ТЕРЕН: ТРАДИЦИИ И ИНОВАЦИИ



философско
исторически
факултет

Теренът: традиции и иновации

ЦЕНТЪР ЗА АНТРОПОЛОГИЧНИ И ЕТНОСОЦИОЛОГИЧЕСКИ ИЗСЛЕДВАНИЯФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКИ ФАКУЛТЕТПЛОВДИВСКИ УНИВЕРСИТЕТ „ПАИСИЙ ХИЛЕНДАРСКИ“

Теренът: традиции и иновации

Сборник с доклади от студентската научна конференция по етнология и антропология „Етноложки срещи 2015. Теренът: традиции и иновации“

Съставители:

Елица Стоилова и Стефана Минчева



Пловдив 2019

Редакцията и обработката на текстовете е приключила през 2016 с и се публикуват без актуализация. Дължим извинения на авторите за забавянето на изданието.

От съставителите

© Горан Стефанов, Радина Иванова, Анелия Манова, Мария Славчева, Анелия Авджиева, Светослава Манчева, Димитър Панчев, Добромир Зафиров, Гергана Цонева, Милена Леблан, Стамен Канев, Стефана Минчева, Свобода Стоева, Зорница Пранджева

© Елица Стоилова и Стеафана Минчева

ISBN 978-619-202-516-8

Университетско издателство „Паисий Хилендарски“

СЪДЪРЖАНИЕ

ПРЕДГОВОР 6

Ню ейдж културата: възможни подходи и методи на изследване 7

Дискурсивното конструиране на концепцията за страната на слепите в списание „Зари“ (1931-1989) 23

Граници и социална мобилност: автоетнография 41

Прегръщане на девиантното и културата на ексцеса 55

Скулптурите на П.Пенев в Димитровград - памет и покана за диалог 74

Методи за теренно проучване по темата за религиозната идентичност- по материали от Северна Гърция (Помакохория) 78

Ислямските финанси и икономика - маркетингов трик или конструкция на съвременна наука 88

„Българско, че пак българско” 95

Разказ за създаването и представянето на студентски етнографски филм 95

Да си змей в село Пирин. Наблюдения от нощното хоро 100

Предизвикателства пред изследването на принудителната миграция. 106

/По примера на търсещите убежище в България/ 106

Камъкът на пророка – на границата между две религии 120

Онтология на два сакрални топоса в Странджа. Проблемни ситуации при обредността. 140

Проектът „Резиденция Баба“: градски младежки опит на непознато (неградско) място. 148

ПРЕДГОВОР

На 23-24 ноември 2015 година катедра "Етнология" към Философско-исторически факултет на ПУ "Паисий Хилендарски" и студентите по етнология и социална антропология бяха домакини на ***Студентски етноложки срещи 2015*** с тема **Теренът: традиции и иновации.** Вече традиционните за Пловдивския университет четения срещнаха студенти и докторанти по етнология, антропология и сродни специалности, за да представят своите емпирични изследвания, резултати от теренни практики, курсови или дипломни работи.

Избраната за 2015 тема *Теренът: традиции и иновации* насочва към проблематизирането на разбирането за традиции и иновации от една страна и към анализ на динамиката на изследователските терени, методи и полета от друга. Освен вече утвърдените тематични и методологични полета, етнологията претърпява промени в следствие на динамиката на ежедневието. Все по глобалният, технологизиран, дигитализиран и виртуализиран свят предлагат не само тематични, но и методологически предизвикателства за всеки изследовател.

Зададената тема предразполага не само към проблематизирането на категориите традиции и иновации, но също и представянето на едно по-широко разбиране за работата на изследователя, за методите на изследване и представяне на резултатите. В тази връзка организаторите стимулират мислене едновременно с науката и извън нейните рамки.

Иновативността бъдеще търсена не само в рамките на темите, но също и в самото им репрезентиране. Базираните на представяне на текст презентации са се наложили като традиционни за подобни научни форуми. За да се покажат възможностите за употреба на разнообразни форми за представяне на крайните резултати от теренната работа, *Студентските етноложки срещи* предложиха платформа за експериментални представяния извън традиционните форми като филми, фотографски изложби, аудио-видео представяния, инсталации, арт базирани представяния. За реализирането на тези дейности основни партньори бяха представителите на Асоциацията за култура, етнология и антропология „Медиатор".

Елица Стоилова

Ню ейдж културата: възможни подходи и методи на изследване

Анелия Манова

Настоящата статия има за цел да представи решаването на методологическите трудности по отношение на теренните ми изследвания, проведени в полето на Ню ейдж културата в България по повод на дисертационния ми труд, озаглавен: *„Ню ейдж в България: житейски проекти и практики за самоусъвършенстване“*. В текста се дискутират релевантни подходи и методи на при осъществяването на изследване, свързано с проблематиката на Ню ейдж.

Изследването на сложен постмодерен феномен като Ню ейдж[1] културата е сложна задача и много от трудностите, с които се сблъскват ранните проучвания на Ню ейдж, далеч не са напълно решени днес. На първо място трябва да се отбележи, че дефинирането на това какво е Ню ейдж е трудно постижимо (York, 2001, p. 363; Granholm, 2013, p. 59; Kemp, 2004, p. 1). Авторите поставят различно съдържание на термина в зависимост от теоретичната парадигма, от която изхождат. Тъй като в началото на търсенията по въпросите на Ню ейдж, темата често се поставя в полето на религията, то нейните дефиниции се търсят най-вече в посока „алтернативна духовност“ (Sutcliffe & Bowman, 2000). Тази идея обаче не изглежда задоволителна, тъй като далеч не всеки, който търси духовност, прибягва до практики и идеи, отнасяни към Ню ейдж. Липсата на конкретни очертания на този феномен, който засяга различни области от социалната реалност, очертава много дискусии и критики към понятието Ню ейдж. Постепенно в това поле опити за изследвания са направени от социолози, антрополози, историци, философи, теолози, психолози и др. Фактът, че Ню ейдж се появява като тема в толкова много части на хуманитарното поле, свидетелства за нарастващото му значение и го утвърждава като сфера с голям потенциал за изследване на различни феномени – от религиозни, до културни и дори психологични. Неговата многопластовост обаче не помага да се разясни достатъчно ясно съдържанието на този термин. Без тази важна основа е много трудно да се съставят граници на това понятие и конкретни начини да се борави с него.

Всички тези трудности стояха и пред мен при провеждане на дисертационното ми изследване в тази област. Намерението ми тук е да покажа как тези трудности бяха

[1] В текста понятията Ню ейдж, Нова епоха, Ера на Водолея се използват като еквивалентни.

преодоляни и заедно с това да дам няколко примера за подходи при изследването на този културен феномен.

Една от важните характеристики, която може да бъде изведена по отношение на полето Ню ейдж е неговата аморфност. Съществува широк корпус от вярвания и похвати, който трудно подлежи на систематизации и е селектиран от редица култури, екзотично „други“ за европейската и американската. Те съдържат свободно избрани дейности, добре пасващи на късномодерния „мениджмънт“ на идентичности (Giddens, 1991). Сложният постмодерен сюжет на непрестанно самоактуализиращия се разказ за личността на човека (Бурдийо, 1997) и безпокойството от неговото съставяне (Тейлър, 1999) е възможният причинител на нуждата от подобен мениджмънт.

„Големият“ въпрос, на който се опитах да отговоря през годините на докторанстката ми програма бе **как** (**чрез какво**) бих могла да покажа сложната и динамична картина на терени, която се бе открила пред мен при моите проучвания. Има ли нещо обединяващо, нещо централно, което да може да разкрива в по-голяма дълбочина явленията, които наблюдавах? От какъв характер са те? Въпросът как да бъде изследвано дадено поле/предмет/обект налага отварянето на темата за методите на изследване. Преди да пристъпя към тях ще се опитам да покажа отправните ми точки в това изследване, които оформиха общата ми **стратегия**, както и ще изложа накратко двата терена, заложени в дисертационното ми изследване, които именно ми помогнаха и подредиха пъзела от въпроси за начина на изследване на Ню ейдж културата в България (с важното уточнение, че това е моят начин, който не е единствен или задължителен).

Предвид факта, че изследването ми се намира в полето на хуманитерните науки и в частност етнология/антропология, то предпочитанието в използването на **качествени** методи пред **количествени**, не е случайно. Но това предпочитание е обусловено и от самия характер на Ню ейдж културата. Разбира се и двата подхода имат своите плюсове и минуси. Количественият подход е сложно да бъде приложен поради хетерогенния характер на Ню ейдж. Колко биха били представителите на тази култура, какъв е профилът на един „нюейджър“, как да бъде „измерена“ например, вярата в прераждане, колко са теченията, които могат да се причислят към полето на Ню ейдж? Много е трудно да се даде конкретен отговор на подобни въпроси, тъй като самото им поставяне по този начин е проблемно. Моят предварителен опит с това поле показа, че числеността на последователите варира спрямо даденото определение на

това какво именно е Ню ейдж. Ако за едни хора това е вярата, свързана с настъпването на една нова епоха и краят на познатия свят, то можем да очакваме по-малък процент спрямо това, ако предположим, че за хората Ню ейдж се изразява по-скоро чрез практики за благоденствие. Тогава можем да очакваме по-голям процент. Но това разбира се също са спекулативни очаквания. Би трябвало преди всичко да се дефинира още какво именно означава „край на познатия свят“ – разруха в буквален смисъл/ апокалипсис (тук може би ще има по-малък процент вярващи) или нови правила за етични норми и изграждането на нов тип визия за човека (може би по-голям процент вярващи)? Какво е благоденствие – физически комфорт, духовно израстване или и двете. А какво са именно те? Списъкът от въпроси може да достигне до една геометрична прогресия, затова няма да продължавам. Също така чрез поставяне на подобен тип въпроси евентуалният профил на човека, който попада сред последователите на Ню ейдж се размива напълно, а поставянето на етикет „нюейджър“ създава оценъчност. Човек с високи или ниски доходи, аутсайдер или добре позициониращ се в обществото, мъж или жена, с творчески заложби или с предпочитание към точните науки и т.н? Ако пък изберем да обърнем поглед към конкретни течения, ще открием, че те трудно биха могли да се посочат само като Ню ейдж сами по себе си (от друга страна именно това доказва връзката им с Ню ейдж). Видно е, че въпросите, свързани с най-дълбоката тъкан на Ню ейдж, създават по-скоро парадокси.

Начинанието да се изследва Ню ейдж с количествени методи би могло да се окаже също толкова неуспешно, както да се направи опит да се преброят капките в морето или да се определи тяхната форма. Ню ейдж задава една колосална трудност що се касае до методи на изследване и стратегии за тяхното прилагане. Изследователите в това поле се налага да се потопят изцяло в голямото море от информация, свързано с Новата епоха, като дори не им е дадена никаква надежда за достигане до някаква единна същност, защото такава няма. Това, което би било по силите на изследователите, се крие в конструирането на възможни работещи понятия, което също ще създаде напрежение в реалността на самото явление, но в мисленето за него ще се състави все пак някаква структура (идеален тип), чрез която да се постигне поне минимален пробив в съставянето на разбиране. Подобно на археолозите, на лекарите и на реставраторите естествеността на случващото се трябва поне малко да се накърни, за

да се обследва. Това в случая с Ню ейдж се постига чрез една привидна подредба и субективна систематизация.

На първо място, за да се подреди тази несъмнено сложна картина, определих ракурса си на „гледене“ към начина на изследване на Ню ейдж, като съставих виждането си за една култура, която това социално явление съставлява. Това ми помогна да овладея хетерогенността на полето и да поставя своя идеен проект за него, като до известна степен конструирам и определено разбиране, подчинено на идеята за Ню ейдж култура на Западните общества. Да бъдеш част от културата на Ню ейдж, субективно изведено, би означавало непрекъснато да си задаваш въпроси за същността на човешката ситуация, в която си попаднал, и разбира се да търсиш начини, с които да я овладееш и подчиниш. Тъй като тази рамка е твърде широка и навярно би побрала в себе си цялото човечество, то, за да се стесни нейният обхват, е нужно да се добави и фактът, че търсенето на тези начини би минавало както през набор от езотерични концепции, събрани чрез свободен пазар на идеи от различни култури, така и през рационализация, постигната отново чрез свободен пазар на идеи от различни науки и дори чрез различна степен в тяхното познаване и боравене. Също така трябва да се добави, че това е характерна ситуация за съвременността, поради сложните обрати, които тя задава. Не може явление като Ню ейдж да се съпоставя с други исторически периоди. То би трябвало да се гледа само в определенията на модерност и постмодерност. Така например, ако разглеждаме йогата като част от полето на Ню ейдж, това би значело, че се отнасяме не към древните текстове и сведения, които имаме за тази практика в миналото, в Индия, а оглеждаме нейния пренос и употреба в дадено общество от западен тип, например в съвременна България.

Предвид сложността на полето Ню ейдж, като главен подход на изследването му в моята работа се очерта антроположкият подход – без предварителна хипотеза и залагащ на дълги периоди на наблюдения с включвания в полето на изследване, когато това е необходимо. Един от важните аспекти, който задължително трябва да се отчете, когато се работи с Ню ейдж културата, е големият обем от време, който е неоходим, за да се „улови“ именно онова, което хората не припознават като дълго конструиран и наложен културен фонд, а приемат за норма на съвременността (т.нар. Ера на Водолея, която задава „новите“ норми на съществуване и увеличава човешките възможности). „Диагностиката“ и анализът на подобно мислене като постмодерен феномен изискват дългосрочно потапяне в полето и подход, чрез който изследователят да е винаги

„нащрек“ за проявите, които биха отразили това мислене. Тези прояви не бива да се търсят преднамерено и поради това дългите периоди за наблюдение са най-подходящият качествен инструмент. Чрез тях може да се осъществи и погледът към всекидневието и как и дали отделните практики и идеи се прилагат и участват всекидневно в живота на хората. Изследователят остава „нащрек“, докато даден терен не му „проговори“. За съжаление, минус на този подход е, че всеки, който реши да следва подобена стратегия, трябва да се примири с обстоятелството, че може да мине голям период от време, докато нещо не „проговори“. Или би могло да се изведе и по друг начин: много време може да мине, докато изследователят не „проговори“ езика на терените, които са около него[2].

На база на вече изградения усет за „езика[3]“ на Ню ейдж, който твърдя, че предварителният ми опит ми е помогнал да изградя, аз насочвам фокуса си и се центрирам върху определени случаи, които съм имала възможност да наблюдавам и анализирам. Доколкото усетът не е нещо обективно, аз залагам също и опорни точки, които да ми помогнат да преценя даден терен като подходящ или не за моите проувания. Търся в него да припозная онази така ценена „алтернативност“, която Ню ейдж твърди че предлага. Търся също дали има заложена определена концепция, базирана на обичаи, ритуалност, практика, метод, свързани по-скоро с чужда (на българската) култура, но припозната като „древна“ и стойностна. И най-вече търся в този терен дали има елемент, който успокоява, закалява, изгражда и в крайна сметка служи за усъвършенстване на индивида, което той може да приложи сам върху себе си, т.е. да възприема съответната практика като част от своя жизнен проект. Формулата „знание от „древна“ култура плюс метод за самоусъвършенстване на индивида“ е достатъчна за мен да насоча фокуса си чрез вече изградената ми концепция за Ню ейдж култура, към дадения случай. Например, по този начин се разкри и теренът, който описам във втора глава на дисертационния ми труд – медитативна практика, наречена Випассана.

С напредването на наблюденията ми в това поле все повече възникваше нуждата да използвам по-комплексни методи на изследване. Често срещаният жанр на

[2] Допълнителен минус би било ако изследователят реши, че всичко наоколо му „говори нещо“.
[3] Под „език“ тук разбирам, освен теренния опит, то и онези прояви, които могат да се определят като базови за културата. Те следва да се изведат в зависимост от отправните точки на отделния изследовател, именно чрез този опит. И не на последно място – проучването на историографията и периодизацията, свързани с това поле са важен пласт от този „език“.

интервюиране постепенно премина в **биографични разкази**, следвани от **неформални разговори** и осъществяване на по-дългосрочни познанства. През този период започнах паралелно и независимо от научните си интереси да проявявам и интерес към психологията. Чрез ракурса на с психология и психоанализа, започнах да си давам сметка за по-дълбоката страна на особената ситуация на взаимодействие между интервюиран и интервюиращ. Това на по-късен етап предопредели и нагласите ми към използването на метода на интервюиране и прилагането му от мен.

За изследователите в хуманитарното поле е особено важно да извличат информация, която да се гради на поне някаква обективност. Поради тази причина безупречното усвояване на начина, по който етнолозите задават въпроси, изслушват и записват максимално коректно информацията, дадена от техните събеседници, е едно от централните умения, на които почива претенцията за обективност. Но какво би била обективността ако се опитаме да погледнем на ситуацията на интервюиране от гледна точка на психологията? И тук не говоря за интердисциплинарен подход, а за логичния обмен на информация, който протича между две лица при словесно взаимодействие. Как бихме приели една информация, ако я пречупим през процеси, които неминуемо протичат при такъв обмен? Това по-конкретно биха били например, идеята за личен пренос[4] и контрапренос в събеседването и от страна на интервюиращия, и от страна на интервюирания. Знанията, които са трудно артикулируеми и не могат да се изведат само чрез разговор, процесите на подсъзнателно скриване на факти (при интервюирания) или дори подсъзнателно избягване да се поставят въпроси (от страна на интервюиращия), конкретизиране на грешка, недисциплинирано слушане, избирателно невнимание, несъзнателно подбуждане на събеседника да каже каквото е нужно или обратното, подбуждане да се зададе въпрос, но да се избегне друг. Голяма част от тези „капани“ се изучават в академична среда, но все пак вярвам, че явление като например „личен пренос“ е трудно да бъде избегнато. Не и без съпътстващ авторефлексивен подход, поставящ например въпроси при анализа не само на извлечения материал, но и на начина, по който той е бил извлечен. Примери в тази посока биха били свързани с автоанализ на самия изследовател: защо е задавал именно тези въпроси; има ли останали незасегнати въпроси; какво го е спряло да ги зададе; на какво от личния му опит му напомня дадената ситуация или поле на изследване; как е

[4] Пренос /transference/- емоционалните взаимоействия, които се развиват между двама или повече хора и по-специално между лекар и пациент, психотерапевт и клиент/пациент, които се основават на емоционални нагласи, останали от детството и пренесени в актуалната ситуация (Берне, 2008, p. 263).

стигнал до него, от какво е оформен интересът му; какви чувства буди в него събеседникът; как би оценил тези чувства и ред други. Подобни въпроси нерядко се оказват от ключово значение при търсенето на обективност, тъй като няма как личността на изследователя да не влияе върху изследването. Той навлиза в полето, оформя го и дори го изменя и тези изменения трябва да бъдат отчитани, като им бъде отделено сериозно внимание.

При изследването на Ню ейдж чрез събеседване, поради характера на тази култура много често се достига до подобни преноси, тъй като въпросите, които се разискват и с които е свързано едно или друго учение или практика, се свързват в дълбочината си с психологически състояния, с екзистенциални ситуации, с мрежа от фини възприятия и деликатни теми. Това именно добавя по-голяма трудност при извличането на обективна информация. Също и по-голяма трудност при предпазване и от пренос на лични възгледи, чувства и оформен мироглед от страна на учения, тъй като при дълго излагане на влиянието от терен може да се достигне до преломен момент, когато именно личните възгледи са подложени на сериозна атака.

Подобни въпроси, свързани с методология, поставя и социологът Линда Удхед в статията си „Стратегическа и тактическа реглигия“ (Удхед, 2013), където разисква някои от трудностите при изследванията в полето на религията днес. Тя посочва особената ситуация на изследване, когато учените трябва да се откажат от идеята за точност на методите си:„...по отношение на доброто интервюиране, при което информантите не са просто поканени да развъждават върху неща, които вече знаят – просто, за да предадат съществуващите си „нагласи“ по примера на повечето анкетни изследвания – а могат да изразят и „видят“ неща, за които *не са си давали сметка преди*[5]. В този смисъл въпросите и подкрепата от страна на опитен изследовател, който използва различни методи, могат да създадат *ново знание*. Дори, когато хората са словоохотливи, казват истината и са напълно искрени (рядкост само по себе си, но все пак прието при работа с традиционни методи като интервюта и анкети), голяма част от знанията ни са *подсъзнателни* и *неартикулируеми*, въпреки че може да се съдържат „в тялото“ и емоционалните ни реакции. Необходими са нови и усъвършенствани методи, за да бъде взето предвид толкова дълбинно знание“ (Удхед, 2013, p. 5).

[5] Навсякъде в този цитат курсивът е мой.

Съгласна съм с учен като Удхед и с нуждата от усъвършенствани методи и подходи при изследване на дълбинно знание. Но съм длъжна да подчертая, че когато изследователят попадне на нагласи или знания, които са трудно атртикулируеми от събеседника и могат да бъдат определени като „подсъзнателни“, има също и сериозен етичен проблем тези знания да бъдат извеждани „навън“ и чрез тях да се оформя „ново знание“. И не защото това е невъзможно, а защото често социолози и антрополози нямат нужната психоаналитична подготовка за толкова деликатна работа. В този случай извеждането на подобни знания може сериозно да накърни психиката на събеседниците и да превърне извличането на информация в самоцел. Актът на интервюиране, на задаване на въпроси и снемането на информанция от изследователя може да се окаже неблагоприятен за събеседниците, с което се пораждат множество етични проблеми. В работата си на различни терени, свързани с Ню ейдж, многократно съм се натъквала на подобен тип предизвикателства.

Ако изследователят си дава сметка за наличието на подобна опасност от такава инвазия в света на информаторите, тогава несъмнено използването на методи като събиране на информация чрез интервюране биха останали като спомагателни инструменти за базисни проучвания, но не и за проникване в дълбочина. **В частност при изследването на Ню ейдж не смятам, че дълбочината може и трябва да бъде достигната по този начин.** Темите, така характерни за Ню ейдж и отнасящи се към прераждане, карма, управление на личните ресурси на събеседника, сънищата му, убежденията му свързани с позитивно мислене, с личния му проект, „начертан от съдбата“ и изразяващ се в наталната му карта, кореспондират с опита на човека да състави визия за себе си, да се позиционира в познатия свят, да се адаптира, когато изпитва затруднения, да се успокои, когато е подложен на стрес. Ако погледнем от този ракурс на изследваното поле, е редно да се запитаме как бихме се вписали като изследователи, когато става въпрос за подобни процеси? И ако се чувстваме длъжни да предпазим полето от т.нар. „замърсяване на терена“, то как бихме предпазили психиката на информаторите си, когато „полето“ е свързано с техните така фини и деликатни преживявания и търсения? Дори самото повдигане на подобни въпроси и тяхното макар и изкусно обговаряне не води ли в крайна сметка до оценъчност във възприемането на самата ситуация? В моите разсъждения относно опита ми с неформални разговори започнах постепенно да осъзнавам, на какво равнище е уязвимостта в личното пространство на информаторите и също колко ненадеждно е да

претендирам, че достигам до някаква информация за „обективно“ и „безпристрастно“ описание на чужди преживавания.

Когато терен „Випассана[6]“ попадна в полизрението ми, все още използвах методите на биографично интервюиране и дългосрочни наблюдения с моментни кратки участия. Но този терен наложи и активизирането на наблюдението като метод и прякото участие в терена, плътно етнографско описание, авторефлексивност при анализа на материала, воденето на „постдневник“. Убедих се, че интервютата, които бях взимала по отношение на курса Випассана, преди да се реша да участвам в него, не ми бяха изяснили почти нищо за това преживяване. Информаторите ми изпитваха затруднения, когато се опитваха да ми описват в какво се състои преминаването през курса. Някои говореха за „отделяне от тялото“, за „странни“ сънища, за видения, за възвръщането на болезнени усещания, от които в миналото са се излекували, или за такива, които до момента не са се проявявали. Някои говориха за смяна на мироглед, за катарзисни състояния, други за просто една почивка от всекидневието, за приятни усещания, за дълбока „свързаност със себе си“. Тези разнопосочни преживявания не ми изясняваха нищо от същността на занятията на въпросния курс. Също така информаторите ми не успяваха да изяснят докрай как именно се постига строгият дневен режим, за който споменаваха, и как се постига още координацията на голяма група от хора, когато се изключи комуникацията. Определено това беше терен, който не можех да изследвам, като използвам взимането на интервюта, независимо дали те са структурирани или неструктурирани, биографични и неформални. Въпреки първоначалния ми скептицизъм към моето лично участие в подобен курс и по-скоро към материала, който бих извлекла от този терен, без да мога да си служа с традиционни методи на записване, аз реших да рискувам. Подробното описание на терена е поместено в дисертационния ми текст, а тук ще разгледам няколко метода, които бяха активизирани.

[6] Това е един от двата главни терена в дисертационното ми изследване. Представлява практика, основаваща се на една техника на медитиране, идваща от Индия и преподавна в множество страни по света чрез модел на своеобразен курс по медитиране. Сложността при изследването на подобна практика идва от това, че въпросният курс се прекарва в изолирани условия (без досег с външния свят, извън мястото на провеждане; без възможност за записващи устройства и каквито и да е видове комуникация), за период от 10 дни. В добавка на това дневният режим може да се определи като тежък, тъй като са наложени редица правила и забрани. Едно от тях е да се спазва обет за мълчание през целия период на курса. Също така режимът включва ставане в 4:00 сутринта, хранене по два пъти на ден, медитиране около 12 часа на ден, разделени на 4 модула от по 3 часа с кратки почивки между всяка сесия. А всяка вечер преди лягане участниците слушат аудиозапис (беседи), указващ инструкции за следващия ден и разясняващ философията на практиката.

Съставянето на материала, свързан с терен Випассана, е направено след прибирането ми у дома. Изключение прави снимковият материал, който е направен преди започването и веднага след приключването на курса, когато вече разполагах с личния си телефон. Текстовият материал беше изведен чрез бележки след прибирането ми от курса, но съставянето на пълния корпус от личен разказ и спомени от терена се случи на много по-късен етап. Причина за това е нуждата ми да се отдръпна от терена, да си дам максимално време да осмисля случилото се там. Не мога да скрия, че този ми опит ме бе поставил в сложни и почти кризисни условия, което също ме затрудни максимално при обработката на материала от него, тъй като не знаех как мога да представя максимално обективно подобно преживяване. Способът, чрез който си послужих при описанието на терена ми, нарекох „**постдневник**“. Но това е по-скоро крайният му вариант. Това ще рече, че разказът за терена върви хронологично по дни, но за да „съживя“ максимално добре спомените си от тези дни, аз си служа със записите, които бяха пускани на групата всяка вечер (чрез които се осъществява въпросното преподаване на техниката) и с които се сдобих след приключването на курса. Това са т.нар. беседи, с продължителност около час, във всяка от които се прави подробен преглед на деня и техниката, която е усвоявана през този ден, както и се дават нови инструкции за следващия. В беседите също е вплетена и будистката философия, която е заложена в техниката. Те се превърхана във важен ориентир за мен и изслушването отново на всяка една беседа ми помогна да структурирам и съставя своето етнографско описание. Базирайки се на тези беседи и описването на всеки отделен ден, изведох този допълнителен инструмент и го нарекох постдневник. Този метод е важно да бъде взет предвид при осмислянето на теренния материал, тъй като добавя още един пласт към него. **Автоетнографията** също бе сред методите, които този терен налага. В прилагането му също срещнах редица предизвикателства.

Изследването Випассана беше сложен казус за мен. Оставям настрана дискомфорта и неудобствата при пребиваването си на терен. Също и – културния шок, който изпитвах на моменти, както и психологическите трудности, свързани със забраната за общуване, отделянето в кратко отшелничество и тежкия дневен режим. Нещото, което бе по-притеснително, дойде след края на курса и беше свързано с отдръпването от терена и опита за академичната му обосновка. За личността в мен това беше препятствие, засягащо физиката и психиката ми, но изследователят в мен беше също толкова засегнат и кризата там бе свързана с научната му идентичност. Костваше

ми много усилия да удържам тези две роли. Правех това интуитивно, защото тогава не осъзнавах важността, която този терен ще има за мен и не намирах подкрепа в обосновката му отвън.

Мисля, че всяко препятствие може да бъде успешно преживяно и че има далеч по-сложни и тежки терени. Когато човек е увлечен от това, което му се случва, колкото и трудно да е то, все пак в този момент тече един динамичен процес на преживяване, оцеляване, надделяване над ситуацията. Когато обаче всичко свърши и натискът от обстоятелствата на терен отслаби напрежението, се получава един вакуум и това е време на особена уязвимост. Следва момент, в който всичко трябва да бъде осмислено и прецизирано. Момент, в който етнографът трябва да се отдръпне от терена си. Ако се касае за външни обекти на изследване, това е добре. Истории на различни събеседници, истории на цели общности, където различни теории от науката намират връзка и отражение – това е чудесно! Веднъж тези истории могат да са тежки, и изследователят да изпитва емпатия и да ги съпреживява, друг път могат да са изключително полезни в теоретичен аспект, лесно обосновими, интересни и приятни за проучване. Всяка история, с която ние антрополозите се сблъскваме, може да бъде разказана и осъществена по различни начини. Отдръпването от терен е по-лесно, когато историята е чужда. Но какво остава и може да бъде разказано от една история, случваща се на самия изследовател и то дълбоко в съзнанието му, при условия невъзможни за осъществяване на запис или разговор с останалите участници в терена?

По време на моето проучване в рамките на курса Випассана бяха активирани два метода: наблюдението и самонаблюдението. Те хем трябваше да съставят достоверна картина на случващото се, хем бяха и главни инструменти на експеримент, в който ученият е потопен. Именно самонаблюдението съвпада с метода и на изследователя, и на личността. Приложен към терена, той се използва за достоверно описание на случващото се; приложен към тялото и съзнанието, е условие за усвояване на практиката. Това създава допълнително напрежение в ситуацията, в която се намирах.

Другият терен, с който си послуших при изследване на Ню ейдж културата, е наречен терен „Астрология“[7]. Той може да се определи като по-достъпния в

[7] Изложението и анализът на терена в изследването ми имат за цел да проследят *каква е съвременната употреба на астрологията и по какъв начин тази употреба се свързва с Ню ейдж културата. Случаят, през който избрах да осъществя изследването на тези въпроси, е популярен български ютуб канал, посветен на тази тематика. Чрез съдържанието на този канал могат да се изведат някои от главните вярвания и мотиви, които вече бяха идентифицирани като водещи в Ню ейдж културата.*

методологическо отношение за проследяване и анализиране. Въпреки че той заема по-дълго време, свързано с **наблюдения,** той не наложи сложни действия от моя страна за достигане до него и изследването му. Предизвикателството му се състоеше в това първо да го определя като възможен терен и второ да осмисля какво именно ми „казва“ този терен за Ню ейдж културата в България. Първоначално Астрологията, макар и високо ценено познание сред моите информатори, не попадаше в плановете ми за главен терен в изследването на Ню ейдж културата в България. Усещането, че той е сериозен сегмент от темата Ню ейдж дойде едва след като бях събрала значително количество преживявания, наблюдения и теоритични данни. Те ми помогнаха да осъществя връзката между астрология и фрагментаризираността на идентичността на хората в късномодерните общества и да погледна на „практикуването“ на астрология като един от начините идентичността да бъде предефинирана, сглобявана, направлявана.

След като определих астрологията като възможен терен, остана въпросът как той да бъде представен и описан. Тъй като астрологичните вярвания са силно дифузни, това затруднява изключително много опита за описание на случващото се, както и дефинирането на самия обект на изследване. Как хората си говорят за планетите и звездите? До каква степен вземат решенията си и действат спрямо дадени прогнози? Кои са именно тези хора? Какъв е техният профил? Какви са значенията на подобни вярвания за едно общество? Всички тези въпроси могат да бъдат от полза при друг предмет на изследване. Тук те, макар да изглеждат логични, не ми помагаха особено. Разбира се запозната съм с истории и разкази за това как дадена жена избира дата за раждането на детето си, консултирайки се с астролог за най-доброто време за това. Същото важи и за други важни събития, като сватба или пък медицинска операция. Важи и за дейности, свързани повече с всекидневието като нова подстрижка, съобразена с фазите на Луната и ред други истории. В началото на моя опит с астрология, тръгването по която и да е от тези линии, според мен не водеше до никъде. Те лесно можеха да бъдат обяснени с известни теории за обществото, свързани с „разомагьосването“ на света (срвн. Вебер, Гоше, Тейлър) и след това с повторното му „омагьосване“ и представляваха (според мен) просто примери в подкрепа на

Центърът, през който е изследван и описан този терен в дисертационния ми текст, е частният случай на авторката на този канал – Ванеса Виденова. В нейния публичен образ се открояват редица възгледи и форми на практикуване, свързани със знанията, които астрологията предлага за човешката същност, но въз основа на демонстрирани Ню ейдж идеи.

представата за едно постмодерно общество, обзето от технологичния си напредък, но подценило силно нуждата си от божествено присъствие и когнитивната му роля при свързването на индивидите един с друг.

Най-полезно за мен се оказа **наблюдението** като метод с фокус върху **частен случай**. Този частен случай, изведен чрез ютуб канал, свързан с познания по астропогия, показа един възможен начин да се предава подобен тип знание в съвременността. Показа още как се борави с това знание, за какво то се използва. Отчитането на киберпространството като част от терена маркира, макар и ориентировъчни, количествени данни що се касае до численост на това явление, показана чрез броя абонати на ютуб канала, броя на коментарите под видеата. Активността, отчетена като количествени данни и в другите платформи като Фейсбук и Тъмблър също помогна за ориентировъчната численост, както и показа, че около този канал е формирана общност, която взима активно участие в дискусиите, свързани с астрология, и хората от нея също споделят своя личен опит. Общността не е главно действащо лице в описанието на случая, но е важно да бъде отчетена и показана. Център на изследователския случай е авторката на канала Ванеса Виденова и по-точно е обърнато внимание на публичния образ, демонстриран и оформен чрез канала й, като по този начин е заявен и нейният личен опит в съставянето на житейски проект, който залага на Ню ейдж концепции.

Предизвикателствата в методологично отношение при този терен също отвеждат и до необходимото удържане и дистанциране от терена за нуждите на анализа, до спазването на етични норми и граници при поставянето на въпроси или прякото участие в семинари, лекции и лични срещи. Минус на качествените подходи при изследване може да бъде и фактът, че излагането на силно влияние от един терен за продължителен период от време може да замъгли преценката за численост и значимост по отношение на явлението, което е „на фокус“. Един изследовател може да е достигнал до множество случаи, които да потвърждават тезите и наблюденията му, но какво би означавало „множество“ за методите и наблюденията на социологията например, обърнати в проценти? В тази връзка искам да подчертая, че използването на количествени данни с нужната вещина не би било в никакъв случай за подценяване и би спомогнало за осъществяването на различни ракурси и подпомагането на основи за качествени наблюдения, когато това е нужно. Някои от изявените автори в полето на Ню ейдж залагат именно на използването на перспективи, свързани с количествени

данни като Пол Хилас, Линда Удхед, Майкъл Йорк, Стийв Сътклиф, Барбара Потрата и др. Прилагането на различни перспективи несъмнено обогатява и дооформя полето на Ню ейдж. Различните методи, добитите данни чрез тях и задълбоченият им анализ осъществяват вид „превод“ на така зададената култура, който да е достъпен за макрообществото и да послужи при по-задълбоченото разбиране на някои социални явления.

Последното нещо, което бих искала да отбележа във връзка с методите на изследване при моите проучвания, е свързано с метода **включено наблюдение.** Включеното наблюдение е може би най-популярният и най-обсъжданият, макар и вероятно най-малко употребяван инструмент днес. Това мое мнение е оформено от срещата ми с редица текстове, където се претендира за използване на метода, но основните му свойства не е видно да са приложени. Според мен главна характеристика на включеното наблюдение изисква дълготрайно потапяне в „чужда“ среда (става въпрос за период от няколко години), в която ученият да може да се социализира и, ставайки част от изследваната среда, да създаде изследователски материал чрез емическото си присъствие, но и етически, чрез последващото си отдръпване от терена. Това е метод с висока сложност и изискващ саможертвеност от страна на личността на изследователя. Мисля, че представата за прилагането на този метод днес е силно романтизирана и съдържа носталгията по зората на антропологията, когато някои от нейните „бащи“ са откривали колко различни, но и колко близки могат да бъдат „примитивните“ култури до европейския и американския образец за култура. Днес, в един силно технократичен свят, с множество инструменти за документиране на наблюдаваната действителност, с пълно разкриване на географията на света и културите в него, включеното наблюдение от този тип би могло да бъде нужно в много редки случаи.

С всичко това искам да подчертая, че макар да изглежда, че при работата с моите терени прилагам метода на включеното наблюдение, аз бих желала да се разграничa от подобно впечатление. Това е така поради няколко причини, основната от които е, че сложността на полето Ню ейдж е действително висока. В участието на терен изследователят наистина често се чувства в „чужди води“ и понякога дори достига до състояние на „културен шок“. Все пак не бива да се забравя обаче, че през цялото време на изследване на различни терени, те се намират в българската действителност, макар глобалните перспективи днес да дават възможност да се говори за по-масивни явления

и да се достига до коментиране на постмодерни феномени. Това само показва наличието на една глобална реалност, от която е част и съвременна България. И връщайки се именно към нея, аз се намирам в своята култура, макар в тази култура днес да могат да бъдат отделени множество прояви, белязани от характеризистиките на съвремието.

Заключение

Изследването на полето Ню ейдж от учени в хуманитаристиката задава редица трудности и предизвикателства. Сложно обстоятелство е неговата хетерогенност: силно разнопосочният опит на хората с нови релизиозни вярвания; различни видове практики за управление на стреса породен от всекидневието; характрния лайфстайл на различните течения и движения в тази култура. Няма съмнение, че при оформянето на това ново самостоятелно научно поле е нужно да се разработят нови подходи при изследване на тези социални и културни явления.

Работата с разнообразните Ню ейдж движения/практики/учения, дава възможност за прилагане по нов начин или дори прилагане на изцяло нови антроположики методи на изследване. Това е предизвикателство за изследователя, но е и ценна възможност за обогатяване на научния инструментариум, което в крайна сметка е нужно. Тази нужда се обуславя от високата скорост на културни и социални промени, която прави трудно осъществими изследванията, базирани само на традиционни методи. Това налага тяхното актуализиране или поне изпробване по нов начин.

Чрез възползване максимално от гъвкав инструментариум многообразните терени в полето на Ню ейдж ще допринесат в най-голяма степен за съставянето на материал, който да е в съзвучие с динамичните процеси характеризиращи това поле. От непрестанната им актуализация чрез теренни изследвания зависи и добрата диагностика, анализ и синтез на предназначението и значимостта на този толкова сложен социален и културен пласт в съвременността.

Библиография:

Берне, Е., 2008. Въведение за начинаещи в психиатрията и психоанализата. София: Транс Карго.

Вебер, М., 1994. Социология на господството. Социология на религията.. София: УИ „Св. Климент Охридски“.

Гоше, М., 2001. Разомагьосването на света. София: Женифер Хикс.

Тейлър, Ч., 1999. Безпокойството на модерността. София: Критика и Хуманизъм.

Удхед, Л., 2013. Стратегическа и тактическа религия. Seminar_BG, Том 9, pp. 1-12.

Giddens, A., 1991. Modernity and self-identity. Self and society in the late modern age. Polity Press.

Granholm, K., 2013. Esoteric Currents as Discursive Complexes. Religion, 43(1), pp. 46-69.

Hanegraaff, W., 1996. New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought. Leiden: Brill.

Heelas, P., 2006. Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism. Oxford: Blackwell.

Kemp, D., 2004. New age: A guide: Alternative Spiritualities from Aquarian Conspiracy to Next Age. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Sutcliffe & Bowman, 2000. Beyond New age: Exploring Alternative spirituality.

York, M., 1995. The Emerging Network: A Sociology of the New Age and Neo-Pagan Movements. London: Rowman & Littlefield.

Дискурсивното конструиране на концепцията за страната на слепите в списание „Зари“ (1931-1989)

Мария Славчева

По време на изследването ми, свързано с дисертационния ми труд, започнах да преглеждам списание „Зари“ (издание на Съюза на слепите в България). Първите броеве от него са излезли от печат малко преди началото на втората световна война (1932). Списанието сменя няколко пъти името си - „Съдба”, „Зари”, „Животът на слепите” и от 1963 година отново е прекръстено на „Зари”, което заглавие е актуално и до днес. Списанието просъществува и в няколко различни исторически контекста – войни, социализъм, преход, демокрация и т.н. Сменя и технологията си на издаване: в своята история то е издавано на обикновен печат, на циклостил, на брайл, вече може свободно да се намери във виртуалното пространство, а също така и в аудиоформат. Важно е да се отбележи, че съществуването му в много и различни формати дава възможност на голям кръг от хора да се докоснат до света на хора със зрителни проблеми. По време на моето изследване проследих генеалогическото (хронологическото) формиране на дискурсивно образувание [8](Фуко 1996), част от дискурсивното поле на невижданото тяло, което оставя трайна следа в изграждането на образи и представи за място, където живеят само хора със зрителни затруднения. Това е концепцията за страната на слепите, която в един момент излиза от страниците на списанието и започва да се превръща в реалност.

В списание „Зари“ [9] се отпечатва за първи път разказът на Хърбърт Уелс „Страната на слепите“ през 1934 година. Разделен в две части, той разказва за Нунес, попаднал след инцидент в селище, където живеят само незрящи. След публикуването на този разказ в списанието се появяват няколко статии, които разказват, че съществуват страни, градове, села, в които живеят само хора, които не могат да виждат. Разглеждам това дискурсивно образувание, защото ми се струва важно да се определи начинът, по

[8] Придържайки се към определението на Мишел Фуко за дискурсивно образувание, в работата си използвам дискурсивно образувание като събирането на определен брой изкази, свързани с конкретна тема, които са част от очертаното от мен дискурсивно поле на невиждащото тяло.

[9] Списание „Зари“ е печатният орган на Съюза на слепите в България. По време на своето съществуване списанието променя името си няколко пъти. От 1929 до 1942 година – „Съдба”; от 1948 до 1949 година – „Зари”; от 1963 до 1972 – „Животът на слепите”; от 1973 до 2017 – „Зари”.

който се възприема слепотата и се създават различни образи и представи от страна на основния печатен орган на Съюза на слепите. Невъзможността за виждане, разгледана в различни литературни произведения (очертаващи хетеротопична представа за общността на незрящите) създава образ на незрящия, слепия и начинът, по който той живее. Този процес води след себе си множество други, приличащи на тези, дискурсивни образувания да се активизират и до днес и да участват активно в превръщането на незрящото тяло в невиждащо. На второ място ще разгледам дискурсивното образувание, което обединява в себе си начините, по които е възможно да живеят в едно и също пространство само незрящи тела. Този дискурс се активизира и в по-късните представи на макро обществото (съставено предимно от зрящи) за атмосферата, в която живеят незрящите. На последно място ще обърна внимание на визуалните дискурсивни образувания, които представляват описание на средата на страната на слепите. Разгледан е периодът преди 1944 година и след това до 1989 година. Това са два големи исторически периода, в които говоренето за страната на слепите е различно както и отношението към пространства, в които живеят само незрящи.

Страната на „слепите“ и „Градът на слепите“ преди 1944 година в списание „Зари“

Преди 1944 година в периода 1931-1932 г. в списанието излизат две статии, свързани със страната на слепите: „Масово ослепяване в следствие на паразитни червеи“ и „Градът на слепите“. През 1933 г. и 1934 г. е отпечатан и разказът на Уелс – „Страната на слепите“ (Уелс, 1980). Статиите са написани в определен стил и се стараят да дадат максимално подробна информация. В тях читателят се „изпраща“ на далечно пътешествие до Америка и до Африка. Места, които ще се повтарят многократно след това, като страни, приютили градовете на слепите.

Селището на слепите е пространство, в което живеят много хора, които са загубили зрението си вследствие на някакво заболяване. Такава е картината, която очертават статиите от 1931 и 1932 година. Причините за слепотата в статиите най-често се оказват болести. Това са болестта Трахома[10] и Речната слепота (която още не е разпозната като такава). В статията от 1931 г. се посочва, че в Мексико върлува епидемия, която засяга около 20000 души. Засегнатите от „мистерията“ са туземни

[10] Трахома – инфекциозно заболяване, причинено от бактерията Хламидия трахоматис. В етапите от развитието на болестта се засяга зрението, а в последните статиди то напълно изчезва. Епидемиологичният район на разпространението на болестта обхваща страни от Африка, Близкия изток, Централна Америка.

племена, които живеят в непристъпните джунгли. Причинената слепотата се сравнява с мистерия, а мястото, което обитават е недостижимо. В български контекст периодът, в който излиза статията, съвпада с честите епидемии от малария и страхът от заболяването.[11] Посочената от авторите причина за загуба на зрение – ухапване от зли мухи – насочва вниманието към заболяването Речната слепота, която често в българските източници се представя по този начин, а не с медицинското си название. Доста по-късно тази представа се променя и се заменя с медицинското название на това заболяване – Онхоцеркоза.

В статията, публикувана през 1932 година със заглавие „Градът на слепите“ като основна причина за ослепяването се посочва епидемията от Трахома. Това заболяване е на едно от първите места като причинител на ослепяване. Трябва да се има предвид, че тази болест не е нова за онова поколение българи, живели през 30-те години на 20-ти век.

Статиите, които се занимават със селището на слепите, писани преди 1944 г., са съобразени с медицинския дискурс на евгениката, която по това време взема връх в мисленето на хората. Дискурсът на евгениката се активизира най-силно в началото на 20-ти век, когато, използвайки законите на Мендел, много учени вярват, че на човешкия род може да се повлияя и той може да се подобри. По-късно евгениката се свързва с нацизма и провежданите в концлагерите експерименти. През първата година от съществуването на списанието „Зари“ излиза статия със заглавие „Грижи за слепите в България“ от професор Стефанов. Той пише: „Слепотата е едно социално зло и всекидневно тя взема жертви, за които малко грижи се полагат“. Няколко броя по-късно в същата година отново се публикува статия на професора, в която той обявява, че е нужда борба против слепотата. Не са рядкост и статиите, в които се обяснява, че слепите не бива да имат деца, за да не ги застигне същата участ, а и за да се ограничи разпространяването на слепотата. Такива статии са пряко отражение на идеологическия дискурс на евгениката. Незрящото тяло в тези години е страдащо, срещу него се водят „борби“, то се изолира. От това време са и първите статии, в които се показва, че слепите могат да бъдат част от обществото и трябва да им се намери място, както и да им се изгради институция, която да отговаря за тяхното образование. Това са и корените на първите механизми за превръщане на незрящото тяло в невиждащо.

Местонахождението на града на слепите, според статията от 1932 г., е горното

[11] Повече за тези периоди и маларията в България вж. Румен Даскалов (Даскалов, 2005)

течение на река Ефрат. Споменаването на разположението на града е важно, защото има значение близостта до България. Колкото по-близо се намира, толкова по-ясно и отчетливо се разказва за причините, довели до ослепяването на жителите на селището. При по-отдалечените селища на слепите причината е неизвестна и мистериозна.

Слепотата, причинена от болестта Трахома, умъртвява селото: „*Селото е буквално мъртво“*. Сравняването на селото на слепците със смъртта е свързано и с вярата. Както вече споменах, слепотата често се тълкува като наказание от висша сила. Именно тази сила има задължението да се грижи за слепите, които от своя страна са длъжни да се молят и да искат опрощение. Ето защо тези „нещастници“ „търсят по пет пъти утеха“ в джамията. Нещастието, болестта, наказанието – всички думи от този порядък често влизат в дискурса на слепотата, а религията е спасение.

Интересно е, че те никога не се оплакват от своето нещастие, и носят своя тежък кръст с чист ориенталски фатализъм.

Макар и да става дума за отдалечени по територия (Близкия изток) и различни по своята религия (мюсюлмани), в изречението ясно се откроява послание към българската общност на незрящите – и те трябва да се справят с всекидневните си трудности и да не се оплакват. Прави впечатление и вплитането на двете религии, което според мен, е породено от идеята, че колкото и далечни да се чувстват тези хора, те трябва да се сближат по някакъв начин и религията е инструмент в това начинание.

Животът в селището на слепите е изключение от правилото и затова в статията от 1931 г. мястото се намира сред непристъпни гори, далече от другите. В текста се казва още, че от време на време се появявал по един сляп да потърси лекарска помощ. Другото пояснение относно начините на живот е свързано с високата надморска височина, на която е разположена джунглата, в която живеят. Този малък детайл е важен при изясняване на причините за болестта, която се настанила сред местните (много често на такава височина се развива мухата, която пренася бактерията, виновна за разпространението на речната болест).

В другата статия селището първо е наречено село, което е мъртво и в него животът е много труден, защото почти всички са слепи. По-късно, селото бива наречено град, вероятно заради характеристиките, които има и които са по-близки до тези на града (улици, публичен живот). Животът в това селище е описан с много сензорна информация като например „непрестанното тракане на бастуните по паважа на улицата”. Сензорната представа се допълва и от визуална такава: много хора, които вървят постоянно и опипват с бастуните си пространството около тях. Важна

информация за живота в това село е поминъкът, а имено земеделска работа. По-късно в статиите, публикувани след 1945 г., също се среща информация за поминъка на туземни слепи племена – земеделска работа и отглеждане на животни. Заниманието с подобна работа е донякъде обяснимо, защото храна е необходима, а земеделските култури са неподвижни, в този смисъл са по-лесно достижими за незрящите, отколкото отглеждането на животни. Трябва да се отбележи, че в разказа на Уелс слепите се занимават със земеделие (градинарство) и при това, според преценката на Нунес, се справят доста умело.

Важна за живота на слепите е и религията, която те изповядват. Както вече не веднъж отбелязвам, вярата е сила, която направлява живота, и е основна за общността на незрящите. Връзката на слепотата с вярата често се изтъква и в нея се търси упование за решение на проблема в някаква степен. Подобна връзка се появява и в тази статия (от 1931 година) и показва как едни вярващи мюсюлмани живеят живота си, независимо от факта, че са слепи.

Визуалното представяне на пространството в статиите се прави на база на изброяване на различни места. Например, туземните племена, засегнати от заболяване, се намират в непристъпни гори. До тях се достига много трудно, те са изолирани по две линии. От една страна, те живеят в непристъпни места, а от друга страна са „нападнати" от епидемия, която ги ослепява и по този начин ги изолира повторно от заобикалящия ги свят.

В статията „Градът на слепите", която излиза в този период (1931), се посочват повече визуални маркери, които могат да помогнат за „разбирането" на пространството. „Голямата джамия на селото" е ориентир за мюсюлманската общност там. Религиозният храм е знак за религията, която е утеха, но може да бъде разгледан и като визуален маркер. Храмовете обикновено заемат централно място в селището, а и около него се построяват и други административни постройки. Описаното селище има визуални и сензорни характеристики на град и затова, макар и наречено село, в последствие то е назовано и описано като град. От една страна, селото е мъртво, но пък градът има паваж, по който се чува тракането на белите бастуни. Паважът по улицата също може да се разгледа като визуален маркер, който добавя градското усещане и внася нова идея за начин, по който това място изглежда и се усеща. По времето, когато е писана тази статия, белите бастуни започват да добиват гражданственост и бавно започват да се превръщат в символ на слепотата. Използването им в статията е част от друг механизъм за превръщането на незрящото тяло в невиждащо – въвеждането на определена телесна

техника, чиято основна цел е да направи тялото по-свободно в своето движение, а от друга страна, да го направи по-разпознаваемо.

Разказът на Хърбърт Уелс и двете статии, които излизат до 1945 година в списание „Съдба“ са основите, върху които се изгражда концепцията за страната на слепите. Това са и първите споменавания, които могат да се впишат в дискурсивното поле на невиждащото тяло. Статиите, от една страна, формират представи и изграждат образи, но, от друга страна, чрез тях се постига проследяване на мнението на официалната власт към състоянието на невиждане: имам предвид, че точно тези статии са идеологически инструмент на властта, който проявява ясно отношението на държавата към слепотата. С разглеждането на тези три текста очертах и първите няколко механизма, с които е възможно да се превърне незрящото тяло в невиждащо.

Страната на слепите от 1944 до 1981 година

В периода 1944 – 1989 г. са публикувани седем статии, които са свързани с концепцията за страната на слепите. Това са: „Долината на слепите” (1964); „Вече не ще има страна на слепите” (1964); „Градът на мъртвите очи“ (1966); „Градът на слепите” (1973); „Причинители на масова слепота в Африка и Индия“ (1966); „В страната на слепите“ (1976) и „Речната слепота“ (1981). По това време политическата система се сменя и дискурсивните ансамбли се променят спрямо новия официален идеологически дискурс. Статиите в списанието отразяват не само информацията, която трябва да се съобщи на хората със зрителни затруднения, но и политическата и икономическата ситуация в държавата, както и международните тенденции. В случая със списание „Зари” има един период, в който не успях да проследя какво се публикува, защото в годините от 1949 до 1963 списанието се издава само на брайл. В тази връзка, статиите от периода на социализма ще бъдат от годините 1963 до 1981 г. До самия края на периода (1989 г.) излизат още две свързани с темата статии, но те логически се обвързват с тези от 1990 г. до наши дни. Има още една особеност на статиите от тези години: в повечето случаи те са с много по-голям обем, а и често информацията се повтаря отново и отново в списанието. В някои случаи текстът на статията не се променя, а само заглавието. Първата статия „Градът на мъртвите очи” е от 1966 г., а след седем години се появява като „Градът на слепите” (1973). От 1973 г. нататък градът на слепите се превръща във водещ мотив – селищата на слепите в статиите се представят като градове. Допускам, че това е свързано и с усиленото строене на градове и градска инфраструктура в България по това време. През този период се засилва

политическата воля слепите да бъдат обгрижени и да им се създадат добри условия за живот.

Интересно е да се отбележи, че това проличава и от статиите, в които се крие и много надежда за „избавяне" от състоянието за слепота – често това са статии с различни нововъведения в медицината, които биха помогнали. В случая на статиите за селището на слепите, надеждата винаги се появява като силна политическа воля за промяна – например, обединяването на една или повече държави в намирането на лек, изпращането на помощ и пр.: „ Властите бяха решили да направят всичко за слепите, за да може да покажат на другите от СССР как се грижат за тях … просто ги бяха избрали за пример." (Теренен дневник 15.03.2017 година – разговор с Галина Петрова).

„Долината на слепите" и „Вече не ще има страна на слепите" – 1964 г.

Първата статия, която излиза в този период, когато списанието започва отново да се издава и на нормален печат, е от 1964 г. В един и същи брой една след друга се появяват две статии: едната е със заглавие „Долината на слепите" а другата вече носи духа на социалистическото време и е озаглавена „Вече не ще има страна на слепите" (пак там).

Според първата статия, селището на слепите се намира в областта Лумпула в северна Родезия[12]. Африканските страни са сред страните с висок рисков фактор за развитие на различни болести, свързани със зрението – предимно инфекциозни заболявания. Очертаната в статията област се нарича „Долина на слепите", защото там живеят много родени или ослепели по-късно деца (до 10-годишна възраст). В първата статия се споменава, че в селището на слепите не се отглежда едър рогат добитък и поради това рядко се консумира месо и мляко. От друга страна, се споменава, че местните ядат най-често риба, т. е. живеят близо до реки, откъдето могат лесно да си набавят храна. Животът в близост до реки обаче крие опасността от разпространение на Речна слепота, такъв риск съществува и днес в страните в Африка, затова и борбата с болестта все още е във фокуса на Световната здравна организация и другите международни институции.

Две са основни причини за големия брой деца и възрастни със зрителни затруднения. На първо място това е недостигът на витамини в храната. Тъй като не се консумира месо и мляко – заради голямата популация на мухата „цеце", не може да се оглежда едър рогат добитък. Местното население се храни предимно с риба. Другата

[12] В годината на публикуване на статията (1964) на Северна Родезия е дадена независимост и от нея се образува Замбия.

причина е неправилната употреба на различни лекарства, направени от местните шамани. И двете причини, които се изтъкват, отразяват процеси на конструиране на слепотата и зрителните увреждания от медицинския дискурс. От една страна, африканците заболяват поради липса на „правилна“ храна и недостиг на витамини. А от друга страна, според мен, доктрината на социалистическата държава не би позволила нейните граждани да страдат от недостиг. Създаването на подобни статии има ролята не само да информира читателя, но и да му създаде представата, че всичко около него е наред и има кой да помисли и да се погрижи за страдащите. Трябва да се отбележи, че информацията от тези статии не е достоверна, те отбелязват различни места по световната карта – някои от които отдавна са преименувани, други може би никога не са съществували. Погледната в цялост тази полу-реална, полу-въобразена карта на селищата на слепи е хетеротопия на общността на незрящите в България и статиите трябва да се четат рефлексивно, поради двойствената иносказателност. От една страна, е конструирана хетеротопия на зрящите, а от друга, самото социалистическо общество е хетеротопия на модерното[13].

Втората причина за слепотата, която се изтъква в статията, е неправилното използване на лекарства, приготвени от местните шамани. Ако отново се потърси връзка с българското общество от периода на социализма, използването на домашно приготвени лекарства противоречи на изграждането на здравна система – такава, че да поддържа гражданите на социалистическата държава здрави, а те да се доверяват на лекарите и сами да търсят помощ при тях. Местните хора в статията са суеверни и избягват да посещават построените болници. В тази връзка местните власти са се принудили да „изнесат” лечението на улицата и лекарите да лекуват болните публично, на площадите. Нареченото в статията бедствие (слепотата) намира своето решение с намесата на мисионерите, завладели тези земи, които изграждат болници и се опитват да научат местните да се доверят на лекарите и да се лекуват при тях.

Визуалните образи, които могат да се намерят и в двете статии, не са много, но могат да дадат представа как изглежда пространството в селището на слепите. В първата статия се споменава, че мисионерите са построили очни клиники, които са започнали вече да работят. В Африканския контекст построяването на нови сгради е внасяне на нова архитектура, която е различна от местната, което от своя страна сменя пейзажа и дава ново значение на пространството. Визуалните изказвания в статията по-

[13] В статията си „Как да мислим социализма през хетеротопичност“ Андрей Бунджулов развива идеята за социализма като хетеротопия.

скоро могат да активизират визуални изказвания, които да са свързани с тематиката на статиите

В следващата статия – „Вече не ще има страна на слепите” (1964) – селището на слепите е разположено в южните области на Мексико. Там „непозната очна болест, която причинявала масови ослепявания” се появила и ослепила всички жители на едно село. В статията болестта е разгледана като епидемия, която се разпространява бързо из различни щати на Мексико и достигнала чак до Гватемала. Причинителят обаче е ясен – ухапване от комар, който внася в човешкия организъм ларви. За първи път в тези статии заболяването е назовано с медицинското му име – онхоцеркоза (познатата вече и от предишни статии речна слепота). И в тази статия обаче самото заболяване е „пренесено” от негрите, роби, които са доведени насила от Африка. Причинителят за слепотата и този път се появява като наказание за неправилното отношение на хората към други хора. Наказанието е неразделна част от мисленето за настъпилата впоследствие слепота. Типични в стила на социализма са изказвания с определен патос – каквото е и заглавието на статията, „Вече не ще има страна на слепите”. Решението на проблема е намерено и това е поредното послание към общността на незрящите в България: Решение има, утехата съществува. В статията е упоменато, че е намерено лекарство и предстои масово лекуване на заразените. В допълнение към това са взети мерки и да бъдат унищожени мухите, които разпространяват болестта. Това е още едно изказване, че властта ще се погрижи. И двете статии са част от механизмите за решаване на ситуацията на невиждане. В някои случаи държавата може да задейства тези механизми и да улесни превръщането на незрящото тяло в невиждащо.

Градът на мъртвите очи (1966 г.) и Градът на слепите (1973 г.)

В този период излизат две статии и въпреки разликата от седем години в издаването им, те са напълно идентични по съдържание, с изключение на две разминавания: Първото е в заглавието – през 1966 г. градът е на „мъртвите очи”, а във втория случай градът вече е наречен „на слепите”. Другата разлика е в подписването за авторство на статиите. Тази от 1966 г. посочва като източник вестникът „Ди тат – Женева“, а другата от 1973 г. е подписана с инициалите „С. Д.“ Други разлики в текста не се откриват и затова ще ги разглеждам заедно, като общ текст. Статията от 1973 г., която първо забелязах, беше основно вдъхновение да потърся още статии по темата преди и след нея. Така открих разказа на Уелс, поместен в списанието, след това и другите статии преди и след 1973 г.

Тази статия не случайно привлече интереса ми. От една страна, за първи път в

заглавие ясно се очертава градът на слепите – селището, в което повечето от хората имат проблеми със зрението. От друга страна, статията е сходна с разказа на Уелс – тя заимства някои от основните детайли. И ако до този момент в анализите на Уелсовото произведение срещах идеята, че авторът се е чувствал неразбран и това го е накарало малко или много да се идентифицира с Нунес – единственият зрящ сред слепи,внимателното вглеждане в тези статии ми позволи да видя и другата гледна точка към Уелс – тази на хората със зрителни затруднения. Заимстването на описания за живота и начина, по който изглежда селището на слепите, за да се представи на хора със зрителни затруднения говори, че описанието на Уелс е толкова близо до разбиранията за структурирането на света на хората със зрителни затруднения, че по-късно ще се превърне в модел за изграждане на различни селища на слепи.

Тук не бива да се пропуска и фактът, че самият Уелс споделя много от разпространените по негово време леви идеи, например лично се среща с Ленин (около 1922 г.), което неминуемо повлиява и на творчеството му. Не е случаен, според мен, и фактът, че предимно ляво ориентираните страни започват първи да осъществяват идеи като строеж на град на слепите.

Градът на слепите се намира в Мексико, според статиите, и е разположен на 1400 метра надморска височина. Както в произведението на Уелс, и тук селището е ситуирано далеч от Европа, което според мен позволява да се направи един текст, който има и доста фантастични елементи.

Градът на слепите е изолиран, там животът е страшен и тежък. Според автора, „това сигурно е най-зловещият град на света...”. Причината за това е всеобщата слепота не само на хората, но и на животните, които живеят с тях. Състоянието на слепота, което се описва в тези статии, често се сравнява със смъртта – самото селище „умира“, щом всичките му жители са слепи. Тази аналогия със смъртта може би е продиктувана и от идеята, че очите са прозорци към душата, а щом те са затворени, и светът престава да се конструира по нормалния начин. В подкрепа на думите си ще цитирам още една малка част от текста:

> *Очите на мексиканските индианци са само мраморно бели, безжизнени очни ябълки без зеници. Това е ужасна гледка, която никой зрящ не може да забрави.*

Незабравимата гледка на студените и без зеница очи е страшна и трудно преодолима, в определен смисъл тя остава неразбрана от зрящите. Изказвания от този тип могат да послужат при открояването на отношението на зрящи автори към

общността на хората със зрителни затруднения.

Съществуват две посоки на разсъждение относно това отношение: от една страна, хората от визуално конструирания свят проявяват своеобразно неразбиране относно света, в който липсва възможност за виждане. От друга страна, в културен аспект, западно-европейското общество е „свикнало“ да вижда, за да чувства и разбира. Разказът на зрящия за света на незрящите изразява отношение на неразбиране. Според мен такова мнение, изказано от зрящи, не е чуждо за незрящия читател, който би могъл да прочете тази статия. И колкото да са се опитвали да направят живота на хората със зрителни затруднения по-лесен чрез инфраструктура, зрящите не могат напълно да преодолеят тази граница между разбиране-емпатия и неразбиране на състоянието на слепота. От друга страна, ужасът от слепотата често присъства в текстовете на незрящите, които пишат за своето състояние. Това е обобщаващо усещане и от двете страни на линията на видимостта. Според мен, линията на видимостта е условна граница: от едната ѝ страна са зрящите, които имат възможността да виждат и видимостта играе основна роля във всекидневието им, а от другата са хората със зрителни проблеми, като виждането се осигурява от другите им сетива. Липсата на зрение води до ужас и едновременно до почуда как индивидите се справят в подобна ситуация. Тъкмо текстове като този на статията присъстват в списанието, за да може да се „удостовери“ в някаква степен, че животът със слепотата е възможен за голяма група от хора, споделящи една и съща съдба. Линията на видимостта е пореден механизъм, който се активизира, когато тялото от незрящо трябва да се превърне в невиждащо. И от двете страни на тази линия трябва да усетят, че срещу тях има човек и той трябва да бъде такъв, какъвто е. Не съм сигурна дали с написването си на разказа „Страната на слепите“ Уелс е имал идея, че този текст може да се превърне в един своеобразен прозорец към света на слепите, но често си мисля, че това е възможен прочит към неговото произведение.

Сравнителен анализ на двата текста дава възможност да се проследи как историческият контекст присъства при написването на статиите, които имат сходна тема.

Градът на мъртвите очи (Тилтипек) се е оформил поради масово заболяване на местните жители от непозната болест, за разлика от Уелсовото произведение, в което слепотата се счита за божие наказание. В текста на статията всичко, което се свързва с вярванията и религията на местните, е заменено от науката, която е привидяна като всемогъща възможност за помощ. Първата причина е пиенето на метилов алкохол.

Отравянето с метилов алкохол може да доведе до ослепяване, дори до смъртен случай. Следващата причина е употребата на едно растение, чието име е „ла вергуенца“.

За мен е интересно името на това растение, на испански думата la vergüenza означава срам. Обвиняването на растение, което се казва по подобен начин, вероятно е скрита препратка към текста на Уелс и божието наказание. Дискурсивните ансамбли на срама са близки до тези, свързани с божието наказание, те са вписани в дискурсивното поле на невиждащото тяло, но няма да са обект на това изследване.

След като и двете причини се отхвърлят, в крайна сметка се оказва, че причинител е червей, който предизвиква слепотата и се пренася след ухапване от комар. И в този случай „Речната слепота“ е виновна за състоянието на местните. След като е открита причината, статията завършва със сценарий как в Мексико ще се направи всичко възможно, за да се спре разпространението на болестта:

> *Едва сега правителството на Мексико е решило да поведе с всички възможни средства борба срещу това ужасно бедствие и да изкорени окончателно неговия причинител.*

Този цитат е интересен за мен, защото ми напомня за множеството пропагандни материали, които могат да се намерят в пресата от същото време, в които се призовава да не се пестят сили и усилие от страна на народа в борбата с различни вредители. За пример ще дам няколко лозунга от това време: „Въшката е най-опасен враг на родината. Унищожавайте я!“ (Пропаганда. Лозунги от времето на социализма 2008: 13) или „Замърсеното тяло поддържа духа неспокоен” (Пропаганда. Лозунги от времето на социализма 2008: 49); „Лекарите се борят за мир, защото те най-добре знаят цената на човешкия живот“ (Пропаганда. Лозунги от времето на социализма 2008: 64).

Идеята за борбата срещу причинителите на слепотата е и в основата на мисленето за избавление и вярата, че това е възможно. Различните политики към обществената и лична грижа за здравото тяло се отразява и в статиите от сп. „Зари“.

Механизмът за решаване на ситуацията на невиждане, в случая борбата срещу причинителите на слепотата, води първо до разбирането/знанието за състоянието на невиждане и след това до разбиране и приемане на хората със зрителни проблеми. Примиряването на позициите на зрящите и незрящите се постига с разбиране и преобразуване на позициите във виждащи-невиждащи като равни спрямо научната парадигма, т.е. като „естествени“ състояния, а не „грях“ или „вина“.

След процедурата на изравняване на позициите спрямо нормата на обществото, статията дава процедури за включването на дискурсивното поле на невиждащото тяло в

това на света на виждащите:

Слепите жители на Тилтипек се движат с дълги тояги в ръце, с които опипват земята от къща до къща, докато намерят своя дом. В нито едно от обикновените жилища няма изкуствено осветление, защото на слепите то изобщо не е потребно.

Движението с дълги тояги е препратка към белия бастун, който точно в тези години (около 1946) масово започва да се използва[14] в България като основно средство за лесно придвижване, а също така и като знак, че носещият го човек е със зрителни затруднения. Описването по този начин на липсата на нужда от светлина при незрящите показва, че статията е написана от гледна точка на зрящия човек, за когото светлината е важна. В статията са споделени наблюденията на лекар, който е посетил мястото. Тази част на текста е директна препратка към текста на Уелс:

Тези индианци нямат никакво чувство за своя недъг. В Тилтипек животът следва своя ход, както на всяко друго място в света.

Интересно е да се отбележи, че подобно е и заключението на Нунес за страната на слепите, след като той не може да ги убеди, че той е по-специален от тях с нещо, а и животът в общността, за която разказва Уелс, се справя с ежедневните си задачи без слепотата да представлява проблем. Слепотата в текста на статията е наречена недъг – такова е отношението към нея от страна на зрящите, които доминират във визуално изградения свят. Освен разказа на лекаря, в него е вмъкнато и изказване на местен индианец:

Изглежда, че когато идват на този свят, нашите деца имат очи като всички други деца. Те виждат всичко около себе си, виждат и нас. По-късно обаче стават жертва на болестта. Тогава забравят, че някога са могли да виждат. Ние сме привикнали с мрака и можем да вършим работата си така добре, както и другите хора.

Цитирано по този начин, изказването на индианеца много напомня разказа за Нунес, за да може той да се запознае със света, в който живеят хората. Това изказване, заедно с целия текст, изразява позицията, че въпреки слепотата, хората си живеят и изпълняват всички всекидневни дела без проблем, а и след като е намерена причината за болестта, ще се направи всичко възможно да се сложи край на разпространението ѝ.

[14] Примери за статии за използването на белия бастун, които излизат в списания през 1967, 1979 и 1985 година: „В някои страни този проблем е решен чрез въвеждането на белия бастун, като знак, че този, който го носи е сляп. („Животът на слепите“ 1967, бр. 5: 14-15); „Международен символ на слепотата“ („Зари“ 1979, бр. 3: 10-26; „Зари“ – 1985, бр.10: 26).

Директна заемка от текста на Уелс има и във визуалното представяне на градчето Титлипек. Устройството и описаното пространство имат много общо с това, което прави авторът в „Страната на слепите“. Ще приложа пример от двата текста, за да се види по-ясно връзката.

„Градът на мъртвите очи“ (1966) и „Градът на слепите“ (1973)	„Страната на слепите“– Хърбърт Уелс
*…Домовете на индианците, които живеят там, **нямат прозорци**[15], нямат номера, нямат надписи с името на семейството, което живее вътре. Та и защо ли? Пред къщите са поставени **камъни с различни нарези**.*	*… Те* [къщите – бел. авт.] *се точели в дълга редица от двете страни на безупречно чистата главна улица; тук-там по разноцветните им фасади се виждала по някоя врата, а средните им стени **нямали нито един прозорец**.*
	…
	*Всяка от радиално разположените пътеки на долината имала постоянен ъгъл по отношение на останалите и се различавала по **един специален врез на бордюра си.***

Таблица 1 Сравнение на текста на две статии и текста на Х.Уелс "Страната на слепите"

Визуалните прилики между двете места не са случайни. От една страна, те са плод на оформилото се вече знание как живеят хората със зрителни затруднения и от какво имат нужда те във всекидневието си. Заимстването от „Страната на слепите“ на Уелс, според мен, е неизбежно, защото той очертава една голяма рамка, в която е поместено отношението на институциите към слепите, в това число и грижата на държавата към тези хора. Друг е въпросът, че в периода на написване на статиите вече са на лице опитите в СССР и в България наистина да се изгради такова селище, в което да живеят само слепи, и както Уелс подчертава, селището да е изградено така, че да е съобразено с нуждите на хората, които го потребяват и обитават. Тази директна заемка е търсена, защото след шест години е публикуван същият текст без допълнителна редакция, само със сменено заглавие и авторство.

„Причинители на масова слепота в Африка и Индия“ (1966), „В страната на слепите“ (1976) и „Речната слепота“ (1981)

В периода от 1966 до 1981 г. в списанието излизат три статии, които са свързани

[15] Удебеляването на текста е от страна на автора на дисертационния труд – М.С.

с Речната слепота. Разглеждам и тях, защото, както вече стана ясно, тази болест е най-често споменаваната причина за образуване на селища, в които повечето от хората са незрящи. Интересно е да се отбележи, че тези три статии не дават много информация относно общностите, които се оформят, и начина, по който живеят хората, които са загубили зрението си в следствие на речната слепота. Ако статиите се разгледат хронологично, ще стане ясно, че знанието за болестта и начинът на разпространението ѝ прави преход от публицистика към експертиза. Текстът, който е публикуван през 1981 г., вече носи научна стойност, нещо повече, авторът вече не е анонимен, а даже има научна степен – проф. д-р Никола Константинов[16].

Публикуването на материали, които са свързани с очното здраве, е линия, която списанието поддържа почти от самото начало на издаването му. Трябва да се отбележи обаче, че след 80-те години все по-често се появяват трудове на научни работници, не само в сферата на очните заболявания. Темата, свързана с речната слепота, неминуемо е част от съдържанието на списанието, издавано от Съюза на слепите в България. Разпространението на това заболяване не засяга пряко България като географски район, но пък последиците от разпространението на болестта засягат много общности на незрящи по целия свят. Според статията от 1981 г. съществува определен географски пояс, в който се развива речната слепота. Трябва да се има предвид, че са необходими и специфични природни условия, които са причина за разпространението на „този бич“, както се изразява проф. д-р Константинов. В статията има много малко информация за хората, които са засегнати:

> *В други райони на пояса слепите са повече от зрящите. По цялата грамадна ивица блуждаят тълпи от слепи и полуслепци, гладни и изтощени хора, които търсят спасение.*

Трябва да се има предвид, че дори и в тази „експертна“ статия гласът на виждащите се откроява ясно и звучи страшно. В цитата се забелязва натрупване на много думи, които са с негативно значение. На първо място численото превъзходство на слепите. След това територията, на която живеят, е „грамадна“ територия. Натрупването на значение продължава с „блуждаят тълпи“, които са гладни и изтощени. Наслагването на толкова много думи с еднозначно значение, които описват ситуацията на хора, загубили зрението си, говори за онзи ужас от слепотата, който не за първи път

[16] Проф. д-р Никола Константинов е един от признатите очни специалисти в България. Автор е на книги, свързани с очните болести, както и на учебник по очни болести, който все още се преиздава и използва в образованието на бъдещите очни специалисти. (http://www.eyehospital-varna.com/index.php/home/istoria.html?id=91, посл. посетен на 12.10.2017 г.)

се среща в текстовете, свързани със страната на слепите. Нещо повече, всички тези бедни и онеправдани търсят Спасението. Това ми напомня за вече споменатото търсене на спасение – библейски мотив: група хора, в пустиня, които скитат (блуждаят) в търсене на лечение и избавление. Текстът на Уелс също започва така: когато се натъкнали на болестта, местните изпратили човек, който да търси лек, но той издъхнал като стигнал до големия град и не успял да изпрати помощ, така селото останало изолирано и забравено. Според текста на статията, има лечение на онхоцеркозата (речната слепота) като се ограничи броят на комарите и като се лекуват всички болни.

През 1976 г. в списание „Зари“ се появява статия със заглавието „В страната на слепите“. Тя е най-дългата публикация, която засяга както проблемите, свързани с разпространението на Речната слепота, така и начините, по които живеят общностите, които са засегнати. Интересен е изборът на разказ от първо лице за посещението на един зрящ човек в Гана – страна, също засегната от Речната слепота. Трябва да се отбележи, че разказът навлиза в много малки детайли, свързани с живота на хората, заразени с онхоцеркоза, за медицинското състояние на болните, както и за усилията, които се полагат да се намали популацията на черните мухи, които са основни разпространители на заболяването. Чрез разказа от първо лице единствено число също се прави опит за сближаване на позицията зрящи – незрящи.

Последно бих искала да отбележа статията от 1966 г., която има информативен характер за разпространението на речната слепота и трахомата не само в Африка, но и в Индия. Тя е със заглавието „Причинители на масова слепота в Африка и Индия“. От текста става ясно, че има цели села, съставени от слепи или от ослепяващи хора.

Статиите, които са публикувани в периода от 1945 до 1990 г. и имат за цел да информират читателите за развитието на речната слепота и трахомата, се различават от останалите по своя научно-популярен стил, защото често се позовават на автор или източник. В настоящия дискурсивен анализ те са използвани за очертаване на контекста на останалите статии. Трябва да се има предвид също и че без тях е невъзможно да се появят другите статии, защото информативните статии показват, че съществуването на селища, чиито обитатели са слепи, е възможно. Статиите в този период отразяват държавната политика и разбиране към състоянието на липсата на зрение. Отразени са и някои от механизмите, които превръщат тялото от незрящо в невиждащо.

В тази статия проследих хронологически мотивът за създаването на страна на слепите, в която да съжителстват само хора със зрителни затруднения. Този мотив, заедно с неговите дискурсивни образувания поставят началото на хронологичното

(генеалогическото) появяване на „Страната на слепите“ в списание „Зари“. В последствие тези вече създадени и активизирани дискурси излизат от рамките на литературните и медийни произведения и започват да съществуват реално. В няколко града в България са създадени комплекси, в които се настаняват само хора със зрителни затруднения. Тези реално съществуващи места интерпретират начините за създаване на такива селища както и самото възприемане на слепотата.

Използвана литература

Арсова, М. Ц. -., 2008. *Ориентиране и мобилност.* Университетско издателство "Св. Климент Охридски" ред. София: неизв.

Бунджулова, Б., 2017. *Тяло и всекидневен свят. Случаи на пълна загуба на зрение.* София : Изток-Запад.

Бунджулов, А. 1995. *Хетеретопии*. ИК “Критика и хуманизъм”. София

Бъргър, П. Лукман Т. , 1996. *Социалното конструиране на реалността..* София: Критика и хуманизъм..

Геел, Я., 2016. *Градове за хората.* Пловдив: Жанет 45.

Гофман, Ъ., 1999. *Представяне на аз-а във всекидневието.* София: Изд. Петър Берон.

Дичев, И., 2002. *От принадлежност към идентичност: Политики на образа.* София: ИК “Лик”.

Живков, Т., 2000. *Увод в етнологията.* Пловдив : неизв.

Златкова, М., 2012. *Етносоциология на града. По примера на гр. Пловдив.* Пловдив: УИ “Паисий Хилендарски.

Кеменска, Р., 1996. *Небесен хляб.* София: Нов живот.

Коев, К., 1996. *Видимостта: феноменологични контексти.* София: Изд. Критика и хуманизъм.

Матеева, В., 2014. *Културни практики и интеграция на незрящите в България.* София : АИ Проф.Марин Дринов.

Мерло-Понти, М., 2000. *Видимито и невидимото.* София : Критика и хуманизъм.

Минц, С., 2014. Съзнаващата кожа: живот с увреждания и етика на докосването. *Социологически проблеми*, Issue 3-4, pp. 64-85.

Николова, Н., 2001. *Политанатомия на модерния човек.* София: Критика и хуманизъм.

Пенкова, С., 2009. Бурдийо и Фуко като шанс за една историческа социология на дискурсивните практики. *Социологически проблеми,* Issue 3-4, pp. 50-69.

Пенкова, С., 2013. *Практическата логика и порядъкът на дискурса (Бурдийо и Фуко).* Пловдив: Контекст.

Ставру, С., 2017. *Човешкото тяло между въплътеността и конвенцията. Съвременни перспективи..* София: Сиела.

Уелс, Х., 1980. Страната на слепите . От: *Кристалното яйце.* София: Библиотека Галактика.

Фуко, М., 1996. *Археология на знанието.* София: Наука и Изкуство.

Фуко, М., 1998. *Надзор и наказание. Раждането на затвора.* София: УИ „Св. Климент Охридски.

Фуко, М., 2016. *Генеалогия на модерността.* София: Изток-Запад.

Blackman, L., 2008. *The Body: The Key Concepts.* Berg: неизв.

Breton, D. L., 1998. *Les Passions ordinaires. Anthropologie des émotions.* Paris: Armand Colin.

Breton, D. L., 2010. *Anthropologie du corps et modernité.* Paris: Presses universitaires de France.

Browwett, S., 2012. Through the looking glass. The special performance of the Body Image. *Durha Anthropology Joyrnal*, 18(1), pp. 15-60.

Claudine Haroche et Georges Vigarello , 2004. *Le sens du regard.* Paris: Seuil.

Foucault, M., 1984. Des espaces autres. *Architecture, Mouvement, Continuité,* Issue 5, pp. 46-49.

Garcia, M., 2015. My world is sight": H.G. Wells's anti-utopian imagination in "The country of the Blind. *EPOS,* Issue XXXI, pp. p. 475-484.

Jeffreys, M., 2002. The Visible Cripple: Scars and Other Disfiguring Displays Included. От: *Disability Studies: Enabling the Humanities.* New York: PM LA, pp. 31-39.

Kaplan-Myrth, N., 2000. Alice without a looking glass: Blind people and body image.. *Anthropology & Medicine*, Issue 7, pp. 277-299.

Kleege, G., 2006. *Blind Rage Letters to Helen Keller.* Washington D.C.: Gallaudet University Press.

Koppenfels, W. 2. .. 3. 1.-1., 2004. These irritant bodies": Blinding and Blindness in Dystopia. *The Cambridge Quarterly,* 33(2), pp. 155-172.

Mitchell, D. T., 1997. *Invisible Bodies and the Corporeality of Difference.* Minnesota

Montgomery, C., 2001. A Hard Look at Invisible Disability. *Ragged Edge Magazine Online 2.*

O'neil, J., 1986. *Five bodies : the human shape of modern society.* London: Cornell Univ. Press.

Parrinder, P., 1990. Wells's cancelled endings for "The country of the Blind. *Science Fiction Studies,* 17(1), pp. 71-76.

Pile, S., 2013. *The Body and the City: Psychoanalysis, Space and Subjectivity.* неизв.:Routledge .

Siebers, T., 2008. *Disability theory.* Michigan: The University of Michigan Press.

Граници и социална мобилност: автоетнография[17]

Анелия Авджиева, Светослава Манчева, Мария Славчева –
докторанти по Социална антропология, ПУ „Паисий Хилендарски“

Етнологията е теоретично разказване на човешките истории. В този смисъл, настоящият текст представя истории, свързани с теренни изследвания[18] в село Аспарухово, общ. Дългопол на екип от студенти[19] от ПУ “Паисий Хилендарски” заедно с ученици от град Варна. Текстът ще се занимае с изследователските перформативи, а използваният авторефлексивен подход към теренната работа показва положението на изследователя на терен и границите, които преминава. Целта е да се разбере социалната мобилност в работата на терен, пречупена през различни призми, а границата, разбирана в широк смисъл, се използва като инструмент. Важен е времевият интервал от три различни години, - 2012, 2013 и 2015 - чрез който бива очертана мобилността - едновременно географска и социална - и който допринася за пълнотата в обхвата на проучването. Наличието на граница/граници се разглежда по-скоро като предпоставка, а не като резултат: преминаването или промяната на дадена граница нерядко предизвиква промяна в статуса на индивида; не е изключено да се стигне дори до промяна в идентичността като резултат. Всяка граница се явява едновременно възможност и невъзможност за движение, а възприемането на социалната мобилност като символна/невидима, може да има своите физически/видими измерения.

Изследователският опит от проведена теренна работа ще бъде проблематизиран чрез автоетнографски разкази. Този начин на представяне съчетава автобиография и етнография и има за цел да постави читателя възможно най-близо до реалната ситуация на теренна работа и възможните търсения на изследователя. Освен това, „Автоетнографията е жанр на писане и изследване, който свързва личното и културното като поставя изследователя или писателя в социалния контекст.” (Reed-Danahay, 1997,

[17] Настоящият текст е част работата по научно-изследователски проект „Граници и социална мобилност“, финансиран от отдел „Научна и приложна дейност“ към ПУ „Паисий Хилендарски“, научен ръководител доц. д-р Добринка Парушева, в екип с докторантите: Анелия Авджиева, Светослава Манчева, Мария Славчева и Свобода Стоева.

[18] Изследванията си там провеждаме от 2012 година и резултати от тях са научни публикации и колективна монография *Практики за унаследяване на памет. По примера на село Аспарухово* (Авджиева, Манчева, Стоева, Славчева (съст.). 2014), а също така визуални продукти като документален филм „Игра на етнология“ (2012), документален филм „Частици спомен“ (2014).

[19] Екипът се състои от 4-ма етнолози, вече докторанти по Социална антропология, като първата година от изследването бяхме 5-ма на терен с отделни проучвания.

цит. по Ellis et al. 2011: 18)[20] Най-често текстовете, които са написани като автоетнография са в 1 л. ед. ч., като понякога включват диалози, емоционални преживявания, които авторът споделя, авторефлексивни бележки, които показват осъзнатост за важността и отражението, наративите и тяхната връзка и повлияност от историята, социалната структура, културните специфики. Собствените преживявания биват превърнати в културна и социална рефлексия, която има за цел да даде по-задълбочено описание на отношението „аз-другите". Този специфичен начин на писане препраща към очакванията за академично писане. Използването на предзададен специализиран речник и терминология предопределя написаното и както твърди Richardson (1995) „очакванията върху начина на писане от страна на изследователите влияят върху това какво могат да напишат". В този смисъл, автоетнографията позволява на изследователя да представи своето проучване във форма, която излиза извън рамките на строгия академичен стил, но все пак запазва неговата научност. Този метод или жанр е силно критикуван в сферата на социалните науки и хуманитаристиката, поради субективността, която изпъква и около която биват организирани публикуваните теренни материали. Въпреки посоченото, автоетнографските наративи подробно показват научните търсения на изследователския екип. Те са разкрити синхронно, чрез разкази за различни гранични ситуации, през които се наблюдава социалната мобилност, пречупена през личния опит, но в рамките на теренното действие. Преди да се премине към разкриването на изследователските търсения, трябва да се уточнят употребите на ключовите понятия в текста.

Понятието *граница* е използвано често в социалните науки и конкретно в антропологията при описание на пространството и социалната реалност. То може да бъде и е разбирано не само пространствено, но и времево, и ментално (Donnan and Wilson 1994). Границата е смятана за динамичен социален конструкт и мнозина изследователи фокусират вниманието си върху нейните пространствено-времеви измерения и връзката им с конструирането на общности и идентичности (Brubaker and Cooper 2000; Елчинова 2015). Други са склонни да разглеждат границите като резултат от социална динамика (Topaloglou 2009). В случая *границата* ще бъде разбирана като предзададена, едновременно динамичен социален конструкт, намиращ своите символни очертания и пространствено-времеви маркер, който е и физически измерим.

[20] "Autoethnography is a genre of writing and research that connects the personal to the cultural, placing the self within a social context". Превод от английски език - А. А.

Понятието *социална мобилност* също се използва широко в социологията, антропологията и науките за човека. Прочитът му е в широк диапазон и надхвърля обичайното разбиране за вертикално движение в социалната йерархия, например свързано с професионалната реализация и кариерното развитие на социалните актьори (Combs 2003). Под *социална мобилност* ще бъде разбирана промяната на статуси и социални позиции в социалната йерархия, която може да бъде в посока нагоре или надолу. Тази социална йерархия ще бъде описана в различни по размери и параметри за определяне групи, в смисъла, който Мери Дъглас (2004) влага в т. нар. „легитимирана социална група", като тази легитимност може да е лична или групова - напр. проектът "Аспарухово - бъдеще за фолклорния свят", ченгенци (жителите на Аспарухово), изследователи. Това социално движение не съдържа в себе си задължително географско преместване или промяна в позицията на индивид или социална група в социалното пространство, но не изключва и връзката между двете мобилности - пространствена и социална (повече за спецификите на мобилността вж. Kaufmann and Montulet 2010).

Следващите случаи показват наличието на граници и преминаването им в определени ситуации, с което мобилността изпъква като резултат, но и условие за "разходка" по социалната йерархия на различни "легитимирани социални групи". Следват три наратива, разкрити чрез автоетнографския жанр и насочващи към авторефлексия, участието и връзката на изследователя с прилагането на знания и събирането на толкова ценната емпирична информация, нужна за извеждане на проблеми и изследователски търсения.

- *2012 година*

През 2012 година бях студентка[21] по етнология в магистърската програма на ПУ „Паисий Хилендарски". През летния семестър ни очакваше лятна практика и работа на терен. Преди да дойде време за това аз работех на морето през летните месеци в семейния бизнес и ми се налагаше да пътувам сама, без колеги, както се беше случвало и за предни практики. През въпросната година беше по-различно, малко по-предизвикателно. Мои колеги тогава бяха Анелия Авджиева, Свобода Стоева и Зорница Пранджева. Д-р Меглена Златкова, преподавател в катедра "Етнология" на ПУ "Паисий Хилендарски", ни изненада с предложение да се включим в ученически проект за научна експедиция „Аспарухово – бъдеще за фолклорния свят"[22] в село Аспарухово,

[21] Разказ на Светослава Манчева.
[22] Този ученически проект за научна експедиция се провежда от 2007 година. Повече за целите и развитието му вж. частта на Елеонора Николова в Авджиева и др. 2014: 11-21.

обл. Варна и там да проведем и лятната си практика. Не знаехме какво ще правим точно, но ѝ се доверихме и приехме предизвикателството да отидем в селото и да станем част от група ученици от варненската хуманитарна гимназия, които провеждаха етнографски проучвания сред местните хора там. Дойде време за практиката, стегнах багажа и тръгнах към непознатото за мен село, където започна интересната част. Там се срещнах с моите колеги, с които щяхме да проведем лятната си практика и с още един човек от екипа, с когото и до днес продължаваме да работим - Мария Славчева. Срещнахме се с групата ученици и техните ръководител и преподаватели, по чиято покана бяхме там, като се присъединихме в движение – включихме се в техните опознавателни обиколки из селото[23]. Не знаех какво точно ще правим там, но бях готова всеки един момент да разбера.

Първите вчечатления от работата ни с учениците от експедицията бяха много и различни и дори това влезна в записите на видео-дневниците на всяка една от нас. Моите мисли вървяха по линията на *прекрачването на границите. На първо място, тези между обучението ми в университета и работата ми на терен*. На второ място - разграниченията между *нас – студентките,* и *тях - учениците*, които се опитваха да вършат „нашата работа“ и как тези неща се случваха в рамките на няколко дена. На трето място, присъстваше границата между *етноложкото знание и приложението му* в един ученически проект. Осъзнаването на тези граници беше провокирано от постоянното им преминаване. Тези граници съществуваха като предварително институционално зададени и всички знаеха това.

Първата линия на преминаване на границите между *обучението и практиката* съществува от предни теренни летни практики по етнология, а именно как да направя проучване от наученото в университета. Помислих си, че вече имам поне малко опит и няма да се изненадам много, но това не беше така. Културният шок си беше културен и на място, но беше донякъде и „невидим“. Различията по правило предизвикват културен шок, но и подобията могат да го породят. Събирането на хора, които се опитват да правят едно и също – обучение за теренна работа и провеждане на изследване, събуди у мен това усещане.

Сблъсъкът между две привидно подобни практики – нашата студентска практика на терен и ученическата практика под формата на изследователска експедиция, протичаха по едно и също време и в едно и също пространство. Като изследовател, който търси

[23] Виж Приложение 1. Първа среща 2012 г.

„проблем“ в тази ситуация, трябваше да удържам границите на етнолог и на участник в ученическия проект. Децата представляваха обекта на нашите наблюдения по време на експедицията и се превърнаха в основни актьори в последвалата теренна работа. Осъзнах как етнологът – изследовател може да попада в какви ли не ситуации и да трябва да прави въпреки всичко своето наблюдение, анализ, преценка на ситуацията и да води обикновен и отговарящ на очакванията на другите диалог. Тези дилеми принуждаваха мен и колегите ми непрекъснато да прекрачваме границите на нашите възприятия за това какво знаем и тези на учениците и техните учители, за да може да се получи взаимен опит и работа на терен и за двете групи хора. Така съвместната ни работа можеше да се осъществи и всеки да свърши това, което си е представял – аз да изведа изследователски проблем и да проведа теренни наблюдения и проучване, а учениците да упражняват и изпълняват заръките и уроците на учителите си като слушат съвети и от студентките, в това число и мен.

Когато изучавах дисциплина като етнология, знаех, че рано или късно знанията ми трябва да бъдат приложени на практика. Тогава аз се зачудих и едновременно с това се мотивирах, че мога да споделя знанията си и с други хора и то ученици, които имат интерес към нашата наука. Така се прояви и основната ни работа в ученическата експедиция – трябваше да проведем няколко разговора с учениците за това какво е теренна работа и как трябва да се държим с хората, от които искаме информация, как да съхраняваме тази информация и след това как да я използваме в нашите крайни продукти като доклади, презентации, филми и т.н. Това беше реално прекрачване на границата между студентската ми роля - на човек от публиката, който все се учи, към човек, който трябва да научи други хора на това, което знае. Без прекрачването на вече установените и видими символни граници диалогът и работата ми нямаше да имат резултат.

- *2013 година*

Как се разви изследването ни след 2012 година?[24] Изследването си в Аспарухово провеждахме няколко години с неколкократни посещения и разговори, както с участниците в ученическия проект, така и с местни хора. Така през есента на 2013 година пристигнахме наново в старопланинското село – аз (Анелия), Светла (тя вече разказа за своя опит по-горе), Мария, Свобода и консултантът по тогавашния ни

[24] Разказ на Анелия Авджиева.

изследователски проект „Наследство и памет“[25] и наш преподавател д-р Меглена Златкова. Искам да ви споделя случки от терена от това посещение, в които многократно се питах каква е позицията ни там, какво е мястото на учениците при предаване на местното фолклорно и културно знание и не на последно място, как местните хора се включват или биват включени в процесите на унаследяване „отвън”. Питах се какви са *границите и пречките, по какви социални йерархични скали* се движим всички ние заедно и в какви посоки.

Първата случка е от посещение при местна жена – потомка на медари, която организира фестивал на меда от няколко години. По време на самостоятелното ни посещение (вече по изследователски проект, а не част от лятна практика) се срещахме с различни представители на местните институции, както и с хората, които живеят в Аспарухово. И така, след като уговорихме интервюто пристигнахме в дома на медарката – аз, Мария и д-р Златкова. Бях доста объркана и не знаех как да си задам въпросите и да измъкна така желаната информация, а Мария беше в същата безизходица (мисля, че бяхме малко или много притеснени от присъствието на научния ни ръководител – безспорен авторитет за нас). Сякаш бях забравила цялото си 6 годишно обучение по етнология и всички знания се бяха изпарили. Жената чакаше да зададем въпроси, но кои въпроси... Тогава д-р Златкова се притече на помощ. Интервюто мина твърде гладко, а биографичният разказ ни даде ясна представа за това как респондентката ни конструира своето наследство, по какъв начин се е променил социалният ѝ статус при преместването на селото, поради създаването на язовир Цонево и загубата на семейната собственост и при започването на организацията на фестивала. Но тези открития са част от друга разработка. Връщайки се обратно в конкретната ситуация си спомням, че се чувствах ужасно засрамена, че не успях да задам и един смислен въпрос, а само послушно слушах и се усмихвах, а не щеш ли взе и да захладнява, което допълнително увеличи неудобството ми. Невидимите бариери и граници, които срещнах ме накараха да се замисля за образа на изследователя и за плюсовете да има повече от един изследовател на терен – помощта за преминаване на тези бариери е необходима.

[25] “Наследство и памет” е студентски научно-изследователски проект, финансиран от ФНИ на ПУ “Паисий Хилендарски” през 2013-2014 година. Той поставя въпроса за културното наследство в съвременните и динамични условия на неговите представяния и употреби. Основна цел е изследването на съвременните начини на употреба на културното наследство в местната общност чрез проучването на механизмите за създаване и предаване на различни видове памет и проследяване на процеса на създаване на ценности сред младите хора.

Търсейки местни хора, притежаващи специфично фолклорно знание, попаднахме и на една жена – едновременно читалищен служител, бивша учителка по музика и куратор на частна музейна сбирка в дома ѝ[26]. Срещнахме я и в трите ѝ образа. Първоначалната среща за мен беше шокираща – тя ни показа изделията, които сама изработваше в читалището от найлонови торбички, пластмасови шишета и подобни, изпя ни, като акомпанираше с акордеона си, авторска песен за село Аспарухово и ни покани в частния си музей, който поддържаше с дъщеря си. Посетихме я. Тя ни посрещна с думите „Заповядайте милички! Ей тука все едно ще си довършите пейзажа", а аз бях повече от стресирана от тях. Показваше ни предмет след предмет, наследени от баща ѝ и събирани от други местни хора, както и изработените от нея и дъщеря ѝ културни и фолклорни „артефакти", а аз все повече исках да избягам. Не успявах да скрия емоционално това свое желание, което за жалост е видимо във всичките визуални материали от архива ни. "Ето, милички, вижте какви красиви кукли. Ние ги обличаме и носиите сами сме ги шили като сме събирали от бабите стари платове" - казваше респондентът ни. И така, до къде стига "търпимостта" на терениста-етнолог? Как да си сложа маска, която да скрива нежеланието ми да бъда на този терен? Кога ще тръгваме вече? Тези въпроси се въртяха в главата ми и не ми даваха мира. Вероятно това не са подходящи мисли за споделяне, но също така, вероятно много от изследователите-терењисти биха или са изпадали в подобни ситуации.

Все пак това посещение беше от голяма важност за цялостното ни изследване. Образите на нашата респондентка, съчетани в тяхното "разиграване" в различните пространства породиха множество въпроси и търсения, свързани с понятията фолклорно знание и наследство, социален статус, идентичности. Интересното беше, че никой от местните ни познати (не бяхме там за първи път) не ни беше разказал за тази жена и нейната позиция в Аспарухово – тя сама конструираше образа си и знанието, което притежаваше като важни от гледна точка на местното наследство, но сякаш това не беше припознато от местните.

- *Граници и мобилности*

Да разкажеш е човешко, да се замислиш над това вече е авторефлексия. И в този ред на мисли искам да ви разкажа[27] за мобилността и границите, които съзнателно и несъзнателно прекрачваме всеки ден. От мен (Мария) ще чуете много пъти думичката

[26] Виж Приложение 3. Среща в къща-музей, 2013 г.
[27] Разказ на Мария Славчева.

мобилност, това е така, защото всичко около нас е мобилно, мобилни сме и ние, хората. Предизвикателството да бъдем етнолози/антрополози е и предизвикателство към нашата мобилност. Теренът ни може да е близко и далеч, реален или виртуален, но ако се замислите трябва да имаме чувство за мобилност, ако искаме да разберем човека и да разкажем нещо за него.

Ще започна моя разказ малко по-отдалеч от написаните по-горе разкази за проекта „Аспарухово – бъдеще за фолклорния свят". За първи път чух за Аспарухово през пролетните месеци на 2012 година, когато осъществявах *мобилност* по програма Еразъм. Тогава трябваше да реша дали да бъда част от заминаващата от университета група от магистри на лятна практика или да се задоволя с лятната практика за моя курс. Решението не беше много лесно взето, но пък както отбелязах в началото според мен именно движението ни прави по-добри изследователи (в онзи момент – не ми беше хрумвало, че можеш да си на терен и да не мръднеш от стаята, в която работиш). Решението беше взето и ето, че десетина дена след моята практика вече се намирах във влака и пътувах към село Аспарухово. Пътуването във влака – дълги часове, прекарани с нови колеги (Анелия, Зорница, Свобода, а по късно срещнах Светослава) в опит да се опознаем поне малко, защото после ни чакаше още много, много работа на терен заедно. Пътуването към и от селото се превърна в лайт-мотив през изминалите години. От една страна, то беше движение към физическото място на терена – селото, от друга страна беше пътуване към самите нас, защото многократно ни предизвикваше да се питаме какво е мястото ни там? Какво правим на терен? Как да подходим … и редица други въпроси. От написаното до тук сигурно ви направи впечатление, че с отговарянето на всеки възникнал въпрос идва и преминаването на определени граници. Мобилността в мисленето и действията ни, ни позволи да преминем от „студентките", през „какичките" до нашите лични имена и отново да се завърнем сред местните като „студентките", които правят изследване в селото. Този своеобразен преход в статусите може да обрисува на кратко както нашата мобилност, така и преминаването на границите.

Първото ни пребиваване в селото през 2012 година беше "белязано" с много честата смяна на начинът, по който ни наричаха децата, техните учителки, местните. Пристигайки там, за учителките ние бяхме студентките от Пловдивския универитет, така и бяхме представени на участниците в ученическата експедиция. След много малко време и взаимна работа, за децата ние се бяхме превърнали в какичките. И тъй като смяната в начина на назоваване е двустранен процес, за нас учениците вече бяха

децата. Следващата стъпка в назоваването на местните извървяхме заедно с участниците в екпедицията, защото заедно провеждахме интервюта, заедно ги опознавахме. Покрай работата ни обаче се опознавахме все по-добре и тогава започна последният етап от смяната на имената и своеобразната промяна на статуси - започнахме да боравим с малките си имена. Именуването е важен процес в комуникацията, тя показва и нивото на социалните взаимоотношения. Ние бяхме доста мобилни в тази сфера - често ни наричаха по различен начин и това беше породено от взимното ни опознаване. Що се отнася за местните - за тях ние бяхме част от експедицията и за да ни различават по някакъв начин от децата - ние бяхме студентките и така си останахме във всички наши ходения до селото.

Ще ви разкажа и за последната година – 2015 – от нашето присъствие в село Аспарухово. До този момент ние бяхме в две ученически експедиции, проведохме самостоятелна такава. Тази година се завърнахме отново, но с малко по-различна задача. Ръководителката на проекта се свърза с нас и ни помоли да организираме една специална интерактивна разходка[28] в селото за учениците и техните родители. Този път освен като познатите „студентки" щяхме да се завърнем като „приятели на проекта", но и като хора, натрупали малко повече опит в работата по проекти. И ако предишните години нашата малка експедиционна група пътуваше с влака и използваше времето, за да споделя опит от терена или да се съветва по тези въпроси, то този път пътят беше много по-кратък с кола… Беше и различен. Този път - опознали се вече по-добре, екипът прекарваше време да мисли за предстоящата ни работа, за идеите, които имахме след като приключим в Аспарухово. Този път работата ни с учениците премина различно. Трябваше да работим с тях в две основни посоки. От една страна – да им разкажем за пътуването към себе си, да ги накараме да се замислят за тях самите и тяхната житейска ситуация, да ги провокираме заедно да извървим пътя към възприемането на различието и преминаването на социалните бариери. От друга страна – чрез нашата разходка ние ги предизвиквахме към физическа мобилност – те трябваше да преминат през селото, което вече им е много по-познато, но този път трябваше да го „усетят". Работата ни в село Аспарухово беше свързана с използването на идеята за осъществяване на интерактивен маршрут в рамките на селото. Интерактивната

[28] Информация за интерактивната разходка "Усети Аспарухово" и как протече може да видите тук: https://feelthecitytour.wordpress.com/2015/09/15/%D1%83%D1%81%D0%B5%D1%82%D0%B8-%D0%B0%D1%81%D0%BF%D0%B0%D1%80%D1%83%D1%85%D0%BE%D0%B2%D0%BE-%D0%B8%D0%BD%D1%82%D0%B5%D1%80%D0%B0%D0%BA%D1%82%D0%B8%D0%B2%D0%BD%D0%B0-%D1%80%D0%B0%D0%B7%D1%85/ (посл. посетен на 02.05.2016 г.)

разходка, която организирахме, е част от една инициатива и проект[29] на Асоциация за култура, етнология и антропология "Медиатор", чиито основатели са и членовете на студенстския изследователски екип, участвал в експедициите в село Аспарухово. В маршрута бяха включени емблемаични места за селото и целта беше да ги представи на участниците и гостите на ученическата експедиция през "погледа" на хора със зрителни затруднения[30]. Участниците в разходката бяха със завързани очи през цялото време, а на различните локации им се поставяха различни задачи, които целяха да въведат хората в сетивния свят на незрящите. Усещането за протранството, предвижването докато се разчита на всички останали сетива поставя участниците в нови условия и предизвиква към откриването на местата по нов начин.

И както обикновено се случва, размислите върху това какво е станало, какво се е променило, какво ни е променило, как ние сме се променили, започват едва, когато пътуването свърши. Тогава изследователят, осъществил мобилност (ще си позволя да използвам точно тази позната проектна фраза) се обръща назад и започва да брои всички преминати граници, сякаш има въображаем паспорт, в който на всяка граница му слагат печат. И ако човекът е човек, когато е на път, то изследователят е изследовател, когато е мобилен и готов да преминава и предизвиква останалите да преминават граници.

- *Заключение*

Нашето присъствие в село Аспарухово до 2015 година се обобщава с участие в три ученически експедиции, в различен състав и с различни самостоятелни изследвания и специални участия. Това не може да се изличисли с количествено измерими стойности, а с рефлексия на случилото се през гледната точка за границите и мобилността.

Често в изследванията в полето на социалните науки, в които социалната мобилност бива засегната, тя е разглеждана като проследяване на движението на индивида в йерархичната стълба на професионалното израстване, в социалната структура, класовото разделение (напр. Carlsson 1969; Social mobility and social stucture 1990; Rokicka, Starosta 2004) или в рамките на икономическото "поле" (по Пиер Бурдийо). Също така, социалната мобилност е свързвана с теориите за социалния капитал и неговото натрупване, както и мрежовите взаимоотношения, които индивида си

[29] Проектът "Усети града", който се проведе в Пловдив имаше за цел да покаже по различен начин културното наследство на града, като го представи през погледа на хора със зрителни затруднения. В резултат на проекта се провежда интерактивен маршрут в рамките н главната улица в Пловдив, по инициатива на АКЕА "Медиатор". Виж https://feelthecitybg.wordpress.com [посл. посетен на 02.05.2016 г.].

[30] Виж Приложени 3. Интерактивна разходка, 2015 г.

изгражда и използва за различни цели. Ето защо използваните количествени подходи в измерването ѝ (Bourdon 1973) не са приложими в представените казуси. Тук наблюдението и описването на социалната мобилност се случва чрез субективния наратив, който не е нито структурно, нито мрежово разкрит, а по-скоро съдържателно и чрез изследователските авторефлексивни перформативи на терен, проследени в различни времеви отрязъци, но и през различни ролеви позиции. Ето защо и границата е предпоставка, а не следствие от мобилността. Така текстът насочва към мисленето за границите и социалната мобилност не само в контекста на антропология на мобилността/миграциите, неравенства, маргинализация и социално изключване, изследвания за социалния пол, икономическа антропология или антропология на всекидневието и т.н., но и към теренните методи и методология, към образите и ролите на изследователя-теренист. Нужно е да се обърне внимание на времевото израстване и постоянното вертикално движение на тереиста в различни социални, както и културни групи, към които той принадлежи. Те формират както неговата идентичност, така и неговите знания и умението за прилагането им в различни времеви балони и удържането на предварително установените символни граници - проучване, наблюдение, приложна дейност, индивидуалност и идентичност, държание на терен или изследователски перформативи, етика и т.н.

Разказването за хората и техния начин на живот, не може да бъде завършено докрай, ако не съществуват тектове, които да говорят от името на изследователите. Текстове, които да обръщат внимание на начинът, по който разказвачите са видели, усетили и разбрали света на своите събеседници. Преминаването на граници е от една страна физически процес, който е свързан пряко с пространствената мобилност (spatial mobility). От друга страна, менталните граници, които изследователите внимателно наблюдават, мъчейки се да отидат отвъд и да разкажат какво има там, са свързани и с мястото на "разказвачите". Често като изследователи се питаме: Къде сме в процеса на взаимно наблюдение? Кои сме ние и кои са другите? Как ги наричаме? Как ни наричат? И когато започнем да си отговаряме, можем много по-лесно да разсъждаваме за социалната мобилност и границите - теоретични понятия, които имат реални измерения, проличаващи най-лесно като се използва авторефлексивния подход при представянето на резултати от теренната работа.

Библиография:

Авджиева, А., М. Славчева, Св. Манчева, Св. Стоева. 2014. *Практики за унаследяване на памет (по примера на село Аспарухово)*. Пловдив: Студио 18.
Бурдийо, П. 2005. *Практическият усет.* София: Изд. Фигура.
Бурдийо, П. & Лоик, Ж. Д. Вакан. 1993. *Въведение в рефлексивната антропология*. София: Критика и хуманизъм.
Дъглас, М. 2004. *Как мислят институциите.* София: „41Т" ЕООД.
Елчинова, М. 2015. Границата в антропологическа перспектива: акценти и преосмисляне на понятия. В: Златкова, М. и Ст. Антонов (съст.) *След следващата запетая*. Пловдив (под печат).
Bourdon, R. 1973. *Mathematical structures of social mobility.* Amsterdam: Elsevier Scientific Publ.
Brubaker, R. and F. Cooper. 2000. Beyond Identity. In: *Theory and Society*, 29, pp. 1–47.
Carlsson, G**.** 1969. *Social mobility and class structure.* Lund: Gleerup.
Ellis,C., Tony E. Adams and Arthur P. Bochner. 2011. Autoethnography: An Overview. In: *Historical Social Research*, Vol. 36, No. 4 (138), pp. 273-290.
Combs, G. 2003. The Duality of Race and Gender for Managerial African American Women: Implications of Informal Social networks on Career Advancement. In: *Human Resource Development Review*, 2/4, pp. 385-405.
Donnan, H. and T. Wilson (eds). 1994. *Border Approaches: Anthropological Perspectives on Frontiers*. Lanham, London: University Press of America.
Kaufmann, V., B, Montulet. 2008. Between Social and Spatial Mobilities: The Issue of Social Fluidity. In: Kanzler, W., V. Kaufmann, S. Kesselring (eds.). *Tracing Mobilities. Toward a Cosmopolitan perspective.* Aldershot: Ashgate Publishing Limited.
Rokicka, E., & Starosta, P. (Eds.). 2004. *Social mobility and exclusion*. Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
Social mobility and social structure. 1990. Cambridge: Cambridge University Press.
Topaloglou, L. 2009. *The Role and Nature of Borders*. EastBordNet, COST Action IS0803 Working Paper. http://www.eastbordnet.org/working_papers/open/documents/Topaloglou_The_role_and_nature_of_borders_090414.pdf [visited on 23.04.2015].

On-line sources:

Интерактивен маршрут "Усети Аспарухово" - https://feelthecitytour.wordpress.com/2015/09/15/%D1%83%D1%81%D0%B5%D1%82%D0%B8-%D0%B0%D1%81%D0%BF%D0%B0%D1%80%D1%83%D1%85%D0%BE%D0%B2%D0%BE-%D0%B8%D0%BD%D1%82%D0%B5%D1%80%D0%B0%D0%BA%D1%82%D0%B8%D0%B2%D0%BD%D0%B0-%D1%80%D0%B0%D0%B7%D1%85/ [посл. посетен на 02.05.2016 г.].
Проект "Усети града" - https://feelthecitybg.wordpress.com [посл. посетен на 02.05.2016 г.]

Приложения:

Приложение 1: Първа среща с Елеонора Николова (на преден план, отляво) /ръководител на ученическата експедиция/ и учениците от Варна, Аспарухово, 2012 г., личен архив

Приложение 2. Среща в къща-музей, Аспарухово, 2013 г., личен архив



Приложение 3. Интерактивна разходка, Аспарухово, 2015 г., личен архив


I GOT
SWAGG
EVERY
4AAMN
& NIGHT


NIKE

Прегръщане на девиантното и културата на ексцеса

Димитър Панчев

Абстракт

Целта на настоящият доклад е да представи анализ на връзките между консуматорската култура, късно модерното общество и влиянието, което те оказват върху трансгресивното поведение на младите хора. Нощната икономика (NTE) на Ибиза ще се използва като казус, за да бъде илюстрирана необходимостта, която младите хора чувстват към въвличането в трансгресивно поведение, престъпност и определена култура на ексцес. Те се считат за ключови елементи, посредством които се конструират идентичности, като крайната цел е противодействието на онтологическата несигурност, следствие от пост-индустриалната епоха.

Консуматорската култура и късномодерното състояние

Според Федърстоун (2007) теоретизирането на консуматорската култура може да бъде извършено на няколко равнища. Като начало, консуматорската култура може да се разглежда като базирана на разширяването на капиталистическото стоково производство, следствие от което е огромното натрупване на материална култура под формата на потребителски стоки и обекти за покупка и потребление. Това довежда до нарастващата значимост на дейности, свързани с потреблението и свободното време в съвременните западни общества, които, макар и посрещнати като предпоставка за по-голям егалитаризъм и индивидуална свобода, се считат от другите като способи за увеличаване на капацитета за идеологическа манипулация и "съблазняващото" ограничаване на населението от алтернативен набор на "по-добри" социални отношения. На второ място, удовлетворението, получено от притежанието и достъпът до определени стоки, се отнася до техния социално структуриран достъп в една игра с нулев резултат, в която удовлетворението и статуса зависят от показването и поддържането на разлики в рамките на условията на инфлация. Тук акцентът пада върху различните начини, по които хората използват стоките с цел създаването на социални връзки или дистинкции. На трето място идва въпросът за емоционалните удоволствия, следствие от потреблението, мечтите и желанията, които биват чествани

в рамките на консуматорско-културна образност и конкретни обекти и места на потребление, които по различен начин генерират директна телесна възбуда и естетически удоволствия.

Загрижеността за начина на живот, със стилизацията на живота, предполага, че практиката на консумация, планирането, закупуване и излагането на показ на потребителски стоки и преживявания в ежедневието не може да бъде разбрано само чрез концепциите за разменна стойност и инструменталистката рационална калкулация. Инструменталните и експресивни измерения не трябва да се разглеждат като изключващи "или/или" полярности, по-скоро те могат да бъдат мислени като баланс, който потребителската култура съединява. Поради това е възможно да се говори за калкулираща форма на хедонизъм, пресмятане на стилистичния ефект и за емоционална икономика, от една страна, и за естетизирането на инструменталното или функционално рационално измерение посредством насърчаването и промотирането на на естетизиращо дистанциране, от друга. Вместо нерефлексиновното приемане на начин на живот, чрез традиция или навик, новите герои на консуматорската култура превръщат своя лайфстайл в жизнен проект и показват своята индивидуалност и чувство за стил в специфичния монтаж на стоки, дрехи, практики, опит, външен вид и телесни диспозиции, които се проектират съвместно в определен начин на живот. Заниманията с персонализирането на начина на живот и стилистичното себеосъзнаване могат да бъдат открити не са само сред младежите и богатите; опубличностяването на консуматорската култура предполага, че всички ние разполагаме с пространство за самоусъвършенстване и себеизразяване, без значение възрастта или класовия произход (пак там).

Ролята на моделите на потребление и практиките, свързани с изграждането на индивидуален Аз, обаче не са ново явление. През XVIII век в Англия, например, практиките на потребление се превръщат в център на процеса за договаряне на нечие социално положение (McKendrick и др. 1982). Кембъл (1989) също изследва как, по време на същата епоха, индивидуалната себереализация чрез консумация се превръща в приоритетна форма в сравнение с другите форми на себеизразяване. Същата тенденция се запазва и в началото на XX век, когато "разточителното потребление" се използва като средство за класова диференциация (Veblen 1925). Тя е очевидна и в потребителския бум след Втората световна война (Hoggart 1958) - епоха, в която се появяват новите младежки култури и се разпространяват сред работническата класа,

базирани на "американизирани" стилове на обличане и и форми на отдих. Фокусирането на вниманието върху ролята на потреблението при изграждането на младежки субкултури сред работническата класа продължава и през 70-те и 80-те години на века, когато дистинктивните стилове (като пънк и скинхед) са използвани като форма на изразяване и съпротива срещу повишаващата се маргинализация на работническата класа в период на икономическа криза, остеритет и постколониален разпад (Hebdige 1979). Това показва, че потреблението заема ключово място при изграждането на идентичности, борбите за създаване на статут и неговата поддръжка, един исторически процес, който има вековни корени в западните индустриализирани общества (Hall 2012). Въпреки това, с появата на масовата деиндустриализация и спада в производството, чувствата за риск и онтологичен несигурност сред социалните класи (Beck 1992; Bauman 1998) водят до генериранео на аномия и напрежения, които допълнително засилват необходимостта за представянето на Аз-а посредством показността на индивидуалните способности за потребление и консумация. С други думи, потреблението оказва все по-доминираща роля в производството на социални дистинкции и класификации, като в крайна сметка води до създаването на нови изкупителни жертви (Hayward & Yar 2006).

Късномодерното общество (не само в индустриализирания Запад) може да се характеризира с широко разпространено чувство за несигурност и не-обходимост от личностен физически контакт за провеждането на междучовешко взаймодействие: не само в добре изследваните области на културно производство (Featherstone 1991; Jameson 1991; Lash & Urry 1994) и индустриалния капитализъм (Hall & Jacques 1990; Harvey 1990; Amin 1994), но също така и сферата на всекидневието (de Certeau, 1984) и на нивото на индивидуалното съзнание и осъзнатост. Всичко подлежи на промяна и разтваряне, от кризата на традиционната мъжественост (Connell 1995; Jefferson 1997), през семейството (Wilson 1975) и разпадането на националната държава (Taylor 1999). Въпреки, че в дългосрочен план такъв свят може да предложи на обществото цяла нова гама от възможности, в краткосрочен план, това често води до чувство на меланхолия и несигурност, като голям брой хора са принудени да преосмислят своето минало, настояще и бъдеще и да се изправят пред факта, че много от телеологичните презумпции, в който са били вкопчени за толкова дълго време вече са се сринали, разпаднали и не могат да бъдат възстановени. Големите разкази и индивидуалните разкази се издигат и разпадат заедно (Lyotard 1984).

Този нестабилен нов свят Антони Гидънс (1990) описва като неумолима сила вън-от-контрол, като възвръщането на контрол над всекидневния живот в късномодерната епоха е невъзможно. Майк Дейвис (1998) и Зигмунт Бауман (1998), от друга страна, виждат бъдещето само от гледна точка на нов диалектика на социален контрол, основана на способността на всеки индивид да преодолее културната/финансова пропаст, който диктува влизането в потребителското общество. Според Джок Йънг (1999: VI): *"Сега ние живеем в много по-труден свят: изправени сме пред по-голям диапазон от житейски избори от всякога преди това, животите ни са по-малко твърдо застъпени в работата и взаимоотношенията, всекидневното ни съществуване се изживява като поредица от срещи с риска или в действителност, или под формата на страхове и опасения. Чувстваме се както материално несигурни, така и онтологически несигурни ".*

В късномодерния свят линиите, които са разделяли класовата принадлежност и статуса са размити и бинарността на "включеност/изключеност" вместо това е заменена от един процес на социална булимия (пак там). Зигмунт Бауман (1998) и Джок Йънг (1999) приписват тези късномодерни социални динамики на кризата на Фордовия индустриализъм, политиките на „държавата на благоденствието“ и последващата ги замяна с пост-фордистки и пазарно ориентиран неолиберализъм. Този преход в своята основа слага край на модерното "общество на производителите", акцентът, който то поставя върху "работната етика" и използването на труда, като основен критерий, чрез който социалните и собствените идентичности са конструирани (Bauman 1998). Работата става флексибилна, казуализирана, временна и несигурна, постоянната работа се заменя с високи нива на безработица; криза, която оказва огромно влияние върху работническата класа (Taylor 2000). Гъвкавостта и мобилността на труда, повишената нестабилност на семейството като институция водят до от-каченост на индивидите от тези основни колони (заедно с идеята за обществото), върху които е изграден модерният държавен проект. Тяхната идентичност не се представя като пред-дадена и в своята неосъзната естественост. Въпреки това, колкото по-голям акцент се поставя върху създаването на собствена идентичност, толкова повече градивните блокове, използвани за нейното конструиране стават по-малко съществени. В живот на счупени разкази, тяхното постоянно пре-изобретяванеи пренаписване се превръща в централна задача (Young 2011).

Всичко това довежда до създаването на съвременното "общество на консуматорите", в което социалното членство все повече се основава на "естетиката на консумация" (Bauman 1998: 23-5). Този преход е описан също и от Хейуърд (2004: 144): *"... Това, което е уникално за последните няколко десетилетия на XX век е начинът, по който създаването и изразяването на идентичността посредством показването и прославянето на потребителски стоки е триумфирало над други по-традиционни начини за себеизразяване".* Все повече социалните и статусни различия се генерират и поддържат посредством живеенето на "консуматорски начин на живот ", организиран около моделите на потребление. Признаване на Аз-а и на признаването Аз-а от другите се поддържа посредством показността на видими и обозрими консуматорски избори. По този начин споделените практики на потребление представят основа, върху която класовите и йерархичните граници са изградени между "нас" и "тях", определящи тези, който са включени и тези, които са изключени от социалното и групово членство. Бедните са изключени поради тяхната неспособност да се консумират, те са изградени като "развалени консуматори" и лишени от социална функция, процес на изключване с мащабни последствия за тяхното социално положение в късномодерния свят (Бауман, 1998).

Необходимостта от трансгресия и ексцесивна консумация

В "световъртежа на късната модерност" (Young 2007) трансгресивното поведение става все по-съблазнително, не само заради вълнението го носи на нивото на индивидуалния опит (Katz 1988), но също, което е по-важно, защото то предлага начин за изземване контрол над собствената съдба. За Джак Кац (1988) обосновката за трансгресия и девиантност могат за бъдат мислени като способ за бягство от светската рутина на всекидневния живот. Въпреки това, както Хейуърд (2002) отбелязва, съвременната причина е по-сложна. Късната модерност носи не само несигурност, но в същото време въвежда редица ограничаващи псевдо-рационални мерки, които, вместо да се създават ред и стабилност, обслужват единствено целта за създаване на чувство за "хипер-банализация" на всекидневния живот (пак там). Това е състоянието, което Джеф Феръл (2004) също се описва като "скука", което се е очертало през последните няколко десетилетия като подземен мотив и е взело контрол върху способността за креативност и експресивност. Тъй като процесът на цивилизоване поставя нови рационализирани ограничения върху социалното поведение, поривът към ирационалност се увеличава. Както науката и рационалността се опитват да подредят кохерентно всекидненивието

значения му, така ирационалността става заточена в процеса на консумация, като ирационални действия сами по себе си се превръщат в стока, играещи ролята на свързващ мост към изместеният свят на "обърнатото наопаки" (Presdee 2000) . Тази двойственост на ксъномодерното общество, комбинацията от комерсиализиране и научна рационалност създава експлозивен "саморазрушителен коктейл от капитализъм", където идентичността на индивида имплодира в таен и наподобяващ карнавал "втори живот", характеризираща се с трансгресия и ирационалност (пак там). Основна цел става *"вълнението, дори екстаза (изоставянето на причина и обосновка) ... Търсенето на вълнение е пряко свързано с разчупването на граници, на конфронтаията с параметри и игра в периферията на обществения живот в оспорването на контролери и техните механизми за контрол ... Това е царството на негодувание и ирационалност пар екселанс, а също и в сферата на много престъпления. Това е тази част от социалния живот, който е непознаваем за тези във властта и които поради това стои извън тяхното съзнание и разбиране. Те не могат да го разберат или наистина дори "да го разчетат" като реален живот, асамо като неморално, нецивилизовано, покварено и необяснимо социално поведение"* (пак там .: 7-8).

Преходът към "консумирането на страсти" (Williamson 1986) води до комодифицирането на всекидневния живот: *"в култура, в която върховната цел е притежанието ... да се притежава все повече и повече ... и в които може да се говори за някой като "струващ един милион долара", как може да има алтернатива между притежание и бъдене? Напротив, изглежда, че самата същност на това да бъдеш е да притежаваш; че ако някой има нищо, той е едно нищо"* (Fromm 2005: 3). Потреблението се превръща в удоволствие само по себе си, в необходимост, на която трябва да се обръща внимание на непрекъснато, въпреки че търсенето на все повече и повече продукти за консумиране води до тяхната "дематериализация" (Slater 1997) и загуба на смисъл: "знаци без значение".

Тази необходимост за консумация, отдаване и трансгресия също е добре отразена в инфраструктурата на късномодерние градове в западния свят - пост-индустриалните градски центрове са трансформирани в пространства, които улесняват и насърчават ангажираността в култура на свободното време и ексцесивна консумация (Hannigan, 1998; Hayward 2004; Jayne, 2006; Hayward & Hobbs 2007). Това води до увеличаване на социалната, културната и пространствената сегрегация (Bell & Jayne 2004), както и до

изключването на работническата класа и на населението с по-ниски доходи от участие в новите консуматорски икономики (Hadfield & Measham 2009).

Един от аспектите на тези промени е преминаването към нощни икономики (NTEs) акцентиращи върху комодифицирането на свободното време, като те опосредяват изграждането на идентичност и начин на живот (Lash and Urry 1994; Scott 2000); икономики, които се характеризират с висока степен на престъпност и безредие (Bromley and Nelson 2002; Winlow and Hall 2006). В същото време, коментатори отбелязват процеси на брандиране на ексцеса в тези пространства (Hobbs и др. 2005) и важни промени в отношението към екцесивното поведение, каквато е "новата култура на интоксикация" (Measham and Brain 2005). Това вече е придобило измерението на поли-наркотична употреба през уикенда и "алкохолни гуляи" (Briggs 2013). Ето защо, някои форми на престъпност и антисоциално поведение са свързани с динамиката, която е присъща за процъфтяващата нощна икономика, както и промени в културата на интоксикация сред британската младеж (Winlow and Hall 2006). Именно в рамките на тези социални сфери формите на рисково поведение сред младите хора стават все по-широко разпространени (Hayward 2004), а такова поведение със сигурност изглежда привлекателно за голяма част от тях (Hayward 2002; Hayward and Hobbs 2007). Друга социална арена, която изглежда, че осигурява такава „площадка за рисково поведение“ и прекомерна консумация е почивката (Hughes и др. 2009;. Andrews 2009;. Briggs и др., 2011b). В контекста на празника/почивката, теоретичната песпектива за "карнавала" (Bahtin 1984) и стремежа за незабавно удовлетворяване на желанията (Bataille 1957) при явна липса на работа и могат да бъдат изполвани, за да бъдат видяни начините, по които се случва субективната субективно ангажираност и потопеност в привлекателната другост на почивката. Перпективната за конструирането на идентичности също е от потенциално значение, имайки предвид факта, че младите хора отиват на почивка в чужбина (но не само) и вземат активно участие в трансгресивно поведение, за да изградят спомени, които стават значими за процесите на изграждането на личностни наративи (Briggs и др. 2011a).

Ибиза и културата на ексцеса

Един конкретен пример за популярна дестинация сред британската младеж за подобен вид почивки е курортът Ибиза, част от испанските Балеарски острови. Изследвания посочват острова като популярен заради клубната музика (IREFREA 2007), "лудата"

парти сцена и сравнително лесен достъп до незаконни субстанции (Bellis и др 2003; Калафат и др. 1998;. Hughes и др. 2004). Въпреки това, хипи произходът на Ибиза, "клубната сцена" и други отличителни черти за привличане на туристи вече не са единствено достъпни само за елита (Hayward 2004). Посещение на Ибиза, възможността някой да бъде в състояние да каже, че е "ходил в големите клубове", "ходил в Ибиза" или е "направил Мамбо" вече са на разположение на значителна част от британската работническа класа (Andrews 2005). Това се дължи предимно на факта, че различни групи от британската младеж вече могат да се възползват от евтини международни самолетни билети и пакетни почивки (Hughes и др. 2009). Въпреки това, статистиката показва, че броя на британските туристи, посещаващи Ибиза, значително е спаднал за последното десетилетие: от 700 000 през 1999 г. (Fomento del Turismo de Ibiza, 1999), до 570 000 през 2007 г. (IREFREA 2007). Това може да се дължи на конкуренцията с други "нови евтини плажни дестинации", в следствие на което местното правителство изглежда се движи към насърчаването на други области на туризма като колоездене и голф - може би с надеждата за промяна на образа на Ибиза като място на наркотици, алкохол и всеширна трансгресия (Payeras и др. 2011). Въпреки това, в исторически план икономиката на Ибисз е разчитала основно на комерсиалното промотиране на диджеи и клубове (Garratt 1998), включително и пазара на наркотици (Armstrong 2004).

За британската младеж следователно, Ибиза е неразривно свързана с денс музика, алкохол, употреба на наркотици и секс (Bellis и др. 2003; Calafat и др. 1998; Engineer и др. 2003; Hughes и др. 2004; Hughes и др. 2009). Въпреки това, предишни изследвания на екипи от Острова касаещи младежкото поведение в Ибиза, показват ясна изразена тенденция за използване на анкети ако основен методологически инструмент за събиране на информация (Bellis и др. 2000; Bellis и др. 2003; DoH, 2005; Hughes и др. 2004; Hughes и др. 2009). Такива епидемиологични проучвания са склонни да обрисуват младежки поведение в чужбина като опасно, и младите хора, които поемат рискове като уязвима група. Въпреки това, културни изследвания на изследователи показват, че тези млади хора са "водят активни преговори за връзката между структура и агент" (Ettore & Miles 2002: 173).

Докато изследванията показват, че британската младеж направи това, за да избяга от ограниченията на работата и семейството, които модерират всекидневното поведение (Bellis, Hughes & Lowey 2002; Carter 1997 г., Carter и др. 1997; Ryan & Kinder 1996),

други смятат, че по-скоро тръпката от трансгресията и съблазните на риска също могат да бъдат смятани като релевантни обяснения (Hayward 2002). Рефлексия върху подобни проблеми си струва да бъде направена, но това трябва да бъде поставено и в рамката на теренните проучвания на Бригс и др. (2011), които показват много ясно намеренията на британските младежи да изграждат смисъл чрез "запомнящи се" ваканционни преживявания. Това заключение е важно да се разгледа поради флуидността на късномодерните идентичности (Bauman, 2004; 2007); от младите хора все повече се очаква да конструират собствените си биографии във времена на несигурност (Helve & Bynner 2007; Beck 1992; Giddens 1991), а това изграждане на идентичности се случва посредством консумацията, включително алкохол, музика, наркотици (Furlong & Cartmel 1997; Miles 2000). Британската младеж по време на почивка инвестира голямо значение в придобиването на опита и усещания независимо от цената (Griffin и др. 2009). Това е така, защото, независимо от последствията, тези преживявания спомагат за изграждането на житейски биографии (Helve & Bynner 2007), които, от своя страна, могат да бъде използвани при формирането на бъдещи социални дискурси (във Фейсбук, с приятели на социални събития, или докато стане време за следващата почивка). Тези преживявания са, следователно, неразделна част от конструирането на самоличността и са силно оформени от социалния контекст - по-специално, от агресивните маркетинг кампании за промотирането на алкохол, наркотици и секс (Sellars 1998).

Това също подчертава как идентичностите самоличността на британската младеж си взаимодействат с консумацията на стоки като музика и наркотици (Furlong & Cartmel, 1997; Miles 2000). Докато някои смятат това поведение за опасно и рисковано (Bellis и др., 2002; Bellis и др. 2003; Hughes и др. 2004; Hughes и др. 2009), в контраст, данните, събрани от екипа на Даниел Бригс (2011b) показват, че тези поведения са по необходимост експресивни и начините, посредством които как британската младеж преговаря собствената си позиция на агента в рамките на това определно социално пространство. Въпреки че младите хора вземат дейно участие в поведение, което те смятат за „очаквано и типично“ в социалния контекст на курорта Ибиза, те също така осъзнават, че социалната среда активно подкрепя и оправдава техните трансгресивни действия.

Девиантното поведение по време на почивка и поемането на рискове следователно трябва да се разглежда като комодифицирано и като странно постмодерно удължение

на британската лиминална нощна култура за интоксикация. По същата причина трябва да бъде направен опит да бъде отбелязано огромното значение на социо-културния котекст в които тези ексцесивни консуматорски форми на поведение се случват, включително и начините по които желанието за екстремни преживявания се сблъсква с логиката на пазара. Например, членовете на Саутсайд Крю, които бяха сред основните информатори на етнографското проучване, са активни участницо в нощната икономика на Обединеното кралство, като там те ограничават злоупотребата със субстанции до уикенда (Measham 2004), и често влизат във физически конфронтации с други потребители на услуги в рамките на нощната икономика (Winlow and Hall 2006). Техният класово определен хабитус и културно рамкираните очаквания за подредено безредие и нерегулирани социални норми на поведение в британската нощна икономика оформят и тяхното отношение спрямо Сан Антонио (град в Ибиза) като социално поле (Bourdieu 1993). Техните преживявания в британската нощна икономика също спомагат за моделирането на техните желания и очаквания, тъй като на базата на този предишен опит те формулират подобен на мечта образ относно това какво една перфектна почивка би им предоставила като преживяване(Hall и др. 2008). Привързаността им към скъпи маркови потребителски стоки предполага демократизиране на ексцесивното консуматорство, но това не трябва да се чете като форма на освобождение, вместо това изглежда, че то отразява както постиндустриалните икономическите изисквания на неокапитализма, така и постмодерното идеологическо предписание за наслада (Zizek 1999). Групата Саутсайд Крю все още може да каже, че "е направила клубовете", въпреки че не са имали на разположение финансовият ваканционен капитал, за да "направи Ибиза както трябва". Това обаче не е от решаващо значение. Това е така, защото има включваща и карнавало-подобна атмосфера в Сан Антонио и затова има и много малка пространствена или културна изключеност (Bell and Jayne 2004; Hadfield and Measham 2009). Така че, ако те не могат да бъдат знаменитостите в клуба, да бъдат във ВИП салона и да хвърлят пари за скъпи коктейли, те могат да бъдат онзи "луд човек" на улицата, където много форми на отклоняващо се от всекидневната норма поведение са не просто позволени, но и са насърчавани както понякога едва доловимо, така и в повечето случай доста явно. А тези преживявания сами по себе си са истории, които си заслужават да бъдат разказани (Briggs и др. 2011a).

Това е така, защото почивката е специален момент, в който липсата на отговорности и рутина се празнуват (пак там) и това помага да се разхлабят ограниченията, които домашният „Аз“ поставя. Това е допълнително насърчено от динамиката на групите, които пътуват до Ибиза и взаимно затвърждават важността на секса, пиянството и хедонизма (Briggs и др. 2011b). Членовете на Саутсайд Крю, подобно на много британски младежи, които отиват на почивка в Сан Антонио, драстично увеличават употребата на незаконни субстанции и се въвличат в доста хетерогенни и многоаспектни форми на рисково поведение (Bellis и др. 2003; Hughes и др. 2004). Празникът по този начин действа като почти катартично "време извън времето" (Bahtin 1984), и, при липсата на ангажираност, стремежът към незабавно задоволяване на желания взема превес, в това число и удовлетворението, граничещо с „разточителство“ (Bataille 1957) особено видно в начина, по който Джей и Стрийтфайтър продължават да купонясват, въпреки че те едва ходят. Това е така, защото всекидневието у дома вкъщи на тези млади хора се подлага на исканията на необходимостта: част от тях стават рано сутринта в делнични дни, за да учат, работят или търсят работа, а другите имат, както казват те самите, „стресиращи семейни ангажименти и други свързани задължения“, които са част от техните нормативни „извън почивни“ идентичности. Всъщност, както Феръл и др. (2008: 41) отбелязват: *"Късната модерност с нейните траектории към несигурна работа, непосредственост, краткосрочно хедонизъм, нощни икономики и медиирана агресия, избутва подтеренната жажда за за преживявания още повече към повърхността“* . Такъв е и случаят с кохорта на Бригс (2012) от британски младежи, които принадлежат към работническата класа. Те имат ограничени ресурси и нямат необходимия капитал, който се изисква, за да могат да „направят парти както трябва“, по начина, по който елитът прави. Но докато са на почивка – този единствен момент във времето, когато трансгресията е насърчавана, а самите нормативни граници са изтласкани или са прескачани, те се фокусират върху потреблението и унищожаването на ресурси – предимно пари, време и здраве – по начини, които имитират експревиното разхищение на класа, разполагаща със свободно време (Veblen 1994) и предполагат желание да пресъздадат себе си в образа на безгранична консуматорска знаменитост потребителя, която е толкова важна за популярната култура (Hall и др. 2008).

Тези феноменологични данни и откритията, които следват от тях подкрепят други изследвания, които са установили, че британската младеж се ангажира в по-високи

нива на злоупотреба на с наркотици и сексуални отношения (Bellis и др. 2000, 2003; Hughes и др. 2004; 2009), отколкото в контекста на домашната обстановка. Докато предишни изследвания показват степента, до която непостоянните работници - или промоутърите, както ние наричаме - участват в употребата на наркотични вещества (Hughes и др. 2009), данните от проведеното етнографско изследване подчертава всъщност колко значима е тяхната роля рисковото сексуално поведение и прекомерната употреба на забранени субстанции в курорта Сан Антонио. В действителност, те играят ключова роля като посредници в междуполовите взаимоотношения и пазарът за наркотици, тъй като те притежават определен социален капитал, който в рамките на нощната икономика на Ибиза е и символно натоварен. Данните също така показват, че повечето от тях са развили убедителни стратегии за привличане на клиенти - често възползвайки се от нивата на интоксикация и хедонистичните намерения. Наистина, джендърът също е важен фактор и това е очевидно в процеса на взаимодействие между противоположния пол от промоутъри и клиенти. Промоциите, които те рекламират за клубовете често важат за цялата нощ и в основата си този тип маркетингови стратегии често се базират на евтини оферти алкохол или полу-голи женски антуражи; т.е. той е добре пригоден за очакванията на мъжките групи (подобно на Саутсайд Крю), които вече са интерпелирани в идеологията на секса по време на почивка. Ето защо градската среда на Сан Антонио е силно комерсиализирана, тя насърчава и капитализира върху очакванията на младите туристите и техният стремеж „да се размажат“ (Hayward and Hobbs 2007; Hesse и др. 2008; Briggs и др. 2011). И това поле за изследване трябва да бъде от значителен интерес за криминолозите на културата..

Място за криминолозите на културата?

Както Hall и др. (2008) предполагат,това, което криминологията на културите културно определя като "взаимодействието престъпление-култура", е неразривно свързано с консуматизирането на средствата за изграждане на самоличност. Освен това, от съществено значение е силата, която е задвижвала динамиката на консуматорството от 1960-те, а именно критика на "масовото общество", чието политическо измерение е премахнато, и където индивидуалните свободи са избрали вместо колективните форми за правене на политика. Това създава предпоставки за нарцистични форми на себеизразяване и самопредставяне, желание за открояване от тълпата и необходимостта всеки да изглежда дистинктивен, да изисква индивидуално, и може би уникално място в обществото, основано на потребление (пак там). Това е постоянен източник на

безпокойство и осигурява стимул за борба в процеса на формиране на идентичността, особено сред по-младите хора, за които необходимостта да бъдат вписани в социума и в същото време да бъдат разпознати като откроряващи се е най-привлекателна.

Освен това, криминологията на културите е добре оборудвана за да предостави анализ на процеса на формирането на идентичността и необходимостта от трансгресия и девиантност с цел постигане на гореспомената. В същността си, тази криминологията се стреми да влее етиологични въпроси относно престъпността, като замени сегашната пристрастия към рационален избор и социологически детерминизъм с акцент върху "преживян опит" от ежедневието и екзистенциални параметри на избор в рамките на едно консуматорско обществото, характеризирано от диадата "победител-губещ" (Hayward 2004). Нейна цел е да се въведат понятията за страст, гняв, радост и забавление, както и скука, отегчение, репресия, и селективен конформизъм, напълно в съответствие с когнитивната комплексност на човешкото действие и рационалност. Казано по-просто, криминологията на културата се стреми да подчертае емоционалните и интерпретативни качества на престъпността и девиантността (Ferrell и др. 2008). Поставя се акцент върху новите знания относно опита и екзистенциалната психодинамиката на актьора, а не на фона на факторите, асоциирани с традиционните форми на позитивизъм. И като теоретично движение, тя е свързана с проблемите на късната модерност (пак там). Както беше предложено по-рано, късната модерност представлява промяна в съзнанието, така че индивидуализма, експресивността и идентичността заемат първостепенно значение, а материалната лишеност, отвъд консенсуалността за нейната важност, е допълвана от широко разпространеното чувство на онтологична лишеност. С други думи, това, на което ние сме свидетели днес, е криза на бъденето в едно общество, където себереализацията, изразяването, и непосредствеността са първостепенни ценности, но възможностите за реализиране на такива мечти са строго ограничени от нарастващото бюрократизиране на работното място и остоковяването на свободно време. Отклоненията и трансгресията в този нов контекст могат да се разглеждат като пробив срещу ограниченията, в реализацията на непосредствеността инеобходимосттаот потвърждаване на идентичността и онтологичната сигурност. Това е особено видимо в Ибиза, едно хетеротопично пространство на неограничена консумация, където емоциите и желанията са намерили своята нова среда поради рестриктивността на домашната обстановка (Briggs and Turner 2011). Британските младежите участват в такова поведение, защотото то се

възприема като вълнуващо; то дава възможност да се избяга от ограниченията на трудовия и семеен живот в Обединеното кралство; тези поведения са неразделна част от изграждането на жизнените им биографии и идентичности, и тези форми на поведение са агресивно прегръщани, предвид социалното пространство, в което са потопени и от което са моделирани (пак там).

Заключение

Настоящият доклад започна с разглеждане на централната роля, която консуматорството играе в обществата на късната модерност. Това предполага, че загрижеността за начина на живот и представянето на личността се използват като средство за противодействие на негативните резултати, които характеризират съвременното западно общество - онтологична несигурност и постоянен страх от падане. Натрупването на стоки се използва като средство за изграждане на самоличност, както беше демонстрирано с казуса Ибиса. Този хедонистичен порив към прекомерна консумация не се ограничава само до прост материализъм и притежание, но също така и до способността даден агент да покаже себе си като „успешен“. Нарцисизмът се превръща в един дългосрочен житейски проект, като постоянно оставя място за самоусъвършенстване (Федърстоун 2007). Привързаността на скъпи потребителски стоки и конкретни марки е в резултат от навлизането на консуматорската култура в мейнстрийма, но те не трябва да бъдат разглеждани като следство за освобождение, а по-скоро като инструмент за себеналожена зависимост, базирана на изискванията на неолиберализма и желанието за наслада. Тъмната страна на тази зависимост също предполага и необходимост за трансгресия и въвличането и ангажираността в ескпресивни и аппроприиращи форми на престъпни прояви. А криминологията на културата посредством своя фокус върху смисъла, репрезентацията и субкултурните среди притежава необходимият потенциал, за да осигури разбирането на връзката „култура-престъпност“. Така че, за да може социологическата наука да се справи с проблемите на престъпността и трансгресията, тя трябва да се ангажира с анализ на дилемите и рисковете, които характеризират „световъртежът на късната модерната“, в който е потопено нашето всекидневие (Young 2007).

Библиография

Amin, A. 1994. *Post-Fordism: A Reader*. Oxford: Basil Blackwell.

Andrews, H. 2005. 'Feeling at home: Embodying Britishness in a Spanish charter tourist resort'. *Tourist Studies*, Vol 5 (3): 247-266.

Andrews, H. 2009. 'Tits out for the boys and no back chat': Gendered space on holiday'. *Space and Culture*, Vol 12 (2) 166-182.

Bakhtin, M. 1984. *Rabelais and his World*, trans. Helene Iswolsky

Bataille, G. 1957. *Eroticism*. London: Marion Boyars.

Bauman, Z. 1998. *Work, Consumerism and the New Poor*. Buckingham: Open University Press.

Bauman, Z. 2004. *Wasted lives: Modernity and its outcasts*. Cambridge: Polity.

Bauman, Z. 2007. *Liquid times: Living in an age of uncertainty*. Cambridge: Polity.

Beck, U. 1992. *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage.

Bellis, M., Hughes, K., Bennett, A. & Thomson, R. 2003. 'The role of an international nightlife resort in the proliferation of recreational drugs'. *Addiction*, Vol. 98: 1713-1721.

Bell, D. and Jayne, M. (eds.) 2004. *City of Quarters: Urban Villages in the Contemporary City*. Aldershot: Ashgate.

Bourdieu, P. 1993. *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*. Cambridge: Polity Press.

Briggs, D., & Turner, T. 2011. Risk, Transgression and Substance Use: An Ethnography of Young British Tourists in Ibiza. *Studies of Transition States and Societies*, 3(2), 14-25.

Briggs, D., Turner, T., David, K., & De Courcey, T. (2011a). British Youth Abroad: Some Observations on the Social Context of Binge Drinking in Ibiza. *Drugs and Alcohol Today*, 11:26-35.

Briggs, D., Tutenges, S., Armitage, R., and Panchev, D. 2011b. 'Sexy substances and the substance of sex: Findings from an ethnographic study in Ibiza, Spain. *Drugs and Alcohol Today*, Vol 11 (4): 173-188.

Briggs, D. 2012. ‘Deviance and risk on holiday: an ethnography with British youth abroad’ in Winslow, S. and Atkinson, R. (eds.) *New directions in crime and deviance*. London: Routledge

Briggs, D. 2013. *Deviance and risk on holiday: An ethnography of British tourists in Ibiza*. Palgrave Macmillan.

Bromley, R.D.F. and Nelson, A.L. 2002. ‘Alcohol-related crime and disorder across urban space and time: evidence from a British city’. *Geoforum*, Vol 33: 239–254.

Campbell, C. 1989. *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*. Oxford: Blackwell

Calafat, A. 1998. *Characteristics and social representation of ecstasy in Europe*. IREFREA España.

Connell, R. 1995. *Masculinities*. Cambridge: Polity Press.

Davis, M. 1998. *Ecology of Fear*. New york: Metropolitan Books.

de Certeau, M. 1984. *The Practice of Everyday Life*. Berkely, CA: University of California Press.

Engineer, R., Phillips, A., Thompson, J., & Nicholls, J. 2003. *Drunk and Disorderly: A Qualitative Study of Binge Drinking Among 18 to 24 Year Olds*. Home Office Research Study No.262. London: Home Office.

Ettore, E., Miles, S. 2002. Young people, drug use and the consumption of health. In S.

Henderson and A Peterson (eds.), *Consuming Health: The commodification of Health Care*. London, Routledge.

Featherstone, M., 1991. *Consumer Culture and Post-modernism*. London: Sage.

Featherstone, M. 2007. *Consumer Culture and Postmodernity*. London: Sage.

Fenwick, M., and Hayward, K. J., 2000. ‘Youth crime, excitement and consumer culture: the reconstruction of aetiology in contemporary theoretical criminology’, in Pickford. J., (Ed.) *Youth Justice: Theory and Practice*. London: Cavendish

Ferrell, J. 2004. Boredom, crime and criminology. *Theoretical Criminology*, 8(3), 287-302.

Ferrell, J., Hayward, K., and Young, J. 2008. *Cultural Criminology: An invitation*. London: Sage.

Fomento del Turismo de Ibiza. 1999. *Ibiza tourist statistics*. Fomento del Turismo de Ibiza

(Department of Tourism for Ibiza): Palma Majorca, Spain.

Fromm, E. 2005. *To have or to be?*. Continuum.

Furlong, A. Cartmel, F. 1997. *Young People and Social Change: Individualisation and Risk in Late Modernity* Buckingham: Open University.

Garratt, S. 1998. *Adventures in Wonderland: A decade of club culture*. London: Headline.

Giddens, A., 1990. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.

Giddens, A., 1991. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*.

Govern de les Illes de Balears 2008. D*ades informatives 2007: El turisme a les Illes Balears*. Palma de Majorca: Govern de les Illes de Balears (Government of the Balearic Islands).

Griffin, C., Bengry-Howell, A., Hackley, C., Mistral, W. & Szmigin, I. 2009. 'Every time I do it, I absolutely annililate myself': Loss of self conciousness and loss of memory in Young People's drinking narratives. *Sociology* Vol 43: 457-476.

Hadfield, P. and Measham, F. 2009. England and Wales. In Hadfield, P. (Ed.) *Nightlife and Crime: Social Order and Governance in International Perspective.* Oxford University Press: New York.

Hall, S. 2012. *Theorizing crime and deviance: A new perspective*. London: SAGE..

Hall, S., and Jacques, M. 1990. *New Times: the Changing face of Politics in the 1990s.* London: Lawrence and Wishart.

Hall, S., Winlow, S. and Ancrum, C. 2008. *Criminal Identities and Consumer Culture*. Cullompton: Willan.

Hannigan, J. 1998. *Fantasy City: Pleasure and Profit in the Postmodern Metropolis*. London: Routledge.

Harvey, D., 1990. *The Condition of Postmodernity*. London: Basil Blackwell.

Hayward, K. 2002. The vilification and pleasures of youthful transgression, in J. Muncie, G, Hughes, and E. MacLaughlin (eds) *Youth Justice* (80-95). London, Sage.

Hayward, K. 2004. *City Limits: Crime, consumer culture and the urban experience*. Glasshouse: London.

Hayward, K & Hobbs, D. 2007. 'Beyond the binge in 'booze Britain': market led liminalization and the spectacle of binge drinking'. *British Journal of Sociology* 58 (3): 437-456.

Hayward, K., & Yar, M. 2006. The 'chav'phenomenon: Consumption, media and the construction of a new underclass. *Crime, Media, Culture*, 2(1), 9-28.

Hebdige, D. 1979. *Subcultures*. London: Methuen

Helve, H., & Bynner, J. (Eds.). 2007. *Youth and social capital*. London: Tufnell Press

Hobbs, D., Hadfield, P., Lister, S., and Winlow, S. 2005. Violence and Control in the Night-time Economies. *European Journal of Crime, Criminal Law & Criminal Justice*, Vol 13 (1): 89-102.

Hughes, K., Bellis, M., and Chaudry, M. 2004. 'Elevated substance use in casual labour at international nightlife resorts: A case control study'. *The International Journal of Drug Policy*, Vol 15: 211-213.

Hughes, K., Bellis, M., Whelan, G., Calafat, A., Juan, M., and Blay, N. 2009 'Alcohol, drugs, sex and violence: Health risks and consequences in young British holidaymakers to the Balearics'. *Addiction*, Vol 21 (4): 265-278.

IREFREA. 2007. *Tourism and Violence in Nightlife*, European Commission, Brussels.

Jameson, F. 1991. *Postmodernism*. London: Verso.

Jayne, M. 2006. *Cities and Consumption*. London: Routledge

Jefferson, T. 1997. 'Masculinities, Crime and Criminology' in M. Maguire., et al (Eds.) *The Oxford Handbook of Criminology*. Oxford: Clarendon Press.

Jørgensen, M. H., Curtis, T., Christensen, P. H., & Grønbæk, M. 2007. Harm minimization among teenage drinkers: findings from an ethnographic study on teenage alcohol use in a rural Danish community. *Addiction*, 102(4), 554-559.

Katz, J. 1988. *Seductions of Crime: Moral and Sensual Attractions of Doing Evil*, New York: Basic Books.

Lash, S. and Urry, J. 1994. *Economies of Sign and Space*. London: Sage.

Lyotard, J., 1984. *The Postmodern Condition*. Manchester: Manchester University Press.

McKendrick, N., Brewer, J., & Plumb, J. H. 1982. *The birth of a consumer society: The commercialization of eighteenth-century England*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Measham, F. 2004. 'The decline of ecstasy, the rise in 'binge' drinking and the persistence of pleasure'*Probation Journal*, 54 (4): 309-326.

Measham, F and Brain, K. 2005. 'Binge drinking', british alcohol policy and the new culture of intoxication'. *Crime, Media, Culture: an International Journal*, 1/3, 263-84.

Miles, S. 2000. *Youth Lifestyles in a Changing world*. Philadelphia, Open University Press.

Payeras M, Alcover A, Alemany M, Jacob M, Garcia A, Martinez-Ribes L .2011. The economic impact of charter tourism on the Balearic economy. *Tourism Economics*, Vol 17 (3): 625-638.

Presdee, M. 2000. *Cultural Criminology and the Carnival of Crime*. London: Routledge.

Scott, A.J. 2000. *The Cultural Economy of Cities: Essays on the Geographies of Image Producing Industries*. London: Sage.

Sellars, A. 1998. The influence of dance music on the UK youth tourism market. *Tourism Management*, vol. 19: 611-615.

Slater, D.R. 1998. 'Trading sexpics on IRC: embodiment and authenticity on the internet'. *Body and Society* 4 (4): 91-117.

Williamson, J. 1986. *Consuming passions: The dynamics of popular culture*. London: Marion Boyars.

Wilson, J. Q. 1975. *Thinking about Crime*. New York: Basic Books.

Winlow, S., & Hall, S. 2006. *Violent night: Urban leisure and contemporary culture*. Berg.

Veblen, T. 1925/1994. *The Theory of the Leisure Class*. London: George Allen & Unwin.

Young, J. 1999. *The Exclusive Society*. London: Sage

Young, J. .2007. *The Vertigo of Late Modernity*. London: Sage.

Young, J. 2011. *The Criminological Imagination*. Cambridge: Polity Press.

Žižek, S. 1999. The undergrowth of enjoyment: How popular culture can serve as an introduction to Lacan. *The Žižek Reader*, 11-36.

Скулптурите на П.Пенев в Димитровград - памет и покана за диалог

Добромир Зафиров

Димитровград - моят роден град. Град, втори по големина неокръжен център след Казанлък, разположен на важното международно трасе – Букурещ-Русе-Велико Търново-Стара Загора. Град на две магистрали, кръстопът между Изтока и Запада. Град, който се модернизира и откъм инфраструктура, и, ще ми се да вярвам, откъм култура. Зелен град, с прекрасна централна част и уникална транспортна мрежа.

И все пак – какъв е този мой град и защо от ***родно място*** се превърна в ***отправна точка*** – я към Пловдив, я към Варна, я към София? Или… направо към голяма Европа?

А е било и друго – години, в които тук са ехтели бригадирски песни, дали пулс на една мечта и на една надежда …Да се построи един завод, да се утвърди един индустриален център, събрал поривите и вярата на едно поколение. Така, на 2 септември 1947г. , се ражда Димитровград. Моят град.

Тук, както се пее в една песен, „трамвайни коли не звънят“, няма кичозни молове, няма и древни разкопки. Тук всичко е мечти.... Мечти, за създаването на едно селище, утвърден индустриален център, но и добре уредено за живеене място. А жители на този град са и онези, които дадоха сърцето си, за да го има. И до днес всяка сграда в центъра, парковете и детските площадки, са символ на онази мечта. И на онази зора на обновлението, която доведе тук десетки млади хора, за да построят и утвърдят града като един от най-модерните и красивите в картата на България.

Пространственото устройство на Димитровград е своеобразен шедьовър на соцархитектурата, ансамбъл от социално-урбанистични сгради и колонади, оформящи облика на първия социалистически град в България. Паметниците в града буквално оживяват. Те” отбелязват пространството като специфично, но и обобщават неговите най-важни характеристики”/1/, като своеобразни „маркери на памет” . Пример за това е фигурата на Пеньо Пенев. Скулптурата на поета е в центъра на градското пространство. Чрез нея се извършва мисловен и емоционален обмен между поета първостроител и града. Този диалог не секва.Нещо повече – времето го обогатява с различни измерения: между вчера и днес, между поет и граждани, между център и периферия…

Разположението на фигурата на Пеньо Пенев в центъра е основната причина целият поток от граждани да минава оттук; хората се спират, присядат на пейката, за

да си направят снимка с Пеньо, или просто да погледат скулптурата. Точно затова фигурата е важна за града .

Пеньо Пенев е човекът, дал сърцето си, за построяването на Димитровград. Той работи като бригадир тук, затова на централния булевард в града е решено да се създаде музей на поета. Този музей е открит и действа вече повече от 30 години. С обновена експозиция и разнообразие от дейности, той функционира и до днес, като непрекъснато актуализира своя облик .

В миналото музеят е бил забележим от минаващите по сивия и еднообразен централен булевард на Димитровград чрез алуминиевите конструкции и мраморните облицовки. С настъпване на новия век, многото магазини, банки и бутици някак го„заличават“. За да добие релеф в променената урбанистична среда, е решено да се направи фигура на Пеньо Пенев точно пред входа. През 2007 г. за тази цел музейното ръководство ангажира скулптора Петър Панчев да направи символ, който да идентифицира обекта. Скулптурата е готова през 2010г.

Символните й значения са много. *Тя* е в идеалния център на града с цел поетът да е достъпен до всички димитровградчани. *Поза*та му е естествена, за да бъде възприета склуптурата не тривиално и догматично, а като знак на замисления, различния Пеньо, току-що излязъл от дома си.

Разбитата стена символизира опита да се разбие непробиваемата „стена“ от бездушие и лицемерие и озаптената свобода .

Композицията, заедно със стихотворението, очертава кръст - Пеньо Пенев е на кръстопът, разпънат в драмата на собствените си противоречия.

Заглавието е долу, в краката, защото земната пътека е вече извървяна.

*В подписа ,*според графолозите, е сублимирано и «есенциалното съдържание на човешката същност»/2/. Те представят Пеньо като колебаещ се, изпълнен с конфликти и драматизъм, свръхемоционален човек.

Графитеното сиво напомня за „бетона”- едната същност на поета, а мекото злато на бронза издава другата му същност – на нежен и добър човек.

Чрез склуптурата се показва Другият Пеньо – отчаяният, обезвереният, лутащия т се, готов да сложи край на живота си, да извърви своята „пътека»…

Много са примерите, че този паметник е жив - ученици, гости на града, родители с деца идват да се снимат със скулптурата, прегръщат поета, целуват го, кичат го с цветя, мартенички, дори с гривни. Някои му подаряват и цигари (знае се, че приживе Пеньо е бил страстен пушач).

Друго измерение на символиката на скулптурата е диалогът „*център периферия“*. Има два паметника на поета в града ни. Единият е костницата в парка, носещ името на поета, а другият, този, за който иде реч – в центъра. Тези два паметника обаче са коренно различни. Горе, в парка, Пеньо е възторженият строител на Димитровград , певецът на началото, изрекъл оптимистичното: “Добро утро, хора!” . Долу, в центъра, Пеньо е отчаяният, обезвереният, човекът от „Дни на проверка“, чиято житейска пътека е извървяна…

Какво е бъдещето на скулптурата? В най -смелите си мечти виждам до фигурата на Пеньо, седнал в приятелски разговор с него, някой от съвременните димитровградски творци…Защо не?

Със скулптурата на П. Пенев , барелефите в парка и с откриването на бъдещия Градски туристически център, Димитровград ще се превърне в атрактивна дестинация. А диалогът между Града и Поета ще продължава… И построеното от Пеньо ще е безсмъртно, както и паметникът му. Дано! Защото имаше случай, когато друг паметник- този на Георги Димитров, чието име носи градът, беше захвърлен в местния разсадник. Е, аз като тийнейджър много-много не се интересувам от стари комунисти, и ми се ще да мисля, че градът ни е кръстен на св. Димитър, който бди над нас, димитровградчани. Но все пак, всеки паметник , като културна ценност, не заслужава такава съдба.

Със своите паметници – реликви, Димитровград може да се утвърди като туристическа дестинация. Вярно, че на фона на все по-обезлюдяващия се бг-пейзаж, градът не светлее кой знае колко. Но в сравнение със съседите от региона сме къде-къде… Ако не вярвате, вижте парковете „Вапцаров“, „Пеньо Пенев“ и „Марица“, с уникалните редки растителни видове, Историческия музей, музея „Пеньо Пенев“, най-големия планетариум в страната, архитектурните ансамбли, уникалните стенописи в храма „Св. Димитър“, обновяващата се градска библиотека, училищата , грейналите детски градини. И детските колички в кв. „Славянски“и по градския площад! Районът ни е богат и на археологически забележителности – светилището на нимфите в с. Каснаково, крепостта „Хасара“ в Сталево. Затова за мен Димитровград трябва да се утвърди като туристическа дестинация. Но затова не е нужно само да сме вписани като част от 100-те туристически обекта. Трябва градът да **заживее** като туристическа атракция – с туристически център, с екскурзоводи, които да популяризират забележителностите му.

Уви… наскоро попаднах на пътеводител , в който Димитровград се подвизаваше не като културна и ландшафтна дестинация, а като локация на… най-голямата пейка и на най-големия стол ?! Че и със сърцето с катинарите в парк „Марица**“?!** Какво е това? Атракция или КИЧ; *културно убежище*, или *културно посмешище*? А пък за монумента „сърце“, да не говорим … Вярно, минават оттам тийнейджъри и му закачат катинари. Като в Италия, или на други места по Европа… Но защо ? Защо да копираме щампи и да възпроизвеждаме халтура? Аз лично винаги съм се питал как едно толкова красиво и цветно чувство като любовта, може да бъде заключено зад заклинания и катинари? Та не е ли то свободно ? И не е ли това част от красотата му?

Искам да споделя, че наскоро станах съвременник на филмова история, която мен, като млад човек, обичащ града си, ме разстрои. Става дума за един филм, наречен „Димитровград-град на мечти“, който по мое лично мнение, се подигра с града ни. Вместо да се покажат поривите на строителите и на нас, младите димитровградчани, в кадър влязоха едни съвременни момичета, дошли от големите градове тук, при нас, за да станат поп-фолк звезди. И до днес, Димитровград се свързва с тая „индустрия“ и с прословутия пазар, като емблематични акценти в градския пейзаж. А къде е културата? И редно ли е градът ни безвъпросно да се приравнява с долнопробната

чалга? Защо да не го титулуваме като град на художници, като средище на галерия, съдържаща картини, които и в Лондон няма да видите? Защо не свързват града ни с музеите и с парковете? И с писателите, поетите, артистите, скулпторите, музикантите?

Да, Димитровград е млад и красив град. Но и град с традиции, колкото и невръстен, откъм биография да е. Той е бил и си остава град на мащабно строителство . И град на култура. От нас зависи дали тя ще победи кича и халтурата. Затова ние, жителите на този град, следва да опазваме културното му наследство, да го направим популярен не с „ръцете горе“, а с многото забележителности - оазиси за творчество. Членството ни в АТРИУМ и Европейският маршрут,чийто прицелни точки са и паметниците на П.Пенев, са само крачка в тази посока.

Нека Димитровград е „град на Пеньо“, град , закрилящ творците, и даващ криле на творчеството. И да не сме известни само с пазара и чалгата, а с писатели, поети, художници и музиканти. Граждани. Хора с ръст. За да върне градът ни славата си на „град първи“.

Град, по-добро място за живеене, който не е само граница за мечтите, а тяхно продължение.

Добромир Зафиров,

ученик 10.Б кл.,

Езикова гимназия „Д-р Ив.Богоров”

Димитровград

БИБЛИОГРАФИЯ:

Тончева, Светлана.”Визуални маркери на памет в градското пространство”. Автореферат. С.,2008, с.135

Ерц, Ербер. Графология. Изд. къща „Одри”, Враца, 2001, с.47

Методи за теренно проучване по темата за религиозната идентичност- по материали от Северна Гърция (Помакохория)

Гергана Цонева

Темата на дисертационния труд - „Религията като фактор при конструиране на идентичност“, е свързана с процеси, протичащи през последните години на Балканите и в частност на територията на Северна Гърция.

Областта, обект на нашето изследване, е известна като „Западна Тракия, Родопи, планински райони на Северна Гърция“ или с набиращото все по-голяма популярност Помакохория – т.е. помашки села (в превод от гръцки език - πομακοχώρια). Малцинството (гр. ез. - μειονότητα), както е прието да го нарича официалната държавна терминология, говори „помацки“, който език е определян от Република Гърция като славянски (гр. ез. - σλάβικη γλώσσα). Според това определение помаците от тези райони са σλαβόφωνοι (славофони), мюсюлмани по вероизповедание. По официални данни, населението се състои от около 23 000 жители, но се счита, че след последното официално преброяване (през 2001 година), то значително е нараснало и днес наброява между 35 000 и 41 000 души.

В периода от месец юли 2014 година до месец май 2015 година проведох общо шест теренни изследвания. Посетих градовете Кърджали и Златоград, както и някои села в околността, два пъти през 2014 година (през месеците юли и ноември). В селата в Северна Гърция - с основни центрове градовете Ксанти и Комотини - проведох четири теренни проучвания (през 2014 и 2015 година).

Първото теренно посещение в ксантийските села умишлено беше проведено и съвпадна по време с месец Рамазан - юли 2014 г., когато имах възможност да се запозная освен с бита, културата, песните и езика, така и с религиозната нагласа на помаците в този район. Посетих общо петнадесет села (тук обозначени със стари и нови имена):

Басайково (Мантена), Братанково (Горгона), Горна Кърмахала (Ано Кира), Гьокчебунар

(Главки), Долапхан (Сминти), Зюмбюлче (Зумбули), Кетенлик (Кентаврос), Кочина (Котино), Люлка (Еора), Мустафчево (Мики), Пулево (Просилио), Широка поляна (Сироко), Пашавик (Пахни), Демерджик (Димарио) и Лъджа (Термес). Целта на това пътуване беше да се ориентирам възможно най-точно и да избера селище, в което да проведа по-нататъшните си изследвания. Установих много лични контакти и проведох първите си събеседвания и интервюта с отделни представители на общността. Получих и много покани от местните хора да гостувам отново в домовете и селата им, по време и на други празници.

За основните си теренните изследвания в областта на град Ксанти се насочих към село Мустафчево (Мустафчово), с оглед на неговото средищно местоположение за общността, както и на обединяващата му функция за областта. То е и административен център на района, включващ 28 по-малки или по-големи села.

Община Мустафчево е създадена на 1 януари 2011 година след обединение на няколко ста*ри административни единици – община* Мустафчево и общините Синиково (Сатрес), Козлуджа (Котили) и Лъджа (Термес) - по закона Каликратис.[карта 1 и 2]

*Общинска единица Мустафче*во*:*



Топографска карта (1)



Община Мустафчево (2) на картата на бившия окръг Ксанти.

Общинска секция Мустафчево се състои от следните общински секции и села, отбелязани със стари и нови имена, и включва:

село Мустафчево (Μύκη, Мики) - 1095 жители

село Бара (Στήριγμα, Стиригма) - 67 жители

село Басайково (Μάνταινα, Мантена) - 280 жители

село Братанково (Γοργόνα, Горгона) - 205 жители

село Горна Кърмахала (Άνω Κίρρα, Ано Кира) - 69 жители

село Гьокчебунар (Γλαύκη, Главки) - 1181 жители

село Долапхан (Σμίνθη, Сминти) - 363 жители

село Егнила (Άλμα, Алма) - 317 жители

село Зюмбюлче (Ζουμπούλι, Зумбули) - 149 жители

село Кетенлик (Κένταυρος, Кентаврос) - 2313 жители

село Козловец (или Карачулка, Κρανιά, Крания) - 0 жители

село Кочина (Κότινο, Котино) - 119 жители

село Круша (Αχλαδιά, Ахладия) - 5 жители

село Куля (Πύργος, Пиргос) - 33 жители

село Кърмахала (Κίρρα, Кира) - 34 жители

село Лежачко (Κουτσομύτης, Куцомитис) - 131 жители

село Летница (Όασις, Оасис) - 129 жители

село Люлка (или Салънджак, Αιώρα, Еора) - 238 жители

село Пара махала (Χρυσό, Хрисо) - 2853 жители

село Присойката (Сагир махала, Σούλα, Зула) - 68 жители

село Пулево (или Гюни махалеси, Προσήλιο, Просилио) - 150 жители

село Рахи (Ράχη) - 0 жители

село Секизбунар (Πανέρι, Панери) - 44 жители

село Тригоно (Τρίγωνο) - 73 жители

село Тюрлу Тарла (Διάφορο, Диафоро) - 48 жители

село Чепердаг (Καπνόανθος, Капноантос) - 0 жители

село Чука (Κορυφή, Корифи) - 26 жители

село Широка поляна (Σιρόκο, Сироко) - 111 жители

Днес село Мустафчево се нарича Мики и се състои от две махали – Горна махала и Долна махала, които са ясно отделени и отграничени една от друга, и почти водят свое самостоятелно съществуване. За пояснение в разговор общото им име се използва и като Старо Мустафчево. С наименованието *Мустафчево* могат да бъдат наречени и всички други околни села, влизащи в пределите на общината и произлезли от него - първоначално като махали или овчарски колиби. Често срещана практика и до днес е отделните махалички да се назовават по имената на обитателите им. Тези имена нерадко са фамилни, родови или бащини (патроними) и се различават от официалните имена и фамилиите, записани в личните докумети на поданиците на Република Гърция.

Второто изследователско посещение се състоя по време на празника Курбан Байрам - октомври 2014 г. - когато наблюдавах отблизо и непосредствено обичаите, песните, танците, както и всички подробности и особености на религиозната церемония. Проведох подробно изследване и се облякох (в продължение на няколко

дни) с така известната и характерна за района женска традиционна носия от село Мустафчево.

По време на това мое пребиваване бях поканена и посетих традиционния обичай посещение при новородено дете – „зминдар“.

При *третото си пребиваване* – през декември 2014 г., отново бях поканена, присъствах и заснех видеоматериали на традиционна фолклорна сватба. Основните моменти от нея съвпадат с тези на българската фолклорна сватба, за което, вероятно, ще говоря по-подробно в дисертационния труд. Успях да наблюдавам и документирам погребение, което са случи в първия ден на сватбата.

По време на същото теренно проучване посетих текето на Джехире, което се намира в землището на гробищата и проведох няколко интервюта с близки родственици на момичето, в чиято памет е построено то. В личния си архив съхранявам видеоматериали от това посещение, документиращо и интересни находки в самото гробище.

Четвъртото посещение в с. Мустафчево осъществих в периода 01. - 07. 05. 2015г. Бях получила лична покана да присъствам на празника Хатим, който се провежда в джамията и по същество представлява своеобразна инициация на децата от общността чрез четене на части (дуви) от Корана. Пътуването беше замислено така, че да успея да присъствам и на празника Ерделез в Термес, където всяка година традиционно на 6 май се състои народен събор. Гости и посетители на събора са много хора от околността и чужбина, обикновено помаци, които използват повода и провеждат свои родови или приятелски срещи.

По обясними причини се въздържам да спомена имената на своите информатори, поради деликатността на някои от темите, по които сме разговаряли. Не мога да отмина, обаче, това, че в селото съм приета много добре и че при контактите си с местното население не съм крила целта на посещението си. Всички – и особено жените, се отнасяха към мен с нескрито любопитство, но много сърдечно и радушно. Вероятно тук трябва да се отбележи факта, че говоря добре гръцки език, в някои случаи – по-добре и от самите ми домакини. Поради близостта на помашкия диалект с българския език, някои от интервютата за проведени на него. Събраният теренен материал би представлявал интерес за българската етнография, етнология и филология,

поради което ще бъде допълнително представен и допълнен с коментари, бележки, лични наблюдения и други.

До момента работата ми на терен в етнически и религиозни общности извън България ме е научила и обогатила с умения да контактувам с „другия“, да се поставям в позиция на изследовател, но и на добронамерен наблюдател. В затворени общности, като тази, е необходимо да съществува взаимно доверие – предпоставка и основа за добра комуникация. Смятам, че уменията за изграждане на трайни познанства и поддържането им във времето са гаранция за по-доброто опознаване на културата, бита и всекидневието на приемащите групи.

За целта на изследването си първоначално подробно се запознах с литературни източници, разглеждащи проблемите на религията, езика и идентичността, фолклора, нравите и обичаите, бита и културата на населението в Родопите. Широкообхватна по отношение на темите, които разглежда, тя не засяга само и единствено проблематиката на помашката общност. Постарала съм се да обхвана и литература, която да изясни някои исторически, географски, фолклорни и религиозни аспекти, което да ми послужи при формиране на един общ, по-широк поглед.

В хода на изследването ми се наложи да издиря и работя с научни документи, както и да използвам вече публикувани такива. Разполагах с необходимата техника – фотоапарат, диктофон, видеокамера, както и прилежно воден теренен дневник, в който съм записвала подробности, въпроси, дати, схеми и някои бележки. Преди второто си посещение разработих допълнителни въпросници, които да отговарят на конкретните нужди на изследването ми. В някои от случаите интервютата се превърнаха в биографични и разкази за живота, поради характера на темите, за които се водеха те. При необходимост и според конкретната ситуация съм задавала и допълнителни наративни въпроси, касаещи определена житейска фаза, ситуация или събитие.

В теренни си изследвания (около 40 часа аудио и видеозаписи) съм се придържала към класическите методи и техники за събиране на документален материал **- неструктурирани, полуструктурирани и структурирани интервюта**. Избирала съм какви въпроси да задавам и как да конструирам изследването си в зависимост от натрупания вече материал и степента на взаимно познаване с информаторите. Много от интервютата са проведени в малки групи, но повечето от тях са индивидуални. В работата си съм използвала техниките на **наблюдението – неучастващо и участващо -**

в различна фаза и момент; **наблюдение в естествена ситуация**; **пряко систематично и несистематично наблюдение**.

Плътното описание е един от основните методи, с които съм си послужила, но смятам, че съм се възползвала в пълна степен и от възможностите, които дава **включеното наблюдение**, тъй като всеки път съм пребивавала по няколко поредни дни в общността. Там – по време и на четирите си посещения - съм се срещала и контактувала с хора, спала съм в дома на моите информатори или домакини, хранила съм се вкъщи или на обща трапеза с хората от общността; посещавала съм обществени места по време на празниците и съм контактувала непосредствено с голям брой участници в тях. Налагало ми се е в различните ситуации често да „сменям“ ролята си на изследовател – с оглед на конкретните търсения и в зависимост от нуждите на изследването ми.

В последните години все по-често се употребява т. нар. **ориентирано към индивида интервюиране и наблюдение**. При него се изхожда от гледната точка на отделния индивид и се „върви“ от частното към общото, а що касае задаваните въпроси – обратно, от общото – към частното. За мен този метод са оказа особено полезен и „работещ“, с оглед на мястото и темите, които изследвам. Бих посъветвала, обаче, той да се използва само в случаите, в които вече е постигната необходимата близост в опозицията „интервюиращ – интервюиран“, и когато вече са установени достатъчно силни отношения на доверие между събеседниците. Методът предполага възможността да се задават и по-лични въпроси, касаещи езиковата, етническата, религиозната, половата и сексуалната идентичност. В никакъв случай не бива да се забравя каква е целта на провеждане на интервюто и стриктно да се съблюдават неговото протичане, продължителност и подпомагане с насочващи въпроси. Ако е необходимо и уместно, е възможно то да бъде прекратено, за да продължи в един друг, по-подходящ момент.

Относно качеството и времетраенето на интервютата, които съм провеждала до момента, мога да споделя опита си, че ако информаторът е предразположен за разговор, то не би било удачно той да бъде прекъсван безразборно и хаотично. Редно и уместно е да бъде оставен да се изкаже свободно и без натиск – вербален или жестомимичен. Ако ли пък събеседникът по някаква причина се затруднява да продължи, е добре да не се настоява и интервюто тактично да се отложи, но така че интервюираният да не остане разочарован, обиден или пренебрегнат.

За моя радост и удовлетворение, сред помаците в Западна Тракия и в частност в село Мики (Мустафчево), съм приета гостоприемно и добронамерено. Не съм срещала трудност при обикновената, всекидневна комуникация, както и при провеждането на интервютата. Това, най-вероятно се дължи на факта, че успях да установя много добри отношения с жените от Долната махала. По време на четирите посещения на селото съм присъствала на традиционни за общността тържества и обичаи - зминдар, мевлют, курбан, сватба, хатим, Рамазан Байрам и Курбан Байрам, където мястото ми беше предимно сред женската общност. Официално бях представена на кмета на общината още при второто посещение (но първо за селото), което ми помогна в по-нататъшната работа, с оглед на сигурността и спокойствието ми.

Носията като белег на идентичност и принадлежност все още играе огромна роля в затвореното общество на моите домакини. Имах уникалната възможност да ме облекат в такава традиционна женска носия, която аз носих в продължение на няколко дни, още при второто си гостуване на празника Курбан Байрам. Смятам, че това също е изиграло своята положителна роля за приемането ми в общността, но преди всичко е засвидетелствало моето добронамерено и положително отношение към традициите, културата и бита на хората от селото. Задължителното поздравяване при среща, макар и с непознат, ходенето на гости за почерпка с кафе или по друг повод, са все част от тази демонстрация на уважение, доверие, взаимна симпатия и взаимно приемане.

Евентуалните проблеми, които биха могли да възникнат при работа на терен, логично, са свързани с езиковата бариера и достъпа до такива и подобни труднодостъпни и отдалечени села. За мен тези проблеми бяха лесни за преодоляване поради това, че бях поканена и представена от местни хора. Владеенето на официалния за държавата (в моя случай гръцки) език безспорно е предпоставка и залог за по-добрата комуникация и свободното контактуване с представители и на официалните власти.

Не мога да пренебрегна и да не отбележа факта, че близостта на местния диалект с диалекта на населението от Голо Бърдо, Албания, който познавам много добре и където съм провеждала теренни изследвания в периода 1993 -1996 година, ми беше от особена полза и помощ. Домакините ми знаят за тези експедиции и дори нерядко съм споделяла с тях какво съм виждала, чувала и преживявала при други мои подобни изследователски проучвания. Доброто познаване на района, езика, обичаите и порядките на затворените общества в тези случаи са особено полезни. Смятам, че

изследваните групи и хора е редно да знаят каква е целта на посещението, което улеснява и тях самите при комуникацията. Естествено, случвало се е, понякога да не задавам конкретни въпроси, касаещи някои по-лични или по-деликатни теми, но използването на насочващи въпроси или споделяне на личен опит ми е послужило като начало за разговор. При необходимост от използване на камера или диктофон, във всичките си теренни посещения до момента, съм искала разрешение за това, което, в моя случай, не е било шокиращо или неприемливо. Тъкмо напротив, много често информаторите, събеседниците ми или участниците в публични празненства се блазнят от идеята да бъдат записвани или заснемани с камера или фотоапарат. Откровеността на изследователя и добрите човешки отношения са важни фактори, които в никакъв случай не бива да бъдат омаловажавани.

Поради особеностите на темата, свързана с религията на населението в Западна Тракия, както и на индивидуалния избор, касаещ изпълнението на религиозни обреди, съм била изключително внимателна в своята работа на терен. Някои от моите събеседници свободно изразяват нежеланието си да се декларират като мюсюлмани и да изповядват религията като такава. Повечето от тях приемат за даденост и като „наследство“ от предците религиозната си принадлежност. Има и такива, които с гордост я декларират, като в същото време само формално, без да вникват в същността на вярата, спазват някои от религиозните обреди и порядки.

Много от младите хора, както в повечето райони, населени с бекташи, алиани и казълбаши, нямат реална и ясно изразена религиозна принадлежност. Смятам за важно да се уточни, че мюсюлманите в района на Помакохория принадлежат към бекташкия орден, за което свидетелстват и множеството тюрбета и текета, едно от които и в село Мустафчево (текето на Джахире). Самите вярващи не осъзнават това - възприемат и мислят себе си като ортодоксални мюсюлмани, не познават и не различават отделните течения и секти в исляма. Освен това в района се празнуват и много християнски празници (Димитровден, Гергьовден, Коледа и др.). Вече отбелязах, че по време на последната експедиция (01.05. - 06.05.2015г.) посетих района на Термес, където се провежда традиционният събор на помаците от областта, на който се връзват гергьовски люлки, играят се хора и се изпълняват различни, немюсюлмански ритуали и обреди.

От 90-години на двадесети век, след премахването на телените заграждения, отделящи района от останалата (ненаселена с мюслмани) територия в района на

Република Гърция, се наблюдават засилени индикации на сунитизиране и турцизиране на населението в помашките села. Именно чрез религиозна обвързаност и налагането на турския език като официален за областта (освен националния гръцки език), се цели промяна на самосъзнанието и формиране на нова, различна идентичност. Проблемът с подмяната на идентичността чрез механизмите на религиозното образование и налагането на влияние на основата на изповядваната вярата и нейната употреба, е повече или по-малко политически процес, който заема все по-широки територии. Темата на дисертационния труд е свързана именно с тази подмяна и опитите да се (ново)конструират една или няколко идентичности в Родопите.

Ако се обърнем към изследователите на интересуващите ни научни полета, ще установим, че съществуват няколко тези за произхода, генеалогията, езика, традициите, обичаите, песните и културата на помаците, населяващи Балканския полуостров и в частност България, Гърция и Турция. Навлизайки в проблематиката и запознавайки се с изследванията на наши и чужди автори по въпроса за идентичността на помаците, бих могла да обобщя, че ясно се очертават няколко основни тези, които коренно си противоречат. Представяни като научни, те са по-скоро политически и са обусловени не от стремежа към отчитане на обективните реалности, а от желанието на учените да обслужват съответните държавни политики, от които произлизат.

Основни са въпросите:

- Как така са мохамедани, но без да са турци?
- Как и защо говорят един език, толкова близък до българския, но без да са българи?
- Как, след като са автохтонно население на Родопите, езикът и религията им се различава от тази на гърците?

С оглед на изброените по-горе факти, религията като фактор при конструиране на идентичност може да бъде разгледана чрез изследване на езика и особеностите на местния диалект, религиозното време и пространство, традиционния обреден календар, фолклорът - песенен и устен, традиционното облекло, народна медицина, народна кухня (традиционна и обредна). Много от отговорите бихме могли да открием и при изследването на жизнения цикъл, културата и ритуалите като маркери на идентичността.

Ислямските финанси и икономика - маркетингов трик или конструкция на съвременна наука

Милена Иванова Леблан

В средата на октомври 2015 година, в Турция се проведе международен конгрес– International Congress on Islamic Economics and Finance (ICISEF 2015 http://icisef.org - Sakarya University, Turkey). Учени от престижни университетски среди и институти, представители главно на финансовите институции от Турция, гилдиите на банките и на борсата от Турция и от други мюсюлмански държави, финансови посредници, финансови консултанти, застрахователи и други, се бяха събрали за да обсъждат състоянието на Ислямската икономическа наука и финанси. Това събитие, както и десетките подобни, организирани целогодишно от ислямски финансови и икономически институции[31], се проведе на фона на нарастващ международен интерес към този тип практики на финансови и банкови услуги, включително и от страна на традиционните „конвенционални" търговски банки.

Оказва се, че става въпрос за съвременен вид банково поле, в известен смисъл ново поле на икономическите науки. Анекдотично в откриващата реч на горепосочения конгрес (Професор Мехмет Асутай от Университета в Дърхам, Великобритания) се подчерта, че никой от преподавателите днес в университетските среди не притежава каквато и да е диплома или квалификация по „Ислямски финанси", въпреки отговорността и сериозността, с която всяка година се предлагат университетски програми и модули, дипломи, професионални стажове, създават се центрове и институти за икономически изследвания по ислямска икономика. Фактът, че в представените сериозни научните среди, научните работници си поставят екзистенциални въпроси относно генезата на така наречената ислямска икономика и финанси, поражда учудване за неспециалисти. Именно, от къде конкретно идва, каква е тази наука „Ислямска икономика", как се прави, по какви правила, кой я пише, как се

[31] IICRA (*International Islamic Centre for Reconciliation and Arbitration*), CIBAF (*General Council for Islamic Banks and Financial Institutions*), IIFM (*International Islamic Financial Market*), IFSB (*Islamic Financial Services Board*), AAOIFI (*Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions*)

доказва, как функционира, какви методи на работа прилага, какъв облик си придава, как я виждат потребителите ?

Настоящият доклад си поставя за задачата, опирайки се на конгресните материали и дискурси от ICISEF 2015, да породи размисли относно причините за изследване на ислямските финанси и ислямското банкиране като емпирика и като конструкция, и относно интересът спрямо това поле за социалните и за хуманитарните науки. С други думи, под формата на отворени въпроси, авторката цели да предложи анализ на прочита на този вид финансови практики. Идеята е да се свържат впечатленията от конгреса в Сакария с начина, по който в съвременния глобален свят се организира изграждането и придаването на идентичност на нов модел на банкова практика, както и начина, по който се образува социална конструкция на наука, практикуваща се и съществуваща по-малко от половин век.

За Ислямско банкерство и икономика се говори в икономическите среди по-активно и със засилен интерес от началото на 21-ви век. Тази форма на банкова организация се определя днес като „различен" начин на управление на капиталите и ре дистрибуция на финансовите потоци. Капиталовите движения и начинът им на управление се легитимират от Свещената книга с морален характер на мюсюлманите, Коранът. Този религиозен кодекс служи за основа на интерпретирането на цялостната организация на социалния и духовния живот при мюсюлманите. Икономическите и финансовите транзакции като част от живота на мюсюлманите също се вписват в т. нар. ислямски модел. По тази логика, ислямски банки са институциите, които се съобразяват с моралните прескрипции и забрани на Корана: не практикуват транзакции и услуги с лихви, не предлагат застраховки на депозитите, или ползване на кредитни инструменти и операции, свързани с времевата стойност на парите. Те се дефинират като банки, прилагащи схеми за споделена загуба или печалба, като търговски или инвестиционен посредник, като опериращи страни в лизингови транзакции и като задължена страна по съхраняване на влогове (Йорданов, 2015). Банките, които афишират принадлежността си към този тип система, се самоопределят като етични („*A bank where fairness is more important than "what's to gain"," Driven by Ethics"* [32]),, като

[32] First Community Bank of Kenya, http://www.firstcommunitybank.co.ke/

обединяващи (*„Together as one“*[33]), по-общо се наричат„Interest free banking“, „participation banking“, „Islamic banking“, „Shariah Banking“, „Shariah compliant banking“.

Ислямската икономика представлява само 1% (с 1000 Мд USD) в общия световния финансов капитал, а страните и народите практикуващи Исляма не съвпадат винаги с идеята за етика, такава каквато Коранът изисква от вярващия (Levy, 2012). Така дефинираната „ислямска икономическа и финансова наука" прави бизнес, разраства се, инвестира и провежда финансови операции, расте като сектор от 10% до 15% на година. Според годишния доклад на турската федерация на ислямските банки (TKBB 2015), за Ислямско банкерство се говори активно в арабските страни от Голфа, Централна и Южна Азия, Северна и Източна Африка, Турция и други. Обхватът на практикуващите такова банкиране засяга общо около 25 страни, с 38 милиона световни клиенти. 78% от активите в ислямските банки се държат от страните, наречени QISMUT[34].

Схемата на Ислямските финанси е да провежда транзакции чрез търговия в настоящи блага и чрез конкретно инвестиране в бизнес. Натурата на парите и на лихвата е че нямат други свойства и качества, освен тези, че служат за посредничество на обмяна на стоки. Парите нямат същинската полезност и икономическа стойност на предмет на размяна : money # commodity (Appadurai, 1986) .

Днес ислямското банкиране е реалност, то участва в човешката дейност под формата на производство и трансформация на технически, финансови и човешки ресурси. То спомага за изграждане на работна култура, на професионални практики и на професионални идентичности. Структурира институции и организации на местно и на глобално ниво. Всички тези елементи са част от полетата интересуващи конкретно и социалните науки – етнология, социология, антропология, психология. Какво социалните науки могат да извлекат като опит от ново появилото се ислямско банкиране и защо да се интересуват изследователите хуманитаристи от това поле? Отговорите са многопластови и засягат различни сфери, които самите участници от горепосочения конгрес съставляват – академици, икономисти, банкери, потребители, религиозни теоретици и пр. Няколко посоки като начало могат да предложат прочит за вниманието към подобни банкови и финансови практики. Това което представлява

[33] NCB-National commercial Bank of Saudi Arabia, http://www.alahli.com/en-us/Pages/RB-NCB-Home-New.aspx

[34] Qatar, Indonesia, Saudi Arabia, Malaysia, the United Arab Emirates, Turkey

интерес от гледна точка на политическите, на правните, на социалните и на икономическите науки е свързано с цялостния контекст на глобални промени, на увеличаващите се миграционни потоци, на свободния достъп до информация, както и на глобалния финансов натиск и финансовите стимули. Към това може да се добавят възникването и развитието на различни форми на труд, на потребление и на спестяване и техните начини на проявление. В този смисъл ислямското банкиране представлява иновативен терен за социалните науки.

От конгреса стана ясно, че ислямското банкиране има нужда от световно признание и авторитет, чрез популяризиране на продуктите и спечелване на повече клиенти. Понеже се счита за сравнително нов модел на банкерство, развитието му и привличането на клиенти минава през разгръщане на маркетингови кампании (медии, публикации, заемане на ниши от традиционни институции). Ако за момента ислямското банкиране обслужва икономически интереси за около 1/4 от световните налични банкови активи, то интересът се превръща в световен именно чрез мюсюлманските общности и групи в света, претърпяващи световни миграционни процеси (Димитрова, 2014; Melange Bulgaren, 2016) и чрез финансовите интереси на арабски икономически институции (Уард, 2012).

Настоящата ситуация на ислямската финансова наука, резюмирана от професор Кабир Хасан от Университета в Ню Орлеанс, САЩ, противопоставя Homo Economicus с Homo Islamicus. Представена беше наука, затворена за други дисциплини от социалните и стопанските науки, прилагаща коранично разбиране на икономическите принципи, и съответно водеща до амалгама между ислямска религия, ислямски принципи и етика, и икономическа реалност. Като изход от образа на изолираност, и приемане на образ на сериозно поле на икономическа наука, се изтъква нуждата от яснота. Това засяга въпросите относно ясното определяне на:

- Научната принадлежност на предметите „ислямско банкиране“, „ислямска икономика“ и „ислямски финанси“ – към кое поле да се отъждествят социално-икономическо, религиозно, филологично, правно...?
- Икономическите участници - клиенти мюсюлмани или не-мюсюлмани, търговците банкови институции, фирмите, брокерите, регулационните органи, държавите, правителствата, организациите, обществените личности с правни функции, … Кой и защо избира да работи с такъв модел?

- Структурата и организацията на предмета на услуга – методологията, която се използва, за да се опише, да се разбере, да се провери валидност и да се структурира в икономически парадигми; информационните данни, които се ползват - кой ги предоставя и как се управляват …

- Формите на комуникация - на какъв език се говори и кой го разбира, какъв речник се употребява (финансов, икономически, религиозен), документация по дейностите, писмените форми на договорност и договорни отношения, …

- Използването и трансформацията на ресурсите - парични и информационни потоци, финансови продукти, кадри, събития, документация, изследвания, материални и нематериални артефакти; обучение и развитие на кадрите, които се занимават с подобни услуги

Няколко линии на работа, предложени от научните среди на конгреса ICISSEF 2015, дават насоки за структурирането на издържана банкова наука, отговаряща на световно признати стандарти. В този смисъл се подкрепят усилия в насоките на човешките ресурси (качествено обучение по икономика и проспективно през ислямските религиозни принципи, набавяне на квалифицирани и компетентни кадри, които разбират от икономика и от ислямски морал едновременно), на научната продукция (поощряване на научни изследвания в сектора на ислямските финанси, засилване на научните приноси с аналитична насоченост и теориите на икономическото развитие, подкрепени с аналитични данни) и на цялостната организация на практиката (уеднаквяване на процедури и правила, интелектуална свобода, отваряне към цялата икономическа индустрия, не само частични сфери от нея, с интерес към човешките икономически проблеми – бедност, безработица, разпределение на доходите и на богатствата, нива на икономическо развитие, инфлация, счетоводни аналитични баланси, доверие в транзакциите засягащи социалния капитал – клиентите, мениджмънта, приложените етически принципи, интелигентността на управлението на капиталите).

Дуализъмът академична икономика и бизнес икономика на практика отпада, за сметка на балансирано съчетаване на модела на западните търговски банки с функционирането, организацията и транзакциите при ислямското банкиране. Впрочем, умерността спрямо теологичните дебати за влиянието на религията в бизнеса се изтъква като водеща поведенческа линия, под формата на принцип на допълване към

търговския банков модел, на паралелно функциониране. От друга страна, банките съответстващи на Шариата държат да бъдат разграничени със специфичната си идентичност на „различни“, „етични“, „верни спрямо религиозния морал“. В случая, маркетинговият пакет на ислямското банкиране дава повод за размисъл за това доколко глобалният клиент днес е чувствителен на тема банкова етика на споделянето на риска и на отговорността, на сертифициран религиозен бизнес, на нравствено одобрени транзакции, и в по-широк смисъл на отговорни банки, пък били те вписващи се в друга религия. Запитани от авторката за разликата между ислямските и обикновените търговски банки, банкерите, представители на петте големи турски банки с ислямско банкиране[35] на конгреса ICISEF 2015, отговориха еднозначно, че няма – целта е банката да печели, но начините да се стигне до печалбата са различни.

БИБЛИОГРАФИЯ

Анонимен автор. 2012. „Принципите на ислямското банкиране. Защо си струва да си отворите сметка в ислямска банка?“ http://news.old.expert.bg/n399262 последно посетен на 11-02-2016

Димитрова, Ралица. 2014. „Банкерите с броеници. Финансовите продукти по правилата на шериата са все по-популярни в Европа.“ http://novinar.bg/news/bankerite-s-broenitci_NDU4NDszNQ==.html последно посетен на 11-02-2016

Йорданов, Йордан. 2007. „Относно спецификата на ислямското банкерство“ http://www.easibulgaria.org/bg/pouki-ot-stopanskata-istoriya/otnosno-specifikata-na-islyamskoto-bankerstvo/, последно посетен на 25-04-2016 г.

Кундурджиева, Д. 2013. „Ислямските „морални” банки.“ http://temadaily.bg/publication/ последно посетен на 11-02-2016

Семерджиева, Диана. 2014. *Развитието на Ислямските финанси и ислямско банкиране.* Курсов проект по дисциплината: “ Международни финансови организации и политики“, Пловдив: ПУ

Теофанов, Цветан. 1999. *Превод на Свещения Коран*. София: Благотворителна фондация „Тайба”

Хумел, У. и Липчева-Вайс, М. 2011. „Що е то ислямско кредитиране?“ http://dw.de/p/13LnU последно посетен на 23-11-2015

[35] Ziraat Bank, Albaraka Turk Participation Bank, Bank Asya, Kuveyt Turk, Turkiye Finans Participation bank

Уард, Ибраим. „Религиозните принципи пред изпита на глобализацията. Парадокси на ислямската финансова система.“ http://liternet.bg/publish1/iward/religion.htm последно посетен на 11-02-2016

Appadurai, Arjun. 1986. *The social life of things. Commodities in cultural perspective.* Cambridge University Press

El-Gamal, Mahmoud A. 2012. *La Banque et la finance islamiques.* Bruxelles : De Boeck

Islahi, A.-A, 2014. *"The Genesis of Islamic Economics" Revisited.* in Islamic Economic Studies, Vol. 23, No. 2, October, 2015

Lévy, Aldo. 2012. *Finance Islamique. Opérations financières autorisées et prohibées. Vers une finance humaniste.* Paris : Gualino-Lextenso éditions

TKBB. 2015. *Turkish Participation Banking Strategy Document 2015-2025*. Istanbul: Participation Bank Association of Turkey

Melange Bulgaren. 2016. „Австрийската банка BAWAG ще предлага и ислямско банкиране“ http://www.bulgaren.org/melangebulgaren/2016/01/15/%D0%B0%D0%B2%D1%81%D1%82%D1%80%D0%B8%D0%B9%D1%81%D0%BA%D0%B0%D1%82%D0%B0-%D0%B1%D0%B0%D0%BD%D0%BA%D0%B0-bawag-%D1%89%D0%B5-%D0%BF%D1%80%D0%B5%D0%B4%D0%BB%D0%B0%D0%B3%D0%B0-%D0%B8-%D0%B8%D1%81%D0%BB/ последно посетен на 25-04-2016

Siagh, Lachemi. 2003*. L'Islam et le monde des affaires. Argent, éthique et gouvernance.* Paris : Editions de l'Organisation

Warde, Ibrahim. 2012. *Islamic finance in the Global economy.* Edinburgh: Edinburgh University Press

Zeeshan Farrukh, M. 2015. Islamic Economic System – The Real Solution. In *ICSEF Congress Abstracts 21-23 October 2015 Sakarya, Turkey* : Sakarya University

Видео/аудиофайлове

Surah 2: Al-Baqara (The Cow): Verses 275-286, Recitation of Sheikh Muhammad Jibreel https://www.youtube.com/watch?v=gGqUlU3nCiE

Surah 2: Al-Baqara (The Cow): Verses 259-274, Recitation of Sheikh Muhammad Jibreel https://www.youtube.com/watch?v=yna6iN0sXyQ

„Българско, че пак българско”

Разказ за създаването и представянето на студентски етнографски филм

Стамен Кънев

В памет на Ивана Стоева от с. Сърнево, Карнобатско

Събирането на теренни етнографски материали е съществена част от работата на етнолога. Едно от първите неща, които се учи в университета е какво представлява и как се провежда то. Докато изучавах специалност „Етнология” в катедра „Етнология” към Историческия факултет на Софийски университет „Св. Климент Охридски” (по-нататък ИФ на СУ) съм участвал в няколко летни теренни практики заедно с моите състуденти. Били сме в различни селища в България и чужбина. Имахме възможност да усетим, че прилагаме в действителност наученето. Като млади и все още неопитни бакалаври това ни оказваше положително влияние. Общувахме с хора, които няма как да срещаме всеки ден. Живеехме в техните села и градове.

Човек, когото никога няма да забравя е Ивана Стоева от село Сърнево, Карнобатско. За мен тя е просто баба Иванка, която остави трайна следа в създанието ми със своята необикновена същност. Затова реших в настоящето изложение да представя процеса по създаването, а в последствие и представянето пред публика на филма посветен на нея. Той се казва „Българско, че пак българско” и го сътворихме заедно с близката ми приятелка и състудентка Надежда Иванова.

Идеята за него се появи през месец декември 2014 година. Като студенти се включихме в етнографска експедиция за изучаване на 20 южнокарнобатски села. Проектът беше мащабен и се проведе в края на 2014 г. и началото на 2015 г. В него участваха преподаватели, докторанти и учени от ИЕФЕМ-БАН. За кратко време бяха изчетени архивни материали и бяха събрани теренни етнографски материали от 478 събеседници. Експедицията също показа, че при добра организация и желание са възможни успешни етнографски проучвания и през зимата[36].

Базата ни се намираше в с. Подвис. Бързо създадохме организация и ред, по който прецизно да обходим всички селища и да проведем интервютата. Така с Надежда и още

[36] Всички статии и могат да се прочетат в сборника „Между минало и настояще – култура на южнокарнобатските села в началото на XXI век”, гр. Бургас 2015 година със съставител Галин Георгиев.

няколко колеги се озовахме в село Сърнево. То е разположено в предпланините на Странджа планина, на бреговете на Русокастренската река. Основано е на мястото на турски чифлик. Заселването му е започнало през 1762 година, когато изселници от Чирпаснко идват да работят в чифлика. След Освобождението беят собственик на чифлика го продава на местното население и заминава за Турция. През Балканската война десетина български семейства, изселници от Одринска и Беломорска Тракия се заселват в селото. През 1925 година то е преименувано от Караджиларе на Сърнево. Един от информаторите ни беше Ивана Стоева. Тогава беше на навършени 90 години.

Нисичка, възрастна, но пъргава жена. Придвижваше се с лекота. Веднага ни прие в дома си с усмивка. Живееше в малка стая, която изпълняваше едновременно функциите на кухня, хол и спалня. Имаше един прозорец, откъдето влизаше светлина. Ние седнахме на леглото. Срещу нас на дървен стол до печката се разположи баба Иванка. Разговорът започна леко и така продължи. Говореше предимно тя. Естествено първо ни се представи – родена, омъжена и работила в селото. Има един син и снаха, от които е много доволна, защото се грижат добре за нея. Има и внучка, която не престава да хвали. Често й ходят на гости.

По време на разговора засегнахме различни аспекти от живота. Надежда събираше информация за брачната обредност, а аз за грижата за възрастните хора. Всъщност тези теми се оказаха благоприятни за неволното и неусетно подхващане на други. Така с баба Иванка прекарахме няколко изключително интересни часа, през които тя сподели част от житейския си опит и мъдрост. Непрекъснато ни даваше съвети по всевъзможни проблеми.

Стана време да си ходим. Не защото любезната ни домакинка ни подканваше, а защото вън се смръчаваше и трябваше да се прибираме в базата. Казахме й, че скоро пак ще се върнем. Бяхме силно впечатлени от и започнахме да я уговаряме да снимаме филм за нея. Тя веднага се съгласи. Докато шофирах по селските пътища обсъждахме идеята. В баба Иванка имаше желание за живот и енергия, което дори у някои млади не можеше да се намери. Позитивността й имаше силата да разбие на парчета всяко черногледство. Чувството й за хумор беше като щипката сол, която прави ястието.

Коледните празници наближаваха. Първата част на експедицията приключваше скоро. С Надежда още по-твърдо решихме, че когато проучването продължи в началото на

следващата години трябва да се отидем подготвени със снимачна техника при баба Иванка и да я заснемем.

Преди да се върнем с Надежда няколко дни се приготвяхме за задачата, която си поставихме. Набелязахме основни теми и въпроси. Консултирахме се с друг мой приятел – Иво Балджиев, тогава студент III курс „Кино и телевизия" в НБУ. Интересите му са в областта на операторското майсторство, така че неговите съвети много ни помогнаха. За щастие имахме на разположение и полупрофесионален микрофон, който гарантираше качеството на звука. Взехме още видеокамера, два фотоапарата, статива и достатъчно преносима памет и батерии, които да ни стигнат за кяколко часа снимане. Липсваше ни допълнително осветление, така че щяхме да разчитаме единствено на естествената светлина в стаичката. Накрая се обадихме на баба Иванка по телефона за да й кажем, че сме готови и ще се върнем да я снимаме. Тя се зарадва и каза, че ни очаква с нетърпение.

На 11 януари 2015 година се върнахме в базата в село Подвис заедно с останалите от изследователския екип. Отново създадохме организация. На следващия ден започнахме да обикаляме южноларнобатските села и да събираме информация от местните хора. Няколко дни по-късно с Надежда отново бяхме в с. Сърнево, този път с цялата техника, която носехме.

Още с влизането в стаичката осъзнах, че плановете за филма ще търпят големи промени в движение. Неочаквано за нас там беше Атанаска Манолова – съседка и приятелка на баба Иванка, която също познавахме от миналия път. Тя е едра жена, млко по-млада, но по-трудно подвижна. В очите й обаче се виждаше същото желание за живот. Внесохме целия багаж вътре и започнахме да се приготвяме. Точно тогава ни сполетя още едно непредвидено обстоятелство – батериите за видеокамерата, единия фотоапарат и микрофона бяха изтощени. Имахме на разположение само един фотоапарат с обикновен обектив и статив. Това ни беше и единственият шанс да направим снимките, защото на следващия ден пътувахме обратно за София. Моментът беше деликатен – да прекратим всичко и идеята ни да не се осъществи или да направим филма с голям компромис с качеството на звука и картината. Взехме решение да действаме с това, с което разполагаме. Сложихме фотоапарата на статива. Светнахме всички лампи и крушки в стаята. Започнахме да обясняваме на бабите какво ще правим. Те ни разбраха бързо и можехме да пристъпим към снимане.

Възрастните жени мигновено се отпуснаха пред камерата. С Надето стояхме зад обектива и задавахме въпросите, а те не само отговаряха, а непринудено започваха дискусия помежду си. Освен това ни разказаха легенди, лични истории и пяха песни. Заснехме всичко. Отново, както предния път, навън се смрачи и трябваше да се прибираме в базата.

Когато се върнахме в София веднага започнахме работа по филма. С Надежда решихме първо да изгледаме целия запис. Той е над 90 минути. В него успяхме да разграничим няколко водещи теми, като отбелязахме продължителността на всяка. Видяхме, че сме изпълнили една от основните си цели. Бяхме успели да заснемем разказ, който представяше кръговрата на живота от раждането през влюбването и създаването на семейство до смъртта. Това се превърна в основната рамка, която оформи логичното последователно действие във филма.

С монтажа не можехме да се справим сами. Един от проблемите беше в това, че заснехме всичко с един фотоапарат от една гледна точка. Друг беше следствие от наше решение, взето на място по време на снимките. Когато отидохме при баба Иванка, тя вече имаше гости – баба Атанаска. Удобно седнали на масичката си говореха. Прекъснахме ги с нашето пристигане. Иванка ни посрещна на вратата, но докато сглобявахме техниката те отново седнаха заедно. Прозорчето беше зад тях. По този начин силната дневна светлина влизаше в стаята срещу обектива на фотоапарата. Стояхме пред нова дилема – да помолим жените да се преместят така, че да застанат „правилно” срещу светлината или да не се намесваме. Решихме, че втората възможност е по-приемлива, защото запазвахме зоната им на комфорт. Направихме голям компромис с качеството на картината. Въпреки трудностите искахме да използваме максимума от това, което имаме. Затова ни трябваха идеи от човек, който има опит в създаването на филми и може да ни помогне. Отново се обърнах към Иво с молба за съдействие. Той веднага се съгласи и се включи като монтажист.

След като вече бяхме обособили различните теми в деведесетте минути запис, пристъпихме към избор на конкретни, които да изпълнят филма със съдържание. Процесът не беше лесен. От една страна трябваше да се включат тези, които отговарят на смисловата рамка „Кръговратът на живота”. От друга преходът между тях да е ясен и плавен, за да се разбира от публиката.

Монтажът на филма ни отне няколко дни. Общо над 20 часа заедно с Надежда и Иво обмисляхме и обсъждахме всяка сцена, за да сме сигурни, че я поставяме на правилното място. Работното заглавие беше „90 години житейски опит". В последствие решихме да го променим на „Българско, че пак българско" – реплика на баба Иванка. Също така намерихме за уместно в началото на филма да представим с няколко изречения историята на село Сърнево, баба Иванка и баба Атанаска. За щастие отново бързо намерихме човек. Владимир Богатинов, добър приятел и отличен актьор, веднага се съгласи да ни помогне. След всичко това продължителността беше 14:42 минути. След известно време на едно от представянията на филма пред публика получихме съвет да го удължим. Включихме още няколко сцени и в момента е 19:24 минути.

Първото представяне пред публика на „Българско, че пак българско" се състоя на 16 май 2015 година. Случи в театралната зала на СУ „Алма Алтер" в рамките на Международния фестивал на етнографския филм (МФЕФ), панел „Младежки визуални проекти"[37]. До края на месец декември 2015 година филмът беше прожектиран пред специалисти и граждани в ЕМО Етъра, СУ, град Карнобат, Пловдивски университет „Паисий Хилендарски" и Института за етнология и фолклористика с етнографски музей при Българска академия на науките. Освен това може да бъде гледан в интернет на адрес: https://www.youtube.com/watch?v=Gol7qQ7tw3U

По своята същност „Българско, че пак българско" е студентски етнографски филм. Той представя възрастните баба Иванка и баба Атанаска, които най-общо казано споделят жизнения си опит. Разказват легенди и какви са били взаимоотношенията между половете, когато са били млади. Също така как са се запознали с мъжете си и какво е представлявала връзката им преди и след брака. Описват ритуалите, които са спазвали по време на бременност. Разсъждават върху сънищата, смъртта и актуални проблеми в българското общество, като демографската криза и медийното пространство. Затова основното качество на филма е, че показва две представителки на едно отиващо си от земния живот поколение, които дават своята нестандартна оценка за съвременния начин на живот от гледна точка на натрупаната си мъдрост.

[37] Елка Минчева „Етнографският филм – тук и сега. Пети международен фестивал на етнографския филм (МФЕФ), София, 11-16 май 2015 г." в списание „Българска етнология", бр 2, 215 г.

Да си змей в село Пирин. Наблюдения от нощното хоро

Стефана Минчева

Село Пирин е сред онези места, на които съвсем не е трудно човек да изгуби представа за времето. Там цари митично безвремие, където сякаш всичко винаги е било и винаги ще бъде така, както е, както трябва да е. За това усещане допринасят в не малка степен речната долина със стръмни хълмове и живописно разпръснати стари къщи, от които ухае на мокро дърво и пушек. А също и хората, които пасат стада кози, извеждат конете си на паша, косят с ръчна коса трева за животните, катерят по изгрев слънце баирите с кошници, тръгнали за лобуда или преминават с домашно тъкана шарена цедилка на гръб с кашон за кой знае какво, сякаш без изобщо да си дават сметка за впечатлението, което са способни да направят на един външен посетител на тяхното селище. Едновременността и лекотата, с която всичко това може да се случва, силно напомнят на посещение на 5D прожекция, на снимачна площадка или на мащабна Live Active Role Playing възстановка. Митичната застиналост на образи, ситуации и цялостната атмосфера помага на каракондж­ото да тропа и скърца по стъпалата, а преди буря и най-непредубеденият изследовател може да чуе как змеят търкаля бурета по небето. Не е лесно отстраняването от ентусиазма при вероятността за среща с баби и прабаби, които са виждали, помнят, знаят и разказват за срещи със змейове. Но етнологът трябва да е бдителен на терен и да знае, че бабите са хитри. Много по-хитри от него във всеки случай, каквото и да успее да напише за тях.

Не са много селищата, които имат ярко запомнен образ на змей, с отделни примери за помощ или нанесена вреда, още по-малко със собствена къща. Трябва да се отбележи, че популярността на Гинчовия змей предизвиква широк интерес към село Пирин, към хората там и към техните разкази. Ако можем да допуснем, че в някой голям град подобен човек-змей, любещ моми, пасящ овце, биещ се с вражески змейове и пазещ съгражданите си би могъл да остане някак си незабелязан, то в селото анонимността на змея е невъзможна тъй както е невъзможна анонимността на всеки човек. Тук много по-ясно се открояват различните типажи, може би и заради силното въздействие на цялостното митично-приказно усещане. Следователно напълно

естествено образът на Гинчовия змей и различните варианти на разказа за историята му се превръщат в идентификационен наратив за хората от с. Пирин. Именно разногласията и привидната борба между разказите за змея освобождават посетителя от съмненията му по историчността на змеевия образ, а само го подтикват да съобразява кой разказ е повече или по-малко вероятен и приятен според него. Дали змеят е като летяща змия, като човек, или като ангел, като слънце или вихър, дали пази съкровище, бие се със съседния змей или си избира невяста, то образът му е безспорен. Той може дори да бъде безкрайно умножаван по геометрична прогресия, като разновидностите на образа му се прибавят към местата, които може да обитава и нещата, които може да извършва - по преценка на разказвача. Справедливо е да отбележим, че пиринци се досещат за още едно превъплъщение на змея: като ресурс за местно културно-икономическо и туристическо развитие. От прекомерно доверчив ентусиазъм ме предпази племенникът на нашата домакиня, Любимка Бисерова - Димитър: „Много тънък хумор има тука в селото. Някой път четирима души хващат и съвсем сериозни - само с някакви мимики си се разбират и сериозно ти говорят и те люлят, и те люлят, чак на люлката те качват, и не се усещаш."

Но тези хора съвсем не са натрапчиви с разказите, които могат да споделят. Те изчакват, разпитват, изпитват, трябва да им спечелиш доверието, да се убедят, че имаш всичкото желание, готовност и непредубеденост, за да им повярваш, да им подскажеш, че само на тях разчиташ за информация и че, каквото ти разкажат, ще бъде осмислено като важно и истинно, дори може да се пазарят за информацията, която ти дават и накрая, когато си спечелил доверието им са готови да разкажат най-причудливи неща. Да ги свържат с реални хора и места от селото, да обяснят откъде знаят една или друга история, да разкрият пред теб хумора или вълшебството на фолклорните си разкази. И това е само един план на битуване на змея, за който още от заглавието обещавам да говоря.

Любопитно е, когато при изследването на един образ постепенно се деконстриурат различни нива на неговото функциониране. Първо можем да разгледаме медийното популярно представяне на змея, което цели основно да се събуди интерес. След това са публикациите на разкази на пиринлии, които имат стойността на основни извори за българския фолклор. Разбира се, не можем да отминем научните трудове, които задават разнообразни и интересни перспективи за анализ на първоначалния текстови материал. Тогава идват и разказите на хората, които можем да чуем на терен,

на място, които имат особена сила поради непосредственото внушение на убедеността, което може да бъде почувствано само при общуване с човек. А след това идва ред на наблюденията - какво правят тези хора реално и как това, за което говорят се проявява във всекидневието им. Накрая е логичен рефлексивно-интерпретативен анализ от страна на изследователя за смисъла и значението на всичко това.

Змеят е много силен персонаж, който като всеки митичен образ въздейства едновременно на безкрайно много нива, заради умножаемостта/потенциала на своите проекции. Така, докато бях в с. Пирин и търсех змейове на дърво, под камък, на баир, до воденица и в разказите на хората, имах възможността да наблюдавам и да разбера неподозиран аспект на змея. С научния ми ръководител доц. д-р Вихра Баева бяхме на терен в с. Пирин от 30 май до 1 юни. Всяка година в понеделник, на Св. Дух е празникът на селото, който се отбелязва с литургия, курбан, родови срещи под дъбовете край параклиса, пехливански борби, хора и много веселие. По това време селото, в което иначе живеят стотина души, се изпълва с хора, които си идват от цял свят, най-вече за празника и за родовата среща. В събота срещу неделя вечерта на мегдана пред общината/читалището се вие голямо хоро, което започва привечер, още преди залез слънце, и продължава до късно след полунощ. Именно наблюденията върху това хоро ми разкриха любопитен аспект от образа на змея, който ме накара да напиша в теренния си дневник: „Видях змея. Бях змея. Разбрах какво е.”, както и да достигна до някои прозрения относно мястото на етнолога в обществото.

Обикновено хората по сборове се играят сутрин или по обед. Допускам, че тук има компромис със съботното вечерно хоро, тъй като много хора тръгват към с. Пирин в събота и до вечерта всички са се събрали, а много си тръгват в неделя сутринта, за да могат да се върнат на работа за понеделник. Народните представи за съботата са като ден за почит на мъртвите, ден, посветен на бога на времето, Сатурн, премахващ и обуславящ времето, свързващ всички времена в едно и разделящ времето на време на вечно живите, време на тези, които са ту живи, ту умрели и време на вечно мъртвите. Хорото на площада се играе разключено и се вие като голяма змия и естествено след всички приказки за змейове извика асоциация за тотемен танц, в който хванатите за ръце хора се движат като единен организъм на едно огромно всемогъщо същество, което се извива бавно и ритмично, сякаш диша, сякаш тупти, сякаш живее само когато всички тези хора са се хванали за ръце и играят заедно хоро на площада пред читалището в съботата срещу Св. Дух. Хванах се между две сестри или много добри

приятелки (много си приличаха). Направи ми впечатление особеното леко потръсване на ръцете, което създаваше странен удвоен, сечен ритъм, който силно напомняше на туптене на сърцето.

Като осъзнах ритуалността на това хоро се почувствах странно като етнолог, изследовател, тъй като не съм част от общността, дори не знаех стъпките на някои от хората им, но ги заучавах набързо като се стараех да държа ритъма. Няколко пъти момичетата, между които се бях хванала, изпускаха ритъма и по мен си равняваха стъпките и продължаваха да играят както знаят. Тогава ми хрумна, че това е задачата на етнолога - да пази ритъма, структурата, скелета на общността. Няма нужда да вниква в най-малките детайли на интерпретациите, а да схване моделите. Смисълът на работата му е да описва културата, традициите, обичаите, така че в момент на криза или прекъсване да се запази информацията и по записките им хората да могат да възстановят своята култура, обичаи, практики по живия начин, по който тези неща са се случвали и продължават да се случват, за да съхранят общността.

Някои гледаха отстрани, или си почиваха малко и пак се хващаха, но на хорото играеха всички - млади, малки, стари, баби, съвсем малки дечица, възрастни, имаше едно момиче в носия, един-двама бяха боси, повечето - с удобни обувки или платненки, малцина леко пийнали, някои професионални танцьори - всички играят. И играят сериозно. Не се хилят. Само певицата ми се усмихна, после разбрах, че тя е от Сандански. Изглежда и на нея тази среднощна сериозност ѝ беше непозната. Свикнала съм като играя хоро да се смея и хората край мен да се споглеждат засмени, да подвикват, подсвирват весело. А това хоро всички го играеха много сериозно. През нощта. Ритуално. Играеха в един ритъм - дори и някой да стъпва различно, важното беше да е в ритъм, да не избързва и да не изостава, да пази ритъма на своето село. Между песните имаше поздрави за различни родове, може би като подготовка за родовите срещи в понеделник. Бяха се събрали на това място от цял свят. Разбрах, че това не е забава, някакво поредно веселие. Предполагам, че много от младите момичета и момчета с удоволствие биха танцували по това време на денонощието съвсем други танци на много по-различна музика, в друга компания, но сега бяха дошли тук, в малкото село Пирин, което иначе има население от стотина души, бяха си облекли най-красиви, лъскави, и шарени, и тъмни официални рокли, бяха с бижута - обеци и гердани, с прически и грим, бяха красиви колкото могат да са и играеха сериозно хоро на площада. Така изявяваха принадлежността си към споделен смисъл, ценности,

традиции, съзнателно избрана идентичност. Може да не им е познат човека, до когото се хващат на хорото, но веднъж в годината се връщат тук и го играят - сериозно, като с това засвидетелстват, че са готови да живеят и работят за с. Пирин, за България, да се връщат към земята и хората, които са ги отгледали. Това беше заявка за идентичност, като подписване на договор, поемане на отговорност, обещание. Затова всички бяха сериозни. И бабите и дядовците, и жените и мъжете, и младите момичета и момчета, и малките момиченца и момченца. И бяха красиви, и играеха старателно, и играеха заедно.

Сетих се за един вариант на приказката, в която Св. Георги като убил ламята и я разритал. Ритнал я три пъти. Първия път излезнали сите живи, „сите живи се фати'а на дробно оро да играет”; втори път я ритнал и излезнали ту живи, ту умрени; третия път като я ритнал излезнали сите мъртви. Сега разбирам, че в тази песен се разказва как Св. Георги е победил времето, надмогнал го е, не го е унищожил, а е освободил случването на нещата. А ламята е времето. Тя е съвкупността от мъртвите, от старците, от ту живите, ту умрени, от хората на средна възраст, от вечно живите, които са млади още, деца. И въпреки че всеки минава през всеки един етап на живота - само така може да се поддържа живата хармония, те са постоянни, както са постоянни идеята за старост, младост и детство. И ламята, това вечно алчно време, което поглъща всички неща, унищожава човешкия труд, поглъща животи, същата тази ламя съдържа всичко, в нея са и смъртта, и живота и раждането, защото само когато всичките тези неща са заедно и в един ритъм играят, и на една общност принадлежат, тогава има ред, който се предава в общността, който я пази и който е пазен от нея. Затова и пиринлии разказват, че на връх Ореляк и досега имало змей, който пазел селото от градушки, от наводнения и бедствия. Имат змей, който да ги пази, защото всяка година вият хоро като змей на мегдана.

Използвана литература:

Български народни песни. Събрани от Димитър и Константин Миладинови. Под редакцията на Тодор Моллов. Варна: LiterNet, 2007. http://literne t.bg/folklor/sbornici/miladinovci/31.htm

БАЕВА, В. Любена от змей. Списание 8, бр.2/2014;

БЕНОВСКА-СЪБКОВА, М., 1995. Змеят в българския фолклор. АИ Проф. Марин Дринов. София;

ГЕОРГИЕВА, Ив., 1983. Българска народна митология. Наука и изкуство. София;

ЙОРДАНОВА, Л., 2004. От раждането до годежа. Изд. Рива;

КАЛОЯНОВ, А. Български митове. ИнЦКнДКМС. София, 1979;

МИЦЕВА, Е., 1994. Невидими нощни гости. ИК Наука и изкуство. София;

ПРОП, В. Я., 1995. Исторически корени на вълшебната приказка. ИК Прозорец. София;

СТОЙНЕВ, А., 1994. Българска митология. ИГ 7М + ЛОГИС. София;

Предизвикателства пред изследването на принудителната миграция[38].

/По примера на търсещите убежище в България/

Свобода Стоева

Насилственото преместване от едно място на друго, е свързано с множество промени, които засягат индивидите, намиращи се в състояние на криза. Дълго време, проблемите на принудителната миграция, са привилегировано поле на изследване от страна на политическите и правните науки. Политологът Анна Кръстева дефинира три основни дискурса, които се наблюдават при анализ на образите на бежанците: Първият от тях е хуманитарният, който е и погледът на организациите, които подпомагат и защитават бежанците. Основната му идея, е че бежанците са проблем, който може да бъде разрешен само на международно равнище. Вторият - е секуритарният, който е свързан със сигурността и е дискурсът на националните правителства. При него „в холистичната перспектива на стабилно, уседнало общество, разселванията и мобилността се схващат като аномалия" (Кръстева 2006: 65). Третият подход е интелектуалният , който представя погледа на академичната среда – той изхожда от идеята, че от самото начало на човешката история хората са се движели в търсене на по-сигурен дом. „Миграцията и промяната не са анормални. Те са противоположни на устойчивостта и стабилността, но са просто другото лице на развитието" (Кръстева 2006: 66).

Статията има за цел да постави проблемите на хората, търсещи убежище в България, в полето на антропологията и етнологията. Основният въпрос, чийто отговор се търси е по какъв начин *бихме могли да изследваме хора в състояние насилствен преход, които са в непрекъснато движение от едно географско място на друго? Как чрез интердисциплинарен подход при събирането и анализиране на емпиричните*

[38] **Принудителна миграция** се отнася до придвижването на бежанци и вътрешно разселени лица (разселени поради конфликти), както и хора, разселени поради природен катаклизъм, криза в околната среда, химическо или ядрено бедствие, глад или проекти за развитие. (Източник: Определение, популяризирано от Международната асоциация за изследване на принудителната миграция (IASFM) и цитирано на Forced Migration Online www.forcedmigration.org/whatisfm.htm)

данни, можем да изследваме състоянието на „търсене на убежище", което е качествено различно от това да бъдеш „бежанец" в България ?

Институциите, работещи с хора в състояние на принудителна миграция, създават множество физически и ментални граници, които намиращите се в процедура за определяне на статут се стремят да преодолеят и да преминат от определението „лице в процедура за определяне на статут" към групата на хората, притежаващи бежански статут. Този им стремеж често предизвиква движение в географските траектории: понякога то е институционално наложено, при преместването им от един бежански център в друг, а друг път е лично решение за отпътуване от България към друга държава. Особената закрила, която Република България предоставя на чужденци по Закона за убежището и бежанците (ЗУБ), включва убежище, статут на бежанец, хуманитарен статут и временна закрила. Според мрежата от правителствени, неправителствени, хуманитарни и правни организации, съществува съществена разлика между статут на бежанец и „статут" търсещ убежище. Да бъдеш бежанец според институциите[39], означава да бъдеш гражданин, човек признат от правните актове за „заслужил" бежански статут, заради обстоятелствата и причините, които са го тласнали да напусне държавата си. Бежанският статут[40] предполага усядане и създаване на социални връзки, адаптиране и интеграция, в ново общество и различна култура. Лицето в процедура за определяне на статут е човек в преход - той е „търсещ" и все още не е намерил своето място в обществото. Той е желаещият институционален статут, чрез който да подреди и „намери" света си. Тези законово-регламентирани категории, задавани от властовите институции, предизвикват не само хората, които се намират под техните етикети и определения, но в известен смисъл и самата антропология: дефинициите, принуждават изследователя, да работи с тях и чрез тях, дори когато те са в разрез с принципите и термините на науката. Като изследовател, аз приемам тези определения и същевременно зачитам правото на самоопределение, което всеки индивид има. Никой от моите респонденти, не се нарича „търсещ убежище", а „бежанец", защото за себе си приема за основателни и достатъчни причините, които го

[39] В България основната институция отговорна за предоставяне или отказ на бежански статут е Държавната агенция за бежанците към Министерски съвет.

[40] Според закона за убежището и бежанците (обн., ДВ, бр. 54 от 2002 г.; изм., бр. 31 от 2005 г., бр. 30 от 2006 г., бр. 52 и 109 от 2007 г., бр. 82 от 2009 г., бр. 39 от 2011 г., бр. 15 и 66 от 2013 г. и бр. 98 от 2014 г.) Чужденец с предоставен **статут на бежанец** придобива правата и задълженията на български гражданин, с изключение на: правото да участва в избори за държавни и местни органи, в национални и местни референдуми, както и да участва в създаването и да членува в политически партии; да заема длъжности, за които със закон се изисква българско гражданство; да бъде военнослужещ; други ограничения, изрично предвидени със закон

тласкат към предприетата мобилност. По този начин дефинициите разделят обекта на изследване на две групи „търсещи убежище" и „бежанци". Същевременно идентичността и самоопределението на хората, които са подложени на тези определения често е една и съща – търсещите убежище са хора в двойствено положение, хора очакващи предоставяне или отказ на бежански статут: от една страна границите, ограниченията и правата им са ясно дефинирани от закона, но от друга тяхното състояние по отношение на привилегированото макро общество и гражданите е неясно и лиминално. Според мен се налага преосмисляне на антроположките подходи, за да бъдат те приложими не само към изучаването на състоянието на бежанец, което предполага някакъв вид уседналост, но и към хората в състояние на търсене на убежище – т.е., търсене на нов дом и временното им пребиваване в различни култури и социална среда. Без да отричам важността на политическите, социологически и правни изследвания, посветени на бежанската проблематика, смятам за необходимо към този проблем да бъдат взимани под внимание специфичните знания и практически приложимите решения, които антроположкото изследване би могло да предложи. Състоянието на криза в живота на търсещите убежище и поведенията, които това състояние провокира, често биват тълкувани от властовите организации, като „лъжовни". Така например, човек който обявява себе си за непълнолетно лице, а институциите определят като пълнолетен, бива възприеман като човек, който опитва да измами закона. При анализ на емпирични казуси, става ясно че подобно поведение и други сходни на него, целят например събиране на разделени семейства. В антропологична перспектива, това би могло да се нарече „двойна игра", според определението на Бурдийо. Двойната игра се състои в това да „навлезеш в правилата, да обърнеш правилото на своя страна, да действаш съобразно собствените си интереси, давайки си при това вид, че се подчиняваш на правилото". Стратегията, която гарантира оцеляването на личността, „продукт на една безсъзнателна програма, без с това да я правим продукт на съзнателно и рационално пресмятане. […] Добрият играч, (а в известен смисъл играта прави човека) прави всеки момент това, което трябва да се прави, което се изисква от играта" (Бурдийо 1993: 65-66). Пример за подобна игра, дава антропологът Conquergood[41]. Той конструира бежанският лагер като „лиминална зона" и идентифицира „игрива креативност на представлението", като средство, чрез което бежанците са в състояние да играят със своите нови идентичности и нови стратегии за

[41] Conquergood, Dwight. 1988. Health theatre in a Hmong refugee camp: performnance, communicationa nd culture. Journal of Performance Studies. 32.3, Autumn

адаптиране и оцеляване**.** Сходни с неговите наблюдения забелязвам и в своите терени, а двойната ми позиция – на изследовател и на човек, работещ с организации (правителствени и неправителствени) ми позволяват да видя как тази игрива креативност, продукт или не на рационално пресмятане, е осмисляна от властовите институции като „лъжа", „измама" и опит да се надхитри системата на убежището, а последици от това биха могли да бъдат и отказ от предоставяне на бежански статут. По повод поведението на момче от Афганистан, заявило себе си като 17 годишно, човек от неправителствения сектор каза за него „*Много лъже, няма статут, но нямаше и да му дадат. Лъже и за годините си, обявил се е за непълнолетен*."[42] Според мен е жизнено важно и необходимо антроположките изследвания, да бъдат взимани предвид, при оформянето на политики от страна на властовите организации, за да бъдат те работещи и приложими в социалната среда. Проблемът, стоящ пред нашата наука днес, е не само как да бъдем чути, но и по какъв начин да съберем и анализираме емпиричния материал, който да бъде взет под внимание. Статията „Предизвикателства пред изследването на принудителната миграция /По примера на търсещите убежище в България/" акцентира върху проблемите, стоящи пред реализиране на едно качествено антропологично изследване и възможните им решения.

В статията си „Принудителната миграция и отговорът на антропологията"[43], Елизабет Колсън казва, че двадесети век е наречен "векът на бежанеца". Това е отразено в увеличаване на значимостта на изследванията върху насилствено изселените хора. През последните три десетилетия, антрополозите са станали все по-ангажирани в етнографски проучвания на принудителната миграция, както и изследвания върху насилието и войната" (Colson 2003: 1). Въпреки тази увеличаваща се тенденция все още съществува осезаема липса на антропологични теории, които да бъдат приложими при изследването на бежанската проблематика и хора, които се намират в постоянен преход: от едно географско място на друго, от един статут в друг, хора насилствено разделени от семействата и близките си, които изграждат различни поведения, за да компенсират своите липси – липса на семейство, на възможност за уседналост, на възможност за реализиране на житейските си планове. Критика към антропологичните теории и тяхната приложимост в бежанските изследвания отправят и учени като Лисса Малки и Алесандро Монсути. Американският антрополог Лиса Малкки, проучваща

[42] Цитат личен архив от провеждане на изследване в Държавната Агенция за бежанците, 2013 г.
[43] Оригинално заглавие "Forced migration and the Anthropological response" , Colson 2003

бежанците Хуту в Танзания, споделя виждането си, че все още липсва теоретична рамка за изследване на бежанците: „Важно е да се отбележи, че основните теоретични идеи, често са внесени безкритично от други научни области." (Malkki 1995: 507). Нейната критика е насочена към функционалната гледна точка за обществото, която конструира и вижда мобилността и движението като аномалия в живота на т.нар. „цяло" – стабилно, уседнало общество. В статията „The Transnational Turn in Migration Studies and the Afghan Social Networks", Монсути отправя критиката си към редица изследователи[44], които използват идеите за транснационалните мрежи, за да изучават принудителната миграция: "Без да отричат специфичността на бежанците и с уважение към техния легален статус, тези изследователи, са вдъхновени от теоретичния и методологически подход, който изначално е бил създаден, за да се дискутира доброволната миграция." (Monsutti 2010: 46). Поставянето на проблема, за липсата на специфична теоретична парадигма, която да бъде приложена в етноложките бежански изследвания, се оказва особено актуална днес. Антропологията все още няма достатъчно механизми за справяне и обяснение на насилието, липсват специфични етнографски описания на живота в бежанските лагери, тяхната динамика, интерпретацията и сблъсъкът между културните модели. Съществува спешна нужда от натрупване на емпиричен материал и етнографски описания, посветени на бежанската проблематика. Според Барба Харел-Бонд, директор на програмата за изучаване на бежанските изследвания към Оксфордския университет, наблюдения като това на Conquergood са твърде малко. Според нея за антрополозите съществуват специфични причини за пренебрегването на бежанските изследвания и отчасти те се коренят в теоретичната ни база. Цитирайки Елизабет Колсън (Colson 1989: 18:1-16), Харел-Бонд отбелязва, че в миналото ние сме омаловажавали насилието, жестокостта и нещастието в областите, в които сме работили. Една от причините за това е била убеждението ни че, подобни действия са част от културните норми, които гарантират дългосрочна хармония. (Harrell-Bond 1992 :6-10). Проблемът с бежанците и търсещите убежище, невъзможността те да бъдат картотекирани, наблюдавани, разбирани и приемани, се отразява не само в научната сфера, но и във всекидневния живот на хората.

Саморефлексия, емпирия и методология

[44] Marx 1990; Shami 1996; Al-Ali et al. 2001; Chatelard 2002

Представям два различни терена върху изследването на търсещи убежище в България. През тяхното сравнение са видими проблемите, които съществуват при реализирането на едно качествено теренно изследване и неговия научен анализ.

Започнах да работя върху проблема за бежанците и търсещите убежище в България, в края на 2012 г. По това време бях доброволец към проект реализиран от неправителствена организация[45], в интеграционния център към Държавната Агенция за бежанците. Интеграционния център в момента, административно, вече не съществува, заради липса на финансиране на интеграционна програма. Там имах възможност да общувам предимно с хора от Афганистан, които бяха в процедура за определяне на статут. Срещите ни бяха два пъти седмично по няколко часа, в които им преподавах български език. Следствие от този терен беше написването на магистърската теза „Афганистанските бежанци в България: граница и дискурси (По примера на Интеграционния център в кв. Овча Купел, София)". Една от основните **цели** на изследването беше да открие и анализира онези стратегии, които компенсират липсите на "родното"- семейство, дом, социална мрежа и др. Проблематизирайки понятията за семейство, работа, бъдеще, дом, дете и статут, се стремях да открия и анализирам онези пластове на социалното и културното, които да ми позволят да разгадая поведенията на социалните актьори в динамичния контекст на тяхното живеене. Теоретичната рамка на изследването беше изградена върху понятията „хабитус", „ilusio", „двойна игра", „поле", „стратегия", „капитал". Този терен ми позволяваше да събера достатъчно емпирични данни, които да анализирам, тъй като беше по-продължителен и в него, срещах хора, които говореха разбираем български или английски език, имах разрешен достъп до тях. Въпреки трудностите той беше ***възможния антропологичен*** терен. Защото предоставяше възможност да анализирам проблеми присъщи на антропологическото търсене: опита на това да бъдеш мигрант, смисъла, който хората влагат в това си състояние, социалните и културни промени, които са резултат от разделянето с един контекст и заживяването в друг. Възможно,защото въпреки състоянието си на „търсещи убежище", хората, които изследвах останаха в страната ни достатъчно дълго, за да бъде реализирано едно ограничено във времето, но все пак качествено наблюдение.

[45] Cooperation for voluntary service- Bulgaria (CVS Bulgaria) http://cvs-bg.org/?lang=en 22.08.2015 ; Христово милосърдие за всеки Каритас-София е лицензиран доставчик на социални услуги. http://www.kae-bg.org/?act=content&rec=227 посетен на 22.08.2015

През 2014 -2015 г., нещата радикално се промениха за мен, като изследовател. В началото на 2014 г., когато започнах антропологичните си изследвания в рамките на докторска теза желанието ми беше да продължа и допълня емпиричния материал, да разгърна и задълбоча теоретичния анализ на терена си. Основния изследователски въпрос на дисертацията беше/е: Какви механизми за справяне с принудителната промяна на културните норми, социалния статус, семейните и джендър роли изграждат бежанците и търсещите убежище в България?

Това за мен се превръща, в до някъде невъзможно изследване. Невъзможно по начина, по който си представях да бъде въз основа на предишния си опит. Но възможно по един, може би доста по-интересен начин. Въпросите, които си поставих, са свързани преди всичко с анализ на уседналост. Те предполагат изграждане на връзки в социалната среда и промяна на културните модели и практики, при взаимодействието с новата култура. Отговорът на тези въпроси изисква владеене на общ език с изследваните хора или достатъчни ресурси за осигуряването на качествен превод. Изисква също така участващо наблюдение, чрез което да се наблюдават и анализират поведенията на търсещите убежище, когато сред тях няма представител на властовата институция – т.е. необходим е достъп до личното пространство, семейството и общността. За мен в момента на провеждане на изследването достъпът до тези полета се оказва невъзможен.

Объркването за което говоря, се дължи на няколко различни фактора. Първо, теренът ми в последната година и половина е много по-различен от предишния. Вторият етап от теренната работа се проведе между септември 2014 и юли 2015 г. В този период бях доброволец и част от мултифункционални екипи по „Проучването на нуждите на търсещите и получили международна закрила лица по възраст, пол и принадлежност към социална група (Age, gender and diversity approach)”[46], реализирано от Върховния комисариат за бежанци към ООН. То имаше за цел да определи конкретните нужди на търсещите убежище и бежанците в България. В проучването през 2014 г., участваха 608 търсещи закрила, 14 организации и бяха направени 53 фокус групи.[47] През 2015 г., имах възможност да посетя 7 бежански лагера и да присъствам на 17 общи интервюта с различни фокус групи: уязвими лица, непридружени непълнолетни младежи, смесени групи, групи съставени само от мъже или само от

[46] http://www.unhcr.org/500e570b9.html last seen 5/07/2015 посетен на 22.08.2015
[47] http://www.unhcr-centraleurope.org/bg/pdf/resursi/publikacii/agd-report-bulgaria-2014.html посетен 27.02.16 г.

жени. Интервютата бяха водени от представител на ВКБООН или на някоя от партньорските организации[48], които подпомагаха провеждането на проучването Age, gender and diversity approach, в България. Споделяната информация беше записвана на ръка от водещия протокола, каквато роля в интервютата имах и аз, след което тя се дешифрира като се въвежда на дигитален носител и се изпраща за анализ към ВКБООН за изготвяне на годишни мониторингови доклади[49].

Участието протича по следния начин: ВКБООН изпраща график, в който е описан бежанския център, групата, датата и часа, участниците връщат графика,като заявяват желание, в кои групи ще участват и каква ще бъде тяхната роля. Аз съм „водещ протокола" т.е. записвам целия разговор на хартия, който после дешифрирам и изпращам. Влизаме в бежанските центрове заедно, като екип, който е очакван, записват имената ни, а понякога и изискват личните ни документи. Излизаме отново заедно. Разговорите са възможни само с преводач, а екипът се състои от интервюист, помощник интервюист, представител на ДАБ, преводач и протоколчик. Този тип работа на терен, дава възможност за натрупване на количествени данни, които обаче не е винаги са качествени, тъй като интервютата са структурирани, институционално създадени и много рядко предоставят информация, странична на въпросниците, която да оформи цялостен разказ. В този терен отговори на съпътстващите изследователски въпросите е почти невъзможен, заради ограничения ми достъп до информация. Хората, които интервюираме са много по-мобилни от хората в първоначалния ми терен – задържат се в страната около 3 м., понякога и няколко седмици и отпътуват към Западна Европа, след като получат статут. Не говорят английски/български, нямат желание да останат в България и най-вече, изграждат различни механизми за преодоляване на институциите, но тези стратегии са разпространявани между групите предимно на арабски език. Аз нямам достъп до тях, освен през институцията на ВКБООН, нямам възможност да наблюдавам вътре груповата динамика, промяната на социалните и джендър ролите и още множество интересни за мен въпроси, през самите хора, които изследвам.

[48] ВКБООН си сътрудничи с множество организации като: Български червен кръст, Български хелзинкски комитет, Държавна агенция за бежанците, дирекция Социално подпомагане към Министерството на труда и социалната политика и др.
[49] http://www.unhcr-centraleurope.org/_assets/files/2015-uams-report-final-final.pdf посетен 24.01.2016

Теоретичната литература, посветена на миграцията и случаи на бежанци и търсещи убежище, в държави като Пакистан и Иран например[50], документира процеси на промяна на джендър роли и социален статус, но в полето на моето изследване, това остава допустимо и предполагаемо, тъй като нямам ресурса да го наблюдавам. Теренът, който описвам е изключително сложен, но е единственият възможен за мен към момента, тъй като в бежанските центрове достъпът е затворен и регламентиран, той е възможен само ако си част от някаква организация. Натрупването на емпирични данни в подобни условия е меко казано – трудно. Понякога техният анализ и публичност също са усложнявани от ролята ми на участник в изследването на ВКБООН. Материалите, които пиша и правя публично достъпни, са анонимизирани, когато са част от този терен. Това се налага заради приетите от ООН принципи на отношение към уязвими лица, за които има някои специфични мерки за конфиденциалност с цел съхраняване неприкосновеността на личността.

Друг сериозен проблем е, че колкото по-дълго съм част от този терен, толкова по-силно започвам да възприемам етикетите, изразите, дефинициите на държавните, неправителствените институции, както и юридическите определения. Всичко изброено до тук ме накара да почувствам изследователска криза, загуба на собствената си идентичност, позиция, изследователска критичност.

Възможни решения

Разслояването на терена на няколко проблема, които са взаимно свързани и предоставят различен анализ и изводи, според мен е възможният и ефективен подход. Елизабет Колсън, твърди,че когато антрополозите със закъснение започват изследвания на бежанците, съвременните антропологични теории предлагат понятия, като организация и роля, йерархия, социални мрежи, механизми на конфликти, реципрочност, създаване и поддържане на граници, ритуали на преход. (Colson 2003: 4) Подобни понятия продължават да бъдат основни при описване бежанския опит и състояние, и биха могли да бъдат включени и при анализа на хора, в състояние на търсене на убежище, което продължава по-дълго (напр. година или повече) от законно установения срок между 3 и 6 м. или при не еднократни откази. В антропологична перспектива, бежанците са хора, които са подложени на насилствено разделяне и освен ако не се завърнат в държавата си на произход или не се адаптират и интегрират в

[50] Виж: Osezewska, Zuzana; Hamlein Laura; Al-Sarraf, Hala;

държава, която им предоставя бежански статут, се намират в състояние на преход, на криза, както и на постоянна адаптация. Антропологичен анализ на житейските истории и разкази на **бежанците** е възможен на микро ниво, чрез изследване на поведенията на индивида, семейството и групата. Би могло да се анализира как принудителната миграция влияе върху културните и социални промени и идентичността и какви механизми за справяне с враждебна среда, със състоянията на криза, преход, на лиминалност и маргиналност използват бежанците и търсещите убежище.

В предговора към книгата „Миграционни теории мислене през дисциплините"[51] Каролин Бретел и Джеймс Холифи, казват че миграцията е тема, която изисква интердисциплинарен подход. Според мен сливането на множество дисциплини при анализа на **търсещите убежище** на макро и микро ниво, като към група със сходни характеристики, също е приложим и възможен. На макро равнище това е анализ на социалните значения на правните норми, при които според Бретел и Холифи „политическите науки ни помагат да разберем играта на организациите и интересите в правенето на обществения ред и публичните политики; заедно с юридическите текстове, подобен анализ помага за разбирането на въздействието на миграциите върху институциите на суверенност и гражданство; историците изучават мигрантския опит във времето и в неговата сложност, което ни дава възможност да разберем в по-голяма степен надежди и амбиции на тези, които се движат от едно място на друго" (Бретел; Холифи 2015: xi) Такъв анализ е възможен заради спецификите на „втория" ми терен и натрупването на различни отговори, върху поставени еднакви въпроси от структурираните интервюта, които често са свързани с отношението на властовите институции на националната държава, към търсещите закрила у нас. Чрез социологически подходи (каквито бяха използвани в голяма част от моя терен в рамкитена проучването на ВКБОН) може да се обясни значението на социалния капитал и как той влияе на живота на търсещите убежище. В същото време ефективен научен подход е и дискурс анализът на данни от медийни материали, който позволява експлицирането на различни стереотипни нагласи към бежанците от страна на макрообществото. Анализ на дискурсите, които са видим в публичния дебат и в печатни и телевизионни медии, както и в интернет пространството е анализ върху гледната точка на „властовото общество" и на гражданите, насочени към бежанците. Институциите на държавните органи са онези, който предоставят или не бежански

[51] Migration theory Talking Across Disciplines 2015

статут. Но този статут предполага усядане и заживяване сред макрообществото, чийто нагласи са важни и би трябвало да бъдат взимани под внимание при създаването на интеграционни политики например.

По този начин се използват две от основните и често конкуриращи се теоретични парадигми: идеографична и номотетична. Идеографичната е присъщо антроположка и изучава индивида като уникален, както и описва дадена група като едно цяло, със специфични свойства, които я отличават от други групи. Тя е подходяща за изследване на относително уседнали или вече интегрирани хора, които притежават бежански статут или са в процедура за определяне на статут от дълго време. Номотетичната парадигма се отнася до генерализирането, а не до спецификите и контекста. Подобен подход е приложим към анализ на политиките на неправителствените организации на местно и международно равнище и към анализа на политиките на отношение към бежанците на национално равнище. Често тези организации не взимат предвид спецификите на контекста при хората, търсещи убежище, като държава на произход и националност. Политиките и образите, боравят с общата категория „търсещ убежище", независимо дали хората идват от зона с военно напрежение или бягат от лични заплахи и посегателства, заради своя пол, социален статус или други специфични причини. Изследователи като Сасен и Фавелл твърдят, че за антрополозите, социолозите и някои икономисти и политолози индивидът е основният обект на анализ, но така тези учени биха могли да бъдат подложени на критика на методологически индивидуализъм (Sassen 1996; Favell 2015). В този смисъл изучаването на институциите на властта, дефинициите и значенията, които се влагат в категориите чрез които се разпределят хората в различни статути е необходимо, при изучаването на проблемите на бежанците и търсещите убежище.

Сливането на социологически и антроположки методи би бил от огромна полза, тъй като и двете науки изучават социалните връзки, като централни за опита на мигранта. Чрез методите на синтез и анализ на социологията би могло да се направи анализ на политиките на отношение към търсещите убежище, както и анализ на медийните публикации. Това би могло да изясни някои от поведенията на най-общо казано, „властта": националните държави, правителствените и неправителствени институции, както и „овластената личност" по силата на своето гражданско право – човекът, гражданин на държавата. Включването на антроположки анализ на микро ниво предоставя възможност да анализираме как тези по-големи сили оформят

решенията и действията на лицата и семействата и как се отразяват те на промените в общностите. Също така и как се формират образите на „другия", „различният", „маргиналът". Смятам, че психологията би могла да допринесе много за изследване поведенията на хората в състояние на принудителна миграция, особено когато те се намират в бежанските центрове. Психологът Гади Бен- Ецер[52], работил с етиопски евреи в Израел, прилага антроположки подходи, наблюдавайки сериозни проблеми, които са възниквали между бежанците и властовите органи, намира обяснение в сблъсъка на социалните норми: например това, което за етиопците представлява подходящо поведение и отношение към хора, които те възприемат като такива с по-висок социален статус. Друго негово наблюдение дава отговор на въпроса, защо децата не се хранят. За деца, които са били водени при него и определяни като такива с „ненормално" хранително поведение (отказ от хранене) Бен-Ецер разбира, че за етиопците коремът е резервоар на емоциите, когато стане „твърде пълно" от страхове, проблеми и скръб, децата не са били в състояние да се хранят. Сходно с неговото наблюдение относно храната, храненето и двете различни позиции - на търсещите убежище и на властовите организации наблюдавам и в своето теренно изследване. През 2015 г., по време на посещение в бежански център извън гр. София, непридружени непълнолетни момчета, споделиха че храната в центъра е не достатъчна и те са постоянно гладни, това ги принуждава да ловят риба и да търсят други начини за прехрана. След срещата ръководителя на екипа проведе разговор с директора на бежанския център, на който присъствах и аз. Директорът нарече думите на момчетата „лъжа", като обясни, че за непридружените непълнолетни храна се сервира освен сутрин, обед и вечер, и като следобедно хранене. Според него момчетата са били твърде горди, за да чакат на опашка за храна с останалите деца. Възможните тълкувания на поведенията на властовата институция и непридружените непълнолетни момчета са множество: от една страна би могло да се приеме, че думите на момчетата са „стратегия", опит да се предизвика съчувствие у най-голямата неправителствена организация, която се занимава с проблемите на бежанците в световен мащаб, с което се цели евентуална помощ при получаване на статут. Много от търсещите убежище не знаят, че тъй като България е ратифицирала Женевската конвенция за статута на бежанците, у нас ВКБООН има само наблюдаваща и регулираща функция, но не може

[52] Ben-Ezer, Gadi. 1990. Anorexia Nervosa or an Ethiopian coping style? Mind and Human Interaction, 2.2, October. 1985. Cross-Cultural Misunderstandings:th e case of Ethiopian immigrant Jews in the Israeli society. Israeli Social Science Research, 3 (1-2), pp.63-73.

да взема отношение по въпроса за процедурата, както би могла да го прави в страни като Р. Турция например. По повод този и други случаи, аз също направих консултация с психолог, за да чуя мнението и позицията относно подобни разминавания. Беше ми обяснено, че често деца, които се намират в институциите, говорят за своите липси чрез храната и глада. Те дефинират емоционалната празнота,страх и безсилие, чрез „глад", който не винаги е физически глад. Психологът с когото се срещнах работи и с деца, които ръстът в специализирани домове, нейните думи бяха „*Нашите деца са винаги „гладни" и винаги искат нещо сладичко, макар че реално имат достатъчно храна*". Подобни разминавания в интерпретациите на поведенията на властовите институции и търсещите убежище не са рядкост. Наложително е монологът, който е най-честата форма на изразяване по отношение на бежанската проблематика, от страна на институциите ангажирани с нея, е да се превърне в отворен дебат, в който място да заемат и учени антрополози и етнолози. Дъглас Масей, казва че социалните учени нямат единен подход към изучаването на миграцията, който да изхожда от споделена парадигма, а подхождат чрез конкуриращи се теоретични гледни точки между отделните дисциплини, региони и идеологии. В резултат на това изследванията имат тенденция да бъдат тесни, често неефективни и се характеризират с дублиране и недоразбиране. Той смята, че само когато изследователите приемат общи теории, концепции и инструменти и стандарти, ще започнат да се натрупват знания (Масей 1994: 700;701). Ефективността на изследване, посветено на проблемите на бежанците и търсещите убежище, за мен е постижима, при сливането на различни научни подходи и инструменти за събиране и анализ на емпирични данни. Изследването на Върховния комисариат на бежанци към ООН има за цел да „овласти" бежанците и търсещите убежище – да чуе проблемите и решенията, които самите те предлагат за себе си. Въпреки това, все още съществуват дълбоки и вкоренени културни и социални различия между „нас" приемащите, западни и европейски общества и „тях" – другите в културно и религиозно отношение хора. Подобни пропасти се забелязват в почти всички разбирания и тълкувания, в начина по който се интерпретират разбиранията за храна, хранене, детство, мъжественост и женственост, работа, достойнство, семейство, образование, труд и др. Преводът на тези понятия и тяхната същност е наложителен, ако искаме да разберем бежанската проблематика в нейната цялостност и специфика. Това би могло да се случи само, ако се вземе под внимание, коментара на Масей относно изграждането на единна парадигма за изучаване на проблемите на принудителната миграция, в която всяка наука дава своя незаменим принос.

Библиография

Бурдийо, П., Вакан, Л. 1993. *Въведение в рефлексивната антропология.* София: ИК „Критика и Хуманизъм”.

Кръстева, А. (съст.). 2006. *Фигурите на бежанеца.* София: НБУ

Ben-Ezer, G. 1990. Anorexia Nervosa or an Ethiopian coping style? Mind and Human Interaction, 2.2, October. 1985. Cross-Cultural Misunderstandings:th e case of Ethiopian immigrant Jews in the Israeli society. Israeli Social Science Research, 3 (1-2), pp.63-73.

Brettel. C., Hollifield, J. 2015 Migration theory: Talking Across Disciplines. (Third Ed.) Preface pp. xi-xii, Taylor & Francis.

Colson, E. 1989. Overview. Annual Review of Anthropology, 18:1-16

Colson, E. 2003. Forced migration and the Anthropological response. In Journal of refugee studies Vol. 16, No. 1 2003

Conquergood, D. 1988. Health theatre in a Hmong refugee camp: performnance, communication and culture. Journal of Performance Studies. 32.3, autumn

Conquergood, Dwight. 1988. Health theatre in a Hmong refugee camp: performnance, communicationa nd culture. Journal of Performance Studies. 32.3, Autumn

Favell , A. 2015. Migration theory rebooted Asymmetric challenges in global Agenda. In Migration theory: Talking Across Disciplines. (Brettel. C.; Hollifield, J. eds.) pp 318-327, Taylor & Francis.

Harrell-Bond, E., Voutira, E. Anthropology and the Study of Refugees. In Anthropology Today, Vol. 8, No. 4 (Aug., 1992), pp. 6-10

Humblein, L. Al-Sarraf, H. 2010. “Narrative as Identity: Perspectives from an Iraqi Women Refugees’ Oral Historyn Project” In*: Dispossession and displacement: Forced migration in the Middle East and North Africa, ed*s. Dawn Chatty and Bill Finlayson, pp. 215-234, British Academy Scholarship Online

Malkki, L. 1995 ‘Refugees and Exile: From ‘‘Refugee Studies’’ to the National Order of Things’ in Durham, W. H. et al. Annual Review of Anthropology Vol 24. Palo Alto: Annual Reviews Inc., pp. 495–523.

Massey, D. S. 1994. "An Evaluation of International Migration Theory; The North American Case". Population and Development Review, 20: 699-751.

Monsutti, A. 2010. The Transnational Turn in Migration Studies and the Afghan Social Networks. In: *Dispossession and displacement: Forced migration in the Middle East and North Africa*, *eds*. Dawn Chatty and Bill Finlayson, pp. 46-67. British Academy Scholarship Online.

Sassen, S. 1996. *Losing control? Sovereignty in An Age of Globalization*. New York: Columbia University Press

Интернет ресурси

Принудителна миграция - пределение, популяризирано от Международната асоциация за изследване на принудителната миграция (IASFM) и цитирано на Forced Migration Online www.forcedmigration.org/whatisfm.htm) посетен 11.02.2016

Мониторингов доклад за 2014 година за Условията на приемане и социалназащита на непридружени малолетни инепълнолетни лица, търсещи или получилимеждународна закрила в РепубликаБългария - http://www.unhcr-centraleurope.org/_assets/files/2015-uams-report-final-final.pdf посетен 24.01.2016

Каритас-София- Христово милосърдие за всеки http://www.kae-bg.org/?act=content&rec=227 посетен на 22.08.2015

Cooperation for voluntary service- Bulgaria (CVS Bulgaria) http://cvs-bg.org/?lang=en 22.08.2015

Камъкът на пророка – на границата между две религии

Зорница Пранджева

„ …the Devil appeared to him at Stone-Heap of the Defile. Gabriel said to him: 'Pelt him!' so Abraham threw seven stones at him so that he disappeared from him.” (by historian al-Azraqi*)*

'Allah is the throws each pebble.”
– „Аллах е хвърлящият всеки камък”
(ритуални думи при Хадж, част от ритуала при замерването на дявола)

Ключови думи: пророк, религия, мюсюлмани, християни, идентичност, свещен предмет, граници, хетеродоксен ислям.

Вероизповеданието включва различни елементи – доктрина, ритуалност, предметност, облекло и др., които представляват маркери за принадлежност и идентичност на членовете на религиозната общност. Свещените предмети са задължителен атрибут (елемент) на съответното религиозно течение и от живота на вярващите.

Статията представя е един конкретен казус - историята на камък, за който се счита че е принадлежал на пророка Мохамед, и чрез който е прогонен дяволът, когато му се явил. Историята на предмета може да бъде представена накратко: историята е свързана с момент, когато Мохамед се бил оттеглил в една пещера. По време на една молитва, когато пророка бил в транс (по думите на информатора) и левитирал му се явява Иблис (дявола) и започва да го изкушава и разубеждава да се откаже от духовния път, по който е поел. Мохамед се обръща към Джибрил (архангел Гаврил) за помощ. Архангелът дава в ръцете на пророка камък и му казва да го използва, за да прогони натрапника. Той замеря дявола с него, и така Иблис е прогонен. Част от този камък е взет от Мохамед и според думите на информатора, попада сред неговото семейство и от тогава се предава от човек на човек, когото камъка сам избира, по чудодеен начин. Днес, този предмет, е притежаван от българин, който освен че помни, т.е. е носител на неговата история, чрез (благодарение) притежанието на предмета е носител на специфични духовни дарби и способности. Корените на разказа са стари и намират отражение в шиитските среди. Особено важно е да се отбележи, че изследваният предмет **не се възприема като част от официалната сунитска мюсюлманска доктрина,** а е част от хетеродоксния ислям и функционира като „апокрифен”, „еретически”, „суеверен”, непризнат. Проучването включва няколко важни аспекта –

анализ на историята на обследвания предмет, дарбите и способностите на камъка в т.ч. и на неговия притежател, разглеждане на практиките и ритуалите третиращи предмета като сакрален, и социалните модели на поведение, които се пораждат от съприкосновението със свещения камък.

Целта на настоящата работа е да се разгледа функционирането на един предмет, натоварен с определен религиозен смисъл, в контекста на ислямското вероизповедание, в културна и социална перспектива в наши дни. Представеният анализ поставя въпроса за мястото и значението на предмети, съществуващи със своя специфична сакралност, които не се вписват в доктриналните рамки на типичните за региона религии. Текстът анализира мястото, ролята и функциите на конфесионални обекти в ежедневието, където те дефинират религиозната граница, проявяваща се във взаимодействието и комуникацията между индивидите. Как се възприема един свещен елемент – **камъкът на Мохамед**[53], разгледано през призмата на една религиозна, но и социо-културна перспектива. Терминът „камъка на Мохамед" се употребява от самия информатор. Използването му в настоящия труд е чисто методологическо, без да се влага терминологичен смисъл, обусловено от историята на предмета и смислите, които съдържа, разгледани по-долу. Свързването на сакралния предмет с пророка Мохамед е основание за негативното отношение и неприемането му и от представителите на християнското вероизповедание. Двете гледни точки (християнство и ислям) поставят обследвания предмет в специфична позиция, в конфесионално и социо-културно отношение. Основната теза в текста засяга проблема за идентичността – как етичната норма (на поведение) релативира, влияе и дефинира религиозната граница, създавайки специфични социални конфигурации на поведение и осмисляне. Проучването се основава на теренен материал, документиран и обработен от мен през 2014 г. - 2015 г. Не по-малко стойностна и практична цел на настоящия текст, е описването и съхраняването на историята на свещени предмети (и практики), като културен феномен, част от общностната менталност и наследство.

Историята на ***камъка на пророка*** в друг смисъл е обвързана с ареал, синкретичен в етническо, религиозно, езиково и културно отношение – Балканите, днешните български земи. Всичко това, случващо се в епохата на модерността (в т.ч. постмодерността), в която религията не е просто културно различие, а форма, вписваща се в гражданствеността на либералното общество, чрез идеите за „чистота" и

[53] Камъкът е част от онзи, който е хвърлен по дявола от пророка според разказа на информатора**;**

„опетняване” (Знеполски, 2006)(Мери Дъглас, 2005). Бек определя света като все по-глобализиращ се, а съвременното модерно общество като рисково общество – в което основна доминантна е сигурността (Бек). В резултат на секуларизацията на обществото, религиите се възприемат все повече като светски и профанни, т.е. конфесионалните течения губят част от своята сакралност, която получава разнообразни рационални интерпретации. Това създава привидно оттегляне на конфесионалните течения. Създава се религиозен вакуум, в който се разполагат модерни митове, идеологии, идоли и т.н. (Фотев, 2000) , плод на модерното, свободно мислене. Като средище на двете основни религии – Християнство и Ислям, Балканите са ареал, в който се кръстосват разнообразни идентификации и самоопределения в които основна роля има религията като маркер на индивидуална и групова идентичност. Пресичането на общи и локални конфесионални перспективи създава специфични взаимодействия и идентичности, които проличават в наратива на изразяване и възприемане на полето на личността или общността. Конфесионалната принадлежност в балканския ареал се възприема като маркер за етническа принадлежност, който влиза в отъждествяването на Аз-идентификацията, която в повечето случаи се свежда до формулираните шаблони (стереотипи): мюсюлманин–турчин и християнин-българин (Живков 2000). Когнитивната линия на съотнасяне към другостта в нейните колективни форми се застъпва и в историята, повествованието на обследвания предмет – *камъкът на Мохамед,* очертавайки специфична конфесионална картина, в т.ч. и специфични варианти на Аз-идентификацията.

Всеки свещен предмет има „своя“ история, конструирана около определени виждания и вярвания, присъщи за религията, в чийто рамки се вписва той. В този смисъл той продуцира „истории“ и практики, които в голяма част от случаите започват да функционират като специфика на дадената религиозна доктрина. Функционирането на определен предмет във всекидневното пространство и ежедневие се натоварва динамично и непрекъснато със смисли, които го актуализират, правят го „сегашен”.

В зависимост от подхода на изследване – философски, социологически, психологически, функционалистически и т.н., варират дефинициите за религия, в т.ч. и обясненията, свързани с религиозния предмет. Много изследователи посочват, че вярата в свещени предмети и в природните сили е сред най-древните култове. Е.Тейлър[54] използва понятието „анимизъм”, за да обозначи вярата в животни, растения, скали,

[54] Тайлор, Э. 1989. Первобытная культура, М.

които имат душа. Именно „анимизмът" според неговата теория е началото на религията или на развитието на нейните форми. Съгласно теоретичните постановки на Малиновски[55], всяко вярване възниква на базата на определена потребност, която е в основата на развитието на дадена културно-религиозна система. Потребността – физическа или душевна, и идеята, че всичко е одушевено, се оказват двете възможни обяснения за функционирането на дадено вярване или установяването на дадена специфична ритуална практика.

Камъкът има особено значение в религиозно - културните системи на семитските народи – юдеи, араби и др. Подобни свещени предмети са важни елементи от функционирането на дадено изповедание, съществена част от ритуалността и празничността. Възприемането на подобни вярвания в свещени предмети има дълга и сложна история. Попада в различна културна и езикова среда, разширява и променя значението си, достигайки до употреба за феномен с важно социо-културно значение. В този смисъл предметът или камъкът кореспондира с *чудото.*

В своята статия „Чудеса и старообредство"[56] Екатерина Анастасова определя чудото като проявление на божествената сила „явяващо по неоспорим начин всевластието на Бог".[57] Според Елиаде, *свещеното* има своя история – писана или неписана, която го обяснява, базирана на определен континиум от вярвания, специфични за дадено религиозно течение.[58]Разказът за камъка на Мохамед също има своя обосновка, чийто допирни точки са свързани със сюжета на Корана и по-специално с житието на пророка. Изобщо **камъкът** като предмет, функциониращ като свещен, има особено значение в мюсюлманската религиозна традиция, излизайки и извън рамките на нейните ортодоксални правила, т.е. като част от т.нар. хетеродоксен ислям.

<u>История на камъка:</u>

Камъкът на пророка се обуславя от две истории – **религиозния разказ**, свързан с житието на Мохамед, и **историческата съдба** на предмета, достигнал до нашите земи от арабските землища. С оглед на историята на обследвания предмет, ще се спра накратко върху ролята на камъка в исляма, (история, ритуали и интерпретации), което е важно за контекстуалния анализ в настоящето изследване.

[55]Малиновски, Б. *Научна теория за културата*. София: Изток-Запад.
[56] Anastasova, „В света на човека", т.1, София, 2008;
[57] „В света на човека", т.1, София, 2008;
[58] Елиаде, М. 1998.Сакралното и профанното, София: Изд. Хемус.

Камъкът като свещен предмет се среща в няколко основни момента в ислямската религиозна доктрина. Първият се открива в Св. Предание или сунната, и е свързан с Ибрахим и Исмаил[59], в който първият замеря дявола (Иблис) с камък, уцелва едното му око и успява да го прогони, за да не попречи в изпълнението на Божието постановление. Епизодът се трансформира в религиозна практика – извършването на ритуал за прогонването на Сатаната, чрез хвърлянето на камъни по него, което съставлява съществена част от поклонението (Хадж) на всеки мюсюлманин.

Друг момент е свързан с почитането на камъка Ка'аба в Мека. Всъщност тълкуванията относно почитането на този свещен предмет са противоречиви. Те могат да се сведат до два варианта. Основният се свързва с името на Мохамед, който според текста на Свещения Коран пръв влиза в подновения от курейшите (племето на Мохамед) езически храм.[60]*„Влизането"* е свързано с трансформацията на свещеното място от езическо към посветено на единния, истински създател- Аллах, т.е. от политеизъм към монотеизъм. От там и възприемането му за сакрално от последователите на Мохамед. Самият текст на Корана регламентира особеното значение на камъка Ка'аба и религиозните практики, свързани с него. Според друга обосновка, той е считан за пратен от Аллах след грехопадението на Адам в знак за грижа от висшите сили за човека и за напомняне за Бог. Ибрахим създава на това място олтар към Бога и принася овен в жертва. От друга страна, **камъкът** има особено значение в религиозните интерпретации за грях и наказание. Класическо наказание за извършен грях, което се регламентира в Библията, и е практически използвано сред евреи и араби, е убийството с камъни. Възприема се за социален модел: грешникът не се наказва от Бог, а от обществото. Нарушаването на нормата (религиозната) се санкционира от общността, която е вездесъща. Грехът се наказва с „хвърляне" на камък върху грешника. Тълкуването на социалния модел е комплицирано и многозначно, тъй като няма ясно и точно обяснение защо се използва именно камък. Според интервюираните, използването му в подобни практики се свързва с разбирането за жертвата и кръвта: *„Кръвта е белег за съюза с Бога, който става чрез жертва. Като при курбана, да речем"* (И.Х, Пловдив, 2015). Кръвта е символ на съюзните отношения между Бог и човека, т.е. е нещо свещено. Наказанието с камъни в този смисъл се тълкува като

[59]**Мубаракфури**, С. 2006 „Светли страници от житието на Мухаммед", изд.Прозрение – 1424. http://www.way-to-allah.com/bul/documents/Jitieto_na_Muhammed(a.s.s.).pdf

[60]Зарринкуб, А. 2007.*История на ислямската цивилизация.* Издател: Академично издателство: "Проф. Марин Дринов „.

маркиране на грешника като такъв, но и възпрепятстването му да не се превърне в ***жертва (да няма изтичане на кръв като при жертвеното животно)***, която се обвързва в друг порядък на взаимоотношения и съотнасяния – божествено, свято, чисто и др., т.е. да бъде и отделен от сакралния божествен свят (тъй като местото на грешниците не е там).Оказва се, че камъкът има сложна и многозначна интерпретация, която символно се обвързва със **съюзните отношения между Бог и човека.** Нещо повече, Бог използва камъка за напомняне (Мека), като такъв присъства и в историята на Исмаил, същият се използва и за наказание на грешник. С **камък е прогонен Иблис и според историята на обследвания предмет – даден на пророка Мохамед от Джибрил**. В този смисъл той се свързва с Бога, като негов инструмент, припознат и въплътен в някои ритуални практики и модели на поведение. Може да се предположи, че образът на камъка и неговите ритуални интерпретации търпят наслагвания от по-древни вярвания и култове.

Настоящият текст представя историята на камък, за който се смята, че е принадлежал на пророка Мохамед, даден му от архангел Джибрил, за да се прогони шейтана (Иблис). Според думите на информатора, произходът на предмета се свързва с арабските земи – Мека и Медина (където е пребивавал ислямският пророк), и притежава особени качества, които не се вписват в битовите, профанни съотнасяния.

Статутът на изследвания камък като „специален" се регламентира от житието на Мохамед (според информатора): *„Когато на него му се явяват виденията за, на базата на които е написан Корана, аа…дявола непрекъснато му се явява и му казва, знаете ли…"Що ги вярваш тия работи? Ти ли си…ша опрайш света?". Един вид го разубеждава…., Корана казва, че бил трескав, в момент на видение. (З.П. Ахам.) Значи, той е бил във въздуха и единственото, което може да направи е да се обърне към архангел Гаврил и той му подава тоя камък. И той замерва…. И, тогава спира да му се явява дявола"(И.Д., Пловдив, 2015).* Фактически чрез камъка, даден на Мохамед от Джабраил, е прогонен Иблис. Епизодът води до възприемането на предмета като особен и сакрален. От една страна камъкът е докоснат от три духовни персонажа – Джибрил (архангел Гавраил, Джабраил), от ръката на пророка Мохамед, но и от дявола, вследствие на замерването.

Това определя поливалентното отношение към предмета, разнопосочните виждания и съотнасяния, на които е подложен в своя исторически път: добро-лошо, от Бог – от шейтана и т.н. От друга страна, последно предметът се е докоснал до дявола, което

дефинира съществена част от негативните нагласи и мнения на информаторите. Определенията следват дихотомното съотнасяне. Именно **докосването -** от Джабраил, ръката на пророка и дявола, маркира прехода (инициацията) на предмета – от профанен в сакрален, т.е. прави го специален.

Чрез съприкосновението на архангел Джабраил и пророка, на камъка се предават апотропейни функции, специфични способности и сили, **т.е. харизма**. Предметът става вълшебен, „необикновен" (по В.Проп)[61]. Именно вече променениият статус на камъка бележи историческата му съдба и достигането му до днешните български земи. Всъщност историята на предмета има два аспекта. Първият е свързан с времевите, хронологични граници, а вторият – с преминаването на пространствените.

Важен аспект на изследвания предмет е, че историята му е изцяло **устна, отчасти откъслечна и епизодична**, т.е. не е записана досега (*на подобни сакрални предмети също)*, което затрудни в определена степен проучването, реконструкцията на историческия разказ и систематизирането на теренния материал.

Миналото на камъка се обвързва в самото си начало с религиозния епизод от житието на Мохамед и неговото обкръжение, откъдето тръгват първите познания за обследвания обект, предавани от поколение на поколение в рода на притежателя (информатора): *„последно е бил у **внуците на Мохамед** ... Изглежда тогава последно е бил у, в рода на..Ся не съм сигурен дали е бил у самите му внуци или някои от дервишите и там, приближените. Камъка е бил…, защото камъка не е, аа, не се дава на сляпо." (И.Д., Пловдив, 2015).* „Солидност" на историята се придава чрез „притежанието", което се свързва със семейството на пророка и неговите приближени. Затвърждава се статусът на предмета като специален и особен, оттук и изискващ определено отношение и третиране.

Географско-пространствено, камъкът на Мохамед следва посока от арабските градове – Медина и Мека, което се подразбира от житието на пророка, живял и пребивавал там, към българските земи. Устната, откъслечна история за предмета, посочва също арабските землища – днешен Южен Ирак, като отправна точка на разказа (сакрален и профанен): „*Знам само че са е казвал Ферат .(З.П. – аха Ферат) Ферат, и е бил някъде от (шумолене) Бастра , не знам нито къде се намира тоя град , чувал съм го само*

[61] Проп, В. 1995. *Морфология на приказката*. София.

няколко пъти. Не знам нито от кои дервиши е бил, щото нали дервиш е било нарицателно на някаф си отшелник, нали" (И.Д., Пловдив, 2015). Басра или наричан още Ал-Басра е основен административен център на област Басра, Ирак, основан от халиф Омар около 636 г. От там според респондента е един от притежателите на камъка на пророка – дервишът Ферат.

Разказът за произхода на обследвания предмет се идентифицира с „двойна" принадлежност. От една страна, с тази към семейството на Пратеника, което утвърждава историята чрез когнитивно наслагване на схемите и интерпретациите на семейното и родството (внушава се чувство на близост и свързаност). От друга - с тази на дервишите, придавайки по-дълбок смисъл, разчитан като мистичен. „*Ся не съм сигурен дали е бил у самите му внуци или някои от дервишите и там, приближените." (И.Д., Пловдив, 2015).* Двете принадлежности не са взаимнозаменяеми, но в определен смисъл се допълват. Историята на камъка вече по българските земи оставя по-пълни сведения. Според тях предметът е донесен от дервиша Ферат, който бил част от войнишка орда, тръгнала към Бачковския манастир със завоевателни цели: *„Когато са тръгнали (не се разбира) изглежда е имало някакъв бунт. Тръгват от Пловдив да превземат Бачковския манастир. И, аа, ставал е някав конфликт с, знам чи, тоз, който е бил игумена, дядо му казваше Даймян, отец Даймян…произнасям го така както съм го чул. И него го убиват." (И.Д., Пловдив, 2015).* Атаката на манастира цели заграбване на парични средства събирани от множеството поклонници, т.е. материални придобивки. Щурмът е спрян по думата на Ферат: „*… нали, ша атакуват манастира, но..аа..дервиша ги спира и казва, че тук има* ***един праведник****." (пак там).* Статусът на дервиша като духовно-медиативна фигура се утвърждава чрез упражненото влияние и безпрекословно подчинение на другите. Особено важна негова характеристика, е че „*той е бил сляп"* (пак там). *Слепотата* препраща, в друг смисъл, към древни образи и културни модели, т.е. внушава определени качества свързани с божественото, истината, прорицателството и т.н. Традиционно се счита, че когато трябва да се направи „честен" избор, слепецът (или малкото дете) е най-подходящият медиатор, за да се разбере Божията воля, тъй като не е отклонен от истината заради видимото, а „вижда" и невидимото, т.е. истината такава каквато е (обективно). Така Темида е изобразявана с превързани очи, внушаваща *право-съдие и* справедливост (като идеал на социума). Тъй като темата за слепотата е доста широка и не би могла да се разгледа подробно тук, то

нейното разгръщане и интерпретация би било обект на едно друго, допълнително изследване.

Изключително важно за един проповедник е да има авторитет. Той зависи от неговата харизма или лични качества. Вебер използва термина "харизма" (от гр. вродено качество или способност), за да характеризира отделно качество на личността, по силата на което тя се възприема за надарена със свръхестествени способности или поне с качества, неприсъщи на обикновения човек (Даскалов, 1992). Авторитетът от друга страна е морална ктегория, която определя религиозната и обществената позиция на проповедника (Славкова 2007).

В подобен контекст авторитетът, респективно лидерството се изгражда чрез две постановки: първата се опира на статуса на дервиша (Ферат), а втората- върху притежанието на свещения предмет – камъка на Мохамед. Последната именно е в основата на реализирания свещен авторитет, в който ключова роля има сакралният предмет: „*Прекарват всичките монаси покрай дервиша, който е бил сляп… И, аа, харесва, или усеща по някав начин и избира тоз Павел. И в двора на манастира цял ден си говорят." (И.Д., Пловдив, 2015).* Според дервиша (респективно според камъка на Мохамед), единственият праведен се оказва млад послушник в манастира. Самият „избор" за „чист" и вярващ включва две проблематики. Първата е свързана с това, че за „праведен" не е избран игуменът или някой сред монасите в по-високите нива на йерархията на обителта, втората – с това, че е **избран християнин**. Оказва се, че критерият за праведност не се обвързва с религиозна принадлежност, макар тя да е свързани с ключови за балканския ареал типологии– **мюсюлманин или християнин.** Камъкът на Мохамед се оказва в християнски ръце, и остава в манастира. Накратко **разказът продължава така: срещата между Ферат и Павел (нарича се още *Канира*[62]) трае един ден, в който дервишът посвещава послушника, предава му знания за предмета, след което умира**. След неговата смърт възниква нов проблем в манастира, свързан с присъствието на камъка, тъй като той последно се е докоснал до дявола: *Ся как може такова дяволско нещо да бъде в манастира. И му казват: „Ти няма да бъдеш послушник, ако искаш, минал си обучението, ще те направим свещеник". Идеята е била, изглежда, да го разкарат заедно с камъка от манастира" (И.Д., Пловдив, 2015).* Доводът изглежда солиден, въпреки че се игнорират съществени

[62] Названието *Канира* е възможно да се употребява като прякор. Името може да се тълкува като качество притежавано от човек: от „канара" – т.е.здрав, силен, непоклатим.

факти. Първо, че камъкът е даден от архангел Джабрил, за да се извърши прогонването на шейтана, т.е. това е неговата изконна и основна функция. Второ - игнорира се изначалния произход на предмета, който се свързва с чистия, божествен свят. Според Ив.Знеполски[63] всяка нова дефиниция и нова идентификация предполагат уязвимост, т.е. поставят някаква основа за конфликт, което води до определена дестабилизация. В подобна ситуация външният враг, т.е. възприеманият като такъв, става удобна фигура за единодушна вътрешна мобилизация. От тук когнитивните съотнасяния към камъка като „нечисто", „лошо" и т.н. изглежда следват друга смислова постановка, която се свързва с припознаването му като мюсюлмански, „чуждо", т.е. като нещо отделно, донякъде противоречащо на разбиранията за християнско и „наше".

Устната, откъслечна **история на изследвания** камък продължава по следния начин: след като Павел става свещеник, напуска Бачковския манастир, известно е, че след това камъкът попада у няколко **ходжи** от село Мостово и село Добралък. После попада у **поп Павел** – вече роднина на респондента, откъдето предаването на предмета следва родова линия. Съвпадението на имената е очевидно – Павел, наричан *Канира,* послушник в Бачковския манастир, станал свещеник, и поп Павел – свещеник в Асеновградска околия.

По време на притежанието на камъка от ислямските ходжи става друго известно чудо около предмета. Ситуацията, според разказа на информатора може да се опише по следния начин: в Добралък умира последният ходжа, съответно тогавашният притежател на камъка. Местното настоятелство – състоящо се от ходжи от съседни села, пишат писмо до Истанбул, за да се изпрати нов духовник, който и да поддържа джамията. Разказът е свързан с чудодейното намиране на камъка: *„Един, аа, от тия хора, аа, почва да сънува много причудлив сън. Ами, че трябва да отиде на гроба на ходжата. Той ходжата умира, те го погребват. ... и те решават, че нещо не са го погребали по канона. И решават да го препогребат. Събират там от някъде няколко ходжи, и вадат го от гроба, и го препогребват. И тогава виждат, че оригинала на тази муска, около нея, всичко е било като мокро, около камъка е сухо заедно с кесията." (И.Д., Пловдив, 2015).*

Статута на камъка като свещен се утвърждава, чрез аномалията на физичните и биологични закони, т.е. чрез призмата на чудодейното и чудото, като основен негов

[63] Знеполски, Ив. 2006. Около Чарлс Тейлър, Религия и политика безпокойствата на модерността.

атрибут. Чудото в този смисъл не просто се подразбира, но се и очаква, т.е. е производно не просто на вярата, а на божествения промисъл.

„Дарби" и чудеса на *камъка на Мохамед*

Като свещен предмет, Камъкът на пророка изпълнява определено предназначение между духовния, божествен свят и земната реалност, подобно на устойчивия морфологичен символ в трудовете на Проп – „вълшебния предмет". Особено важни в контекста на настоящето изследване имат функциите със следния ред: посредничество, задача, съгласие на героя, заминаване на героя, изпитването на героя, реагирането на героя, среща с дарителя, получаване на вълшебно средство, преобразяване на героя. Централен момент от теорията на руския учен заема инициацията или ритуалът на посвещението. Ритуалите на прехода бележат важните житейски промени - раждане, преход към зрялост (женитба) и смърт. и Трите етапа се характеризират с еднотипна структура: *отделяне-преминаване-приобщаване (пак там)*, и в който е налице смяна на възрастов и социален статут. Оказва се, че теоретичните постановки на Проп, някои ключови елементи, символни действия, функции биха спомогнали за по-качествено, задълбочено анализиране на изследвания предмет – Камъка на Мохамед, т.е. са методологически приложими към проучването.

Като „вълшебен предмет" Камъкът на Мохамед има своя магия, мощ, която се предава на притежателя. Присъствието му в битието на временния собственик не е случайно, той винаги е придружаван от чудото, от свръхестествени събития. Основното, което бележи промяна на битието и личността на притежателя, е цялостната, дълбока вътрешна трансформация, настъпваща след попадането на камъка у него. От атеист избраният става вярващ, посветен. Своебразната инициация настъпва с получаването на свещения предмет, чрез който се предават дарби, способности и умения. Централно място сред тях заема **съновидението,** като връзка между духовния и земния свят. Оказва се, че посредством сакралния предмет се осъществява досег до божественото, т.е. Камъкът на Мохамед заема роля на своебразен медиатор между две реалности. Притежанието на камъка в този смисъл се разчита като привилегия, чийто основания имат божествен характер. „Притежателят" се осмисля като „избран", натоварен с някаква свещена мисия. Камъкът дава на „временния" стопанин самочувствие, че има достояние до сфери, осмисляни като духовни, до които другите нямат, и се трансформира в негов символен капитал.

„Съновидението" от друга страна е един от най-известните механизми за осъществяване на пряк контакт с духовната сфера. То е и своеобразен модел за узнаване, оповестяване, т.е. легитимиране на дадено религиозно начинание. На това ниво човек получава отговори на различни, значими за него въпроси, което се осъществява под формата на т.нар. откровения. Могат да бъдат във вид на разнообразни трансцедентални ситуации - чрез видение, чрез глас, чрез съновидение и т.н. В този смисъл откровението, независимо от своята разновидност, изпълнява специфична регулативна функция, възприема се като доказателство за правилност. Те могат да бъдат под формата на послания. Според Джани Ватимо в психологически план те имат особено значение, тъй като чрез тях вярващият „преживява истината", която се състои преди всичко в слушане и интерпретиране на посланията[64] (Рорти, Ватимо 2005:75), т.е. това е една своеобразна актуализация на вярата.

След получаването на Камъка на Мохамед от своя дядо, днешният притежател започва да получава **видения на сън**, т.е. случват се трансцедентни преживявания. **Съновиденията** се получават под разнообразни форми: като глас, като образ или двете заедно. Повечето видения могат да са свързани с утрешния ден, който респондентът „вижда" по-рано през нощта. Особено значение имат откровенията, при които се явява персонаж – светия или пророк, който дава указания да се свърши нещо, т.е. носят послание или поставят задача. Духовната фигура, явяваща се на притежателя на свещения предмет, следва своя логическа специфика, която трудно се вписва в рамките на разбиранията на двете основни вероизповедания – християнство и ислям, и подлежи на по-подробен семиотичен анализ. Персонажите във виденията следват определено джендър разпределение – те **винаги са мъже**, които са в „ *бяла дреха и светлина. По някой път от светлината не можеш да видиш дори и дрехата. Виждаш някакъв образ, светлина. Но…бяло и светлина." (И.Д., Пловдив, 2015).* Единственото изключение на поява на жена като „пратеник" е на Ана (разпознава се от респондента като Св.Ана), възприема се за необичайно, „*стряскащо донякъде"(пак там).* Специфична логика и синкретизъм проличава и в съдържанието и интерпретацията на самите видения, където всички явяващи се фигури, заедно с Мохамед и Исус, се разчитат като пратеници или посланици, но не и като нещо друго. Исус или Иса е приеман от респондента като пророк: *„Бог е един. Христос не е Бог. Той е пророк, който ни е казал…".* В основата

[64] Рорти, Р., Ватимо, Дж., 2005, „Бъдещето на религията" съставил: Сантяго Забала;

на подобно съотнасяне стои логиката на усещането за Бог: „*Имаш сън, и виждаш Исус. Но усещането за Исус от на Бог е съвършено различно. По същият начин, по който съм виждал пророка Мохамед, по същия начин съм виждал и Исус. Бог се вижда по съвършено друг начин. Излъчването е неописуемо…, когато усещаш Бог.*" (пак там). „Усещането" е пряко свързано с притежанието на камъка, т.е. предметът се разчита като гарант за истинност и правилност – припознати като божествени, приложими в човешкото битие. Явно проличават наслоения от двете религии и локална култура (Родопите), чрез приемането и взаимодействието на общи персонажи и образи в изложените разкази. Явно проличава базисната компетентност на информатора, която очевидно е формирана в ислямска среда (осмислянето на Иисус като пророк, а не като Син Божи).

На камъка се предават определени способности, нещо повече, *камъкът чувства* и определя кое е *вярно, праведно* и кое – не. Съществена част от тях е възможността на обследвания предмет да разпознава истинското от фалшивото. Камъкът на Мохамед показва истински ли е даден текст в Корана или Библията, т.е. „чистото" Слово Божие, и съответно „*дали там е пипано нещо"* (пак там). Всъщност твърдението за това, че „там е пипано нещо" е типична за хетеродоксния (шиитски) ислям. Самата идея да се „пита" камъка за това, също така подсказва принадлежността, в т.ч. и конфесионалните ценности на човекът, който „задава въпрос" (пак там), т.е. притежателят. Физическата промяна на предмета, индикация за лъжовност или нередност, е загряването му и пулсирането му, чрез което се посочва намеса в текста от хора, т.е. некоректна подмяна. Притежателят използва свещения предмет като критерии за „чистота", т.е. при отделянето на грешно от вярно, на грешник и вярващ. Представата за греховност е обвързана с разбирането за „чистота" на делата, думите, мислите и емоциите, които според носителя на камъка се считат за универсални модели и при християнството, и при исляма. Камъкът разделя вярващия, праведния от невярващия и грешния, т.е. притежава способността да определя доколко е праведен един човек. Религиозната принадлежност не се оказва критерий: „*когато искаш да разбереш един човек, дали е верен, без значение, дали е християнин, мюсюлманин, или какъвто …не прави грешка*." и „*…щото вярващ, истински вярващ човек, няма лош"* (пак там). Идеалът за „чисто" се обвързва с представата за чистото дете, „ *чисто, като младенец. И приближавам се до него, един вид като сверяване на камъка*…"(пак там). „Неопетненото" от грях дете служи за проверка и сверяване на излъчването на камъка. Способността на предмета да

разпознава грешника от праведника се възприема за една от причините за негативните нагласи към него, т.е. като нещо, което човек не би искал да знае, поради което отхвърля и порицава.

Друга способност, приписвана на камъка, е предпазването на притежателя му от някаква опасност, за която предупреждава чрез загряване. Особено важно е да се подчертае, че предметът почти не помага персонално на собственика му, т.е. може да помага само на други хора. Това се случва в случай на болест – когато респондентът получава рецепта на сън като лек, или при препредаване на получена информация чрез съновидението.

Като свещен предмет, камъкът но Мохамед изисква специфично отношение, т.е. специфично третиране, както от страна на носителя му, така и на тези, които искат да го докоснат. Създават се специфични практики, т.е. **ритуално поведение**, целящо съхраняването на чистотата и сакралността на предмета. Ритуалът се възприема „*като техника за придвижване на индивида в посока към свещеното"*[65] (Шнитер 2015:30). Основания се откриват във практиките, третиращи изследвания предмет**.** На първо място, когато камъкът се предава (дава от ръка на ръка) на друг човек, трябва задължително да се измие с вода. Чрез действието се измиват стари наслоения, енергии, които той е акумулирал, изчиства се събраното *мръсно*. Приемането на подобна практика се свързва с разбирането за това, че камъкът освен че *чувства*, има *памет*, в която под формата на енергии се наслояват различните човешки преживявания. Друга особеност при даването на предмета на друг човек е неговото задължително поемане в бяла кърпа или салфетка, което цели опазването на „чистотата" на камъка. Белотата придава когнитивна натовареност за *чисто* и *неопетнено*, в този смисъл за праведност, която се поддържа чрез ритуалността. Изпълнението на практиката на предаване се разчита като правилно третиране и отношение, подобаващо на свещено, и в този смисъл съответно, предпазване от санкция за неправилното му експлоатиране. Внушението е очевидно – сакралният, духовен свят трябва да бъде предпазен, отделен от профанния, земен свят. Моделът на третиране се вписва в по-широкото разбиране на понятието за граница - между позволено и забранено, между допустимо и неприемливо, между добро и зло, общо за всички общества (Шнитер 2015:33).

[65] Шнитер, М. 2015. Човешкото тяло в контекста на православния ритуал" (Аспекти на всекидневния живот живот на българите в предмодерната епоха), Дисертационен труд за придобиване на научна степен „доктор на науките".

Друга ритуална практика е свързана с отношението на самия притежател на камъка към него. Моделът е свързан както с проявата на уважение към сакралния предмет, чрез определено съотнасяне към телоса, така и със запазване на установената свещена връзка между него, предмета и духовната сфера, т.е. на личното сакрализирано пространство. Камъкът на Мохамед се носи в малка, тъмна, кожена кесийка, около врата на носителя, подобно на медальон или муска (той е частица от този, който е използван за изгонването на шейтана според разказа на респондента). Носенето в близост до сърцето индикира отношението към сакралния предмет чрез когнитивни наслагвания за близост и свързаност, интимност. Особено значение в практиката при третирането на камъка са поредицата от действия, която включва: поемане на предмета в ръце, целуване, поднасяне и докосване до челото. Практиките на отношение при предаване на предмета на друг човек и тази на притежателя към него, утвърждават модела за ненарушимата връзка с божественото.

Статусът на камъка като свещен се потвърждава чрез предаването му от един притежател към друг, което е подчинено на специфична божествена логика. „*Не можеш, примерно, да изявиш желание да…да си държател на камъка или…камъка няма да ти позволи да го държиш." (И.Д., Пловдив, 2015).* Личното желание да си притежател на предмета не е от значение да бъдеш такъв. Сакралната специфика регламентира избора да е според това държателят да бъде вярващ, без значение на етнос и религия: „*...за такива хора, които са носили камъка, дали е християнин, дали е мюсюлманин, дали е будист…най- важно е, дали човека е наистина вярващ."(пак там)*. Религиозната принадлежност не установява избраничеството на камъка, където се вписват други условия, свързани с разбирането за „чистота" и вяра в Бога. Предаването от държател на държател се осъществява по „чудесен" начин, установен чрез модела на сънуването. В подобно състояние се съобщава **следващият носител на камъка** на пророка: *„...камъка ти казва кой е следващия" (пак там).* Предметът сам избира своя притежател, т.е. избраничеството предполага божествена намеса, което утвърждава неговата „святост". „Избраният" е винаги мъж, независимо от конфесионалната му принадлежност. Моделът се регламентира от текста на Свещения Коран, където пророците и пратениците са само мъже.

Механизмът на предаването на камъка от един притежател на друг се затвърждава с установена цифрова закономерност, която винаги се повтаря: камъкът трябва да бъде предаден петдесет и три дни, след като се е явил в съня следващият държател. *„Значи,*

когато започне да ти се явява, трябва да предадеш камъка, значи, за тия 53 дни… Дядо го знаеше. Отиде, изкопа си гроба, до на баба." (пак там). Интерпретацията на числовата формулировка предполага многопластовост и разнопосочност, което изисква по-дълбок анализ, извън рамките на настоящето изследване. Един възможен прочит може да отчита, както значението на отделните цифри 5 (свързан с основните елементи, но и със семейството -Питагор) и 3 (свързан с християнски символ на триединния Бог), така и техния сбор – 8 (свързано със символа на вечността, безкрайността и Вселената) и т.н. С придобиването на камъка на Мохамед, носителят не е просто временен негов притежател, а става пълномощник на божественото, т.е. упълномощен да изпълнява определените мисии от Бог. Чрез свещения предмет притежателят също се сакрализира и посвещава. Медиаторските функции на камъка започват да се изпълняват и от упълномощения, който е поел специфична мисия. Тя се свързва с правенето, *извършването на нещо благо, с възстановяването на някакво нарушено равновесие*, в различни житейски ситуации като болест, магии, беди и т.н. Камъкът, чиято представа генерално се свързва със съюзните отношения с Бога, тук съюзява притежателя, който изпълнява ролята на посредник между земната и духовната сфера. Посредством предмета, държателят получава способности и дарби, т.е. той получава харизма.

Възприемането на камъка за „свещен" обаче не е еднозначно. Основна причина за негативното осмисляне на предмета, е неговото докосване до дявола, т.е. счита се за нещо „мръсно", „нечисто", „лошо". По друга когнитивна линия Камъка на Мохамед се обвързва с историята на исляма, което задава специфична социокултурна призма на тълкуване. По същата причина предметът се разчита и разпознава според някои информатори като „*някакъв вид муска, която може да е заредена от някоя сура от Корана, а те са много силни" (К.К., 2015).* Това предизвиква боязън и негативно отношение. Друг мотив е свързан с това, че в Исляма не се приема почитането на подобни елементи, което се разчита като идолопоклонничество, т.е. нещо, което отделя от Аллах. При информаторите- християни причина за негативно отношение е подчертаната принадлежност към ислямския пророк и към мюсюлманската традиция като цяло, която тук се припознава за „турска" (в повечето случаи). Оказва се, че тъй като камъкът се е докоснал последно до дявола, той се маркира като табуизиран, т.е. получава специфична форма на табу (забрана).

Съществуването на камъка на Мохамед нееднозначно подчертава обвързаността му с определена цел. Сакралният предмет има своя **мисия**, която се вписва в

есхатологичните очаквания за края на света, типични за аврамическите религии (юдаизъм, християнство, ислям). Камъкът съществува, според разказа на респондента, за да послужи в последните времена, когато човек трудно ще познава истината от лъжата, божието от дяволското и т.н. Предметът трябва да изпълни специфични задачи, припознати като божествени, свързани със способността му да разпознава истинното от лъжовното, вярното от грешното и т.н. Мисията на камъка се свързва с взаимоотношенията между земния и духовния свят, където ще изпълнява особена роля.

От изнесения анализ могат да се направят следните предположения. Свещената география в разказа на сакралния предмет – от арабските землища до днешните български земи, и по-специално с. Добралък, с. Мостово и др. около Кръстова гора, подсказва едно наслагване на специфична локална религиозна идентичност, типична за района (Родопите) – смесица на елементи от ислям, християнство и местни ментални конструкти, в т.ч.и фолклорни. Внушението е очевидно – смяната на религиозната идентичност на държателя подсказва идеята за единността на Бога, който е над религиите. Залогът е свързан с формирането на едно по-различно, но по-цялостно разбиране за същността на божественото, т.е. и едно удобно тълкувание.

„Съвпаденията" и неточностите в историята на изследвания предмет внасят сериозен съмнение по отношение на достоверността на разказа, т.е. дали е реална или измислена, изобретена.

Преминаването на камъка от мюсюлмански в християнски притежател и обратно, дефинира поливалентното отношение към предмета, чието приемане или неприемане го поставя извън контурите, границите на двете типични за Балканите религии. Неприемането и отхвърлянето на обследвания предмет маркират границата на религиозността, респективно на толерантността, на позволеното и непозволеното. Смяната на мюсюлмански с християнски притежател представлява специфичен модел на конверсия на религиозната идентичност. Невъзможността да се определи предмета чрез възможностите на каноничните религиозни модели, т.е. ясно и твърдо, е един от аргументите за неговото отхвърляне. Трудната дефиниция, респективно липсата на ясни когнитивни граници, определя мотива за неприемането и отричането, но и двойствеността на обследвания предмет, респективно на неговия притежател.

Лавирането на предмета, в т.ч. неговата граничност, предизвиква определянето му като „суеверие" и от двете конфесионални течения, т.е. е основа за неговото неприемане.

Принадлежността на Камъка на Мохамед не би могла да се означи категорично нито към християнството, нито към исляма, т.е. той не се вписва в стереотипното, дихотомно съотнасяне, типично за балканския ареал.

Всекидневната употреба на предмета се вписва с т.нар. алтернативна употреба, т.е. извън ортодоксалните рамки на религията, характерна в съвременната визия на модерното общество. *Камъка на Мохамед* функционира като алтернативен, нетрадиционен вариант на вярата, (народна религиозност), който все пак има претенциите за изконни връзки с Исляма. Нещо повече, това поставя ***камъка на пророка*** в специфична ниша, в която намират място модерни митове и идеологии, синкретични вярвания, удобни тълкувания, запълващи нуждите (липсите, осмисляни като такива) на две религиозни идентичности, т.е. на границата между две религии.

Библиография:

Бек, У. 2012. *Рисковото общество*. София: Изд. Критика и Хуманизъм.

Вълчинова, Г. 2012. *"Завръщане" или продължение? Постсоциалистичес-ката религиозност през погледа на нейните актьори*.

Дъглас, М. 2005. *Чистота и опасност. Анализ на понятията за омърсяване и табу*. София: Изд. „ЛИК".

Д а с к а л о в, Р. 1992. *Въведение в социологията на Макс Вебер*. С., Университетско издателство "Св. Климент Охридски"

Елиаде, М. 1998.*Сакралното и профанното*, София: Изд. Хемус.Живков, Т. Ив., 2000. *Увод в етнологията*, Пловдив: Изд. ПУ.

Знеполски, Ив. 2006. *Около Чарлс Тейлър, Религия и политика безпокойствата на модерността*.

Малиновски, Б. Научна теория за културата. София: Изток-Запад.

Зарринкуб, А. 2007.История на ислямската цивилизация. Издател: Академично издателство: "Проф. Марин Дринов „.

Мубаракфури, С. 2006 „Светли страници от житието на Мухаммед", изд.Прозрение – 1424. http://www.way-to-allah.com/bul/documents/Jitieto_na_Muhammed(a.s.s.).pdf

Проп, В. *Морфология на приказката*. София

Рорти, Р., Ватимо, Дж., 2005.*Бъдещето на религията*. Съставил: Сантяго Забала.

Словоьов,.В. 2002. Мохамед: Живот и религиозно учение. Изд. Рива.

Славкова, М. 2007. *Циганите евангелисти в България*. София: Пардигма.

Тайлор, Э. 1989. Первобытная культура, М.

Фотев, Г. 2000(съставител), *Съседството на религиозните общности в България*.София,

Хан, И. 1999. *Космическия език: Трактати върху суфизма*.

Хан, И. 2011 *Мистични медитации: Учението на суфите.*

Шнитер, М. 2015 *Човешкото тяло в контекста на православния ритуал* (Аспекти на всекидневния живот живот на българите в предмодерната епоха). Дисертационен труд за придобиване на научна степен „доктор на науките".

В света на човека, т.1, София, 2008;

Bates, D, Plog, F. 1990. *Cultural anthropology- third edition.*

K o t t e r, J. 1996. Leading Change, Harward Business School Press.

F i e d l e r , F . A . 1967.Theory of Leadership Effectiveness , New York : McGraw - Hill.

Sells, M.. 1996. Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Miraj, Poetic and Theological Writings1

(http://kula.alle.bg/%D1%80%D0%B5%D0%BB%D0%B8%D0%B3%D0%B8%D1%8F /)

Онтология на два сакрални топоса в Странджа. Проблемни ситуации при обредността.

Горан Стефанов

В настоящият доклад ще стане въпрос за традиционната в Странджа нестинарска обредност. Ще представя две сакрални за нестинарите места, като опиша как те, самите нестинари, възприемат визираните свещени топоси и същевременно ще акцентирам на проблемите, които възникват при изпълняването на обредите.

Целта на доклада е да даде яснота относно съвременното състояние на нематериалното културно наследство известно като нестинарство, обявено от ЮНЕСКО през 2009 година за световно, и част от неговото неправилно експониране. Ще обърна внимание на отношението на православната църква към древната традиция и възможността за справяне с част от проблемите.

Нестинарството е един добре изследван феномен, а сред авторите изследователи се открояват имената на Михаил Арнаудов, Иваничка Георгиева, Валерия Фол, Диана Радойнова, Стоян Райчевски и др. Изследователите представят нестинарите като общност – своеобразен вид религиозно братство. "*Нестинарите от различни райони на Източна Тракия - българи и гърци – образуват една локална културна общност и се считат за братя*." (Генчев, 2006: 25). В миналото знанието за обреда се е предавало само на хора които имат родствена връзка с други нестинари, като строго са се забранявали бракове извън общността, дори общуването със странични хора е било рядкост. *"От нестинарите човек мъчно може да изтръгне някое важно признание и по неволя трябваше да се огранича с разпит на странични хора"*. (Арнаудов, 1971: 34.). Но политическата обстановка в началото на 20 век налага разрушаването на тези общности. „ *По време на събитията около Илинденско – Преображенското въстание през 1903 г. и по късно Балканската и Първата световни войни /1912 -13г. и 1916 – 18 г./ по – голяма част от населението на нестинарските села в Турция се преселило и разпръснало във българската част на Странджа и във вътрешността на региона и така били прекъснати връзките с общността."* (Райчевски, Фол, 1993: 65). Така преките потомци на нестинарите поради различни причини са се разселели почти из цяла Тракия, и това възпрепятства създаването на нови родови общности.

От няколко години насам, на територията на Странджа, млади последователи на древната традиция опитват да възобновят нестинарската общност и обредността свързана с култовите за нестинарите места.

Тук трябва да уточня, че нестинарството не е само атрактивен танц върху жарава, а система от вярвания и обреди. Днес моделът на някои от тези обреди е възстановен само в няколко села находящи се на територията на Общините Царево и Малко Търново. В определени дни от годината, във всяко от тези села се провеждат панагири в чест на съответният светец покровител. Лексемата панагир (панаир) според мен произлиза от гръцката глоса „*Παναγιώτατε"* и може да се преведе като „Все

Светая", в смисъл на Божията Майка – Дева Мария. Единственият нестинарски панагир, който не е свързан с определен светец е „Панагирът[66] на Голямата аязма" или „Панагирът на Влахов дол" който ще бъде разгледан обстойно в настоящият доклад.

Панагирът на „Голямата аязма" в местността „Влахов дол", на която е именуван и един от притоците на река Велека, се провежда през последната неделя на месец Май, наричан в централна и източна Странджа още „Кустадинтцкьет" месец. Това е свещено място за нестинарите. Според една от легендите Св. Костадин е казал на хората да запалят там голям огън и да играят в него (разказала Веска Илиева, с. Бродилово, личен архив). В предание записано от Стоян Райчевски се споменава, че там преди време е имало село което се е наричало Припор или Трипори. В близост до Голямата аязма се е намирало първото аязмо посветено на Свети Костадин[67]. Именно от село Припор са се разселели нестинарите по другите села (Райчевски 2011 : 106). Може би и за това нестинарите идващи всяка година за този празник от Гърция, които са преки наследници на изселилите се поради политически причини през 1913 -14 г. жители на селата Кости и Българи, наричат Влахов дол Родина (πατρίδα).

Трябва да отбележа още, че традицията е била прекъсната под давление на комунистическата партия. Последният голям, традиционен панагир на това място е бил през 1947 г. През 2005 г., по инициатива на Дирекцията на Природен парк „Странджа", е възстановена забравената от близо 60 години традиция тук да се провежда панагир.

След възстановяването на традицията всяка година, много рано сутринта, в последната неделя на май месец, част от жителите на петте нестинарски села в Странджа: Граматиково, Сливарово, Кондолово, Кости и Българи тръгват към Влахов дол, водени от музиката на свещения тъпан и гайдите, епитропа, икононосците с иконите и нестинарите. Ритуалът „обличане на иконите" се извършва на същият ден в свещената за нестинарите постройка наричана „конак" или „столнина". Обличането на иконите или кунизмите[68] представлява покриването им със специални, украсени с парички и вотиви кърпи, наричани ризи, а икононосците се „закичват" с червени кърпи през лявото рамо, като при „обличането" иконите се хвалят от хората „Я да пременим Св. Костадин, че днеска е празник." От тук може да се направи и извода, че иконите на дните определени за панагируване се третират като живи.

Петте шествия достигат „Влахов дол", по различно време в рамките на час. В миналото шествията са вървели пеш до там, но днес се използват високопроходими автомобили. След като пристигнат хората „смиват", „окъпват" иконите с водата от Голямата аязма. „На този ден тази вода има най - голяма сила, затова иконите се мият с нея." (свободен разговор с Георги Илиев нестинар от село Бродилово. Личен архив).

[66] По мои наблюдения думата панагир в Странджанските села винаги се произнася с подчертан пълен член, независимо от синтактичните правила.
[67] В Странджа наричат император Константин I Велики Свети Костадин.
[68] Нестинарските икони се наричат кунизми. Голяма част от тях са литийни или „опашати", т.е. от долната страна на иконите са монтирана вертикални ръкохватки за носене.

Всяко село има там изградено „одърче", върху което се поставят иконите след като бъдат „смити". Одърчетата представляват дървена конструкция без покрив. Към няколко вертикални колони е монтирана не голяма площадка, направена от дъски, върху която може да се качи човек. Върху нея се поставят обредните хлябове. На нивото на гърдите са монтирани дървени полици към които са прикрепени „манали" (железни кръстове), служещи за свещници. Върху тези полици се поставя иконите, кадилниците и червените нестинарски кърпи „червеният цвят на кърпата символизира връзката със Свети Костадин" (полуструктурирано интервю с Георги Илиев, Влахов дол 2013г. Личен архив), които остават там през целият ден. Там се оставят и пари като дар към светците. Според Стоян Райчевски името „Влахов" произлиза от „влах", диалектна дума означаваща елен. „Всяка година в неделята срещу Костадиновден тук идвал един „влах" (елен) и сам се подлагал да бъде заклан." (Райчевски, 2011 : 107). Нестинарката Веселина Илиева от с. Бродилово разказва: „Там е свещено място. На панагирът на Влахов дол идвал елен и доброволно лягал да го заколят за да стане на курбан. Веднъж елена много се забавил. Хората дълго го чакали и когато се появил, те не го оставили да си почине, както традицията повелявала, а веднага го убили. От тогава елена престанал да се явява." (полуструктурирано интервю с Веселина Илиева приблизително 60 годишна, с. Бродилово. Личен архив.) Днес курбаните се приготвят на място от агнешко месо и вода от аязмата, като броят им трябва да бъде нечетен (три, пет, седем) и прекадяват се и се раздават на всички присъстващи. Всяко село има изградени в близост няколко дървени маси, които служат за обредни трапези.

На Влахов дол се е палило и малък, символичен огън върху който прихванатите нестинари да играят. „Играело се е върху огън в местността Влахово" (Шаранков 40: 2001, Аранаудов 513: 1996). При възстановяването на Панагирът на Голямата аязма през 2005г. е играла върху огън Веселина Илиева от с. Бродилово, през следващите годините там са играли нестианри от Гърция, и от съседните български села.

Първа проблемна ситуация или „Запазена марка"

Тя е свързана с постепенното „изземване" на огнената игра и нейното реализиране единствено на територията на община Царево, в частност село Българи като „запазена марка" на селото, под предтекст, че „на времето само там се е играело и никъде другаде" (служител X[69] към администрация, с. Българи, Празник на зеленикатa, с. Визица 2015г. Личен архив). Основна причина за това е, че през 2012 година Община Царево печели проект на стойност 317 000 лв. по „Програма за развитие на селските райони 2007-2013" Мярка 313 – Насърчаване на туристическите дейности. „В рамките на проекта е разработена туристическа маркетингова стратегия за развитието на с. Българи като дестинация за културен туризъм с акцент върху нестинарството."[70] От този момент играта върху огън в местността „Влахов дол" е възпрепятствана от нарочно поставени за целта лица, наричащи себе си „родолюбци" и „пазители на традицията", които по никакъв начин не са свързани с нестинарската общност. „Ако трябва на бой ще скочим, ама огън тук няма да дадем да се пали и да се играе на него. Който иска да играе, да дойде на панагира в Българи, там да играе." (Свободен разговор с „родолюбец" X, 31.05.2015г. Влахов дол. Личен архив.)

[69] Поради етически съображения името и длъжността на служителя няма да бъдат споменавани.
[70] http://www.zonaburgas.bg/2012/11/ Последно проверен на 14.10.2015г.

Втора проблемна ситуация „Езическа бесовщина” :

Нестинарството винаги е било обявявано от проповедниците на православната църква за ерес[71], „езическа бесовщина” (пак там), а нестинарите за „бесновати” или обсебени от сатаната (Методий 1938 : 21). Многобройни са примерите в миналото, когато свещениците са се обявявали против нестинарската обредност. В началото на 2015 година, църковното настоятелство на храма в село Граматиково, едно от гореизброените нестинарски села, бе сменено изцяло. Нестинарските икони в село Граматиково, а и в повечето странджански села се съхраняват в храма на самото село. Новите членове на настоятелството категорично се обявиха против изнасянето на иконите за обреда от храма, под предтекст, че това е „езически ритуал”. В денят на „Панагирът на Влахов дол”, храмът беше заключен и съдържателят на ключа заяви, че „за нищо на света няма да отвори” (Личен архив, с. Граматиково 31.06.2015г.). За да се осъществи обреда, за шествието тръгващо от село Граматиково бяха използвани икони от експозицията на исторически музей проф. Александър Фол, гр. Малко Търново, както и моята лична икона.

Подмяната на свещените предмети води до профанизирането на обреда превръщайки го в обикновена показност. Този факт проличава и от думите на Петко Нанчев, нестинар от село Граматиково, които той изрече като видя чуждите икони поставени върху одърчето: „Това не са нашите икони! Заключени са миличките и немогат да дойдат на панагирът! Какъв панагир ще правим?”

Сблъсквайки се с проблемите които свещениците са създавали, нестинарите още в миналото са изградили свои култови постройки наречени конаци. Те представляват неголеми четириъгълни постройки, често ориентирани по посоките на света. В тях се съхраняват обредните предмети на нестинарите - свещеният нестинарски тъпан, нестинарски икони и ризите за тях, свещници, кадилници, тамян и посуда. Такива конаци днес са запазени единствено в селата Кости и Българи. Според Петко Нанчев конакът в село Граматиково е бил разрушен от комунистическата власт. Жени от селото запазели нестинарските икони и ги принесли в православният храм, където се съхраняват и до днес.

Повторното изграждане на такава постройка ще облекчи до голяма степен създалото се напрежение между нестинарите и православната общност.

Нарцисизма на малките места.

Друг свещен за нестинарите топос е село Българи, или по точно конакът и двете аязми Свети Костадин и Света Елена в близост до селото. Стоян Райчевски е записал легенда която обвързва аязмото Свети Костадин, с аязмото на Граматиково и Влахов Дол. Според нея езичниците подгонили Свети Костадин и той се скрил там където е сага аязмото. Не след дълго те го открили. Светеца избягал и се скрил отново в гората

[71] http://dostoinoest.com/bg/novini/analizi/275-2010-06-22-19-38-45 Последно проверен 14.10.2015г. http://www.budiveren.com/index.php?option=com_content&view=article&id=671&catid=54&Itemid=91 Последно проверен 14.10.2015г.

до село Граматиково където направил малко аязмо, но преследвачите му и там го открили. Накрая избягал в местността Влахов дол и се скрил при Голямата аязма. Там езичниците не могли да го намерят и той останал да живее при аязмата (Райчевски 2011 : 108).

Веднъж в годината, на 03.06. и 04.06, Св. Св. Константин и Елена по стар стил, в село Българи се провежда пангир в чест на светците, като акцента в културния календар на селото е поставен върху нестинарски игри вечерта на 03.06. В изпълнението на обредните действия свързани с празниците взимат участие хора от местната църковна общност, избрани от нея лица и нестинари. Рядко се допускат да участват новодошли, които не са свързани по някакъв начин с вече установените членове на общността.

Тук е момента да спомена, че в с. Българи се изисква всички обредни действия да се извършват по строго определена, предварително изготвена от общинската администрация и обявена програма.

Програмата на празника започва точно в девет часа сутринта с църковна служба за освещаване на иконите в храм “Св. Св. “Константин и Елена”. След това иконите се отнасят до конака на селото с тържествено шествие от предварително определени икононосци предвождани от гайда и тъпан.

Конакът се намира в центъра на с. Българи. Там иконите се „обличат”. След това икононосците изнасят иконите и се обръщат с лице към конака, прекадяват се от питропа и процесията се отправя към аязмото „св. Костадин”, находящо се не далеко от селото. През това време се заколва жертвеното агне за курбана, който се сервира на обредна трапеза вечерта.

Участниците през 2013, 2014, 2015 г. бяха подредени в колона по следния начин: пред всички върви човек носещ „маналчето” (железен кръст – свещник, висок около един метър на който е завързана бяла кърпа), следван питропа, икононосците, двама гайдари и един тъпанджия, нестинарите, хората от църковната общност и гости на селото. През 2012г, 2011г. и 2010г. гайдите и тъпана предвождаха шествието.

След като процесията достигне аязмото, питропа зачерпва вода с бакърче и на напръсква, „окъпва” иконите. Икононосците ги отнасят до издигнат в близост до аязмото дървен олтар, наречен „одърче”, където се оставят да починат. През това време питропа раздава вода от аязмото на присъстващите хора с помощта на бакърчето. Вярва се, че водата на този ден притежава свръхестествена, лечебна сила. Следва общо хоро водено от питропа. После аязмото се затваря, икононосците взимат иконите и шествието ги отнася до конака, където ги и оставят „на конак”. Започва приготвянето на жертвения курбан.

В ранния следобед отново процесия от питропа, гайда и тъпан, тръгват от конака и правят три обиколки около наредените на клада дървета в центъра на селото. Питропа запалва нестинарския огън от изток като сваля калпака си, прекръства се и казва молитва. Следва нестинарското хоро, което се играе от нестинарите водени от питропа и всички присъстващи около разгарящият се огън.

Вечерта нестинарите се събират в конака. Определя се кой ще разстила огъня, както и последователността на влизането в огъня при танца. Отново шествие от гайдата, тъпан, питроп, икононосци с нестинарските икони и нестинари се отправя към горящия огън. Процесията обикаля три пъти църквата и един път огъня, след което върху вече разстланата жарава започва и самата нестинарска игра.

Проследявайки панагирът в село Българи от 2010 година, следва да спомена, че с всяка изминала година количеството дърва предвидени за нестинарският огън се увеличава. И докато през 2010 година бяха около един и половина кубически метъра, то през 2015г. стигнаха 5 кубически метра. През 2010г. и 2011 г. нестинарите сами нареждаха дървата за огъня в денят на панагира. От 2012 г. това се прави от хора определени от общината седмица преди празника. Причината за увеличаването на количеството дърва ми беше разяснена от служител в кметството на селото: „ Ние сме Юнеско, тук трябва да правим голям огън, защото тук е нестинарството. Едно време се е играло върху девет кола дърва. И в село Кости правят огън, ама там правят едно малко огънче, две кофи жар я има, я не. Това не е нестинарство там.” (служител Х кметство с. Българи 04.06. 2015г.)

Между чука и наковалнята.

Между обявената програма и обредните действия често се случват разминавания, било поради естеството на самият обред, който не може да се изпълни по зададена команда (не можеш да накараш нестинар, който не се чувства подготвен „прихванат”, да влезе в огъня) , или поради чисто физически причини, които изискват по голям отрязък от време за подготовка и изпълнение на обредното действие. Често се случва и ритуала по запалване на нестинарския огън да става по рано или по късно от обявеният в програмата час, поради преценка на самите нестинарите. Тук ще посоча два примера:

През 2013г. в програмата на празника запалването на огъня беше обявено за 14:00 ч. Нестинарите преценихa, че дървата са прекалено сухи и ако толкова рано бъде запален огънят, до часът обявен за огнената игра ще остане само пепел, затова запалването трябва да стане най малко с час по късно. От друга страна нестинарският танц следва непосредствено краят на музикалната програма, която трябваше да продължи до 22:00 часа, което също нямаше как да бъде променено. След като нестинарите отказаха да запалят огъня в определения от администрацията час, напрежението бе подсилено допълнително от японски снимачен екип. Те бяха инсталирали техниката си за да заснемат запалването и укоряваха чрез преводача си българската неточност, визирайки управата на селото заради отклонението от програмата. Накрая огънят бе запален от служител на кметството, без съответният нестинарски ритуал, в услуга на японският екип. Така сакралната последователност на ритуалната обредност беше нарушена, и някои от нестинарите с тъга отказаха да участват в следващите обреди.

Вторият пример е от 2015г. когато запалването на огъня бе обявено в програмата за 15:00 ч. Този път нестинарите преценихa, че приготвените дървета са твърде голямо количество (както вече посочих пет кубически метра) и няма да успеят да изгорят до обявеният час за огнената игра, съответно трябва да се запалят по рано. Администрацията отново беше непреклонна и изказа довода, че чакат специални гости

и журналисти, които да заснемат запалването в съответният час. Ритуалът по запалването на огъня беше извършен по единодушно решение на нестинарската общност и в разрез с обявената програмата в 13:00 часа. Това отново доведе до ескалация на напрежението между нестинарите и местната управа. Стигна се до размяна на ругатни и закани. Отново смисъла на нестинаският обред беше поставен под въпрос.

От горните два примера става ясно, че нестинарите са поставени под натиска на рамкирането на обредността или вкарването и във време чуждо за самата нея. Това десакрализира обредността и я превръща в обикновена атракция. От друга страна самите нестинари се чувстват задължени пред светците да изпълнят закона, да панагируват на празника на Свети Костадин и Света Елена в село Българи.

Решението на този проблем може да дойде чрез постоянна комуникация на административните и общински служители с нестинарската общност, както и съобразяване на знанието на първите с познанието на вторите. Тук имам предвид, че ако общинските служители и музейни работници са придобили знание за огнената обредност от прочетена литература и теренни наблюдения, то нестинарите познават същността на огъня от пряк контакт с него и вярата за лична комуникация със светците.

Подбрана литература:

Георги п. Аянов „Странджа", „Етнографски географски и исторически проучвания", София 1938г.

Михаил Арнаудов, „Нестинари в Тракия", „Студии върху българските обреди и легенди", София., 1971г..

Минчо Генчев „Сътворяването на света" Сборник, „Етнографски етюди", София 2006г.

Стоян Райчевски „Нестинарите" , Издателство „Балкани", София 2011г.

Емануил Шаранков, „Огнеходство", Университетско издателство „Св. Климент Охридски", София 2001г.

Интернет страници:

http://www.zonaburgas.bg/2012/11/ Последно проверен на 14.10.2015г.
http://dostoinoest.com/bg/novini/analizi/275-2010-06-22-19-38-45 Последно проверен 14.10.2015г.
http://www.budiveren.com/index.php?option=com_content&view=article&id=671&catid=54&Itemid=91
Последно проверен 14.10.2015г.

Пояснения към снимките:

Снимка 1 и 2 -Възстановяване на "Панагирът на Голямата аязма" през 2005г. (Архив И.М. Проф. Александър Фол)

3 - Петте нестинарски лъча

4 - Ритуал "обличане на икони" с. Българи 2011г. (личен архив)

5- Одърчето на село Граматиково в местността "Влахов дол" по време на "Панагирът на Голямата аязма" 2012г. (личен архив)

6 - Нестинарски танц при възстановяване на "Панагирът на Голямата аязма" през 2005г. (Архив И.М. Проф. Александър Фол)

7 - Нестинарски танц на "Панагирът на Голямата аязма" през 2011г. (личен архив)

8 - Нестинарските икони на село Граматиково. (личен архив). За сравнение снимка N; 9

9 - Икона от експозицията на "И.М. Проф. Александър Фол", използвани за "Панагирът на Голямата аязма" през 2015г. (личен архив)

10 - Шествие към аязмото "Свети Костадин" край село Българи 2013г. (личен архив)

11 - Ритуално запалване на нестинарския огън в село Българи 2015г. (снимка Станимира Герг)

12 - Обредно хоро около огъня 2015г. (снимка Станимира Герг)

13 - Нестинарски огън в село Българи през 2010г. (личен архив), за сравнение снимка N; 14

14 - Нестинарски огън в село Българи през 2015г. (личен архив)

Проектът „Резиденция Баба“: градски младежки опит на непознато (неградско) място.

Радина Иванова

В проекта разглеждам какъв е съвместния живот на хора с различни възгледи и режим на живот, което включва: адаптация на младежите; каква е нагласата за времето според различните култури; как се възприеха местните вярвания и легенди; какво е отношението на местната власт и население към иновациите; как се създаде сърдечна връзка между поколенията.

Извън резиденцията, но от съществено значение е какво е разбирането за социалната солидарност и как е възможно двете страни(1. Селото, 2. Инвеститорът) да останат доволни и ненакърнени.

Проучване

Основния въпрос на изследването ми е взаимодействието между градът и селото чрез включването на градския младеж в живота на село. Участието ми в проекта „Резиденция Баба“ е повод за разсъжденията ми в този труд. Основната цел на проекта е търсене на решения за борба срещу обезлюдяването в малките населени места, чрез идеи на млади и ентусиазирани хора на базата на местните нужди и традиции.

Проектът даде възможност на няколко младежи и мен включително, да излезем от зоната си на комфорт и да се потопим в непозната среда. Участието даде основание да мисля *града* от друга гледна точка и да го съпоставя от личен опит със *селото*.

в селото

- Повече за проекта: Седемнадесет млади от Варна, Попово, Горна Оряховица, Русе, Пловдив, Стара Загора, Карлово, Бургас, София, Виена, Берлин живяха четири седмици в четири села в община Лъки (за която казват, че „Географското положение на Община Лъки я поставя в известна периферност и отдалеченост от основните транспортни и комуникационни центрове“[72].) – Дряново, Джурково, Манастир и Югово.

[72] Община Лъки, „Добре дошли в официалния сайт на община Лъки“

- Първите стъпки за участието ни бяха да се опознаем групата младежи, както и опознаването на топоса - имахме предварително посещение в селата и встъпителни думи какво трябва и не трябва да ни е поведението (пиърсинги, татуировки, скрити рамене, подреждане на леглата). За съжаление не можахме да ги спазим изцяло. Също така някои имаха проблеми с битовите привички на домакините – като например колко често да се пуска бойлера, за да се изкъпят. Беше ни казано няколко пъти от нашите ръководители, че трябва не ние да ги обучаваме, а ние да се адаптираме към техния начин на живот. Важно беше да не се отнасяме с тях като че са зависими от нашата помощ или че знаем повече от тях, напротив – отишли сме да се учим от тях.[73] Все пак сме отишли с нагласата, че ще се учим от тях, което значи преди всичко, че имаме отношение на уважение към тях и считане, че те носят някакво знание, непознато за нас. На практика така и стана, те нас учиха; както казва Деница (в с. Джурково) в обратната връзка към организаторите „*Не мисля, че ги научих на нещо конкретно. По-скоро четиримата резиденти заедно посяхме няколко зрънца надежда, че всичко, което бабите и дядовците знаят, могат и помнят, е безценно за поколенията*.“[74] И участниците в с. Манастир: „*Те знаят всичко и могат всичко*.“[75]

- Адаптация: Момент, който ясно показва разликата между градска и селска култура е разделното хвърляне на боклук. Младежи бяха силно възмутени да видят как едно дете в село си хвърля бутилката на сред село в дерето (с. Дряново). Градския човек се е научил много повече да се съобразява с околната среда. В „Пространство и пространства на българите XV-XVII век“, глава III „Вариантите на селищната мрежа“ (1999: 93-140) Цветана Георгиева говори за това как по време на Османската империя в територията на днешна България са се сформирали три типа селища – на

Сряда, 17 Юни 2009 08:09 | <http://www.oblaki.com/> (Последна промяна (Понеделник, 30 Август 2010 18:56)

[73]„Общуването непринудено доведе и до съхраняване на много истории, песни, легенди и знания за обреди и обичаи. Богатият материал ще бъде използван в предстоящата работа по популяризиране на нематериалната култура в родопските села и на традициите и ценностите, които губим заради обезлюдяването на селата.

Младежите се докоснаха и до традиционни, но изчезващи, техники като тъкане, плетене на специфични за региона накити. Сред рецептите, които изпробваха и научиха, са тези за родопски клин и качамак, ушмар, колаци на сач, питурки, тенурки, „с масло мазани и със шекер росени“. В http://ideasfactorybg.org/ifactory/baba-residence/след-месец-в-обезлюдяващи-се-села-в-род (Posted on август 17, 2015 by Резиденция Баба)

[74]Цанкова, А. 06.09.2015. Резиденти в действие: Деница от село Джурково <http://truestory.bg/резиденти-в-действие-деница-от-село-дж/> (посл. Вид. 26.09.2015)

[75] Цанкова, А. 08.09.2015. Резиденти в действие: Кристина, Атанаска, Ренета и Ангел от село Манастир http://truestory.bg/резиденти-в-действие-кристина-атанас/> (посл. Вид. 26.09.2015)

ниско, средно и на високо местоположение, като в ниското и на високото населението е било най-малко, тъй като са в най-опасна или трудна за пребиваване зона (при едните заради атаки, а другите от природната среда). Обратно на силно населеното място, където се събират различни култури и характери на общностите и където човек няма голямо личностно пространство, в слабо населеното място се образува по-единен характер на населението[76]. Считам, че толерантността и съобразителността не е съществен въпрос за селската и по-скоро високопланинската селска култура, а по-скоро на градската.

- По повод адаптацията, Янина Танева (основател на сдружение „Фабрика за идеи“ – организатори на „Резиденция баба“) отговори на въпроса ми (зададен по електронна поща) „Как оценявате адаптирането на младежите в селата и приемането им от страна на местните?“ така: „*Адаптирането на младежите към местната култура беше най- трудно за тези от тях, които не бяха расли в България или имаха предизвикателства с микро-средата си- т.е. екипът на място от други младежи. Като цяло смятам, че около 75% от младежите се справих отлично с адаптирането на навиците, комуникацията и поведението в новата среда. Местните хора в началото имаха известен скептицизъм поради факта, че са били лъгани по всякакви поводи десетилетия наред. Предизвикателства имахме с един от кметските наместници, с отвореността в някои от българо- мохамедански общности и с опазването на момичетата от алчни очи;)*“

- Времето: Нагласата за времето – градското време (до късно седене, бързо свършване на работата, тъй като има дедлайн, наименование на всяка иновация най-вече с чуждица) среща селското време (ранно ставане, следобеден сън, ранно лягане – вечерно време е опасно; комуникация и определяне на съвременни ситуации чрез термини, отнасящи се за неща от миналия век). Още за речника – Вие/ ти.

- Селото не е само трудност за един „разглезен“ гражданин. То е и лекарство. По повод на това цитирам думи на Елена (беше в с. Дряново) от обратната й връзка към организацията: „*След като миналата година загубих и двете си баби, много ме беше страх от чувството на откъснатост, беше като пропаст, като да нямаш основа. Изведнъж нямаше на кого да се обаждам да питам, нямаше кой да ме мисли…*

[76] Или както Робърт Редфийлд описва малката селска общност *folk society* - Те мислят по сходен начин, навиците им са определени от обичая

Подейства ми оздравително да бъда обгрижвана от бабите на село. Те винаги имат успокояващо присъствие, лековити мехлеми и време за мухабет.“[77]

- Селото промени гражданина най-вече в скоростта на действие както и любовта към музиката, за което споделят какво се е променило в тях: „*Скоростта на живота и динамиката, с която подхождам в добре познатата градска среда… и имам огромно желание да се науча да пея*.“ (Деница, с. Джурково); „*Научих се на по-спокойно приемане – че някои неща си имат свой ритъм и не зависят от моя контрол и аранжиране*“ (Йоана, с. Югово); „*Преоткрих любовта си към родопската гайда и песен, така че част от сърцето ми винаги ще е там с тях, когато запеят.* “ (Йорданка, с. Дряново). Още за любовта към музиката ще стане отново на дума по-долу в текста.

- По темата до колко ние сме носители на градската култура, зададох въпросът „Каква беше/е намесата на младежите върху местната среда?”. Я. Танева отговаря: „ *На две нива - нематериалната култура на спомена; например в Дряново - след като младежите направиха изложба в читалището със снимки от домашните архиви на хората и така направиха почти призрачния спомен за миналото им споделен. Основната намеса беше в промяна на наратива и осъзнаването на самата общност за собствената й важност.*
Така бяха маркирани два пешеходни планински маршрута също.
Най- ценното обаче е чистата комуникация между поколения и двете култури - на града и селото.“

Един от примерите за съграденото доверие между двете общности е баенето, което 1) от споделянето им става явно, че се е изградило доверие между възрастен и младеж; 2) младежите не само, че не претендират показно, че това са измислици, а и те вярват в изказаното (примера с Теодор)

- Една от основните нужди на местното население успяхме да удовлетворим – контакта с млади хора: „*А според думите на хората, като си тръгвахме – и някаква надежда и очакване, че ще идваме да ги виждаме пак, а и че ще доведем нови добронамерени хора.*“ (Йоана, с. Югово); „*…никога не знаеш кого ще срещнеш, той къде ще те покани или какво ще ти разкаже, а от там нататък къде ще завърши денят – не е ясно*.“ (Манастирци)

[77] Цанкова, А. Резиденти в действие: Елена от село Дряново, (публикувано на 11.09.2015) <http://truestory.bg/резиденти-в-действие-елена-от-село-дря/ > (посл.вид. 26.09.2015)

Проектът направи селата по-известни: различни медии идваха да снимат (*БНТ, БТВ, Нова телевизия*). В деня след като даваха репортаж за нас по една от телевизиите, дойде един колоездач да ни поздрави за дейностите ни. Друг път туристи (по принцип рядко се срещат там), когато ни видеха, казваха „*Гледахме ви по телевизията*.“

- Все пак *градът* и *селото* не са коренно различни места, а са център на дадени особености, които по-малко, по-малко в приближение на другата среда навлизат тези особености, т.е. има обмен между двата вида среди. Бих казала, че *градско* вече беше установено в селото преди нас: цеха за пластмасови изделия, където повечето работници идват от Асеновград, обмена с децата им, живеещи в Лъки, Асеновград, Пловдив и други, честото посещение на изследователи за експедиции, туристи и т.н.
- Именно такъв е случаят със служителите във фабриката за пластмасови опаковки – направи ми впечатление, че работниците с местните не общуват помежду си, тъй като живеят в два различни режима и имат други табиети. Градско е да не общуваш с всеки срещнат, докато селско е да се спираш с всеки срещнат и да разменяш по някоя дума. „Интересно е, че пътищата в село са по-дълги, отколкото в града – защото винаги срещаш познати, които се интересуват от днешното ти душевно състояние и цел, така че отиването до съседска къща се оказва двучасово пътешествие. Ние винаги закъснявахме!“ (Елена, с. Дряново)

Заключение

Връщането ни в града разкри това, че животът за един месец в друга, селска среда, може да промени гражданина. От една страна хората забелязват разликата в нас („не си от тук“), от друга - намираме сходства с хора от онази култура (торбите, музиката) и не на последно място поддържаме приятелството си чрез същите тези знаци на културата, в която бяхме потопени (поздрави с песни).

Какво обаче ние дадохме – внесохме „нова кръв“, направихме средата им по-разнообразна. Направихме ги по-известни в света, трудът им сега има по-голяма възможност да бъде възнаграден (продажба на техни продукти[78] както и създаване на продукт).

[78] „Отнасяме здраве в торбите и по един късмет от всички юговски, джурковски, дряновски и манастирски приятели! И продължаваме с делото "бабино" към BEGLIKA FEST 2015, където Резиденция Баба ще си има шатричка, ще можем да се запознаем и да помохабетим ☺. Носим със себе си и чудни творения от ръцете на баба - гривни, гердани, торбички, терлички - които могат да станат и ваши !“

Лесната адаптация към мястото, престоя ни там и създаването на сърдечни връзки с местните направиха лятото ни вълнуващо, за което пък връщането обратно – емоционално по-трудно.

Резиденция Баба от Rhodope Mountains 27 август в 09:55 · Редактирано · https://www.facebook.com/BabaResidence?fref=ts (посл. Вид. 26.09.2015)

Елица Стоилова и Стефана Минчева съставители

Теренът: традиции и иновации. Сборник с доклади от студентската научна конференция по етнология и антропология „Етноложки срещи 2015

ISBN 978-619-202-516-8

Българска. Издание I

Електронно издание 2019



философско
исторически
факултет