите роли в зависимост от социалния статут. Гражданското общество предполага равенство на всички граждани и автономност на индивида от полиса. Това произтича от самия характер на Града – той е историческа социална общност, но не на всяка цена държавна общност. Следователно за гражданско общество можем да говорим тогава, когато са налице поне две основни предпоставки: политическо равенство и автономия на гражданите.

Предпоставките за гражданската автономия са и предпоставките на гражданското общество. Автономен, т. е. независим от държавата, гражданинът може да бъде както в политически, така преди всичко в икономически и статусен смисъл. За това е необходимо автономизирането на цялата частна сфера:

• частната собственост освободена от властта на различни монополи (публични или частни);

• законовата защита на индивидуалната независимост, опираща се върху отговорността на държавата за гражданските права;

• премахването на условията за политически монопол върху държавната власт с развитието на реален партиен плурализъм.

Съзнанието за гражданското общество е важен елемент в разбирането за политиката. В теоретичните изследвания на политиката темата за гражданското общество е стара. В „Затворнически тетрадки" (1923-• „Първият важен белег на гражданското общество е многообразието на неговите елементи. Съществува изобилие от организации и институции, в които хората могат да реализират някакъв обем от своите жизнени интереси. […]

• Втори важен белег на гражданското общество е автономията на многото организации и институции. Под автономия трябва да се разбира независимостта от някакъв център на властта. […]

• Третият важен белег на гражданските общества е свързан с човешкото поведение, това, което Гартън Аш нарича „учтиво, толерантно, без насилие", преди всичко обаче „гражданско и цивилно" (Дарендорф 2008).

Плурализъм, автономия от държавната власт и гражданска инициативност – това са характеристиките на гражданското общество според Дарендорф. Видно е, че тук има и нормативна страна – съзнателният и активен гражданин е условие за съществуването на гражданското общество, основа за демократичния ред.

Въпросът е, обаче, дали гражданското общество е универсална категория, дали то съществува и при недемократични режими. Дали не е единствено и само една от страните, наред с правовата държава, на демокрацията. Ако гражданското общество е само елемент на представителната демокрация – частно-организираното активно гражданство – тогава то не е универсално а е присъщо най-вече на обществата от западен тип (където има специфично съвместно съществуване на демокрацията и капитализма). В този смисъл гражданското общество е само контрапункт, контратежест на политическата държава, нещо като неин коректив. Но в политическата теория се развива и друга хипотеза, която противопоставя гражданското общество не само на държавата (политическата институционална сфера), но и на пазара (икономическата институционална сфера). Последното се споделя от мнозина радикални и неомарксистки мислители като Ернесто Лаклау (вж. Проданов 2003: 68). Адам Селигман, в „Идеята за гражданското общество" обобщава това: „Андрю Арато, Джийн Коен и Джон Кийн използваха идеята за гражданското общество в критиките си както срещу западното капиталистическо устройство, така и срещу източното комунистическо (или по-точно държавно-социалистическо) общество" (Селигман 1995: 257)

Литература

Аристотел. Политика. Отворено общество, София, 1998.

Гелнър, Ърнест Условия за свободата: гражданското общество и неговите Либерален преглед, Август 2008 http://librev.com/component/content/article/322

Даймънд, Лари. Към укрепване на демокрацията, сп. Демократически преглед, лято (1997), книга 32.

Дал Р. Съвременният политически анализ. София, Университетско издателство „Св. Климент Охридски", 1996.

Дарендорф Р. Гражданското общество е нормалната жизнена

среда на хората. Център за анализи и образование, 2008, http://cao.bg/?article=1929821&pages=1&category=4

Желтов В., М. Желтов. Политическая социология. 2-е изд. М. Академический Проект, 2009.

Проданов В. Гражданското общество и глобалният капитализъм. ИК „Христо Ботев", София, 2003.

Селигман, А. Идеята за гражданското общество, С, 1995.

Фройд З. Тотем и табу. Критика и хуманизъм, 2013.

Хобс, Томас. Левиатан; София, Наука и изкуство, 1970.

Arato, Andrew and Cohen, Jean, Civil Society and Political Theory, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992.

Carothers, Thomas. Civil Society, Foreign Policy, 1999-2000, Winter, № 117, p. 20.

Colas D. Sociologie politique. Paris, Presses universitaires de France, Quadrige, 2002.

Dahl R. Power, In : International Encyclopedia of the Social Sciences. N.-Y. 1950.

Déloye, Yves. Sociologie historique du politique. Paris, La Découverte, 2007.

Gauchet M. La condition politique. Gallimard 2005.

Gramsci. Textes. Éditions sociales, 1983.

Hermet G., B. Badie, P. Birnbaum, Ph.Braud. Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques. Arman Colin, 5e édition, 2001.

Lagroye J. Sociologie politique, Presses de la FNSP et Dalloz, 1991.

Lasswell, H. D., and A. Kaplan. Power and Society: A Framework for Political Inquiry. New Haven : Yale University Press, 1950.

Сурва в Чепино: визуална антропология

Васил Гарнизов
Нов български университет

Чепино е малко село в община Ковачевци, недалеч от Перник, където живеят и работят повечето от местните жители. Жителите му са около петдесет: в списъка на секционната избирателна комисия са регистрирани 43-ма избиратели, на парламентарните изборите през 2013 и 2014 в деня на изборите са дописани още 6, но на практика гласуват около 38[1]. В празника обаче вземат участие и хора, които са жители на Перник и които се връщат тук специално за Сурва. Всред сурвакарите има и човек от София, чиято съпруга е родена в селото, както и от Сандански, който е предпочел "да играе тук" с приятели, отколкото в родния си край. Поради малкия на размер селото и на сурвакарската група, те са удобни за теренно антроположко изследване, тъй като е налице възможността за познаване лице-в-лице както на активните участници в празника, така и на зрителите.

Организацията за празника е започнала още от предходната година, когато читалища и ръководители на групи от микрорайона започват да се уговарят относно домакинството. На практика седем села се редуват в домакинстването: всяко село прави огън на своя площад, но само едно от селата наема оркестър и кани другите да се присъединят към собствения му празник. Поканата за 2014 г. е със следния текст:

"Сурвакарската група към НЧ „Гео Милев - 1936г."- с. Чепино община Ковачевци, област Перник кани всички приятели и почитатели на магията на „Сурва" да се присъединят към нас на

1 http://results.cik.bg/pi2014/protokoli/14/2200009.html (за 2014) http://todor66.com/Izbori/2013/Pernik/Kovachevci_Sekcii.html#142200009 (за 2013)

13.01.2014 г. от 18.30 ч. на площада в селото да празнуваме заедно. Под акомпанимента на сладкогласните чанове ще имате удоволствието да се насладите на сурвакарското хоро. Да бъдат наши гости са поканени групите на селата Беренде, Гигинци, Долна Секирна, Елов дол, Кралев дол и Светля. Небето над селото ще се озари от буйните искри на сурвакарския огън и бляскавите фойерверки. За почитателите на песните и танците оркестърът за народна музика ще изпълнява Вашите музикални желания до полунощ. Ако някои е гладен или пък жаден – няма страшно – традиционната скара е на среща. Заповядайте на автентичната „Сурва" да празнуваме и се веселим заедно"[2].

Чрез Ирена Бокова съм поканен и аз от Марияна Иванова, секретар на читалището, всред чиито активи има 1000 книги, а единствените дейности на читалището са сурвакарската група и клуб "Съхрани българското"[3].

1. Денят преди Сурва, площадът е готов за вечерта и почти пуст.

2 http://www.zapernik.com/obshtestvo/survakarskata-grupa-ot-s-chepino-vi-kani-na-surva_28171/ ; освен използвания в текста термин "Сурва" ползват и другия вариант – "Сурова"

3 http://uchilishta.guide-bulgaria.com/a/10752/geo_milev_community_center.htm

2. Първият, когото срещам на площада, е Иво Бориславов: участва в подготовката на огъня, естрадата и пр. за вечерта, когато ще се появи като бюлюбашия, а на другия ден – като редови сурвакар.

3. Ликът на площада и декоративната табела "Чепино" като знак за празника

4. От площада отивам в читалището

5. Ликовете се пазят за фестивала в Перник и няма да се ползват по време на празника

6. Марияна Иванова, секретар на читалището, с подготвени баница и пача

7. Навсякъде в селото почистват къщите и проветряват чергите

8. Марияна, в дома си се подготвя да посрещa гости (приготвяне на пача)

9. В другите домове също се готвят; на 86 г. Борислав Йорданов (баща на билюбашията Иво Бориславов) е поверено правенето на вариво; по-младият мъж вечерта ще носи знамето на сурвакарите

10. Факлите за сурвакарите в двора на болюбашията Иво Бориславов

11. Отивам в друг дом в една отдалечена махала на селото, дома на Тодораки и Тодорка.

12. Заварвам я докато простира семейната стара носия, с която дъщеря й Снежана ще бъде вечерта

13. Облеклото на сурвакарите се проветрява; братът на Снежана, който е и касиер на групата, ми показва череп от дива коза, който ще ползва за украса на "лик". Обясняват, че в началото дрехите се правили от истински парцали, "мръсни и грозни"; по-късно са започнали да ги правят "шарени" и от чисти парчета плат.

14. Снежана демонстрира как ще изглежда вечерта; вдясно долу – чановете; с маската вечерта ще бъде зет й – Николай Милованов

15. В дома – баници, питка и пача, правени от Тодорка и Снежана

16. Тодораки със сабята и калпака му от времето, когато е бил бюлюбашия

17. Тодораки, като водач на Чепинската сурвакарска група на фестивала в Перник, 1969 г.

18. Тодораки проверя тежестта и звъна на един от новопридобитите чанове.

19. Подобен е изгледът и в другите къщи

20. Тъпанът също е приготвен; започва да се свечерява

21. В трети дом: по броя на проветряващите се костюми може да се предположи и броят на участниците от този дом

22. Междувременно в коридора на 80 годишния дядо Младенчо се подготвят чановете

23. В кухнята – участниците; един от тях е дошъл от Симитли да играе с приятели в Чепино, макар че и в Симитли има Сурва.

24. Последното място, което посещавам е при Страхил и Владка Михалкови, бивше кафене на площада срещу читалището – в очакване на началото.

25. Връщам се обратно в дома на Марияна, която междувременно е посрещнала гости от Перник (вкл. и Тодор, бивш комендант на фестивала в Перник)

26. Приятел на синът на Марияна се приготвя за ролята си на младоженец

27. Марияна с чановете

28. Марияна също се преоблича

29. Синът на Марияна

30. Отивам обратно в читалището, където вече е подготвено за вечерта, където към полунощ, когато изгасне огъня и гостите си отидат, ще се съберат сурвакарите

31. Площадът непосредствено преди началото

32. Оркестърът подгрява за началото

33. Сурвакарите слизат с факлите, начело е тъпана

34. Приближават площада

35. По пътя

36. По пътя

37. По пътя

38. По пътя

39. Посрещане на сурвакарите на площада

40. На площада[4]

4 Виж. още и видеозаписа на Николай Милованов: Surva, Chepino 2014 https://www.youtube.com/watch?v=5PZZOkMhCdI

41. На площада: на тъпана

42. Комбинация: на тъпана, но и "циганин"

43. Запалването на огъня (Снежана)

44. По време на запалването на огъня

45. При запалването на огъня

46. След запалването на огъня

47. След запалването на огъня: булката и младоженеца

48. Сурвакарска стъпка около огъня: билюбашията на фона запаления огън

49. Сурвакарска стъпка около огъня: сурвакар със знаме "Свобода или смърт"

50. Бюлюбашията със знаменосеца

51. Сурвакарска стъпка около огъня: тъпана

52. Сурвакарска стъпка около огъня: Втория бюлюбашия – Драгомир Мирчев, които е и майстор на ликовете. На фестивала в Перник получава награда на журито за най-добър войвода.

53. Сурвакарска стъпка около огъня: сурвакари

54. Около огъня: Николай Милованов с маска

55. Около огъня: Николай Милованов (през повечето време маската е вдигната или свалена)

56. Около огъня: билюбашията Иво Бориславов

57. Около огъня: сурвакарско хоро

58. Около огъня: хоро на сурвакар и булка

59. Около огъня: хоро на сурвакари и зрители

60. Около огъня: хоро, водено от булката със знаме

61. Хора

62. В близост до огъня: обслужващия блок

63. Готовата скара и греяната ракия

64. Поддържането на огъня е важна задача на сурвакарите (няма точно определен за целта човек)

65. Добавяне на дърва в огъня

66. Добавяне на дърва в огъня

67. Добавяне на дърва в огъня

68. Добавяне на дърва в огъня

69. Добавяне на дърва в огъня

70. Добавяне на дърва в огъня

71. Край огъня в очакване на другите групи

72. Борислав Йорданов, съпругата му и синът им – бюлюбашията Иво Борислав край огъня

73. Булка и сурвакари край огъня в очакване на другите групи

74. Сурвакари край огъня в очакване на другите групи

75. Сурвакари и булка край огъня в очакване на другите групи

76. Сурвакар пали цигара от огъня в очакване на другите групи

77. Групата от с. Гигинци е пристигнала и се готви да навлезе на площада.

78. В очакване влизането на площада на групата от с. Гигинци

79. В очакване на групата от с. Гигинци

80. Групите се строяват в двата края на площада и тръгват една срещу друга[5]. Болюбашиите на сурвакарските групи от с. Чепино (Драгомир Мирчев) и с. Гигинци (Крум)

81. Първо поздравява бюлюбашията, после Марияна посреща с хляб и сол

82. Появява се и дяволът на чепинската група (под маската се крие председателят на читалището – Елка Иванова)

5 Виж. още и видеозаписа на Николай Милованов Surva 2014 - Chepino meets Giginci group (part 1) https://www.youtube.com/watch?v=roGAf2XJOlw и (part 2) https://www.youtube.com/watch?v=bbGneKK7Lv4

83. Гост от гигинската група

84. Домакини и гости

85. Сурвакарите от с. Гигинци

86. Играта на сурвакарите от с. Гигинци

87. Играта на двете сурвакарски групи

88. Играта на сурвакарите от с. Гигинци

89. Играта на сурвакарите от с. Гигинци

90. Играта на сурвакарите

91. Играта на сурвакарите от с. Гигинци

92. Двамата билюбашии: домакин и гост

93. Двамата билюбашии на групата от с. Гигинци

94. Групата от с. Гигинци

95. Групата от с. Гигинци

96. Изпращане на групата от с. Гигинци

97. Изпращане на групата от с. Гигинци

98. Посрещане на сурвакарската група от с. Светля[6]

99. "Циганката" от сурвакарската група от с. Светля

100. Участници от сурвакарската група от с. Светля

6 Виж. още във видеозаписа на Николай Милованов: Surva 2014 - Chepino meets Svetlia https://www.youtube.com/watch?v=3Ubuzl8uikY

101. Участници от сурвакарската група от с. Светля

102. Участник от сурвакарската група от с. Светля

103. Билюбашията на Чепино Драгомир Мирчев при просрещането на гостите от Светля

104. Посрещането на сурвакарската група от с. Светля

105. Посрещането на сурвакарската група от с. Светля

106. Билюбашията на сурвакарската група от с. Светля

107. "Мечката" на сурвакарската група от с. Светля

108. Участници от сурвакарската група от с. Светля

109. Пристигане на сурвакарската група от с. Долна Секирна

110. Посрещане на сурвакарската група от с. Долна Секирна

111. Посрещане на сурвакарската група от Долна Секирна

112. Посрещане на сурвакарската група от с. Долна Секирна

113. Играта на сурвакарската група от с. Долна Секирна

114. Хорото на сурвакарската група от с. Долна Секирна

115. Участници сурвакарската група от с. Долна Секирна

116. Участник от сурвакарската група от с. Долна Секирна

117. Екстаз в късните часове след като и групата от с. Долна Секирна си заминава

118. Екстаз в късните часове

119. Екстаз в късните часове

120. Екстаз в късните часове; малко по късно всички се преместват в читалището, площадът опустява, огънят изгасва; след време и сурвакарите се разотиват

121. На другата сутрин на шосето по пътя към с. Чепино – "поп"

122. По пътя към с. Чепино – "поп"

123. Заварвам групата вече да обикаля Чепино по време на играта в двора; Марияна този път е в ролята на сурвакар

124. Сурвакарите на масата след играта в двора

125. Домакините

126. "Тъпанът" остава последен

127. Изпращане на сурващарите с пистолетни изстрели ("като войводи")

128. Кратка почивка преди посещението на следващия дом

129. Кратка почивка преди посещението на следващия дом

130. Кратка почивка преди посещението на следващия дом

131. Кратка почивка преди посещението на следващия дом

132. Кратка почивка преди посещението на следващия дом

133. По пътя към следващия дом

134. По пътя към следващия дом

135. Подреждането на шествието по пътя: начело бюлюбашията, след него булката с младоженеца, Мариана, сурвакарите и тъпаните

136. Младоженецът носи туба, в която домакините сипват ракия, а булката – чантичка, в която събира парите

137. Сурвакарска игра по пътя

138. Билюбашията в двора

139. Посрещане на сурвакарите

140. Разговор между бюлюбашията и домакинята

141.Сурвакарската група влиза в двора на къщата на Марияна

142. Булката в двора на Марияна

143. В двора предварително е приготвена почерпка: вино, ракия, безалкохолни напитки, баница

144. В двора

145. Марияна кани сурвакарите в къщи (в повечето посещения играят само в двора)

146. Сурвакарите в дома на Мариана

147. В дома на Марияна

148. В дома на Марияна

149. Сурвакарска игра в дома (обикалят всички стаи в сурвакарска стъпка)

150. Последният дом от маршрута в къщата на Страхил и Владка Михалкови - срещу читалището

151. Последният дом от маршрута – в къщата срещу читалището

152. Последният дом от маршрута – в къщата срещу читалището

153. Последният дом от маршрута – пред къщата срещу читалището

154. Хоро между последния посетен дом и читалището

155. Булката в читалището

156. Вчера билюбашия, днес обикновен сурвакар: броенето на събраните пари: ще ги използват за дейности на сурвакарската група – транспорт за участие на фестивала в Перник, наем за музика, поддръжка на ликове и т.н.

157. Броенето на събраните пари

158. Синът на единия от сурвакарите с табелата на групата[7]

7 Виж. за сравнение същите герои и участници, но в друга година и на друго място: "Снимки от Фестивала Сурва 2013 село Чепино" - http://www.kovachevcionline.com/news/novini/snimki-ot-festivala-surva-2013-selo-chepino ; както и Фейсбук-страницата на селото с видеоклипове от "Сурва 2013": https://www.facebook.com/ChepinoPernik ; вкл. и снимки от фестивала в Перник 2013 г., напр. сурвакарите с ликовете, на бюлюбашията https://www.facebook.com/ChepinoPernik/photos/pb.117317741708638.-2207520000.1433743036./368723279901415/?type=1&theater и др.

Защо лидерство?

Евгений Дайнов,
Нов български университет

Живот след края на света

За последните 30 години животът в развитие страни претърпя революция – така наречената „революция на работенето". Крайният резултат от тази революция е промяна в отношенията между отделната човешка личност и света около нея. От тази промяна следва и промяна в знанията, уменията и нагласите, необходими на личността, за да постига своите цели.

В старото индустриално общество, отделният човек е инструмент – придатък на производствената система. Изпълнява строго определени задачи, които са част от по-големи процеси. Смята се, че в производството, както и в обществото, всички задачи са отдавна „разграфени" – и че онова, което прави отделният човек, е да се нагажда към своето „място" в производствения процес и в обществото.

Отделният човек, допреди 30-40 години, живее и работи на принципа: „Ти си оттук – дотук. По-нататък не ти трябва да знаеш. Не ти трябва да знаеш и голямата картина, в която се полага твоят труд и твоят живот. Има кой да знае голямата картина".

Основната идея в този модел е следната: че поддържането на система на управление е най-ефективно да се извършва отгоре-надолу, от централната власт, която залага целите на управлението, има експертното знание да ги постига и организира процеса на тяхното постигане чрез комплекс от директиви, правила и регулации. Оттук и очакването, продължило до средата на миналия век, че в крайна сметка всякакво производство ще бъде конвейрно производство, при което експертите решават,

какво да се произвежда и създават производствен процес "надолу", в който отделният работник завива определена гайка по определен начин, без всякакво знание за другите процеси на проивзодство, протичащи около него.

И в крайна сметка всички ще изглеждаме еднакво, защото ще имаме домове, дрехи и коли, изработени по най-«научния» начин.

Този свят се разпадна с навлизането на информационните технологии, на свързаните с тях нови потребности и нови продукти и услуги. Оказа се, че нито в обществото, нито – в производството всичко е отдавна известно и измислено. Напротив – и производството, и обществото тръгнаха към едно бъдеще, което никой не знаеше, какво е. И никой предварително не можеше да разпише задачите и ролите, които отделните хора трябва да изпълняват в това бъдеще.

Не живеем в еднакви домове, не сме облечени в еднакви дрехи. Вместо все повече решения да се вземат от някакви „знаещи", намиращи се някъде „горе", все повече решения вземаме (и сме принудени да вземаме) самите ние, поединично.

Тясно професионалните знания, които стигат за целия живот, уменията да изпълняваш поставените задачи, се подчиняваш на разпореждания – тези знания и умения не вършат работа. Нужни са нови знания и умения: как да виждаме своето място в света, как да формулираме и постигаме свои си цели, как да можем да си сменяме професията на всеки 5-10 години за да не изостанем от развитието, как да взаимодействраме с хората около нас, за да живеем по-добре, как да убеждаваме хората и т.н.

Резултатът от това е, че отделните хора вече не могат да бъдат просто инструменти, посветени на решаването на конкретни задачи. След като никой не знае, какво има в бъдещето, никой не може да определи, какви изпълнители (инструменти) ще са необходими.

Това доведе до загуба на сигурност. Изчезнаха цели профе-

сии и се появиха нови, които никой не е предвиждал. Професиите, които ще упражняват днешните 15-годишни младежи още дори не са измислени. Кой преди 10-15 години си е представял например, че днес ще има професия „системен администратор", но няма да има професия „словослагател"?

Обратната страна на несигурността обаче е – свободата. След като никой не знае, какво крие бъдещето, никой никому не може да каже: „Гледай си в паничката, недей да мислиш за голямата картина – има кой да мисли за нея". Няма. А значи, всички могат да участват в изграждането на това бъдеще.

Как да се оправяме в свят, в който все по-рядко някой може да ни каже, какво и как да правим? Очевидният отговор е: като се превърнем от изпълнители в автори – на собствения си живот, на света около себе си, на нови организации, професии, светогледи. От последователи да се превърнем в лидери.

Това изисква сериозно преподреждане на мислите и нагласите.

В старата система, моделът на управленско мислене , обикновено е наричан "себеналагащо мислене" и има следните основни характеристики. То е:

• *рационално* (т.е. не се занимава с ценности)

• *аналитично* (т.е. раздробява големи интегрирани системи на по-прости процеси)

• *редукционистко* (т.е. стреми се да сведе всички задачи до най-простия възможен вариант)

• *линейно* (т.е. схваща развитието на системата като придвижване на всички нейни процеси, независимо един от друг, от точка А до точка Б).

След като са променени самите основи на ситуацията, начинът за постигането на резултат в нея също трябва да се промени, иначе резултат няма. Този въпрос увисва във въздуха със страшна сила някъде в началото на 1980-те години.

Бизнесът и армиите реагират първи, просто защото са в по-

стоянна конкуренция и не могат да си позволят да губят ефективност поради придържането към остаряли модели. Държавното управление, тъй като не се намира в конкурентна среда, реагира десетилетия по-късно.

Живот в новия свят

Промяната е преди всичко в съзнанието; и водещи изследователи я сравняват с Коперников обрат в представите. На мястото на "себеналагащото се мислене" се появява т.нар. "интегративно (или системно) мислене". То е основано върху разбирането, че в усложняващия – а не опростяващ – се свят постигането на целите на управлението не е възможно да бъде оставено в ръцете на ограничен кръг тесни специалисти; а изисква участието на максимално количество среди, всяка със своята експертиза, разбирания и дневен ред, с цел мобилизиране на максимален капацитет около решаването на даден проблем.

Интегративното (системно) мислене се основава на подходи, които са коренно различни от традиционните:

• *Синтез*. Всички аспекти на преоблема се разглеждат не поотделно, а като части от цялостна картина.

• *Холистичност*. Самият проблем се разглежда не отделно, а в своята свързаност със съседни нему проблеми. Например: решението за строителство на завод вече включва като своя неотменима състава оценката за влияние върху околната среда.

• *Не-линеарност*. Управленският резултат не се постига чрез съчетаване на "изхода" на отделени един от друг процеси, а чрез поддържането на система от действия, при която различните процеси периодично се напасват и допълват един друг, вкл. като променят посоката и смисъла си, ако това се налага с оглед на крайния резултат.

Това е *лидерско мислене*, намиращо се извън традиционната вертикала на вземане и изпълняване на решения. Качества като лидерство, способност за изграждане на доверие и стратегическо мислене стават по-адекватни, отколкото традиционните умения за менажиране, способност за излъчване на разпореждания и изпълнителност.

Зад думата „лидерство" се крие старомодната дума „ръководство". Без да има поведението на дребен началник, лидерът все пак стои отпред и води останалите.

Или, както казваше великата Маргарет Тачър, министър-председател на Великобритания от 1979 до 1990: „Ръководителят е за това – да ръководи. А не да се влачи след мнението на тълпата".

Новият свят и неговите лидери

В продължение на повече от век, темата за лидерството отсъства от модерното мислене. Причината не е само онази, която вече видяхме – т.е. мисловните основания на индустриалното («масово») общество. Има и още една причина, чисто философска.

След като в продължение на хилядолетия историците са обяснявали историята с действията на водещи индивиди (герои, крале, пълководци), някъде към средата на 19 в. схващанията за движещите сили на историята (и на развитието) се преобръщат. Започва да се мисли, че не отделни видни личности движат нещата, а други, без-лични субекти: «класи», «народи» или дори – «законите на общественото развитие». Особено активни в това отношение са марксистите и техните близки и далечни последователи, за които френският философ Жан-Пол Сартр казва:

«Вие разтворихте човека в тия «закони», както се разтваря тяло във вана със сярна киселина».

С преодоляването на манталитетите на масовото индустриално общество се преодолява и неглижирането на онова, което старомодните марксисти наричат «ролята на личността в историята». След като последната значима книга по въпроса е публикувана в далечната 1841 г. (*On Heroes, Hero-Worship, and The Heroic in History от Томас Карлайл), през 2007 г. Пол Джонсън*

публикува книгата Heroes From Alexander the Great and Julius Caesar to Churchill and de Gaulle. Близостта между заглавията на двете книги не е случайна. Джонсън ясно сигнализира, че след век и половина игнориране на темата, отново е дошло времето за осмисляне на ролята на лидерството в развитието на обществата. Неговата книга бързо се превръща в класика по темата.

Според Джонсън, в една демократична ситуация лидерството изисква най-вече „способността да виждаш ясно света и да правиш правилните изводи от онова, което виждаш". Ще рече: да не си измисляш идеологически, философски или религиозни филтри, през които да гледаш на действителността – нещо, което Джонсън е склонен да приписва на „интелектуалците" и „професионалните политици", намирайки и двете категории деятели за крайно вредни.

Освен яснотата на погледа, Джонсън извежда пет черти на лидера като основни.

Първата опира до темата за идеите и вярванията. „Най-добрият вид демократичен лидер", пише Джонсън, „има малко на брой може би три или четири – основни принципа, към които е страстно привързан и които няма да жертва при никакви обстоятелства". И дава за пример Маргарет Тачър, успяла да възстанови икономиката и самочувствието на Великобритания, да победи Аржентина във война и да допринесе сериозно за рухването на световната система на комунизма.

„Не съм впечатлен от лидери", продължава Джонсън", които имат твърди възгледи по всички въпроси. „Историята ни учи, че е грешка да имаш прекалено многобройни ибеждения, на които да държиш с еднакво упорство. Те просто започват да си пречат едно на друго... Така например, през 1940 г. Чарлз дьо Гол формулира простото положение, че Франция не е победена, а за момента е прероден в неговата личност."

Втората основна черта на лидера е волята. Джонсън

пише: „Историята на великите мъже и жени ни учи, че волята е най-решаващото всички човешки качества в публичния живот. Един политик може да разполага с огромен интелект и с всиякакви други позитив, но ако няма воля – тогава е никой." И продължава: „Волята произлиза от непоклатимата убеденост за собствената правота, но и от древния инстинкт за подчиняване на събитията и обстоятелствата".

Разбира се, има и такова нещо като зла воля, която води до катастрофи и убийството на милиони, какъвто е случаят със Сталин, Хитлер или Мао. „Цената на такава воля", предупреждава Джонсън, „е немислимо висока. Затова онези три или четири централни принципа, които стоят зад волята, трябва да са правилни и морално солидни".

Третата основна черта на лидера е устойчивостта на усилието. „Случайни изблици на воля не вършат работа", пише Джонсън". „Волята трябва да е органично свързана с решителност, с твърдо намерение каузата да бъде постигната на всяка и всякаква цена."

Аспект на устойчивостта на усилието е търпението; друг аспект е упоритостта, характерна например за Чърчил в момента, в който, застанал през 1940 г. сам срещу Хитлер, Сталин, Мусолини и японската военна машина, той отказва не само да се предаде – но и да води каквито и да е било преговори по каквито и да е било въпроси с четиримата световни агресори.

Упорство, разбира се, не бива да се бърка с елементарния и разрушителен инат, предупреждава Джонсън.

Четвъртата основна черта на лидера е способността за ефективно комуникиране: „Ценността на това, да притежаваш с няколко прости идеи, които да са истински и реалистични, се качва неимоверно тогава, когато имаш способността да ги обясниш публично по същия простичък начин".

Тук не става дума само за ораторски способности или

за способността да очароваш публиката. Личният пример също върши работа, дори когато не си добър комуникатор. За пример Джонсън дава Джордж Вашингтон и, отново, Маргарет Тачър, които увличат с личния си пример и присъствие. По повод „Желязната лейди“ Джонсън пише: „Няма нужда да очароваш, когато очевидно си направен от желязо. Това си е вид комуникация, сам по себе си...“

Петата основна черта на лидера е великодушието – както го тълкува, допълнително, Джонсън: „величие на душата“. Това помага на лидера, тъй като привлича хората към него. „Ние не само уважаваме и харесваме Линкълн“, пише Джонсън, „ние го обичаме, тъй като той го имаше (т.е. великодушието) до необикновена степен“.

Джонсън завършва списъка с легендарните препоръки на Чърчил към лидерите, писани по време на Първата световна война: „При война – решителност. При поражение – неподчинение. При победа – великодушие. При мир – добра воля“.

По-късно Джонсън добавя и шеста основна черта на лидера, която помага на останалите пет: чувството за хумор. И разказва следната история:

„Като журналист-стажант, още юноша, имах честта да говоря с Чърчил през 1946 г.. Събрах кураж и го попитах:

-Господин Чърчил, сър, на какво дължите успеха си в живота?

Чърчил отговори, на секундата:

-На икономията на усилия: никога не стой прав, ако можеш да седнеш; и никога не стой седнал, ако можеш да си легнеш...“

Властта на лидера

Властта е отношение между най-малко двама души. Навсякъде, където се събират двама и повече души и прекарват известно време заедно, възникват отношения на власт. Властта неизбежно присъства дори в любовните отношения: все някой от двамата трябва да реши, какво да се купи за вечеря, а другият – да

се съгласи. Всички опити да се премахне властта от човешките отношения са се проваляли – обикновено такива опити бързо се израждат в най-кървави диктатури.

Затова справянето с проблема за властта не е – да няма власт. Власт винаги има и винаги ще има (власт няма само там, където има само един човек). Истинският въпрос е да се направи така, че властта да не вреди, а да помага.

Власт има там, където някой издава разпореждане някому другиму, а онзи друг изпълнява разпореждането, ***дори да не му се ще.***

„Дори да не му се ще” – това е основното. Защо, пита се, един човек, ако не му се ще да премести купчина камъни (например), все пак я премества тогава, когато определен друг човек му разпорежда това?

Човекът, който не иска да мести камъните, все пак ги мести, защото се е *подчинил на властта* на онзи, който му е казал да ги премести. Това подчинение става в един от два случая:

• когато този, който получава разпореждането е убеден, че онзи, който е издал разпореждането – има *правото* да го издаде;

• когато този, който получава разпореждането се *страхува* от онзи, който е издал разпореждането.

В първия случай става дума за т.нар. *легитимна* власт. Изпълняваш разпорежданията на еди-кого, тъй като си убеден, че той има правото да ти ги издава. Във втория случай става дума за *нелегитимна* власт – за насилие. Подчиняваш се, защото си убеден, че инак онзи ще ти стори някакво зло.

Страхът от насилие не е дълготраен. Затова власт, основана само върху насилие обикновено има много кратък живот. Дори най-страшните диктатури се основават не толкова върху страха, колкото върху убеждението на достатъчно количество хора, че управляващите имат правото да издават нареждания.

Трайна е именно *легитимната* власт. В последните години,

анализаторите разделят и тази власт на два основни под-вида: *твърда* и *мека* власт. Твърдата власт е онази, която задължава изпълнението на дадена задача – например, заповедта на шефа е задължителна в повереното му учреждение. При меката власт, задачата се изпълнява доброволно, по вътрешно убеждение.

За мека власт се говори съвсем отскоро, от излизането на книгата *Bound to Lead: The Changing Nature of American Power* (1990) на американския мислител Джоузеф Най. Според Най, мреката власт кооптира (привлича) а не налага (коерсира). Вместо сила или пари, действа се с убеждение, на основата на собствената репутация на интегритет, честност и правдивост.

Според Най, властта е способността „да влияеш върху поведението на останалите, за да постигнеш резултатите, които искаш“. При меката власт става така, че хората не са задължавани, а „привличани към това, да искат онова, което искаш и ти“. Веднъж „привлечени“ (на места Най употребява думата „съблазняване“), хората с удоволствие правят онова, което се цели от тях.

„Валутата“ на меката сила, според Най, са характеритсики като: *ценностите* на съответния субект, неговата *култура*, *политиките* и *институциите* му.

Ресурсите, с които дадена държава разполага, за да води политика на „мека сила“, са:

*нейната култура (т.е. такава, че да привлича и съблазнява външния свят);

*нейните политически ценности (когато тя честно и последователно ги прилага вътре и навън);

*нейните външни политики (които трябва да бъдат схващани от останалите като легитимни и морални).

Лидерът упражнява „мека сила“ – най-малкото, защото обикновено неговото положение не е институционализирано като позицията на „началник“, който да издава легитимни заповеди. „Валутата“ на меката сила, описана горе (за държави), с пълна

сила се отнася и за всеки отделен лидер. Ресурсите, с които разполага лидерът, са модификация на тези на държавите. И той трябва да има култура, която да привлича останалите. И той трябва да има възвишени ценности, към които да се придържа по един очевиден начин. И той трябва да може да разгръща „политики“ (действия), които да привличат останалите на основата на своята легитимност и моралност.

Необходимостта от лидерство може да възникне внезапно и неочаквано. Пример е група туристи, натъкнали се на започващ горски пожар. Какво да се прави? В търсенето на този отговор се появява лидерът на групата, който:

*вижда ясно, какво става; т.е. не си измисля, например, нереални неща като „да викнем пожарната“ – която ще дойде след два часа и дотогава планината ще е изгоряла;

*вярва в две-три ясни неща – например, че хората са по принцип добронамерени и, организирани в работна група, могат да спрат пожара, преди да е станал неуправлявем;

*може ясно да формулира задачите пред групата, като очертае техния смисъл с оглед крайната цел (ограничаване на пожара);

*е способен да покаже личен пример за съответствие между декларации и действия (пръв отрязва дървесен клон и започва да бие пламъците);

*“съблазнява“ останалите да си представят, че искат да участват пълноценно в усилието; и т.н.

И да знае, че следващия път, когато същата група туристи се натъкне, например, на наводнение, вероятно друг ще поеме лидерските функции, поради различността на ситуацията.

Равенство и лидерство

За да може да увлича с мека сила, лидерът трябва да има още едно качество, което досега не е упоменато: да вярва, че хората са *равни* помежду си и че могат в равна степен да постигат общи каузи, вземайки независими решения (т.е. само-упра-

влявайки се).

Идеята за подобно равенство и способността на обикновенич човек да управлява себе си и своите дела – това е онова, което революционизира т.нар. „Запад“ през 17 и 19 в., за да породи съвременната цивилизация, в която живеем. Тази идея не е очевидна и трудно си пробива път, дори сред големите умове на епохата.

Според немския философ Георг Вилхелм Фридрих Хегел (1770-1831) не е възможно на хората да се има доверие да се оправят сами, поне по две причини. Първата: те не са достатъчно образовани, за да могат да разберат, какво трябва да се прави в мащаба на цялата държава. И, второ, според Хегел не е възможно да се намерин начин, по който гражданите да излъчват свои представители, тъй като не е възможно да се намери математически метод за пресмятане на гласовете.

Което е доста глупаво от негова страна, тъй като по негово време и в САЩ, и в Англия избори имало от поколения и било отдавна известно, как да бъдат пресмятани подадените гласове. Тази случка обаче показва нещо много важно: когато стане дума за властта, дори инак най-умните (а Хегел е сред най-великите философи) могат да проявят странна слепота.

Според Хегел, властта трябва да е в ръцете на група хора, които да разбират и сложностите на държавното управление, и всекидневните грижи на простолюдието – група хора, която да свързва (по думите на Хегел) „идеята” за държава с конкретиката на живота. Тази група хора според него са – чиновниците.

В същия исторически период, в Германия и Русия възниква друг вид мислене, което също е против това властта да се упражнява от гражданите. Според подобни мислители, държавата не е просто някакво множество от граждани – а е богоподобна свръх-личност, призвана да изпълни определена „национална мисия”. И следователно властта трябва да се държи от онези, които най-ясно разбират каква е тази „мисия” и имат ресурсите

да я изпълнят.

Не е изненада, какво следва от всичко това. А именно: че властта трябва да е в ръцете на... съответните императори. Тъй като са извисени над всекидневието – не са длъжни да работят всеки ден за прехраната си – императорите имат времето и възможността да разберат „мисията на нацията”. Имат и ресурсите – бидейки императори – да изпълнят тази мисия.

Затова най-ентусиазираните привърженици на „мисионерското” схващане за властта са Фридрих Велики (1712-1786), император на Германия и Екатерина Велика (1729-1796), съответно – императрица на Русия.

За разлика от лидера, началникът в крайна сметка не вярва в равенството със своите подчинени; те по статут стоят под него. Затова, за разлика от началника, лидерът:

- пита;
- умее да слуша;
- грижи се за щастието на хората си;
- отстъпва лидерството другиму тогава, когато това ще е по-добре за конкретната задача;
- вдъхновява хората си и ги пази от външни атаки.

Лидер е онзи, който, когато получава критика отвън, казва: „Моя грешка”, макар издънката да е на някой друг от екипа. И лидер е пак онзи който, когато получава похвали отвън, казва: „Постигнаха го моите хора”, макар той да има най-голям принос.

От чувството за равенство неминуемо произлиза и чувството за толерантност – за приемане на различията между равните нам хора.

Да си толерантен – това означава *с благоразположение, обективно и справедливо да се отнасяш към онези, чието мнение, религия, етнос, националност, поведение са различни от твоите*. Съответно липсата на толерантност – *нетолерантността* – се дефинира като отношение, което не позволява някому да действа в съответствие със своите вярвания, ценности

или традиции.

Или, както е казал великият френски писател Волтер (1694 – 1778): „Изобщо не съм съгласен с теб, но съм готов да дам живота си, за да имаш правото на тази си позиция".

Нетолерантността датира от онези праисторически времена, когато хората са живели на малки племенни групи и са се занимавали със събиране на корени и ловуване. Тогава групата е била всичко. Хората са били малобройни, пръснати на огромна площ; и всяка група си имала голяма „своя" територия. Конфликтите ставали по границите на териториите – когато „нашата" група срещала „чуждата".

Чуждо е означавало – враждебно. И всички подобни контакти са били – въоръжени сблъсъци. Колкото повече ставали хората – толкова повече ставали сблъсъците и войните, защото много по-често различни групи (държави, империи, цивилизации) са се срещали по границите на своите територии.

Историята на нетолерантността е хилядолетна. Толерантността е сравнително скорошно явление. Пръв обръща внимание на този въпрос английският философ Джон Лок (1632 – 1704).

По негово време хората в Западна Европа са изглеждали горе-долу по един и същи начин. Онова, което ги е различавало – и е давало поводи за сблъсъци – е била религията. Половината били католици, а другата половина – протестанти. Затова въпросът с толерантността се е свеждал до това, да се откажеш да налагаш своята религия със сила.

В своя текст „Писмо по повод на толерантността" от 1689 г. Лок посочва, че не е работа на държавата да налага „правилната" религия. Защото никъде в Библията не е казано, че религията трябва да бъде налагана със сила. Напротив – ясно е, че това е въпрос на постепенно убеждаване, както е правил Христос. Оттук следва изводът, че хората трябва да приемат различията си – да са толерантни един към друг. Защото „чуждо" (различно, непознато) не означава непременно „враждебно" или „предателско".

В средата на 19 в. основателите на модерна Европа – италианците Гарибалди и Мацини, нашият Васил Левски – разпространяват принципа на толерантността отвъд религията. Помним, че според Левски в свободна България ще има толерантност както към религиите, така и към различните етноси и техните култури. Всички те ще са част от българската нация, а на какъв език си говорят у дома и в какъв бог вярват – това си е тяхна работа, стига да не пречи на останалите.

През 19 в. започва да се говори и за дискриминация. Дискриминация – това е тогава, когато се отнасяш пренебрежително или враждебно към някой човек, защото той не е от твоята група (народ, религия, общност). Това е повече от нетолерантност – дискриминацията е *активно* поведение, а не просто неприемане.

Пример са били надписите в южните щати на САЩ до средата на 50-те години: „Забранено за негри и индианци".

Дискриминация е:

- да не наемаш на работа жени с аргумента „ще забременее и ще ми създава неудобства" (полова дискриминация);

- линейките на Бърза помощ да отказват да отиват на сигнал за стар човек с аргумента „и бездруго ще мре" (възрастова дискриминация);

- да не допускаш в страната си мигранти-мюсюлмани с аргумента „всички мюсюлмани са терористи" (верска дискриминация);

- да не допуснеш ром да ти оправи покрива с аргумента „ще ми откраднe нещо, защото всички цигани са крадливи" (етническа дискриминация);

- или, както доскоро се правеше в България, Университети да отказват достъп на инвалиди с аргумента „за тях самите е по-добре да не следват, за да не се мъчат" (дискриминация срещу хора с увреждания).

Склонността към дискриминация, липсата на толерантност

към различията и неспособността да се уважава равенството между хората – такива качества, рано или късно, ще провалят всеки лидер. Защото те няма как да са спътници на меката сила.

Лидерство и комуникация

Това е проблемната територия, на която се разгръща и пълни със съдържание съждението на Пол Джонсън: „Ценността на това, да притежаваш с няколко прости идеи, които да са истински и реалистични, се качва неимоверно тогава, когато имаш способността да ги обясниш публично по същия простичък начин“.

Хората не са единаци. Те живеят в групи – семейства, екипи, общности, нации, общества. В тези групи те вземат решения, какво да правят. Стигат до тези решения чрез *обсъждане* – обменят информация и идеи и така осъществяват *комуникация* помежду си.

Всичко, в крайна сметка, е въпрос на комуникация, тъй като никой изначално не знае, какво да се прави. Дали днес ще останем вкъщи или ще отидем на кино, дали в събота ще отидем на гости или на планина, дали ще приемем или откажем работа, дали ще се договорим с шефа за повече отпуска, дали ще решим да влизаме в Европейския съюз, кого ще изберем да ни управлява – всички тези решения се вземат като следствие от преди това осъществена комуникация.

Основната цел на процеса на общуване между хората е да осигури разбиране на информацията. Сам по себе си фактът на обмен на информация не гарантира, че ще се разберем. Всеки от нас се е сблъсквал с неразбиране от страна на близки, приятели, колеги и още по-често на непознати хора.

За да разберем защо се получава така е необходимо да знаем, че комуникацията има свои правила и етапи.

Етапи

При обмяната на информация подателят и получателят

преминават през няколко етапа. Тяхната задача е да съставят съобщение и да направят така, че и двете страни да го разберат по еднакъв начин. Етапите в това са следните:

1. Зараждане на идеята.

Размяната започва с формулиране на това, което искаш да съобщиш. Проблем: често съобщението не е обмислено добре, не се отделя достатъчно време за обмислянето му, т.е. то е неудачно още в зародиша си. Затова е добре да се отдели време, за да се уточни, какво точно ще се каже и защо – „помисли, преди да говориш”.

2. Кодиране

Идеята се превръща в съобщение, когато е кодирана с помощта на символи. Обикновено това са думи, но не само. Важни са интонацията (дружелюбна или агресивна?), мимика и жестове (приятелски или враждабни?).

Обикновено човек използва повече от един комплект символи, което усложнява процеса. Съответствието и съгласуваността водят до ефективно предаване, обратното намалява неговия ефект. Например, доказано е, че едновременното използване на устна и писмена информация е по-ефективно от използването само на устна. Както е и доказано, че ако говориш нещо дружелюбно, но мимиката ти е враждебна – съобщение не се получава.

3. Предаване.

Тук става дума за физическо предаване на вече кодираната информация. Обикновено повечето хора приемат този етап за самия процес на комуникация. Речта пред събранието не е самата комуникация, а само част от нея. Комуникация е и мисленето, което си вложил предварително в речта, както и реакцията на слушателите след нея.

4. Декодиране.

Това е обратния на кодирането процес. Получателят превежда символите на подателя и оформя съобщението в своите

мисли.

Обикновено хората не работят върху съдържанието и формата на своите послания. Те просто говорят. За екип от хора, обаче, които желаят и работят заедно за една обща цел, общуването е средство за ефективно сътрудничество и групов успех.

И до днес помним, какво е казал Левски, тъй като в неговия революционен екип общуването е било ефективно – всички са разбирали и запомняли всичко.

Два са основните аспекти на комуникацията: активно слушане; ефективно говорене.

Активно слушане

Три четвърти от човешкото общуване се състои от речево общуване (реч и слушане). Да слушаш е нещо повече от да чуваш.

Чуването изразява физическия акт на възприемането на звука. Слушането е нещо повече. То означава възприемането на звуци с определено значение. Слушането е волеви акт, който включва и умствена дейност. То включва и желание да слушаш. В противен случай обикновено вие чувате само това, което ви се иска да чуете.

Активното слушане не означава съгласие с идеите на другия. Това е ниво на общуване, на което участниците се стремят да разберат чувствата и мислите на другия, без да ги отхвърлят или оценяват.

В крайна сметка слушането е активен процес и често е изморителен. Накратко това означава няколко неща:

- да искаш да слушаш;
- двете страни да носят обща отговорност за общуването;
- изисква определени навици;
- възможно е използването на определени техники, следователно активното слушане може да се учи.

Техники за активно слушане

1. Перифраза - слушащият повтаря казаното с други думи.
2. Обобщение - слушащият “сгъстява” казаното от говорещия

с по-малко думи, като запазва същността.

3. Подреждане - слушащият повтаря идеите на говорещия като ги подрежда в някаква форма (исторически, по форма, по значение, по количество и т.н.).

4. Групиране - слушащият помага на говорещия да определи близките идеи и да ги обедини в логически групи.

5. Разделяне - слушащият разделя идеята на по-малки съдържателни части.

Ефективно говорене

Слушането е само едната страна на общуването. Другата страна е ефективното говорене. То съдържа в себе си уменията да се конструира послание, което да носи точна и ясна информация за съдържанието и чувствата и, в същото време, да достигне до слушателя.

В България ефективното говорене се среща сравнително рядко, защото се говори усложнено и неясно – както в личната, така и в публичната сфера.

В *личната* сфера (отношения между хора) основната грешка е, че говорещият се опитва да каже всичко по въпроса, вкл. – всичко по свързани с него други въпроси. Пример е предаването на съдебно заседание, което върви всяка неделя по Нова ТВ. Вижда се, че спорещите страни като правило не могат да дадат ясен отговор на въпросите на съдията – защото започват от средата и се опитват да разкажат всичко.

Решението на този проблем е:

- *Да говориш само по въпроса*. Да, наистина, всички въпроси са свързани с всички останали. Но ако тръгнеш да говориш за всичко наведнъж – никой няма да те разбере. Ако те питат, дали наистина си заклал кокошката на комшията, която е прелетяла в твоя двор – не започваш отговора с разказ за бащата на комшията. Говориш за кокошката.

- *Да започнеш от началото на въпроса*. Обикновено хората започват от средата. Типично е следното послание: „Ами оня как

я мисли, тия вече вдигнали основите, а ония – нищо". За да се разбере, кой е оня (строителния техник), какви са основите (на незаконна сграда), кои са тия (собствениците) и кои са ония (комисията по контрол на строителството) – трябва да се започне от началото: „Еди-кога еди-кой реши да строи еди-какво еди-къде".

- *Да говориш с прости изречения*: един подлог, едно сказуемо, едно-две допълнения и – точка. Пример: „Жената беше забравила да купи хляб. Тръгнах към магазина да купя. По пътя срещнах Бойко Борисов и му казах „здрасти". А той ме потупа по рамото." А не: „Абе дето Бойко ме потупа по рамото, срещнах го случайно, де, до хлебарницата, нямах хляб, тя жената беше забравила да купи, нали ги знаеш жените, оня път не плати сметката за тока та останахме на тъмно, ама като го срещнах та му казах едно здрасти, а той само ме потупа по рамото, ама пак..."

- Ако се обсъжда проблем – от самото начало да изясниш, *за какъв проблем иде реч*. Инак всеки говори за нещо различно и накрая всички са объркани и недоволни един от друг.

В *публичното* говорене яснотата е също рядко срещано явление. Една от причините за популярността на Бойко Борисов е именно тази – има дарбата да говори ясно, за разлика от средния български политик.

Грешките обаче, които правят политиците в своето говорене ги правим всички, когато ни се наложи да се изправим пред публика.

Основните грешки включват:

- *Експертно говорене*. Хората говорят с тясно професионална терминология, за да изглеждат по-сериозни в очите на публиката. Забравят, обаче, главното в комуникацията – да бъдеш разбран. Публиката не разбира експертно говорене. Пример: „Законодателните и нормативни актове на изпълнителното тяло на Европейския съюз имат императива сила по отношение на съставляващите съюза суверенни държавни единици". Така могат да говорят помежду си експерти по ЕС, но пред граждите това послание трябва да звучи разбираемо: „Директивите на Европейската комисия са задължителни за страните-членки на ЕС".

- *Усложнено говорене*. Намерението отново е да изглеждаш сериозен, но в крайна сметка никой не разбира, какво казваш. Вместо чуждици – български думи; вместо дълги – кратки думи. Говорете просто.

Макар да е добър „активен" слушател, Симеон Сакскобургготски говори по най-усложнения начин в българския политически живот.

Пример за усложнено говорене: „Ще адресираме предизвикателствата по един кохерентен начин, чрез мейнстрийминг, интегрираност и интегритетност."

Какво ли означава това (истински случай – конференция по проблемите на бедността, организрана от Министерство на социалната политика в края на 2010 г.)?

- *Просташко говорене*. Простото говорене не означава – просташко, невъзпитано говорене, което е обидно. Министър Божидар Димитров загуби обществена подкрепа, когато заговори за „този шибан народ и тия шибани колеги".

- *Бюрократично говорене*. За да изглеждат като държавници, политиците често говорят на бюрократичен език, който си мислят, че е държавнически. Пример: „В изпълнение на Директива РДВ 2000/60 сме разработили Наредба 3 в съответствие със ЗОП и ЗЗУТ".

Принципи на ефективното говорене

- Бъди *кратък*. Инак ще загубиш аудиторията; или ще ти свърши времето, преди да си стигнал до важното.

- Бъди *ясен*. Инак посланието ти няма да бъде разбрано.

- Дръж се *прилично*. Повече от половината от посланието е в това, как изглеждаш и как се държиш, а не толкова – какво точно казваш.

- Започвай от *началото*.

- Първо казвай *главното* – може да не ти стигне времето, ако започнеш от подробностите. Ще стигнеш и до тях, ако имаш

време и удържиш вниманието на публиката.

- Бъди кратък, но *изчерпателен*. Когато представяш проблем, не забравяй да включиш т.нар. „4 К": *какво, кой, кога, къде*. Пример: замърсена е река (какво) от млекозавод (кой) на еди-коя дата (кога) в Еленския балкан (къде).

- Не забравяй: всяко послание си има точно определен адресат. Винаги помни, *кому* точно говориш – и говори така, че именно той да те разбере.

- Не забравяй: всяко послание е *активно*. Ще рече: всяка комуникация има за цел да убеди някого да направи нещо. Не изгубвай от погледа основния въпрос: какво искаш еди-кой да направи като резултат от чутото от теб?

Мисленето на лидера

Всички решения, които вземаме като групи – семейства, общности, региони, общини, нации, ЕС – са плод на обсъждане. Да можеш да формулираш и отстояваш собствена, премислена позиция – това е мощен инструмент, с помощта на който да постигаш своите цели.

Ако не умееш да отстояваш своя позиция – ще се подчиняваш на позицията на някой друг.

Ако не умееш да оформяш своя позиция – ще се подчиняваш на предубеждения, собствени или чужди.

Ако пък не умееш да постигаш критичен анализ – никога няма да можеш да формираш своя позиция. Или – всяко нещо, което ще кажеш, ще е просто повторение на чужда мисъл.

Защо е така? Защо не е по-лесно?

В Европа е така, защото тук всички сме равни. Равенството причинява неудобства, тъй като е пълно с неясноти. След като няма кой да ти каже, какво трябва да се прави – как да знаем, какво да се прави? Единственият начин е – чрез обсъждане. Сблъскват се различни гледни точки, тези и позиции – и след като се стигне съгласие по някоя от тях (или по комбинация от

няколко), тогава се тръгва да се действа. И разбира се, онзи, който най-добре може да формулира и отстоява своята теза – той успява да убеди останалите, че трябва да се прави именно това, а не – другото.

Това е и смисълът на демократичните избори: да избереш, между спорещи помежду си кандидати, кому да дадеш власт, за да прави еди-какво. Защото той те е *убедил* – формулирал е и е отстоял в спор собствена позиция – и че това еди-какво е най-доброто, което може да се направи.

Критичен анализ

Критичният анализ датира от френския философ Рене Декарт (1596 – 1650). Той си задава следния въпрос: „Откъде знам, че съществува каквото и да било? Все пак всичко може да е илюзия..."

И започва да търси нещо, за което да е абсолютно сигурно, че то съществува. И го намира – в собствената си мисъл. Логиката е следната: единственото, за което съм сигурен, че съществува е това, че си задавам въпроса, дали нещо съществува. Оттук вади известното си заключение: „Мисля – следователно съществувам".

Оттук следва заключението, че човек не може да приема каквото и да е на доверие. Защото това „каквото и да е" просто може да е някаква илюзия. Човек може да приеме нещо за съществуващо, ако сам се е убедил в неговото съществуване. Защото собственото мислене е единственото нещо, за което е сигурен, че съществува.

„Не приемай нищо на доверие" означава – напрегни си мисълта, за да провериш всичко сам. Точно това се казва *критичен* анализ. Критичен е, защото винаги тръгва от съмнение: Абе това, което ми го обясняват, наистина ли е така?

Тъй като не живеем в условията на господарска власт, та да приемаме за истина онова, което ни казва господарят – ние всеки ден правим критичен анализ на някакво твърдение. Наистина ли съм ползвал толкова ток, за колкото ми искат пари?

Наистина ли правителството се бори с корупцията? Наистина ли лесно се намира работа в Ирландия?

От това, какви отговори намираме зависи, какво ще правим. Ако не сме убедени от сметката за тока – оспорваме. Ако смятаме, че правителството се бори с корупция – сигнализираме за всеки опит да ни искат подкуп. И така нататък.

Ако не сме критични, лесно можем да изпаднем в губеща ситуация. Да отидем да си търсим работа в Ирландия и да се окаже, четам работа няма.

Мислим критично всеки ден, но и това занимание, като всички други, си има правила. Колкото по-успешно прилагаме правилата, толкова по-добре се справяме с оценката на нещата.

Формулиране на собствена позиция

Онова *мнение*, което ние не можем да оформим като *позиция*, не може да бъде представяно на обсъждане.

Всеки има мнение – спомнете си веселяшкия графит: „Мнението е като задника – всеки си го носи със себе си". Но съгласие се постига не по мнения, а по оформени *позиции*. Мнения не могат да се обсъждат защото, за разлика от позицията, те нямат обоснование. Само обоснованите позиции могат да бъдат обсъждани – като се обсъжда именно тяхната обосновка.

„По мое мнение американците никога не са кацали на Луната" – това е мнение, по което не може да има обсъждане. Може само да се изкаже контра-мнение – „аз пък мисля, че са кацали". Може да има обсъждане само тогава, когато въпросното мнение е оформено като *позиция*, според правилата по-долу.

Правилата на *критичното мислене* са същите, като правилата за *формиране на собствена позиция*:

1. Логика (има ли логика в това, което ни казват / ние казваме?)

2. Факти (има ли факти, които да подкрепят това, което ни казват / ние казваме?)

3. Авторитет (има ли авторитетен човек или институция, която да подкрепя онова, което ни казват / ние казваме?).

Например: някой ти казва да стягаш куфарите за Ирландия, защото там лесно се намира работа. Веднага започваш да проверяваш положението:

1. Влизаш в интернет, четеш и подлагаш нещата на съмнение по линия на *логиката*: няма логика в Ирландия да има много работа, след като там кризата е сред най-тежките.

2. Продължаваш с *фактите* – гледаш данните за икономиката и заетостта в Ирландия. И разбираш, че положението изобщо не е розово.

3. Накрая отиваш в ирландското посолство – ползваш го за *авторитет*, тъй като няма как там да не знаят най-добре, какво е положението – и питаш. Казват ти – тежко е положението.

И така, след като и по трите точки излиза едно и също, стигаш до своето, независимо съждение, че не е добре да зарязваш всичко, за да хукнеш към Дъблин.

Когато оформяме и отстояваме собствена позиция, действаме по същите три правила. Решаваме, да речем, да убедим семейния съвет, че можем да си позволим нов автомобил.

1. Започваме с *логиката*. Очертава се излизане от кризата, казваме, но цените на колите са още ниски – сега му е времето.

2. Логиката си е логика, но без *факти* може да се окаже подвеждаща – да не се отнася точно за нашия случай. Затова изтъкваме, че фирмата, в която работим, разширява дейността си, наема още хора и увеличава заплати – т.е. малка е вероятността в близко бъдеще да сме без работа или с намалена заплата. Значи – можем да си позволим кола.

3. Накрая се позоваваме на *авторитет* – уважавано списание за автомобили, според което еди-коя марка автомобил е най-добрата инвестиция, тъй като ще ни обслужва най-дълго време без проблеми.

Важно е човек да е критичен и към собствената си позиция

– непрестанно да подлага на критичен анализ нещата, в които вярва и които говори. Основното е да бъдем убедени, че имаме премислена позиция – а не възпроизвеждаме безкритично някое елементарно предубеждение (напр. „циганите са мързеливи").

Отстояване на позиция

За да успееш да убедиш останалите, важно е не само как формулираш позицията си (т.е. по гореописаните правила), но и как я *представяш*. Тук вече важат правилата за публично говорене, описани в Тема 11.

Най-важно е да започваме от началото, да говорим ясно и с кратки изречения, да говорим само по въпросната тема, да сме дружелюбно настроени към слушателите – и да помним, че над половината от ефекта на говоренето не идва от думите, които ползваме, а от начина, по който изглеждаме и се държим. Ако има противоречие между посланието и неговия носител – ако например апелираме за чистота в квартала, а самите ние сме дошли с кални обувки на събранието – ефектът ще е нулев.

Защото: ако не повярват на носителя на посланието – няма да повярват и на самото послание. Никой, например, няма да следва съветите на лекар-диетолог, който тежи 140 кг. Защото всеки ще си зададе въпроса: този сам със своето наднормено тегло не може да се справи, как ще ми дава акъл аз да отслабвам?

Екипност и лидерство

Съвременните организации са „умни", тъй като действат на принципа на *екипа*. Независимо от това, кой каква позиция заема, в тези организации се знае, че:

- началниците не знаят всичко – затова очакват идеи отвсякъде и нещата се решават след изслушване и обсъждане на всички предложения

- всеки умее да работи повече от едно нещо – така се получава допълнителна стойност на общото усилие

- шефът не е някакъв високомерен всезнайко, изригващ заповеди – а лидер, способен да вдъхнови хората си.

Екипът – това е група, събрана около работна задача. Групата е организирана на принципа на обсъждането и приноса на всеки за постигането на целта. Макар екипът да има лидер, всички допринасят за формулирането и постигането на целите.

Пример е Министерският съвет. Премиерът направлява обсъждането, но всички дават идеи и накрая решават (с консенсус или с гласуване), какво решение да приемат. Екипи са и успешните рок групи – Бийтълс, Ролинг Стоунс, Дийп Пърпъл, Лед Цепелин, Пинк Флойд и т.н. Понякога имат лидер, но нямат началник – всички правят музиката заедно.

В екипа хората имат отношения, които не са само работни. Радват се да за заедно, грижат се един за друг, споделят и извънработни занимания. В една бюрокрация, всички хукват да се прибират вкъщи пет минути преди 17.00. В един екип, всички остават заедно, докато не свършат работата.

Известно е, че българите трудно работят в екип. Предпочитат или да са „единаци", или – част от голяма организация; или да правят неща само в рамките на семейството. Това се дължи на липсата на доверие – България е една от страните в Европа, в които хората имат най-малко доверие помежду си.

Липсата на нагласа за работене в екип е един от факторите, които държат България бедна и слабо развита страна. Очевидно е, защо – в съвременния свят най-успешни са екипите. Който умее да работи екипно – успява. А който не – не. Затова е крайно необходимо българите да започнат да работят в екипи.

Всъщност, имаме силна история на екипността. Четите, революционните комитети, настоятелствата на училища, читалища, църкви – всичко това през 19 в. са били екипи, на които дължим в крайна сметка появата на независима България. Традицията я има, тя трябва само да бъде активирана.

За да станете екип, трябва да е налице следното

• Групата да има ясно и прието от всички общо разбиране за предназначението и целите;

• Взаимна зависимост - нуждаете се от уменията и опита на всеки от останалите;

• Задачите се обсъждат с цялата група – слушането е толкова важно, колкото говоренето;

• Членовете вярват, че да работят заедно е по-добре, отколкото да работят поотделно; и се гордеят от принадлежността си към точно този екип;

• Поддържате взаимодействие като група и извън работата;

• Групата е овластена да взима решения и да решава проблеми;

• Личностите са обвързани с групата и приемат всеки от нейните членове;

• Резултатите, постигнати от екипа, са на всички – всички виждат себе си в тях, „притежават" ги.

Понякога екипи се раждат спонтанно – срещат се хора, разбират, че имат еднакви ценности и цели, решават да се обединят за да постигнат целта си. Такива екипи обикновено изчезват заедно с изпълнението на задачата, за която са се събрали. Почесто обаче лидерът събира екипа.

Екипната работа не се намира в културата на йерархичните команди и властови зависимости. Тя плува в съвършено друг културен контекст.

В един истински екип, във всеки един момент всеки може да се окаже в ролята на лидер.

Седем правила на екипното лидерство

Дефиниция: Лидерстването е решителна подредба на хора, ресурси, процеси и събития в предварително определена посока така, щото да се постигне предварително определена и описана цел, в атмосферата на ведрост, енергичност и гордост от постигнатото.

В своите книги, полк. Ричард Марчинко, основател и пръв лидер на най-елитното подразделение „Тюлен-група 6" в американската флота, извежда (от своя боен опит) седем правила на лидерство на малки екипи:

*Аз ще проверявам теориите си първо върху себе си. Ще съм си опитното зайче.

*Ще бъда напълно отдаден на онова, в което вярвам; и ще рискувам всичко, което имам, за тези си вярвания.

*Ще подкрепям напълно подчинените си, когато те поемат разумни рискове, за да ми помогнат да постигна целите си.

*Няма да наказвам хората си за грешки; ще ги наказвам само, ако не се учат от грешките си.

*Няма да ме е страх от това, да действам, защото знам, че на практика всяко действие е по-добро от бездействието. Но и знам, че понякога да не действаш е най-смелото действие.

*Винаги ще бъкристално ясен за това, на какви позиции се намирам и в какво вярвам.

*Винаги ще бъда лесен за намиране: точно по средата на битката.

В крайна сметка, според Марчинко, основател на елитната американска военна част „Тюлени", лидерството се изчерпва с две думи: *Следвай ме.* Ще рече: гледай, какво правя и го прави същото. А не – слушай, какво ти казвам.

Към тези принципи можем да добавим още два, изработени от българския антрополог Харалан Александров:

*Лидерът бди за това, хората му да са щастливи; но същевременно:

*Не допуска търсенето на щастие да подмени работната задача на екипа.

Кризи, конфликти и тяхното решаване

Както вече видяхме, човек е дискутиращо и спорещо същество. За да се разбере, какво да се прави, хората спорят помеж-

ду си. Спорът е двигателят на развитието.

Случва се, обче така, че споренето приема опасни форми: кризи, конфликти. Има случаи, в които кризите и конфликтите могат да бъдат оставени да се развиват стихийно, докато не се стигне до някакво ново равновесие във въпросната група (семейство, общност, държава, регион на света).

В повечето случаи обаче кризите и конфликтите изискват да бъдат решавани по някакъв начин: укротявани, управлявани, разрешавани с различни методи. Тази необходимост произтича от елементарния факт, че в съвременния свят кризите и конфликтите могат да бъдат извънредно разрушително – просто да не остане нищо, ако бъдат оставени на самотек.

Затова, например, лидерите на свободния свят не оставиха финансовата криза на самотек, а се намесиха с различни техники на решения, за да се избегнат страдания.

Кризи

Кризата – това е *внезапна промяна, която дестабилизира целия ни живот, застрашава нашето душевно равновесие и се преживява от нас като заплаха.* В ситуация на криза е подложена на изпитание не някаква страна от нашия живот (както при продънване на покрива, например) – а целият смисъл на нашия живот.

В кризата обаче има и положителни елементи. Кризата е възможност – да променим представите, нагласите и живота си, да го подредим по по-успешен начин. Такава криза беше крахът на комунистическия режим и демократичната революция от 1989-90 г.. Повечето хора в Източна Европа с удоволствие се втурнаха в тази криза, тъй като видяха именно възможността след нея да имат нов начин на живот.

Когато се окажеш в криза (а тя е винаги внезапна и без предупреждение), много е важно да запазиш присъствие на духа. Да

не се парализираш, за да можеш да извлечеш ползите от кризата. За да постигнем това, добре е да знаем следните „фази" на справяне с кризата.

Фази на справяне с кризата

1.Шок

Трае от минути до часове. Частична или пълна дезорганизация на поведението. Реакция на бягство или борба.

2. Наплив на емоции

Нарастващо безпокойство, несигурност, тревожност, гняв, вина, депресия.

3.Мобилизация на ресурси

Търсят се вътрешни и външни ресурси за справяне. Процес на реконструиране и възстановяване на равновесието. Изграждане на нов свят на дейности и връзки.

4.Възстановяване

Дългосрочно реконструиране и възстановяване на равновесието.

Описаната хронология е валидна както за ситуация на световни катастрофи, така и за лични събития - напр. внезапно пенсиониране, провал на изпит, болест, фалит, внезапна безработица.

Най-важното е да се знае следното: от криза не се излиза сам. Излиза се с помощта на други хора. Човек за човека не е вълк – хората са животни, които си помагат. Особено видно е това по време на големите кризи, когато хората истински се грижат един за друг – спомнете си България през 1990-та и 1997-ма.

За излизане от криза хора са ви особено нужни. „Ресурсите", за които става дума по-горе са най-вече – други хора, групи хора и организации.

Затова, след излизане от кризата внезапно откриваме, че наоколо има съвсем други групи хора и организации, а старите ги няма. Пример е кризата от 1989-90 г.. В нейния край имаше КТ Подкрепа, СДС, свободни медии – нищо от което не съществу-

ваше преди кризата. Всички тези нови формирования бяха резултат от събирането на хора заедно, по време на кризата, за да могат да я преодолеят.

Конфликти

Конфликтът – това е *сблъсък, често придружен с насилие, между две противостоящи си страни или личности*. Конфликтът може да избухне внезапно, както прави кризата, но всъщност винаги е свързан с предходни събития. Спорът, от който избухва конфликтът, обикновено е последен епизод от дълго трупащи се напрежения.

В повечето случаи конфликтите са прекомерно разрушителни – вредите са извън всякакво сравнение с евентуалните ползи – и затова трябва по някакъв начин да бъдат „укротявани". В последните двадесетина години по света се появиха цели организации, съсредоточени единствено върху укротяването на конфликти – между различни групи хора, между общности, религии и държави.

Има няколко начина за „укротяването" на конфликти. Тъй като конфликтът е избухване на отдавна трупани напрежения, първият начин е – да забележиш навреме назряващия конфликт и да направиш така, че той да не избухне. Това се нарича

Менажиране на конфликти

Колкото и странно да звучи, след дългогодишни експерименти се оказва, че най-удачното средство за менажиране (предотвратяване) на конфликта е – слушането. В предишни теми вече стана дума за ползата от „активното слушане".

В случая – дали става дума за назряващ конфликт в семейството, махалата, фирмата, организацията, държавата или региона – множество конфликти могат да бъдат избегнати, ако борещите се (и много ядосани страни) намерят кой да ги изслуша. Това може да бъде някакъв посредник – външен на ситуацията

човек – а може да бъде и вътрешен (на фирмата, на организацията) човек.

Изслушването има терапевтичен ефект, защото сваля напрежението. Когато човек „си го излее", обикновено не само му олеква, но той самият започва да вижда изход от положението. Работата на слушащия е да говори с всички един по един, да изслуша тяхното „изливане" и постепенно да ги доведе самите те да стигнат до извода, къде се намира желаният компромис.

Изслушването не върши работа тогава, когато конфликтът вече е избухнал. Тогава се прилагат техники за разрешаване на конфликта – т.е. постигането на такова примирие между страните, което да помогне на групата (фирмата, организацията, държавата, региона) да продължи да се занимава със задачите си в спокойна обстановка. Изслушване пак има, но основното е – подробно *договаряне* на различните позиции и на начините на тяхното помирение.

В този процес са длъжни да участват всички, за да са удовлетворени всички. Не става със заповед зад гърба на когото и да е.

Техниките тук са няколко.

Вътрешни за групата

При умело действие, често пъти конфликтът може да бъде потушен със силите на самата група, без привличането на външни инстанции, с помощта на следните подходи:

- *Удовлетворяване* на искания. Една от страните може да реши да удовлетвори исканията на отсрещната, за да не постави под удар бъдещето на групата (семейството, фирмата и пр.), която за него е по-важна. Пример е съгласието на Израел, след 40 години упорство, да бъде създадена независима палестинска държава на територии, окупирани от израелците след спечелването на три големи войни. Израел отстъпва от някакъв свой интерес, за да постигне по-голям – мир в региона.

- „*Междучасие*" в конфликта. В острата фаза на избухналия конфликт, сблъскващите се страни могат да решат да не поста-

вят под удар бъдещето на групата и да си дадат междучасие – например, да излезат за половин час от залата, в която се провежда оперативката, на която са се сблъскали. Така всички имат шанса да премислят и претеглят всички фактори, за да намерят решението. Разбира се, в организациите обикновено това е работа на ръководителя (лидера). Пример е Народното събрание: когато споровете стигнат до конфликт, председателят дава 15 минути почивка за „укротяване на страстите".

- *Сътрудничество*. По принцип най-доброто разрешаване на конфликт е – когато никой не се чувства губещ от решението. Това се нарича „положение – всеки печели". Всички страни, замесени в проблема, обсъждат нещата така, че накрая конфликтът да е решен, а всички да са убедени, че са получили по нещо.

- *Компромис*. Това е най-разпространеното решение на конфликти. В крайна сметка никой не получава онова, което иска, но всеки получава по нещо. Прогблемът с компромиса (за разлика от ситуацията „всеки печели") е, че в крайна сметка всички остават недоволни и в бъдеще конликтът най-вероятно ще избухне пак.

Външни за групата

Когато засегнатата от конфликт група не може да го потуши, но иска да го разреши, обикновено се търси външен „помирител" – арбитър, медиатор, фасилитатор и дори Омбудсман. Тези „помирители" в крайна сметка прилагат същите техники, които са описани по-горе, но имат преимуществото да не са по никакъв начин замесени в конфликта и да имат трезва преценка.

Важното е всички страни в конфликта във всеки момент да имат доверието, че „помирителят" е обективен и не работи в полза на само една от страните.

Ако това доверие се изгуби – помирителят трябва да си тръгне. Така например в Близкия изток по време на мандата на президента Джордж Буш арабските страни престанаха да имат доверие, че САЩ е обективен „помирител" – заподозряха, че

всъщност американците са на страната на израелците. И американските медиатори бяха принудени да напуснат региона. От друга страна, тъй като в Босна и Херцеговина всички страни в конфликта се доверяваха на американския посредник, работиха с него до края и конфликтът беше потушен.

Трансформация на конфликти

Има ситуации, при които помиряването на страните по конфликта е невъзможно с нито една от гореописаните техники. Може би има прекалено много напластена история и омраза, или нагласите и ценностите на страните да са толкова различни, че няма начин те да общуват помежду си – няма „мостче", на което да могат да се срещнат.

В такива случаи се прилага техниката „трансформация" – т.е. променяне на всички условия на конфликта така, че в крайна сметка сблъскващите се страни да се променят и чак след това – да се помирят. Трансформацията е изключително дългосрочно, мащабно, сложно и скъпо усилие - става дума не за години, а за десетилетия напрегнати и постоянни усилия.

Класически случай за трансформация на конфликт е Европейският съюз. След края на Втората световна война вечните врагове – Франция и Германия – воювали помежду си столетия наред решават, че така повече не може. Че цената за тази вражда е прекалено голяма за Европа и света. Затова ръководствата на двете държави се събират и решават да променят условията така, че в бъдеще на французите и германците и през ум да не им минава да воюват едни срещу други.

Така се започва онова дългогодишно усилие, което в крайна сметка води до това, че държавите в Европа да нямат поводи да воюват помежду си. Защо, например, да воюват заради стари териториални претенции, след като няма граници? И ако на някой германец толкова му се иска да бъде във Франция – просто да отиде и да заживее там, вместо да я покорява с война. И там

да живее при същите правила, каквито има в Германия – а и в цяла Европа.

Смята се, че приемането на страните от бивша Югославия в ЕС ще промени техните нагласи и ценности така, че в бъдеще те да нямат поводи за конфликти. Конфликтът ще е „трансформиран", защото ще са променени ценностите и нагласите на сблъскващите се страни.

……

В разгара на индустриалното общество, през 1936 г., социологът Робърт Мъртън извежда „закона за непредвидените последствия". Правиш еди-какво, за да постигнеш еди-що – а се оказва, че се получава нещо съвсем различно и неочаквано.

Дори в крайно подредения и „предизвестен" свят, който днес остава зад гърба ни, оказва се, елементът на изненада и удивление винаги е съществувал. Днес, след като всичко знайно се превръща в незнайно и всичко установено се разпръсква като утринна мъгла, елементът на неочакваност заема много по-голяма територия. Не само не знаеш какво в крайна сметка ще излезе от твоите планове – ти не знаеш как утре ще изглежда светът, в който да полагаш плановете си.

Днес сме отвъд „закона за непредвидените последствия". Можем по-скоро да говорим за „закон за неочакваността на всичко". Лидерските нагласи и умения са онези инструменти, които ни помагат да подреждаме неочакваното. Да творим света, парче по парче.

Лошата новина е, че състоянието на неочакваност ще продължи дълго; и, ако не упражняваме лидерство, рискуваме неочакваността да се превърне в хаос, който да ни погълне. Добрата новина е, че лидери не само се раждат. На лидерство може да се научи всеки. Никой не е обречен нито да изпълнява чужди разпореждания, нито да потъва в хаос.

Избор има.

Антропология или за разбиране на културите

Ирена Бокова
Нов български университет

Един възможен прочит на антропологичното изследване[1] свързва описване и контекстуализиране на различни визии за света. Самото антропологично пътуване, независимо дали се извършва на далечни разстояния или в обществото, където сме родени и чиято култура познаваме, предполага съзнание за различие. Различието е обект на наблюдение и анализ от дистанция, която естествено не се измерва в пространството. Дълъг цитат от публикация на френския антрополог Албан Бенса разкрива ролята на антрополога като преводач и като посредник между култури, разбирани като начини на живот. Ситуацията, в която е описана тази роля, засяга важно явление за съвременността ни, свързана с възможността за публично изразяване на културна специфика, в случая изграждане на културен център на местна общност, който да отразява идеите на местната култура[2].

„Цялата трудност тук се поражда от това, което архитектурата може да използва от етнологията като се знае, че етнологията би трябвало да поеме отговорността от диалог не само относно изграждането на идеята, но и на самото съоръжение, не само с екипа на Ренцо Пиано[3], но и с Агенцията за културно развитие

1 Антропология и етнология: обяснение…

2 Канак

3 Ренцо Пиано е един от водещите съвременни архитекти, автор на множество забележителни обществени сгради (Център Жорж Помпиду или Бобур, Париж; летището в Осака, Япония; Амфитеатър в Международното градче в Лион; реконструирането на Библиотеката Морган, Ню Йорк – музей на книгите и древните ръкописи и др.), носител на най-високите отличия - Pritzker Architecture Prize (за значим и траен принос за човечеството и околната среда чрез изкуството на архитектурата) през 1998 г. и златен медал на Международния съюз на архитектите през 2002 г.

на канак. С тази посредническа дейност на антрополога дали неговото говорене не рискува да подмени думите на групата канак? Въпросът е задаван много често в името на принцип, леко популистки, според който само членовете на една група биха могли да говорят от нейно има. По този начин ме упрекнаха в САЩ - държава, в която етническият комунитаризъм е силен, че говоря вместо канак. Защо им е нужен етнолог, за да кажат кои са? За нещастие принадлежността към една общност по никакъв начин не предопределя дискурсите, говоренето за общността. Трябва ли да си християнин, за да говориш за християнството, да си жена, за да разсъждаваш за ситуацията на жените, да си закрепостен, за да говориш за крепостничеството? Вече напълно сериозно, трябва да се запитаме какъв тип отношения е необходимо да поддържаме с общността по произход, за да си дадем право да създаваме дискурс за „външните".

От учителя канак, който обяснява на етнолога живота на своето „племе", до Елои Машоро или Жан-Мари Тжибао, които изразяват исканията на тяхното движение пред представителите на френската държава, гамата от позиции, от които може да се говори от името на една общност, е многообразна. Без съмнение етнологът заема една от тези позиции. Дори той е единствен, странна ситуация, да създава като професия дискурси за светове, от които не е част по произход, но които опознава все по-добре и по-добре. Тази бележка е вярна както за етнология на далечното, както и за етнология на близкото, тъй като всяка изследователска дейност е да направи близко, фамилиарно непознатото, чуждото, както и обратно. Патентованата отдавна позиция на етнолога да бъде „външен" спрямо изучаваната група започва бавно да се трансформира в позиция на „асоцииран член", ангажиран да се изразява по своя начин за приелата го общност, докато нейните членове продължават да говорят с него.

Ролята на етнолога не е да се превърне в говорител на когото и да било, а просто да представи плодовете на своя специфичен опит

в дебатите между всички участници в диалога. Ако изследователят описва практики, предлага „завръщане", което се подчинява на разнообразни ситуации, в които е вписан (редактиране на текстове, изследователски семинари, политически събирания, архитектурен проект и др.), то неговата гледна точка няма по-висока легитимност от тази на представящите общността. Дори повече, той представя специфично осветляване на ситуация, към която актьорите – канак или други, могат да се присъединят или да й се противопоставят. Реализирането на проект в името на непризната култура събира около една амбиция излъчени представители на канак от самата общност, архитект италианец и висши френски функционери, което прави дейността по посредничество, ако не винаги приятна, то необходима. Така както екипът на арх. Пиано покани етнолог, така Агенцията за културно развитие на канак изиска сътрудничество с администратор в културата като нито единият, нито другият са по произход канак. Ще добавя само, че моята роля би била по-слабо изразена, ако големите посредници на каузата и на културата канак, толкова рано и трагично изчезнали (Елои Машоро, Жан-Мари Тжиббао или Йевейне Йевейне) биха участвали в осъществяването на проекта за културен център (Bensa 2010:331-2)".

Дейността на антрополога е свързана с осъществяване на посредничество във времето между идентичното, тъждественото и различното. Различни култури означава за антрополога разнообразни начини на живот. Проблемът не е в различията, а в многообразните начини, по които хората тук и другаде институционализират тези различия като "предмет на мисъл" и "претекст за реакция". Така те ги "карат" да съществуват реално в конкретното време. Начините на конструиране на отношението с другия, с различния водят до разбиране и на процесите, чрез които се създава различието. Образите, които са в основата на конструиране на идентичности, не представляват категории за класифициране, а предлагат интерпретативни възможности, придават осезаемост на битието. Става въпрос за мобилни и релационни категории,

чрез които се създава, обяснява се и се измерва спецификата на другия – различието спрямо определена група, общност: етнично, религиозно, локална принадлежност и др.

Всяко общество, оставило писмени следи за своите идеи и представи, поставя въпроса за другите. Всяка общност конструира своя образ като създава, от една страна, разнообразни граници с другите, в случая външните, чуждите, и от друга - подбира различия, чрез които се отграничава от същите тези други. Опознаването на самия себе си предполага и процедури за съпоставяне. Историческият прочит на отделянето и кристализирането на антроположкия дискурс е възможен и чрез проследяване на образите на различието, които се пораждат, дефинират се и се потребяват. Ако човекът като обект на познанието и следователно науките за човека се създават през последните две столетия (по-специално вж.: Фуко 1982), то интересът към Различието и Другия съществуват от далечни времена. Лицата на различието са променливи и отразяват спецификата на съответната култура в определен ареал и конкретно историческо време.

Съвременната ситуация задава нови гледни точки към различията. Спецификите, промените, "новите" различия се откриват на основата на използване на документални извори, особено писмени, изследване на селищната територия и дефинирането на локалната социална група и домакинството. Писмените извори – кадастър, преброяване, граждански и църковни регистри, местната или местните истории и т. н., влияят върху научното изследване. Те задължават да се мисли исторически, от една страна, а от друга – селото като административна единица подсказва, че е свят от друго равнище, без което етнологът не би могъл да работи. Селищната територия и кадастърът – продукт на потребността на администрацията, са "златната мина и Троянският кон" (Кива) за етнолога. Те съдържат необходими данни за проучване, но и предопределят неизбежни "срещи" с подходите на историята, географията, земеделието, правото и икономиката.

Локалната социална група предполага идентифициране и изследване на домакинството, на семейството, на дома в рамките на устойчиво развитие и промени, на изменения във времето.

Днес от особено значение е как обществото отстоява своето единство и същевременно разнообразието на култури (Touraine 1996:292). Проблемът, поставен по този начин, е нов и засяга кризата на идеологията на националната държава, разбирана като една територия, една държава и една култура. Кризата се свързва пряко със ситуацията на глобализация в икономически, информационен и културен план (Бауман 1999). Интензивните пътувания, обменът на идеи, стоки, финансовите потоци, информационните потоци въвличат огромно множество от хора като сгъстяват пространства и "събират" тези множества сякаш на "едно място". Всяко едно събитие бихме могли да преживеем като участници-свидетели с посредничеството на телевизионния екран, мрежата Интернет… Това обаче прави ли ни "подвижни" или ни локализира, свързва ни с "конкретно място" и всъщност ни лишава от мобилност, прави ни статични? Според Зигмунт Бауман подвижността се издига до ранга на най-висшата всред желаните ценности, а свободата да се придвижваш – постоянно дефицитна и неравномерно разпределена стока – бързо става главният стратифициращ фактор в нашето късномодерно или постмодерно време (Бауман 1999:22). Едно е неоспоримо – по нов начин сме информирани, информираме се и живеем в паралелни светове, между които "прескачаме" от един в друг, но и не подозираме за съществуването на други…

Антропологията възниква като наука във време на специализация на човешкото познание и ясен интерес към изследване на човека. Специфичното в антропологичното познание е изследване на човека в неговата цялост и опознаване на разнообразни култури като начини на живот, следователно представи за човека и тяхното съпоставяне и анализиране[4]. Антроположкото

4 Една от тезите е изказана от Клод Леви-Строс, според когото етнографията е описанието на културата, етнологията е представянето въз основа на анализи на култура или култури, а антропологията извежда основни тенденции и показва общото в културите

познание на нашата, на своята култура преминава през познанието за други култури и съответно припознаването на нашата култура като една от многото други, но не и единствената. За да достигне до подобна теза, антропологията изминава дълъг път и една от възможностите за достигане до плътна картина на преживяното и научната саморефлексията е деконструирането, дешифрирането на представите и образите на различието.

Различието е проблем на познанието, но и на политическото управление. В модерните и особено в постмодерните общества то има особена роля, свързана с въпросите кой, как и в какъв контекст създава гледната точка за своето и другото. Исторически погледнато тласък за развитие на антропологията има в средата на 19 в. и следващите десетилетия, когато се натрупва значителен емпиричен материал, тъй като колониалната система се установява и европейските държави имат нужда от информация и знание за установяване и поддържане на властта в така наречените „нови земи". За този „брак по сметка" между политическата сфера и антропологията е писано, особено в рамките на направление „пост-колониални изследвания". Важно е да се отбележи, че това е време, когато емпиричният материал вече има значимост. В този период различните се изследват, за да се набави илюстративен материал за всеобщата история на човечеството, т. е. теренните материали са пример и доказателство за верността на изгражданата теория.

Съществува мнение, че културите са посредници между хората. Необходимо е уточнението – ако хората го желаят и политическата система го позволява. Интересен пример е случка от Седмата лятна школа по антропология през септември 2009 г., когато работихме със студенти по антропология в гр. Тутракан със съдействието на местния исторически музей и Регионалния

и създава визии за човека. Не е случаен факт, че десетилетия в Париж функционира „Музей на човека" (Musee de l'Homme), който отразява и идеите за това какво и как да описваме като антрополози. Всъщност колекциите отразяват идеята за възможно пълно описание на човека в неговите разнообразни форми на проявление.

исторически музей в Русе. В екипа ни участваше колега, професор от университета във Фрибург, с дългогодишна теренна работа в Румъния, който владее книжовния румънски език. Една от задачите на екипа ни беше запознаване с културното разнообразие по поречието на р. Дунав – животът „заедно" на българи, турци, арменци, евреи, на християни и мюсюлмани. В Тутракан посетихме православния храм, джамията, Софта баба теке – място за поклонение на мюсюлманите, които почитат гробове на светци и палят свещи. Колегата Фр. Рюег изяви желание да продължи работата в Тутракан и му беше необходим преводач. На уговорената среща с преводач с френски език дойде и собственикът на имота, където е построено текето. По традиция семейството, собственик на терена на текето, играе ролята и на негов пазител. Пазителят е възрастен турчин, български гражданин. В един момент между него и колегата от Швейцария започна разговор – какво беше изумлението на всички ни, освен на възрастния човек - разговорът течеше свободно на румънски език. И тогава в съзнанието на всички ни изплува познанието за няколко десетилетия "българска Добруджа" в царство Румъния. Периодът между двете световни война беше и времето на детството на възрастния мъж, времето на неговото обучение в училище и "книжовният език" за него беше румънският!

Важно е да спомена, че в периода на първоначален подем на идеята за общ европейски дом и съответно общо европейско пространство проблемът за различията изглежда преодолян. Затова и публична лекция на френския антрополог Кл. Леви – Строс, в която той споделя, че всяка култура има необходимост от поле и възможност да се изразява и да се самоотграничава, не е приета добре. Концепцията на учения получава отрицателен отзвук и критика. Няколко години по-късно проблемът за културните различия става видим в Западна Европа. Усилват се тенденциите на културна регионализация и създаването на книжовност на регионални езици. Местните култури заемат все по-важно място

в икономиката като акцентът е в развитието на туризма. Опознаването на Европа като културни традиции и съвременни локални култури има политическо значение – взаимно опознаване и интегриране на европейците в нова политическа конфигурация като ЕС, и същевременно – икономическо значение. Мощни идентификационни процеси в политическата и социалната сфера се опират върху културните различия, които стават основания за политически промени или искане за промени. Днес говоренето на определен език, практикуването на определени културни традиции може да се „превърне" в инструмент в политическата сфера. Ако обществата искат да оживеят, то те са обречени да се "въобразяват" постоянно и без прекъсване да "въобразяват" своята културна идентичност, твърди Кл. Леви - Строс.

Основният въпрос е как конструираме различието. Зад тезата за естественото състояние на нещата, за природната даденост на видимото, се скриват процедури по създаване на социални неравенства, които ползват културни различия. Ученият поставя въпроса за изследване на начина, по който самите европейци конструират обекта на изследване, от една страна, а от друга страна, с какви процедури и с какви образи самите изучавани общества оперират, за да открояят тъждественото и различното, как самите общества създават и обясняват различията. Антропологът е този човек, чиято историческа задача е да познава "другите" във времето, но той е и този, който много добре съзнава илюзорността на идеята за рязкото отграничаване на едни от други.

Каква е ситуацията днес в отношението към различните? Един дълъг пасаж от разговор между френските антрополози Фр. Лаплантин и М. Годелие е добра илюстрация за откриването и дефинирането на различията, съответно спецификите в социалната организация и културата на всяко група днес. "Не можем да разберем другите без тяхното участие и без да отдаваме време за това. Аз винаги говоря на информаторите, с които събеседвам, за моя начин да ги разбирам. Казвам им какво мисля за

обичаите им, за дейностите им. Бих искал да знаят как ги разбирам и защо. С отделни информатори, които притежават дарбата да разказват, и които търсеха начини да ми обяснят начините на женитба, на водене на война, на обучение в инициация на момчетата, се създаваше истинска атмосфера на "семинар". Но в живота членовете на племето Баруя нямат нито повод, нито интерес да дискутират естеството на техните отношения на родство с чужденец. Те живеят в тези отношения, реагират спрямо логиката им или дори срещу нея. Това зависи от контекста и индивидите. Техният проблем е да възпроизвеждат или не правилата на социално поведение, да ги регулират, но не и да ги теоретизират. Срещал съм изключителни информатори, които в продължение на седмици реконструираха заедно с мене генеалогичните отношения между над 600 души. Беше наистина фантастично и по време на тези разговори те реагираха подобно на колеги, на анализатори. (Изследователят) ги трансформира, защото ги поставя в позиция, подобна на своята спрямо тяхната култура (Godelier 1998:32)." Антропологът М. Килани описва същата ситуация на откриване на различието и неговата интерпретация като превод, но не в структурно съответствие, а като динамика на отношения между различни участници в конкретна ситуация, подобно на взаимодействие между събеседници (Kilani 1994:14).

Проблематиката в антропологичните изследвания и съответно антропологичните терени се променят и непрекъснато се изправяме пред нови предизвикателства. Пример от сферата на туризма – сфера на дейност, среда и пространство на създаване и промяне на нови отношения между хората, показва значението на антропологичното познание и неговата ценност за обществата днес. В туризма най-общо изследванията в антропологична перспектива засягат посетителя и неговата култура, посещавания и неговата култура и възможните взаимодействия помежду им (Bendix 1989; Stronza 2001; Michaud 2001; Cousin, Réau 2009). Пресичат се теоретични подходи и изследвания на туризма и мо-

билността, които влияят върху смяната на места на пребиваване, върху трудовата заетост и свободното време. Изследват се пресечни точки на туризма и миграциите, на туризма и културните наследства като създаване на туристически продукт с „автентична стойност“, но и като влияние върху културата на местните общности и нейното усилващо въздействие върху местата на туризъм и тяхната обвързаност с локални практики и културни технологии.

Вниманието е привлечено от процеси на конструиране на локалности и изграждане на идентичности на общности и на места в сферата на туризма, разбиран като среда за общуване. Анализират се взаимните влияния и въздействия между туризма в неговите многообразни проявления и сферата на политическото. Ако след 60-те години акцентът е върху местата и местните култури като се се набляга на конкретни случаи, то след 80-те години на преден план излизат изследвания на отношенията между туристи и местни, между посредници, туристи и местни. Антропологичната гледна точка днес се насочва към два основни проблемни кръга – туристите, от една страна, и местният отговор или местните отговори на туризма, от друга страна. Днес отношенията между местни и туристи стават все по-разнообразни, а групите, които общуват в местата, белязани като привлекателни, преминават установени граници в пространството и създават смесени пространства на местно и негови варианти на конструиране на локалности с участието на „новите местни“...[5] Тук е необходимо да уточним, че културата в антропологичния

5 Между основните цитирани автори, които разработват проблематиката на туризма виж: John Urry 1990, The Tourist Gaze. Londres, Sage. John Urry 1995, Consuming Places. Londres, Routledge.; Dean MacCannell The Tourist. A New Theory of the Leisure Class, (1976) Turner L. et J. Ash, 1975, The Golden Hordes. International Tourism and the Pleasure Periphery. Londres, Constable; Turner V. et E. Turner, 1978, Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives. Oxford, Blackwell; за изследванията върху местните общности виж: Cohen, 1979, «Rethinking the Sociology of Tourism », Annals of Tourism Research, 6, 1 : 18-35; Cohen 1988, « Authenticity and Commoditization in Tourism », Annals of Tourism
Research, 15, 2 : 371-386; MacCannell D., 1973, « Staged Authenticity : Arrangements of Social Space in Tourist Settings », American Journal of Sociology, 79, 3 : 589-603; за срещата между туристи и местни например Urbain J.- D., 1991, L'idiot du voyage. Paris, Plon.

смисъл на думата се свързва с разбирането за начин на живот[6], основание за развитие на културния туризъм е опознаването на начини на живот.

Пример е изследване на туризма в Северно Мароко, преживяването на номадизма, осъществявано със съдействието и посредничеството на туристическите водачи през пустинята, чест от местни групи (Cauvin Verner 2009:132-151) и съответно представите за „номадизма“ у европейски туристи и сред местната общност[7]. Познанието за пустинята като природна среда – резултат от обучението в култура за местните, се превръща в професионално умение у туристическите водачи. Това обаче ги поставя в много сложна ситуация - като местни, които работят за туристите, те остават „външни“ за общността им по произход, която е потясно свързана с традицията на живеене в пустинята. Те остават „външни“ и за туристите, с които се срещат и пребивават макар и за кратко в пустинята, защото туристите идват със свои начини на живот и свои очаквания за преживяване. Така професионалните водачи (гидове) всъщност се отделят от своята общност и биват отделяни от самата нея, но не успяват и не желаят да се впишат и в групата на туристите, и остават между местните и гостите, в ролята на посредници, които обаче страдат от „загуба на място“ или възможност да бъдат и тук, и там, и другаде...

Особено значение за опознаване на човека в неговата цялост и съответно на култури, разбирани като начин на живот, заема теренното изследване в антропологията, което илюстрира и цитираното изследване за образите на пустинята. Днес вече говорим

6 Изследване на културите като начин на живот се свързва с идеите на Хердер и Романтизма, по-късно прераснали в интерес към „народния начин на живот“ и записването на народното творчество като приказки например.
7 Изследванията на К. Ковен Вернер (Cauvin Verner 2009) разкриват различията в представите за пустинята, мястото на среща между туристи и местни, „които пътуват в противоположна посока. (...) За западняците пустинята е далечно пространство, което се налага като основа за референции, за съотнасяния в тяхното въображаемо. За хората от Магреб това е близкото пространство със значение на периферия. Докъде е необходимо да се върнем във времето, докъде трябва да навлезем в пространството, за да срещнем „истинската пустиня“?

за терени на антрополога в тяхното многообразие и специфика. Зараждането и конституирането на антропологията, нейното превръщане в наука, е свързано с установяване и утвърждаване на емпиричните изследвания като „условие, без което не може". С развитието на антропологията като наука се разширяват, но и се променят избираните обекти на изследване, съответно и терени на работа. Изследователите все по-често обръщат внимание на отношенията, които се създават на терена – както във връзка с избрания обект на изследване, така и със събеседниците или информаторите. Така се назовават хората и групите, чието поведение и култура са наблюдавани и описвани. Тази промяна в отношението към изследването като процес, като процедури и отношения на опознаване и взаимодействие с другите, различните, също са представени в текста. И накрая, няколко пасажа са отделени за представяне на нови и „стари терени" в антропологията, които показват тенденции на развитие в науката и водят до преосмисляне на утвърдени концепти и понятия[8].

Какво е теренът? Теренът е понятие, без което антропологията е немислима (1). В много текстове, които въвеждат в антропологичното познание, се пише, че който иска да разбере какво е антропология, то трябва да наблюдава работата на антрополога. А тя е свързана с няколко основни дейности като конструиране на обекта на изследване, неговото „отделяне" от социалната действителност като проблем, изследователската дейност на терен, запознаване с описаното и анализираното от други изследователи по социални науки по проблема, които предшестват работата на изследователя. И на финал, създаването на текст от антрополога, в резултат на наблюдението, интервютата,

8 В българската научна традиция съществуват текстове, които засягат и коментират антропологичната работа на терен (Гарнизов 2004, Елчинова 2004 и др).Част от тях са публикувани в издания на НБУ, подготвени от департамент „Антропология" като поредицата „Ловци на умове. Лекции по антропология" в 4 тома, поредицата „Антропологични изследвания" в 7 тома, както и двутомника „Значими имена в антропологията". Всички цитирани имена в текста са представени в литературата с основни произведения, преведени на български език или с публикации в оригинал. Включени са и статии, които представят изследванията на водещи имена в антропологията, цитирани в текста.

преживяването и съпреживяването на терена и предшестващото знание за терена. Този текст може да бъде под формата на слово или филм, но неговата цел е представяне на достигнатото познание по проблема.

Това схематично представяне на работата на антрополога не разкрива нейната динамика, напрежение и усилие, непрестанното връщане към терена и неговото описание. Не може да разкрие и богатството от отношения и връзки, които се създават пряко или опосредствано между изследователя и терена. Казано по друг начин, схемата не показва и не може да представи разнообразието от отношения, изграждани от антрополога в процеса на работа, които влияят и върху неговата личност. Но това е проблем, който относително късно става важен, значим за антрополозите. Той засяга рефлексията (Stocking 1983), размислите върху собствената им работа, както и начините, по които се изгражда текстът - статия, монография, филм. Особено внимание в този период и днес се отделя и на ролята на антрополога като автор, като човек, който разказва за другите – от тяхно и от свое име.

Трябва да уточним, че теренът е място и обект едновременно. Често се отбелязва множество от смисли, които се съотнасят с думата „терен", както и играта с думи, когато антрополозите говорят за терен. Част от професионалния речник обхваща изрази като: „теренът е солиден", „зад изследването стои терен", което означава солидно изследване, текст, който се основава на сериозна изследователска работа и др. Добре познати са и изразите „правя терен", „връщам се от нов терен" и др., които засягат дейността на антрополога. Става дума все за прословутата теренна работа, по време на която антропологът участва във всекидневието на различна култура (далечна или близка), наблюдава, отбелязва, стреми се да достигне "погледа на местния човек", и да пише (Augé, Colleyn 2004:79).

Теренът е „свято нещо" за антрополога: той задава нейната

спецификата, придава романтика на професията. Според М. Абелес думата „терен" играе ролята на магическа дума като „Сезам" от приказката на Шехеразада за Али Баба и четиридесетте разбойници. Али Баба узнал магическата дума, с която се отваря пещерата, пълна със съкровищата, натрупани от разбойниците…Теренът е магическата дума, която отваря „вратата на …познанието, опознаването и съпреживяването на други култури"!

Теренът е необходимото условие за осъществяване на антропологичното знание. Той е място и среда на създаване на връзка между антрополога и изследваната група, свързва се с обмен на идеи, чувства и настроения. Антрополозите споделят, че по време на работа се създава привързаност към терена, към изследваната група, но също така има и ситуации на конфликтност, на напрежение, на съмнение... (Бенса 2010). Затова и теренът се описва като „най-важен момент от професионалния живот", „обред на преход за антрополога", „място, което предизвиква вътрешната революция у изследователя". Все повече като брой стават текстовете, в които антрополозите разказват за това какво се случва на терена, за своите очаквания и преживявания, въпреки че проблематиката е относително нова[9].

Е. Еванс-Причард представя изследването сред племето занде като посочва, че необходимостта от познание на културата го насочва към магията като „важен за тях проблем", без това да го е вълнувало предварително. Добитъкът се оказва от особена важност за племето нуер, независимо че това не е интересът на антрополога, и той се сдобива със собствено стадо, за да бъде допуснат до племето. Кл. Гиърц също първоначално е изолиран от жителите на остров Бали, но след проявена съпричастност към значимо за местните събитие „бой на петли" и отказ да предостави информация пред полицията, той бива приет. М. Гриол е въвлечен във войната в Етиопия (тогава Абисиния) с Италия

9 Наличието на публикации с автори като Е. Еванс-Причард, Кл. Гиърц, Дж. Клифърд, М. Гриол, Ж. Фавре-Саада, И. Белие и други, очертават отношенията на изследователя с терена и теренната работа.

като избира страната на Абисиния, а Е. Еванс-Притчард участва във Втората световна война в Судан и така получава достъп до културата ануак (Laplantine 1996:20-24) . Ж. Фавре-Саада показва необходимост от „вписване на антрополога" в терена. В нейния теренен опит се оказва, че изследването на магиите е свързано с овластяване и затова говоренето не е „просто" информация, а овладяване и получаване на власт. Това разбиране й помага да навлезе в културата на магията и да осъществи изследването.

Примерите могат да се умножат, но всички показват изграждане на отношения на изследователя с терена, с хората, които приемат или първоначално не допускат антрополога до своя свят. Показателно е описанието, което А. Бенса дава за преживяването и откриването по нов начин на легендите и историите за места, значими за жителите на Нова Каледония (Бенса 2010). Слушането на текстовете се превръща в знание за устната история, но легендите и историите, разказани по време на посещение на местата сякаш „оживяват" и обвързват разказа и мястото по нов начин, придават значимост на топоси и знание, което е убягвало на антрополога преди това.

Разбира се, споделеният опит не винаги показва техниките, уменията за свързване с хората, за печелене на доверие и допускане до културни практики на общността или групата. И това много често е трудно да се представи, защото уменията да се впишеш в общността или групата на изследваните е част от изработването на отношения на доверие, на близост, тоест - част от теренната работа на конкретно място и в конкретна културна среда.

Антропологът наблюдава и изучава култура като знанието и съпреживяването са свързани с неговата поява, с вписването му в контекста на разговаряне или в „случването" на събитие. Информаторите или събеседниците създават гледна точка към собствената си култура, която е в динамична връзка с присъствието на изследователя. Изследователят живее във взаимодействие със събеседниците си и това живеене е част от изследване-

то. По думите на М. Оже и Ж.-П. Колейн изследването е бавно и постепенно сближаване с терена на основата на обучение в другата култура чрез влиянието, което ни оказва и чрез което ни променя. Сближаването, наричано още „фамилиарност" с терена, се създава в процеса на наблюдение, във времето на интервютата и в процеса по теоретично конструиране на обекта на изследване. Това означава да слушаш и да чуваш казаното и премълчаното или „не-казаното", да умееш да различаваш информацията от страничните шумове, да не проектираш своето виждане върху средата, а да откриеш културните категории на другата култура. Както се посочва в множество публикации тези умения не се научават от „дебелите книги", а са резултат от взаимодействия с терена. Радикалната другост, която антропологът усеща, когато се появява в общество в Амазония, „неописано" и чийто език не говори, става относителна, когато става дума за общество, чийто език говори и чийто културен контекст споделя. Но и в двата случая, при напускане на терена антропологът не е нито напълно същият, нито напълно друг, докато подходът към културите се приспособява към контекста, и всеки път е специфичен (Bellier 2002:60). Новият терен, който се коментира, са институциите на Европейския съюз и по-специално Парламентът.

Логиката на изложението ни води до разбиране на терена като място и среда, където изследователят възприема, научава и разбира „другата култура" в динамиката на отношения между наблюдаващия и наблюдавания. Теренът не съществува „преди" появата на антрополога, той не е даденост, която очаква изследователите. Теренът е конструиран от антрополога, който провежда изследването в постоянно наблюдение и общуване с други индивиди и го насочва и изменя съобразно научаваното и преживяваното от срещите с другите. И ако през втората половина на 19 в., когато се създава антропологията като наука, изследователите „събират информация", за да илюстрират обяснителната схема на развитие на човечеството, то днес из-

следователската дейност води към обяснение и възприемане на общности, култури, „случаи" в тяхното разнообразие.

Теренът е базиран на "неочакваното" и "промяна на перспективата" и затова изследването не може да се управлява, но може непрекъснато да се подобрява като се следва принципът на респект към изучаваните (Ghasarian 2002:9). В този смисъл антропологът е изправен пред трудната задача изследването да не се превърне в събиране на различия и специфики, от една страна, а от друга – самият той да бъде винаги внимателен към собствените си знания, които могат да „организират" чутото и видяното. И в двата случая теренът остава непознат и неразбран.

Развитието на антропологията е свързано с непрестанно откриване на нови терени и тяхното преосмисляне, които водят и до промяна в отношението на изследователя със средата на изследване. Например в началото на 20 в. изследователите изместват погледа от „далечните други" в пространството и във времето и се обръщат към "своите нецивилизовани". Тук се вписват етничните малцинства (специфична сфера на изследване в САЩ), селяните (например във Франция), планинското население, мигрантите. Погледът се премества от изучаваните отдалечени във времето и пространството общества, етноси или групи, към общи проблеми, към търсене на общи референции. Днес, десетилетия по-късно, интересът е насочен към нови икономики като туризма, които влияят върху начини на живота, към болезнени проблеми като дрога, проституция, към глобални явления като тероризма, епидемии и социални заболявания, природни катастрофи и др.

Детайлното описание на човешки поведения в конкретен исторически и културен контекст, от една страна, а от друга, сравнението на форми във времето и пространството, задават специфичния аналитичен капацитет на антропологията. Чрез сблъсък на модели, норми, културни схеми, хоризонти на мислене, както и чрез тяхното сравнение, дискутиране се проекти-

ра човешкото състояние в неговото непрекъснато определяне отново и наново(Augé, Colleyn 2004:20). Другият не е във времето или в пространството на огромна дистанция от нас, той е тук, до нас. Затова, когато се изучават европейските институции например, антропологът и наблюдаваните споделят общи референции. Изследователите обръщат внимание върху тенденции, които водят до хомогенизиране на начините на живот без да оставят поле за избор на индивидите. Променениият контекст на изследване изисква рефлексия върху изследователската работа, върху отношенията наблюдаващ – наблюдавани, антрополог – информатори или събеседници[10].

Необходимо е да направим няколко уточнение за това как се случва промяната, както и защо е необходимо да се отбележи трансформацията в отношението към терена. В относителното време на „преди" антрополозите изследват света, мислен като стабилен, и го описват като стабилен. След 50-те години на 20 в. (виж: Ballandier 1992; Баландие 2000) и особено след 70-те години се обръща внимание на това, че антрополозите са конструирали „стабилния свят на другите". Както пише Кл. Леви-Строс антропологът е този човек, чиято историческа задача е да познава "другите" във времето, но той е и този, който много добре съзнава илюзорността на идеята за рязкото отграничаване на едни от други. Думите са изречени през същия период.

Новото и различното през последните десетилетия е свързано с идеите за терена като дейност по изследване на субекти, осъществявано от други субекти; на индивиди, които се намират в динамични отношения в свят, който непрекъснато се променя. Затова и акцентът е поставен върху изучаването на отношенията с другия в конкретен социален контекст с цел да се разбере как се осмисля, как се представя и как се реагира в този случай.

Един български пример. Наблюденията са натрупани в относително дълъг период, коментирани са в текстове, но до момента не са анализирани от гледна точка на новото, относително ново за обреда женско участие. Освен видимата им поява на сцена, жените се очертаваха като основен проблем в дебатите между групите за това, чие изпълнение е по-пряко свързано с традицията и чие е „измислица". В случая водачите на групи, водещи разиграването, и по-рядко представители на местната власт изтъкваха като непоклатим довод един единствен факт. По време на празника, извън фестивалното представяне, ролите на невестата и младоженеца се изпълняват само от мъже, жена не играе невестата! Този довод имаше за цел да демаскира представената традиция на фестивалния площад или стадион, която не се спазва на място. Отговорът на засегнатите винаги се опираше на представянето на сцена, празникът оставаше „свое дело" и не се коментираше. Тези факти, добре известни на групите маскирани и познати във всеки регион с маскарадни традиции в България, са част от „традицията" по места. Те не са проблем нито за участниците с маски, нито за хората, които ги посрещат, още по-малко за публиката. Пародирането, разиграването „наопаки" отстъпва на зрелищността, създавана от многобройната група, от усилващия се ефект от дрънченето на повече звънци...В този случай жените са участници в групата наравно с мъжете. През последното десетилетие мечката и мечкарят – едни от най-предпочитаните персонажи за игра в двора на къщата, тъпсени от всички възрасти, също променят изпълнители. В региона на Перник има случаи, когато „мечка" се оказва играна от жена. И организираните срещи гостувания между групи от съседни села на самата Сурва се превръщат в театрална сценка – те са знак за приятелство между групите, а срещата – възможност на групите да играят заедно. Женското участие в групата налага и промени в поведението на персонажите – борбата на мечките, също нов момент, е като „танца". По думите на един мечкар, който често сменя ролята и играе мечка, води групата и т. н.: „Нико-

10 За отношенията между изследовател и събеседници (изследвани) в етичен план виж у М. Елчинова в настоящия сборник.

га не знам дали срещу мене не е жина и затова играем много внимателно, то е за забава...” Познанието за пола на играещия става достояние на всички – маските се свалят, или по-скоро с маски се играе за по-кратко време. Съвсем друг е разказът за разиграването по време на фестивал! Женското участие е явно само при тези персонажи, които позволяват подобна „смяна на пола”. Видимото се обвързва с мисленето за традиция.

При обхождането на групите по селищата също участват жени, често двойката младоженци е изпълнявана от момче и момиче, а мъжът невеста и неговият партньор пазят сили за представяния на групата извън селището – когато показват традицията си. По време на празника много ясно се вижда връзката – кръвно-родствена или брачна, или приятелска между играещите: без да се движат по двойки, близките играят един до друг, видими са в групата. Самото разиграване по време на празника е в по-висока степен освободено от дисциплината на участие на сцена – групите променят броя на участниците в рамките на деня (обхождането може да продължи повече от 7-8 часа); маските са по-скоро свалени, отколкото са неразделна част от играещия; големината на маските, далеч надхвърляща размерите на човешкото лице, огромните и много тежки звънци често са основания за временно отделяне от групата, за почивка „извън регламента”...И други детайли от играта, наблюдавани по време на празник, говорят за промяна в ценностната система на играещите, или по-скоро за напрежение между участници в играта, свързано с промяна на значението на обреда, на смислите, които поражда. Зрелищното изпълнение пред огромна публика (на площад, стадион, в централна пешеходна зона в град) предполага по-големи маски (ликовете се носят поне от 3-ма участници), по-тежки звънци, отлична синхронизация на играещите – затова и репетициите преди сценично изпълнение са чести и много уморителни...Но това разиграване е в рамките на 15 – 30 минути. Когато се играе на празник, за хората, има друга идея – да се премине от къща в

къща, да се посети всяка отворена порта, да се поиграе на домакините и тази игра трае с часове, тя предполага обиграна група в постоянен състав. Зрелищното в случая има други измерения и то е само елемент от цялостното представяне на групата, изискванията са към умението на участниците да разиграват персонажите, да владеят културата техника на маскрадната игра.

В регионите с маскарадни игри през пролетта женското участие е свързано и с произнасянето на благословията, когато говорим за сценично представяне. А жените в тези региони отдавна играят с костюми и маски „за” мъже. В случая става дума за момичета, често 15-16-годишни, които изричат благословията, и млади жени с маски. И тук пародирането, преобръщането на пола на символно равнище губи своето значение, избледнява. Тази тенденция се наблюдава във всички региони с маскарадни игри. Попът не е пародиен образ, а персонаж, който се опитва да играе „на сериозно” свещеник по време на брачна церемония. Сватбата не е игра, не е част от света „наопаки”, а традиционната българска сватба (каквото и да значи това!) и затова се вият хора на сцената, музикантите присъстват все по-осезаемо в представянето на локалната традиция.

Женското участие в маскираниятa не подлежи на дискусия в групите на маскираните, нито е проблем за публиката. То обаче може да бъде повод за отстояване на локалната традиция с цел вътрешно отграничаване в селището между мъже и жени. В Ямболско в продължение на години играят заедно мъже и жени. След поредното участие на Фестивала на маскарадните игри в Перник мъжете от групата започват да договарят своята „еманципация” от жените в рамките на сценичното представяне. Основанията са, че статутът на фестивала залага на традицията, която не допуска жени. Традицията е времето на дядовците им, т. е. преди 50-те години на 20 в. Споровете са били ожесточени, става дума за група самодейци, която участва във всякакви подходящи прегледи, събори, фестивали. До разбирателство обаче не

се стига и групата маскирани, само мъже, участва във фестивала без присъствието на жени. Отговорът на жените е светкавичен. Те подготвят сценичен вариант на „Бабин ден", където мъжко присъствие и по традиция, и като театрални сценки не се допуска. Какъв е резултатът – групата самодейци увеличава броя на пътуванията си, защото „разделените по пол" участват самостоятелно в множество нови културни събития от годишния календар. Така въпросите, задавани от всяка една от страните: „Защо навсякъде ще пътуваме все с тях (мъж)" и „Защо само те ще пътуват, и ние ще пътуваме! (жена)" намират своя естествен отговор в новите сценични разиграванията на фолклорната култура, която осигурява и нови дестинации да срещи с подобни и различни. В регионалните събори обаче групата играе с маски „заедно"...

Първоначални изводи ни насочват към обвързванията, към връзката между играещите – в случая мъжете и жените. Жената е обвързана с мъжа, или както се описва в политическата антропология, жената може да „гласува" като съпруга, майка, дъщеря... Подобна е схемата и при маскарада. Жената играе, защото е дъщеря и тя се включва в играта на групата по тази „кръвна връзка". Тя е приятелка или съпруга, затова играе с мъжа, който се маскира. Това означава, че не жената се включва в обреда, а тази, която има „връзка" с играта, играенето, изразена чрез кръвнородствена или социална (в определени случаи брачна) връзка.

Равенството на двата пола в случая се изразява чрез включване на жените в съпреживяването на играта. Магията – връзките на солидарност чрез играенето, обвързва или по-точно, не прави разлика между мъжа и жената. Включването е чрез „женски" образи или образи, за които полът не е маркиран в съвременната рецепция на маскирането. Става дума за персонажите с висок социален статус – маските, предизвикващи страх, казано другояче. Изключение е групата, носеща „лик" – огромните маски, приготвяни за фестивал, чието „разиграване" изисква поне 3-ма души. Тяхната направа и разиграване остава „мъжка работа".

Когато говорим за пола, не можем да подминем друга важна характеристика за играещиге – възрастта. Тя няма ограничение – допуска се игра в групата, докато играещият може сам да се включва, или от момента, в който е допустимо показването му с групата. Така диапазонът на участниците варира от 2, 2-години и половина до 70-годишни участници. В детската възраст и в юношеската полът няма значение. Налице е удължаване на възраствия период на разиграване. Това е във връзка с разбирането за възрастта като „видима", несвързана с хронологично натрупаните години, а изразена чрез дейности, в случая умението да играеш. Играеш, за да придобиеш друг тип опит, не „да бъдеш мъж" в смисъла на класическата фолклорна култура, а да бъдеш играч точно от тази група, която има своя биография като документация, като разкази, като фотоси и видеофилми...

Полът показва други характеристики с променено функциониране. За представителност – когато се играе на сцена, в зависимост от статута на фестивала, жените могат да се включват и в основни мъжки роли. Женското участие не се манифестира, то е видимо, но без да се търси ефектът на неговата експлицитност. Маската и предрешаването трябва да „скрият" жената, да я превърнат в „един от мадсираните". В този случай се запазва идеята за „видимо мъжки обред", тоест жените се маскират като мъже и желанието е да играят като мъже с маски. В случая се прави опит за вярност към традицията на визуално равнище, но точно това участие демаскира женското присъствие и структурата на женското и мъжкото тела стават основа за ясното им разграничение от публиката.

Равенството между половете на социално равнище намира своите отражения и в сферата на изпълнителството. В случая става дума за културно производство от типа на художествената самодейност по време на социализма, санкционирана от местната власт и културна институция като читалището (след 90-те години). Маскиранията са елемент, възприеман като по-ниско

качество „художественост" спрямо „народната песен" и „народния танц", от фолклора, качен на сцена и превърнат в зрелище - на площад, на улица, на стадион. На това равнище участието на жените е нещо „естествено, нормално". Интересното е, че сценичната презентация на маскирането всмуква нови персонажи и участници, но като запазва статуквото на отношението мъжко – женско в определена йерархия. Жената дублира ролята на жена, играна от мъж, или е „прикрит" участник в маскирането, тя имитира мъжката игра (като облекло, като поведение, като телодвижение). Тя е въведена чрез мъжа участник, нейната игра е свързана с играенето на мъжа, който я въвлича в разиграването, в предрешаването, в пародирането. Видимо свободното, не по правилата женско участие в обредното разиграване се оказва регламентирано, по правила и съобразно йерархичните отношения, характерни за реконструираната класическа фолклорна култура. Жената е част от групата, но с посредничеството на мъж, участник в маскарада, тя е с него и покрай него.

Според М. Мос обредът е важен, защото събира хората в определен момент и те изпитват общи чувства. Съпреживяването в рамките на обреда е важно днес като основа, повод, времеви отрязък, който дава възможност за различни – като време и действия, групата да съпреживява отново и отново в рамките на една година: по повод разиграването с маски или по друг повод, но с групата, която разиграва. Днес в групата заради съпреживяването има място за децата, независимо дали става дума за син или дъщеря, за партньорката – приятелка или съпруга, за жената, обвързана с определена позиция спрямо играещия в маскарада.

Остава открит въпросът дали тази обвързаност на жената с мъжа участник е резултат от структурирането на играта, зададено от обреда, и запазеното ядро от персонажи, независимо от настъпилите промени в значението и смислите на маскирането? Или става дума за дълбинни ментални структури, които определят рамки, граници или модалности на промяна в отношенията

между половете в зависимост от равнищата на тяхното конструиране и разиграване? Отговори са възможни след натрупване на необходимия емпиричен материал – като наблюдение, като фиксирани текстове, като възприятия на участниците в маскараниятa, след внимателен прочит на научните текстове и с опора на антропология на деконструирането.

Вместо заключение

За какво ни служи рефлексията и интерпретацията на различието? Мисленето в множествено число – цивилизации и култури предполага и по-широки възможности за опознаване на различията, възможности за напредване в разбирането на други култури. Според М. Годелие (Gaudelier 1998:31) умереният оптимизъм е свързан с идеята за възможно аналитично познаване на другите и на нас самите,както и със споделяне на резултатите от познавателния процес. "Да споделяш означава да избираш думи, да поддържаш определена форма, да предаваш емоция и знание … Това означава също да реконституираш това, което си открил и научил за други начини на живот, други начини на мислене"(Godelier). Всред тях е и мислене за различието, мислене, което придава ценност на културата в цялото й многообразие и не претендира за право да бъде обучител на другите, на различните, на „не-тъждествените" нам.

В съвременната ситуация, в сферата на политическото, образите на различието изглеждат другояче.Участници в конфликтини ситуации се описват по същия начин както варварите в миналото, по подобие на примитивите, които трябва да бъдат цивилизовани, по подобие на дивите, които остават в сферата на природата. Ролята на антрополога е да разкрива подобни „реминисценции" от миналото и да проблематизира ситуацията с оглед на възможностите на антроположкото познание за посредничество в общуването, в конструирането на ситуации, в които участниците събеседват, слушат се и се чуват едни други.

Литература

Антропология на фолклора. 1995 Т. Ив. Живков, В. Гарнизов – съст. Български фолклор,1-2. Акад. изд.“Марин Дринов“, С.

Баландие, Ж. 2000 Политическа антропология. С.

Бенса, А. 2010 Бащата на Пвинде. – В: Ловци на умове. Т. 4. И. Бокова, М. Елчинова – съст. НБУ, С.

Бокова, И. 2006 Клод Леви-Строс или „дивото мислене“. - В: Значими имена в антропологията. Т.2. М. Елчинова, Цв. Лазова – съст. НБУ, С.

Бочков, Пл. 2004 Пиер Бурдийо и рефлексивната антропология. – В: Значими имена в антропологията. Т.1. М. Елчинова, Цв. Лазова – съст. НБУ, С.

Гарнизов, В. 2010 Антропологът, теренът, развитието. – Ловци на умове. Т. 4. НБУ, С.

Гарнизов, В. 2004 Група на терен, терен в група. Екипът като инструмент в теренното антропологическо изследване. – В: Антропологични изследвания. Т. 4. НБУ, С.

Гале, Ж.-Кл. 2004 Луи Дюмон: духът и разумът. – В: Значими имена в антропологията. Т.1. М. Елчинова, Цв. Лазова – съст. НБУ, С.

Димова, Н. 2010. Ориентализмът и неговите употреби. - Ловци на умове. Т. 4. НБУ, С.

Елчинова, М. 2004 Предизвикателствата на включеното наблюдение. – Ловци на умове. Пл. Бочков, О. Тодоров (съст.) Т. 1. С.

Еванс-Причард, Е. 2000 Африканската магия. Шамбала.

Елчинова, М., Цв. Лазова (съст.) 2004 Значими имена в антропологията. Т.1. НБУ, С.

Елчинова, М., Цв. Лазова (съст.) 2006 Значими имена в антропологията. Т.2. НБУ, С.

Живков, Т. Ив. Народ и песен. С., 1977.

Живков, Т. Ив. Увод в етнологията. ПУ, Пловдив, 1998.

Костадинова, П. 2004 Франц Боас – принос в лингвистиката и

антропологията. – В: Значими имена в антропологията. Т.1.

Краев, Г. Българска маскарадна обредност. С., 1999.

Краев, Г. Маска и було.С., 2001.

Кръстева-Благоева, Е. 2004 Бронислав Малиновски – бащата на функционализма. – В: Значими имена в антропологията. Т.1.

Лазова, Цв. Клифърд Гиърц или „за природата на антропологическото разбиране“. – В: Значими имена в антропологията. Т.1.

Леви-Строс, Кл. 1994 Структура на мита. (Л. Сивилов - съст. и редакция). Изд. “София С. А.”

Леви-Строс, Кл. 1995 Структурална антропология II. ИК “Хр. Ботев”. С., 1995.

Леви-Строс, Кл. 2008 Тъжни тропици. ЛиК.

Маскарадът – минало и съвременност. И. Бокова (съст.). Изд. „Кракра”, Перник, 1996.

Маска и ритуал. Бокова, И., Г. Краев (съст.). С., НБУ/ ИК „Яр”, 1999.

Маскарадът. И. Бокова (съст.). Български фолклор, 2000, кн.1

Паванело, М. 2006 Ернесто де Мартино и създаването на историческата антропология в Италия. – В: Значими имена в антропологията. Т.2.

Саид, Е. 1999 Ориентализмът. Изд. „Кралица Маб“. С.

Abeles, M. 2002 Le terrain et le sous-terrain.- In: Ghasarian, Ch. (sous la dir.) De l’ethnographie a l’anthropologie reflexive.

Amselle J.-L. 2001 Branchements. Anthropologie de l’universalité des cultures. Flammarion.

Auge M., J.-P.Colleyn. L’anthropologie. PUF, 2004.

Althabe, G. 1994 Vers une ethnologie du present. - In: G.Althabe, D.Fabre, G.Lenclud (sous la direction). Ethnologie du present.

Ballandier, G. 1992 Regard anthropologique sur la modernite et la post-modernite. In: Corps, religion, societe. PUL.

Ballandier, G. 1988. Le désordre. Eloge du mouvement. P., Fayard.

Bausinger, H. Volkskunde ou l’ethnologie allemande. Ed. MSH,

1993.

Bellier, I. 2002 Du lointin au proche. Reflexion sur le passage d;un terrain exotique au terrain des institutions politiques - In: Ghasarian, Ch. (sous la dir.) De l'ethnographie a l'anthropologie reflexive.

Bensa, A. La fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique. Anacharsis,331-333.

Bourdieu 1979 La Distinction. Critique sociale du jugement. Eds. De Minuit.

Bromberger Cr. L'ethnologie de la France et le probleme de l'identite. In: En/quete d'identite. Civilisations, XLII - N:2.

Chiva, I. A propos des communautes rurales. L'ethnologie et les autres sciences de la societe. - Ethnologie du present,1982.

Clifford, J., G. Marcus (eds). 1986 Writing culture: The poetics and politics of ethnography. Berkeley, University of California press.

Caurin Verner, C. Au désert. Une anthropologie du tourisme dans le Sud marocain. Paris, L'Harmattan, 2009

Fabre, D. L'ethnologie et sessources. – Ethnologie du present,1982

Dumont, L. 1976 Homo aequalis. Gallimard. P.

Ghasarian, Ch. (sous la dir.) 2002 De l'ethnographie a l'anthropologie reflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux. Armand Colin.

Ghasarian, Ch. 2002 Sur les chemins de l'ethnographie reflexive. - In: Ghasarian, Ch. (sous la dir.) De l'ethnographie á l'anthropologie réflexive.

Geerz, C. 1973 The interpretation of Cultures. Selected Essays. New York.

Godelier, M. 1998 InfoCREA, Université de Lyon2.

Griaule, M. 1957 Methode de l'ethnographie. PUF, P.

Favret-Saada, J. 1985 Les mots, la mort, les sorts. Folio, essai.

Favret-Saada, J. 2009 Décorceler. Eds. Olivier.

Laplantine, Fr. 1987 Cléfs pour l'anthropologie. Seghers.

Leiris, M. 1946 L'âge de l'homme. Gallimard.

Heritier, Fr. Les deux soeurs et leur mere. Anthropologie de

l'inceste. Ed. Odile Jacob, 1995.

Heritier, Fr..Masculin / feminin. La pensee de la difference. Ed. Odile Jacob, 1996.

Laplantine Fr. Clefs pour l'amthropologie. Seghers. 1987.

Laplantine, Fr. 1996 La description ethnographique. Eds. Nathan.

Laplantine, Fr. Entretiens avec M. Godelier. 2000. In: Parcours anthropologiques. CREA, Universite Lumiere. Lyon.

Lenclud, G..Anthropologie et histoire. In: I.Chiva (sous la direction). Les ethnologie en miroir. Ed. MSH, 1993.

Levi-Strauss Cl. (dirige par). L'identite. Seminaire 1974-75. Figures-Grasset, 1977.

Levi-Strauss Cl. Le regard eloigne. Ed. Plon, Paris, 1983.

Martinello, M. L'Ethnicité dans les sciences sociales contemporaines. PUF, Que sais-je? N: 2997

Mondher, K. L'invention de l'autre. Essais sur le discours anthropologique. Eds Payot Lausanne. Sciences humaines,1994.

Mondher, K. 2009 Anthropologie. Du loal au global. Armand colin. P.

Stocking, George W., Jr (ed.). 1983 Observers observed: Essays on Ethnographic Fieldwork. (History of Anthropologie, v.1).

Morin Fr. Retour aux sources et revendications d'identite ethnique, caracteristiques de la fin du XX siecle. Synthese. In: Tap P.(sous direction). Production et affirmation de l'identite (141 -145)

Tododrov Tz. La cohexistence des cultures. In: B.Badie, M.Sadourin (sous dir.). L'autre. Presses de sciences po. 1996.

Tourraine, A. 1996 Une société fragmentée. Seuil.

Wiewiorka, M. 2001 La différence. Balland eds. P.

Етични аспекти на антропологическото изследване

Магдалена Елчинова
Нов български университет

Увод

В следващите страници ще дискутирам въпроси, свързани с етиката на антропологическото изследване. Разглежданите проблеми имат отношение към всички социални науки, които по условие се опират на практиката хора да изследват хора, т.е. имат задължително етично измерение. Етиката има водеща роля за осъществяването на добро социално изследване (Marion and Crowder 2013: 4)[1].

Въпросите на етиката в антропологическото изследване са отдавна и многостранно дискутирани в международната академична общност. Използваната тук литература илюстрира акцентите в тези дебати, а съдържащите се в нея библиография и анализи очертават в широта значимостта на тази тема. В международен план отдавна са установени институционализирани форми на контрол върху етиката на социалните изследвания. Те включват както ръководства за етично поведение на изследователите, така и органи, които да следят за тяхното прилагане и да подпомагат решаването на етични проблеми и конфликти, възникващи в академичната работа. Например етичният кодекс на Асоциацията на американските антрополози (по-нататък AAA) (Statement) е публикуван за пръв път през 1967 г. и оттогава е преработван неднократно, за да е в синхрон с променящата се изследователска практика и с актуалните етични императиви

1 Това за дълго време локализира антропологичните терени извън европейския континент – Азия, Африка, Океания, туземните общности в Австралия и Нова Зеландия, индианците в Северна и Южна Америка. Първите антропологични изследвания в Европа са в общества и региони, където се смята, че са запазени „анклави“ на традиционна култура – Средиземноморието, селска Ирландия и подобни.

на времето. Наред с него, от 1965 г. действа и COE (Committee on Ethics), постоянен орган към Асоциацията, посредничещ за решаването на етични проблеми и дилеми сред професионалната общност. Организацията поддържа рубрика ‘Ethics and the Anthropologist’ в ‘Anthropological Newsletter’. Първият етичен кодекс на Американската социологическа асоциация излиза през 1971 г. (Hoonaard 2004: 266), а на Международната асоциация по визуална социология е от 2009 г. (Papademas et al 2009: 250-257). Това са само единични примери, които са част от дълъг списък с международни организации и ръководства, регламентиращи етичните принципи в социалните изследвания. В допълнение, почти всяка спонсорираща организация включва в своите договори клаузи, засягащи етични страни на изследването.

В България няма подобни институционализирани форми на етично регламентиране на работата на антрополозите. Въпросите на етиката на изследването като че ли не са били и целенасочен обект на публични дискусии. Етични въпроси обаче често се засягат в различни публикации. В учебните програми по антропология също не се акцентира върху изследователската етика. Подобен род дискусии винаги излизат в контекста на практическата подготовка на студентите в теренна работа, но значително по-рядко са отразени в лекции и обучителни материали. От преподавателския си опит мога да обобщя, че един от първите въпроси, които студентите задават, когато за пръв път се запознаят с особеностите на антропологическата теренна работа, са от етичен характер. Това още веднъж потвърждава, че в подобен тип изследване етиката стои наравно с познанието.

По-нататък ще се опитам да покажа това, като структурирам разсъжденията си в следната последователност. Най-напред ще коментирам етичните измерения, иманентно заложени в предмета и метода на антропологията като научна дисциплина. По-нататък ще коментирам етични въпроси, които се свързват с различните методи и етапи на антропологическата теренна ра-

бота – от нейната подготовка до публикуването на резултатите и евентуалното им приложение на практика. Дискусията ще илюстрирам с отделни казуси, представящи етични дилеми.

За природата на антропологическото познание и ролята на етиката в него

Една възможно най-кратка, но достатъчно ориентираща дефиниция за предмета и метода на антропологията дава Томас Хиланд Ериксен: „Антропологията е сравнителното изучаване на културния и социалния живот. Най-важният й метод е включеното наблюдение, което се изразява в продължителна теренна работа в конкретна социална среда.“ (Eriksen 2001: 4). Разбира се, тази дефиниция се отнася само до социокултурната антропология и оставя встрани други специализации като биологична, когнитивна, психологическа, приложна антропология и др. Ако тръгнем от самата дума „антропология“, то това е наука за човека или по-точно за човечеството в неговото единство и разнообразие. Това, което я отличава от други науки, изучаващи човека, е, че антропологията се опитва да разглежда в обща познавателна перспектива разнородното знание за човека – биологичните му корени и еволюция, развитието на културите във времето, разнообразните форми и закономерности в социалната организация, познавателните и комуникативните модели, които са в основата на културния и социалния живот, разнообразието от съвременни култури по земното кълбо и тяхното взаимодействие. Казано накратко, антропологията изучава човека в единството на неговото биологично, социално и психично измерение. За да е възможна една такава познавателна перспектива, е необходимо да се въведат някои специфики (в известен смисъл и ограничения) на изследователския подход. В историческия развой на дисциплината се сменят школи и изследователски парадигми, които акцентират върху едни или други особености на нейния предмет и метод. Тук ще обобщя онези от

тях, които към днешна дата се смятат за отличителни за антропологията, въпреки че в хода на времето може да са претърпели различни интерпретации и да са имали различна тежест. Антропологическото изследване е *сравнително*, *емпирично* (основава се на *теренна работа* и *етнографски описания*), *холистично*, провежда се на *микроравнище* (преобладаващо сред малки групи и общности), наблюдението се осъществява предимно в перспектива „*отдолу нагоре*“ (*bottom-up approaches*). Отличителни за антропологическия метод са *релативността* и *рефлексивността*. Тези и свързани с тях специфики на антрополгическото познание ще разгледам по-нататък с оглед на имплицитно заложените в тях етични страни.

Съпоставителността е основна отлика на антропологическото познание. Антропологът изучава едно общество или общност и тяхната култура в съпоставка с други, за да открие приликите и разликите и да се опита да ги обясни в по-широк контекст. Формите и мащабите на сравнението могат да варират. Първоначалната „специализация“ на антрополозите са домодерните общества[2], а първоначалният „модел“ на работа е антрополог, формиран и обучен в западно, индустриално общество, да изучава отдалечена прединдустриална общност/ общество. Така се утвърждава едно устойчиво клише, обвързващо антропологията с далечни и екзотични места и народи. Това по презумпция означава, че човек, носител на определена култура, се среща с и изучава различна (често коренно различна) култура от своята. От тази стандартизирана ситуация на преден план излиза културното различие. И досега един от разпространените начини да се опише предмета на антропологията е, като се акцентира върху описанието и обяснението на различието (Бокова 2001).

2 Определенията „етически“ (etic) и „емически“ (emic) методи са популяризирани от антрополога Марвин Харис, който на свой ред използва дихотомията ‘phonetic’/ ‘phonemic’, въведена от лингвиста Кенет Пайк за означаване на звуковете в човешката реч и техните значения. При етическите подходи се набляга върху външната, аналитична гледна точка. Емическите акцентират върху вътрешната гледна точка на общността/ културата, които са обект на изследване (Eriksen 2001: 36).

Описването и анализирането на разнообразни форми на социален и културен живот сред народите по света и до днес се смята за акцент в антропологическото познание, въпреки че не помалко значим е и обратният процес – чрез сравнението се търси да се открие общото за човешкия род, изразено чрез и „скрито“ зад различието.

Първият въпрос, който възниква в такава ситуация, е как да се третира различието, как да се гледа на различните (култури, хора). В антропологията това е основополагащ методологически въпрос, който обаче е наситен и с етични конотации. Отговорът е в *релативизма* като водещ познавателен принцип в антропологията. Той постулира, че обществата и културите са качествено различни помежду си, всяко/ всяка притежава своя вътрешна логика. Изучаването на едно общество или култура означава извеждане и познаване на тази вътрешна логика. От тази гледна точка класифицирането на обществата и културите в единна скала е научен абсурд (Eriksen 2001: 7). Няма да се спирам на критиките към релативизма, който, изведен до крайност, си има своите недостатъци, но ще подчертая основното му достойнство – това е най-сигурният, ако не единственият начин дадено общество или култура да се изучават непредубедено. Целта на антрополога е да се потопи в живота и културата на изучаваната общност, да открие и опише явните и скритите страни на нейната култура, да достигне до начина, по който самите носители на културата я разбират – какво е добро и лошо, правилно и неправилно, полезно и вредно и т.н. според тях самите, - а не да я оценява и представя според критериите на своята собствена среда и култура. Антропологията не дава отговор на въпроса кои общества са по-добри от други, защото не си го задава (пак там). Този отказ от оценъчно сравнение е основно противодействие на етноцентризма като практика на оценяване на другите от гледна точка на своята общност и в термините на своята собствена култура. Етноцентризмът е плод на един парадокс

на културата – докато се обучаваме в собствената си култура (формираме убеждения, ценности, нагласи, усвояваме норми и практики), ние несъзнателно се научаваме да отхвърляме културата на другите. В нашите очи тя – културата на другите – винаги ще изглежда малко или много по-нисша (вж. и Eriksen 2001: 6-7; Barnard and Spencer 1998: 478-482, 604). Антропологическото знание има за цел непредубеденото изучаване на „Другите“ и на различието; това знание може да бъде ефективно използвано за преодоляване на стереотипи и предразсъдъци спрямо различните от нас, в крайна сметка то е предпоставка за постигане на по-високо ниво на толерантност в обществото. Както обобщава Даниъл Брадбърд, „антропологията има дълга и много положителна традиция в опит да се използва знанието, за да се формира разбиране с надеждата и вярата, че това разбиране е ценно, че то по някакъв начин помага да се предпазим от дехуманизирането на другите, което е така централно за масовото насилие.“ (Bradburd 1998: x).

Етичните импликации на релативизма са очевидни, макар че трябва да се подчертае, че той е предимно познавателен принцип. Дали например един антрополог, прилагащ този принцип в научната си работа, в живота си е лишен от предразсъдъци или е по-толерантен от другите? Отговорът едва ли е еднозначен. Т. Х. Ериксен посочва, че извън науката релативизмът е трудно приложим на практика и в живота антропологът може да има определени, дори догматични разбирания за това кое е правилно и кое – неправилно (Eriksen 2001: 7). Всъщност етичният релативизъм е нещо много различно от методологическия и той няма място в изследователската работа (например да се търси оправдание за неща като геноцид, етническо прочистване или систематично насилие в културната специфика на тези, които го правят) (за разликата между етнически и методологически релативизъм вж. у Barnard and Spencer 1998: 479-481).

В своето историческо развитие антропологията преминава

през смяната на различни тенденции и парадигми. Някои от тях като функционализъм и структурализъм например настояват, че дисциплината има научен (scientific) облик, т.е., подобно на точните науки, се стреми да изведе значими социални закономерности и тенденции. Други като интерпретативизма наблягат на „хуманистичната“ ѝ същност – целта е да се разбере в дълбочина спецификата на една култура и да се предаде тази специфика без изопачаване в категориите на друга култура; това в крайна сметка подпомага разбирането между хората като цяло. И двата аспекта са важни за качеството на антропологическото изследване. Както изтъква Майкъл Агар, „Без науката губим правдоподобност/ достоверност, без хуманността губим способността си да разбираме другите.“ (Agar 1980: 13). И в двата случая е валидно изискването за непредубеденост на изследването.

Последното добива по-голяма значимост, като се има пред вид как антрополозите набират емпирични данни, върху които построяват своите конструкции за наблюдаваните хора и култури (етнографското описание). Антрополозите обикновено работят на терен индивидуално. Сами или в група – без значение – те натрупват своите наблюдения най-вече чрез пряко, интензивно и често продължително взаимодействие с лицата, които изследват. Етнографският „факт“ се ражда в това междуличностно взаимодействие. То е свързано с такива характеристики на антропологичното изследване като работа на микроравнище (т.е. цялостно и детайлно изучаване на конкретна общност, група, селище) и перспективата „отдолу нагоре“ (така се извеждат всекидневните, неофициалните, скритите страни на културата). Някои виждат в това повод за критика на антропологическия подход, говорейки за субективизма, заложен в него – твърде много зависи от характеристиките на изследователя, от неговата/ нейната подготовка, способност да се сближава с другите, способност да наблюдава и т.н. Доколко това е недостатък обаче зависи и от насоката на изследването. Антропологическото изследване най-

често е емическо[3], то цели да се постигне по-пълно познаване и разбиране на другите, на тяхната култура, на техния начин на мислене и действие. При това не бива да се забравя, че наученото в теренната работа, конструирането на терена винаги е плод на взаимодействието на изследователя с изследваните лица. Антрополозите правят терен не в лаборатория, а сред общност и участват в този процес заедно със своите информатори[4] (вж. за това и у Dewalt & Dewalt 1998: 277 и цит. там л-ра). Това, което често се пропуска при коментиране на този „междуличностен“ модел на научаване, е повишеният ангажимент и отговорност на антрополога към субектите, които изследва – едно друго измерение на субективността. Т. Х. Ериксен с основание отбелязва, че „[е]тнографът се обляга на цялостната си индивидуалност в по-голяма степен от всеки друг учен. …тази степен на лично съпричастие (involvement) има важни етични последици“ (Eriksen 2001: 27). Това ни напомня за важността на етичното измерение в изследователската практика на антрополозите.

В следващата част ще се опитам по-конкретно да покажа как етичните съображения се отразяват на изследователските резултати, как те могат да обогатят познавателния процес, но в някои случаи по необходимост и да го ограничат (въздържане от изучаване на определени теми, от публикуване на определени факти, ако това застрашава сигурността и достойнството на изследваните хора). Тук ще наблегна на една друга страна на личността на изследователя, включително и антрополога. Не можем да забравим, че всяко социално изследване (и не само) е повлияно от властови интереси в обществото (цит. съч.: 37). Или, както показва Едуард Саид в труда си „Ориентализмът“, съществува припокриване между знание и власт (Саид 1999). В този смисъл изследователят винаги в някаква степен е проводник на тези интереси сред и по отношение на изследваната група хора. Това извежда

3 В този текст използвам „информатор“ за обозначаване на изследвано лице, при това компетентно лице, източник на информация/ знание за своята общност и нейната култура.
4 Вж. повече за това у Димова 2011.

на преден план един често „невидим“, но не по-малко значим участник в изследването – на тези, които го поръчват и финансират. Това увеличава още повече ангажиментите на изследователите – те са както към изследваната общност, така и към спонсорите на изследването, с които са обвързани с договор. В това преплитане на морални и правни ангажименти към различни страни, чиито интереси може значително да се разминават, могат да се породят редица етични дилеми, които антропологът трябва често да решава в крачка (дали да предаде всичките си записи от терена, ако това се изисква по договор, в случай, че те съдържат информация, която може да постави в трудна ситуация изследваните лица; как да гарантира анонимността на информаторите си, ако трябва да предаде на спонсорите теренните си материали; дали да скрие някои от своите наблюдения, ако те съдържат потенциална заплаха за изследваните лица; как да представи най-добре гледната точка и интересите на изследваната общност, така че изследователският или приложният проект, в който участва, да им донесе ползи, а не вреди, и т.н.).

Етичната дилема започва от самото начало на изследването – от избора на изследователския проблем. Съветът на Томас Швайцер към начинаещите антрополози да се захващат само с теми, които искрено ги интересуват (Schweizer 1996: 69-71), има и познавателна, и етична страна. Това е първата гаранция за обмислено, успешно и истински ангажирано изследване. Изборът на изследователския проблем все повече зависи от финансиращата страна. Фондации, правителствени институции, местна власт, частни организации и т.н. обикновено прилагат своя политика за това какъв тип изследователски или приложни проекти да подкрепят. При избора дали да се включи в даден проект пред изследователя стои не само въпросът дали проблематиката го/я интересува и дали притежава необходимите компетенции за успешно участие, но и моралната отговорност дали се ангажира с насочеността на проекта и търсените резултати. В

българската хуманитаристика и социални науки още се помни моралната криза от края на 1980-те и през 1990-те год., породена от участието на редица учени в „научното“ обосноваване на „Възродителния процес“. Тогава държавата като основен спонсор и администратор на науката в страната мобилизира и въвлече цели институти и звена в една широкомащабна кампания, чиято цел беше да се аргументира и защити една идеология, а не да се търси научната истина. При това тази идеология беше крайно националистична, насочена към насилственото асимилиране на цяло етническо малцинство. Масовото участие на научни институти и звена тогава се реализира в атмосфера на принуда и страх (от загуба на работа, от политическо преследване). Индивидуалните мотиви за включване варираха от убеденост в правомерността на зададените „научни“ резултати през неохотно включване в нещо, което научната и човешката съвест не одобряват, до категоричен отказ за участие. Несъмнено мнозина са вярвали, че дори и в условията на краен политически натиск пак биха могли да осъществят коректно научно изследване, основано на строга научна методология и аргументация. Проблемът е, че идеологическата принуда, под която се реализира това изследване, вече го компроментира в очите на академичната и неакадемичната публика. Другият проблем е, че дори и акуратните научни резултати пак можеха да бъдат използвани от властите за морално неприемливите им политически цели.

Въпреки че този опит не получи впоследствие рефлексивна оценка в систематично изследване, той остави дълбок отпечатък в българската наука. Споровете и обвиненията сред академичните общности по време на разглежданата кампания и години след нея ясно сигнализираха, че етичните ангажименти са неразривно обвързани с академичната отговорност и пронизват самата същност на познавателния процес.

В своето историческо развитие антропологията познава много добре тази обвързаност. Дисциплината започва и дълго

време се развива в контекста на колониалната система и без съмнение резултатите от нея се използват от колониалните администрации, независимо дали изследванията са поръчани от правителствата, или не. Така че антрополозите отрано се изправят пред тази по-широка политическа и морална отговорност, която поемат със своята работа, от „простото“ задължение да прилагат последователно научни методи и аргументи. В този контекст изпъкват етичните предимства на релативизма, приет отрано като основен в дисциплината.

Но между принципа и неговото прилагане има разлика и непредубеденото и равностойно представяне на обществата и културите не винаги е лесно постижимо. Споменатата по-горе дискусия за ориентализма е добра илюстрация за това, че няма неутрално знание, че, наред с всичко друго, знанието е политически акт и метод на господство[5]. Да се представи „чуждата“ култура, без това да е подчинено на определена политическа програма, никак не е лесно. Една от причините за това е в спонсорирането на изследванията – финансиращите организации имат своята социална и политическа програма, с която се асоциира и конкретното изследване, без значение колко обективно е проведено то. Публикуването на първия вариант на етичния кодекс на AAA е участието на държавните агенции в САЩ във финансирането на антрологически проекти и опасенията на академичната общност, че така под формата на легитимна изследователска работа се прикрива събирането на специфични разузнавателни данни, което би довело до дискредитиране на работата на антрополозите като цяло[6]. Друга причина е, че веднъж произведен, изследователският продукт – статия, книга,

5 Вж. за това по-подробно у Hill 1987. Пак там е разгледан и т. нар. тайландски случай от времето на Виетнамската война, довел до институционализирането на COI и неговата практика на обсъждане на етинчни въпроси в антропологическата работа. В следващите редакции на етичния кодекс „шпионската“ проблематика все повече отпада, за сметка на нарастващия дял на въпросите, свързани с плагиатството и авторското право.

6 Антропология „у дома“ е тенденция, която започва сравнително късно в практиката на антрополозите, но значително се разраства след разпада на световната колониална система. Вж. повече у Барера-Гонзалес 2008, Eriksen 2001: 30).

филм – излиза извън контрола на своя автор и може да се интерпретира по различен начин в различни контексти и от различни агенти, включително и да се използва за политически цели. Трета важна причина е, че самите изследователи са хора, които се ангажират със социално значими (включително политически) идеи и каузи. Всъщност пълната социална неангажираност, ако изобщо е възможна, би довела до загуба на изследователска чувствителност – да подбереш за обект на своето изследване социално значими процеси и проблеми, - както и до загуба на етичност, защото да си етичен означава да заемеш определена позиция. Историята на антропологията е пълна с примери на социална и политическа ангажираност на изследванията, което води до развитие на изследователски парадигми и до поява на цели научни направления (Манчестърската школа, марксистката и феминистката антропология) са само няколко примера за това. Антрополозите изучават социалната и културната промяна, но чрез това те много често стават участници в процесите на тази промяна (вж. и Гарнизов 2011: 21). Някои като Артуро Ескобар стигат дотам да призовават към неучастие – той смята, че антрополозите не трябва да участват в проекти за развитие, защото чрез тях се преодоляват кризи и движения на недоволни (Escobar 1995). Критиката към тази позиция е, че е повлияна от политическите идеи на автора (Гарнизов 2011: 26). Политическите пристрастия, при това различни, могат да аргументират и потивоположната позиция – например да се изучават масовите протестни движения от типа „Окупирай …“, за да се разберат в дълбочина процесите, протичащи в социалния живот, да се обяснят причините, които движат тези протести. Без съмнение, това знание може да бъде употребено политически, при това за противоположни каузи – както за овладяване на протестите, така и за тяхното разрастване. Като цяло обаче това знание ни помага да разберем по-добре света, в който живеем, и процесите, в които участваме. Едва ли отказът от него ще ни направи по-

вече социално отговорни като изследователи и като граждани.

Въпросът очевидно не е в това антропологът да е някакво абстрактно, безпристрастно човешко същество, неангажирано с никакви политически и граждански каузи. Въпросът по-скоро е в това антропологът за осъзнава отговорността на избора, който прави, и последствията от него – като се започне от избора на изследователски проблем и методология, мине се през обвързването с един или друг спонсориращ агент и се стигне до техниките на теренно изследване, начина на систематизиране и публикуване на направените наблюдения, преценката на изследователските или приложните ефекти от антропологическата работа върху едни или други публики/ реципиенти. Антропологическото познание е ангажирано познание на всеки етап от изследователския процес (Barnard and Spencer 1998: 231) и съзнанието за това трябва да движи антрополозите в тяхната работа, заедно с желанието за опознаване на непознати общности и култури, за задълбочаване на знанието за социални и културни процеси и явления, или за кариерно израстване.

В известен смисъл може да се каже, че социалната и политическа ангажираност е по-висока, когато се прави антропология „у дома“[7], т.е. в обществото на произход на изследователя. Така човек може много по-пряко да се намеси в решаването на актуални социални проблеми например – и като изследовател, и като гражданин на съответното общество.

Отговорността е не по-малка в сферата на приложната антропология, независимо дали тя се прави „у дома“, или „навън“. Например, в антропология на развитието (development anthropology) е много важно в търсенето на решения за проблеми в страните от Третия свят или в изостанали региони на „своето“ общество, антрополозите да се съобразяват с гледната точка на тези, към които са насочени приложните проекти, да

7 По-нататък използвам примери, които са публикувани през годините в „Известия“ на ААА и са били обект на дискусия от професионалната общност (Cassell and Jacobs 1987).

не им налагат неразбираеми или неприемливи за тях решения. В приложната антропология изследователят има сериозни ангажименти и към спонсорите, и към изследваните лица, а техните интереси не винаги съвпадат, дори могат да влязат в конфликт помежду си (вж. и Bernard 2006: 75). Като дискутира случай, в който една иначе ефективна икономическа промяна изисква отказване от практика, която не е просто поминък, а е дълбоко вкоренена в идентичността на хората, към които е насочен конкретен приложен проект, Васил Гарнизов разкрива, че много често това разминаване в интересите на спонсори и бенефициенти е скрито и неосъзнато и е изведено наяве именно чрез антропологическото изследване. Той обобщава и дилемата, която винаги стои пред антрополога, участващ в приложен проект, който трябва да реши „доколко и в каква роля да се включи, каква дистанция да запази, колко критичен да бъде… … [К]акъвто и избор да направи – в никакъв случай не трябва да се нанася вреда на индивидите и групите, които се изучават, на които се посредничи или помага“ (Гарнизов 2011: 33). Тази преценка обикновено не е лесна. Понякога етичната позиция е очевидна, но друг път е трудно да се направи избор, особено когато трябва да се съотнесе интересът на малката общност, която изследваме, с благото на голямото общество, в което тя е ситуирана. Отговорът на подобни дилеми е в непрекъснатото преценяване на потенциалните загуби за хората и потенциалните придобивки от проекта, в който се ангажираме (вж. и Bernard 2006: 77).

Ходът на разсъжденията показва, че субективизмът неизбежно присъства в социалните изследвания. Той идва и от подготовката на изследователя, и от индивидуалните му/й качества, и от личните нагласи, ценностна система, идеали, политически пристрастия и пр., които неминуемо в една или друга степен се отразяват върху изследването. Прилаганите изследователски методи може да засилят или ограничат този субективизъм. В антропологията, където преобладават качествените методи,

субективизмът е по-силно изразен, особено при включеното наблюдение, което е силно неструктурирано и в този смисъл зависимо и от личността на изследователя, и от обстоятелствата. В антропологията отдавна се прилага ефективно „лекарство“ срещу възможните ограничения на субективизма и това е рефлексивността (Barnard and Spencer 1998: 470-473). Антропологът не просто прави изследването, той/тя е активен участник в наблюдаваната ситуация, затова е редно целенасочено да се описва и анализира как неговите/нейните реакции, думи, оценки, емоции, влияят върху поведението на изследваните лица и на наблюдаваните процеси. Рефлексивността означава самонаблюдение, но всъщност акцентира върху междуличностното взаимодействие, затова етичният момент тук е много силен. Дълго време антрополозите публикуват личните си преживявания на терена напълно отделно от строго научните си монографии, често под псевдоним, или пък ги оставят изцяло за себе си. Първият мащабен случай, който привлича вниманието на гилдията и води до преобръщане на отношението към личните реакции и преживявания на изследователя на терена, е скандалът, разразил се след публикуването на дневниците на Бронислав Малиновски (Malinowski 1989). Шокът е огромен: човекът, който извежда принципите на включеното наблюдение и който постулира, че антропологът трябва да наблюдава, докато участва в живота на своите информатори, да се вслушва в думите им, да търси тяхната гледна точка, да се абстрахира от собствения си културен „багаж“, изведнъж се оказва, че не е така непредубеден към хората, които изследва, че си позволява да критикува тяхното поведение и дори употребява обидни квалификации спрямо тях. Дълго време дебатът се люшка между двуличието на Малиновски (в научните си публикации той демонстрира безпристрастна наблюдателност и дълбочина в разбирането на културата на изучаваната общност, а в личните си дневници ги критикува и изразява субективни оценки) и обективността. Логично е, когато

изследователят е откъснат за дълго време от обичайната си среда, когато е принуден да живее в непривични условия (храна, климат, хигиена, взаимоотношения) и да изостави навиците си, когато трябва непрекъснато да се съобразява в поведението си, за да бъде приет от изследваната общност, а в същото време няма с кого да сподели преживяванията си – накратко, когато е подложен на продължителен културен шок, - да изпитва негативни емоции (погнуса, страх, неприязън, гняв). Логично е и всичко това да се отрази върху работата му/й. Тогава осъзнаването на собствените реакции и преживявания, искреното им отразяване и отчитането на това как те влияят върху изследването, могат да се тълкуват и като изследователска честност и прецизност. С времето тази позиция става водеща и саморефлексията се превръща в постоянен компонент от антропологическото изследване. Осъзнава се фактът, че „[и]зследването съчетава процеси на научно осветляване, но и познавателни, емоционални и етични метаморфози у етнолога“ (Бенса 2011: 41). Отчитането на собственото участие и влияние на изследователя върху изследването е израз и на познавателна пълнота, и на изследователска етика. Катлийн и Били Дюалт изтъкват, че разбирането на самите себе си и на собствените реакции спрямо изучаваните ситуации и индивиди е изходна, а не крайна точка в работата на антрополога. И още: „Ние (антрополозите – М. Е.) трябва да осъзнаваме кои сме, да разбираме собствените си нагласи и да разбираме и интерпретираме нашите взаимодействия с хората, които изследваме“ (Dewalt & Dewalt 1998: 290). Това гарантира не само дълбочина на изследването, но и етична позиция спрямо изследваните лица – антропологът не е извън и над нещата, които наблюдава, не е овластен да интерпретира и манипулира поведението на хората, които наблюдава, както си иска, той/тя е участник в наблюдаваните ситуации и еднакво критично подлага на анализ и собственото си поведение.

Етика и теренна работа

След като коментирах етичните измерения на антропологическото изследване през неговите отличителни особености, сега ще се спра върху специфични етични проблеми и дилеми, свързани с всеки конкретен етап от процеса на реализация на това изследване. Ще се спра по-подробно върху самата теренна работа и огласяването на резултатите от нея. За теренната работа ще говоря общо, макар че ще разгледам и някои специфични етични въпроси, произтичащи от един или друг конкретен метод за наблюдение – включено наблюдение, интервю, визуална антропология. Ще припомня нещо, което стана ясно и от предходната част на статията – етичният компонент много често е обвързан с познавателния ефект, т.е. етиката подсилва дълбочината на полученото знание. Като форма на социално взаимодействие теренната работа често включва и конфликтни ситуации, в които антропологът трябва да избира между научната сензация и етичното отношение към изследваните лица. Някои характерни етични дилеми ще илюстрирам с примери от изследователската работа[8].

Погледнато най-общо, теренната работа представлява форма на комуникативен акт, в който изследовател и изследвано лице са основните субекти. За да бъде възможна и успешна комуникацията помежду им, те трябва да владеят общ език и норми на общуване. С други, думи, антропологът трябва предварително да познава и/ или възможно най-бързо да усвои правилата за общуване на общността, която изследва, и да ги прилага на практика. Чрез съблюдаване на правилата на общуване на изследваната общност антропологът демонстрира учтиво отношение към своите събеседници и си помага да бъде приет от тях и допуснат по-близо до живота им.

Общуването между изследовател и изследвано лице на терена в никакъв случай не е равностойно или симетрично. Те се разминават по отношение на мотивацията. Антропологът има за цел да научи колкото се може повече за културата, към която принадлежи събеседникът му/й, а последният може да иска само да сподели свое преживяване. Идеята на натрупването на знание предполага то да бъде разгласено и подложено на дискусия, докато очакването при споделяне е казаното да не се разгласява. Това може да доведе не само до разминаване в комуникативните нагласи, но и до сериозен етичен проблем[9]. Антропологът и събеседникът му са индивиди със своите физически, културни, социални и психологически характеристики, които се проявяват по време на общуването и влияят върху контакта. Неднократно е изтъквано, че колкото повече общи характеристики имат те – например, пол, възраст, семейно положение, етническа или религиозна принадлежност, - толкова по-улеснена е комуникацията помежду им. В същото време различията в разбиранията, ценностите и опита им крият непрекъснат риск от неразбиране, неразбирателство и дори конфликтни ситуации. Водещият подход да се търси и изведе гледната точка на изследваната общност чрез нейните индивидуални членове обуславя антропологът да приеме на терен една комуникативна стратегия на потискане, неексплициране на своята позиция или мнение. Това не е израз на неискреност или потайност, а начин да се чуе по-ясно гласът на събеседника, без той да бъде повлиян или манипулиран от изследователя. Последното има значение както за достоверността на получената информация, така и от гледната точка на професионалната етика – доколко обективно представяме гласовете на участниците в нашето из-

8 Комуникативната нагласа на информатора може да бъде и друга – например да демонстрира своето знание за общностната култура. В такъв случай рискът от етичен сблъсък е по-малък.

9 Последното включва и балансирано модифициране на изказа, така че хем да се запази автентичността на използваните изразни средства, хем да не се злепостави събеседника чрез граматически или стилово не особено издържано изказване. На първо място обаче е грижата представянето на гледната точка на информатора да е достоверно, да не отразява нашите собствени идеи или внушения.

следване в публикациите си (вж. и Hoonaard 2004: 275)[10]. Приемането на мнението на информатора по време на теренната работа не е задължително да е безгранично, особено ако е в разрез с универсални етични норми. От собствената си практика знам, че понякога е продуктивно събеседникът да бъде провокиран да защити позицията си. Това обаче трябва да се прави с мярка, като се прецени ситуацията и се вземе под внимание как критиката или несъгласието ще се отразят на човека насреща.

На терен антропологът е на лов за информация, поради което чрез въпросите и репликите си непрекъснато насочва разговора в желаната посока. С други думи, той/тя направлява общуването, дори понякога това да е с цената на някои нарушени комуникативни норми (прекъсване на събеседника, настойчиво питане и др.). тук също трябва да се проявяват мярка и такт, още повече че настоятелността може да отблъсне събеседника от продължаване на контакта. Несиметричността в ролите обаче е очебийна – антропологът много повече пита и много по-малко говори за себе си или изразява собственото си мнение. Всъщност ролите на изследователя и на изследвания непрекъснато се променят с хода на изследването. Според някои, в началото, когато знае още твърде малко, етнографът е в позицията на дете или ученик, който непрекъснато пита и се учи от събеседниците си. Постепенно, със задълбочаване на контакта, двете страни влизат в ролята на приятели или на равнопоставени партньори. С напредването на наблюдението изследователят все повече доминира (Agar 1980: 68-69). Т. Х. Ериксен още по-експресивно изразява промяната в ролята на антрополога на терен – между клоун и експерт (Eriksen 2001: 24). Ролята на клоун е удобна, защото позволява да се задават твърде много неочаквани, а

10 Един от въпросите, свързани с етиката на включеното наблюдение, е сексуалното поведение на изследователя по време на терен. Особено при продължителна теренна работа, сексът с местни е нещо напълно реално (макар и по принцип непрепоръчително). Той има различни етични последици, като тук ще отбележа само въпроса за използването на получената при интимен контакт информация. Повече за секса и етиката на терена вж. у Dewalt & Dewalt 1998: 281-284 и Kulick and Wilson 1995.

понякога и нетактични въпроси, както и да се нарушават някои правила. Хората са склонни да приемат това, защото очевидно човекът насреща не е съвсем на мястото си и не е наясно как се правят нещата. Така информаторите са в доминираща позиция и могат да демонстрират превъзходството си. Натрупването на знания води до по-адекватно поведение и, съответно, по-уважително отношение към изследователя като към експерт. Това носи риск обаче антропологът никога да не научи някои неща за местната култура, които информаторите се срамуват да споделят с толкова уважаван „чужденец“.

Отношението на събеседниците също може да варира в хода на теренната работа. Не е рядкост в началото те да проявят подозрителност или враждебност към външния човек, който задава толкова много въпроси и си пъха носа навсякъде. Подозрителността е обяснима, защото изследователят е пълен непознат, който „нахлува“ в общността и търси доверие, без да го е заслужил все още. Често местните го асоциират с медиите или властта и му отправят недоверието и критиките, които имат към тях. Подобни ситуации се разрешават с много такт и търпение и в никакъв случай на критиките и отхвърлянето не трябва да се отвръща агресивно.

Ключов момент в антропологическата теренна работа е установяването на доверие и разбиране между изследовател и респонденти. Това е повече или по-малко продължителен процес на допускане и приемане на „чужденеца“ изследовател от общността, без който не може да има успешно наблюдение, особено когато се набляга на качествени и емически методи. Има отделни техники и подходи, които могат да помогнат в този процес, но по принцип той зависи от цялостното поведение на антрополога – доколко проявява внимание и се отнася с уважение към събеседниците си, доколко се съобразява с тях, готов е да ги изслуша, да прояви съчувствие, да се „отплати“ за отделеното време и получената информация.

Един от начините да спечелиш доверие и да не подведеш своите събеседници е ясното представяне на целта и характера на твоята работа. Хората имат право да знаят защо ги наблюдаваш, снимаш, интервюираш и как ще използваш събраната информация. Това не е никак просто действие – обяснението трябва да бъде едновременно разбираемо и да не отблъсква събеседниците, особено когато става дума за маргинални или уязвими общности и индивиди (вж. за примери цит. съч.: 56-57). Научно прецизното обяснение често не върши работа. В някои случаи личните характеристики на етнографа могат да се оценят като предпоставка за проява на неприемане или недоверие от наблюдаваната общност. Това може да доведе до решението изследователят да редактира своята биография, да се представи с предварително обмислено „алиби“ пред общността. Както казва Агар, има различни начини да представиш себе си и те не могат еднозначно да се класифицират като етични или неетични (пак там: 57). Все пак, украсяването на собствената биография не е за препоръчване, освен в крайни случаи, когато без него антропологът рискува да бъде напълно отхвърлен или рискува безопасността си. От собствения си опит съдя, че най-доброто представяне се основава на честност и искреност. Изобщо прямото и непресторено поведение са най-добрият път към приемането и най-здравата основа за изграждане на взаимно доверие (вж. и Agar 1980: 60).

Един от етично най-важните аспекти при представянето на себе си и на своята работа е да накараш събеседника ти да разбере и да не забравя, че това, което ти споделя, ще се превърне в обект на публично представяне и дискусия. При задълбочаване на контакта изследваното лице може и да забрави, че това не е просто приятелски разговор и да сподели повече, отколкото би искало пред публика. Има хора, които директно се впускат да споделят пред новодошлия свои преживявания, което не могат да правят пред членовете на своята общност, и използват

разговора с външния човек като психологически отдушник. Независимо дали получава спонтанно доверие, или пък се труди, за да го постигне, антропологът никога не трябва да забравя, че доверието е и отговорност. Като изследователи ние се стремим да постигнем доверие, за да се отпуснат информаторите и да ни споделят повече. И въпреки че сме им съобщили какви са целите ни, те невинаги осъзнават, че после можем да опишем всичко, дори споделеното на чаша бира или като клюка (Dewalt & Dewalt 1998: 273)[11]. Когато използваме снимачна или записваща техника, ние до голяма степен подчертаваме тази специфичност на изследователската ситуация. Още повече, че сме длъжни да поискаме разрешение да записваме или снимаме. Някои изтъкват и ролята на воденето на бележки по време на наблюдението като инструмент за напомняне на изследваните лица, че това, което казват или правят, ще бъде споделено и анализирано пред по-широка аудитория (пак там). Но хората са в състояние да забравят дори камерата и диктофона, ако са увлечени в това, което споделят. Колкото по-неструктурирани методи на изследване се използват, толкова по-голяма е вероятността информаторите да забравят, че това, което ни споделят, няма да остане само между нас. Не случайно някои автори определят включеното наблюдение като „неизбежно неетично“ (Дитън, цитиран по Dewalt & Dewalt 1998: 273). Този метод изисква изследователят хармонично да се впише в изследваната общност, да се включи в практиките на нейните членове, да се слее с тях до степен да бъде приет като един от тях и да бъде допускан навсякъде. В същото време изследователят остава достатъчно дистанциран, за да осъществи прецизно наблюдение върху културата

11 Марион и Краудър (Marion and Crowder 2013: 5-7) обобщават 7 основни въпроса на визуалната етика, които формулират по следния начин: право на репрезентация (от чия перспектива се създават образите); деконтекстуализация при разпространение на снимките; предвидени срещу реални последици от излагането на образите; връзки и отговорности пред изследваните субекти/ общности; балансиране между частното и публичното според желанията на субектите; получаване на съгласие от субектите/ общностите на всеки етап от изследването; съобразяване на събирането и разпространението на образи в контекста на глобално разширяване на медийното присъствие.

на общността. Това наблюдение е вплетено в самата практика и останалите участници не във всеки момент осъзнават, че то се осъществява. Нещо повече, има случаи на включено наблюдение, когато наблюдаваните от начало до край не знаят, че са обект на изследване. Има много дебати „за“ и „против“ скритото и явното наблюдение (Eriksen 2001: 26). Скритото се прилага много по-рядко и главно в случаи, когато явното наблюдение е невъзможно. То поражда и най-много възражения, засягащи етичната страна на нещата.

Как се решава въпросът с оправдаването на доверието и неизползването на споделена информация, която събеседникът ни не иска да бъде огласявана? Най-сигурният начин е, като се пита директно дали едно или друго изказване/ наблюдение може да бъде използвано за научни цели. Друг начин е да се показват теренните бележки/ интервю/ заснет материал на информаторите и да се вземат под внимание техните коментари и забележки доколко точно са представени нещата и кое не може да бъде показвано. Когато това е възможно, чернова от публикацията се предоставя на изследваната общност за мнение. Водеща етична предпоставка през цялото време е да не се злоупотреби с доверието на информаторите и да не се публикува информация, която те не биха искали да става достояние на други хора (вж. и Hoonaard 2004: 270-271). Морис Годелие отива още по-далече, като не пропуска обратната връзка с информаторите на всеки етап от своята работа: „Не можем да разберем другите без тяхното участие и без да отдаваме време на това. Аз винаги говоря на информаторите, с които събеседвам, за моя начин да ги разбирам. Казвам им какво мисля за обичаите им, за дейностите им. Бих искал да знаят как ги разбирам и защо.“ (цит. по Бокова 2011: 11). Този подход подчертава диалогичността на теренната работа и освен че демонстрира етично отношение към изследваните лица, задълбочава и познанието ни за техния начин на мислене и поведение.

Премълчава се информация, която е твърде лична или деликатна. Нерядко обаче става дума за значим корпус от знание, което засяга самата същност на изследването.

Пример: *Антрополог изследва малка индианска общност със специфична култура, изложена на интензивна уестърнизация. Хората от общността приемат охотно изследователката, но й поставят условие – тя може свободно да пише за тяхната материална култура, но не трябва да дискутира нематериалната (религиозни практики и вярвания и пр.). Не й отказват информация за последната, защото по време на терена тя е свидетел на тези практики и знание на общността и те искат да й дадат правилното обяснение за тях. Категорично обаче й забраняват да споделя това знание извън общността. Дилемата на изследователката е, че трябва да избира между отговорността към науката (да опише и изучи една култура, която е на път да отмре) и отговорността пред хората, с които работи. Решението, което тя обмисля, е да подготви публикация, която да излезе след 20-30 години, когато сегашните й информатори вече няма да са между живите. Не е сигурна обаче дали с времето ще отпадне моралният й ангажимент към общността. В дискусията натежава идеята, че поверителността на споделената информация е на първо място, дори това да означава, че едно уникално културно наследство ще потъне изцяло в забвение с процесите на модернизация (Cassell 1987: Case 22).*

Друг начин да се оправдае доверието на информаторите е, като се внимава с деликатните теми. По принцип в теренната работа дискутирането на по-чувствителни теми (от типа на пари, интимни отношения, преживяна травма и пр.) се отлага за по-късен етап, след като се предразположи събеседника и се създаде отношение на близост със записвача (Елчинова 2011: 63 и цит. там л-ра). Ръсел Бърнард напомня, че ако търсиш от събеседника си поверителна информация твърде рано, после той/тя

може да се измъчва от угризения и съмнения. Подобно интервю трябва да се приключва с лек разговор и уверение в нашата дискретност (Bernard 2006: 223). Изследователят трябва да бъде готов изобщо да се откаже от дискутирането на някои теми, които са твърде лични или болезнени за изследваните лица. Ако все пак участва в подобна дискусия, трябва да има готовност да се откаже от нейното използване в публикациите си. Основно задължение в професионалната етика е тези чувствителни теми да се обмислят още при формулирането на изследователския проблем и планирането на теренната работа (пак там).

Не е рядкост обаче подобна чувствителна информация да изскочи, когато се обсъждат наглед неутрални въпроси.

Пример: *Сю-Елън Джейкъбс представя подобна ситуация, при изпълнението на практическо задание от нейните студенти върху родството. Задачата им е да записват родствена терминология и да извлекат родствени класификации. В хода на интервюирането обаче студентите чуват и записват множество лични истории на усложнени и дори драматични семейни отношения. Пред тях възниква въпросът доколко могат да използват тази информация в анализите си поради етични съображения. Въпреки че личните истории допълват и осветляват въпросите около родствените отношения и категории, в крайна сметка повечето студенти избират да ги спестят при представянето на своята работа, водени от моралния си ангажимент към своите събеседници (Jacobs 1987a).*

Теренната работа може да провокира интензивни емоционални преживявания у събеседниците, например при автобиографичното интервю или записването на житейски истории (Елчинова 2011, Skinner 2012: 112). Затова при подготовката на подобен тип изследвания трябва добре да се обмисли как да се задават въпросите и какви въпроси изобщо да не се задават. Интервюиращият трябва да е с изострени сетива за реакциите на

събеседниците си, така че да усети, ако някоя тема ги разстройва и да смени посоката на разговора. Често е достатъчно да се доверим на чисто човешкото си отношение към другия и да не се поддаваме на самоцелната страст за трупане на информация.

При изследването на някои общества и култури необходимо условие за достъп до общността е изследователят да влезе във фиктивни родствени отношения с някой от местните. Това автоматично превръща външния човек във вътрешен и го включва в множество дейности и ситуации, които иначе биха били недостъпни. Когато си „свой“, степента на доверие и примане значително нараства. Но тук в пълна сила важи принципа, че с нарастването на доверието, нараства и отговорността. Изследователят директно влиза в една система от права и задължения, от които не може да се откаже (Беноа 2011: 46). Тези ангажименти могат да го/я поставят пред морални дилеми, които да са и в ущърб на работата.

Пример: Изследователка е символно осиновена от възрастна индианска двойка и става тяхна внучка. Няколко поредни експедиции тя живее в това семейство. Така получава по-лесен достъп до изследваната общност, но и чудесна възможност за пълноценно включено наблюдение. По време на последния си престой планира заключителните си наблюдения и се готви за написването на книга, която е част от ангажиментите по договора й с финансиращата страна. На място обаче я очаква неприятна изненада. Възрастните й „дядо“ и „баба“ са болни и се нуждаят някой непрекъснато да се грижи за тях. Това са го правили продължително време децата и другите внуци. Тъй като всеки от тях има и други задължения и проблеми, те прехвърлят на „новата“ внучка грижата за старците по време на престоя й при тях. Изследователката се изправя пред сериозна дилема. От една страна, тя има морален и социален ангажимент да се погрижи за своите възрастни и болни родственици. От друга страна,

престоят й сред тях се финансира, за да се осъществи определена работа, т.е. има договорни задължения и пред своите спонсори. В крайна сметка надделява моралното задължение, като изследователката успява да предоговори сроковете за завършване на проекта и на книгата си, докато другите внуци се върнат и поемат грижата за болните старци (Cassell 1987: Case 21).

Изводът е, че преди да се сближи твърде много с изследваните лица, било то чрез родствени или приятелски, или дори интимни отношения, изследователят трябва да си даде много ясна сметка за последствията от тази близост. Трябва да осъзнае какви отговорности следват от нея и да прецени дали е в състояние да ги поддържа в дългосрочен план, дори и когато не е на терена. Ако не е в състояние да поеме тези отговорности, честната позиция е да запази дистанция, независимо че близките отношения могат да подпомогнат работата му/й. В противен случай рискува да нарани и обиди хора, които са му/й се доверили и помогнали.

Основен постулат в теренната антропологическа работа е да се запазят достойнството и безопасността на изследваните лица. Това означава спазване на определени правила както на терена, така и когато се огласяват резултатите от него. Едно такова правило е дискретността – например да не се коментира пред други хора какво е казал или направил даден информатор. Друга практика е да се гарантира анонимността на източниците на информация. В антропологичните публикации имената на информаторите обикновено се отбелязват с инициали или псевдоними, а понякога се спестяват всякакви данни за тях от съображения за сигурност. Анонимността е особено важна, когато се изследват маргинализирани групи или индивиди и такива, чието поведение е рисково или на ръба на закона. Не по-малко важна е анонимността, когато се изследват политически или други елити.

Има различни начини за закодиране на личната информация от терена, а с развитието на технологиите възможностите са все по-разнообразни и по-достъпни. В същото време гарантирането на анонимност е все по-трудно. Когато се изследват например много малки общности, е практически невъзможно източниците на информация да останат анонимни. Дори да са такива за широката публика, ако публикацията е достъпна за членовете на общността, те лесно могат да се ориентират кой е казал или направил дадено нещо. Широкото навлизане на визуалните методи също пречи на анонимността. Когато се прави антропология у дома, вероятността публикациите да достигнат до изследваните лица или до хора, които ги познават, е много голяма. Тук е също относително по-трудно да се постигне пълна анонимност, но прилагането й е задължително, за да не се дискредитират, обидят или застрашат по някакъв начин участниците в изследването[12]. При провеждането на скрито включено наблюдение[13], публикуване на резултатите без спазване на анонимност и без предварително обсъждане на начина, по който се представя информацията, с тези, от които е получена, може да се стигне до сериозни морални, дори и правни конфликти. Един от начините за предотвратяването им е предварителното подписване на формуляри за информирано съгласие от страна на информаторите. Мнението на практикуващите антрополози за тях не е еднозначно. Въпреки че регламентират потенциални етични и правни конфликти, те не се вписват добре в процеса на самото теренно изследване: тъй като се подписват в самото начало, пречат на постигането на близост и доверие, защото внасят атмосфера на формалност, направо са неприложими при изучаването на някои по-чувствителни теми или специфични

12 Без да се информират наблюдаваните лица, че са обект на изследване.

13 Дотук засегнах въпроса за гарантиране на безопасността на хората на терена по отношение само на информаторите, но това е въпрос, който засяга и изследователите. Тяхната безопасност често е застрашена, още повече, че те са в по правило уязвима позиция. Тази тема обаче няма да дискутирам тук (вж. повече у Dewalt & Dewalt 1998: 276).

общности, нарушават анонимността, затрудняват и отблъскват информаторите, внасят усещане за принуда и, не на последно място, създават впечатлението, че по-скоро защитават поръчителите на изследването, отколкото изследваните лица (вж. за това по-подробно Hoonaard 2004: 272-275).

Обвързването на изследванията с финансиращи институции задълбочават въпросите на анонимността, особено когато на спонсорите се предоставят не само отчетни доклади и публикации, но и теренните материали. Това може да доведе до необходимостта да се изтриват имената на информаторите от теренните бележки, да се кодират данните им (Dewalt & Dewalt 1998: 274).

Съблюдаването на анонимността и заместването на имената на населени места и хора с псевдоними е основно изискване в етичния кодекс на AAA. Случва се обаче да не среща одобрение сред изследвани лица.

Пример: *След продължително теренно изследване американска антроположка прави публикация, като изпраща копие на свои информатори. Реакцията им не е много положителна, а основната критика е, че е сгрешила името на селището им, както и имената на хората. Те се чувстват донякъде пренебрегнати от тези неточности. Дилемата на изследователката е как да постъпи при следващата си публикация – дали да запази реалните имена, или да приложи кодекса за анонимността. В крайна сметка използва същите псевдоними, но на места, където е подходящо и смята, че така ще уважи събеседниците си, дава реалните им имена (Jacobs: Case 5).*

Някои изследователи също смятат, че употребата на псевдоними накърнява активния принос на информаторите в изследването, защото отнема техния „глас“ (Hoonaard 2004: 271).[14]

Когато се коментират въпросите за постигане на доверие, за

14 Подобен тип изследвания спомагат за по-добро познаване на механизмите на една такава маргинална култура и биха могли да помогнат в борбата с престъпността и без да се дават на властите конкретни имена на хора.

ненакърняване на достойнството и сигурността на изследваните лица, трябва да се засегне и проблемът за (Елчинова 2011: 62 и цит. там л-ра). Най-общо погледнато, ситуацията на терен е следната: идва един непознат, неканен в някаква общност, настойчиво се опитва да се сближи с хората, ангажира времето им, за да му отговарят на въпросите и да го развеждат насам-натам, пъха си носа навсякъде – и във всекидневния им живот, и на религиозни церемонии, и на празненства – и всичко това, за да удовлетвори собствените си интереси и цели, в крайна сметка – да развива кариерата си. Как се отплаща на хората, които ангажира за неопределено време, без това да е влизало в плановете им? Формите на реципрочност са най-различни. Антропологът може да прави малки подаръци или услуги на информаторите си, а в някои случаи, както видяхме, когато навлиза по-навътре в социалните отношения, поема и по-сериозни ангажименти. В индустриалното общество и в градска среда не е изключено и да се плаща на респондентите (това понякога се предвижда и в договорите за финансиране на изследванията). Най-често обаче реципрочността е в психологически план – антропологът се отплаща чрез внимателното си и уважително отношение към събеседниците си, с готовността си да ги изслуша, без да ги съди, да покаже разбиране и съпричастност. Сериозността, с която се отнася към казаното и направеното от информатора (записва, снима, пита, благодари), е демонстрация на уважение към него, повишава самооценката му за неговата значимост, рефлектира положително и върху оценката на другите. Освен това антропологът е готов да сподели всекидневието на изследваните лица – бита им, храната им, нормите на поведение, нормите на общуване, - което също показва уважение към тяхната култура и начин на живот. Антропологът често влиза и в ролята на душеприказчик – хората му споделят неща, които с другите не могат, без страх, че ще тръгнат клюки или ще ги порицае. Стана дума, че на терена трябва да се избягват неудобни или травмиращи теми. В много

случаи обаче е установено, че споделянето за травмиращи събития има благотворен ефект върху тези, които са ги преживели, защото им помага да овладеят емоциите си и да преосмислят миналото си. Реципрочността е важен компонент в социалното взаимодействие, а на терен помага да се поддържа оптимален контакт между изследовател и изследвани лица.

Неизбежно възниква въпросът за степента на намеса на изследователя в живота на изследваната общност. Това засяга границите на включване при включеното наблюдение (вж. по-подробно у Dewalt & Dewalt 1998: 276), както и при постигането на доверие. По правило позицията на антрополога на терен е противоречива и това противоречие може би е най-очевидно при включеното наблюдение, но важи и при други качествени методи. От една страна, изследователят трябва да се сближи с изследваните лица, да се включи в техните практики, да се впише в някаква степен в тяхната среда. От друга страна, целта на всичко това е да се направи задълбочено наблюдение, а наблюдението винаги изисква запазване на определена дистанция. Сполучливо определение за тази позиция е „дистанцирано участие“ (detached involvement) (Agar 1980: 50). То се прилага не само на терена, но и при анализиране на резултатите от него. Тази дистанцираност, служеща на обективността на анализа и обобщението, би могла да засегне информаторите, ако имат достъп до публикацията, защото се интерпретира от тях като студенина и отчужденост, особено ако по време на теренната работа изследователят е установил с тях близки отношения.

Нататък ще коментирам доколко трябва и може да се намесва антропологът в обичайния ход на живота на мястото, където е избрал да проведе терена си. В антропологията водеща е презумпцията за ненамеса, т.е. антропологът не трябва да внася нови практики, правила или ценности в общността, която изследва, трябва да оставя след себе си непокътната тяхната култура и начин на мислене. Този принцип е все по-неприложим с развитието

на приложната антропология. Теренът непрекъснато предлага ситуации, които налагат да се преосмисля идеята за ненамеса.

Пример: Млада антроположка без медицинска подготовка прави терен в тропическа държава. В багажа си по съвет на лекари взима доста лекарства против малария. На място установява, че много хора страдат от болестта и пред нея възниква дилемата дали да им раздаде излишъка от лекарства, които има. Решава да не го прави с идеята, че след заминаването ѝ хората пак ще трябва да се справят без нейна помощ, и надявайки се, че така ще развият естествен имунитет към болестта. Споделянето на случая пред професионалната общност носи само негативни коментари, като тя е обвинена в некомпетентност и неопитност. Медицински образовано лице изтъква, че при малария не се изгражда имунитет и тъй като тя води до тежки и мъчителни пристъпи особено при деца и стари хора, винаги е добре да се облекчи състоянието им с лекарства. С неопитност се обяснява решението да се прилага сляпо един заучен принцип, без да се осмисли той спрямо конкретната ситуация (Jacobs 1987: Case 1).

Класически пример в дебата за ненамесата, когато антропологът стане свидетел на престъпление. Намесата на изследователя с цел предотвратяване на престъплението, или залавяне на виновниците категорично „замърсява“ терена – антропологът премоделира ситуацията чрез своето вмешателство, а може и да отблъсне местните хора от себе си.

Христоматиен е примерът, който дава Клифърд Гиърц за изследването си на борбите с петли на остров Бали. Той показва обратното – как чрез включването си в нелегално действие и даването на лъжливи показания пред полицията изследователите правят пробив и след дълги и безплодни усилия най-сетне са приети от изследваната общност (Гиърц 2000). Често моралната дилема е по-трудна.

Пример: *Антроположка става неволен свидетел на убий-*

ство в една традиционна общност (Jacobs 1987: Case 3). Убийството се случва на публично място, към което има отлична видимост от прозореца на нейната квартира. Късно вечерта тя е привлечена от звуците на свада, по време на която един от събралите се мъже убива друг. Изследователката описва подробно видяното в теренните си бележки. После се замисля как да постъпи – дали да сигнализира властите, или да си замълчи. Решава да изчака реакцията на местните свидетели, за да не се намесва в ситуацията. Местните не разкриват убиеца пред дошлите полицаи (те предпочитат да решават конфликтите помежду си, прилагайки обичайното право). По-късно полицаите отиват да разпитат и изследователката, но тя отрича да е видяла нещо. Дори е скрила под дюшека теренните си бележки. Полицията така и не я пита за тях, а престъплението остава неразкрито, като остава на местните да разрешат конфликта според обичаите си.

Едно такова решение за ненамеса никак не е еднозначно. Ако изследването се прави не в традиционно и отдалечено, а в „своето“ модерно общество, „научните“ основания за ненамеса, когато си свидетел на престъпление, няма да важат. От друга страна, ако се захванеш с изследването на „нарко“ култура, където и наркодилъри, и наркозависими са замесени в забранена от закона дейност, трява ли да ги издадеш на полицията, при положение че информацията ти за тази среда е на основата на сближаване с нейни представители и даване на уверения, че всичко чуто и видяно е поверително?[2] Дали академичните основания са над гражданските задължения на изследователя (укриването на престъпление също е престъпление)? И дали спазването на принципа за ненамеса, който подпомага изследването, е достатъчно да заглуши угризенията на човек, който не се е опитал да предотврати посегателство върху друг човек? Решенията за ненамеса при извършване на престъпления по време натеренна работа обикновено звучат неубедително от гледна точка

на морала. Въпреки постулата да не се „замърсява“ чуждата култура с внесени отвън елементи, антропологът като човешко същество не може да остане безучастен, когато вижда, че хора, с които работи, са експлоатирани, подложени на насилие или им се нанася някаква друга вреда (Dewalt & Dewalt 1998: 277).

Тук се опитах да разгледам етичните проблеми и дилеми, които възникват пред антрополозите в целия процес на изследователската работа – от планирането на изследователската дейност, през реализацията на теренната работа, до публикуването на резултатите от нея или използването им в приложен аспект. Въпреки продължителността на дискусията, съвсем не претендирам за изчерпателност по темата. Антропологическата работа, особено работата на терен, е такава, че предполага множество неочаквани събития и човешки взаимоотношения, което увеличава етничните проблеми и дилеми. Вижда се, че и тяхното решаване не е лесно и еднозначно поради преплитането на различни легитимни етични перспективи и ценностни системи (Hoonaard 2004: 5). В такива ситуации антропологът често трябва да взема важни решения под натиск, да съобразява различни интереси, да съчетава научни с чисто човешки основания. Затова и взетите решения не винаги са правилни, и не винаги ще срещнат всеобщо одобрение. Важното е да се знае, че грешните или противоречиви решения не са просто резултат от злата природа или намерения на изследователя. При предотвратяването на етични проблеми и решаването на етични дилеми незаменима помощ оказват професионалните етични кодекси. Те не предлагат готови решения, но са динамични системи от правила и предписания, които улесняват движението ни в сложните мрежи от човешки отношения, вплетени в процеса на изследователската работа (вж. и Cassell and Jacobs 1987: 1-2). Включването на етичното измерение в обучението, както и дискутирането на етични казуси от професионалната общност също значително подпомагат развитието на изследователската практика.

Заключение

В тази стати дискутирам основни въпроси на етичното измерение на антропологическото изследване, а чрез това донякъде и на социалните изследвания като цяло. Разгледах етичните аспекти, произтичащи от основните характеристики на антропологическото изследване, а също и етични проблеми и дилеми, възникващи в процеса на изследването – от избора на тема до заключителните публикации или практически приложения. За целта включих и конкретни примери от изследователската практика. Ясно е, че социалното изследване по самата си природа е „етично чувствително“, тъй като то е насочено към и се осъществява чрез междучовешки отношения. При това тук често става дума за преплитане и пресичане на различни етични, правни и ценностни системи, идващи от различна социокултурна среда. Всеки антрополог в работата си непрекъснато се изправя пред етични въпроси и дилеми, с други думи, вземането на решения, свързани с етиката, са важна част от изследователската практика. Затова етичното измерение трябва да заеме по-голямо и по-осъзнато място в процеса на обучение на изследователите. Тук важните акценти са обучението чрез практически задания, познаването, дискутирането и промяната в етичните професионални кодекси, обсъждането на етични казуси от професионалната общност. Накрая ще се присъединя към заключението, изказвано не веднъж в използваната от мене литература, че етичните съображения са необходимо условие за правене на отговорно и добро изследване.

Използвана литература

Барера-Гонзалес, А. 2008 Антропология на Европа: работен план за преподаване и изследване. – В: Годишник на деп. „Антропология“, том 1, съст. М. Елчинова - http://antrobook.nbu.bg/data/9.html

Бенса, А. 2011 Размисли за дълготрайното етноложко изследване – „бащата на Пвинде“. – В: И. Бокова, М. Елчинова (съст.). Ловци на умове, т. 4. София: НБУ, 35-52.

Бокова, И. 2001 Мислене за различието. – В: П. Бочков, О. Тодоров (съст.). Ловци на умове, том 1. София: НБУ, 66-84.

Бокова, И. 2011 Антропологът и теренът. В: И. Бокова, М. Елчинова (съст.). Ловци на умове, т. 4. София: НБУ, 7-20.

Гарнизов, В. 2011 Антропологът, теренът и развитието. В: И. Бокова, М. Елчинова (съст.). Ловци на умове, т. 4. София: НБУ, 21-34.

Гиърц, К. 2000 Дълбока игра. Бележки върху боя с петли на остров Бали. – В: Б. Николов, Р. Даскалов (съст.) В паяжината на смисъла. Текстове по символна антропология. София: ЛИК.

Димова, Н. 2011 Ориентализмът и неговите употреби. – В: И. Бокова, М. Елчинова (съст.). Ловци на умове, т. 4. София: НБУ, 138-152.

Елчинова, М. 2001 Предизвикателствата на включеното наблюдение. – В: П. Бочков, О. Тодоров (съст.). Ловци на умове, том 1. София: НБУ, 150-163.

Елчинова, М. 2011 Интервюто в работата на антрополога. – В: И. Бокова, М. Елчинова (съст.). Ловци на умове, т. 4. София: НБУ, 53-73.

Саид, Е. 1999 Ориентализмът. София: Кралица Маб.

Agar, M. 1980 The Professional Stranger: An Informal Introduction to Ethnography. Orlando: Academic Press.

Barnard, A. and J. Spenser (eds.) 1998 Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. London, New York: Routledge.

Bernard, H. R. 2006 Research Methods in Anthropology:

Qualitative and Quantitative Approaches. Lanham: AltaMira Press.

Bradburd, D. 1998 Being There: The Necessity of Fieldwork. Washington: Smithsonian Institution Press.

Cassell, J. and S.-E. Jacobs (eds.) 1987 Handbook on Ethical Issues in Anthropology, a special publication of the AAA number 23 – http://www.aaanet.org/committees/ethics/toc.htm, последно посетен на 6 юни 2015 г.

Cassell, J. and S.-E. Jacobs 1987 Introduction. – In: J. Cassell and S.-E. Jacobs (eds.) Handbook on Ethical Issues in Anthropology - http://www.aaanet.org/committees/ethics/intro.htm, последно посетен на 6 юни 2015 г.

Cassell, J. 1987 Cases and Comments. – In: J. Cassell and S.-E. Jacobs (eds.) Handbook on Ethical Issues in Anthropology - http://www.aaanet.org/committees/ethics/ch4.htm, последно посетен на 6 юни 2015 г.

Code of Ethics of the American Anthropological Association. February 2009. www.aaanet.org/issues/policy-advocacy/upload/Code-of-Ethics.cfm, последно посетен на 6 юни 2015 г.

Dewalt, K. M. and B. R. Dewalt 1998 Participant Observation. – In: H. R. Bernard (ed.) Handbook of Methods in Cultural Anthropology. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 259-300.

Eriksen, T. H. 2001 Small Places, Large Issues: An Introduction to Social and Cultural Anthropology. London – Sterling, Virginia.

Escobar, A. 1995 Encountering Development, the Making and Unmaking of the Third World. Princeton: Princeton University Press.

Hill, J. 1987 The Committee on Ethics: Past, Present and Future. – In: J. Cassell and S.-E. Jacobs (eds). Handbook on Ethical Issues in Anthropology – http://www.aaanet.org/committee/ethics/ch2.htm, последно посетен на 6 юни 2015 г.

Hoonaard, W. van. 2004 Fostering Human Dignity: Some Inherent Ethical Dimensions of Qualitative Research. – In: J. Fikfak, F. Adam and D. Garz (eds). Qualitative Research. Ljubljana: Institute of Slovenian Ethnology at ZRC SAZU, ZRC Publishing, 265-279.

Jacobs, S.-E. 1987 Cases and Solutions. - In: J. Cassell and S.-E. Jacobs (eds). Handbook on Ethical Issues in Anthropology - http://www.aaanet.org/committees/ethics/ch3.htm, последно посетен на 6 юни 2015 г.

Jacobs, S.-E. 1987a Some Experiences in Teaching Ethics in Fieldwork Classes. – In: J. Cassell and S.-E. Jacobs (eds). Handbook on Ethical Issues in Anthropology - http://www.aaanet.org/committees/ethics/ch5.htm, последно посетен на 6 юни 2015 г.

Kulick, D. and M. Willson (eds.) 1995 Taboo: Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork. London: Routledge.

Malinowski, B. 1989 A Diary in the Strict Sense of the Word. Stanford: Stanford University Press.

Marion, J.S. and J. W. Crowder. 2013 Visual Research: A Concise Introduction to Thinking Visually. London, New York: Bloomsbury.

Papademas, D. and the International Visual Sociology Association 2009 IVSA Code of Research Ethics and Guidelines. – Visual Studies, 24/3: 250-257.

Schweizer, T. 1998 Epistemology: The Nature and Validation of Anthropological Knowledge – In: H. R. Bernard (ed.) Handbook of Methods in Cultural Anthropology. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 39-88.

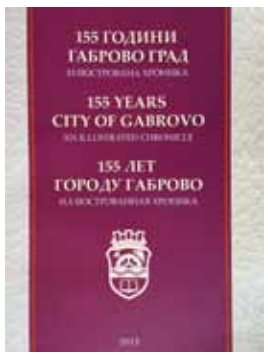
Skinner, J. (ed.) 2012 The Interview. An Ethnographic Approach. London, New York: Berg.

Statement of Ethical Practice for the British Sociological Association – Visual Sociology Group 2006 – www.visualsociology.org.uk/about/ethical_statement.php

Визии за реконструиране на миналото в експозиция. „155 години Габрово – град. Илюстрована хроника“

Николай Ненов
Регионален исторически музей - Русе

Юбилейните книги винаги имат възможността не само да ни пренесат през времето, да ни върнат към началото, но и да ни посочат днешното място, заради което ние сме формулирали отбелязваната годишнина. По този начин те ни подсказват, че погледът ни (този на потребителя на книгата, но и този на съставителя) не е само реверсивен, не идва да припомни миналото, а до голяма степен е подчинен на настоящето, на нашето днешно усещане за отминалите години. Тази позиция безспорно подсказва акта на конструиране на памет, но създаването на желано минало отново е обвързано с обстоятелствата и процесите, които протичат днес и предизвикват необходимостта от пре-създаване на това предишно наше битие.



„155 години Габрово – град. Илюстрована хроника“ е сборник, който проследява година по година събития, личности и места от историята на града. Илюстрациите му са придружени с кратки анотации на три езика. Въвеждащи или обяснителни текстове – към историята на града, към отделните периоди, места на памет или към значими личности и събития липсват. Съставителите[1] са от Регионалния музей, от Регионалната библиотека, от АЕК „Етър“ и от местния клон на Държавния архив, общо шестима автори. Отделните илюстрации не са отбелязани чие притежание са. Изданието е голямоформатно и има 176 страници и 476 снимки.

Настоящият текст не е рецензия на книгата (Илюстрована 2015), не представлява оценка за нейните качества, а е опит за прочит на визуалното ѝ съдържание като форма на (виртуална) музейна презентация.

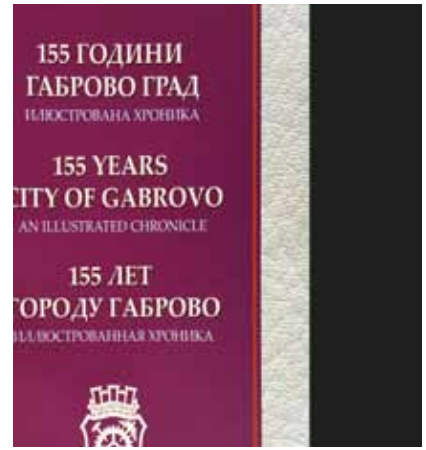
Отпечатването на сборника става възможно с подкрепата на габровския фонд „Култура“, финансиран от Община Габрово. Този факт до голяма степен предопределя „рекламния“ характер (а защо не – „пропаганден“) на съществена част от статиите, посветени на настоящето. Например снимката на стр. 164 показва запечатани с амбалажна хартия кашони, които според анонса се оказват документацията на проектното предложение за „Воден цикъл“ на Община Габрово. Тема, която има и продължение в следващите страници/години, в илюстрациите към която виждаме изкопи и тръби, но и трикольорни ленти, както и хората във властта, които ги прерязват.

1 Съставителите са Росен Йосифов, Добромир Търновски, Иван Постомпиров, Катя Гечева, Савина Цонева и Красимира Чолакова.

Приближенията до Властта силно рефлектират върху избора на съдържанието в тази историческа хронология. Наистина в последните години резултатите от строежите, финансирани с европейски средства, са несъизмерими с тези от предишното десетилетие, но от страниците на илюстрованата хроника надничa своеобразен отчет по проект, а не непременно историята на града. Поради това снимките на г-жа Кмета на Габрово за мандат от четири години са пет броя, бившият кмет и дългогодишен министър Томислав Дончев присъства на шест кадъра, а министър-председателят Бойко Борисов се среща три пъти почесто отколкото десетилетният лидер на комунистическа България Тодор Живков.

Илюстрованата хроника всъщност освен съвременна визия за историята на Габрово, има и функцията на каталог на мобилна изложба, която е развита в 30 табла. Тъкмо поради това имаме възможността да разгледаме Илюстрованата хроника като форма на музейна презентация. Изданието безспорно е ценно, а трудът на съставителите и редакторите – творческа задача с впечатляващо изпълнение. Защото в така представената изложба пред потребителите/ посетители застават експонати и

документи, които до този момент едва малцина от изследователите са виждали. Сред илюстрациите на сборника присъстват документи – книги, писма, вестници, приписки, фотографии, но и множество предмети – оръжие, медали, банкноти, чаши, знамена. (Илюстрована 2015: 48, 53) Многообразието от видовете експонати затвърждават у нас правото да погледнем на съдържанието на сборника като на музейна експозиция.



Подходът за създаването на колекцията от образи е подчинен на две основни линии – историческа и музеоложка. Доколкото историческата линия се изразява в използването на хронология, присъща и на музеологията, то няма да сме далеч от истината, ако стесним визията на реализираната концепция като изцяло подчинена на музеоложки принципи. Известно е, че след десетилетни дебати (през 70-те и 80-те години на XX век) международната музеология все пак постига яснота около това дали и доколко тя е научно направление, дисциплина или само практически метод. В процесите на изясняване на тези взаимоотношения, се формират две основни направления, които подчиняват и до ден днешен работата на музеологията по света (Mensch 1992). Едното от направленията се фокусира върху работа с общности,

с различни публики и търси подход към тях чрез разказването на истории, чрез транслирането на различните смисли на предметите, съхранявани в музеите. Музейните дейности, ориентирани към дадена общност, дават възможност на различни групи да се включат в икономическата, социалната и културна промяна, както и в презентациите, които ги представят (Ненов 2015).

Второто направление се фокусира върху предмета като основна ценност, като носител на информация за времена, хора и събития, при това – информация, съхранена като в код. До голяма степен този подход превръща експонатите в съкровища, в уникати, много от които далеч не са такива. Обектно ориентирания музеоложки подход се приема за по-традиционен, тъй като прави фокус върху артефактите и оттам – към опазването на наследството. Но, без да придаваме непременно оценка на този начин на работа, ще отбележим, че чрез фокуса върху предмета мнозина от музейните специалисти приемат, че оставят експоната „сам да говори“. До голяма степен колекцията от образи/предмети в Илюстрованата история тук е употребена по този начин – оставена е сама да говори чрез автентичността на присъствието си, чрез безпристрастността на оригинала и чрез възможността за съприкосновение до пазените и невиждани доскоро съкровища. В началото на книгата стои приписката от 1860 г., където пише как Търновския и Русчушкия паша са признали село Габрово за град (Илюстрована 2015: 9).

В устна благодарност към местните йереи, съставителите признават, че и за тях е постижение възможността да се публикува тази безспорно ценна и необикновена (за българската история) бележка, която тъкмо заради обединените усилия на местните културни институции[2], работещи в областта на съхранението на локалната памет, става възможно да бъда представена пред широка аудитория, а чрез музея – да се превърне и във визуален образ от местното наследство. И ако в този случай – с приписката от стр. 9, имаме щастливото обстоятелство, че почеркът на автора (Неофит, йеромонах Соколски) е четлив, че езикът му е разбираем и превод не се налага, то – за съжаление, това не се оправдава с множеството други добре отпечатани (изложени пред публика) ръкописи, които обаче не са разчетени от съставителите.

В книгата липсва Въведение, липсват и текстове към отделните исторически периоди от развитието на страната и града, каквито са необходими за всяка музейна експозиция. Независимо от важното присъствие на множеството изключителни оригинали, според мен голяма част от желаните послания на съставителите не са изпълнени.

Като познаваме проучвателската работа на множество от габровските изследователи, може сравнително лесно да усетим предпочитанията на съставителите към отделни теми от развитието на града, които имат устойчива позиция в местния исторически наратив. Личи си и целенасоченото отбягване от спорни теми и такива, които не са намерили еднозначен отговор в новата ни история. Основна сила и слабост в тази музейна презентация са анотацията към експонатите. Те не са еднотипни, не са подчинени на матрица при създаването им (брой знаци, дата и други формални показатели), нещо, което е наложително, осо-

2 През 2015 г. с обединените усилия на Регионалния исторически музей – Габрово и Регионалната библиотека „Н. Палаузов“ Община Габрово работи по проект за дигитализация на местното културно наследство, подкрепен от Министерството на културата (Програма БГ08) и финансовия механизъм на Европейското икономическо пространство.

бено в разширен екип от хора, работещи в различни институции. В редки случаи съставителите си позволяват да смесват обекти и хронология – например на стр. 40 за 1890 година е представена реклама на първата българска фабрика за трикотаж, но изображението – с присъствието на автомобил, млади жени на плаж, с къси коси – визуално се вписва в стила на 20-те години на XX век, а не с последната декада на предния век.

Експозицията, събрана в тази книга, съдържа основните научни търсения на габровските изследователи, които се фокусират около пет важни топоса от миналото на града: „Българският Манчестър", фабрикантите-филантропи, мостовете на града, кметовете на града и музеите. Последната от темите вписва музейната институция сред местата на памет в града и му отрежда престижно място, което до известна степен е желано състояние и не отразява реалното присъствие на музея в града. Държа да уточня, че тази констатация е с оглед на миналото – през множество десетилетия Габрово се свързваше с етнографския комплекс „Етъра", понякога с Дома на хумора и сатирата и твърде рядко – с местния исторически музей. Многогодишната липса на представителна сграда и постоянна експозиция са в основата на това осезаемо отсъствие от културната карта на града, а до известна степен илюстрованата хроника, която коментираме в настоящия момент, се появява за да запълни именно това отсъствие[3].

Разбира се илюстрованата хроника има много по-широк спектър от изброените теми, но тези пет от тях са любими, които лесно се проследяват през всичките 155 години от живота на града. Концептуално авторите на експозицията се спират на три ключови елемента, спрямо които построяват презентацията и развиват изложението. Националното, регионалното и екзотичното са водещите моменти в разказа, тъй като изграждат сложната симбиоза на историческия разказ, който чрез местните събития, личности и места трябва да се впише приносите си в националното тяло. Авторите на илюстрованата хроника са се справили успешно, показали са персонажи – например Васил Априлов, които са ключови в развитието на националното образование, но и в процесите на формиране на идентичност, тъй като Априлов е един от пионерите на родната фолклористика. Сред местата на памет безспорно е присъствието на паметника на връх Свети Никола, познатия на всички днес монумент на Шипка (Илюстрована 2015: 90). Като цяло темата за героичното време, в което нацията присъства чрез битки и въстания срещу поробителя, оставя видими следи в тялото на града, който има своя площад „Първи май 1876" (Илюстрована 2015: 85), има моста „Игото", пази ножчето на Васил Левски, има паметници на Тодор Каблешков и Цанко Дюстабанов, отделни паметници и братски могили на руски войни.

В илюстрованата хроника присъстват документи - ръкописи на четници (стр.26, дневник на Георги Бочаров), снимки от възстановки на моменти от въстания и руско-турската война (Илюстрована 2015: 51, 61). Историята в своите популярни форми търси място за изява, поради което още през 1900 г. се случва Първият поход по стъпките на четата на Дюстабанов – историческа възстановка, в която се включват истински участници,

3 Днес Габрово има експозициите на Регионалния музей, на обновената Дечкова къща, която представя „градски бит", музеят на индустриално Габрово, представен като интерактивен музей, музеят на образованието, Домът на хумора и сатирата, АЕК „Етър". Част от експозициите отвориха врати след реализация на проекти по европейски програми.

вероятно и от двете страни. На фотографията новите униформи на някогашните четници стоят откроряващо и в центъра, а мъжете с чалми, които са част от групата, са позиционирани „долу“. Поради липсата на документи от времето на подвига тези момента на възстановяване на близкото (тогава) минало ще се увеличават във времето, защото паметта през XX век все повече ще търси визуалното в подкрепа на тези, внушения и истини. Въстаническата униформа на новото поколение революционери се представя от изследователите като семиотичен бунт срещу знаковия репертоар на конкурентните социални групи в османското общество, като до голяма степен униформата подчертава различността им (Григоров 2007). При възстановката на пътя на четата на Дюстабанов въстаническата униформа е част от героичната декларация, тя удостоверява истинността на поведението дори и след време, при реконструкцията, както отлично се вижда и на снимката.

Националното е топос, който органично е вписан в презентацията, която разглеждаме – от темата за железницата в началото на XX век, през темата за тунел под Шипка в края на XX век, от именуването на планета в космоса с името Габрово, та до установяването на географския център на страната (каквото и да означава това), градът открива себе си с лекота, която не е присъща за множество от съвременните български градове. В основата на разпознаването на националното стои раждането на града (преди 155 години) и развитието му във времето на Модерността.

Тук визирам онази особена категория, в която трудът не е съобразен с различните природни цикли, със сезоните на полската работа, което води до поява на работното, но и на свободното от труд време. През този период обществото силно се стратифицира, но не според наследените домодерни категории – пол, възраст, степен на роднинство, а според друг тип йерархия, в която тези, които не са грамотни ходят на училище, болните – в болница, младите мъже – в казарма, работниците – във фабрики. Точно в този момент се ражда и „Българският Манчестър“, тема, която поразява с прагматичността си и която фокусира не върху блясъка на пожелани/ разпознати модели на всекидневен начин на живот, от типа на разпространените на Балканите „Малка Виена“, „Кючюк Париж“. „Българският Манчестър“ е локалният градски мит, който стои в основата на съвременния град. Това е (свещения) разказ за първотворението, за златния век на Габрово. Неговото съществуване не ни предизвиква да се съмняваме в истинността на твърдението, а напротив – да се съотнасяме и непрекъснато да съизмерваме с предците, с онова време, в което с предприемчивост, много труд и пестеливост тези преди нас са постигнали такъв етап на индустриализация, който преобразява домодерния град в съвременен (западно) европейски. Фокусът върху „Българският Манчестър“ е

и причината в илюстрованата хроника да присъстват систематично почти всички от фабриките на града, появили се година след година. Прави впечатление, че дори след промените от 1999 г. тази тенденция – за осветляване на частната инициатива и предприемачество, се запазва. В същото време тъкмо последните две десетилетия на преход са „илюстрирани“ твърде семпло – изображенията на „миналото“ към „настоящето“ са в съотношение 4 към 1. (виж илюстраците на стр.62-63 и 154-155).

Разбира се историческата дистанция е твърде близка, поради което избора на концепцията за приоритет на темата „Българският Манчестър“ е помогнала на съставителите да намерят стожери в своето повествование.

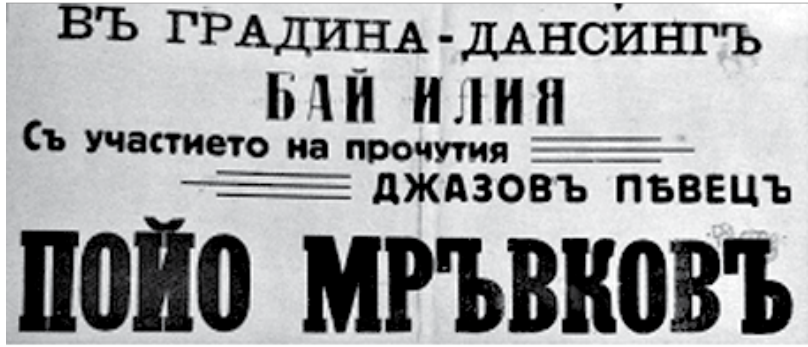
Производна на темата „Българският Манчестър“ е тази за фабрикантите - филантропи, за най-социалния капитализъм у нас, за дарителите на града, които в същото време полагат грижи за своите работници, като ги цивилизоват – създават стандартни жилища, столово хранене, места за почивки. Вероятно за мнозина е изненада, че капитализмът у нас е имал и своето човешко лице, а изненадата се появява тъкмо от досега с историческите архивни и музейни свидетелства – документи и спомени, които рязко контрастират на десетилетните клишета, утвърдени по време на марксистко-ленинския прочит на историята. Всъщност,

в периода между двете световни войни, на много места у нас – не само в Габрово, индустриалните предприятия полагат грижи за работниците и специалистите, като им осигуряват жилища – при Мината в Перник, при завод „Жити“ в Русе, при Захарните заводи в София, Горна Оряховица и Русе.

Разбира се габровските индустриалци – Пенчо Семов, Иван х.Беров, Иван Калпазанов, наистина са допринесли с дейността си за развитието и на града, поради което с право имат водеща позиция в историческата хронология. Тяхното присъствие определя и регионалния подход в реализацията на концепцията на Илюстрованата хроника. Там попадат още множество теми - мостовете на града, които съдържат част от историческия разказ, тъй като се обвързват с различни квартали и се вписват в различни теми от съвременната история; кметовете[4] на града, които със своята активност оставят по един или друг начин името си, обвързано с конкретна дейност от развитието на града.

Показването на екзотични експонати и теми винаги предизвиква силно въздействие върху аудиторията. С това название тук визираме не куриозни предмети от далечни страни и народи, а уникални и изненадващи артефакти, които представляват своеобразни съкровища – акценти в повествованието, които задържат погледа и интереса на посетителя. В настоящата презентация откриваме такива „съкровища“ в ръкописните вестници на Габрово от 70-те години на XIX век (Илюстрована 2015: 21), в свидетелствата за наводнение на града през различни години Илюстрована 2015: 47, в присъствието на велосипедисти-туристи Илюстрована 2015: 58, обиколили Европа, сребърната чаша, подарена от руския цар Николай II Илюстрована 2015: 53, в джаз вечерта с певеца Пойо Мръвков Илюстрована 2015: 97 или въздушната снимка от прелитащ цепелин през 1916 г. (Илюстрована 2015: 71).

4 В периода на социализма са посочени председателите на Градския народен съвет, което като еквивалент е равнозначно на градоначалник, но не е пояснено никъде.



Включването на подобен род експонати има конкретна експозиционна цел – да привлече и задържи вниманието на посетителя. Присъствието на екзотичните експонати няма пряка връзка с историята на града, тъй като те не попадат в руслото на процесите на неговото развитие. Те намират своето място и стават значими едва при съставянето на експозиция от музеен тип, където осмислят съществуването си, като „говорят“ за необикновените форми на културен и социален живот в града, очертават неговия уникален профил. Смятам, че не само за мен е изненадващо притежанието на оригинална картина от Льо Корбюзие – световноизвестният архитект явно е бил в града, щом е нарисувал пейзаж, който включва една от възрожденските църкви (Илюстрована 2015: 64) Кога е било това, какво е правил в Габрово, как тази картина е останала в града, кой я е съхранявал през годините и къде е сега… експонатът мълчи. Но - съкровището е станало видимо, изнесено е на показ пред публика, според концепцията на съставителите на презентацията и вероятно това само по себе си не е малко, тъй като изглежда като провокация – заинтересованите ще потърсят и ще открият местната галерия, музей или пък библиотека. Така в центъра на повествованието отново застават институциите на местната памет, които привличат и изкушават публиката с дълго пазени (от погледи) съкровища.

Смятам, че с тези ескизи се очертава едно систематично отношение към артефактите, които са събрани, за да очертаят модел на развитие на града, съобразен с доказаните от изследователите приоритети на градски живот. Изображенията, събрани в книгата-експозиция, съвсем не са единствените, които свидетелстват за историята на Габрово. Присъствието точно на тези, които стоят пред нас, е избор на кураторите, които според своята научна концепция са изградили разказа за развитието на града през последните 155 години. Необходимостта от Илюстрованата хроника е налице – книгата е с изчерпан тираж, а самото й съ-

ществуване е разкривано като споделена ценност. Авторите на книгата–презентация са уловили момент, в който тяхната изследователска дейност е станала важна и е получила обществено признание, а те самите са получили възможността да опишат своя град такъв, какъвто го искат. Така Илюстрованата хроника се явява един успешен експозиционен проект, какъвто все още не може да се види дори в експозициите на местните музеи.

Библиография

Григоров, Г., Х. Героичните декларации: заклеването, самономинирането, фотографирането, преобличането, В: Електронно списание LiterNet, 20.07.2007, № 7 (92)

155 години Габрово град. Илюстрована хроника, Фабер, В. Търново.

Ненов, Н., Общуване с наследството. В търсене на музейни траектории, ИИК „РОД“, С., 2015.

Mensch, Peter. Towards a methodology of museology, (PhD thesis, University of Zagreb, 1992) – pp. 195-204., http://www.muuseum.ee/en/erialane_areng/museoloogiaalane_ki/p_van_mensch_towar, посетен на 15.08.2015 г.

Интернет като култ

Росен К. Стоянов
Нов български университет

Нека започна с един спомен – преди време, когато бях все още на студентската скамейка, в един прекрасен ден професор Вл. Михайлов ми зададе въпроса: „Росене, та ти нима си го прочел това?” Ставаше дума за книгата на Ерик и Маршъл Маклуън „Закони на медиите”. Че не се чете – не се чете, но поне беше престижно. В моите очи. А и си мислех, че ще се издигна в очите и на професора си. Ама нейсе. Това беше и първият ми фронтален сблъсък с гения на Маклуън. В крайна сметка се оказа, че някои от неговите най-работещи и ефективни определения за въздействието на медиите трябваше да се преживеят в практиката, да се усетят. В този ред на мисли и констатацията, че днешното поколение интернет потребители усеща, чувства Интернет. А ние – техните преподаватели, само си мислим, че го разбираме и че можем да им го обясним.

Основният въпрос при разглеждането на тази тема ще се отклони, поне в началото на настоящото експозе, към интереса, потребностите, уменията и свободният ресурс на потребителите на интернет съдържание.

В Интернет всъщност винаги става въпрос за дигитална форма на запис на конкретно произведение, което в повечето случаи го прави медиа продукт. Самото публикуване на този продукт в Интернет е и предпоставка за потреблението му. Един път дигитализирано всяко едно „произведение” се дематериализира, то вече е съставено само от 1-ци и 0-ли.

Интернет е a-media.

Интернет е дематериализиран източник на съдържание.

А има ли цена дематериализацията? За съществената промяна на концепциите и осъществяването на конвергенцията на медиите в Интернет предстои да мислим и пишем и занапред, но що се отнася до конвергенцията между живота ни и Интернет – тази „възможност" (или заплаха) става все по-реална.

Самото понятие, че дори и представата ни за Интернет, е вече остаряла.

В Интернет средството е едно, по-скоро това не е и средство, а технология, начин, философия за масова комуникация. В новото комуникационно пространство се осъществява своеобразен сблъсък и симбиоза. В ход е т.нар. конвергенция, и то не само между технологичните предпоставки за съществуването на една или друга медиа, но и по отношение на трансформираното възприятие на несъгласувано съдържание.

Съвременните „ползватели" на Интернет имат своите потребности и изисквания към продуктите онлайн. Ръководени и от чиста прагматика, „юзърите" задължават медиа продуктите в Интернет да са:

• Нематериални; Бързи; Евтини; Дори безплатни; Винаги под ръка;

• Да не тежат; Да не заемат пространство;

• Да можеш да ги получиш от някого; Да можеш да ги изпратиш на някого;

• Да можеш да ги запишеш; Да можеш да ги изтриеш.

Днес сме щастливи само от идеята, че можем да се възприемем не като крадци, а по-скоро като дигитални бракониери, или още по-добре – като дигитални Робинхудовци. Възможността да се почувстваме удовлетворени когато в Интернет сме „подарили" някому нещо, което не принадлежи и на нас самите, е в състояние да измени не само същността на правото ни да споделяме информация, но и усещанията ни за честност, справедливост и морал. Дигитализирайки своите емоции и своята същност, ставаме все по-меркантилни в изконното търсене на лично щастие и удовлетворение. Така започваме да се превръщаме в цифровизирана бохема, изживяваща постоянно и безкрайно наслаждение.

Може би сега е и мястото за малко прагматика в разсъжденията по темата.

Всяка секунда потребителите на интернет съдържание извършват милиарди онлайн търсения. От година на година това количество нараства с десетки проценти.[1] И всъщност това определя и пазарния дял на компанията, осигуряваща най-голям трафик на подобни търсения.

В крайна сметка самата компания Google например е на борсата – има борсова капитализация и листвани акции. Което означава, че всяка подобна статистика е онова важно събитие, поради което се вдига доверието в нейните способности и бъдещо развитие, така щото се вдигат и котировките на акциите й, т.е. цената на компанията расте. Поради повишаване на доверието от страна на инвеститорите. Поради повишаване на ползването на услугата от страна на потребителите. Поради увеличаване разнообразието от продукти, възможности, опции и иновационни решения. Така кръгът се затваря. Ние се чувстваме добре, защото потребяваме нещо, а в крайна сметка именно поради това наше усещане някой прави милиардни печалби.

От друга страна какво друго, ако не медиа продукт са самите уеб-сайтове. Отново заплащаме просто като ги „ползваме", поради наличието на невъзможните да бъдат преодолени рекламни банери, бутони, мултимедиа, текстова реклама, минисайтове, игри, и т.н., и т.н.

За потреблението на медиа продукти онлайн съществува разбира се и т.нар. смесен модел на заплащане (всякакъв вид – и пряк и косвен), плюс рекламодатели, плюс платени услуги –

1 http://trakerbg.com/smf/index.php?topic=28.0, medicalbg.com, 10.07.2011 г.

pay per view, pay per read, pay per click[2]...

Нека спомена и една друга форма на доброволно заплащане за продукти в Интернет – електронната търговия. Разбира се, освен предимствата, задължително е да отбележим и някои необходимости при ефективното реализиране на тази модерна практика. На първо място това е наличието на развит и работещ пазар на подобни услуги (в това число и маркетингова практика). Следва създаване на административна и най-вече правна обезпеченост на процеса, осигуряваща непривидно усещане за сигурност. И не на последно място – налице е необходимост от преформулирането на навиците за потребление в новата онлайн среда. И ако приемем, че електронната търговия е особен, но само поради начина си на осъществяване, вид търговия или обмен на блага[3], то осъществяването ѝ на практика е въпрос на въвеждане в широка експлоатация на вече съществуващи технологични постижения и то не на непостижима за широкия потребител цена.

Проблематизирането около доброволното заплащане на медиа продукти в Интернет има и още един съществен аспект – този на доброволното, евтино, дори безплатно споделянето в глобалното общество, на общочовешките достижения, на познанието.

„Наслаждаването на културните творения и на изкуствата не е начин на живот, свързан с потребителската култура, а средство за лично и колективно обогатяване, до което всеки гражданин трябва да има достъп".[4]

Факт е, че през последните три десетилетия на 20-ти и началото на 21 в. областта на т.нар. защитено знание нараства със

2 Рекламната мрежа AdWords е най-доходоносното перо за компанията, като за миналата 2010 година им е донесло приход от 28 млрд USD. (http://www.grreporter.info/Reklamnata_mrezha_AdWords_-_nay-dohodonosnoto_pero_na_Google_/7913**)**, 10.06.2011 г.

3 Директива на Европейския парламент и на Съвета 2000/31/ЕО за електронната търговия и Директива 1999/93/ЕС за правната рамка на електронните подписи.

4 http://www.unhchr.ch/udhr/lang/eng.htm, д-р Мигел Морено Муньос – Университет на Гренада, Испания, 17.05.2011 г.

застрашителни размери. Логичното завоюване и запазване на нови и нови територии на знание, следствие огромните вложения в изследвания, ресурси и интелектуален потенциал, създадоха от своя страна невъзможност за свободно опериране с модерните достижения именно в контекста на обмен на данни, идеи, иновации, ограничи се възможността за динамичното и навременно интегриране на най-новите открития в образованието на всички нива, така че процесът да стане още по-отворен и още по-динамичен, застрашено е и правото на свободен обмен и ползване на така необходимите за здравето ни, интелектуалното ни развитие, културното ни обогатяване и технологичният ни напредък постижения[5].

Необходимостта от разглеждане и приемане на интелектуалната собственост не като самоцел, а като допълнителен инструмент за развитие, бе дефинирана в един основен документ на Световната организация за интелектуална собственост (WIPO) още през 2004 г.[6]. Основни идеи в тази програма са осигуряването на достъп до знанието и гарантиране на възможност за технологичен трансфер, особено що се отнася до свободата на достъп до общите блага на знанието, постигнати следствие на обществено финансирани проекти.

Бъдещето е на откритото и свободнодостъпно знание.

Но все пак – как възприемаме Интернет? Какво е Интернет за нас, за всеки един от нас? Какви възможности ни предоставя? За лична реализация, себеутвърждаване, възможности за общуване, достъп до евтино дори безплатно образование...Не е ли Интернет по същността си новият културен феномен?

Множество въпроси, проблематизирането около които биха ни дали не толкова отговори колкото едно добро начало на пре-

5 Lessig, L., *The Future of Ideas: The Fate of the Commons in a Connected World*, New York, Random House, 2001

6 Това стана по време на Генералната асамблея на WIPO, където бе приета Agenda for Development („Програма за развитие"), http://www.wto.org/english/tratop_e/dda_e/dda_package_july04_e.htm , 10.06.2011 г.

ход между самоувереността, че го създаваме, изследваме и във все по-голяма степен познаваме, към усещането му, преход към емоционализирането, а оттам и към по-пълноценното му повсеместно използване и вграждане във всекидневието ни без това да изисква особено усилие, усърдие, предварителна подготовка или каквато и да било нарочност.

Защото това е естественото развитие в отношенията между субекти, изградили взаимно доверие. Или по-скоро създали някакъв вид взаимозависимост. По-скоро еднопосочна зависимост. Доброволното ни себеотдаване на „принципи“ и „правила“, които съпътстват интернет всекидневието ни, както и примиреното ни следване на постановените „закони“, водят до логичната доброволна подкрепа и сляпо следване на някого, на нещо, в това число личности, идеи или вярвания. Тази „обстановка“ определено създава впечатлението за характерна ритуалност или предопределеност.

В тази комуникационна среда създали си идоли, практикуващи идолопоклонничество, извършващи ритуали и свещенодействия, ние изповядваме обща несантиментална, но не и рационална сакралност. Митологизираме дигиталното случващо се около нас. Че дори и обожествяваме хора, начини на живот, мечти, (не)реалност.

Това сме ние – съвременните служители на един култ. Култ към нещото, което за удобство просто наричаме Интернет. Но това е и култ към мимолетността, определяща и модерната дигитална девалвация на признанието.

Някога култът издигаше паметници, вменяваше ни идоли и ни караше да слагаме портретите им по стените, на обществени места, на бюрата си дори. Някои още го правят, но не и ние – модерните интернет поклонници. А и вече стените са други. Фейсбук стени. Няма и бюра. Има десктопи, а там няма място за паметници. За меморизиране и сакрализиране.

Сега правим друго. Не драскаме с тебешир или креда имената на Джон Ленън и Пол Маккартни на стената зад “Попа”. Нямаме проблеми с родната „милиция“. Днес “пишем” на “СТЕНАТА СИ”. На собствената си стена. Пишем мисли, състояния някакви. Всякакви. Завладени сме от самозадължението да го правим. Тези мисли и задължения ни завладяват. Завладява ни по-скоро самата идея да ги пишем. За да ги видят. А въпросът „кой“ просто не стои на дневен ред. Всъщност все едно кой. Трябва ли ни да ги публикуваме. Къде? В медиа? В реферирано издание? А редакционната колегия? Нужна ли ни е тя? Че ние го правим. Тук и то успешно. Всички го правим.

В Интернет, за да стана авторитет, да проимам някакъв вид възможност да оказвам влияние, т.е. някакъв вид власт, нямам нужда от препотвърждаване от страна на авторитети. Да прекланям глава пред реномирани и доказани учени например. Вече авторитет е всеки. Всеки е известен. Всеки може да каже нещо. А кой е чут – това няма значение. Важна е възможността. Но тази възможност можем да определим и като просто мултиплициране на посредственост, което с опасение да провидим и като тенденция да се превърне във водеща сила. Посредствеността от своя страна дава насоки. Предопределя правила. Задава норми на поведение и закони за успешност. Задължава, рамкира и ограничава. Превръща се в „канон“, в догма, в норма.

Да зададем и следващия логичен въпрос – възможен ли е култ към нещо, а не към някого? Преклонение към истината от последна инстанция, предоверяване на важността на “казаното там”. Извинете – на “написаното там”. И отново доброволно подчиняване. Подчиняване на авторитета, но вече не на някого, а на нещо – на Интернет. Него издигаме на пиедестал, възнасяме го в облаците – буквално дори. Живеем в него и чрез него. Изразяваме се там. Доказваме се там. Търсим приемане и харесване. Одобрение. Ставаме все по-зависими от него.

Харесваме, следваме, абонираме се, и сваляме и качваме, гледаме и купуваме, подражаваме, сърфираме, живеем... Фено-

вете вече са последователи. На новият фетиш, на новият идол, кумир. Че и доверено лице. „Приятел"...голям приятел. Дори „Брат"...голям брат.

Но да се върнем към термина култ. Както винаги се обръщаме към вездесъщата интернет търсачка с надежда да получим стойностна и подробна информация. Пишем на английски. Следва информация от „най-достоверният", за всеки пишещ курсова работа студент, източник – Wikipedia. Тук вече може и да понаучим нещо. „Религиозна практика или религиозно движение". Или „...група, чийто вярвания и практики се считат за странни..." Така де, все едно говорят за нас – отделящите все повече часове от собствения си живот в странната дейност на съзерцаване в един монитор, или екран, или дисплей, все едно, в търсене на удовлетворяване на нуждите ни. На всякакви, на всичките ни нужди.

Преди тракахме, после цъкахме, сега замазваме, утре нещата ще се случват с жестове и поглед, а накрая само с мисли. Отново мисли. Може би същите тези от „стената". От виртуалната стена – обмен на лични свидетелства за това или онова, доказващи всичко и нищо, но достатъчни ни, за да седим там. Да споделяме себе си с всички. В Интернет или пред него. Това е една особена заедност на всекидневно извършване на (почти) окултни ритуали – всяка сутрин, през деня, вечер вкъщи, в заведение, на обяд, под завивките, по време на работна среща, в автобуса, с приятелката на вечеря, в колата, на колелото, в час, по време на есенна научна конференция, по време на изпит, в банята (да не кажа друго) и т.н., и т.н.

Дължим и отдаваме преданост към един лидер. „Интернета", както пишат някои млади колеги. Там споделяме набор от практики и „текстове". Поне така ги наричаме. Или май споделяме най-вече снимки. За да е по-лесно, за мисълта, де. Онази същата мисъл, същата – от стената.

Обсебени доброволно, нашите животи са завладени, съзнанието – подчинено. И знанието, и емоцията, и мисълта. То пък една мисъл. Мисъл, качена на стена. Във Фейсбук. Или друга подобна. Светът е малък и спасение никъде няма. Адаптиране в друга среда е невъзможно, защото друга среда липсва. Махнем ли се следва депресия, дисоциация и други още по-страшни последици – обявяването за отстъпници от своите, отхвърлянето и дискриминацията, наречени или приети за аутсайдери... Участието или неучастието и тук, както и във всеки друг култ, има своите последствия.

Ние сме „практикуващи" Интернет. Извършваме всекидневно множество свързани с това ритуали. Величаем предоставените ни дигитални възможности, обожаваме най-вече собствения си виртуален образ или по-скоро самовнушението, че имаме такъв и то особено успешен, различен и интересен. Тук възхваляваме постоянно и повсеместно новите си възможности за себеизява, преклоняваме се пред измислени, дори често несъществуващи факти, идеали, мечти дори хора. Свързани сме безпрекословно и най-вече доброволно помежду си и с „Мрежата". Дори я смятаме за идеална. Създаваме си нови кумири макар и за кратковременна употреба. Фетишизираме всекидневието си до краен предел като постоянно се обграждаме с технически средства, които имат една единствена задача – 24 часово подсигуряване на възможността да се чувстваме „несами". В крайна сметка Интернет се превръща в идеалният обект на всеотдайната ни преданост.

Така въпросът дали възприемаме Интернет като култ се преобразува в категоричното му потвърждение, придобивайки митичен статус. Въодушевеното възприемане на имагинерната, виртуална, но и считана за потенциална възможност за случване на нещо ни успокоява. Дава ни сигурност в несигурната обкръжаваща среда.

Рационалността ни кара да го ползваме, изискванията на модерния живот доказват смисъла да му се доверяваме, но опас-

ността от прекрачване на разумната граница, след която следват сляпото предоверяване и безусловната зависимост, преминаващи в преклонение и страхопочитание съществува. Това е една илюзорност, подплатена с огромна доза обикновена болестотворна пристрастеност. Не можем да се откъснем и за миг. Не можем да кажем дори „лека нощ“, защото нещо постоянно се случва, ние го знаем, а вече и го усещаме. Пропуснатото не може да се навакса, сигурни сме в това. И въпреки, че са ни учили какво е архив, че в тази виртуална среда, чрез и в компютрите ни всичко се съхранява, тъгата за пропуснатото никога не ни напуска.

Личният опит не съществува. Техническото средство замества тотално необходимостта от лично рационално или емоционално преживяване и памет за реалността. Тя самата е виртуалност – интерактивна, но и опосредствана, валидна, достъпна и налична.

Интернет е промотиран като постоянно развиващ се „жив“ организъм, като „вечната модерност“. В това създаване на безброй нови почитатели на култа към новото, в това „мероприятие“, всеки е „свещеник“, пътеводител, авторитет или шаман. Всеки сам е гуру. Ако не на себе си, то на някого другиго, често дори и без да го подозира. Това „поклонничество“ се превръща в култ към потреблението, към консумирането. Интернет видоизменя култа към личността в „култ към А-за“.

А може би защото днес няма личности…толкова вездесъщи, безспорни, авторитетни, или просто могъщи, че да се създава и почита култ към тях. Или напротив – в Интернет всеки може да е личност. Каквато и доколкото поиска – измислена, хиперболизирана, преиграна, всеможеща и всежелаеща. С презрение си спомняме за онези преди нас като за низши – ние не сме „никои“, не сме безгласни букви! Напротив, ние сме много повече – имената се превърнаха в IP адреси, хората се превърнаха в снимки, личностите – в статуси…

Някога създавахме идоли и култове, в опит да познаем стра-

ховете си и да се справим с тях. Но тези тотеми ни възпираха от задаването на въпроси. Не обясняваха, а догматизираха. Пренебрегваха възможността рационално да обясним заобикалящия ни свят, като ни даваха единственото основание за нашето съществуване – безропотното подчинение и преклонение пред висшето. Създаването на ново знание бе детерминирано от посредническата роля на онова необяснимото, с което всички трябва да се съобразяваме и от което трябва да се плашим.

Днес, обгърнати в относителна анонимност и тайнственост, залъгвайки се, че информираме или предаваме опит и знание, отново сами изграждаме мрежи от потенциални възможности за препредаване на ирационалност, самозаблуда и този път цифрова удовлетвореност.

Така съградихме и един нов култ – култът към (не)самотата. Но въпреки всичко може би има надежда. Както всички все по-добре осъзнаваме – единственият начин да се справим с Интернет е като му се отдадем[7].

7 Парафраза по Оскар Уайлд. „The only way to get rid of a temptation is to yield to it. Resist it, and your soul grows sick with longing for the things it has forbidden to itself“, Oscar Wilde (1854-1900), The Picture of Dorian Gray, 1891, бел.авт.