

Г О Д И Ш Н И К
НА СОФИЙСКИЯ УНИВЕРСИТЕТ
„СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“

Философски факултет

Културология

A N N U A L
OF SOFIA UNIVERSITY
“ST. KLIMENT OHRIDSKI”

Faculty of Philosophy

Cultural Studies

Том/Volume 1

УНИВЕРСИТЕТСКО ИЗДАТЕЛСТВО „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“

St. KLIMENT OHRIDSKI UNIVERSITY PRESS

СОФИЯ • 2022 • SOFIA

РЕДАКЦИОННА КОЛЕГИЯ

проф. д-р Райна Гаврилова (главен редактор)
проф. д.н. Владимир Градев
проф. д.н. Иван Кабаков
проф. д.н. Цветелин Степанов
д-р Кирил Василев

© Софийски университет „Св. Климент Охридски“
Философски факултет
2022

ISSN 2815-3685

СЪДЪРЖАНИЕ

Ангелина Чипева. Сълзите в „Пространното житие на Стефан Дечански“ от Григорий Цамблак	7
Александрина Марангозова. Силите на трикстера – за произхода и трансформациите на една културна фигура	29
Красимира Канева. Фестивал на етносите, багрите и котленския килим – културни практики и политика	51
Румен Скрински. Как празничният хронотоп и актьорите в него създават общност чрез изобретяването на традицията на кукерството в рамките на Фестивала на маскарадните игри „Старци в Турия“ 2017 г.	78
Илияна Хубенова. Фрагменти на възпоменателните чествания и техните употреби в трансформацията им от възпоменание в празник	89
Мила Станчева. Пазарни решения за социални проблеми: Разбирания и противоречия около социалното предприемачество	113
Теодора Тодорова. Ученето като забавление – игрови практики в българските образователни онлайн платформи	147

CONTENTS

Angelina Chipeva. Tears in Grigoriy Tsamblak's „Life of Stefan Dechanski“	7
Aleksandrina Marangozova. The trickster – origin and transformations of a cultural type	29
Krasimira Kaneva. The festival „Ethnicity, colors and Kotel carpets“ – cultural practices and policies	51
Rumen Skrinski. How the festive chronotope and its actors create a community by inventing the tradition of mummery: the pageant „Starci in Turia“ 2017	78
Iliyana Hubenova. Fragments of commemorative events and their use in transforming commemorations into celebrations	89
Mila Stancheva. Market solutions to social problems: understandings and misunderstandings around social entrepreneurship	113
Teodora Todorova. Learning as entertainment – practices of play used in Bulgarian educational online platforms	147

Предложеният том 1 на *Годишник на Софийския университет „Св. Климент Охридски“*. *Философски факултет. Културология* е ново начало. Той беше подготвен в годината, в която преподаването на културология в Софийския университет навърши 40 години, и продължава излизалите с прекъсвания между 1984 и 1999 г. годишници на катедра „История и теория на културата“ и Центъра по културознание. В него са включени текстове на докторанти на специалност „Културология“ на Философския факултет. Представените тук автори израснаха пред очите ни от умни и старателни студенти в изградени самостоятелни изследователи. В този смисъл новото начало е не само библиографско, но и знаково: Годишникът занапред ще включва както статии и студии на утвърдени учени, така и публикации на докторанти и постдокторанти в общото усилие на вечно обновяващото се знание.

Томът е озаглавен „Колективното преживяване“. По наше споделяно мнение събитията са огледало на социалния и културния живот; тяхното минало, еволюция и съвременни форми добавят съществени черти към разбирането на света, в който живеем. В тази картина се вписват и текстовете, които анализират институции и практики, осветяващи „преживявания“, които понякога не забелязваме. Статиите имат и още една обща черта: три от тях анализират и интерпретират новата празничност – заглавие на едноименно изследване, подкрепено от Фонд „Научни изследвания“ към Министерство на образованието и науката¹. В своята цялост този компендиум илюстрира по чудесен начин възможностите на културологичния подход.

*От съставителя
Проф. д-р Райна Гаврилова*

¹ „Новата празничност: общности, идентичности и политики в XXI век“ (Договор № ДН 05/07 от 14.12.2016 г. с Фонд „Научни изследвания“ – МОН).

ГОДИШНИК НА СОФИЙСКИЯ УНИВЕРСИТЕТ „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“

ФИЛОСОФСКИ ФАКУЛТЕТ

Културология

Том 1

ANNUAL OF SOFIA UNIVERSITY “ST. KLIMENT OHRIDSKI”

FACULTY OF PHILOSOPHY

Cultural Studies

Volume 1

СЪЛЗИТЕ В
„ПРОСТРАННО ЖИТИЕ НА СТЕФАН ДЕЧАНСКИ“
ОТ ГРИГОРИЙ ЦАМБЛАК

АНГЕЛИНА ЧИПЕВА

Настоящият текст разглежда сълзите като видим телесен знак на покаяние, скръб, любов и т.н. – в житието на сръбския крал Св. Стефан Дечански от Григорий Цамблак. Той проблематизира тънката наративна граница между различни душевни състояния и техните описания – така както се конструира в традицията на Търновската книжовна школа, подчертавайки ключовото място на разпознаването и постигането на значението на отделни емоции. Оразличаването в рамките на житието на истинските и фалшивите сълзи, на смирението на светеца и упованието на пълководеца в Божията подкрепа показва не просто вариативността в употребите на емоциите, но и значението им за разпознаването и признаването на определени идентичности в културното пространство на българското и сръбското средновековие.

Ключови думи: сълзи, емоции, жестове, святост, Григорий Цамблак, Стефан Дечански

The present text considers tears as a visible bodily sign of repentance, sorrow, love, etc. – in the *Life of the Serbian king St. Stefan Dechanski* by Grigoriy Tsamblak. It problematizes the thin narrative boundary between different mental states and their descriptions – as constructed in the tradition of the Tarnovo Literary School, emphasizing the great importance of recognizing and understanding the meaning of particular emotions. The distinction between real and false tears in the Life, between the humility of the Saint and the trust of the general in God's support shows not only the variability in the use of emotions, but also their importance for discerning and recognizing certain identities in the cultural space of the Bulgarian and Serbian Middle Ages.

Keywords: tears, emotions, gestures, holiness, Grogoriy Tsamblak, Stefan Dechanski

Основна цел на настоящия текст е да проследи как сълзите са употребени и дискурсивирани в Цамблаковото житие на Стефан Дечански, но преди да се премине към анализа на конкретния текст, следва да се направи един кратък и съвсем обобщен преглед на историографията, проблематизираща плача и емоциите. Изложението ще се спре върху най-основни автори и текстове от световната историография, предимно от последните две-три десетилетия, за да ориентира читателя в това все още недотам познато у нас научно поле.

Зараждането на интерес към емоциите и тяхното изразяване през периода на Средновековието и дори към историята на емоциите като направление би могло да се открие още в проучванията на Йохан Хьойзинха и особено в класическия му труд *Залезът на Средновековието*. Макар емоциите да не са основният фокус на монографията, позициите и разбирането на Хьойзинха за емоциите и емоционалния живот през Средните векове в продължение на десетилетия оказва силно влияние върху концепциите, подходите и методите, прилагани при проучването на тази проблематика не само от медиевисти, но и от специалисти от други области (социолози, психолози, антрополози и т.н.).

В труда си Хьойзинха в определен смисъл разглежда Средновековието като детството на човечеството, доколкото според него през този период „всяко човешко преживяване съдържало тази степен на непосредственост и пълнота, с която и досега детската душа възприема радостта и болката“¹. Това е един свят, в който хората усещат и възприемат всичко много по-силно и непосредствено, отколкото самият автор и неговите съвременници в достигналия зрялост модерен свят. За Хьойзинха средновековните градове кипят от всевъзможни страсти и настроения, неконтролирани и подвластни на детински по своята същност чувствителност и въображение. Емоциите и дори моментните афекти се изразяват свободно и дори не рядко обуславят действия и решения, включително от обществен и политически характер.

Към днешна дата тезата на Хьойзинха все още има влияние, макар с развитието на историята и хуманитарните науки като цяло много от позициите му да са преосмислени и ревизирани, включително начина, по който се подхожда към емоциите и тяхното изразяване.

През последните десетилетия много дисциплини (пре)откриха, ако използваме формулировката на Мартин Хинтербергер², емоциите като обект на изследване. Различните дисциплини (биология, психология, философия, социология, филология, история), ако и да подхождат към емоциите по много и различни начини, са единократно относно техния комплексен характер³. Тук следва да се уточни, че макар във всекидневния език емоции и чувства често

¹ ХЬОЙЗИНХА, Йохан. *Залезът на Средновековието*. София: Панорама, 2002, с. 7.

² HINTERBERGER, Martin. Tränen in der byzantinischen Literatur. Ein Beitrag zur Geschichte der Emotionen. *JÖB*, 2005, 56, p. 27.

³ Ibidem.

да се употребяват като тждествени и взаимнозаменяеми, понятието емоция всъщност препроща към една по-сложна цялост, каквато е вътрешният опит⁴.

Емоциите, разбира се, имат най-напред своя физиологичен аспект – в мозъка и тялото изобщо протичат редица обуславящи ги биохимични процеси и реакции. Емоциите също така имат и определен когнитивен аспект. Когнитивната психология обвързва емоциите с перцепцията (сетивното възприятие). Емоциите биват разглеждани като свързани с и резултат от начина, по който човек оценява дадени предмети, хора, ситуации и т.н. въз основа на това как ги възприема по отношение на себе си – като полезни/ вредни, опасни/безопасни, желани/нежелани и т.н. Въпросната оценка се основава на това, какво даден човек смята за добро и зло, на опита от миналото, на настоящите ценности, към които се придържа, и целите, към които се стреми. Макар актът на оценяване да е много бърз, дори автоматичен, за някои представители на направлението тясната връзка между емоции и цели по специфичен начин поставя емоциите в близост до съзнателните мисли и съждения. Емоции и идеи, с други думи, не следва да бъдат рязко отделяни едни от други⁵.

Социалният конструктивизъм, от своя страна, също допуска, че съществува поне някакъв набор от емоции, които са, така да се каже, изначално вградени в човешката и дори в животинската психика. Формите и начините за изразяване на емоциите според социалния конструктивизъм обаче са много и разнообразни и са обусловени от съответната култура. Човек не притежава изначално знание относно това как е прието или редно да се изрази дадена емоция, нито дали следва да я култивира или потиска и т.н.⁶ Всяка общност има правила по отношение чувствата, които предава на своите членове⁷.

В основата си и двата модела – на когнитивната психология и на социалния конструктивизъм – определят емоциите като преценки, основаващи се на опита и целите, а нормите на дадения социален контекст (но също и културно-историческия, в най-общ смисъл) задават рамката, в която тези актове на оценяване се случват и от която придобиват значение и смисъл⁸.

Възможно е, с други думи, да се установяват съществени различия по отношение изпитването на емоции и тяхното (външно) изразяване както в син-

⁴ Ibidem, p. 28.

⁵ ROSENWEIN, Barbara. *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. New York: Cornell University Press, 2006, p. 14.

⁶ Обобщавайки опита на съвременните изследователи да предоставят рефлексивно конструктивистко понятие за емоциите, Галина Гончарова говори дори за „заглавия“ на „парадигмални сценарии“, в които човек се позиционира (ГОНЧАРОВА, Галина. Емоционални наративи и емоционални общности в контекста на родителската грижа за хора с увреждания в България. *Социологически проблеми*, 2019, 1, 38–58).

⁷ За повече подробности вж.: HOCHSCHILD, Arlie Russel. *The Managed Heart: Commercialization of Human Feelings*. California: University of California Press, 1983.

⁸ ROSENWEIN, Barbara. *Op.cit.*, p. 15.

хронен, така и в диахронен план, обусловени от действащите в съответния културно-исторически контекст правила за чувстване и показване на чувствата (*feeling and display rules*)⁹.

От началото на XXI век сред хуманитаристите добиват влияние някои критики към посочените по-горе две направления, формулирани и развити основно от Марта Нюсбаум, чиито научни интереси и занимания са в областта на философията на морала, и на историка Уилям Реди. И за двамата, емоциите би следвало да бъдат оценявани, т.е. определяни като правилни, добри или пък обратното. Във връзка с това, те акцентират върху потенциала на емоциите да бъдат трансформирани, посредством промяна в начина на възприемане на обекти, хора, ситуации и т.н. Реди по-специално формулира понятието емотиви – „емоционални изказвания и емоционални жестове“¹⁰, които променят състоянието на говорещия/извършващия жестовите. Ключовото при концепцията на Реди е, че емоциите притежават потенциал за многообразие, но реално никога не биват изразявани вариативно, тъй като още при самото изразяване те вече са внимателно оформени, моделирани и насочени. Според Реди обаче това моделиране никога не е напълно успешно. Емотивите са автоматични избори, които в повечето случаи, се извършват на база значителен набор от възможности. Повечето от тези възможности обаче никога няма да бъдат изследвани, т.е. изпробвани на практика, тъй като обществото, в което даден индивид живее и чувства, не ги признава (или пък прави това в много ограничена степен).

През последните две десетилетия сред специалистите, занимаващи се с историята и културата както на Средновековна Западна Европа, така и на Византия се наблюдава значително засилване на научния интерес към емоциите, формите на изразяването им, техните значения, функции и употреби¹¹. Възприемайки предимно интердисциплинарен подход редица медиевисти и византинисти стъпват върху теоретичните модели и концепциите за емоциите, изложени по-горе, като ги доразвиват, прецизират и/или трансформират с

⁹ HINTERBERGER, Martin. Op.cit., p. 28.

¹⁰ REDDY, William. *Against Constructionism: The Historical Ethnography of Emotions. Current Anthropology*, 1997, 38, p. 327.

¹¹ По-рано също има значими изследвания в областта, но те са по-скоро отделни явления, докато през последните две десетилетия определено би могло да се говори за значително утвърждаване и обособяване на *emotional studies* като поднаправление в сферата на медиевистиката и византинистиката. Сред по-старите изследвания може да бъдат споменати: Leclercq, Jean. *The Love of Learning and the Desire for God*. New York: Fordham University Press, 1961; Leclercq, Jean. *Monks and Love in Twelfth-Century France*. Oxford: Oxford University Press, 1979; Moore, John. *Love in Twelfth-Century France*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972; Jaeger, Stephen. *Ennobling Love: In Search of a Lost Sensibility*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999; Miller, William. *Humiliation: And Other Essays on Honor, Social Discomfort and Violence*. New York: Cornell University Press, 1993 и др.

оглед спецификите на периодите, културите и общностите, които изследват, както и във връзка с наличните извори, техните жанрови и други особености, методологическите проблеми и предизвикателства, и т.н.

Към момента един от най-изтъкнатите медиевисти, занимаващ се с емоциите, е Барбара Розенвайн, която формулира теоретичния модел за емоционалните общности, преразглеждайки и прецизирайки редица от тезите на Уилям Реди. Тази концепция признава и акцентира върху едновременното съ-съществуване на поне няколко възможни емоционални модела в рамките на даден исторически период. Теорията на Розенвайн предполага чувствителност към спецификите на даден социо-културен контекст и възможност за преминаване от една емоционална общност в друга. Разбира се, не всяка група хора е и емоционална общност. Такава общност има тогава, когато хората в групата споделят общи интереси, ценности, цели и т.н. Във връзка с това емоционалната общност много често съвпада с определена социална общност, но тя – и това е особено важно за медиевиста – може да бъде текстова общност. Текстовите общности също се създават, подсилват и поддържат посредством споделени възгледи, учения, идеологии и др.¹²

Медиевистиката и византистиката все повече насочват вниманието си към комуникативния аспект на емоциите, възможностите им да предават информация, да функционират и да бъдат (съзнателно) употребявани като знаци. Сред най-авторитетните автори тук към момента е германският медиевист Герд Алтхоф. В трудовете си той прави опит да хвърли светлина върху проблема за това дали и в каква степен емоционалността претърпяват трансформации в хода на историята, като изследва емоциите в контекста на социалната/публичната (т.е. с по-официален и представителен характер – б.м., А.Ч.) комуникация през Средните векове.

Алтхоф акцентира върху подчертано „демонстративно-жестикулариия, ритуален“¹³ характер на комуникацията* през Средновековието, при който много повече се показва, отколкото изрича. Посредством единствено на знаци и поведение човек изказва и обнародва изключително важни съобщения. Емоциите и обвързаните с тях телесни актове като сълзи, усмивки, въздишки, изчервявания в подобен контекст за автора функционират именно като знаци, даващи допълнителна информация, а често и препращащи към по-дълбоки смисли.

Настоящата статия изцяло се вписва в така представеното поле на научен интерес към историческите репрезентации на емоции с текстовите общности,

¹² ROSENWEIN, Barbara. Op.cit., p. 25. За текстуалните общности също: Stock, Brian. *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*. Princeton: Princeton University Press, 1983.

¹³ ALTHOFF, Gerd. *Gefühle in der öffentlichen Kommunikation des Mittelalters*. In: *Emotionalität. Zur Geschichte der Gefühle*. (Ed. by Benthien, Cl. et al.). Köln: Böhlau Verlag, 2000, p. 83.

* В трудовете си Алтхоф визира комуникацията в публичната/обществената сфера, особено във връзка с упражняването на власт, управлението и политиката.

които стоят зад тях и съобщенията, които предават. Посредством анализ на конкретна средновековна творба със строго религиозен характер – житието на Стефан Дечански (упр. 1321–1331 г.) от Григорий Цамблак (1365–1420), той си поставя за цел да проследи оригинални употреби и дискурсивирания на сълзите в рамките на един каноничен жанр и като цяло в типовите разкази, съставляващи големия християнски наратив за светостта. Водеща е идеята, че консервативният модел на житието не изключва вариативността, що се отнася до предаването и тълкуването на сетивни възприятия и емоционални състояния. Покаяният и молитвеният плач, топлите родителски сълзи и студеният фалшиви сълзи на измамниците, изразите на скръб или на надежда за победа преди решително сражение са дадени като примери както за съотнасянето на/към различни афективни регистри, така и за използването на сълзите преимуществено като средство за ритуална и извънритуална комуникация.

Написването на Житието на Св. Стефан Дечански се свързва с т.нар. „сръбски“ период на Григорий Цамблак – когато след падането на Търново той живее известно време в сръбските земи и дори става игумен на Дечанския манастир¹⁴. И досега в науката се води спор дали престоят на Цамблак в Сърбия следва да се отнесе към последните години на XIV век (до 1401 г.) или малко по-късно – в периода 1406–1408 г. Съществува и компромисна теза, според която е твърде вероятно Цамблак да е пребивавал в Сърбия на два пъти¹⁵. И трите хипотези обаче предполагат създаване на Житието в края на XIV – началото на XV век. По-важно в случая е, че при Цамблак и конкретно в разглеждания текст традициите на Търновската книжовна школа се съчетават с прослава на сръбските владетели и почитането им като светци след смъртта им.

В Цамблаковото житиеописание на Стефан Дечански¹⁶ сълзите присъстват многократно и многопластово. Текстът съдържа множество наративни цялостности/единици¹⁷, в които сълзите са важен елемент от описаните емоционални епизоди¹⁸. В тях сълзите се явяват обвързани и изразяващи богата палитра

¹⁴ Стара българска литература. Т.4.София: Български писател, 1986, с. 588.

¹⁵ Пак там.

¹⁶ Всички цитати от житието в настоящото изложение са по превода на Климентина Иванова в Стара българска литература, Т.4. София: Български писател, 1986, 221–247. В цитатите сръбските владетели носят титлата „цар“, но в останалата част на изложението е използвана титлата „крал“. Причината е, че крал Стефан Душан, който умира през 1355 г., става „цар“ през 1346 г. с подкрепа от страна на България. След 1371 г. титлата „цар“ отпада от сръбската „номенклатура“, която отново се връща към традиционната, използвана от сърбите след началото на XIII в., титла „крал“, а по-късно – и към „деспот“.

¹⁷ HINTERBERGER, Martin. Op.cit., p. 29.

¹⁸ Ibidem.

от емоции – разкаяние/покаяние, любов, състрадание/съпричастност, радост, скръб – като често тези емоции сякаш преливат една в друга и доста трудно могат да бъдат ясно разграничени и/или дефинирани. Сълзите също така обаче се явяват и в моменти, когато всъщност означават емоции, които проливащият ги – както разбираме от текста – в действителност не изпитва. В подобни случаи сълзите биха могли да бъдат разглеждани като фалшиви и/или измамни, но върху този момент изложението ще се спре подробно малко по-нататък.

Преди да преминем към коментар на проявленията на сълзите в дадените епизоди, ще предложим кратко резюме на житието. Това цели да улесни разбирането на логиката на коментара и анализа, тъй като те са организирани в тематични рубрики, чиято подредба не следва хронологичния ред на епизодите, в които сълзите присъстват, в рамките на житието.

Житийният наратив започва с обща възхвала на славния и благочестив род на сръбските владетели, към който принадлежи и Стефан Дечански. Първата среща на читателя/слушателя на житието със светията е в момента, когато кралицата (в случая мащеха, а не майка на Стефан Дечански – б.м., А.Ч.) чрез клевета успява да подтикне/убеди Стефановия баща, краля (Стефан Урош II Милутин, упр. 1282–1321 г. – б.м., А.Ч.), да ослепи своя първороден син. По-нататък разказът се насочва към заточението на Стефан, заедно с децата му, в Константинопол (1313–1320 г. – б.м., А.Ч.), като там – по заповед на византийския император (Андроник II Палеолог, упр. 1282–1328 г. – б.м., А.Ч.) – той пребива в манастира „Пантократор“, където можел да общува почти единствено с игумена на светата обител. Бъдещият светия обаче така изпъква по време на богослуженията със своите прояви на смирение, старание, бодрост, богоотдаденост и добролюбие, че монасите, подтиквани от грижа и любов, скоро започват да прекарват дълги часове с него, беседват и слушали неговите поучения. Подчертавайки благочестието и предпоставяйки светостта на Стефан Дечански, Григорий Цамблак дори вмъква в житието анахроничен епизод, който разказва за ключовата му роля за победата на православието (т.е. исихазма – б.м., А.Ч.) над Варлаам, Акиндин и техните последователи и поддръжници¹⁹. Според житието тези заслуги на Стефан, ревностната му вяра и любов към Христа и голямото му смирение спечелват любовта и приятелството на императора, на патриарха, на мнозина клирици и знатни миряни.

Същевременно, свидетелства текстът, Стефан, неговите доброта и вяра, не са забравени и в родината му, откъдето някогашен близък приятел, подтикнат от спомена за владетелския син, му изпраща в Константинопол много злато и други дарове. Стефан предава всичко на игумена, за да бъде раздадено на бедните.

Така синът на сръбския крал прекарва в благочестие няколко години във Византийската столица, докато в деня на Св. Николай, по време на нощното

¹⁹ Стара българска литература, с.592, бел.21.

бдение, му се явява самият Мирликийски чудотворец. Текстът разкрива, че това е вторият път, когато Стефан вижда светеца. Първият път е преди години, когато светията открива на Стефан, че ще загуби очите си, но самият той ще ги съхранява. Сега Св. Николай се явява, за да върне зрението на сина на сръбския владетел. Стефан е дълбоко поразен от това чудо, прекарва дълги часове в благодарствени молитви, но не разкрива никому, че отново може да вижда – продължава да ходи с тояга и превръзка на очите.

Скоро след това чудотворно изцеление по-малкият син на Стефан се разболява тежко и умира. Минават още няколко години, които Стефан прекарва в подвижничество, като житието отново подчертава колко той превъзхожда в подвига останалите братя. Византийският император изпраща в Сърбия пратеници, сред които е и настоятелят на манастира, където пребивава Стефан, от когото кралят научава за изключителните благочестие, добролюбие и смирение на своя син и за любовта и почитта, които получава в Константинопол, където е възприеман като едно от светите съкровища на богохранимия град. Поразен от чутото и по съвета на настоятеля, сръбският владетел се разкайва за това, което е сторил на сина си и го призовава обратно в родината. Тук наративът акцентира върху любовта между бащата и сина, която накрая е победила някогашната клевета, както и върху прошката на Стефан, според чиито слова всичко случило се е било по Божия промисъл.

Житието продължава с разказ за смъртта на сръбския крал, след която Стефан най-накрая сваля превръзката от очите си и разкрива чудото на своето изцеление. Стефан заема сръбски престол, но едва след като побеждава с Божията помощ своя полубрат, повел несправедлива братоубийствена война срещу него. Цамблак представя царуването на Стефан като време на благодат и изобилие за цялата сръбска земя, като отделя специално внимание на построяването и уреждането на Дечанската света обител.

Житиеписецът се спира подробно и върху войната между сърби и българи, предвождани респективно от Стефан Дечански и Михаил Шишман (упр. 1323–1330 г. – б.м., А.Ч.)²⁰. Разказът отново описва Стефан като благочестив владетел, който по всякакъв начин се опитва да предотврати проливането на кръв, като смири и вразуми своя противник. От своя страна, българският цар е сравнен със звяр, нечестив и глух за мъдрите и добролюбиви слова на бъдещия светец. Победата, с Божията подкрепа, и този път е за Стефан и неговата войска.

Преди да опише мъченическата смърт на сръбския владетел, Григорий Цамблак разказва за още един манастир, построен от него, предназначен за прибежище на болни от проказа. Стефан често посещава клетниците и прекарва часове, беседвайки с тях.

Една нощ Св. Николай отново се явява на краля, за да го извести за приближаващата му смърт. Според житието синът на владетеля (Стефан Душан – б.м.,

²⁰ Пак там, с. 593, бел. 51.

А.Ч.) започва военни действия срещу баща си, за да завземе властта. И този път Цамблак описва Стефан Дечански като стремящ се към мир и опитващ с кротост и мъдрост да отклони сина си от вероломните му намерения. Този път обаче Божият промисъл е благочестивият Стефан да загине – несправедливо и мъченически, удушен по заповед на сина си. След седем години, разказва житието, Стефан се явява насън на еклесиарха на Дечанската обител и заповядва тялото му да бъде извадено от земята. Тялото, свидетелствайки за благочестивия живот и светостта на Стефан, е незасегнато от тление. Светите мощи са положени тържествено в манастира, където са обект на поклонение и извор на чудеса, няколко от които са поместени в края на житиеописанието.

Най-напред Цамблак разказва за чудотворното възвръщане на зрението на един просяк, който седял при портите на манастира. Просякът не успява да се докосне до мощите на Стефан, заради голямото множество поклонници, но добива изцеление чрез силната си вяра в Господа и неговия светец и горещите си молитви. Чудесата на светеца обаче не винаги са източник на избавление – понякога носят болест и гибел. Особено тежки наказания понасят от Св. Стефан тези, които посягат на неговия манастир и монасите. Така един надзорник, изпратен в размирни времена да пази и да се грижи за обителта и братята, заграбил манастирското имущество, а към монасите проявявал жестокост и насилие. Монасите и преди всичко настоятелят се молели горещо пред светите мощи за избавление и една нощ, докато е повикан да се сражава далеч от манастира, военачалникът сънувал, че се връща в обителта и се кани да убие настоятеля, когато се появява Св. Стефан и го удря с лампада по лицето, гърдите, между хълбоците и други части от тялото като отплата за делата му. Като се събудил от страшния сън, военачалникът бил поразен от силна треска, а плътта на местата, където бил ударен в съня, започнала да гние. Пренесен бил обратно в манастира, където прекарал седем седмици във все по-страшни мъки, преди накрая душата да напусне изгнилото още приживе тяло.

СЪЛЗИ, ПОКАЯНИЕ, СВЯТОСТ

За начина, по който сълзите биват осмисляни, разчитани и употребявани във Византия, а впоследствие и в средновековна България и Сърбия, от особено значение е казаното от Христос в проповедта за блаженствата (Мат. 5:4): „Блажени са плачещите, защото те ще се утешат“²¹. Оттук сълзите трайно се обвързват с покаянието²², те се явяват негово основно телесно проявление и знак. В християнската традиция сълзите се възприемат като вид кръщение,

²¹ HINTERBERGER, Martin. Op.cit., p. 33.

²² Ibidem. *Penthos* или също понякога *kataxixis* на гръцки. Проблемът е разгледан задълбочено у HUNT, HANNAH. Joy-bearing Grief: Tears of Contrition in the Writings of the Early Syrian and Byzantine Fathers. Leiden: Brill, 2004.

последващо църковното тайнство²³. Тъй като човекът е неизменно уязвим за изкушенията на Дявола и обикновено твърде слаб, за да не се поддаде на злото, той се нуждае от инструмент, чрез който да се очисти от извършваните след сакраменталното Кръщение грехове. Покаяните сълзи именно се явяват този инструмент, път за постигане на Спасение и единение с Бога. Това последващо, потенциално непрекъснато обновяващо се Кръщение обаче е изключително трудно за постигане²⁴. Осъзнаването още приживе не само на собствената, но и на чуждата греховност, както и дълбокото (постоянно по възможност) разкаяние, видими в/чрез сълзите, означават Спасение и утеха при Страшния съд. Съществен момент тук е, че покаянието и сълзите не се осмислят като резултат само на човешки усилия, а и на действието на Божи-ята благодат. Те означават както стремежа и пътя към нея, така и – макар на пръв поглед това да изглежда парадоксално – присъствието ѝ. Във връзка с това покаяните сълзи се възприемат и като особен дар от Бога – „дарът на сълзите”, който откриваме още в *Apophthegmata Patrum*, а през вековете и у още много аскети и богослови като Ефрем Сирин, Исаак Сирин, Йоан Златоуст, Йоан Лествичник, Симеон Нови Богослов и т.н. Тъй като в случая сълзите спомагат за спасението на душата, те означават едновременно скръб и радост или „радостна скръб“²⁵, както казва Св. Йоан Лествичник. Обилните сълзи са особено важни и за исихастите във връзка с тяхното търсене на непосредствен опит за Бога²⁶.

Покаяните сълзи се превръщат в неизменен/задължителен елемент от отшелническият и монашеският подвиг. Във Византия много от крайгълните камъни на аскезата проникват и оказват значително влияние върху останалата част от обществото. Византийската литература свидетелства за употреба на сълзи, осмисляни във връзка с покаянието, в многообразие от неаскетични текстове и контексти²⁷. Под влияние на Византия, нещо подобно, макар и със съответните специфики, се наблюдава и в средновековната българска и сръбска литература.

В житиеописанието на Стефан Дечански Григорий Цамблак многократно споменава обилните и продължителни покаяни сълзи, в които пребивава неговият герой. Сълзите функционират като недвусмислено свидетелство за изключителното благочестие и близост на Стефан до Господа. В Константинопол, той превъзхожда „сълзи и смирена премъдрост мъжете, които

²³ WARE, Kalistos. An Obscure Matter: The Mystery of Tears in Orthodox Spirituality. In: Holy Tears: Weeping in the Religious Imagination. (Ed. by Patton, Kimberley, John Hawley). Princeton: Princeton University Press, 2005, 250–251.

²⁴ Ibidem.

²⁵ ЙОАН ЛЕСТВИЧНИК. Лествица. Света гора: Славянобългарски манастир „Св. вмчк Георги Зограф“, 2004, с.115.

²⁶ HINTERBERGER, Martin. Op.cit., p. 34.

²⁷ Ibidem, p. 36.

много време се бяха трудили в обителта²⁸. Конструирайки и утвърждавайки светостта на Стефан, Цамблак подчертава, че покаяните сълзи са негови постоянни спътници и след възкачването му на сръбския престол:

„А той, колкото величието на царството нарастваше и се множеше, толкова по-смирен помисъл носеше в покорния си разум; мокреше често постелята със сълзи; и не само нощем, както пее пророкът, но и всекидневно измиваше съвестта си със сълзи, наричайки се по думите на Давид червей, а не човек, и по думите на Йов – пръст и пепел. Не се поддаде на женските сладости като Соломон, не погуби скиптъра на царството, послушен на младостта като Ровоам, не изгони пророците като Ахав, не посегна безумно срещу светото като Озий, но съвсем противно на това – смиряваше висотата на царството си пред архиереите, почиташе достойно с много страх и благоговение светите неща, а всичко останало управляваше чинно и богоугодно“²⁹.

Цитираният по-дълъг пасаж разкрива Стефан Дечански не просто като идеалния владетел, а – съгласно сръбската традиция – като владетел-свещец. Цамблак поставя сръбския крал редом до поредица Старозаветни царе, сред които най-напред, разбира се, Давид и Соломон – и двамата основни старозаветни модели на идеалния владетел, макар и неизбежно изкушенията и греха. Съпоставяйки Стефан с царете от Ветхий завет, житиеписецът всъщност го издига над тях, тъй като той никога не е допуснал техните слабости и прегрешения. Стефановото управление неизменно се характеризира със смирение, мъдрост, крепка вяра и следване на Божията воля. Особено важно с оглед светостта на сръбския крал е сравняването му с цар Давид, тъй като последният е образец не само на идеалния владетел, но и на идеалния грешник – онзи, осъзнал тежестта и ужаса на своята греховност, покаяващ се искрено и дълбоко и смирено просещ Божията милост. В текста дори не се загатва за конкретните грехове на цар Давид, от една страна, вероятно защото това не е било необходимо – за читателите/слушателите историята трябва да е била достатъчно добре позната. От друга страна, възможно е Григорий Цамблак да не споменава нищо по този въпрос, за да подсили акцента върху покаянието и смирението на Давид. Житието свидетелства, че Стефан и в това отношение надминава образеца – ако старозаветният цар всяка нощ облива ложето си със сълзи, то сръбският владетел пролива сълзи и денем, т.е. той наистина се намира в състояние на постоянно покаяние.

В този момент от наратива сълзите като телесен израз на покаянието се осмислят като очистващи от греховете, подобно на Кръщението, и трансфор-

²⁸ Стара българска литература, с. 229.

²⁹ Пак там, с. 233.

миращи – средство за Спасение и близост до Господа. Обилните покаяни сълзи на Стефан означават неговата святост и богоизбраност и в този смисъл се явяват изключително важен способ, чрез който Цамблак конструира образа му като владетел-свещец/свещец-владетел. Последното е много ясно доловимо и в следния пасаж от заключителната част на житието:

„Приобщен с тези, които благочестиво царуваха на земята, той, който ги превъзхождаше с много дела, се причисли към преподобните, защото усвои някои от техните велики деяния и както се разбира, на тях се оприличи с чистите молитви, с мисъл за смъртта, с непрестанни сълзи и със смирена мъдрост...“³⁰.

СЪЛЗИ И МОЛИТВА

Освен покаянието, молитвата (независимо дали просителна или благодарствена) също обичайно е съпътствана от сълзи. Твърде често дори, както отбелязва Мартин Хинтербергер, във византийската литература се откриват примери, в които покаянието преминава в гореща молитва към Господа или някой от неговите светии³¹. Подобен епизод има и в разглежданото Цамблаково житие – когато авторът описва чудотворното изцеление на просяка, стоящ пред вратите на манастира, където били положени Стефановите мощи:

„Тъй като входът му бе недостъпен, понеже множество хора се стичаха на поклонение пред нетленното тяло и се блъскаха един в друг, той стоеше вън, проливаше топли сълзи, биеше гърдите си с ръце, а с езика си изричаше молитва към мъченика...“³².

„Топлите сълзи“ означават горещия и умоляващ зов, който просякът отправя към Св. Стефан. Сълзите правят молитвата по-чуваема за Господа и неговите светци, както е засвидетелствано и в самото Свето Писание – например, когато Езекия заболява от смъртоносна болест и започва да моли Бога за изцеление, Той заповядва на пророк Исаия така (Ис. 38:5):

„Иди, кажи на Езекия; тъй казва Господ, Бог на отца ти Давида: чух твоята молитва, видях твоите сълзи, и ето, прибавям към твоите дни, петнайсет години“.

³⁰ Пак там, с. 242.

³¹ HINTERBERGER, Martin. *Op.cit.*, p. 38.

³² Стара българска литература, с. 241.

Сълзите сякаш възстановяват връзката между човека и Бога, още повече че тук молитвата е преплетена с покаяние. Удрянето на гърдите с ръце е един от жестовете, които още в античната традиция означават дълбока скръб, породена от смърт или друго тежко изпитание. Църковната традиция обаче като цяло не одобрява този тип крайни жестове на скръб по отношение на смъртта или други земни беди, но напълно ги приема, когато са израз на покаяние. Макар покаяните и молитвените сълзи често да са неразграничими, същественото с оглед коментирания епизод от текста сякаш е, че означават търсене, но и наличие на Божия благодат. Много показателен пример за казаното току-що е следният пасаж, разказващ как Стефан открива мястото, на което построява Дечанския манастир:

„И обхождайки много и различни места по цялата страна, търсеше подходящото за такова дело. И намира едно място в Хвостенските предели, наречено Дечани. Щом го огледа добре, той с много сълзи благодари на бога и се обърна към велможите, които бяха с него: „Колко е страшно това място! – рече. – То не е друго, а дом божи”, както каза Яков. А те: „Чувахме, о светлейши между царете, че пророкът в псалма говори на бога за царя: „Ти си му дал желанието на сърцето му и молбата на устните му не си отхвърлил. А сега самите ние го разбрахме чрез делата“³³.

Молитвата тук е благодарствена и, както подсказва текстът, кралят я отправя към Господа публично, в присъствието на приближени и свита. Чудодейно е намирането на това свято място, по Божия воля и милост. Няма как по друг начин, освен с молитва и сълзи, благочестивият сръбски владетел да срещне това проявление на Благодатта. За спътниците на Стефан, както и за всеки читател/слушател на житийния разказ, този епизод за пореден път свидетелства за изключителната близост на владетеля до Бога и предполага неговата святост.

СЪЛЗИ И ЛЮБОВ

На няколко места в Житието сълзите се явяват като израз и знак на любов, ако и тя понякога да е преплетена и с други емоции. Първият подобен епизод е, когато Стефановият баща научава от пратеничеството на византийския василевс за светостта на своя син и за благодатта, която Константиновият град – т.е. и цялата империя – придобива чрез него. Разказът и съветът на настоятеля на манастира Стефан да бъде върнат в родината имат чудодейно въздействие върху сръбския владетел, което в текста е описано по следния начин:

³³ Пак там, с. 234.

„Когато чу това милостивата душа, омилостиви се бащински, защото такава е кръвната връзка – не се разкъсва, освен от смъртта, но се затяга по-здравно. Като проля обилни сълзи и стана, покланяше се на оня мъж и изповядваше благодатта: „Нека бъде, както бог иска, честни отче – казваше – както си повелил“³⁴.

В този момент (бащина) любов и разкаяние са неотделими една от друга емоции, чиито израз са обилно пролетите сълзи. Тук последните са натоварени с множество значения: най-напред, те функционират като знак за трансформацията, която настъпва у сръбския владетел; свидетелстват, че булото на заблудата, породена от клеветата на кралицата и нейните фалшиви сълзи*, е вдигнато и изгубило силата си. Означавайки тази промяна, сълзите насочват и към дълбокото и истинно разкаяние на краля за извършения грях, към силата на бащината любов. Проливането им е белег за искреността на Стефановия баща, но и за самото действие на Божията благодат върху него, чрез която мракът на пагубното му заслепение се е разпръснало и душата му се е изпълнила с разкаяние и обич.

Почти по същия начин сълзите присъстват в описанието на завръщането на Стефан в родината, но като че ли в този епизод те изразяват преди всичко бащината любов. Тя е сякаш основната/водещата емоция, независимо че отново откриваме и разкаяние, а вече, разбира се, и радост:

„...А царят приема добрия син като баща, целува го със сълзи, говори му думи, пълни с утеха; с истинско смирение моли прошка за това, което му е сторил“³⁵.

Макар в житийния текст да няма експлицитни податки за това, логично изглежда предположението, че посрещането на Стефан е имало по-публичен характер, т.е. че на срещата между бащата и сина са присъствали и свидетели, най-общо казано. Ако приемем този хипотетичен сценарий, то пролетите от сръбския крал сълзи са били знак и за присъстващите, свидетелство за искреността на прошката и обичта между двамата.

Подобна е функцията на сълзите и в епизодите, разказващи за отпътуването на Стефан от Константинопол и сбогуването с василевса и монасите:

„...Самодържецът, радостен от това, го повика при себе си, прегръщаше го и го целуваше, със сълзи го изпращаше, дарове много му даваше...“³⁶.

³⁴ Пак там, с. 230.

* Проблемът за фалшивите сълзи, които кралицата пролива, когато клевети Стефан пред баща му, е коментиран подробно по-нататък в изложението.

³⁵ Пак там, с. 231.

³⁶ Пак там, с. 230

„...И когато вече тръгна на път и излизаше от обителта, чудният онзи и най-обичен нему настоятел с множество братя го изпращаха със сълзи и им се струваше, че с душите си тръгват заедно с него“³⁷.

Тук сълзите са израз на любов, примесена с тъга, поради раздялата, лишаването не само от близък – приятел и брат – но и свят човек. Чрез сълзите Цамблак сякаш показва, че Божията благодат, която действа у бъдещия сръбски владетел, е докоснала и тях или както е казано в самия текст: „И тогава за него се сбъдваха пророческите думи: „Незлюбивите и праведните се прилепиха към мене“ ...“³⁸.

СЪЛЗИ И СМЪРТ

Сълзите присъстват в Житието и във връзка със смъртта. Първата им поява в този контекст е, когато Цамблак разказва за болестта и кончината на по-малкия син на Стефан Дечански. Според текста поведението на бащата след смъртта на момчето било следното:

„А той не направи нищо недостойно за благородната си душа, не започна да скубе косите си, не завика с неподобаващ глас, не изрече нещо безполезно, но позволи на природата само обилните сълзи, защото те не могат да се удържат, когато сърцето е устреляно от стрелите на природата“³⁹.

От Античността още изброените в горния цитат жестове – стенания и виковете, скубане на косите и обилният плач – са възприети и осмисляни като изразяващи дълбоки скръб, страдание и покрусата, изпитвани в резултат на голямо нещастие, болест, тежка загуба, преди всичко смърт на много близък и обичан човек. Обикновено жени са лицата, които изразяват покрусата от смъртта чрез посочения набор жестове, особено когато става въпрос за ритуално оплакване на мъртвия. През Византия тази традиция* става част и от българската и сръбската средновековна култура. Още сред първите Отци на Църквата обаче се появяват сериозни възражения и аргументи срещу прекомерната и нестихваща скръб пред лицето на смъртта или друго тежко нещастие, респективно срещу жестове и поведение обозначаващи такава именно неутешима мъка. Основен аргумент тук е, че такава непреодолима скръб и явяващите се като нейни знаци жестове свидетелстват за недостатъчно силна вяра в Божието обещание за възкресение на мъртвите. Това разбиране като

³⁷ Пак там.

³⁸ Пак там.

³⁹ Пак там, с. 229.

* В случая визирам изключително традицията на оплакването, а не оплакваческите практики

цяло се превръща в устойчив топос във византийската, а впоследствие – и в българската, сръбската и т.н. традиция като официална позиция на Църквата. Във всекидневната действителност бурните и несдържани прояви на скръб изглежда продължават да бъдат съществен елемент от практиките, свързани със смъртта и погребението**.

От посочените знаци на скръбта църковните автори допускат, т.е. разглеждат като естествени и дори – както в конкретния случай – неизбежни само сълзите, но при условие, че проливането им не продължи твърде дълго, защото тогава човек потъва в греха на неверието, униинието, отчаянието.

В коментирания пасаж също сълзите, макар и обилни, се осмислят и приемат като (единствен) естествен знак и израз на мъката по починалия син. Всички останали жестове са експлицитно определени като недостойни от божия служител Цамблак и като такива, разбира се, е невъзможно да бъдат сторени от дълбоко вярващия и благочестив Стефан, бъдещия светия.

Като човек и баща Стефан изпитва страданието и болката от загубата, от липсата и пролива сълзи така, както това прави и самият Христос, когато узнава за смъртта за своя приятел Лазар и става съ-участник в мъката на неговите сестри и близки. В подобен контекст сълзите служат като означение не само скръбта, но и на лишеноста/липсата, която навлиза в човешкия живот след Грехопаданието. Докато е пребивавал в Рая, Адам не е проливал сълзи⁴⁰. След Прогонването обаче човешката природа попада в плен на страданията и смъртта и придобива сълзите едновременно като знак за Грехопадението и неговите последици и като инструмент на Спасението⁴¹.

На още едно място в житието Цамблак споменава сълзи във връзка със смъртта, а именно, когато разказва как Св. Николай известява Стефан за предстоящата му смърт. Тук обаче, както съвсем ясно показва текстът, те не са маркер на страдание и болка:

„О, добро известие! Станал от сън, Стефан смесваше радостта със сълзи и като се хвърли на земята, благодареше на бога и на вестителя за доброто преселение. Защото той винаги се стремеше и желаше, ако е възможно, да остави земните смутове и в бъдеще да живее с Христа“⁴².

** Този проблем отива отвъд основните цели на изложението, поради което няма да бъде коментиран по-детайлно. Все пак си струва да се отбележи, че той насочва към съществуването на поне две емоционални общности, в рамките на които съществуват различия по отношение на допустимите емоции в случай на смърт/нещастие, тяхното изразяване и по-дълбоко (евентуално) значение.

⁴⁰ WARE, Kalistos. Op.cit., p. 249.

⁴¹ Ibidem.

⁴² Стара българска литература, с. 239.

Житиеписецът осмисля, респективно представя, Стефановата смърт по начин много различен от този при сина. Съпоставката на описанието на поведението на Стефан в двата случая показва това съвсем ясно, особено при сравнението на пролетите сълзи. Във втория случай сълзите са изрично обвързани с радост. Радост, тъй като тук смъртта не е лишаване и загуба. Ако в първия случай смъртта отнема/отделя сина от бащата, то във втория светията се преселва при Отца и Христа.

Църковната традиция (както е и в случая) разбира умирането на светците като отиване при Господа, среща с Онзи, Когото обичат повече от всичко земно и към Когото се стремят през целия живот. Радостни са сълзите на Стефан, защото за него собствената смърт ще бъде не лишаване от, а придобиване на идентичност.

СЪЛЗИ И ВОЙНА

Особено е присъствието на сълзите в житието в контекста на военните действия, макар и отново да са обвързани с молитвен акт. По-конкретно, Цамблак споменава сълзи във връзка само с една от войните, които води Стефан Дечански – тази с българския владетел Михаил Шишман. Това е също така и конфликтът, върху който житийният разказ се спира може би най-обстойно и най-детайлно. Тук Стефановият противник е сякаш и в крайна степен лишен от човешкост, доколкото буквално е определен като ревящ звяр – жестоко и неблагочестиво безсловесно създание. Стефан, от друга страна, при нито една от войните не е представен от Цамблак като участващ в сраженията с оръжие. Той се стреми към мир, вдъхва кураж и упование в Бога на войниците си, когато битката е неизбежна, но той не е пълководец. Той е образец на благочестие, което неизменно се оттласква от насилието, дори и в допустимите му форми на защита на народ, територии и държавна власт. Сръбският владетел не е светец-воин, а богобоязлив и смирен миролюбец/миротворец.

Единствено тук наративът е по-конкретен и разкрива делата на Стефан, след като вдъхва вяра на своите войници в Божията подкрепа и ги изпраща да се сражават:

„А той влезе пак в своята шатра, коленичи и опрял лице до земята, молеше се, изливайки сълзи, сякаш [черпеше] със съсъд от извор. Бог слушаше своя праведник и оня горделив насилник с цялата си военна сила беше побеждаван както някогашния Амалик, чрез действието на молитвата, и не можа да отбегне божия съд“⁴³.

⁴³ Пак там, с. 237.

Цамблак отново сплита случващото се със събития, описани в Светото писание, като прави препратка към Изход, гл. 17. Тази глава разказва за едно от първите тежки изпитания на народа Израилев, след като напуска Египет и се отправя през пустинята. Измъчвани от жажда, евреите започват да се съмняват в Бога. Тогава Той чрез Мойсей не само по чудодееен начин им дарява вода, но и помага да надвият многократно превъзхождащата ги по численост войска на Амалик, внук Исаев, който напада техния лагер. Израилтяните са предвождани в битката от Иисус Навин, но победата над врага идва благодарение молитвите и застъпничеството на Мойсей пред Бога. Двете войски се сражавали, а Мойсей, заедно с Аарон и още един спътник, стоял на върха на един близък хълм, вдигнал молитвено ръце към Бога, като в една от тях – според Божията заповед – държал и тоягата си. Докато ръцете и тоягата на пророка били издигнати към небесата, побеждавали израилтяните, но ако се отпуснели – войските на Амалик взимали надмощие.

Според житийния разказ, Стефан, подобно на Мойсей, извоюва победата за своя народ чрез дълбоката вяра и молитвеното си застъпничество пред Господа. Старозаветният текст поставя акцент върху издигнатите ръце и тояга като елементи от Мойсеевия молитвен акт; като видим телесен израз на молитвата, но сякаш същевременно и знак за чуваемостта ѝ, т.е. за Божията подкрепа и сила. Цамблаковото житие също акцентира върху телесния аспект на молитвеното общение между Стефан и Господа, като особен фокус на наратива се явяват обилните сълзи, почерпени сякаш „със създ от извор“⁴⁴.

Мартин Хинтербергер коментира няколко случая, представени във византийски исторически съчинения, в които василевсите са описани като проливащи сълзи преди или по време на сражения⁴⁵. Във византийските текстове акцентът е сложен върху публичния плач на императорите, т.е. пред собствените им войници. В подобни случаи на преден план особено ясно излиза проблемът дали става въпрос за действителни и най-вече спонтанни емоции, или за съзнателната им употреба за предаване на определено съобщение и постигане на дадена цел. Не е възможно да се даде ясен и еднозначен отговор на този въпрос, а и тук по-важно е, че такъв тип наративи са много показателни по отношение комуникативната функция на емоциите и техните телесни проявления, конкретно в случая сълзите. Според Хинтербергер в разглеждания контекст сълзите на василевса вдъхват сили и кураж у войниците, тъй като те показват близостта му до Господа, респективно предполагат Божията подкрепа в сражението⁴⁶. Авторът предполага също, че това разчитане на сълзите е свързано с осмислянето им в контекста на покаянието и молитвата⁴⁷. Хипотеза, към която се присъединява и пишещата настоящото изложение. В разглеж-

⁴⁴ Пак там.

⁴⁵ HINTERBERGER, Martin. *Op.cit.*, 38–41.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 40.

⁴⁷ *Ibidem*.

дания пример от житиеописанието на Стефан Дечански сълзите следва да бъдат осмислени по сходен начин, като обаче трябва да се обърне внимание и на една малка разлика между описанията в житието и византийските исторически текстове. При последните, императорите са пълководци и активно се сражават в битките, демонстрирайки изключителни смелост и умения. Василевсите са, както свидетелстват сълзите, благочестиви, стоят близо до Бога, но макар и описани като идеални християнски владетели, те не са светци. За разлика от тях, Стефан, който е владетел-свещец, както видяхме, участва в сраженията чрез молитвеното си застъпничество пред Бога. Сръбският крал се моли и пролива сълзи, уединен в своята шатра, тайно, както е присъщо за смирението на светите люде.

ФАЛШИВИ СЪЛЗИ

Първият път, когато Григорий Цамблак споменава сълзи в житието, всъщност е, когато разказва за клеветата на кралицата, подтикнала бащата да ослепи своя син. В този епизод житиеписецът следва парадигмата, която обвързва жената с Дявола, греха и злото, с изкушението, завистта и т.н. Кралицата е инструментът, чрез който Дяволът изкушава сръбския крал, отеча, да посегне/да извърши грях срещу първородния. Наративът експлицитно съпоставя кралицата с Ева, изкусителката, заради която Адам, първият син, престъпва заповедите и прекъсва връзката на любов и доверие със своя Отец. Ролите, така да се каже, в двойката баща-син са разменени, но средството, чрез което действа Злото е същото – жената.

Освен към Светото Писание, тук Цамблак прави още една многозначителна и символно натоварена препратка. Той вплита в житието разказ за това, как самият Св. Константин, „велик и пръв цар на християните, такъв и толкова голям по благочестие и премъдрост“⁴⁸, се доверява на лукавите и лъжливи думи на своята съпруга Фауста и погубва своя първородния си син Приск.

Посочените съпоставки, от една страна, вероятно целят да покажат, че дори най-благочестивите и мъдрите са уязвими за дяволските заблуди и изкушения, особено когато техен проводник е жената. От друга страна, и това може би е по-същественото за самия Цамблак и читателите/слушателите на житието, чрез тях се постига особено сплитане и уподобяване на членове на сръбското владетелско семейство с архетипни и/или парадигматични образи/фигури – прародителите на човешкия род, Адам и Ева, и идеалния/образцовия християнски владетел – Св. Константин Велики.

Един конкретен пасаж от текста насочва към ключовата роля, която имат сълзите за успешната заблуда от страна на кралицата и ослепяването на Стефан:

⁴⁸ Стара българска литература, с. 223 и 591–92, бел.14.

„Но как пострада? Дяволът, ненавиждащ винаги доброто, подбуди завистта, а за такава служба жената е негов служител. О, мои сълзи, ако женската лъст надви в рая прародителското великомъдрие, та как нямаше тук да постигне нещо от желанията си? И чуйте! Идва царицата при царя, представя лицето си печално, влизането – непочетно и необичайно, рони сълзи и поради вътрешния плам говори с пресекалив глас. И да кажа накратко – тласка бащата да ослепи първородния син, сина, наистина подобен на Исак с благопокорство и послушание“⁴⁹.

Тук житиеописанието не разкрива почти нищо по отношение думите на владетелката, а се фокусира върху жестове и знаци, като предава поведението и израза на лицето ѝ. Особен акцент е поставен върху проронените сълзи и пресекаливия глас. В описанието липсват детайли, с изключение изричното маркиране на печалния израз и видимите белези на страданието.

От коментирания по-рано примери се вижда, че сълзите обикновено са осмисляни като телесни знаци и израз на различни, но силни, дълбоки и най-вече искрени/действителни емоции. Емоции, генерирани в и извиращи от сърцето, от центъра, от абсолютната, най-интимната и оголена същност на човека. В коментирания понастоящем епизод обаче се разкрива съвсем различен модус на функциониране и употреба на сълзите. Ако в досега приведените пасажии сълзите изглеждаха сякаш спонтанни, то тук текстът съвсем показва потенциалната им амбивалентност, многозначност, манипулируемост.

Кралицата като инструмент на злото/Дявола в Цамблаковото житие умишлено фалшифицира определени емоции и възприеманите като техни изрази телесни знаци (поведение, жестове, вкл. сълзите), за да въздейства върху владетеля и да го подтикне към определено, желано от нея, действие, а именно – да посегне върху първородния си син и да го отстрани като наследник на трона и пастир на сръбския народ. Ако в горните примери сълзите – особено, когато се явяват обвързани с покаяние, молитва и подобни – са сякаш максимално прозрачни и разкриващи, то тук те функционират по точно противоположния начин. Съпругата на сръбския владетел изглежда умишлено придава печален израз на лицето си, от очите ѝ се ронят сълзи и гласът ѝ трепери, но в случая тези знаци означават несъществуващи, т.е. не изпитвани в действителност емоции. Те прикриват, забулват същинските цели на кралицата. „Вътрешният плам“⁵⁰ е поради (греховна) завист, а не от скръб и покруса. В този смисъл описаните в този епизод сълзи биха могли да бъдат определени като фалшиви, тъй като не означават онези емоции, които според текста кралицата изпитва в действителност, а съвсем различни и най-малкото заслужаващи

⁴⁹ Пак там, с. 222.

⁵⁰ Пак там.

състрадание. Тук Цамблак особено ясно показва, че сълзите биха могли да бъдат и манипулирани, и манипулиращи.

Сълзите – макар и фалшиви – в този момент от наратива функционират особено ясно като свидетелство/доказателство за искреност и истинност: на емоции, слова и дела. В общия контекст на комуникацията между краля и кралицата сълзите изглеждат допринасят значително за успеха на нейната клевета. Те правят думите на кралицата по-чуваеми за владетеля, насочвайки го към определени реакция и действие.

Житието не дава детайли относно обстоятелствата, при които се случва коментираната комуникация, само характеризира отиването на кралицата при нейния съпруг като „непочетно и необичайно“⁵¹. Нормите на поведение и общуване са очевидно нарушени от кралицата, което вероятно придава на отделните елементи от поведението/държанието ѝ допълнителна значимост. Цамблак не дава допълнителни податки в текста, но едва ли е напълно неуместно да се предположи, че част от необичайността на ситуацията е, че кралицата клевети Стефан пред баща му не насаме, а публично, т.е. в присъствието на други членове на двора. Ако това предположение е вярно, то това още повече подчертава комуникативния характер/аспект на сълзите и изразяваните (поне предполагаемо) чрез тях емоции.

Разгледаните примери от Цамблаковото житиеописание на сръбския владетел-свещец Стефан Дечански разкриват, че сълзите биха могли да означават множество различни емоции – покаяние, любов, скръб, радост и т.н. Във връзка със спецификите и функциите на агиографския жанр, а също и с големия християнски наратив за светостта, много важно за разчитането на конкретните употреби на сълзите в текста се явява осмислянето им като инструмент за очистване от грехове и приближаване до Бога. Коментираните откъси хвърлят светлина върху това как сълзите, като видим израз на дадена емоция, комуникират послания и смисли и предизвикват определено поведение и действия.

Анализът доказва, че макар и консервативен, моделът на житието допуска определена вариативност по отношение на начините на описание и интерпретиране на емоционални състояния и сетивни възприятия. Статията разкрива как сълзите се използват като средство за комуникация – както ритуална, така и извънритуална – позволяващо съотнасяне на/към различни афективни регистри, като по този начин се вписва в научното поле, изследващо историческите репрезентации на емоции и техните комуникативни функции в рамките на дадени текстове общности.

⁵¹ Пак там.

БИБЛИОГРАФИЯ

- ГОНЧАРОВА, Галина. Емоционални наративи и емоционални общности в контекста на родителската грижа за хора с увреждания в България. *Социологически проблеми*, 2019, 1, 38–58.
- ЙОАН ЛЕСТВИЧНИК. Лествица. Света гора: Славянобългарски манастир „Св. вмчк Георги Зограф“, 2004.
- Стара българска литература. Т. 4. София: Български писател, 1986.
- ХЪОЙЗИНХА, Йохан. Залезът на Средновековието. София: Панорама, 2002.
- ALTHOFF, Gerd. Gefühle in der öffentlichen Kommunikation des Mittelalters. In: Emotionalität. Zur Geschichte der Gefühle. (Ed. by BENTHIEN, Cl. et al.). Köln: Böhlau Verlag, 2000, 82–100.
- HINTERBERGER, Martin. Tränen in der byzantinischen Literatur. Ein Beitrag zur Geschichte der Emotionen. *JÖB*, 2005, 56, 27–51.
- HOCHSCHILD, Arlie Russel. The Managed Heart: Commercialization of Human Feelings. California: University of California Press, 1983.
- HUNT, Hannah. Joy-bearing Grief: Tears of Contrition in the Writings of the Early Syrian and Byzantine Fathers. Leiden: Brill, 2004.
- REDDY, William. Against Constructionism: The Historical Ethnography of Emotions. *Current Anthropology*, 1997, 38, 327–351.
- ROSENWEIN, Barbara. Emotional Communities in the Early Middle Ages. New York: Cornell University Press, 2006.
- StOCK, Brian. The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries. Princeton: Princeton University Press, 1983.
- WARE, Kalistos. An Obscure Matter: The Mystery of Tears in Orthodox Spirituality. In: Holy Tears: Weeping in the Religious Imagination. (Ed. by PATTON, Kimberley and John HAWLEY). Princeton: Princeton University Press, 2005, 242 – 255.

ГОДИШНИК НА СОФИЙСКИЯ УНИВЕРСИТЕТ „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“

ФИЛОСОФСКИ ФАКУЛТЕТ

Културология

Том 1

ANNUAL OF SOFIA UNIVERSITY “ST. KLIMENT OHRIDSKI”

FACULTY OF PHILOSOPHY

Cultural Studies

Volume 1

СИЛИТЕ НА ТРИКСТЕРА – ЗА ПРОИЗХОДА И ТРАНСФОРМАЦИИТЕ НА ЕДНА КУЛТУРНА ФИГУРА

АЛЕКСАНДРИНА МАРАНГОЗОВА

Настоящият текст има за цел да очертае главните характеристики и интерпретации на фигурата на трикстера, която се среща в митологията и фолклора на различни културни традиции. Трикстерът се характеризира със сложен модел на мислене и набор от черти като креативност, хумор, цинизъм, липса на срам, непризнаване на никакви норми, склонност към прекрочване на установените граници. Трикстерът се появява навсякъде по света, във всеки етап на религиозно развитие. Той е образът, притежаващ безброй маски, може да бъде едновременно крадец, лъжец, канибал, паразит, създател, убиец, спасител. В текста се очертава променливата същност на фокусника, с неговата многоликост, изменчивост, безпокойство и непостоянство. Изследва се как тези негови характеристики функционират в различни културни контексти.

Ключови думи: трикстер, архетип, митология, фолклор, традиция, несъзнавано, същност, многопластовост, изменчивост

THE TRICKSTER – ORIGIN AND TRANSFORMATIONS OF A CULTURAL TYPE

Aleksandrina Marangozova

The aim of the following text is to review the main characteristics and interpretations of the trickster, who occurs mostly in the mythology and folklore of various cultural groups. The trickster is defined by its complex model of thinking and a set of traits such as creativity, humor, cynicism, lack of shame, non-recognition of any norms, tendency to cross the already established boundaries. The trickster appears all over the world, at every stage of religious development. He is a figure with countless masks: he can be a thief, a liar, a cannibal, a parasite, a creator, a murderer, a savior. The text outlines the changing nature of the magician, with his versatility, variability, anxiety and inconsistency. It explores how these characteristics function in different cultural contexts.

Key words: trickster, archetype, mythology, folklore, tradition, unconscious, essence, multi-layeredness, variability

СИЛИТЕ НА ТРИКСТЕРА – ЗА ПРОИЗХОДА И ТРАНСФОРМАЦИИТЕ НА ЕДНА КУЛТУРНА ФИГУРА

Фигурата на трикстера впечатлява, несъмнено интригува и в същото време често плаши всеки, който възнамерява да се занимава с нея. Тя е многолика, непостоянна, непредсказуема. Характеризира се със сложен модел на мислене и набор от черти като креативност, хумор, цинизъм, липса на срам, непризнаване на никакви норми, склонност към прекрочване на установените граници. Въплъщава в себе си всякакъв вид противоречия. Не стои нито на страната на доброто, нито на страната на злото, а най-често пребивава на предела.

Фигурата на трикстера се среща в митологията и фолклора на различни култури. Той не е един конкретен и постоянен герой, а променлива, приемаща непрестанно различни форми. Всеки, който възнамерява да изследва трикстера, се сблъсква с няколко проблема, основният от които е методологичен. От една страна стои Юнгианската психология, която настоява на това, че трикстерът е архетип, универсален за човешкото съзнание, характерен за всеки един от нас. От друга страна някои антрополози поддържат тезата за цялостното премахване на термина „трикстер“, защото така фигурата се генерализира неправомерно, на основата на неизбежно по-стеснен анализ, фокусиран главно върху едно племе и конкретен фолклорен и митологичен цикъл.

В следващите редове ще бъде направен преглед на основните изследвания за трикстера, главните характеристики на фигурата, които те разкриват и значението, което носят. Образът на трикстера е изключително сложен и проблематичен. Поради тази причина има повече от едно или две мнения по проблема. Задачата на този текст не е да предостави още едно такова, а да се опита да обходи основните ъгли, от които фигурата е проучена и да събере на едно място някои от главните къде плахи, къде категорични схващания за естеството на трикстера, за особеностите на неговото поведение.

Трикстерът е сложен образ, който събира в себе си множество качества, чиито парадоксалност и противоположност объркват и не позволяват лесно да се заеме позиция относно същността му. Повечето изследователи в голяма част от случаите редуцират неговите черти до една или две водещи, като така концентрират вниманието си само върху тях и изключват или омаловажават значението на останалите. От друга страна трикстерът почти винаги е разглеждан в определен културен контекст, част от митологичен или фолклорен цикъл. Подобен подход изглежда неизбежен, защото фигурата я има там, където присъства и традицията. Затова такива изследвания винаги се извършват с голяма доза внимание, за да се избегнат рисковете, които могат да доведат до погрешно прикрепване на трикстера към някаква друга фигура или универсализиране на чертите му, видими в конкретна традиция. Повечето опити да се интерпретира трикстерът и митовите за него оставят самата фигура почти недокосната и по този начин не успяват да схванат нейната *неяснота*.

Английският термин *трикстер* (букв. означава хитрец, фокусник) се появява за първи път през XVIII век, но не като антропологична категория, а като изразно средство, с което да се посочи морален дефицит на някой, който лъже и мами. През XIX век Бенджамин Дизраели отнася термина към политиците и начина, по който заблуждават останалите. Ще мине известно време преди да се превърне в технически термин за фигури от европейската литература и за феномени в Северна Америка и Африка. Трикстерът се появява навсякъде по света, във всеки един етап на религиозно развитие. Той е образът, притежаващ безброй маски, може да бъде едновременно крадец, лъжец, канибал, паразит, създател, убиец, спасител, магьосник. Той е този, който посочва и разрушава недостатъците на едно внимателно конструирано общество. Опълчва се на властта, надсмива се над прекалената сериозност. Той съществува, за да задава въпроси и да кара всички около него да правят същото, а не да се доверяват слепешком. Не познава табутата. Богатството от характеристики, които феноменът притежава, може лесно да доведе до заключението, че фигурата не може да бъде дефинирана. В същото време да дефинираш нещо, означава да очертаеш някакви граници около него, а с този образ това изглежда наивно и излишно, тъй като тези граници твърде лесно ще бъдат разрушени.

Трикстерът се появява тогава, когато начинът на мислене на обществото изведнъж се оказва „овехтял“ и трябва да бъде разрушен, за да се изгради нов. Той може да бъде открит в образа на определени животни като гарван, койот, заек, паяк. Много често се идентифицира и като антигерой, културен герой, човек на границите, хитрец, клоун, шегаджия, демиург, господар на животните, глупак, старец, егоист и много други. Иронията, хуморът и смехът са неизменни спътници на всяко негово действие. Способността да променя формата си е основна негова характеристика. В общи линии той не притежава фиксиран образ.

АРХЕТИПЪТ ТРИКСТЕР

Според изследванията на Карл Густав Юнг, трикстерът в своята същност е архетип, който присъства в митологията и фолклора на много култури. Темата за архетипите се радва на едно особено любопитство и внимание от страна на психолозите и културните антрополози още от първата половина на XX век. И както всяка сложна материя, много от елементите, свързани с нея, се намират само в полето на догадките. Въпреки това изследователи като Пол Радин, Карл Густав Юнг и Луис Хайд са успели да достигнат до хипотези, голяма част от които са добре аргументирани и подкрепени с емпиричен материал.

Архетипът на трикстера е една повтаряща се фигура в света на митологията, фолклора и литературата, популярна концепция на литературните критици на 20-ти век. Малко са познатите митове, които имат толкова широко разпрос-

транение като тези за трикстера. Открит е в ясно разпознаваема форма както в най-простите племенни общества, така и в най-сложните. Може да се срещне в Древна Гърция, Китай, Япония, Скандинавските страни. Според Пол Радин в най-първична форма митът може да бъде открит у северноамериканските индианци. Историите за трикстера имат сложно културно значение и в голяма степен запазват спомена за времената, в които най-голямата грижа на хората е утоляването на глада.

Понятието *архетип* е старо, според Юнг е синоним на Платоновата *идея*. Архетиповете не създават само лични проблеми и ситуации. Те „...създават митове, религии и философии, като влияят и характеризират цели народи и епохи в историята. Те са част от колективното несъзнавано, което съхранява в себе си принадлежащи на цялото човечество универсални културни представи. Те са първообрази, модели и начини на поведение, колективен образ, който се предава от поколение на поколение“¹.

Интересът на Юнг към трикстера е обвързан най-вече със значението, което носи като архетипна форма. Много други изследвания са насочени към фигурата като част от традиция или митология на определена култура и тълкуванията им и наблюденията им са тясно свързани с конкретния културен контекст. Сложността и многоликостта на фокусника издигат съмнение, че всички негови черти могат да се съдържат в един феномен. Първият сравнителен портрет на трикстера е направен от американския антрополог Пол Радин през 1955 г. Отнема още трийсет години преди да започнат да се появяват повече такива проучвания и може би причината е именно тази сложност и многоликост на образа.

ПОЛ РАДИН И ПЪРВИТЕ ПРОУЧВАНИЯ ЗА ТРИКСТЕРА

В своето основополагащо изследване „Трикстерът – проучване върху американската индианска митология“ Пол Радин полага основите на изследванията за тази фигура като прави анализ на цикъла от митове на племето Уинебаго. Трудът му включва и аналитично есе за примитивната страна на образа, есе на тема „Трикстерът и връзката му с гръцката митология“ на Карл Керени и още едно кратко есе „За психологията на фигурата на трикстера“ на Карл Густав Юнг. Изследваният от Пол Радин цикъл е много стар елемент от културата на американските индианци, който се е запазил, що се отнася до главния сюжет, почти непроменен.

Думата за трикстер на индианското племе е „waktjunkaga“, което в превод означава *онзи, който прави номера (трикове)*. Митът на племето Уинебаго подчертава необикновената самостоятелност на трикстера. Той няма връзка с

¹ ЮНГ, Карл Густав. Архетиповете и колективното несъзнавано. София: Лега Артис, 2016, с.76.

човека, живее и действа сам, напълно е десоциализиран. Действията му първоначално изглеждат примитивни, но постепенно се развиват като социално мотивирани. Той обаче не се задържа дълго в този етап, а често преминава от единия в другия. Още в началото на изследването си Радин се опитва да начертае образа на трикстера и да обхване в по-обща граници неговата двуполност – „...трикстерът е едновременно и творец, и разрушител, даващ и отнемаш, лъжец и сам жертва на лъжата“². Действията на трикстера рядко са обвързани с някакви конкретни желания и стремежи. Много често държанието му е ръководено от „... импулси, върху които той няма никакъв контрол. Не познава нито доброто, нито злото и в същото време е отговорен и за двете... не притежава никакви ценности, морални или социални, оставя се изцяло на милостта на своите страсти и апетити...“³.

Основно възприятие за трикстерската същност е свързана с липсата на оценка относно доброто и злото. Поведението му е ръководено от желанието да утоли първичните нагони и глада. В песните от 4-та до 10-та от труда на Радин трикстерът убива бик по особено жесток начин, като използва само едната си ръка. В песен 27-ма успява да заблуди майките на малки миешки мечки и те му поверяват грижата за децата си. Той обаче решава да задоволи глада си, убива ги, сварява ги и ги изяжда. Митът е пълен с доказателства за тази първичност на трикстера, за липсата на преднамереност на действията. Всеки акт, който наподобява на целенасоченост, всъщност е свързан с инстинкта на задоволяване на сексуалните нужди и/или апетита. Поведението му напомня за хазарт, за игра на зарове, чието хвърляне се извършва на момента и резултатът от него не е известен нито на читателя на мита, нито на неговия герой. Непредвидимостта е навсякъде и това е основна характеристика на трикстера.

СЪЗДАТЕЛЯТ

Освен доказателства за първичната жестока и хитра природа на фокусника, в текста могат да се открият и не по-малко примери за противоположната му страна – тази на създателя. В песен 39 от същия мит трикстерът се събужда и намира пениса си на парчета. Възкликва в агония „О, от какъв прекрасен орган са ме лишили! Но защо въобще губя време в това да говоря? От тези парчета ще направя полезни неща за човека“⁴. Така сътворява лилиите, картофите, ряпата, артишокът, бобът, оризът. Работи с обстоятелствата, които вижда на момента и сякаш просто търси някакво продължение, не иска да спира, динамиката е това, което го привлича. Той никога не остава на една и съща

² RADIN, Paul. *The Trickster. A study in American Indian Mythology*. New York: Schocken books, 1972, p. xxxiii.

³ *ibidem*.

⁴ RADIN, *op.cit.*, p. 39.

позиция, винаги се движи, винаги се променя, винаги е на кръстопът. Господар е на обрата – може да открадне дете от майка му и в същото време да накара бездетна жена да забременее, да направи така че луната и слънцето да си сменят местата, да превърне правилното в грешно и обратното. Дали заради глупостта си, арогантността си или пък смелостта си, трикстерът е особено активен що се отнася до унищожаване на старите порядки и изграждане на нов ред, светове и култури от хаотичните останки. Аморалността, егоизмът и в определени епизоди жестокостта на трикстера са причината за погрешното схващане, че той е само това – подмолна, незаслужаваща внимание и още по-малко уважение фигура. В себе си трикстерът обединява опозиции.

Радин успява да положи донякъде здрави основи на изследванията за трикстера като трябва да се вземе предвид, че те са тясно свързани с проявленията му в митологията и фолклора на конкретна култура. Заключениеята му с право не са категорични, а оставят присъщото за трикстера „но“, възможност ако не за опровергаване, то поне за допълнение. Основното, което може да се извлече от труда му, е затвърждаване на прословутата многоликост на трикстера – качество, което го предшества. Митовете, които Радин анализира, показват фигурата в различни възплъщения и етапи на развитие, като натъртват на нейното непостоянство, но и загатват за скрития смисъл на нейните действия – разрушаване на старото и раждане на свършено новото.

ПРЕХОДЪТ

В коментара си към изследването на Пол Радин, Карл Густав Юнг тълкува трикстерския цикъл, който е представен в него, като разказ, запазващ сянката на предишна митологична форма. По тази причина този цикъл препраща към един много по-ранен етап на съзнателност, който според Юнг съществува дори преди раждането на мита, когато „...индианците все още са групирани около една обща ментална тъмнина“⁵. В момента, в който неговата съзнателност достигне до по-зрял етап, той може да отдели тази *тъмнина* от себе си и да я обективизира. В много моменти трикстерът на племето Уинебаго изглежда по-„глупав“ и от животните и поради глупостта си често попада от една смешна и нелепа ситуация в друга. Юнг не смята, че в същността си той е лош, а отдава ужасните му постъпки на неосъзнатостта и необуздаността му. Той е в плен на животинското, което го прави нечовек, но в същото време е и едно космично същество, свръхчовек. Не е изпаднал съвсем до нивото на животното, някои негови недостатъци характеризират човешкото му естество.

Както се спомена и в по-горните редове на текста, в трикстерския мит на американските индианци действията на фокусника първоначално изглеждат твърде първични, но постепенно се наблюдава един процес на „дивилизова-

⁵ RADIN op.cit., p. 202.

не“⁶. Преодолява се първоначалното състояние, изчезва тази дълбока несъзнателност. Към края на цикъла намаляват бруталните и безсмислени действия. Заменени са от полезни неща, които в повечето случаи са насочени към облагородяване на човешкия вид. Юнг предупреждава обаче да не се гледа наивно на този процес, защото подобен прочит ще доведе до погрешния извод, че лошите черти на трикстера в един момент просто изчезват. Ако първоначално той използва само едната си ръка, защото няма контрол над другата, то в средата на цикъла разбира, че всъщност е господар и на двете, и двете му принадлежат. Научава също, че анусът му е част от него и не може да го третира като отделен елемент. В същото време продължава да отказва да поема отговорност за действията си.

И все пак този процес на *цивилизация* продължава да се наблюдава в цикъла на племето. В края на цикъла фигурата на трикстера се трансформира напълно. В песни 47 и 48 се разкрива неговата цел – той е изпратен на земята от Бог с конкретна задача – „Дойдох на тази земя, за да я преобразя“⁶. Тази задача, според друг мит на индианското племе, е да спаси човечеството от зли същества, които искат да го унищожат. Авторът е на мнение, че трикстерът в архаичните общества служи главно за това да направи едно цяло от хаоса и реда и да размие границата между това, което е позволено и това, което не е. Митът на племето Уинебаго представя картината на *порастването* на трикстера, на преминаването му от примитивния към разумния етап. Според Юнг именно в това се крие и причината митът да бъде съхраняван, търсен и възпроизвеждан от хората непрестанно, защото оказва психотерапевтично въздействие като всички други митове – „той държи пред погледа на по-високо развития индивид предишното интелектуално и морално ниско ниво, за да не забравя човек как е изглеждало то вчера“⁷.

Юнг намира за трудно да обясни защо митът не се е превърнал още в един банален разказ, като се наблюдават две основни, противоречащи си тенденции – да се излезе от предишното състояние и то да не бъде забравено. Забелязва се колебание относно темата и у Радин. Във въведението към едно друго негово изследване (“Светът на примитивния човек“) Радин твърди, че „...историята на човешката цивилизация в голяма степен е представена от опитите на човека да забрави своето превръщане от животно в човек“⁸. Това е така, защото процесът на трансформиране е труден и болезнен, и човекът дълго оказва силно съпротивление. Той отдавна е наясно, че първичните му реакции и инстинкти с нищо не го отличават от примата. Това, което е различно у него, е развитото му съзнание, осъзнатостта му, процес, който му отнема много време и който му нанася травми, завинаги присъстващи в неговото несъзнавано.

⁶ RADIN, op.cit, p. 52.

⁷ ЮНГ, цит.съч., 2016, с. 244.

⁸ RADIN, Paul. The world of primitive man. New York: Henry Shuman, 1953, p. 3.

С времето контрастът между двете страни на човека – животинската и човешката, става все по-голям и това поражда у него безпокойство и различни страхове. В сънищата и в митовете той се опитва да намери отговор на въпросите си. От друга страна е привлечен от митовете, защото в тях първичният образ е винаги жив. В това се крие и основната причина митовете да не умират и да бъдат обект на постоянно търсене от страна на човека. Митът за трикстера не прави изключение. Макар главната фигура там да не е винаги герой, в много ситуации да не е въобще герой, а негова противоположност, трикстерът не спира да поражда любопитство у човека и той, съзнателно или несъзнателно, да търси неговото проявление. На въпроса защо това е така Юнг дава отговор, който изглежда съвсем правдоподобен – „образът въздейства, защото той тайно има дял в психиката на зрителя и дори се явява нейно отражение, което обаче не бива разпознато като такова“⁹. Фигурата на трикстера е колективен образ на сянката (част от несъзнателната психика, която съдържа в себе си изтласкани от съзнателната психика инстинкти, слабости и недостатъци).

ПЪРВИЧНА ФОРМА И КРЕАТИВНА ИНТЕЛИГЕНТНОСТ

Луис Хайд споделя мнението на Радин и Юнг по този проблем. Културният критик твърди, че митът за трикстера изобразява разделението между креативната интелигентност, която се появява в по-късен етап у човека и апетитът – „първоначално митът показва същество, чието главна цел е да се нахрани и завършва със същото това същество, но вече притежаващо развито съзнание, отдадено на това да твори и в същото време да разобличава измамата...“¹⁰. Митовете са изпълнени с доказателства за това. Именно трикстерът (много често в образа на койот) е този, който учи хората на риболов, който създава първата рибарска мрежа и т.н. В скандинавската митология типичната фигура на трикстера е представена от Локи – Богът на хитростта. В разказите за него се казва, че той често приема формата на съомга в реката. В мита за Балдур се разказва как Локи е единственият Бог, който изпитва задоволство от смъртта на Балдур. Това е причината за гнева на останалите богове, които искат отмъщение и Локи е принуден да се скрие в реките и водопадите на планината, приемайки формата на съомга. Една сутрин се опитва да си представи какво би било необходимо на боговете, за да го заловят и така изобретява рибарската мрежа.

„Боговете намират Локи.

Той хвърля мрежата, която сам създава

⁹ ЮНГ, цит.съч., с. 246.

¹⁰ HYDE, Lewis. Trickster makes this world: mischief, myth and art. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1998, p. 17.

в огъня и скача в реката.
Квазир разбира, че това е изобретение,
с което може да се лови риба.
Боговете Аса правят същата мрежа
и улавят Локи в нея¹¹

Фокусникът, шегаджията е уловен в мрежата, която сам изплита. Често срещан мотив в разказите за трикстера. Изобретяването на рибарската мрежа присъства в много други митове. Гладът изглежда е основна движеща сила. Той го кара да създава, но и той е отговорен за неговите нещастия – „гладен, трикстерът често изобретява способности, с които да улавя храната си; гладен той става безразсъден и губи това, което сам е сътворил“¹². Трикстерът проявява хитрост, що се отнася до капаните, но му липсва такава, когато трябва да ги избегне.

Това откритие изглежда внася противоречие към първоначалната теория, която бе представена по-горе в текста и към основните вярвания, свързани с фигурата на трикстера. Вижда се все пак, че не е съвсем коректно да се твърди, че липсва каквато и да е цел и преднамереност в действията му. По-правилно е да се каже, че липсва каквато и да е съзнателна цел. Водещата сила е свързана с нагона, инстинкта, първичното. Не е осъзната цел. Още едно доказателство, че Юнг и Радин имат право като прикрепят мита за трикстера към една по-обширна и сложна концепция за трансформацията, която претърпява човекът в прехода му от животно към разумно същество.

ТРИКСТЕРЪТ И КУЛТУРНИЯТ ГЕРОЙ

Създател, разказвач и трансформатор, трикстерът е и господарят на границите, властващ над промяната, „...предоставящ множество перспективи, които да раздвижат и предизвикат застоялото, напластеното и нормативно-то“¹³. Той е вечният бродник, може да се измъкне от всяка една ситуация и независимо от всичко, да оцелее. Именно тези негови качества показват, че трикстерът е не просто фигура, предизвикваща смях, а и герой.

Функцията му на създател е придружена в много случаи от едно усещане за покровителство над човешкия вид, което най-вероятно не е свързано с преднамереност, а работи на някакво подсъзнателно ниво. Това дава основание фигурата на трикстера да бъде свързана с тази на културния герой. Нека

¹¹ ROOTH, Anna. *Loki in Scandinavian Mythology*. Lund: Carl Blooms Boktyickeri, 1961, p. 96.

¹² HYDE, *op.cit.*, p. 19.

¹³ SMITH, Jeanne Rosier. *Writing tricksters*. Berkley: University of California Press, 1997, p. xiii.

се върнем за кратко към гръцката митология и Прометей. Според една от легендите именно той създава първия човек от глина, а богинята Деметра му вдъхва живот. В името на хората той извършва кражба, за което е осъден на безкрайни мъки от Зевс. Вижда се, че в много отношения на нивото на едно първично възприятие двете фигури са близо една до друга и в много случаи може да се каже, че се припокриват. И все пак съществува съществена разлика, която ги отделя – наличието/липсата на мотив на действията. Трикстерът в мита на племето Уинебаго решава на момента каква ще е съдбата на плодовете на неговото поведение, а Прометей има цел. Резултатът от действията обаче е един и същ – фокусникът нарушава правилата и не го притеснява дали те са свещени или не. Това често е в полза на човека, приближава божественото към земното. Фигурата служи като връзка, като мост между рая и земята и нищо не може да му попречи по пътя на преминаването от едното място в другото – „трикстерите разклащат нещата, разрушават еднообразието, разбиват йерархията“¹⁴. Всичко това е характерно за културния герой, но и за трикстера, което дава право на твърдението, че двете фигури нерядко се припокриват.

ИМИТАТОРЪТ

Често трикстерът е наричан *имитатор*. Това е черта, която е основна за него или поне основна за онзи начален период, в който той все още се намира по-близо до животното, отколкото до разумното същество. Разсъждавайки върху това, Хайд стига до заключението, че в много ситуации трикстерът няма свой собствен начин – „... животните знаят кои растения са отровни и не ги ядат; знаят в коя посока трябва да поемат, за да стигнат до реката; знаят как точно да ловуват, за да задоволят глада си. Трикстерът не е наясно с тези неща, затова често се озовава гладен, лутайки се в бъркотията, която сам е забъркал“¹⁵. И въпреки това той все пак успява винаги да оцелее. Как става това? За Хайд отговорът е лесен – той е страхотен имитатор – няма свой собствен начин, да, но лесно усвоява този, вече изграден при другите. В някои от разказите за изобретяването на първата рибарска мрежа се казва, че трикстерът стига до това наблюдавайки паяка, който изплита своята паяжина.

Липсата на собствен начин обяснява някои неща относно трикстера. Това е причината действията му да изглеждат объркани, да нямат на пръв поглед смисъл, да е трудно да се обяснят. Четейки разказите за него, читателят сигурно често си задава въпроса „Защо?“, опитвайки се да разтълкува мотивите (забравяйки, че рядко съществуват такива), които могат да тласнат фокусника да действа по един или по друг начин. Липсата на начин на пръв поглед из-

¹⁴ SMITH, op.cit, p. x.

¹⁵ HYDE, op.cit., p. 43.

глежда пагубна. Но може би Хайд има право като казва, че точно тя го прави по-силен и му помага в борбата за оцеляване, която много често е на ръба да изгуби, защото е принуден да бъде иновативен. Той може лесно да се адаптира към променящия се свят, защото не е свикнал с определена среда и няма риск за него, ако тази среда бъде разрушена или променена. Най-големият талант на фокусника е оцеляването. Способността му да се адаптира бързо и навсякъде, независимо от ситуацията, го прави почти неразрушим.

ИГРА НА СЛУЧАЙНОСТИ

Всички промени, които настъпват в живота на трикстера са непредвидими, той не се стреми към тях, не ги очаква, не ги търси. Те са чиста случайност, която той бързо приема за даденост и продължава по новия път, без да вижда смисъл в това да поглежда назад. Случайността има особена роля за фигурата на трикстера. Всъщност повечето промени се случват благодарение на случайността, затова може да се каже, че тя има особена роля за процесите на земята като цяло, за промените, които настъпват постоянно и за развитието, до което някои от тях несъмнено водят. Според Хайд макар и значението на случайността в еволюцията да е преувеличена, тя „... все още си остава единственият източник на иновацията“¹⁶.

Това твърдение звучи така категорично, че веднага води до появата на желанието да бъде опровергано. Когато обаче се превъзмогне това чувство и се даде шанс на множеството примери от историята на света и човека, става ясно, че носи в себе си не малка доза истина. Самият свят възниква в следствие на серия от случайни инциденти. Случайността може да доведе до създаването на нещо абсолютно ново, нещо, което никой не е в състояние да предвиди. Това може да се случи само при положение, че „...самият процес не е обвързан с някаква цел, защото там, където има цел, творенията никога не са абсолютно нови“¹⁷. Подобни вярвания обаче не са присъщи за световните религии. Те се срещат само в религиите, в които съществува фигурата на трикстера. За доказателство Хайд посочва митовете на племето Йоруба, където трикстерът е представен като бог Ешу. В разказ от цикъла се казва, че при сътворението на света Ешу напива един от създателите и поради това хората не са еднакви, а има албиноси, инвалиди и всякакви други *аномалии*.

В случая с изследваната фигура случайността е тясно свързана с лимиталното пространство, предпочитаното място за пребиваване на трикстера – „... всички трикстери обичат да се мотаят около вратата, там, където се случ-

¹⁶ HYDE, op.cit., p. 120.

¹⁷ HYDE, Lewis. Trickster makes this world: mischief, myth and art. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1998, p. 148.

ват дълбоки промени, следствие на случайността“¹⁸. В някои митологии трикстерът е този, който създава границата между рая и земята и много често той е и този, който нарушава тази граница или я премества. Той я създава и в същото време сам не притежава никаква такава – нито физическа и социална, нито морална и дори метафизична. Той премахва и границата между чистото и мръсното.

Пол Радин и Карл Густав Юнг са категорични в мнението си, че разглежданата фигура е архетип. Това универсализира фигурата, прави я общовалидна за всяка култура и общество, защото е част от човешкото съзнание. Нейното проявление зависи от обществото, неговите религиозни форми и вярвания, неговата социална среда. Но трикстерът винаги е някъде там, в човешката психика, част от процеса на цивилизоване, от дългия, мъчителен преход от животно към разумно същество. Луис Хайд като че ли отчасти се съгласява с тях, но се държи на страна от това да говори с категоричността, с която Юнг изказва убежденията си. Фигурата е разчленена от различните автори и всяко нейно парче служи като почва за изграждане на различни убеждения, свързани със същността ѝ. В опитите си да интерпретира трикстера Радин например, а и всички онези изследователи, които изследват не конкретно фигурата, а нейните проявления в различните култури, обръща голямо внимание на образа във формата, в която присъства в митовете на племето Уинебаго. Това води до опасността от приписване на качества, които не са съвсем универсални.

СИМВОЛИЧНА ПАЛИТРА, ТВОРЕНИЕ НА УМА

Според Робърт Пелтън трикстерът не е толкова архетипна форма, колкото символна палитра, съдържаща в себе си широка гама от индивидуални образи. „Неговото движение между световите, вярвам, формира сакралното в човешкия свят и като даденост и като процес, като социално начинание и като дар Божи“¹⁹. Изследователят е на мнение, че трикстерът превръща човека в едно многопластово същество. В началото на своя голям труд „Трикстерът в Източна Африка: изследване върху митичната ирония и сакралната наслада“ авторът прави обширен преглед на проучванията до момента върху сложния образ, като се опитва да открие основните методологии, които се използват. Най-разпространеният метод за изследване несъмнено е свързан с анализ на фигурата, докато тя се намира в определен културен контекст. Пелтън си задава въпроса какво обаче означава това. Според него има два варианта – или вече всички са наясно със същността на трикстера и затова повечето анализи са едно търсене на ново негово въплъщение, или „...всъщност е напълно обра-

¹⁸ HYDE, op.cit., p. 124.

¹⁹ PELTON, Robert. The rickster in West Africa. A study of mythic irony and sacred delight. London: California press, 1980, p. 3–4.

тното, трикстерът е просто един ноумен, изобретение на ума, което прилагаме към широка гама от по-малко или повече сходни феномени...“²⁰

Пелтон е на мнение, че независимо от това какъв подход за изследване ще избере да следва този, който има намерение да се занимава с тази сложна фигура, задължително трябва да има готовност да задава въпроси, свързани с животинската му природа и ритуални трансформации, биполярността на сакралната реалност, която е характерна за него, митологизиране на човешкото, функцията на хумора и шегите в оформянето на културата и божествената сила да се намират изходни или входни врати там, където на пръв поглед има просто едно празно пространство. От голямо значение при изследването на този образ са правилните въпроси. Ако това бъде направено, е много вероятно да се стигне до заключението, че не става въпрос за архетип, защото различията между изследваните фигури може да се окажат повече от приликите. Друго задължително нещо е трикстерът да не бъде извеждан извън културната си среда, защото неговата заплетена логика най-лесно може да се проследи ако той остане ситуиран в културния си контекст. Така, гледайки към трикстера в неговата естествена среда, ще бъде възможно да се видят процесите, които го изграждат във всяка една култура.

В края на своя труд авторът стига до заключението, че все още, въпреки многобройните проучвания и различните подходи, не може да се определи със сигурност през какви исторически промени е преминала фигурата. Но, ако погледнем на трикстера като „...символ на човек, представящ си света през ежедневиите си двуполусни преживявания, ще намерим ключа към многото маски на трикстера...“²¹. Това твърдение има право и както авторът сам отбелязва, обяснява защо фолклорът и митологията на ловците например си представя трикстера по малко по-различен начин от земеделците. Разказът за трикстера има особено влияние върху паметта, той не може да бъде забравен лесно, защото представя първоначалната визия за човека. Митът за трикстера показва света като един човешки процес, история, чиято многостранност изисква тя постоянно да бъде наново въобразявана. В такъв случай разказите за фигурата имат образователна функция – „те успяват да вмъкнат в детското съзнание една, присъща за възрастните ирония, с което напомнят на възрастните, че социалните бариери са граници на ума, които могат да бъдат разбити само от детето“²².

Една от ролите на трикстера е да задава въпроси и ако никои друг не успее, сам да даде отговорите на тях. За него всичко е позволено и в същото време всичко е забранено. Той постоянно моделира и премоделира човешкия живот.

²⁰ PELTON, op.cit., p. 6.

²¹ PELTON, op.cit., p. 271.

²² PELTON, op.cit., p. 279.

Олицетворение е на онова ламтене по безкрайното, което е присъщо както на човешкото, така и на божественото.

ОЩЕ ГЛЕДНИ ТОЧКИ

Въпреки подробните изследвания на Юнг, Радин, Хайд и Пелтон, темата остава недоразработена, фигурата не напълно изследвана. И макар че в самото начало се съгласихме, че това е неизбежно, този анализ се нуждае от още съвсем малко основа, за да постигне една от главните си цели – да се опита да обходи, макар и не задълбочено, главните ъгли, от които фигурата вече е проучена.

В самото начало на едно свое есе за трикстера Уилям Хайнес си задава въпроса какво характеризира образа като такъв? Успява да посочи шест основни за него качества, които се срещат при почти всички идентифицирани като трикстери образи. Първата характеристика, е **двусмисленост и аномалия**. „Неговата космичност непрестанно обвързва в себе си двойки опозиции като сакрално и профанно, живот и смърт, култура и природа, ред и хаос, плодovitост и импотентност...“²³. Въпреки това, тези характеристики не успява напълно да дефинират образа, защото той не спада изцяло към нито една от тях. Той е аномалия, при него липсва каквато и да е нормативност. Появява се на границата, на ръба на всяка норма, прескача я, променя я, притежава свойството и да я премахне напълно – „няма неприкосновени граници, било то религиозни, културни, лингвистични, епистемологични или метафизични“²⁴.

Втората характеристика, която Хайнес определя, е тази на **измамника**. Самият термин, с който е прието да се назовава фигурата, предполага, че това е едно от основните му свойства – той е този, който прави трикове. „Неговите лъжи, измами, трикове и подлост може да произтичат от неговата глупост или, в други моменти, от чиста злонамереност“²⁵. Доказателства за тази му природа могат да бъдат открити във всички митове и фолклорни разкази за него. В мита на племето Уинебаго, изследвано от Радин, в една от песните трикстерът примамва група патици в танц със затворени очи, а след това им прекъръшва вратовете една по една и утолява глада си с тях. Не трябва да се забравя обаче и склонността му сам да попада в клопките, които приготвя за друг.

Третата характеристика е свързана със способността му да променя формата си – **трансформаторът**. Това е чертата, която различава трикстера и неговата природа на измамник от други измамници, които могат да се срещнат в историята и културата. Той може да променя формата си, което е едно до-

²³ HYNES, William. Mapping the characteristics of mythic tricksters: a heuristic guide. London, 1994, p. 34.

²⁴ HYNES, op.cit., p. 34.

²⁵ HYNES, op.cit., p. 35.

пълнително оръжие към всеки негов трик. Авторите отдавна са определили фигурата на Хермес като едно олицетворение на образа на трикстера. В мита за него той краде стадото на Аполон и за да не бъде заподозрян в това деяние, се трансформира в мъгла, прибира се въщи, промъква се през ключалката и след това се късне, че никога не е напуснал стаята си. За него не съществуват никакви пречки, защото той е „...господарят на метаморфозите“²⁶.

Четвъртата характеристика, която Хайнес посочва, е свързана със способността на изследваната фигура да преобръща всяка една ситуация, човек, място или вярване, независимо колко силно е то. Тази характеристика на пръв поглед е свързана с предходната, но Хайнес ги разделя, като под трансформатор има предвид промяна на физическата форма. Тук говори за ситуации, на които той влияе. Това, което се намира на дъното изведнъж се оказва на върха и обратното, това, което е черно, изведнъж става бяло, сакралното се превръща в профанно, вътрешното във външно, лошото в добро, нищото в нещо, безопасното в опасно. Той се намесва винаги тогава, когато изглежда намесата е недопустима и безполезна, за да докаже напълно обратното.

Вестоносец и имитатор на боговете е петата характеристика, посочена от Хайнес. Фигурата може да бъде вестоносец на боговете или на смъртта, носи подаръци на човека и човешката култура много често, след като е нарушил някое табу или божествен закон. В текста вече се засегна темата относно имитаторските способности на трикстера, които му дават възможността да следва начина на някой друг, при все, че не притежава свой собствен. Смисълът на имитатор на боговете, който Хайнес влага тук, е малко по-различен. Той се явява като бог за човечеството, защото много често, чрез кражба, ги дарява с божествени дарове, като огън например. Той имитира боговете в едно основно тяхно качество – това на създателя.

Последното определение за образа на фокусника е това на **свещен и в същото време разпуснат брикольор**. Хайнес използва термина брикольор в смисъла, който Клод Леви-Строс влага – някой, който борави с подръчни средства, средства, които намира някъде около себе си и не са предназначени за това, за което той ги използва, но успява да ги пригоди и да сътвори нещо с тях. В митовите на племето Уинебаго трикстерът изобретява неща, полезни за човечеството от пениса си, ануса си или вътрешностите си.

ШЕГАДЖИЯТА – THE JOKER

Хуморът и смехът са неразделна част от трикстерската фигура. Фокусникът е добре познат като The Joker – онзи, който се надсмива, подиграва се, често със силно цинични нотки. Неговите шеги са нови, никой допреди това не е използвал подобен хумор, затова е странен, на моменти непонятен и

²⁶ HYNES, op.cit., p. 37.

дори брутален. Самият смях не е самоцел. Трикстерът не се ръководи от намерението просто да разсмее заобикалящите го. Действие или шега не могат да предизвикат смях у този, който е бил вече свидетел на тях. Смяхът бива предизвикан от нещо неочаквано. Действията на трикстера не са предвидими, никой не може да предположи какво ще направи той и във всеки негов акт се крие елементът на изненада.

Смяхът е сложен психологичен и социален елемент. Има различни форми и дори различни тоналности. Зигмунд Фройд е един от изследователите, успели да влязат по-навътре в проблематиката. В своя труд за шегите Фройд анализира характеристиките, елементите и целите, които се крият зад ежедневните шегите. Забелязва, че в зависимост от мотивацията си шегите биват два вида – невинни и тенденциозни. Намеренията на първата са единствено да прибави малко хумор към ежедневието. Втората обаче цели враждебност, удоволствието и смяхът идват от нарушаването на някакво правило. Враждебното и често нецензурирано съдържание на тенденциозните шегите винаги е очевидно.

Невинната шега може да предизвика лека усмивка у този, за който е предназначена. Тя не може да постигне онзи „...изблик на смях, който прави тенденциозните шегите толкова неустойими“²⁷. Това, което различава двете е намерението. Ако целта на разказвача е постигането на самата шега, то тогава тя е невинна. Тенденциозните шегичесто често не са преднамерени като такива. Според Фройд имат два корена – могат да бъдат враждебни и неприлични. Основната цел на тенденциозните шегиче да „... правят възможна критиката към високопоставени хора... Тази шега е израз на бунтовничество срещу властта, освобождение от нейното потисничество.“²⁸ Те казват нещо забранено, нещо, което не може да се изкаже по друг начин, освен чрез шега, защото в такъв случай ще превърне твърдението в предполагаема истина, което, поради своята сериозност, ще усложни нещата и ще работи против установените норми. Шегата е безопасният канал, по който може да се говори за забранените и за прекалено сериозните неща. Тенденциозната шега има силата да изкаже забранени, потиснати емоции и мисли, които „...с помощта на удоволствието от шегата, могат да придобият значителна сила и така да преодолеят забраната, която в противен случай би се оказала по-силна от това“²⁹. Удоволствието от тези шегичемалява стреса и чувството на потисничество от някакъв външен фактор. Те не бягат от забраненото, а чрез играта на думи се опитват да го надмогнат. Много често трябва да превъзмогнат два вида потисничество – онова,

²⁷ FREUD, Sigmund. Jokes and their relation to the unconscious. New York: Norton and company, 1963, p. 96.

²⁸ FREUD, op. cit., p. 105.

²⁹ FREUD, op. cit., p. 136.

което се противопоставя на самите шегги и онова, което се противопоставя на тяхната цел.

Фройд е на мнение, че шегите са плод на несъзнаваното на човека. Това всъщност са и най-циничните шегги. Те служат за противодействие на индивидуална, социална или културна репресия. По този начин част от напрежението се освобождава. Смяхът е средството на това освобождаване. Езикът е използван по такъв начин, че успява да разобличи потисничеството и без атака да го атакува. Шегите дават възможност да се говори за табутата, за всичко онова, за което не е позволено да се говори въобще.

В първите страници на изследването си за комичната визия на литературата Едуард Галиган анализира самия процес на раждането на шегата и значението на хумора. Според него този, който я създава не е наясно какво точно се случва в конкретния момент – шегата „...просто му идва понякога толкова бързо, че той може да я осъзнае едва след като я е изрекъл“³⁰. Неговото мнение подкрепя това на Фройд. Шегите са свързани с несъзнаваното у човека, те се раждат от него, от неосъзнатите стремежи, визия, желание за бунт.

Съвсем не е лесно да се открие и връзката между шегите и хумора. Хуморът може да бъде разглеждан като опит за усложняване на шегата или съединяване на няколко шегги и поставянето им в един контекст, като резултатът от това е по-дългият и силен смях. Предизвикателството на хумора е смяхът. Ако той отсъства, значи хуморът не си е свършил работата, но „...смяхът не е единствената му цел (...) голямата грижа на хумора е свързана със значенията, които шегите в него разкриват“³¹. Това, което ни кара да се смеем, ни кара и да мислим.

Според Луис Хайд хуморът е онова средство, което може да те изведе отвъд установените вече отключени или заключени врати. „Хуморът е в пантите“³² и когато той е там вратата може да се затваря и да се отваря, няма нищо завинаги забранено и нищо завинаги позволено. Изглежда хуморът е логична характеристика за трикстера, доколкото въобще е възможно да се говори за логика при изследването на тази фигура. Шегаджията (The Joker) успява да използва по такъв начин хумора си, че да предостави възможност за игра с всяка една концепция, независимо колко сериозна и забранена е тя. Той се явява като едно от тайните му оръжия, даващи му възможност да бъде това, което е – една постоянно променяща се, непредвидима фигура на кръстопът.

³⁰ GALLIGAN, Edward. The comic vision in literature. Georgia: University of Georgia press. 1984, p. 14.

³¹ GALLIGAN, op. cit., p. 17.

³² HYDE, op. cit., p. 307.

КУЛТУРАТА НА СРАМА

Трикстерът е измамник, крадец и лъжец. Той е олицетворение на противоположното, на несигурното, едновременно на доброто и на злото. Разказите за него са изпълнени с моменти, в които той използва измама, убива и унищожава свещени за заобикалящите го неща. Всеки би се запитал не изпитва ли угризения от действията си, не се ли прокрадва онова чувство на срам, което би следвало да се появи, тогава, когато някой извършва нечисто и несъответстващо с общоприетите норми на поведение и морал деяние?

Срамът е точно толкова стар, колкото е и фигурата на трикстера. Той е онова нещо, което възпира импулсите, действа като ограничаващо средство срещу нагона. Ако следваме християнския модел, срамът се появява в Райската градина, още при първите хора – Адам и Ева. Той издава грешката на двамата. Срамът, който не успяват да прикрият и който ги смущава, защото е нещо свършено ново и плашещо.

Изследванията за срама не са чак толкова много. Темата е чувствителна и като че ли леко неудобна. Да се дефинира срамът е трудна задача, още повече, че в обществото вече са изградени няколко вида срам, произтичащи от различни източници. Най-често срещаните форми на срама са индивидуалният, груповият, политическият и религиозният, сексуалният, екзистенциалният и др. Срамът се появява и при унижението на себе си, и при унижението на другия. Да бъдеш подложен на срам е чувство на дълбоко объркване и дезориентиране на човека в собствената му културна среда.

В изследването си за липсата на срам в съвременната американска култура, Джеймс Туитчъл изразява безпокойство около постепенното намаляване на срама в културата и човешкото общество, но е на мнение, че в крайна сметка той никога няма да изчезне напълно. „Само лудите са напълно безсрамни. Да бъдеш лишен от срама означава да си лишен от самия себе си. Срамът е една от посоките на компаса на личността. Той сочи в една посока, а доблестта и честта сочат в друга.“³³ Общото между доблестта и срама според Туитчъл е това, че и двете са като социални каиши, електрическа ограда, която е здраво закрепена в земята и не може да бъде премахната никога.

Трикстерът е един от малцината способни да скъсат каишите и да унищожат електрическата ограда. Той обаче не е човешко същество. Липсата на срам у него не може да се припише на лудостта. Това е просто едно универсално качество на трикстера, което в голяма степен дефинира част от действията му. Трикстерът носи промяна. Срамът има за цел да поддържа определени норми в рамките на традицията и културата непроменени. Дори и най-малкото отстъпление от отъпканата пътека на правилното поведение, ще доведе до

³³ TWITCHELL, James. For shame: the loss of common decency in American culture. New York: St. Martin's Press, 1998, p. 22–23.

намесата на срама, до появата на електрическата ограда на Туитчъл, която ще изпълни дълга си и ще държи всичко там, където му е мястото. Срамът гарантира нормата, а трикстерът не познава и двете. Той се появява тогава, когато нормата е прекалено закостеняла, оградата се е забила прекалено дълбоко в земята и се извисява прекалено високо в небето. Фокусникът идва, за да донесе промяната, на която в момента никой друг не е способен. Оградата на места е преместена, на места е напълно разрушена или видоизменена. С времето обществото изгражда нови там, където той е разрушил старите, но те никога не са толкова здрави и никога повече няма да изглеждат толкова непреодолими.

Една от кратките истории, които Луис Хайд използва в изследването си гласи следното:

„Аз ще бъда Богът на Слънцето“ – провъзгласил Койотът... Седнал в ложата на Слънцето и започнал да наблюдава хората от небето. Станал свидетел на техните тайни любовни връзки и ги порицал публично, причинявайки им голям срам. Хората не чакали дълго и го свалили от трона на Слънцето. Говорели помежду си – „Ти и аз знаем кога да говорим и кога да си държим езика зад зъбите, но старият Койот не знае. Той няма такт. Всички те, трикстерите, са еднакви, не познават срама и заради това не знаят и какво е мълчание“³⁴.

Срамът и мълчанието вървят ръка за ръка, защото срамът е свързан с външната среда на човека и страхът от порицание от обществото. Това, което засяга само вътрешния човек е вината. Няма нищо по-страшно от срама, единственият възможен изход в някои общества е убийството или самоубийството. И ако въпреки всичко срамът е допуснат, той е приемлив за човека, ако само той или малка група от хора знаят за него. Много истории започват с „Ще ти разкажа една тайна“, а в ежедневието на съвременния човек изречението „Не бива да казваш на никой това, което ще ти кажа“ е често срещан елемент. В затворените общества този, който предприема действия извън установените норми рискува да разруши целия космос на обществото. В такъв случай „...срамът, който връзва езика е като дар от боговете, който да защити безразсъдните смъртни от собствената им глупост“³⁵.

* * *

Предходните страници целяха да покажат накратко разбиранията за трикстера на някои основни негови изследователи. Това, около което всички автори се обединяват, е свързано с променливата същност на фокусника,

³⁴ HYDE, op. cit., p. 154.

³⁵ HYDE, op. cit., p. 163.

с неговата многопластовост, изменчивост, безпокойство и непостоянство. Трикстерът е описван като шегаджия, безсрамник, същество, което непрестанно мени формата си, живее на кръстопът, създава и руши.

Изводът, до който аз стигам е, че тази загадъчна фигура е толкова обвита в мистерия именно защото е част от човешкото несъзнавано и човекът, изпитвайки страх към всичко, което не може да разбере напълно, започва да използва различни похвати да опише и да назове онова, което няма име, да хвърли колкото се може повече светлина, за да не изглежда мракът толкова необятен. Не е случайно това, че се среща главно в митове и фолклорни разкази, имайки предвид тяхната функция. Не е случайно и това, че често е представян като бог или животно. Трикстерът е онази част от човешкото несъзнавано, която, поради страха от нея, е превърната в плът, обективизирана е, за да може по-лесно да се приеме от човека и той да спре да се притеснява толкова много от нея.

Трикстерът носи промяна, но с него се свързват не онези малки, ежедневни промени, на които всеки от нас става свидетел безброй пъти в живота си. Той носи онази промяна, която удивява, смайва в своята различност и на която никой друг не е способен. Появява се винаги тогава, когато се случва нещо необяснимо за хората, затова те се опитват сами да го обяснят, придавайки му животинска или божествена форма, никога конкретно човешка, защото подобни неща не са по силите на обикновения, осъзнат човек. Трикстерът е частта от човешкото несъзнавано, която се появява тогава, когато осъзнатата част е изчерпала себе си и се е превърнала в закостенял механизъм, който действа по един и същи начин. Той е онзи, който подтиква човека към постоянно развитие, намесва се, за да промени всичко из основи, да разруши старото и да изгради новото. Не позволява на човека да стои на едно място, постоянното движение е това, което му харесва. Той сам е олицетворение на човешкото развитие. В началото е първичен, ръководи се само от инстинктите си. После се изгражда, развива се.

Различните подходи, които предприемат изследователите, анализирайки фигурата не си противоречат един на друг, а взаимно се допълват. Затова няма грешен или по-правилен от другия има само по-подходящ в зависимост от целите на проучването. Подходът на Радин да се концентрира в конкретен културен контекст, използвайки мита на индианското племе му дава възможност, чрез анализ на фигурата, която открива там, да стигне в по-дълбока степен до спецификата на културното развитие на племето, на което принадлежи митът. Това е така, защото не митът е създал трикстера, а самото съществуване на трикстера е причината да се създаде митът за него. Може би и точно тук се крие отговорът на въпроса, на който според Юнг е трудно да се отговори – защо този толкова стар мит не се е превърнал в един банален разказ? Вероятно защото никога не е един и същ, нито са едни и същи причините за неговото възникване.

Методът на Хайд е подобен на този на Радин като разликата е в обхвата. Ако Радин се концентрира в определена култура и митологичен цикъл, то Хайд не се ограничава с това, опитва се да проследи проявленията на трикстера в различни традиции и митологии, като изважда само най-същественото от тях. Приликите между отделните проявления несъмнено са много, но винаги има нещо, свързано с фокусника, което присъства в един разказ, но отсъства във всички останали.

Робърт Пелтон успява да подходи като че ли най-предпазливо към проблема, съобразявайки се с неговата сложност и множественост. Стои на страна от крайни дефиниции и оставя винаги възможност за по-нататъшно конкретизиране, оформяне на образа или неговото опровергаване. Хайнес подхожда по-смело, опитвайки се да начертае мрежа от характеристики, които да задържат трикстера в едно широко пространство на възможности и вероятности. Това, което той прави, е полезно, особено когато трикстерът е изследван в рамките на определен контекст или култура, защото характеристиките, които Хайнес посочва, лесно могат да се прикрепят към конкретен образ. Не бива да забравяме обаче, че това не са универсални характеристики за трикстера, а просто често срещани черти на фокусника, някои от които се откриват в един негов образ, други в друг.

Подходът на Карл Густав Юнг от друга страна е по-универсален. Дава възможност да се стигне до корена на самото съществуване и функциониране на фигурата в някакъв по-общ смисъл. Полето за интерпретация за него е по-широко, тъй като обхваща човешката психика въобще и някои от основните въпроси, свързани с културното и историческо развитие на човека.

Две основни черти на трикстера са слабо засегнати обаче в изследванията на повечето автори – хуморът и непознаването на срама. Трикстерът е наричан фокусник, шегаджия (The Joker) не случайно – неговите действия смайват, размиват, поради своята първичност, нелогичност, неочакваност. Хуморът му е оръжие за игра на концепции, разкрива истината по нов и често циничен начин. От друга страна липсата на срам съвсем разбива всякакви надежди за това, че все пак може и да съществува нещо, което има функцията да контролира или поне ограничи действията на трикстера. Това са две особени черти, които смятам, че не трябва да се пропускат щом стане въпрос за същността на фокусника.

Тези изследователи стигат до подобни заключения за фигурата, което потвърждава твърдението по-горе, че подходите не са противоположни, а само се допълват. Това, за което обаче трябва да внимаваме всички, независимо от метода, който решим да използваме, е да стоим далеч от крайните заключения, защото фигурата може да бъде видяна там, където има ясни граници само в момента, в който е на път да ги разруши.

БИБЛИОГРАФИЯ

- ЮНГ, Карл Густав. Архетиповете и колективното несъзнавано. София: Лере Артис, 2016.
- FREUD, Sigmund. Jokes and their relation to the unconscious. New York: Norton and company, 1963.
- GALLIGAN, Edward. The comic vision in literature. Georgia: University of Georgia press, 1984.
- HYDE, Lewis. Trickster makes this world: mischief, myth and art. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1998.
- HYNES, William. Mapping the characteristics of mythic tricksters: a heuristic guide. London: The university of Alabama press, 1994.
- PELTON, Robert. The trickster in West Africa. A study of mythic irony and sacred delight. London: California press, 1980.
- RADIN, Paul. The Trickster. A study in American Indian Mythology. New York: Schocken books, 1972.
- RADIN, Paul. The world of primitive man. New York: Henry Shuman, 1953.
- ROOTH, Anna. Loki in Scandinavian Mythology. Lund: Carl Blooms Boktyckeri, 1961.
- SMITH, Jeanne Rosier. Writing tricksters. Berkley: University of California Press, 1997.
- TWITCHELL, James. For shame: the loss of common decency in American culture. New York: St. Martin's Press, 1998.

ГОДИШНИК НА СОФИЙСКИЯ УНИВЕРСИТЕТ „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“

ФИЛОСОФСКИ ФАКУЛТЕТ

Културология

Том 1

ANNUAL OF SOFIA UNIVERSITY “ST. KLIMENT OHRIDSKI”

FACULTY OF PHILOSOPHY

Cultural Studies

Volume 1

ФЕСТИВАЛ НА ЕТНОСИТЕ, БАГРИТЕ И КОТЛЕНСКИЯ КИЛИМ – КУЛТУРНИ ПРАКТИКИ И ПОЛИТИКА

КРАСИМИРА КАНЕВА

Настоящото изследване е опит да се установи наличието и аспектите на определени практики за култура (и политика) при провеждането на Фестивала на етносите, багрите и котленския килим в Котел, в контекста на елементите на неговата програма. Текстът си поставя за цел да проследи механизмите, с помощта на които се прилагат и разгръщат практики и модели, натоварени със задачата да представят културата и наследството, като характерни за конкретно населено място.

Изложението обединява подбор на теоретични коментари за фестивала, като елемент на празничността – на местно равнище, както и анализ на проведени теренни и анкетни проучвания, насочени към фиксирането на определени практики и политики, свързани с културата, през призмата на участниците в него.

На базата на получените резултати в хода на изследването, в неговия край се потвърждава наличието на културни практики и политики, но техните измерения към настоящия момент подлежат на доказване и утвърждаване във времето, на оформяне на направени хипотези в конкретни доказателства, засягащи пътищата, посредством които се срещат културата и политиката, в границите на фестивалната празничност.

Ключови думи: фестивал, културна политика, празничност, практики

THE FESTIVAL „ETHNICITY, COLORS AND KOTEL CARPETS“ – CULTURAL PRACTICES AND POLICIES

Krasimira Kaneva

This paper is an attempt to identify the presence (or absence) of certain cultural practices and policies during the *Festival of the Ethnicities, Colors and Kotel Carpets*, held in the town of Kotel, as seen in the elements of the Festival program. An attempt is made to establish the mechanisms through which different practices and models, intended to represent the culture and cultural heritage of one locality, are applied and developed. The text introduces some theoretical

aspects, followed up by empirical data, collected through field research and questionnaires. A conclusion is offered that certain practices and policies are present indeed but they are still to be tested and approved; the hypotheses about the beneficial encounters between policies and cultural events need to become evidenced and accepted.

Key words: festival, cultural policy, festivity, practices

Фестивалите са разпространена форма на празничност, отбелязване, с различен контекст – музикален, битов, културен, гастрономичен, исторически. Фестивалът на етносите, багрите и котленския килим се провежда от 5 години в Котел и е едно от най-значимите събития в културния календар на общината, като посещаемостта и ефектите от него говорят в подкрепа на това твърдение.

Целта на настоящия текст е да се установи наличието или отсъствието на културни политики, в очертанията на които се реализират събития, замислени да помогнат за популяризирането на материално и нематериално културно наследство, с намерение да привлекат определен интерес към града. Задачите, които си поставя изследването, засягат значимостта на фестивала за развитието на културни практики, свързани с участието на представители на отделни общности.

Обект на изследване е Фестивалът на етносите, багрите и котленския килим, а негов предмет – механизмите, с помощта на които този вид празничност се утвърждава като „характерна“ за местни общности, като част от техния културен календар. Едновременно с това ще се очертаят и политиките за култура, които се налагат. Най-общо методологията, използвана в това изследване, включва работа с теоретични източници, прилагане на анкети с цел установяване мнението на независими респонденти, преки наблюдения на терен, работа с медийни ресурси, обработка на стратегически документи на Община Котел.

ФЕСТИВАЛЪТ – В КОНТЕКСТА НА ПРАЗНИЧНОСТТА И ТУРИЗМА

В наши дни употребата на термина „фестивал“ се свързва главно с празнично събитие, асоциира се с чествания и почитания. Произходът на фестивалите се търси в древността – около VI в. пр.н.е. – документирани в древногръцки събирания, свързани с музикални програми и състезания¹.

От XX в. насам учени от областта на антропологията, социологията, сравнителната религия и фолклор, се занимават с описание, анализ и интерпре-

¹ The Evolution of Music Festivals and the Power of an Experience [online]. 20 ноември 2018. [посетено на 10 септември 2020]. Достъпно на: https://medium.com/@malu_14611/the-evolution-of-music-festivals-and-the-power-of-an-experience-f98be2b9a5c1

тация на празненствата като фестивали. Значението им в социалните науки е взето от разговорния език, където терминът обхваща широка гама от събития, маркиращи сакралното и профанното, публичното и частното, разграничаване от традиционното и въвеждане на иновации, предлагане на носталгични преживявания². Етимологията на „фестивал“ се търси в латинския език – *festum* – като се разграничават две основни названия за празничните събития. Първото, *festum* – в смисъла на радост, веселие, гуляй, пируване, и второто – *feria* – със значение „отсъствие на работа, в чест на боговете“, като Фаласи подчертава, че и двете форми се използват в множествено число – *fasta, feriae*. Още от древността фестивалите включват поредност от празнични дни, свързана с провеждането на много събития³. В съвременния английски език „фестивал“ означава „време на празнуване, отбелязано със специални чествания“ – на определена личност, събитие, отдаване на значимостта на реколтата, може да бъде културно събитие, което се състои от поредица произведения на изобразителното изкуство, панаир, изложение⁴.

В най-общи линии определението за фестивал се свежда до: „организиран набор от специални събития, на конкретна културна, създадена от човека тема, който се провежда в определен ден (дни), на определено място, с хора, които влизат във взаимен и пряк контакт помежду си, съгласно темата и сюжета му“⁵. Фестивалът е събитие, социален феномен, присъщ за всички човешки култури и характеризиращ се с разнообразие и „драматична интензивност“ на хореографските и естетическите аспекти. В основите му седят дълбоки принципи, свързани с исторически корени, ангажиране на местните жители, което открай време привлича вниманието на случайни посетители⁶.

Една част от авторите, които се занимават с фестивалите, считат, че най-важната им характеристика е „символичната инверсия“. Други автори, работили в това тематично поле, смятат, че може да бъде установено сходство между ежедневно и празнично поведение, като подчертават, че първото е успоредно на второто, но притежава „по-стилизирана форма и силно увеличен семантичен смисъл“⁷. В контекста на настоящото изследване, по-добре приложима е втората теория за празничното поведение, според която то съчетава аспекти и на делничното, и на извън делничното поведение на участващите. Струк-

² Ibidem, p. 1.

³ Ibidem, 1–2.

⁴ Ibidem, p. 2.

⁵ LYCK, Lise, and Phil LONG. *Tourism, Festivals and Cultural events in Time of crisis*, 2012: 21 [online]. [посетено на 10 септември 2020]. Достъпно на: https://www.enccatc.org/media/287-tourism_festivals_and_cultural_events_in_times_of_crisis.pdf

⁶ FALASSI, Alessandro. *Festival: definition and morphology*, 1-10 [online]. [посетено на 10 септември 2020]. Достъпно на: https://www.brown.edu/Departments/Joukowsky_Institute/courses/cityandfestival09/files/9722047.PDF

⁷ Ibidem, p. 3.

турните елементи, от което е изградено, си поставят за цел да „празнуват“ всекидневни дейности като представяне на традиционна кухня, събирания, експониране на бита и прочее, но и демонстрират празнични практики, като онагледяване и възпроизвеждане на ритуали, разгръщане на музикално-танцова програма.

ФЕСТИВАЛЪТ – НАРОДНА КУЛТУРА И ТРАДИЦИИ

Много от фестивалите в България засягат един или повече аспекти от т.нар. традиционна култура, какъвто е и случаят с Фестивала на етносите, багрите и котленския килим, в чиято програма са заложили някои нейни измерения, като целта е да бъдат направени достойни на максимално широк кръг. Не е възможно да се засегне народната култура, без да се спомене и традицията, свързана с фактора „време“ (отдалечеността на дадени събития), откъдето и приемствеността на детерминирани културни елементи в историята. Един обичай може да се превърне в традиция, когато е натоварен с допълнителна позитивна оценка, породена от приемствеността във времето, както и значимостта, която хората са склонни да припознават⁸. Традицията, казва Джоузеф Марти, предполага приемственост във времето (от минало към съвремие), обаче не е статична, а в непрекъсната метаморфоза. Традициите са важни – за индивида, за групите и общностите от хора, тъй като помагат за изграждане на историческо чувство за идентичност. Що се отнася до емоциите и преживяванията, с които се свързват фестивалите, Марти казва, че в повечето случаи става въпрос за положителни асоциации, най-малко защото „участващите в него са призвани да се забавляват“. За сравнение авторът коментира „мултикултурните фестивали“, правени от неправителствени организации, като провеждането им е следствие от все по-нарастващото осъзнаване, че трябва да се подкрепя и насърчава „мултикултурното съжителство“. Тези празници изпълняват важна социална функция – помагат на хората да възпитат у себе си зачитане на правото на различие на другия, в обществата, в които се наблюдава миграционен поток⁹. Според редукционизма, традицията се разглежда като част от по-голямо цяло от определени културни елементи, предавани от едно поколение на друго. Движението между тях неминуемо води до изменения в традициите, възприятията за тях и приложимостта им. В контекста на разглеждания фестивал не се наблюдават дисонантни сблъсъци между „традиция“ и „съвременност“, а по-скоро има приемственост и приближаване между тях, в изменен и осъвременен вид¹⁰.

⁸ MARTI, Josep. When traditional festivals are dissonant with social integration [online]. [посетено на 10 септември 2020]. Достъпно на: <https://digital.csic.es/bitstream/10261/8236/1/traditional%20festivals.pdf>

⁹ Ibidem, p. 2.

¹⁰ Ibidem, p. 2.

ФЕСТИВАЛ И МУЗИКА

Фестивалът на етносите, багрите и котленския килим в програмата си акцентира върху музикалните изпълнения – и като елемент, който структурно я допълва, и като такъв, който се интегрира с успех в общия ѝ замисъл. Фестивалът в съвременността е бързо разрастваща се тенденция, „често повтарящо се тържество или програма от събития“, с определен фокус, разпростиращ се върху повече от един аспект. При музикалните празненства, провеждани веднъж годишно, определението се вписва успешно, тъй като основното забавление е музиката. Характеризират се с разнообразие от артисти, които изнасят представление на различни сцени, насочени предимно към млади хора, но това не е задължително, още по-малко в изследвания случай, тъй като неговата публика не се изчерпва с тях. Културата на музикалните фестивали през XXI в. се появява с нова сила и те придобиват все по-голяма популярност и широко разпространение, включително и в България, където тяхното жанрово музикално разнообразие с годините се усъвършенства.

ФЕСТИВАЛ И ФЕСТИВАЛЕН ТУРИЗЪМ

В последните години масовото провеждане на различни по вид, жанр, продължителност, локация, сезонност фестивали добива широко разпространение, имат все по-голяма посещаемост. Поради нарасналото им значение у нас за развитието на туристическата индустрия, особено на местно и локално равнище, необходимо е да бъдат маркирани някои теоретични положения относно т.нар. „фестивален туризъм“. Наричан още „събитие“, той е важен сегмент от тази индустрия. Някои изследователи забелязват тенденцията да се третира фестивалите като „стоки“ – продукт, „продаващ“ материално или нематериално културно преживяване на възможно най-голяма аудитория, с цел популяризиране. Ключово е „поведението на потребителите“, разните маркетингови стратегии, мотивацията на потенциалната публика за посещение. Значението на фестивалите за туризма включва привличането на посетители (към дадено място), брендирането на имиджа на дадена дестинация, изготвянето на анимация за някои туристически атракции, като не без значение е и ясното съзнание за икономическото въздействие на този вид туризъм¹¹.

Фестивалите са „инструмент в икономиката и туризма“ днес, тъй като са способни да допринесат за тяхното развитие, посредством предлагането на специфичен културен продукт, независимо дали се отнася до материално, или нематериално културно наследство¹². Фестивалът на етносите, багрите

¹¹ GETZ, Donald. The nature and scope of festival studies [online]. 2010, vol. 5, № 1. [посетено на 11 септември 2020]. Достъпно на: <http://www.ijemr.org/wp-content/uploads/2014/10/Getz.pdf>

¹² Ibidem, p. 7.

и котленския килим може да се разглежда като средство, съчетаващо се със стратегиите за увеличаване на посещаващите града и общината не само с цел популяризирането им като туристическа дестинация, но и по отношение на генериране на икономически, културни, социални и обществени дивиденди. Фестивалите са „културни тържества“, заемащи важно място в живота на отделните общества, обвързани тясно със специфична тематика, притежават богати възможности за съставяне на различни програми, изпъстрени със събития и ритуали, предизвикващи внимание. Те са вид празник, предлагащ интелектуално, поведенческо и емоционално преживяване, съпроводен с различни по характера си реакции, води до различни крайни резултати¹³.

ФЕСТИВАЛ И ПОЛИТИКА

В най-ново време броят на фестивалите, спрямо техния времеви диапазон, сезонност, тематика и вид, нараства неимоверно на местно, регионално и национално равнище. Логиката предполага въпроса има или не политики, които са обвързани с провеждането им – по каква линия и с какви цели – в или извън рамките на повишаване на културното разнообразие и развитието на туристическата индустрия.

Политическият дискурс по отношение на фестивалите е разглеждан от не една и две школи изследователи, за да установят пресечните точки между политика и култура, в контекста на този вид специфични събития. Относно конкретния фестивал, не може да се каже, че се наблюдават преки отношения на властта (управляващите в даден период от време) с провеждането на определена културна политика, а по-скоро се търси „между редовете“ в програмата на събитието, в стратегията за развитие на града и общината¹⁴. Фестивалът на етносите, багрите и котленския килим е събитие, на което се представят различни по вид изкуства. В последните десетилетия фестивалите, свързани с изкуствата, според някои автори, са опора на т.нар. градски туризъм и основа за изграждането на градска политика¹⁵.

Изкуствата, представени в рамките на Фестивала на етносите, багрите и котленския килим, се определят като приложни и до известна степен някои от тях, като килимарството, може да се разглеждат като традиционни за града. В този ред на мисли – последното може да бъде използвано за целите на туризма, не само в рамките на събитието. Изграждане на градска политика по отношение на културата не почива единствено върху представянето на при-

¹³ Ibidem, p. 7.

¹⁴ Ibidem, p. 7.

¹⁵ QUINNE, Bernadette. Arts festivals, urban tourism and cultural policy. In: *Journal of Policy Research in Tourism, Leisure and Events* [online]. Tandfonline.com, 2010. [посетено на 21 декември 2020]. Достъпно на: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/19407963.2010.512207>

ложни изкуства, като акцент в туристическата визитка на населеното място, но може да се разглежда като неин важен елемент.

Според някои автори използването на културата за постигане на редица социални и икономически цели, най-очевидно се проявява в градовете, като последните отбелязват, че за последните 20 години се организират голям брой такива събития, с цел ободряване на градските икономики, регенериране на цели градове или квартали¹⁶. Дийн Маканел казва, че „туризмът не е просто съвкупност от търговски дейности, а идеологическа рамка на историята, природата, традицията, имаща силата да прекроява природата и културата за собствените си нужди“¹⁷. В научното пространство не са малко твърденията, според които градовете по нормативен път участват в процесите по конструиране на „политически рамки“, като според тази логика, съществуват съответно и „политически амбиции“, с които фестивалите на изкуствата са обвързани, които обаче са и тясно вплетени в решенията за ръководене на съответния град.

Фестивалът на етносите, багрите и котленския килим е едно от най-значимите културни събития, провеждани на територията на общината през последните 5 години (от 2016). Котел е град, разчитащ на богато културно наследство, не само за целите на туризма, а и с оглед опазване и съхраняване на неговите традиции. Тази констатация се базира на плановете за развитие на общината за определен период, и на отделни проекти за развитието на културата и туризма. Последният такъв документ е отпреди няколко години, като актуализирана версия липсва. За важноста на туризма за икономическото развитие се съди по Общинския план за развитие на Котел, в който са заложени инициативи, чрез които се отбелязва значението му за местната икономика¹⁸. Маркира пречки пред развитието на туризма, като „слаби познания за обслужване на туристите“, „липса на конкретни туристически пакети на пазара“, „липса на подходящо образование и квалификация на обслужващия персонал в туристическите обекти“, „недостатъчна реклама на туристическото предлагане“¹⁹. Може ли обаче фестивалът да се използва като разрешение на тези проблеми – е въпрос, на който трудно може да се отговори. От една страна, безспорен е фактът, че провеждането на такива мероприятия допринася за популяризирането на цялата дестинация, особено ако е тематично обвързан с локални особености, а от друга – фестивалите не са единственото решение на сложните икономически проблеми на малките населени места.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Общински план за развитие на Община Котел 2014–2020 година [online]. [посетено на 12 септември 2020]. Достъпно на: http://old.kotel.bg/index.php?option=com_content&view=article&id=34

¹⁹ Пак там.

В академичната литература се водят дебати за необходимостта от създаването на нови политически рамки, осигуряващи „справедливи пътища на развитие на този вид фестивали“²⁰. Според някои автори е необходимо да се разработи цялостна политика за планираните събития, тъй като връзките между фестивалите и програмите за културна политика са слаби. Необходимо е да се премине към „по-обединено политическо мислене за фестивалите на изкуствата“. Аргументацията на тази позиция почива на факта, че се променят ролите на фестивалите на изкуствата, повишава се политическата им значимост, оттам позиционирането им става все по-сложно²¹.

Фестивалът на етносите, багрите и котленския килим е заложен в културния календар на общината от 2016 до 2018 г., въпреки че е провеждан и след това. Последният такъв е актуализиран през 2018 г., а за 2019 и 2020 – отсъства. Празникът се състои в периода от средата до края на юни. Причините са предвидими – събитието е изцяло на открито – в парк „Изворите“, съвпада с началото на летния сезон, по-голяма е вероятността за посещения. Съществува още едно доказателство, че реализацията на Фестивала е в пряка връзка със Стратегията за развитието на туризма в община Котел. В Плана за развитие общинското ръководство разглежда като туристически ресурси (с голям потенциал за развитие) „традициите, занаятите и фолклора“ – основните елементи, залегнали в замисъла и на изследвания тук фестивал²².

Според някои автори се наблюдават значителни взаимодействия, генерирани от фестивалите в икономическо, социокултурно и политическо отношение. С времето последните се превръщат в част от т.нар. „културни стратегии“, използвани за регенериране и ориентиране към икономиката на потреблението. Занимаващите се с културна политика осъзнават стойността на фестивалите на изкуствата, която почива на връзката между тях и културната идентичност. В края на ХХ в. в Европа фестивалите на изкуствата са подкрепяни от „националните държави“, тъй като чрез тях се утвърждават „културни ценности“, насърчават социалната стабилност и повишават морала²³. Често се използват и за целите на политиката – и от национални органи, и от различни обществени групировки. Наличието на обвързаност между културата (в частност на

²⁰ QUINNE, Bernadette. Arts festivals, urban tourism and cultural policy. In: *Journal of Policy Research in Tourism, Leisure and Events* [online]. Tandfonline.com, 2010. [посетено на 21 декември 2020]. Достъпно на: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/19407963.2010.512207>

²¹ Ibidem.

²² Общински план за развитие на Община Котел 2014-2020 година [online]. [посетено на 12 септември 2020]. Достъпно на: http://old.kotel.bg/index.php?option=com_content&view=article&id=34

²³ QUINNE, Bernadette. Arts festivals, urban tourism and cultural policy. In: *Journal of Policy Research in Tourism, Leisure and Events* [online]. Tandfonline.com, 2010. [посетено на 21 декември 2020]. Достъпно на: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/19407963.2010.512207>

фестивалите, свързани с изкуството, какъвто е този на етносите, багрите и котленския килим) и политиката е основание да се заключи, че провеждането на Фестивала в Котел може да се разглежда и в тази светлина, извън контекста на популяризирането на града и общината за целите на туризма.

През последните десетилетия на XX в., в Европа фестивалите служат за „разнообразни цели“, като насърчаване на туризма по места, популяризира се „местната работа“, ангажират се малцинствени групи и се поощрява музикалното стилово многообразие. Приложено към измеренията на Фестивала на етносите, багрите и котленския килим, десетилетия след това, може да се каже, че се вписва в този контекст, тъй като включва елементи и от приложните изкуства, и обхваща различни етнически групи, и може да служи за „привличане на туристи“²⁴. Фестивалите на изкуствата предполагат възможност за конструиране на местни идентичности, от изключително значение са за местната общност, сред която се реализират. Може да се заключи, че носят редица ползи за населените места, в които се провеждат, но въпреки нарасналия им брой, спорен е въпросът за техния успех, с времето получават и различни критики. Една от най-съществените е тази, според която „творчеството“ в рамките на фестивала на изкуството намалява, тъй като той се стреми все повече да отговаря на предпочитанията на евентуалните му посетители²⁵. Приложена тази теория към Фестивала в Котел, спрямо програмата му, тя не е лишена от смисъл – следва „интересите“ на хората, които го посещават. Като пример може да се приведе значението, което се отдава на котленското килимарство като занаят, чието запазване и популяризиране е от съществено значение като ресурс за (културен) туризъм. В специфичните цели се включват и задачите за „утвърждаване на позитивния имидж на туризма в района“, „повишаване на разпознаваемостта на населените места“ като туристически дестинации, „увеличаване на средните приходи от един туристоден на годишна база“²⁶.

Фестивалите са неразривно свързани с култури и места, с идентичности на местно равнище, спомагат за обединяването на хората около общи ценности. Те могат да насърчават засилването на така наречената „групова идентичност“, в рамките на голяма част от тях се наблюдава социална сплотеност, чувство на принадлежност, усещане за споделяне между равни, особено кога-

²⁴ QUINNE, Bernadette. Arts festivals, urban tourism and cultural policy. In: *Journal of Policy Research in Tourism, Leisure and Events* [online]. Tandfonline.com, 2010. [посетено на 21 декември 2020]. Достъпно на: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/19407963.2010.512207>

²⁵ Ibidem.

²⁶ Общински план за развитие на Община Котел 2014-2020 година [online]. [посетено на 12 септември 2020]. Достъпно на: http://old.kotel.bg/index.php?option=com_content&view=article&id=34

то се отнася до планирани събития, в които се вижда така наречената „празнична общителност“ между участващите²⁷.

ФЕСТИВАЛНО ПОВЕДЕНИЕ

Става въпрос за поведението на посетителите на различните видове фестивали, описващо процеса на получаване и консумиране на продукти, услуги и идеи, като в много случаи е мотивирано и се влияе във времето от множество фактори- лични, социални и психологически²⁸. Допуска се, че „културните“ туристи, които посещават фестивали с подчертано културна насоченост, го правят целенасочено, с конкретно желание, привлечени от определен елемент на програмата му, в съчетание с почивка, чиято локация съвпада с мястото на провеждането му²⁹.

ФЕСТИВАЛ НА ЕТНОСИТЕ, БАГРИТЕ И КОТЛЕНСКИЯ КИЛИМ – КОТЕЛ

В тази част ще бъде детайлно анализиран Фестивалът на етносите, багрите и котленския килим, в контекста на практиките, които се прилагат по отношение на него, за провеждане на културна политика на местно равнище. Община Котел административно се причислява към Област Сливен, разположена в Югоизточна България, по големина се намира на трето място. Състои се от 22 населени места (1 град и 21 села), като административният център Котел е с население около 5000 души.

Фестивалът на етносите, багрите и котленския килим е слабо популяризиран на местно равнище в социалните медии. С отразяването на празника се ангажират местните електронни медии, най-голямата от които е кабелната телевизия, която поддържа свои страници в социалните мрежи и канал във видео платформите за безплатно споделяне, каквато е Ютюб. При търсене в „Гугъл“ за Фестивала се генерират над 2000 резултата, засягащи информационното му покритие, елементи и интересни факти, анонси, интервюта, репортажи.

²⁷ GETZ, Donald. The nature and scope of festival studies [online]. 2010, vol.5, №1. [посетено на 11 септември 2020]. Достъпно на: <http://www.ijemr.org/wp-content/uploads/2014/10/Getz.pdf>

²⁸ LYCK, Lise, and Phil LONG. Tourism, Festivals and Cultural events in Time of crisis, 2012: 21 [online]. [посетено на 10 септември 2020]. Достъпно на: https://www.encatc.org/media/287-tourism_festivals_and_cultural_events_in_times_of_crisis.pdf

²⁹ LYCK, Lise, and Phil LONG. Tourism, Festivals and Cultural events in Time of crisis, 2012: 21 [online]. [посетено на 10 септември 2020]. Достъпно на: https://www.encatc.org/media/287-tourism_festivals_and_cultural_events_in_times_of_crisis.pdf

БЮДЖЕТ И ПРОГРАМА

Важен аспект, свързан с Фестивала в Котел, е бюджетът – както по отношение на заложените средства (общинските – за култура, по линия на сътрудничество с културни организации за съфинансиране), така и за достъпността за посещение. Информацията за бюджета, по пера, е публична, в табличен вид са представени финансовите средства за всеки сегмент. Интерес представлява частта за култура. През 2016 г., когато се провежда за първи път Фестивалът, в сегмент „почивно дело, култура, религиозни дейности“ са предвидени 32 613 лв. По това време събитието е с наименование „Фестивал Котленски килим“ и сумата за него, предвид „местния му характер и значение“, е 7000 лв. Изключително трудно е да се прецени достатъчността ѝ за провеждане на такъв тип събитие, още по-малко без знания относно допълнително финансиране. Необходимо е да се има предвид, че входът на фестивала за посетители е свободен, по тази линия приходи не се очакват, а по косвена – главно от „чуждите“ гости на – използване на заведенията за хранене и настаняване, посещение на културни атракции и забележителности, във връзка или отделно от празничното събитие³⁰. Интересно е, че в бюджета за културни прояви за 2017 г., за Фестивала заложената сума е 35 000 лв. – 5 пъти повече от предходната. Това може да бъде обяснено с различни доводи – за разширяване тематичния обхват, предвид успеха на фестивала от първата година, по-големи финансови подкрепления от външни страни. На този етап липсва съпоставка, според която да се отчетат „приходите“ от провеждането на фестивала, с оглед маркирането на „финансовите ползи“ от него, за местната икономика (оттам туризъм и култура)³¹. През 2018 г. са отредени 35822 лв., затвърждава се тенденцията към увеличаване на средствата за култура на общината, което може да бъде (или не) свързано с това, че се увеличават и ресурсите за провеждане на празника, превръщайки се в „традиция“. Интересно е, че тогава събитието се осъществява със съдействието на фондация „Пътят на траките“, вероятно сътрудничеството е имало финансов аспект³². През 2019 г. четвъртото издание на Фестивала, е с усложнена структура на разпределяне на средствата за културни дейности по сегменти³³.

През 2020 г. празник няма, поради специфичната епидемиологична обстановка в страната, свързана с пандемията от корона вирус, и произтичащите от нея затруднения. Ако се направи преглед на бюджета, трябва да се упомене, че

³⁰ Бюджет на Община Котел за 2017 г. [online]. [посетено на 13 септември 2020]. Достъпно на: <https://kotel.bg/byudzhet-i-finansi>

³¹ Пак там.

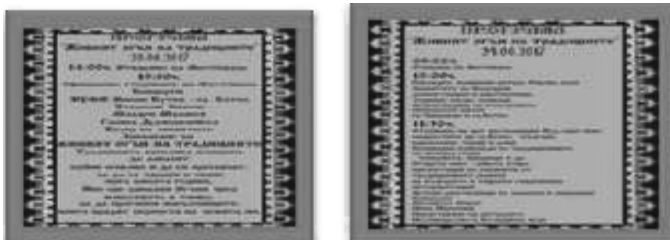
³² Бюджет на Община Котел за 2018 г. [online]. [посетено на 14 септември 2020]. Достъпно на: <https://kotel.bg/byudzhet-i-finansi>

³³ Бюджет на Община Котел за 2019 г. [online]. [посетено на 14 септември 2020]. Достъпно на: <https://kotel.bg/byudzhet-i-finansi>

на „културния календар“ е отредено специално място в бюджета, обособен е. За него са предвидени 50 000 лв., като липсва информация за дофинансиране, като 50% от общата сума, е заложена в бюджета за култура (133 000 лв.). От четирите издания на Фестивала от мен са посетени 3, като за тях имам преки наблюдения, а за 2017 г. имам съставена анкета, с добър отзвук от респондентите, чиито брой надхвърля 311 души.

КОНСТРУИРАНЕ НА ФЕСТИВАЛА

2017 е първата година, за която имам теренни наблюдения, за съжаление, без информация за организацията. По мои спомени Фестивалът се провежда под надслов „Живият огън на традициите“, обръща се голямо внимание, че се осъществява „със силното съдействие“ на фондация „Пътят на траките“ (със седалище София). Програмата през минава под знака на ритуала и традицията (ил. 1 и 2).



Илюстрации 1 и 2 – Програма на фестивала, 2017 г.

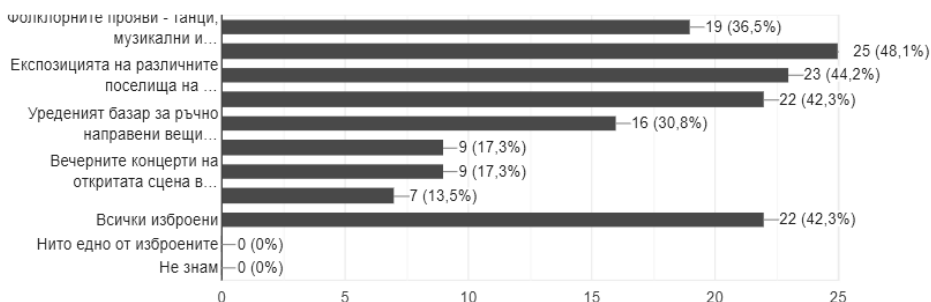
Безспорно замисълът да се демонстрират обреди и ритуали от миналото, е добър, с оглед техния осъвременен прочит, обаче, като че ли се наблюдава по-скоро обобщена селекция, вместо локално обособяване. За представените „русалийски“ обреди и нестинарството, не може да се твърди, че са характерни за района, още по-малко в съзвучие с приемствеността между различните етноси на територията му. В същото време, целта – да се представи културното и етническо разнообразие на територията на общината, като че ли остава встрани и се измества на по-скоро „битово“ равнище – през кухнята (традиционна или не) и занаяти, свързани с ръкоделна работа. От друга страна, един от най-важните акценти в програмата на фестивала – килимарството – също остава встрани от вниманието на посетителите. Представена е експозиция на килимени образци на открито – работилници и ателиета, а деца и ученици имат възможност да „оцветяват килим“. Готовите за културни преживявания, могат да „тъкат килим“, да се снимат за спомен. Целта на настоящия текст е да установи механизма, по който се реализират фестивалите, в контекста на културните практики и политики на дадена община. Всеки празник изгражда

програмата си спрямо различни принципи, съгласно с културния контекст, в който се разполага. Фестивалът на етносите, багрите и котленския килим съчетава в себе си разнообразни елементи и тематични ядра. В анкетата, която бе проведена за него, въпросът за интереса на публиката, си поставя за цел да установи кои от тях са най-привлекателни (ил. 3).

Кой елемент от програмата на Фестивала на етносите, багрите и котленския килим представлява най-голям интерес за вас?



52 отговора



Илюстрация 3 – Програма и интерес

Отговорили са 52 души, като вариантите, между които имат избор, изчерпват всички елементи в програмата. Най-голям е броят на посочилите, че най-интересно е „представянето на народни обичаи, демонстрации и ритуали“ – 25 (48,1%), като теренните наблюдения го потвърждават. Експозицията на поселищата на различните етноси, от минало до наши дни, също представлява интерес за респондентите, по този начин са отговорили 23 души (44,2%), като съгласно теренните наблюдения, може да се заключи, че елементът поглъща значителна част от интереса и времето на посетителите. Следващият елемент от Фестивала е обвързан с предходния – „представяне на различни традиционни за различните етноси кухня и обичаи, в това число и битови“. Интерес е заявен от 22 души (42,3%). Подборът на определени елементи в програмата и логическата обвързаност между тях, замислени с цел привличане на интерес към събитието, наред ангажирането на местната общност с културни практики, следва да се разглежда като нарочен, а не случаен, откъдето основанието да се мисли за „културна политика“. Интерес към фолклорните мероприятия проявяват 19 души (36,5%), като резултатите са подкрепени от наблюдения на терен. За 16 души (30,8%) най-атрактивен е „базарът за ръчно направени вещи – килими, сувенири, фермерският пазар и работилниците“, като теренните наблюдения потвърждават резултатите. Свободната увеселителна програма и „вечерните концерти на открито в парка“

са избрани от 9 души (17,3 %). Тук има разминаване между наблюденията на терен и получените резултати в анкетата – и двата елемента от програмата на фестивала са изключително добре посещавани. Всички компоненти, включени в нея, представляват интерес за 7 от респондентите (15,5%), което може да бъде потвърдено от преките наблюдения на терен.

ОБРАТНА ВРЪЗКА

През 2017 г., преди събитието проведем онлайн анкетно проучване, с 311 души, 9 въпроса. Целта е да се установят ключовите „нагласи“ към фестивала. Основните резултати могат да се представят така: най-голям брой анкетирани са на възраст „30–49“ – 132 души (42,7%), на 2-ро място – 96 д. (31,1%) – от „50 до 75“ години, на трето – 67 д. (21,7%) „18–29“ години. Над 250 (82%) от 311 са посещавали Котел, голяма част от тях – негови жители, останалите са посочили „не“ като отговор. 181 от респондентите (59,3%) смятат, че „фестивалът има потенциал да обвърже традициите от миналото със съвременната им интерпретация“, 132 (43,3%) казват, че „фестивалът е нова форма на празничност, която обединява хората“, 57 д.(18,7%) считат, че „дава различен поглед върху вече познати празници“, а 18 (5,9%) са отговорили „не“, като го мотивират с това, че „фестивалът е временно явление, комерсиално в основната си част“, а 3 респонденти споделят, че „не може да е нов елемент в съществуващата вече празничност“.

За целите на проучването бе направено допитване с какво свързват името на града. Резултатите са любопитни – над 271 от 311 души (91,1%) смятат, че е свързан със „славата на възрожденско средище, с богато културно-историческо наследство“. Около 100 (32,8%) казват – с „котленските килими“, които са сред основните елементи на фестивала (анкетата дава възможност за повече от един отговор). На въпрос за потенциала на фестивала да се превърне в постоянно събитие в културния календар, 205 от 311 анкетирани (67%) считат, че е възможно; 84 от тях добавят, „само при положение, че фестивалът е добре посещаван и рекламиран“, 93 намират, че също е допустимо, но само ако „се развива и обогатява през годините“. Негативно са отговорили 10 души, с аргументите, че „няма как да се впише в културния календар на общината“. Твърде интересни са отговорите на въпрос за впечатленията от „всичко видяно и преживяно“ – 35 от 311 респонденти (11,5%) са скептични, поради наличието на множеството „подобни на това събитие“ у нас. Около 29 от 311 души (9,5%) считат, че нямат очаквания и нагласи за изненадващи преживявания към Фестивала в Котел, но „биха били приятно изненадани“, ако това се случи.

ФЕСТИВАЛЪТ – 2018 И 2019 ГОДИНА.

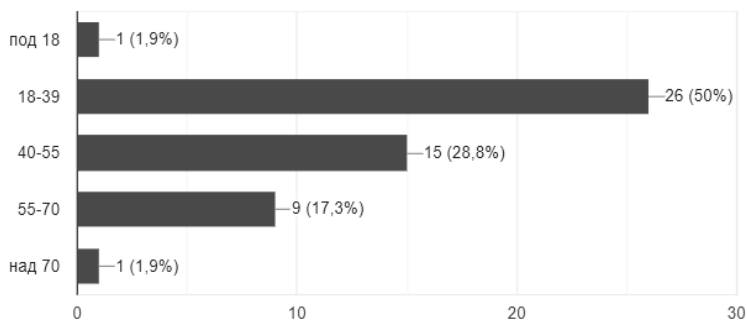
През 2018 и 2019 г. празникът е с наименование „Фестивал на етносите, багрите и котленския килим“. Бюджетът за него за 2019 г. е 45 000 лв. Трудно е да се установи какъв е произходът на тези средства и дали увеличаването на сумите се дължи на нарасналия интерес към него. Програмата преповтаря минали отбелязвания. Открива се с музикален концерт. Други елементи са „занаятчийски базар“, „изложение на Котленски килими“, „демонстрации на тъкачество“, „представяне на традиционни обичаи, носии и храни на различните етноси“, „представяне на самодейни състави от читалища от други населени места“, „вечерни концерти“, „образователно-познавателни и развлекателни занимания за деца“. Програмата на Фестивала през годините не се изменя съществено, утвърждава тематични ядра, като традиционни, посредством повтораемост, разглеждана като културна практика. Популярността на Фестивала на етносите, багрите и котленския килим онлайн се повишава – преди, по време на и след провеждането му. Местните медии имат съществена роля за „публичната интерпретация“ на празника, изграждат „образа“ на събитието³⁴.

АНКЕТАТА

През 2020 г. издание на Фестивала няма, но отново проведох анкета, за да проследя промените в нагласите на аудиторията, наличието на културни политики (и политики за култура), свързани с него. Анкетата е проведена онлайн и попълнена от 52 души, шест пъти по-малко от предната.

В коя възрастова категория попадате?

52 отговора

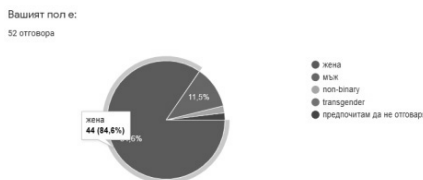


Илюстрация 3 – Възраст

³⁴ От 28 до 30 юни 2019 година ще се проведе в град Котел традиционният Фестивал на етносите, багрите и котленския килим. 27.05.2019 [online]. [посетено на 16 септември 2020]. Достъпно на: <https://kotel.bg/novini-sabitiya/novina27052019/>

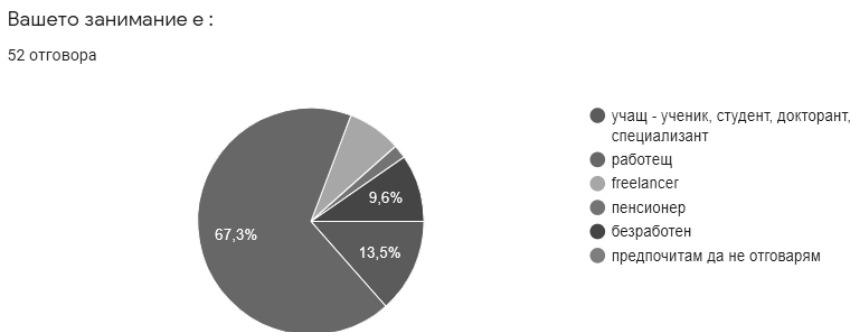
Наблюдава се промяна във възрастовия състав на респондентите: най-голям е броят на „18–39“ годишните – 25 от 52 (50%), на второ място – тези на „40–55“ години (28,8%), на трето – на „55–70“ години (9 души, 17,3%).

Най-малък е броят на „под 18“ и „над 70“ годишните – 1 от 52 (1,9%), за всяка категория (ил. 4).



Илюстрация 4 – Пол

За интереса към фестивала показателни са данните за пола на респондентите – 44 (84,6%) са жени и 6 мъже (11,5 %), един от тях (1,9%) е посочил, че определя себе си като небинарен, един не дава отговор (1,9%) (ил. 5)



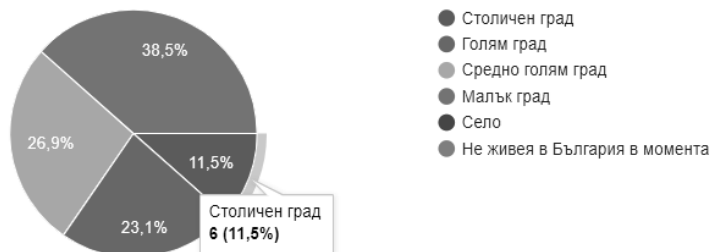
Илюстрация 5 – Занимания

На запитването за заниманията на респондентите всички са отговорили. Работещи са 36 души (67,3%), „безработни“ – 5 души (9,4%), „учащи“ – 7 души (13,2%), „на свободна практика“ – 4 (7,5%), 1 от респондентите е „пенсионер“ (1,9%).

Следващият показател цели да установи в какъв вид населено място живеят респондентите, с оглед на готовността им да бъдат посетители на такъв тип събитие.

В какво населено място живеете?

52 отговора



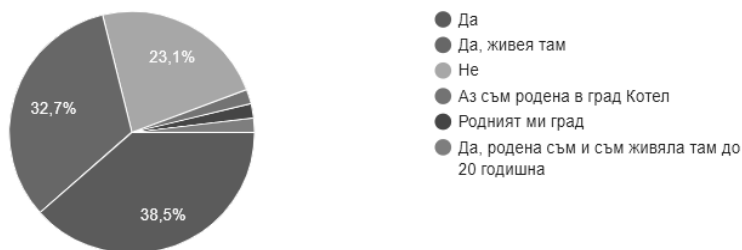
Илюстрация 6 – Местоживеене

Най-голям е броят на респондентите от „малък град“ – 20 души (37.7%), като това не означава, че този град е Котел. В „средно голям град“ живеят 15 от тях (26.9%), а в „голям град“ – 12 (23.1%). В столичен град живеят 6 души (11.5%).

Въпросът, който цели да установи доколко взелите участие в проучването, са посещавали града, в който се провежда Фестивалът, ще изясни дали част от тези респонденти, които отговорят утвърдително, живеят в града, родени са в него, но живеят в друго населено място.

Посещавали ли сте до този момент град Котел?

52 отговора



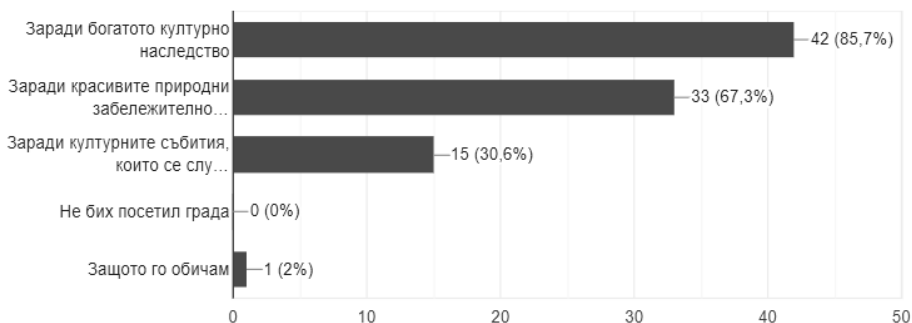
Илюстрация 7 – Посещаване на град Котел

Всички 52 души са отговорили. Най-голям е броят на посещавалите града – 20 (38.5%), на следващо място – отговорилите с „да, аз живея там“ - 17 души (32.7%), на следващо – посочили „не“ – 12 (22.6%).

Важна задача на анкетата е да се установи респондентите, в контекста на нагласите им, са склонни да посетят Котел, кои елементи от „представителния му облик“ са най-атраktivни за тях.

Поради какви причини бихте посетили Котел?

49 отговора



Илюстрация 8 – Причини

Заради „богатото културно наследство“ са отговорили 43 души (86%), „красивите природни забележителности“, е припознато от 34 души (68%). На трето място – „културните събития, които се случват в града“ – 15 души (30%). Само един е отговорил, че „не би посетил“ града (1.9%).

Информирани ли сте за провеждането на Фестивал на етносите, багрите и котленският килим в град Котел?

52 отговора



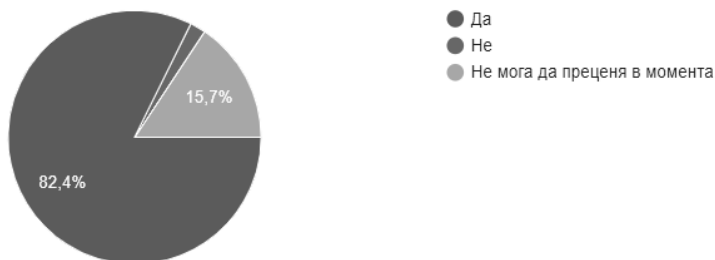
Илюстрация 9 – Информираност

Следващото запитване цели да установи информираността за Фестивала, като на него са отговорили 52 респонденти. Утвърдително са отбелязали 40 (75.5%), негативно – 6 (11.3%), 6 – „не, но бих искал да науча повече за него“.

Поредният въпрос изяснява склонността за посещение на Фестивала.

Бихте ли го посетили, независимо от кое населено място сте?

51 отговора



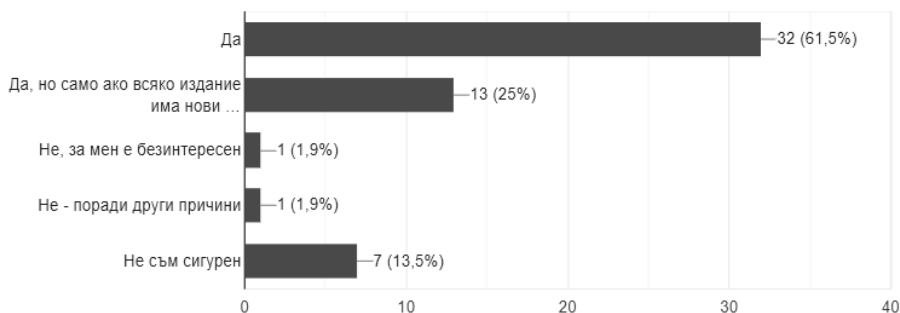
Илюстрация 10 – Готовност за посещение

Отговор са дали 51: с „да“ 43 (82.4%), с „не“ – 1 (1.9%), а 8 (15.7%) „не могат да преценят“. Високият интерес към Фестивала показва, че този вид празничност, в контекста на малките и средни по големина населени места и общини, е удачен неин елемент.

Особено важен за културната политика на Котел е въпросът доколко посетителите на събитието са склонни да го посетят повече от веднъж, което ще покаже има или няма устойчива тенденция, според която фестивалът се превръща в традиционен за местната общност.

А бихте ли присъствали на фестивала повече от веднъж?

52 отговора



Илюстрация 11 – Повторно посещение

С „да“ са отговорили 32 (61.5%), категоричният вариант, докато с „да, но ако всяко издание има нови елементи“ –13 (25%). Елементът на условност предполага повторение към включване в преживяванията на фестивала, ако е налице определена промяна. С негативна конотация се характеризират след-

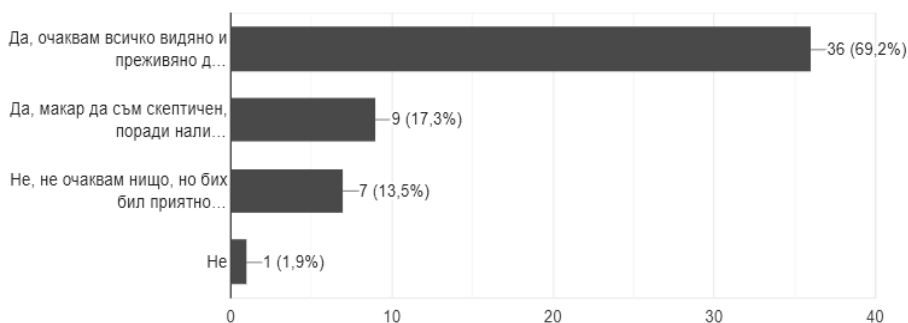
ващите отговори, в две подгрупи. Категорично „не, за мен е безинтересен“ е отговорил един респондент (1.9%), с „не, поради други причини“ – отново един. Последната опция „не съм сигурен“ – 7 души (13.2%). Тук отново е ред на т.нар. културна политика, според която следва да се надгражда вече съставеното културно съдържание, през редица практики не само по време на фестивала, но и през културния календар, през възможности, които организаторите му да предвидят, по посока запазване баланса между утвърдени и нови елементи.

Очаквания

Очакванията към дадено културно събитие могат да бъдат фактор, с немалко значение за добрата му посещаемост. За предварителни нагласи може да се говори тогава, когато е налице подходяща стратегия, имаща за цел да го представи в най-добра светлина. Подготовката, организацията, подборът на елементи от програмата на един фестивал, спрямо тематичната му насоченост, са „задачи“ на политиките за култура, които общината води.

Очаквате ли да видите и преживеете нещо ново, различно и запомнящо се, в случай, че сте решили да посетите фестивала ?

52 отговора



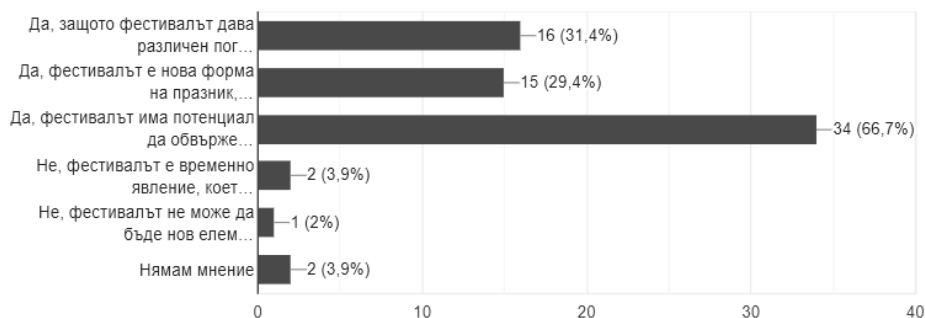
Илюстрация 12 – Очаквания

Най-голям брой отговорили „да, очаквам всичко видно и преживяно да ме впечатли“ – 36 (69.2%) – хора, които ако бъдат възприемани като посетители, които имат ясни очаквания, в позитивен контекст. Девет (17.3%) посочват, че имат очаквания, „макар и да са скептични поради наличието на множеството провеждани фестивали към момента“, 8 души (15.1%), споделят, че „не очакват нищо, но биха били приятно изненадани, ако се случи“. Само един респондент не очаква изненади (1.9%).

Следващото запитване ще установи успеха от провеждането на фестивала, в контекста на повишаването на културното равнище в града и общината.

Намирате ли, че фестивалът е успешен елемент на празничността, която се налага в наши дни? Ако да, защо? Ако не, защо?

51 отговора



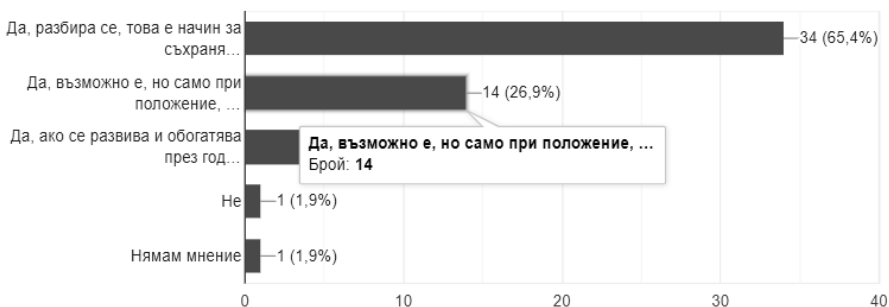
Илюстрация 13 – Успешност на фестивала

На първо място са смятащите, че фестивалът е успешен елемент на „новата празничност“ – 34 (66.7%), на следващо – считащите, че „фестивалът дава различен поглед върху празниците“ – 16 (31.4%). Според някои респонденти той е „нова форма на празник, който обединява хората“ – 15 (29.4%). Според 2 души (3.9%), фестивалът е „временно явление, комерсиално в основната си част“, а един респондент (1.9%), счита, че „не може да бъде нов елемент на празничността“.

На следващо място е въпросът, целящ да проучи доколко Фестивалът има потенциал да се превърне в традиционен за града.

Смятате ли, че Фестивалът на етносите, багрите и котленския килим в град Котел има потенциал да се наложи като постоянно събитие в културния календар на града и общината?

52 отговора




Илюстрация 14 – Потенциал на фестивала

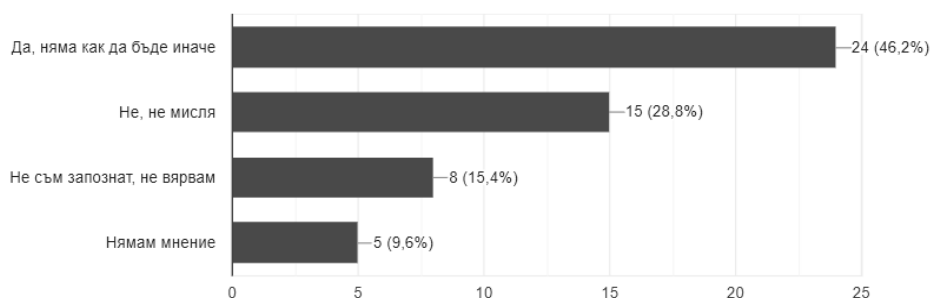
Всички 52 души са отговорили, като за 34 (65.4%) фестивалът има потенциал да се превърне в постоянен елемент от културния календар, тъй като „е начин за съхраняване на традициите сред местната общност...“. На следващо място са респондентите, според които „това е възможно, но само ако фестивалът е добре рекламиран и посещаван“ – 14 (26.4%), същият брой са посочили – „да, ако се развива и обогатява през годините“.

ФЕСТИВАЛ И МЕСТНА ВЛАСТ

Проучването на Фестивала в политически аспект се налага поради факта, че събитието се провежда за първи път по време на първия мандат на кмета на града: отначало с много нисък бюджет, без крупни спонсорства и помощ.

Обвързано ли е според вас съществуването на Фестивала в Котел с определен мандат управляващи града и общината? 

52 отговора



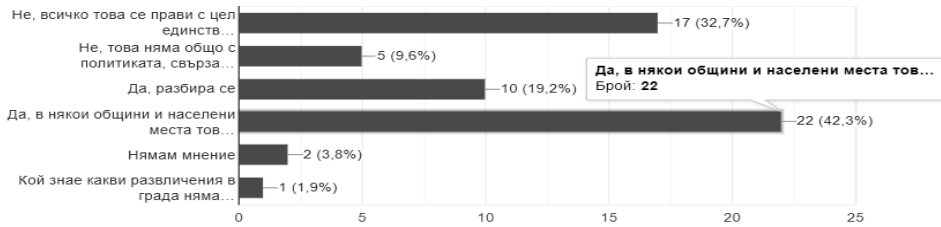
Илюстрация 14 – Политика и фестивал

Най-голям е броят на респондентите, с мнение, че съществува такава връзка, тъй като „няма как иначе да бъде“ – 24 (46.2%). Над 23 смятат, че обвързаност между възникването на Фестивала и управляващите в конкретен момент, няма.

Въпрос на културна политика на дадена община ли е според вас експлоатацията на празниците и фестивалите за привличане на средства, посещаемот и внимание към даден град, община и прочее?



52 отговора

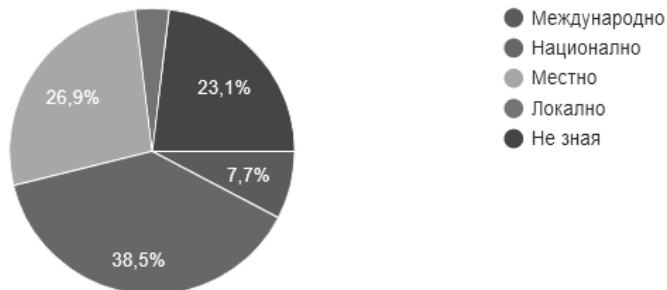


Илюстрация 15 – Културна политика – нагласи

На запитването за културната политика – най –голям е броят на смятащите, че експлоатацията на фестивалите „в някои общини и населени места е единственият начин за популяризиране на културата“, от гледна точка на съхраняване на дадени елементи– като по този начин мислят 22 души (42.3%). Сходна позиция за културната политика и обвързаността ѝ с фестивалите заемат отговорилите с „да, разбира се“ – 10 души (19.2%). Останалите или са дали негативен отговор, или са изразили незаинтересованост. Според 17 души (32.7%) обвързаност между културни политики и фестивалите няма – „те се правят с цел да разпространяват културното наследство“. Според 5 души (9.4%) „това няма общо с политиката, свързана с културата“, още толкова са заявили, че „нямат мнение“.

Според вас какво равнище достига фестивалът в Котел?

52 отговора




Илюстрация 17 – Равнище на фестивала

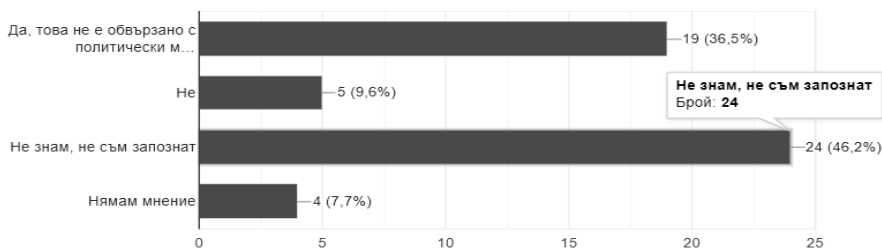
По отношение на равнището на фестивала може да се отбележи, че най-голям е броят на смятащите, че е „национално“ –21 души (39.6%). На следващо

място са считащите, че е с „местен характер“ – 14 души (26.4%). На мнение, че фестивалът се провежда на „локално равнище“ са 2 души (3.8%).

Въпросът, който засяга бъдещето на Фестивала, в контекста на обвързаността между провеждането му и конкретна местна власт, за даден период от време, си поставя именно за цел да установи това.

Има ли според вас бъдеще Фестивалът на етносите, багрите и котленския килим и при смяна на мандата управляващи общината? 

52 отговора



Илюстрация 18 – Бъдеще на фестивала

Отговорили са 52 души, най-голям е броят на посочилите „не знам и не съм запознат“ с наличието на обвързаност между фестивала и конкретни политическо-управленски особености – 24 души (45.3%), 19 (35.8%) казват, че според тях бъдещето на фестивала „не е обвързано с политически механизми“. Последните две групи респонденти не считат, че има подобна обвързаност и че „нямат мнение“ – за първата група това са 5 (9.6%) души, а за втората – 4 (7.7%). Резултатите могат да бъдат използвани като ориентир за нагласите на респондентите, а не за теоретично базирана опорна точка, според логика, предполагаща наличието на ясни, конкретни и действени културни политики, каквито към настоящия момент, липсват.

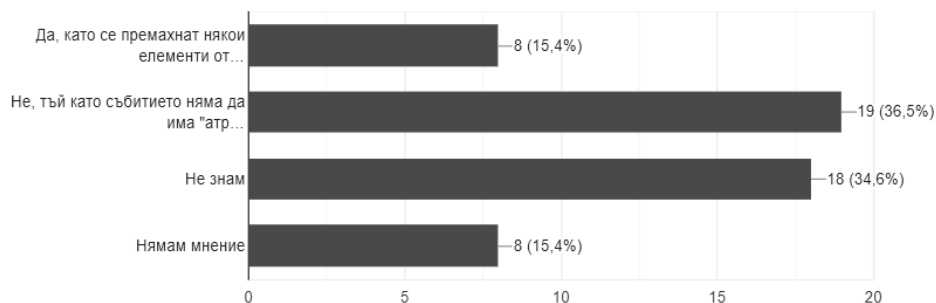
Последните две запитвания целят да установят преките и косвени механизми, посредством които се осъществява „културна политика“ – от една страна през културния календар на общината, а от друга – през нагласите на евентуалните посетители на такъв тип събития – относно бъдещата им интеграция на територията на общината.

На въпроса възможно ли е Фестивалът да се осъществява изцяло със средства, заложили в общинския бюджет.

Според вас, възможно ли е събития, като Фестивалът на етносите, багрите и котленския килим да се организират изцяло със средства, заложиени в Културния календар на общината, без да се стига до частни партньорства и инвестиции?



52 отговора

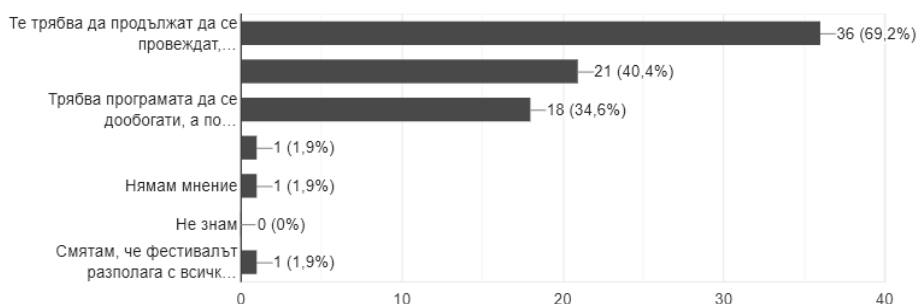


Илюстрация 22 – средства и културен календар

Най-голям е броят на считащите, че не е възможно да се организират изцяло със средства от общинския бюджет, без партньорства – 19 от 53 души (36.5%). На следващо място са отговорили „не знам“ – 18 души (34.6%). Мнение нямат 8 от респондентите (15.4%), толкова смятат и, че съществуват и други начини на финансиране. От това следва, че анкетираните са на мнение, че може да се провежда определена културна политика в това направление.

Как виждате бъдещето за подобни фестивали на територията на общината и града?

52 отговора



Илюстрация 23 – Бъдеще на фестивала

На въпрос за бъдещето на подобни събития, най-голям е броят на тези, които смятат, че те „трябва да продължат да се провеждат, тъй като доприна-

сят за популяризирането на културно-историческото наследство на града“ – 36 от 52 души (69.2%). На второ място са тези, които споделят, че „трябва да се наблегне повече на традиционните занаяти, каквото е килимарството, тъй като то е разпознаваемо като един от символите на града“ – 21 души (40.4%). На следващо място са смятащите, че „трябва програмата да се обогати, повтарящите се елементи да се отсеят“ – 18 души (34.6%). Един смята, че „не вижда бъдеще пред този фестивал (1.9%), също един – „няма мнение“ и последният – че „фестивалът разполага с всичко, което е нужно, и именно затова ще продължава да се провежда в следващите години“.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Фестивалът на етносите, багрите и котленския килим, асоцииран с град и община Котел, сравнително иновативна, креативна и с поглед в бъдещето културна практика, може да бъде разглеждан като съставна част от явлението „нова празничност“ у нас. Съчетава в същността и задачите си характеристики, позволяващи да се мисли като обект на политики, свързани с употребата на културата, на местно равнище. Изобретяването на празничния алгоритъм около фестивала проследява основни етапи в подхода към културата, който се стреми да осигури не само нейното съхранение и интерпретация, но и да привлече към града нови и продуктивни посетители. Културната политика, която местната власт прилага по линия на различни практики, с цел да насърчават културното многообразие, намира израз в конкретни мероприятия, като средство за въздействие, през определени културни ценности (каквито са традициите, ритуалите, занаятите, фолклорното разнообразие).

Получените резултати от изследването не са достатъчно основание да се твърди, че съществува изградена единна система за провеждане на културна политика, която да „вземе в свои ръце“ въпросите, проблемите, слабостите и силните страни на общината в това направление, а по-скоро може да се говори за политики за култура, които, в случая, през изследвания Фестивал на етносите, багрите и котленски килим, изключително много могат да допринесат за изграждането на тази визия. За съжаление, липсата на диалог с представители на общинските и местни власти, в контекста на това проучване, не позволява направените изводи да бъдат по-категорични и да бъдат лишени от двусмисленост, при бъдещ такъв – много от неясните моменти в текста биха намерили обяснение и биха разкрили в пълнота намеренията, идеите и мероприятията, които свидетелстват за прилагането на културна политика в град и община, в които наследството е във фокуса на тяхното развитие.

ИЗТОЧНИЦИ

- Getz, Donald. The nature and scope of festival studies, 2010:3, достъпно на: <http://www.ijemr.org/wp-content/uploads/2014/10/Getz.pdf>, [Посетено на 11.09.2020]
- Falassi, Alessandro. Festival: definition and morphology, достъпно на: https://www.brown.edu/Departments/Joukowsky_Institute/courses/cityandfestival09/files/9722047.PDF, [Посетено на 10.09.2020]
- Lyck, Lise, Long, Phil. Tourism, Festivals and Cultural events in Time of crisis, 2012:21, достъпно на: https://www.encatc.org/media/287-tourism_festivals_and_cultural_events_in_times_of_crisis.pdf, [Посетено на 10.09.2020]
- Marti, When traditional festivals are dissonant with social integration, достъпно на: <https://digital.csic.es/bitstream/10261/8236/1/traditional%20festivals.pdf>, [Посетено на 10.09.2020]
- The Evolution of Music Festivals and the Power of an Experience, достъпно на: https://medium.com/@malu_14611/the-evolution-of-music-festivals-and-the-power-of-an-experience-f98be2b9a5c1, [Посетено на 10.09.2020]
- Бюджет на община Котел – <https://kotel.bg/byudzhet-i-finansi/>, [Посетено на 13.09.2020]
- Quinn, Bernadette. Arts festivals, urban tourism and cultural policy, достъпно на: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/19407963.2010.512207>, [Посетено на 21.12.2020]
- В Котел откриха Фестивала, етносите и багрите – (<https://bnr.bg/post/101138612>, [Посетено на 15.09.2020]
- Общински план за развитие на община Котел, (http://old.kotel.bg/index.php?option=com_content&view=article&id=34, [Посетено на 12.09.2020]
- От 28 до 30 юни 2019 година ще се проведе в град Котел традиционният Фестивал на етносите, багрите и котленския килим“ – <https://kotel.bg/novini-sabitiya/novina27052019/>, [Посетено на 16.09.2020]

ГОДИШНИК НА СОФИЙСКИЯ УНИВЕРСИТЕТ „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“
ФИЛОСОФСКИ ФАКУЛТЕТ

Културология

Том 1

ANNUAL OF SOFIA UNIVERSITY “ST. KLIMENT OHRIDSKI”

FACULTY OF PHILOSOPHY

Cultural Studies

Volume 1

**КАК ПРАЗНИЧНИЯТ ХРОНОТОП И АКТЬОРИТЕ В НЕГО
СЪЗДАВАТ ОБЩНОСТ ЧРЕЗ ИЗОБРЕТЯВАНЕТО
НА ТРАДИЦИЯТА НА КУКЕРСТВОТО В РАМКИТЕ
НА ФЕСТИВАЛА НА МАСКАРАДНИТЕ ИГРИ
„СТАРЦИ В ТУРИЯ“ 2017 Г.**

РУМЕН СКРИНСКИ

Докладът поставя фокус върху фестивала на маскарадните игри „Старци в Турия“, проведен през 2017 г. Изследването прави опит да отговори на въпроса как празничното време-пространство създава общност чрез участието на различни актьори в него. Статията изследва изобретяването на традицията на кукерските игри в рамките на фестивалния ден, като се позовава и на автори, които работят в полето на културната антропология. В текста са предадени и впечатления на участници в събитието, които активно вземат роля в описаната събитийност. Докладът коментира понятия като ‘празнична общност’, ‘изобретена традиция’ и ‘празничен хронотоп’, като ги поставя в контекста на теренното наблюдение.

Ключови думи: Кукерски игри, изобретена традиция, фестивал, общност, празник

**HOW THE FESTIVE CHRONOTOPE AND ITS ACTORS CREATE
A COMMUNITY BY INVENTING THE TRADITION OF MUMMERY:
THE PAGEANT „STARCI IN TURIA“ 2017**

RUMEN SKRINSKI

The present paper focuses on the “Starci in Turia” pageant (2017). It examines how the festive time-space (chronotope) produces community through the participation of various actors. The author examines the invention of the tradition of mummery games during the festival day, referring to authoritative theories in cultural anthropology. The text conveys the impressions

of participants in the event, who take an active role. Important concepts such as ‘holiday community’, ‘invented tradition’ and ‘holiday chronotope are discussed’ within the context of field observation.

Key words: Mummer's games, invented tradition, festival, community, holiday

УВОД

Изследвайки празничното време-пространство, което включва в себе си различни участници, заемащи разнообразни роли и попадащи в строго дефинирана йерархична система, трябва да удържаме в съзнанието си функциите на включената в хронотопа малко или повече традиция. Освен нея, важни условия са присъствието на комеморативния елемент, възстановяването и разиграването на ‘прастари’ маркери, които отбелязват конкретни същности, както и отношението на самите репрезентатори към празничното събитие. Нещо повече, търсейки подход в осмислянето на съответно конструираната общност, необходимо е да се разберат и анализират мотивациите, които я поддържа да живее тук и сега, в рамките на продължителността на конкретното комеморативно действие. Тъй като общността е сложен социален конструкт, не е възможно да бъде мислена като отделно звено от останалите членове на обществото. Тя по презумпция винаги е по-малка, по-компактна и хомогенизирана, с по-ясна и отчетлива йерархия, а тези аспекти неминуемо се поддават на влияние от страна на други твърде забележими фактори.

В такъв смисъл празничната общност е именно нещо подобно: съответстваща на изискванията на празничния хронотоп с вплетени в нейните малки цялости аспекти на комуникативната и културната памет, както и знаниявите структури на изобретяване на ‘прастарата’ традиция. Твърде любопитно е да бъдат проследени връзките на такава цялост, която се конституира в рамките на, да речем, един фестивален ден и се разпада под естествените белези на неговия свършек. Но в границите на процеса на нейното хомогенизиране, се включват всички белези на изобретяването на традицията, възраждането на културната памет, символиката на празничните атрибути, които „оживяват“ за целите на празника, и пробуждането на миналото, към което участниците в празничния хронотоп се числят като последователи и наследници.

Именно за тези смислови цялости ще стане дума, когато говорим за традиционния Фестивал на маскарадните игри „Старци в Турия“ в родното село на хумориста Димитър Христов Чорбаджийски – Чудомир, община Павел баня, област Стара Загора. Празникът датира от шест години (*към 2017 г., когато е проведено теренното наблюдение – бел. авт.*) по идея на общинското ръководство и е с фестивален характер и награден фонд, осигурен от Община Павел баня. Това предполага включването в празничната събитийност и на жури, което наблюдава участващите кукерски и маскарадни групи и преце-

нява нивото на 'изпълнение на традицията'. Ето защо обект на теренното изследване (наблюдение) ще бъде споменатият фестивал. По време на няколкочасовото събитие ще се обследват актьорите в него, които представляват всички ангажирани страни – през организаторите в лицето на Общинската администрация, до участниците, гостуващите групи, помощниците по реализацията на фестивала, странично включените в празника субекти и публиките.

Ще бъде направен опит за демонстрация на това как празникът създава 'въобразена общност' (с позоваване на Андерсън), как я конструира, какви са специфичните изисквания за това тя да просъществува точно определено време, какви са маркерите, по които става разпознаваема, какво я крепи, какво я мотивира да присъства тук и сега в рамките на фестивала, какво се случва с „общността“ преди и след празничното време, кога се създава и кога се разпада тя, хомогенна ли е, какви актьори привлича, кои отпадат от нея, ако е така – защо, както и достатъчно силен стимул ли е празничният хронотоп за хомогенизирането на групи хора?

Ще се погледне и върху темата с паметта – комуникативна и културна памет (по Асман) – какво се помни, какво се възражда, какво се комуникира, кое отпада от традицията, кое е задължителен компонент. Не на последно място ще се търсят и отговори на въпросите, свързани с изобретяването на традицията (с поглед към Хобсбом). Кое е традиция, откога датира, древно ли е, помни ли се, или е нововъведение, което се възражда периодически за целите на празника, как се възобновява, има ли трансформации, налице ли са промени?

Текстът опитва да представи и по-цялостна картина на обекта на наблюдение, за да бъде той разбран, осмислен, дефиниран, изведен от частното към общото. За тези цели обаче е необходим един предварителен поглед накратко върху теоретичните постановки, свързани с общността, празника, традицията и паметта.

ТЕОРЕТИЧНИ ПОСТАНОВКИ

„Думите носят смисъл: обаче някои думи носят и „чувство“. Думата „общност“ е една от тях. Тя създава хубаво чувство: каквото и да означава думата „общност“, хубаво е „да бъдеш в общност“, „да си част от общността“ [...] Ние чувстваме, че общността е винаги нещо добро“¹. Общността често пъти съдържа стойност на малка група хора, събрали се в името на някаква ценност, общо благо, споделени интереси. Общности се създават за неопределено време. Те могат да се градят с години и да се разрушават за миг. Между членовете на общността понякога съществува ясно изразена йерархия, социалните връзки са регламентирани и допълващи смисъла на общностното

¹ БАУМАН, З. Общността. Търсене на безопасност в несигурния свят. ИК ЛИК, С., 2003, с. 7.

съществуване. В съзнанието на хората по принцип общността е позитивна структура, в която има разпределение на отговорностите, групов морал, фундаментална ценностна система и етични норми, които регулират поведението на отделните представители.

Празничната общност е много интересно за изследване явление, защото тя реализира представи, за които не бихме подозирали, отвъд рамковата определена на празника. Парадоксалното е, че на такъв тип общност са поверени множество смислови цялости, които трябва да я удържат монолитна и неразпадаща се, вместо тя да е свободна и неподвластна на закони, както предполага празникът. „Тя трябва лесно да се разделя, както и е била лесно обединена. Тя трябва да е гъвкава и да остава такава, никога да не е в друго състояние, освен в зависимост от „до следващо нареждане“ и да съществува дотогава, докато трае удовлетворението. Нейното създаване и разтуряне трябва да бъде определено от избора, направен от тези, които я съставят – от техните решения да държат на своята принадлежност или да се оттеглят“². На участниците в групата са вменени ангажименти и необходиминости, които те трябва да изпълняват, ако искат да съществуват като единство. И ето как става ясно, че празничното време не трябва да се разбира само в смисъла на вакхическа и необузdana свободия на отделните групи, ‘прикрепени’ към него – то носи определен заряд, който може да бъде използван целенасочено и съобразно ситуацията.

Изтегляйки се плавно към интересуващата ни по-специфична общност – ‘живееща’ в света на празника – трябва да кажем, че днешните ѝ отличителни белези я определят като трудно поддаваща се на строги дефиниции и регламенти. От една страна, в традиционните общества празничната общност е функционирала като група с ясно маркирани позиции на отделните индивиди. От друга, в съвременното попадаме в многопластовата ситуация, обединяваща в себе си новаторски и архаични принципи, във формирането на празничните общности. В тази сфера попада и групата на кукерите, която се извява като обединяващ празничен микромодел на света.

Това е така, защото, „когато се събере една група, тя има географски граници, точно определени членове, обща дейност, в която те са ангажирани, и разделение на труда [...] Когато една група е формално организирана, тя може да има експлицитно формулирана идеология, целенасочен „план на действие“ или набор от процедури за изпълнение на дейността, която обединява нейните членове“³. В случая с участващите в кукерските игри, те са мотивирани от празничното време, което предполага формиране на общността и което

² БАУМАН, с. 79.

³ КРЕЙПО, Р. Културна антропология. Как да разбираме себе си и другите. ИК ЛИК, С., 2000, с. 114.

разполага тази общност по траекторията на собствената си реализация. Все едно: групата ще бъде, докато го бъде и празничния хронотоп.

„Наистина празникът актуализира началото на универсума, на изначалната, в най-висша степен съзидателна епоха, през която всички неща, всички същества, всички институции са били фиксирани в своята традиционна и окончателна форма“⁴. Празникът е завръщане към едно прастаро време, за което почти винаги членовете на групата си спомнят, като репрезентират определени смислови компоненти, като представят отново мистично натоварените и символни значения на празника. Онези, които участват в отбелязването и припомнянето на това, което е било, са организирани в подходящата за целта общност. Наричаме я ‘празнична’, защото събитийността, в която се включва тя, е фиксирана със задължително случване в хронотопа на празнуването. Изхождайки от размишленията на Роже Кайоа за свещеността на празника, трябва да изтъкнем и значението на самата общност, включена в него – тя носи същия смислов заряд, тя се идентифицира със ‘сакралното’ като понятие, което се различава от профанния светоглед, съществуващ в пределите на другото, делничното време, например.

В празничния хронотоп се вливат мотивите на членовете на групата, извиква се културната памет, въобразява се общността и се актуализира вярването за „традицията на миналото“. „Както знаем, именно желанието да се припомнят, обновят, запазят, утвърдят ценностите на някакви културни, обществени, национални или политически блага е онази сила, която поражда в трайно съществуващата заинтересована група потребността от празници“⁵.

Макар да използва понятието за ‘въобразена общност’ в различен контекст и по други поводи, Бенедикт Андерсън⁶ дава много добра възможност да разширим, ако разбира се е възможно, понятието му и да кажем не без основание, че празничната общност е именно такава – въобразена. Тя е сътворена в кратък, изтичащ във времето контекст, но мисли себе си като единно цяло, което има жизнен ресурс да ‘оцелее’ в хронотопа на конкретно разглежданата фестивална събитийност. Общността използва пресътворяването на ритуала и празника като възможност да бъде изведена и демонстрирана културната памет. „В празничното време на големите събори хоризонтът се разширява до космически измерения, до времето на сътворението, на изначалието и на големите преломи, които светът е претърпял в древността“⁷. Тоест това е времето, в което се е зародила т. нар. ‘традиция’, която се обновява всеки път, когато е налице хронотопът на празника.

⁴ КАЙОА, Р. Човекът и свещеното. ИК ЛИК, С., 2001, с. 111.

⁵ ЖИГУЛСКИ, К. Празник и култура, Партиздат, С., 1989, с. 62.

⁶ Вж. АНДЕРСЪН, Б. Въобразените общности. Размишления върху произхода и разпространението на национализма, ИК Критика и хуманизъм, С., 1998.

⁷ АСМАН, ЯН. Културната памет, ИК Планета 3, С., 2001, с. 55.

В такъв смисъл понятието на Ерик Хобсбом⁸ за ‘изобретена традиция’, макар отново да е част от друга смислова система на разбираня, би могло да ни бъде полезно, за да проследим как се ре-сътворява минало, когато са налице всички други важни елементи – празнична общност, подходящо време, изведена от историята културна памет, пространство на празничната игра и мотивация на участващите група да мислят себе си в границите на празничната общност – силно хомогенна и също толкова лесно податлива на разпадане.

ФЕСТИВАЛЪТ – ТАКЪВ, КАКЪВТО ГО ВИДЯХМЕ

За да могат теоретичните постановки, които бегло засегнахме, да изпълнят ролята си на фундамент, който конституира в рамка интересуващата ни проблематика, ще се опитаме да разгледаме Фестивала на маскарадните игри „Старци в Турия“ в неговата пълнота с всички участници, които се ангажират във времето на неговото провеждане. Ще се опитаме да проследим изходната хипотеза на изследването за това как празничният хронотоп и актьорите в него създават общност чрез изобретяването на традицията на кукерството в рамките на събитийността.

За поредна година общинското ръководство на Община Павел баня организира станалия вече традиционен от няколко години насам Фестивал на маскарадните игри „Старци в Турия“, чиято цел съгласно статута му е да „покаже културното наследство, свързано с кукерските игри в бита на българите, да съдейства за тяхното съхранение и предаването им от поколение на поколение“⁹. В документа, който е утвърден с нарочна заповед на кмета на Община Павел баня Станимир Радевски, е разписано още, че игрите се провеждат всяка година в края на месец март на площада в с. Турия в рамките на традиционните „Чудомирови празници“ и са своеобразен завършек на сезона на маскарадните игри в цялата страна. Организатор на маскарадните игри е Община Павел баня, със съдействието на кметство с. Турия. Фестивалът на маскарадните игри „Старци в Турия“ – 2017 г. има конкурсен характер.

Организаторите изготвят програмата на празника и реда за изява на групите в дефилето по предварително подадени заявки за участие.

Началото на маскарадните игри се обявява от кмета на Община Павел баня, като всички участници се събират в центъра на с. Турия. Дефилето започва след представяне на анотация от водещия за всяка поредна група. Кукерските колективи представят програмата си в рамките на 15 минути. Групите от чуж-

⁸ Вж. ХОБСБОМ, Е. Нации и национализъм, ИК Обсидиан, С., 1996.

⁹ Старци в Турия: Статут на фестивала, достъпно на: <https://www.old.pavelbanya.bg/modules/news/index.php?storytopic=70&storynum=30&start=60>, последно посещение на 15.05.2017 г.

бина и групите от община Павел баня участват в дефилето, но не участват в конкурсната програма.

Кукерските групи са оценявани от жури, съставено от етнологисти и фолклористи.

Присъждат се следните награди:

- *Награда за цялостно представяне;*
- *Награди за автентични маски, костюми и персонажи и др;*
- *Всички участващи групи получават грамоти за участие.*

Транспортните разходи и нощувките на групите от страната и чужбина са за сметка на участниците. Организаторите осигуряват на желаещите нощувки на преференциална цена в частни квартири в стаи с 2 и 3 легла. За групите от България организаторите осигуряват пакетирана храна в деня на маскарадните игри.

Настоящата информация цели да даде пълна представа за фестивалното събитие, като тя е част от официалния статут на фестивала, по който всяка година се провежда нарочният празник.

Фестивалът започва с встъпителни думи на водещия (става дума и за автора на настоящата статия, който е в особената позиция както на участник в празника, така и на наблюдаващ отстрани случванията в рамките на празничния хронотоп). Той разказва на публиката какво предстои през празничния ден, разяснява регламента и представя членовете на журито. След това водещият дава думата на кмета на общината, който открива фестивалната програма, след което започва и самото дефиле на кукерските и маскарадните групи. През годината, когато бе осъществено наблюдението на събитието, в него взеха участие 22 кукерски групи с над 1000 участници от цяла България. Международни групи нямаше, като отново се запази устойчивата тенденция от предходните години на празника да присъстват едни и същи участници.

По думите на организаторите впечатление правят нови персонажи и нови групи, които се включват в надпреварата за паричните премии, осигурени от Общината. Ангажираните с провеждането на празника лица разказаха, че фестивалът с течение на времето е създал твърдо ядро от посетители – както участващи групи, така и публики, които идват целенасочено за фестивалния ден – с ясно съзнание какво ще наблюдават и какво ги очаква. Тази тенденция се запазва и при останалите, т.нар. ‘странични’ участници в празника, които ‘експлоатират’ провеждането му с цел търговия на стоки, храни и ‘традиционни’ занаятчийски продукти.

С приближаването на началния час на фестивала, 10:00 ч., атмосферата на площада в село Турия става приповдигната: чуват се хлопки от маскарадните костюми, организатори обикалят в хаотичен ред, изчиствайки последни подробности преди старта, участниците се подреждат на определените предварително за това места, публиката разсеяно търси удобни зони за позициониране

на наблюдение, търговците продължават вгълбено да привличат клиенти, не-ангажирайки се особено със случващата се събитийност около тях.

Усеща се онова, за което стана дума в теоретичната рамката на настоящото изследване: конституирането на празничната общност, която несъзнато организира около същностите си участници и ги подвежда под регламента на фестивалното време-пространство, където ще се ‘отвори’ арената на пробуждането на мислената като ‘прастара традиция’. В същото време комуникативната памет, свързана с припомняне на близкото минало (например разказването на спомени сред участниците за миналогодишния празник) ще отстъпи място на културната, която се отнася до дълбокото минало на предците, чиито наследници вярват, че чрез играта си и преобличането си в маскарадните костюми успяват по магически начин да общуват с тях: да ги почетат, като разиграят ‘незабравеното минало’; да го репрезентират и да го поднесат на днешния празничен ден, който позволява подобна актуализация на ‘онова, което е било’.

Водещият на фестивала чете преди излизането на всяка кукерска група кратък текст анотация (представяне) на най-характерното за онова, което публиката ще види от съответните участници. И тук също така излиза на фокус повторемостта на отличителни спомени, атрибути, практики и обяснителни модели, които дават яснота за съответния ритуал, който ще съживи миналото на площада. Представа се каква е играта на кукерите¹⁰ (наричани и ‘старци’) и защо те са част от поредицата обредни действия, включени в началото на новата селскостопанска година, когато започва периодът на вършитбата и сеитбата на земята, тъй като си е отишла зимата, дошла е пролетта и старите българи са на полето, което ражда сигурността и прехраната на живота. Обяснява се смисълът на всяка част от костюма на кукера или маскираното плашило, разкриват се детайли от неговата фундаментална роля – да прогони злите сили от дома и семейството и да установи царуването на ‘доброто’. Играта на старците, техните стъпки, позиционирането им в рамките на ритуалната презентация, символиката на действията – всичко това са аспекти на вече конституираната се празнична общност, която функционира в рамките на осъществяването на регламента на фестивала.

Разгръщането на множества изобретени традиции от всяка една кукерска или маскарадната група се събира в колективния стълб на празничната общност, която мисли себе си като структура, пазеща древното наследство и имаща за задача да го представи: за да го припомни; за да го изведе от миналото, което е податливо на забравата; за да го установи тук и сега, където спомнянето е по линията на колективната културна памет, забравила репрезентациите на същото това минало в предходните 2-3-4 години, но имаща трайно знание за неговите фундаментални маркери назад във времето. Така празничният хро-

¹⁰ Вж. ЦОНЧЕВА, Е. Кукери: символи, обичаи и наследство, <http://newme.bg/articles/kukeri-simvoli-obichai-i-nasledstvo>, последно посещение на 03.11.2020 г.

нотоп на фестивала и най-вече пряко ангажираните актьори в него създават общност чрез изобретяването на традицията на кукерството и позиционирането ѝ пред странично ангажирани други актьори като публиките например, чиято задача е да възпоменат, да преживеят вътре в себе си, да размислят и събудят културната памет, да попълнят късовете незнание за ‘древното’ и така да станат част от празничната общност, организирана около циркулирането на символи и устойчиви структури.

В разговор с ръководителите на кукерските групи по отношение на мотивацията на участниците да играят в маскарада, се откроява един много сходен и в същото време очакван отговор: ‘Това е традиция, така се прави, понеже ние сме българи и това е част от историята ни’. Така обговорена, мотивацията се прехвърля по много непредубеден начин и върху празничната общност: тя е особено ентузиизирана от факта, че може да изяви себе си като наследник на ‘прастарото минало’, което сякаш ѝ е дало пълното право да го репрезентира, да го припомня, да го пренесе и съхранява. Това е твърдо знание сред участниците в маскарада, което те не подлагат на съмнение, и за това играят, символизират, комуникират. Така празничната общност остава хомогенна и цялостна, докато не приключи ритуалът, докато не бъдат изпълнени със съдържание всички роли, докато миналото не се съживи, не се покаже и не се ‘погребее’ отново след края на изпълнението на съответната група.

Празният от други дейности, грижи, занимания и събития ден¹¹ дава възможност на множеството микрогрупи, носители на традицията, да станат една своеобразна макроструктура, която живее в пълнотата на играта и символите. Рамките на фестивалното време-пространство оказват и границите на празничната общност: тя ще свърши, когато отделните ритуали приключат; тя ще се разпадне, когато регламентът го поиска; когато фестивалът премине в другата си фаза – награждаването на групите. Тогава всеки член на празничната общност вече постепенно се отделя от нея, за да се приобщи към своята си микрогрупа и да премине в режим на все по-ясно изразяваща се индивидуалност.

За да функционира обаче кратката хомогенност на празничната общност, е необходимо да бъде отхвърлена забравата, да се възроди трайната и неподлежаща на съмнение памет за ‘древното минало’, където е започнала традицията според убежденията на участниците в маскарада. Ето за това като своеобразна спояваща структура на празничната общност се явява културната памет за кукерството; за старите българи; за времето, в което човекът е бил подвластен на природните стихии и се опитвал по магически начин да въздейства на природата, за да я умилостиви, за да съхрани труда си на полето, а с което и живота си.

¹¹ Вж. СИМЕОНОВА, Г. Християнската празничност на православния българин, Светлоструй, С., 2001.

Културната памет извиква ‘прастарите’ маркери на традицията, за да послужат те в рамките на пресъздаването на ритуала. И всичко вече е изпълнено: преоблечените като кукери хора, конституират общността, която е единна и цялостна в името на категоричното признателно отношение към паметта, свързана с миналото – с неговото пробуждане и пресъздаване. А после, след като то е представено и за поредна година разиграно, празничната общност няма ангажимент да функционира като такава. Няма пречки пред нейното разпадане, а когато това се случи, празникът свършва, защото няма какво да се спомня повече за днешния ден, за днешната година. Изискванията са изпълнени, почитта към предците е сторена, общността е свободна да разхлаби връзките си, членовете ѝ да я напуснат, а с което и да излязат от сакралния хронотоп и постепенно да се потопят в профанния.

Фестивалът на маскарадните игри „Старци в Турия“ е много подходящ пример за изложените смислови конструкти. Всичко, за което стана дума, може да бъде наблюдавано, изследвано и обговаряно през призмата на аспектите, които се отнасят към празника. Традицията, миналото, микрогрупите, които се връщат назад във времето чрез играта си, циркулираща в хронотопа на фестивалната символика, отношението на публиката към наблюдаваните ритуали – ето тези елементи са в дълбока симбиоза със съвременните интерпретации, вложеното новаторство в иначе ‘традиционната’ игра и оригинално-еклектичната смесица от костюми и напластявания, служещи за презентация пред журито и зрителите.

Така по смисъла на понятието за общност на Бауман с убеденост можем да твърдим, че празничната общност е нещо ‘хубаво’ – силно устойчиво и дълбоко рефлексивно. То пулсира, за да изпълни съдържанията си, целите и очакванията от самите членове на общността. Но и въвлеча странични персонажи, които съпреживяват събитийността, маркират себе си като част от онова ‘минало’, което е запазено за ‘извикване’ от страна на празничната общност, живееща за кратко сред неговите белези.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

По време на Фестивала на маскарадните игри „Старци в Турия“ включеното наблюдение ни даде много ясна възможност да видим как са разпределени ролите и йерархиите в събитийността. Въпреки че е налице регламент за участие, времетраене на презентацията и изисквания за продължителността ѝ, реалността бе по-гъвкава от строго установените норми. Публика и участници общуваха в свободни разговори помежду си; осъществяваха контакти; разменяха си координати; фестивалната програма се разместваше от страна на организаторите по желание на самите кукерски групи; зрителите често разсейваха вниманието си заради всевъзможните изкушения на търговците; организаторите на моменти се опитваха да въдворят ред във фестивалния гра-

фик поради битови неуредици от страна на гостуващите групи. Всички тези аспекти на събитието правеха гъвкава и сама празнична общност, чиито компоненти непрекъснато се сливаха и разпадаха поради различни причини.

Въпреки това всяко скорошно завръщане към изобретяването на традицията от страна на участниците в празничния хронотоп отново конституираше интересуващата ни макрогрупа и тя ‘заживяваше’ в контекста на изискуемия регламент. Възможността за сравнение на предишни издания на фестивала с проведеното на 1 април 2017 г. събитие в село Турия, още веднъж потвърждава първоначалната хипотеза на теренно наблюдение – актьорите в маскарада са ключовият компонент, който извиква изобретяването на традицията чрез помощта на културната памет и празничния хронотоп. Така по безспорен начин се събират множество микрогрупи, които образуват гъвкавата и податлива на промени цялост на празничната общност. Тя трае, докато трае празникът, тя черпи сили от изобретения хронотоп – аналог на ‘прастарото време’.

Така чрез методите на включеното наблюдение, разговорът и възможността за сравнение на събитийността от изминали години, може да се твърди, че празникът е време-пространство на друг тип общност – такава, каквато трудно би се ситуирала в профанния делник, тъй като нейния жизнен хоризонт кореспондира със сакралността.

БИБЛИОГРАФИЯ

- АНДЕРСЪН, Б. Въобразените общности. Размишления върху произхода и разпространението на национализма, ИК Критика и хуманизъм, С., 1998.
- АСМАН, ЯН. Културната памет, ИК Планета 3, С., 2001.
- БАУМАН, З. Общността. Търсене на безопасност в несигурния свят. ИК ЛИК, С., 2003.
- ЕЛИАДЕ, М. Образи и символи. ИК Прозорец, С., 2003.
- ЕЛИАДЕ, М. Сакралното и профанното. ИК Хемус, С., 1998.
- СИМЕОНОВА, Г. Християнската празничност на православния българин, Светлоструй, С., 2001.
- ХЪОЙЗИНХА, Й. Homo ludens. ИК Захарий Стоянов, С., 2000.
- КАЙОА, Р. Човекът и свещеното. ИК ЛИК, С., 2001.
- КРЕЙПО, Р. Културна антропология. Как да разбираме себе си и другите. ИК ЛИК, С., 2000.
- ТЪРНЪР, В. Ритуалният процес. Структура и антиструктура. ИК ЛИК, С., 1999.
- ХОБСБОМ, Е. Нации и национализъм, ИК Обсидиан, С., 1996.
- ЦОНЧЕВА, Е. Кукери: символи, обичаи и наследство, <http://newme.bg/articles/kukeri-simvoli-obichai-i-nasledstvo>, последно посещение на 03.11.2020 г.

ГОДИШНИК НА СОФИЙСКИЯ УНИВЕРСИТЕТ „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“

ФИЛОСОФСКИ ФАКУЛТЕТ

Културология

Том 1

ANNUAL OF SOFIA UNIVERSITY “ST. KLIMENT OHRIDSKI”

FACULTY OF PHILOSOPHY

Cultural Studies

Volume 1

ФРАГМЕНТИ НА ВЪЗПОМЕНАТЕЛНИТЕ ЧЕСТВАНИЯ И ТЕХНИТЕ УПОТРЕБИ В ТРАНСФОРМАЦИЯТА ИМ ОТ ВЪЗПОМЕНАНИЕ В ПРАЗНИК

ИЛИЯНА ХУБЕНОВА

Настоящата статия представя резултати от изследването на възпоменателни чествания и трансформирането им от травма в празник. Статията се позовава на теренни наблюдения провеждани в Батак, Перушица, Клисурса, Копривщица, Скравена и Карлово. Наблюдавани са годишници от Априлското въстание, Баташкото клане, на национални герои свързани с освободителната дейност и Руско-турската война. Основните подходи са антропологични – наблюдения на терен, проведени интервюта с публика и организатори, проучване на архиви и отразяване на събитията в медийното пространство. Текстът представя структуриран преглед на историческите възпоменателни чествания, като отделно представя всеки един техен елемент и разсъждения към тях. Отделните части на честванията са представени във фрагментарен вид и изграждат обща рамка на възпоменателните чествания. Реда, в който са изложени цели да предаде ясно и видимо добавените ритуали и установените акценти по време на изследването, както и да рамкира модела на случване на възпоменателните чествания. Статията представя съвременния модел на отбелязване и поставя основните акценти във възпоменателните чествания.

Ключови думи: възпоменателни чествания, национални герои, идентичност, памет, места на памет, колективна памет

FRAGMENTS OF COMMEMORATIVE EVENTS AND THEIR USE IN TRANSFORMING COMMEMORATIONS INTO CELEBRATIONS

ILIYANA HUBENOVA

The article presents the results of a research of commemorative events and their transformation from trauma to feast. The events – Anniversaries of The April 1876 Uprising and the Massacre of national heroes connected to the liberation movement and the Russian-Turkish – were observed in Batak, Perushtitca, Klisura, Koprivshtica, Skravena, and Karlovo. The approach is mostly anthropological: field observations, interviews with the spectators and organisers, documentary research, and monitoring of social media. The text introduces a structured overview of the historical commemorative events while separately presenting each one of their elements and the reasoning behind their selection. This deconstruction allows to elicit the common framework of the commemorative events. The order of presentation aims to convey clearly and visibly the added rituals and accents. The article arrives at an outline of the present day model and the main elements of the commemorative events.

Keywords: commemorative events; national heroes; identity; memory; places of memory; collective memory

Ежегодно в България се провеждат възпоменателни чествания свързани с Априлското въстание от 1876 година, героите на българската освободителна дейност и Руско-турската война. Основния им характер е възпоменателен – отбелязва се смъртта на конкретни личности или голяма група от хора. Това са събития от културния календар на даден район, характеризиращи се с културна, историческа памет/наследство (възпоменателно честване). Те са наточени с морална и ценностна тежест и по характер са локално наследство, което конструира самосъзнанието не само на местно, но също така и на национално ниво. Възпоменателни исторически чествания биват отбелязвания на Априлското въстание в Батак, Клисура, Перушица, Копривщица, Денят на Ботев и Ботевите четници в Скравена, „Страшното“ в Карлово. Настоящата статия представя резултати от изследване на тези чествания и трансформирането им от травма в празник. Текстът изгражда рамката на възпоменателните чествания като представя техните основни съставни части поотделно. Представените фрагменти са взаимствани от магистърската теза „Комеморативното честване и трансформацията му в празник (Батак, Клисура, Копривщица, Перушица)“, с научен ръководител проф. Даниела Колева, защитена през 2018 година.

Интересът към темата за трансформация на възпоменателните чествания стартира през 2017 година с провеждането на теренно изследване в град Батак. В последствие интересът към този феномен прераства в изготвянето на магистърска теза: „Комеморативното честване и трансформацията му в празник (Батак, Клисура, Копривщица, Перушица)“, част от проекта на катедра Културология – „Новата празничност“.

В периода от 2017 година до днес са посетени 7 различни терена по време на ежегодното провеждане на историческо възпоменание, това са: Батак и честването на Баташкото клане и Априлското въстание, отбелязване на годишнина от Априлското въстание в Перушица, Клисуре, Копривщица, Честване на „Страшното“ в Карлово и отбелязването на Христо Ботев и загиналите за свободата на България в Скравена. В последователност от 2017 година до днес се е извършвало теренно наблюдение в изброените градове. Наблюденията са проведени както следва: Батак (2017, 2018, 2019 и 2020 г.), Перушица (2018, 2019, 2020 г.), Клисуре (2018 г.), Копривщица (2018 г.), Карлово (2019, 2020 г.), Скравена (2019, 2020 г.).

Използваната методология по време на теренните изследвания се състои предимно от антропологични похвати. Включва включено и непосредствено наблюдение, разговори с публиките и организатори (формални и неформални), посещение на градските архиви и институции поддържащи база от данни, свързана с отбелязванията, проследяване на събитията в онлайн пространството и отразяването им от различни медии през последните години.

Проблемът за трансформацията на възпоменателните чествания в празник не е разглеждана задълбочено, но отделните ѝ компоненти, които са основна тема на този текст, са обект на изследване на други изследователи. Въпросът за празничността и траурното е обект на изследване на Славка Каракушева¹ и Милена Маринова². Символният капитал на събитията от 1876 година е обект на изследване от Георги Вълчев³, Мартина Балева⁴, Румен Даскалов⁵, Кета Мирчева⁶. Друг символен елемент, който се разглежда в работата са възста-

¹ КАРАКУШЕВА, Славка. Практиките на паметта в празника на Джебел. В: *„Българска етнология“*, бр. 2/2018 г.

² МАРИНОВА, Милена. Новата празничност и вписването ѝ в местните чествания (по примера на градовете Враца, Сливен и Стара Загора). В: *„Българска етнология“*, бр. 2/2018 г.

³ ВЪЛЧЕВ, Георги. Захарий Стоянов и символният капитал на Българското възраждане. София: УИ „Свети Климент Охридски“, 2010.

⁴ БАЛЕВА, Мартина. Образът на Батак в колективната памет на българите. БАЛЕВА, М., БРАУНБАУЕР, У. (състав.). В: Батак като място на паметта. София: Изток-запад, 2009

⁵ ДАСКАЛОВ, Румен. Възраждането като национален мит. БАЛЕВА, М., БРАУНБАУЕР, У. (състав.) В: Батак като място на паметта. София: Изток-запад, 2009.

⁶ МИРЧЕВА, Кета. Първото национално честване на Априлското въстание – между политическите употреби и локалните пристрастия. В: Град и памет. Априлското въстание 1876 през призмата на паметта. Пазарджик, 2017.

новките. Те са изследвани и разглеждани от изследователи като Ивайло Дичев⁷, Мария Иванова и Фотина Бакърджиева⁸, както и Светла Казларска⁹.

Обедняващият фактор в подбора на местата е именно първоначалният травматичен характер. Изследваните събития почитат смъртта на конкретни личности или група хора, свързани с конкретен период в българската история. От момента на първото отбелязване в миналото до днес, тези събития търпят изменения и добавяне на нови елементи. Те са се затвърдили през годините и към днешна дата са неизменна част от българската празничност. Основен мотив в изследването е да се проследи развитието на тези възпоменателни чествания в българската съвременна култура и тяхното отразяване в гражданското съзнание.

Честванията по традиция се организират от местната община, в съорганизация с други местни институции – музеи, читалища. Участие взимат самодейни комитети и местната църковна общност. Въпреки разнородното включване на различни институции в организацията, основната дейност се извършва от общинските представители. Освен главният организатор, всяка една от участващите в организацията институции има конкретна задача и организира конкретна част (по-долу наричана фрагмент) от честването. Всяка дейност се извършва под стриктното наблюдение на местната управа. В процеса на теренно наблюдение на честванията, продължило близо 4 години, установих повтарящ се конкретен модел на организиране, провеждане, отразяване и възприемане на възпоменателните събития. Наблюдаваните чествания от една страна притежават статута на дати от национално значение и играят важна роля във формирането на колективната памет. От друга страна за местните жители отбелязванията на историческите дати са с регионално значение и са важни за местната идентичност, но и придобиват социален характер. Те са неизменна част от местния културен календар, а местната общност ги възприема като най-важните годишни събития, след Рождество Христово и Великден.

КРАТКА ИСТОРИЯ НА ЧЕСТВАНИЯТА

В зората на отбелязване на историческите дати, непосредствено след събитията, възпоменателните чествания се организират под формата на панихиди, възпоменание, помен и най-често са обвързани с религиозните традиции. С отдалечаването във времето от събитията и последвалото им свързване с лич-

⁷ ДИЧЕВ, Ивайло, Културата като възстановка, в. *Култура*, бр. 17/2016 г.

⁸ БАКЪРДЖИЕВА, Фотина, Мария ИВАНОВА. За „рицарите с работна време“ и „феновете историци“ или кой преиграва културата, В: бр. 13, 2016 г. – <https://www.seminar-bg.eu/spisanie-seminar-bg/broy-13/item/467-koi-preigrava-kulturata.html> – последно посетен на 23.11.2020.

⁹ КАЗЛАРСКА, Светла. Исторически възстановки на „героичното време“: перформативност и афект. В: бр. 1/2018 г.

ности и моменти от историята, с националната идентичност и самочувствие, постепенно църковната същност на отбелязването се заменя със светска, а характерът се изменя от траурен в тържествен. Основните фигури в националния разказ са и основните фигури, които се почитат в тези чествания. Това са национални герои, станали символ на саможертвата в името на свободата – портретите на Васил Левски, Христо Ботев, Георги Бенковски, Любен Каравелов неизменно съпътстват останалите (местни) герои. Историческите събития около Освобождението се оформят като основен двигател в създаването на единна нация, с единно самосъзнание и самочувствие. Значителен принос за конструиране на национален разказ, за повдигане на самочувствието на нацията чрез възвеличаване на саможертвата, принадлежи на Захарий Стоянов. Във всеки град първите документирани чествания на събитията са приблизително десетилетие по-късно. Това е и времето, в което Захарий Стоянов ги отразява подробно във вестниците, като поддържа връзка с местните общини. Захващайки се с нелеката задача да създаде един източник, който да разкаже историята на трагичното въстание, той осъзнава, че един от начините да се изгради националната памет, която да сплоти обществото, е превръщането на жертвите в мъченици-герои на свободата. За популяризиране на новите национални герои, летописецът нерядко използва самоубийствения акт. Участниците в Априлското въстание са действащите лица в произведенията му, тях Захарий Стоянов разглежда и описва подробно и издига в национални герои.

Освен индивидуалните усилия за консолидиране на националното самосъзнание, героите и събитията от периода на Освобождението се използват активно с политически и партийни цели. Употреба на историята от властта всъщност е добре познат феномен¹⁰, който започва още с първите партийни и политически дейци, непосредствено след Освобождението. В първите години на Свободна България, сплотеността срещу общия враг започва да изчезва. Възникването на партии с различна политическа насоченост и стремежът да стигнат до властта създават идеалните предпоставки все още близките във времето трагични събития да бъдат включени в политическия разказ. Различни партии започват да припознават националните герои и да търсят общата връзка, с която да свържат дейността и идеалите си с героите. Оформя се националният разказ, а героите постепенно се идеализират. Скръбта и трагизмът в историята постепенно се заменят с гордост от саможертвата в името на свободата. Поменът се превръща във възпоменателно тържество на саможертвата в името на свободата.

В този ред на мисли, не е изненадващо и вплитането на освободителните герои в комунистическата пропаганда след 1944-та година. Религиозните елементи са премахнати, или остават в периферията (почти незабележими). Откриване на заводи, манифестации, студентски събори (Първият студентски

¹⁰ ВЪЛЧЕВ, Георги. Цит. съч., с. 105.

събор е през 1966 година в Копривщица) са новите елементи в отбелязването на годишнините. Религиозните шествия са заменени с поставяне на венци по паметните места, организират се туристически походи по стъпките на Априлци. Възпоменателното честване се отразява във вестниците като „големи народни тържества“. Подетата в следосвобожденска България инициатива за превръщане на честванията в национална гордост, в социалистическа България вече е факт. Отбелязването на 100-годишнината от Априлското въстание навсякъде е грандиозно и съпроводено от събития, знакови за социалистическото развитие на градчетата. След 1989 година програмата на отбелязването се променя. Добавят се концерти с модерни изпълнения на читалищните школи, рецитали, почетни гости. Съвременните чествания и техните съставни части са обект на разглеждане в настоящия текст.

По-горе отбелязах, че споменът и отбелязването паметта на загиналите от техни роднини, близки и познати, с времето се превръща в тържество, символ на свободата и силата на цяла една нация. Алайда Асман¹¹ описва как колективните тела и институции като нациите, държавите, църквата и други подобни нямат колективна памет, а я създават позовавайки се на знаци, символи, исторически събития и места на памет. По този начин градят своята идентичност и големия разказ на национално ниво. Същият е принципът и при отбелязването на годишнини от Баташкото клане и Априлското въстание, деня на Ботев. Началото на честванията се поставя, както вече обобщих като спомняне/панихида, а с времето се превръща в символ на свободата и силата. Позовава се на различни фрагменти от историята – формирани от разкази на принципа на митовете и легендите. Акцентът се поставя върху избрани исторически моменти, носещи в себе си ясен разказ не за падението и загубата, а за борбата за свобода и силата на един народ. Събитията се превръщат в традиционни чествания основавайки се на „символи, които фиксират, обобщават и обединяват спомена“¹². Те правят честването годно за предаване от поколение на поколение. И докато Асман говори за противоположност между „травма“ и „идентичност“, обвързвайки понятието „травма“ със срам, то тук наблюдаваме точното обратното. „Травмата“ се трансформира в основание за гордост. Тя гради националната идентичност, която носи големия разказ за борбата за свобода. Започнала почти веднага след трагичното събитие, комеморацията се трансформира през годините от траурно честване в апотеоз на храбростта и свободата с траурен елемент. Подобен тип ритуали, чрез периодично повторение и чрез материални знаци предават информация на следващите поколения, като им дават възможността за вчувстване и съпреживяване. Местностите, в които се състоят честванията, не са случайни. Една от ос-

¹¹ АСМАН, Алайда, Места на памет между триумфа и травмата, в: „Около Пиер Нора места на памет...“, Дом на науките за човека и обществото, София, 2004, 173–187.

¹² Пак там.

новните категории с чиято помощ изследваме празниците е пространственото му измерение и връзката му с областта. За това наблюдението включва исторически възпоменания на Априлското въстание и Руско-турската Освободителна (годишнини от Априлското въстание в Батак, Перушица, Клисурса и Копривщица, „Страшното“ в Карлово), събития в чест на национални герои (честване на Христо Ботев и загиналите в национално-освободителните борби в Скравена). Характерно за тях е, че честването не се свързва с ритъма на природата, всекидневния живот на местните общества, религиозни вярвания или митични разкази, а с хода на историята. Отбелязването на възпоменателно историческо събитие се смята за най-важния момент за съответния град и прераства в празник на града. Също така основна причина в подбора на събития и градове е силното въздействие на историческото събитие и вписването им в определението за „място на памет“ (по Пиер Нора)¹³, наслоено с тежестта на трагизма. Характерното за местата на памет е, че при тях съществува стремежа за историография и постоянно „само-историографиране“¹⁴, което подхранва националния разказ и памет. А за да бъде представен най-ясно, модела на осъществяване, ще се представи процеса на отбелязване във фрагментарен вид. Всеки един от представените по-долу фрагменти присъства навсякъде в отбелязването на Възпоменателни исторически чествания. Те, разбира се, сами по себе си не са напълно идентични, но основната идея и цел е една. Организационната част е задължително *отгоре-надолу* – тя се извършва от институциите в града (община, читалище, музеи). В нито един от градовете публиката не е активна. Тя е пасивен наблюдател и „трябва да остане такава“ според организаторите, с които бяха проведени интервюта.

Отделните фрагменти могат да се обединят в части от събитието според общи характеристики: фрагменти от религиозен, светски и развлекателен характер. В *религиозната част* това е отдаването на почит (отслужване на панихида), литийни шествия, които носят религиозното почитане и смиреннието пред смъртта на националните герои и мъченици. В *светската част* се включват възстановки, почетни гости, произнасяне на речи, поднасяне на венци, тържествена заря-проверка. Те от своя страна добавят тържественото усещане на честванията. И неизменната, в съвременния свят, *развлекателна програма*, която често се изразява в концерти и панаирни сергии и щандове. На следващите страници се спирам на основните фрагменти на възпоменателните тържества.

¹³ „Места на памет“ според Пиер Нора – „...споменът или съвкупността от спомени, съзнателни или не, на един опит, изживян и/или митологизиран от жива общност, за която миналото е неделима част от нейната идентичност“ – Цитатът е взет от Ловабар, М., *История на паметта/социология на паметта*: в „Около Пиер Нора...“, Дом на науките за човека и обществото, София, 2004

¹⁴ АРТОГ, Франсоа. *Режими на историчност*. София, Нов Български Университет, 2007, 176 с.

ПОЧИТАНЕ НА ЗАГИНАЛИТЕ

На първо място е представен именно този фрагмент, тъй като с панихида/религиозен ритуал се поставя началото на отбелязванията още непосредствено след историческите събития. Не бива да пропускаме един важен момент от представянето на този фрагмент – това е нейното прекъсване в историческия период на възпоменанията, по-конкретно в периода 1944–1989 г. Дистанцирането от църковния елемент на честванията в този период е изключително важен за техния съвременен характер и трансформацията им в празник. Именно в периода 1944–1989 г. отбелязванията затвърждават своята тържественост. В историческата рамка по-горе този период е открит с обвързването на честванията с партийната идеология и постиженията ѝ в местния район. Връзката с религията, която е и основоположник на отбелязванията, е пренебрегната и трансформирана. Постепенно след 1989 г. религиозният елемент започва да се завръща в програмата на отбелязванията.

Религиозният елемент в честването е **отслужването на панихида**, която потвърждава единството на институциите на държавата (местна власт, църква, армия). Франсоа Артог¹⁵ коментира възпоменателните чествания като на първо място религиозни. Той открива корените им описвайки Тайната вечеря именно като възпоменание, което включва „отсъствие, т.е. невидимото присъствие на този, който отгук насетне ще бъде непрекъснато споменаван и сочен като пример за подражание.“

В религиозните ритуали се наблюдава оживяване на площадите и централните, градски пространства. Отдаването на почит на загиналите, не се проявява в „активно“ присъствие в самата сграда, а по-скоро в присъствие в широкия ареал на храма. Отдава се почит чрез запалване на свещ, минута мълчание и други кратки действия. Често, в ритуала за почитане на загиналите се включват висшестоящи църковни представители (напр. Пловдивският митрополит Николай в честванията в Батак от май 2019 година¹⁶). Неизменна част на религиозното честване са различни религиозни атрибути като икони, които често биват изнасяни от обичайното им сакрално пространство. Така, наблюдаваме превръщане на профанни пространства в сакрални, чрез свещени, важни за историческия момент предмети.

Освен отслужването на литургия/панихида, често тези събития се извършват в посещаване на важни за историческото събитие места и пространства, поднасяне на венци или масов „поход“ (литийно шествие). С религиозен ритуал се поставя и началото на възпоменателните чествания. Постепенно през

¹⁵ Пак там, с. 174.

¹⁶ Вж. Отбрана – Батак чества 143 години от Априлската епопея, http://otbrana.com/новини_12648 – последно посетен на 24.11.2020 г. Вж. Пловдивска Света Митрополия – Празник на Светите Баташки мъченици, <http://www.plovdivskamitropolia.bg/876-praznik-na-svetite-batashki-machenitzi.html> – последно посетен на 24.11.2020 г.

годините се добавя и светският елемент. Понякога религиозната и светската част са в отделни дни. Религиозната част завършва с официална част, която се води от високопоставен представител на църквата, а основните присъстващи са високопоставени гости на града (партийни и политически представители).

ВЪЗСТАНОВКИ

Възстановката със символния капитал който носи е неразривно свързана с историческите възпоменателни чествания. Тя е визуален преразказ, начин да се припомни на обществото историята, героизма, саможертвата, да се почете паметта; способ за отдаване на почит, за генериране на почит. Във всеки наблюдаван град задължително присъства елемента с историческата възстановка, или е присъствал в някакъв момент. В наблюденията се открояват два типа възстановки: първият е „класическата“ възстановка, изпълнена от местни доброволци или представители на местен комитет; вторият е театрална възстановка с режисьори, осветление, сцена, озвучаване и се придържа към сценарии. *Първият тип* не подлежи на промяна. Причина за това е, от една страна, нежеланието на организаторите и липсата на креативност, а от друга гордостта на местните – тъй като голяма част от тях участват в „шоуто“. Чрез участието си във възстановката местните жители ясно заявяват своята национална принадлежност, по този начин те съпреживяват миналото и историята на своите предци и стават част от колективната памет. В „Миналото е чужда страна“ на Дейвид Лоуентал става дума за актьорите във възстановките и техните подбуди¹⁷. Местните жители участващи във възстановките на възпоменателните чествания именно се стремят да „...засилят значимостта на историята като откровение за нещата...“¹⁸. Ивайло Дичев¹⁹ описва туриста търсещ преживяване, но с възможност да се върне в дома невредим. В случая историческата възстановка на Априлското въстание е много подходяща за преживяване на историята и обвързване с нея. Освен възпоменателния елемент трябва да има съпреживяване на история. А съпреживяването се изразява в участието, дори и наблюдението на възстановките. За актьорът във възстановката, това е един начин да разсее ежедневието си, но и да се почувства част от нещо по-голямо – от големия разказ за героите. Чрез включването си, той се приближава до възрожденските герои, но и се превръща в съвременния носител на героичното минало. Организаторите обясняват акта на пресъзда-

¹⁷ „Някои от участващите в нея искат проста да забавляват, други да убедят себе си или другите в реалността на миналото, трети да засилят значимостта на историята като откровение на нещата, четвърти пък го правят, защото това им дава чувството за цел и възбуда, която им липсва в настоящето.“ – Лоуентал, Дейвид, Миналото е чужда страна, Критика и хуманизъм, София, 2002, 446 с.

¹⁸ ЛОУЕНТАЛ, Дейвид, Цит. съч.

¹⁹ ДИЧЕВ, Ивайло, Цит. съч.

ване на историческите събития като способ за „напомняне“ на историята и пренасянето ѝ в настоящето и бъдещето. Това е начин за съживяване на историята. „Отваряйки“ портала към миналото какво разказват възстановките и какво разбира публиката? Какъв е символът, който представя възстановката и какъв в действителност е резултатът?

Често голяма част от жителите на града са активни участници във възстановката. Докато те разиграват историята, на заден фон се чете пояснителен текст. Разказът обхваща създаването на местния комитет, подготовката за въстанието, „избухването“ му и „идването“ на Свободата. Качеството на представяния разказ е различно за всеки град. Възстановката може да пресъздава определен епизод, акцент – важен за района, от историческите събития, както е в Копривщица, където в центъра е избухването на Априлското въстание. За автентичността на разказа се използват автентични костюми, оръдия, живи коне, пространството е същото място от разказите. От друга страна, може да бъде и хаотичен „пърформанс“, който по-скоро ни представя духа на събитието, а не дава точна информация за случилото се. Такъв е примерът в Батак, където визуалният разказ е хаотичен, неразбираем, а информацията се предава на заден фон от водещи, които четат пояснителен текст. Независимо от района, възстановките имат една обща особеност. Те не представят погрома, трагизма на събитията – те представят подготвянето на въстанието (героизма и лишението) последвани от свободата. Цял един къс от историята на България липсва във възстановките.

Вторият тип, са възстановките с театрален характер. Те съдържат сценарии, осветление, озвучаване и всички съпътстващи етапи на едно театрално представление. За изготвянето ѝ режисьорите са се готвили дълго време, като за целта са прочели освен записаната история от периода, също и критическия поглед на съвременните историци. Всяка година постановката се обновява, но предимно с малки или технически елементи. Разказът представя местната история. Тук не се набляга на историческото събитие, което е краят на разказа. Представлението преминава през различни исторически етапи, включвайки в себе си легенди и митове. Акцент е разигралата се ситуация в града при идването на Османската империя. Смъртта и трагизмът тук се поставят на пиедестал от режисьорите, не за друго, а защото я определят като единствена в историята – самоубийствена смърт с идеалната цел „да се запазят чисти за след смъртта“²⁰. В своя текст „Културата като възстановка“ Ивайло Дичев, определя възстановките като способ за преодоляване на някаква травма. Разказът във възстановките от първия тип придава значение на героизма на националните герои, опълчването на Османската империя и последвалата

²⁰ Цитатът е от проведено интервю с режисьора на театралната възстановка „Памет за Перушица“ в Перушица. Представлението се определя като музикално-постичен спектакъл, а сценарист и режисьор са Алексей Кожухаров и Петър Тосков.

победа. Състоят се единствено от подбрани моменти от историята на и около Априлското въстание. Развързката, която е причината за честванията – *погромът* на Априлското въстание – липсва. Интересна подмяна, доколко събитието е толкова грандиозно, че историята все още да го помни, някога цял свят да обърне поглед към Източна Европа, а историците да продължават да го изследват макар и век и половина по-късно. От друга страна, вторият тип, точно обратното акцентира върху трагизма в развоя от Априлското въстание, акцентирайки върху уникалността на събитията (отново някаква форма на създаване на местна идентичност).

В големия разказ на представлението край на Априлското въстание остава на заден план: ясен ни е какъв е изходът, но важното е до какво е довел и какво са жертвали предците. Така описва ситуацията и Ивайло Дичев, задавайки си въпроса „дали историята помага събитието да се разбере отвътре в цялата му трагичност“²¹. Пренебрегва се реалния изход – предателствата в Копривщица, клането в Батак, опожаряването в Клисуря – а всъщност именно резултатът от тези действия е решаващ, той е причината днес да се честват тези дати и хора, причината тези места на памет да имат такава тежест. Защо е това пренебрегване? Почти всяка нация има такива моменти в историята си: Германия и действията на нацистите, Мексико и битката при Пуебло. Защо погромът се пренебрегва и се изтъква друго събитие, случило се по-късно (Освобождението)? Защо историята се променя, акцентирайки на тържественото и измествайки същността на отбелязването?

Може би тук ще послужи отговорът на един от респондентите в Батак, когато зададох въпроса „Защо толкова траурно събитие за българската история като Баташкото клане завършва с народно веселие и частен банкет на кмета със специални гости?“ – „...като са умрели ние какво да правим? Да режем ли? Народа се нуждае от празник, празнуваме тяхната жертва за нашата свобода днес!“.

ПОЧЕТНИ ГОСТИ/ПРОИЗНАСЯНЕ НА РЕЧ

Почетните гости от своя страна, винаги произнасят речи, специално подготвени за случая и представят светския характер на честванията. Често стоящи като фон между два от основните елемента от честването (например между религиозния и военния ритуали). В този фрагмент се изброяват имената на загиналите, присъстващите се призовават да отдадат почит на загиналите на колене, в минута мълчание. В повечето случаи малкото, които слушат внимателно речите реагират присмехулно и заядливо, проявявайки липса на доверие и уважение към управляващата класа. Впечатление прави, че колкото и прочувствени да са речите, колкото и романтични, патриотични и национални

²¹ Пак там.

думи и изрази да има в тях, публиката никога не ги възприема като искрени. Тя винаги се дистанцира от управляващите. Не ги усеща като лично отправени към нея. Думите на висшестоящите представители се приемат като подигравка, като празни приказки написани от някой асистент без капка чувство в тях. Много често, както споменах в началото, този фрагмент на честванията се ползва за политическа пропаганда и затвърдяване влиянието на дадена обществена личност. Тази практика не е чужда на света. Много често местната управа въвежда забрана за политическа пропаганда по време на събитието, но това обикновено се пренебрегва, чрез всякакви креативни способности.

И ако речите остават нечути или биват приемани с насмешка, то присъствието на „почетни гости“ определено има тежест, често политическа. Въпреки привидно неполитическата насоченост на честванията и прокламирането, че в тях няма нищо подобно, не мога да се съглася напълно с това заявление. Още в първите години на организация на въстанието, организирането на комитети и план за действие, мотивите на участниците и организаторите са били политически. Години по-късно, между 1944 и 1989 година честванията са ползвани за пропаганда на идеологията на партията, например съчетаването им с други събития и приравняването на Априлци с Антонивановци^{22*}. По време на демокрацията подобни чествания са удачен момент за провеждане на „неявна“ политическа кампания. Освежаването на градската среда, контакта с висшестоящи представители, внасянето на личен елемент по време на речите – всичко това е форма на политическа кампания. Много често по време на този фрагмент, се изброяват обществени личности, дружества, организации, които поднасят почетни венци. При малко по-задълбочен анализ можем лесно да открием връзката между местната власт, че дори интереси на партии които са на власт, с въпросните личности, организации и прочее.

Освен произнасянето на речи и обявяването на връчващите почетни венци, неизменен елемент на светската част на честванията са благодарностите към *спонсорите*, които свидетелстват за обвързаността на честванията с финансови и политически интереси в съответното място.

²² Информацията е взета от в. „Знаме“ от 2010 година, от архива на библиотеката в град Батак – поради начина на съхранение, не е възможно да бъде посочен точния брой.

* В отбелязванията се внася нов елемент след 1944 г. – отдава се почит на 21 партизани от отряда „Антон Иванов“ и 9 ятаци. Мотото, под което се честват и Априлци, и Антонивановци е „Две епохи, един идеал“. В периода 1946 до 1976 година в църквата „Св. Неделя“ са се помещавали и сандъци с костите на убитите Антонивановци, паметта им се е почитала и на 2-ри юни. На 100-годишнината от въстанието в Копривщица се открива нов завод за монтажни елементи. За 110 годишнина в Батак също се открива нов завод. Годишнините от Априлското въстание стават задължителен момент, в който партията прокарва идеологията си. Хората ги асоциират със свободно време и почивка, поставят ги наравно с празник.

ТЪРЖЕСТВЕНА ЗАРЯ-ПРОВЕРКА

Обстановката и атмосферата в градовете е съвсем различна по време на *тържествената-заря проверка*, типично празнична. Хората са в приповдигнато настроение, скупчват се на групички и си говорят, докато започне следващата най-чакана част от честванията. Често в по-малките градове възпоменателните чествания са повод за завръщане на роднини, родови сбирки и срещи. Освен отбелязването на историческо събитие, те придобиват и характера на социално събитие, повод местната общност да се събере. Възпоменателните чествания придобиват смисъла на *потребяване* по Мишел дьо Серто – „...„потребление“: то е хитро, то е разпръснато, но то се вмъква навсякъде, мълчаливо и почти невидимо, защото не се проявява със собствени продукти, а с начини на употребяване на продуктите, наложени от господстващия икономически ред.“²³. По-точно възпоменателното честване се измества от представата за празничност на самия град. Местните жители са пременени: с официални дрехи, мъжете (възрастните и младите) с костюми, жените с официални рокли, грим и прически. Хората лавират между панаира и заведенията със скара, носят цветни балони и захарен памук. Потребяват. Често в тази част от отбелязването се включват почетните гости (представители на управляващите партии, спонсори). Поради това и градовете са пълни с жандармеристи, военни, цивилни полицаи и снайперисти по покривите на общината, музея и читалището. В повечето случаи след зарята хората се разотиват. В някои от градовете „народното веселие“ започва веднага след зарята и въпреки това площадите често се опразват след около 30-тина минути. Всяка една община си организира „банкет“ след това. На него присъстват всички гости и специални жители на града (местни спонсори, представители на общината, местен музей, организатори). Зарята е тържественият елемент в честването, повод семействата да се съберат, близки и познати да се срещнат. Вълнението се усеща от най-малките жители до възрастните – някои от които си тръгват по-рано от работа, за да стигнат на площада малко по-рано. За други пък, които работят в местния бизнес е почивен ден. Неусетно възпоменателният елемент (съдържащ се в религиозните ритуали) се трансформира в потребяване на суета, храна, лакомства, напитки, стоки, веселие...

РАЗВЛЕКАТЕЛНА ПРОГРАМА

Краят на честванията във всеки град е един същи – *весела музика, кебанчета и кюфтета, и алкохол*. Постепенно възпоменателният елемент се измества към празничността и веселието. Еуфорията замества уважението и паметта, а изобилната консумация – вживяването и съпричастността. Превръщайки

²³ ДЪО СЕРТО, Мишел. Изобретяване на всекидневието. София, ЛИК, 2002 г., с. 41.

траурното честване в празник на града, в танцова и алкохолна забава. Въпреки че известно време след приключване на честванията и стартирането на концертната програма площадите се опразват, повечето от хората продължават празника по домовете си.

ПАНАИРНАТА УЛИЦА

Панаирът поставям на последно място в изброените фрагменти, не защото е най-малко важен, а защото е най-съвременният елемент в програмата на честването. Винаги стои маргинализиран, в страни от цялостната картина, като външен посетител, въпреки че символизира съвременното консуматорско общество. Панаирите обикновено се свързват с веселие, различни атракции, храна (захарен памук, цветни напитки, донери в малките градове, казанлъшки понички), много и различни сергии с китайски стоки (от шарени герданчета, детски играчки, плажни кърпи, слънчеви очила, шапки, дрехи до сергии със съмнителни домашни салами, мед, вино и т.н.). По моите наблюдения изброените неща присъстваха винаги в дните на възпоменателни чествания. Тъй като често тези чествания се припокриват с характеристиките на празника на града, а и самите жители ги определят като най-важните събития в културния календар на района, на тях присъстват огромно количество хора. Независимо от броя на посетителите на програмата на честванията, панаирната улица винаги е пълна с хора. Организаторите на сергиите проучват предварително точните дати на честванията и заявяват в общината присъствието си. Въпреки че са се превърнали в неизменна част от събитието, те винаги са в периферията на градското пространство, в страни от площада, в пряка на главната улица. Много интересен факт е, че подобни „панаирни улици“ до скоро са били свързани с годишния събор, организиран в съответния град, обикновено в края на лятото. Днес панаирните сергии присъстват предимно около въпросните възпоменателни чествания. На някои от терените се очертават като единствения момент от годината, когато присъстват²⁴, а поради това и местните започват да обвързват честванията със събор. Съборите се характеризират с момента в годината, след усилената работа на полето, с почивка,

²⁴ В село Скравена, където е наблюдавано честването на 2-ри юни на Христо Ботев и загиналите за свободата и независимостта на България в процеса на наблюдение се открил именно моментът с изместване на панаира. Местните възприемат честването като регионално събитие със статута на събор. Възпоменателното честване придобива статута на социално събитие. Съборът на селото се състои през ноември, когато е храмовият празник на Скравена. Респондентите, с които бе говорено, не си спомнят кога за последно е организиран събор и обвързват 2-ри юни с вълнението и очакването, съпровождащи събора. В другите посетени терени също се наблюдава подобен феномен: в Батак и Перушица, макар да има и други събития в местните календари, на които присъстват панаирни сергии, възпоменателните чествания неизменно присъстват и сергиите.

време за семейството, за социален живот, празник. Присъствието им на възпоменателни чествания, обвързани с трагични събития в миналото, изменя характера на събитието, макар и Панаирът да присъства в градската среда маргинално (в страни от основното събитие). От друга страна, по този начин ясно се определя регионалният характер на честванията за местната общност. Наблюдава се противопоставяне между регионалното възприемане на събитията от общността и националният характер, придаван от организаторите и медиите, които отразяват.

СЪВРЕМЕННИ НАМЕСИ

Вземайки предвид технологизирания свят, в който живеем, мобилните устройства и присъствието им във възпоменателното отбелязване е нещо предвидимо. В какво обаче се изразява? От разпространение на информация и отразяване на събитието до начин за самоопределяне и идентифициране с националния разказ? Развитието на технологията добавя и нови възможности за „запечатване“ на повтарящо се събитие. Технологията и превръщането ѝ в достъпен способ за „отразяване“, превръща събитията в общодостъпни онлайн. Създава едно друго – онлайн събитие.

Медиите от своя страна не променят отразяването на събитията, напротив всяка година се повтарят по един и същи начин, в едни и същи медии. Отразяването в социалните мрежи и различните канали, личният архив, който се превръща често в общодостъпен разказ онлайн, отразяващите медии (телевизия, радио, онлайн издания) местни и национални, трансформират местната памет в национална, от една страна. От друга страна, затвърждават националното самосъзнание.

Социалните мрежи (Facebook, Instagram) са друг нов елемент. Още през 2009 година Леа Вайсова²⁵ заключава в своя текст, че Facebook конструира субекти. Днес, десет години по-късно, заключението се потвърждава още по-силно. Държавата като институция и останалите прилежащи ѝ власти създават „знание за“ и го прилагат, например чрез подобни чествания. Това е и един от начините да се приобщи даден субект към националната представа и да се самоидентифицира, затвърждавайки принадлежността си. Днес, обаче само присъствието не е достатъчно, нужно е и доказателство. Именно тук важна роля играят социалните мрежи и вече не е само Facebook, но и Twitter, Instagram, платформи за фотографии, в които има специални групи за българска фотография (такава например е Flickr). Ситуацията с онлайн простран-

²⁵ ВАЙСОВА, Леа. Facebook: игра на граждани. В: СЕМИНАР_BG, бр.1/2009г. – <https://www.seminar-bg.eu/spisanie-seminar-bg/broy1/item/191-facebook-%25D0%25B8%25D0%25B3%25D1%2580%25D0%25B0-%25D0%25BD%25D0%25B0-%25D0%25B3%25D1%2580%25D0%25B0%25D0%25B6%25D0%25B4%25D0%25B0%25D0%25BD%25D0%25B8.html> – последно посетен на 23.11.2020

ството се усложнява, легитимността на действията вече не се изразява единствено в „атендването“ на събитието или качване на снимка в последствие, това не е достатъчно. Вече може да се качват „stories“: снимаш на момента (снимка или видеоклип) и качваш с възможност да добавиш текст, локация, час, температура, емотикони и още какво ли не, а след 24 часа то вече изчезва. Функция, която обединява в себе си всички предишни отделни части на субективизирането, вече е една и е активна едно денонощие. Фуко определя значенията на „субект“-а и ги разделя на две „субект, подчинен на другите, чрез зависимост и контрол, и субект, привързан към съвестта и себеосъзнаването към собствената си самоличност“²⁶ – в онлайн света отделният индивид всъщност обединява двете определения. Нуждата да се изяви и докаже в интернет (подчинеността на другите) и личната му нужда да представи на себе си привързаността си към собствената си личност и правотата ѝ (изразява се във физическото присъствие) заместват или пресъздават връзката с корените, междучовешките връзки. Съвременният човек често е загубил връзка с родствениците си, начинът на живот е претърпял значителни промени, този контакт с историята, миналото, с корените му се възобновява именно чрез заснемането, архивиране на присъствието. Споделянето онлайн само затвърждава тази връзка и я прави по-силна.

Тук обаче се появява и разрыв в *представянето на събитието в онлайн пространството и действителността на практика*. Докато в социалните мрежи и информационните канали (телевизия, радио, вестници) честването се представя като мащабно с много поклонници, от ранга на национално ниво, то в действителност от наблюдението излиза по-скоро регионално. Чрез патриотични статуси в социалните мрежи, поднесени с фотографии и цитати, клипчета, споделяне на исторически статии, песни и прочее се изгражда именно представата за национално равнище на честването. Значимостта му добива други измерения. До някаква степен това наистина е така. Важното за индивида е да се асоциира с българщината, с националния идеал, но това да се извърши показно, да бъде ясно за всички. За това и ще измине целия път от София до Батак с мотор, ще остане за един час, да изпуши една цигара и да види за какво иде реч, ще си направи снимка и ще потегли към следваща локация (примерът е препратка към рокерите)²⁷. Или ще си вземе отпуска и заедно със семейството си ще отиде до Копривщица, да види възстановката,

²⁶ ФУКО, М., 1992:67 – цитат по ВАЙСОВА, Л., Facebook: Игра на граждани, СЕМИНАР_VG, бр.1/2009г.

²⁷ Всяка година честванията в Батак са съпроводени от рокерски клубове и групи, които организирано пътуват от конкретен град до Батак. Обикновено групите са от големи градове (София, Пловдив, Пазарджик), в които е и сборният пункт за тръгване. Характерно за тях е, че никога не присъстват по време на цялото възпоменателно събитие. Обикновено приситгат в Батак, малко преди да започне литийното шествие, включват се в него (винаги го придружават последни) за първите няколко локации, правят обща снимка в центъра на града

ще снима децата си с участниците. Ще напазарува домашна ракия, ще хапне в бившия конак, днес заведение, и ще се прибере в къщи, със самочувствието на родолюбец и патриот. Така субектът лавира между двете определения на Фуко. Профилът, който си изгражда в социалната мрежа изглежда по-сериозен, отколкото е в действителност. Културата и историческото наследство се потребяват, без да се вниква в същността им и посланието, което предават. Истинската история, подкрепена с факти, бива пренебрегвана в името на „шоуто“ и забавлението. Тежестта на историка и изследванията му не подлежат на обществен интерес. А репортерът е гражданинът, блогърът, активен участник в медийния живот. Имайки предвид, че родните медии масово заимстват новините си от социалните мрежи си задавам въпроса кой национализира естеството на Априлските чествания: медиите или гражданите, от които е взета информацията? Все пак смея да ги разгранича, въпреки набиращото популярност мнение на изследователите, че информацията в медиите е диктувана от обикновения човек и социалните мрежи. Все още подбора на информация и водещи новини е стриктен и отговаря на определени изисквания. В случая с честванията на Априлци това е събитие отразявано в новинарските емисии и вестникарски издания от самото му начало, ежегодно по сходен начин.

ВЪЗПОМЕНАТЕЛНИТЕ ЧЕСТВАНИЯ ПО ВРЕМЕ НА ПАНДЕМИЯ

Няма как да не се представи и провеждането на честванията по време на непредвидените обстоятелства през 2020 година. Наблюдаваните събития се организират в през май (Перущица и Батак) и юни-юли (Скравена, Карлово), и макар по време на всяко едно обстоятелствата и мерките в страната да бяха различни, във всеки един от изследваните градове се проведе възпоменателното честване. Макар и притиснати от ограниченията, организаторите продължиха традицията и не пропуснаха отбелязването на възпоменателните чествания по един или друг начин.

В Перущица годишнината от Априлското въстание се отбеляза в началото на месец май. В дните преди събитието ограниченията за пътуване между градовете бяха отпаднали. Събитието се състоеше от панихида, предварително заснета програма, която се излъчи онлайн²⁸ – речта на кметицата, заедно с интервюта, рецитиране на стихотворения, излъчени в определен час (11:00 часа) и зарята от 21:00 часа. Сергии, почетни гости, досега обичайни за отбелязването, този път липсваха. Програмата се състоеше от кратко (40 минутни) видео, публикувано

(пред портретите на Априлци) и продължават към Цигов чарк. – <https://www.facebook.com/events/976060835894719/> (23.11.2020)

²⁸ цялото видео може да бъде видяно тук – <https://www.facebook.com/107158217295758/videos/1496766927151604> [проверен 24.11.2020 г.]

в профила на кметницата на града и заря, която се проведе от най-високата точка в града, за да се вижда от всяка къща. Въпреки това, заведенията бяха пълни, а по-непритеснените бяха поканили и гости, специално за зарята. По време на самата заря хората на площада бяха не повече от 10 души, а след приключването ѝ се разотидоха или се прибраха в близките заведения.

В Батак отбелязването на годишнината от Баташкото клане и Априлското въстание се проведе на 17 май. Както и други години и тази, отбелязването се състоя, с тази разлика, че се проведе единствено религиозния ритуал по отбелязването – литийно шествие и Тържествена литургия за Баташките мъченици. Литийното шествие бе организирано отново в неделен ден и на него присъстваха единствено организатори и доброволци. Не пропуснаха да се появят и рокерите, които ежегодно присъстват на първите няколко спирки от литийното шествие. Тази година, те официално бяха поискали разрешение от кмета, за да поднесат своите венци на централните паметници. Отбелязването в Батак продължи не повече от 2 часа, публика почти нямаше, а основните участници бяха от организаторите. Рокерите пристигнаха в края и не участваха в официалната програма.

Отбелязването на Христо Ботев и загиналите в Освободителните войни в Скравена се състоя на 2-ри юни. Тъй като датата е в топлите месеци, в които обстановката в страната беше сравнително спокойна, честването в Скравена се състоя без особена промяна. Единствено липсваха военните представители. Сергиите бяха по-малко, но присъстваха. Хората имаше както от селото, така и от близките градове и села, а програмата остана непроменена.

В Карлово отбелязването на „Страшното“ също се проведе както всяка година. Събитието се провежда на 20 юли, в двора на храма „Св. Николай“, където е и гробът на загиналите през 1877 година. Възпоменателното честване в Карлово, всяка година се състои от панихида на гроба на загиналите. Присъстващите обикновено са възрастни хора и представители на местната власт (кмет, заместник кметове, директорът на музея и музейни уредници), а тази година не направиха изключение.

Макар и да не бяха проведени интервюта и неформални разговори с присъстващите, може да се заключи, че събитията се състояха, чрез изпълнението на най-важната част от тях (според организаторите за съответния град). Акцент може да се постави върху Перущица и актуалното представяне на обичайната програма чрез видео, разпространено в социалните мрежи. По един или друг начин всеки град отбеляза годишнината и почете паметта на загиналите. Този акт подкрепя идеята, че честванията са от изключително значение за местната идентичност и колективната памет на местните и дори в извънредни моменти продължават да бъдат неизменна част от събитийния календар.

Априлското въстание, Руско-турската война и Възрожденските национални герои играят изключително важна роля във формирането на българското самосъзнание и национална идентичност, наред с празници като 24 май –

дена на славянската писменост и култура, дори Великден и Коледа (въпреки изначално религиозния им характер). От една страна за местния жител, тези чествания са от важните събития през годината. Момент, в който може да се събере с роднините и близките си, да чества местната си идентичност. От друга страна се оказва, че събитията от миналото, свързани с Освобождението на България, са един от основните елементи в колективната памет. Не бива да се пропуска също, че символ на Свободата са именно Апостолите на Априлското въстание. Въпреки това основният въпрос, който възниква е: Какво се случва с траурния характер и как погромът на Въстанието се извява и възпоменава?

Съществена част от отбелязванията са различните части, които съдържа програмата на възпоменателното честване, които разделям на *традиционни и нововъведени елементи*. В самия начин на подредбата им се установява систематичност: на първо място винаги е религиозният момент, който се разграничава от светския, той се състои от почитане на загиналите с венци, литийно шествие, отслужване на панихида/молебен. Възвисявайки загиналите в национални герои, те биват почитани от всяка важна институция в държавата. Ако представителите на управляващите са „средството“ държавата да почете паметта им, то религиозната страна на честването е участието на църквата. Друг съществен елемент е тържествената заря-проверка, придружена с тържествени речи на почетните гости. И накрая, но не и на последно място по важност, е възстановката, отново начин за отдаване на почит и засвидетелстване героизма. Възстановките са модерният начин за вчувстване на публиката. Те поставят рамка, в която „исторически неправди“ биват компенсирани²⁹. Да не забравяме, че те са и един от подходите историята да оживее за обикновения човек, те пренасят зрителя в миналото. Въпреки че историческите възстановки се стремят да представят една достоверна картина на отрицателните събития, тук наблюдаваме подбор на отделни моменти от историята, които допълнително подхранват националния разказ.

С леки прекъсвания в религиозната част от отбелязванията (поради идеологически причини през периода на социализма) тези елементи са неизменна част от честванията от стартирането им до днес. Те са и практиките, които поддържат спомена до днес: изграждат знание, ценности, норми, представи, идеали, вярвания, традиции, обичаи, обреди. Религиозния акцент в честванията се утвърждава в общественото съзнание, и често не оставя възможност на науки като историографията да наложат своя разказ за събитията. Както коментира Христо Тодоров не един са факторите за отслабване на историята, тя вече не представя и не изразява миналото, жертва на „обособилите се колективни паметни“³⁰. Така и *събитията от 1876 и последвалите исторически*

²⁹ AGNEW, Vanessa. History's Affective Turn: Historical Reenactment and Its Work in the Present. In: *Rethinking History*, 2007, vol. 11.

³⁰ ТОДОРОВ, Христо. Памет за несвободата, в „Около Пиер Нора...“. София, Дом на науките за човека и обществото, 2004, 145–157 с.

моменти, вече не са събития, които подлежат на критично изследване, а биват национален идеал за жертвоготовността и храбростта на българина. Всеки един опит за поставяне под въпрос идеологизираното събитие или дейците му, ще бъде низвергнат от общността, която помни и чества, без дори да бъде разгледан обективно.

*Съвременните (нововъведени) елементи, от друга страна са: символът на консуматорското общество – панаирът, и финалът (обикновено) на честванията – „народно веселие“. Двата елемента взаимно се допълват, концертната програма преминава в забавление на атракционите на панаира и консумация. Към тези два елемента прибавям и най-съвременните елементи като постоянното отразяване на събитието в онлайн пространството. Така постепенно се наблюдава преплитането на традиционното, запечатало се в колективното съзнание като национален символ и съвременната кокетна/кичозна тържественост трансформираща се накрая в еуфория и празничност. И тук стигам до основната теза, която се оформи: *всяко едно от наблюдаваните възпоменателни събития постепенно се трансформира в празник, губейки траурния си характер.* Наблюдаваме трансформация от отдаване почит на загиналите в тяхното извисяване в национални герои и честване идеалът за свобода и саможертвеност. Отбелязванията на исторически събития, в които акцентът е смъртта, претърпяват три трансформации, като последната все още е в процес. Стартирайки под формата на религиозно честване, отдаване на памет на загиналите, постепенно започват да се установяват като модел за патриотично възпитание. Честванията се институционализират, стават основен компонент в оформянето на национална идентичност, участниците в трагичните събития биват героизирани. От почитане паметта им с религиозни ритуали като панихидата, постепенно биват съпровождани от по-тържествено отбелязване – отразяване в периодичния печат, създаване на поборнически комитети с идеалната цел да се запази паметта и патриотизма да се предаде на следващите поколения. Постепенно се включва и местната управа, която освен целта да запази паметта, се опитва да запази и затвърди позицията си в местното общество. С преврата на 1944 година ситуацията се променя и религиозният елемент се заменя с манифестации и тържествени проверки със заря. Смятам, че празничният характер на честването днес, започва да се трансформира още в периода 1944–1989 година. По време на социализма на честванията се изисква задължително присъствие на местните работници, партийни членове и граждани. От тук започва и асоциацията със свободно време – почивни дни. Днес тенденцията с почивните дни продължава, както мисловната връзка на възпоменателно честване със свободно време, завръщане на заминали близки и прерастването му в празнична атмосфера се затвърждава. Промени настъпват и в програмата: тя започва с религиозната част (поднасяне на венци, литийно шествие, панихида, молитва); продължава с тържествена заря-проверка и завършва с концертна част (задължително придружена от консумация).*

И докато местната управа и организаторите оправдават тържествената част в програмата с празнуване на стъпката към Свободата, може да се даде и друго практическо обяснение: обществената потребност. Във време на разделени семейства, когато част от фамилията живее в друг град/ държава, несигурността, която гражданите изпитват към управляващите и динамичния и постоянно променящ се околн свят, поражда стремеж към празничност като израз на семейната, роднинска и местна солидарност. Тя от своя страна има силата да обединява и сплотява, приобщава към обществото. Това е моментът, в който индивидът демонстрира своя позиция и връзка с групата. Внася развлечение в иначе еднообразното ежедневиe на малкия град, той подновява и обществения живот. Това не означава, че възпоменателния характер изчезва напълно, напротив все още е активен елемент в годишнините, но като че ли все още го има единствено заради здравата връзка с националната памет.

БИБЛИОГРАФИЯ

- 120 години Априлска епопея Батак* – юбилейно издание. Батак, 1996.
- 100 години Априлска епопея Батак* – юбилейно издание. Батак, 1976.
- АРТОГ, ФРАНСОА. Режим на историчност. Нов Български Университет, София, 2007.
- АСМАН, АЛАЙДА. Места на памет между триумфа и травмата. В: „Около Пиер Нора места на памет...“. Дом на науките за човека и обществото, София, 2004.
- БАЛЕВА, МАРТИНА. Образът на Батак в колективната памет на българите. В: „Батак като място на паметта“. С: БАЛЕВА, М., БРАУНБАУЕР, У. Изток-запад, 2009.
- БАКЪРДЖИЕВА, ФОТИНА, ИВАНОВА, МАРИЯ. За „рицарите с работна време“ и „феновете историци“ или кой преиграва културата. [online] Семинар_BG, бр. 13, 2016. – [прегледан 23.11.2020] <https://www.seminar-bg.eu/spisanie-seminar-bg/broy-13/item/467-koi-preigrava-kulturata.html>
- ВАЙСОВА, ЛЕА. Facebook: игра на граждани. СЕМИНАР_BG [онлайн]. № 1/2009 [прегледан 23.11.2020]. <https://www.seminar-bg.eu/spisanie-seminar-bg/broy1/item/191-facebook-%25D0%25B8%25D0%25B3%25D1%2580%25D0%25B0-%25D0%25BD%25D0%25B0-%25D0%25B3%25D1%2580%25D0%25B0%25D0%25B6%25D0%25B4%25D0%25B0%25D0%25BD%25D0%25B8.html>
- ВЪЛЧЕВ, ГЕОРГИ. Захарий Стоянов и символният капитал на Българското възраждане. УИ „Св. Климент Охридски“, София, 2010.
- ДАСКАЛОВ, РУМЕН. Възраждането като национален мит. В: БАЛЕВА, М., БРАУНБАУЕР, У. съст. „Батак като място на паметта“, С: Изток-запад, 2009.
- ДИЧЕВ, ИВАЙЛО. Културата като възстановка. [online] в. *Култура*, бр. 17/2016 г. – [прегледан 23.11.2020] <http://newspaper.kultura.bg/bg/article/view/24742>
- Историческо богатство на община Батак. Известия ИМ „Батак“, Т. 3, Батак, 2010, Историческо богатство на община Батак. Известия ИМ „Батак“, Т. 4, Батак, 2016, ISSN 1314-2909.

- КАЗЛАРСКА, СВЕТЛА. Исторически възстановки на „героичното време“: перформативност и афект.[online] „Българска етнология“, бр. 1/2018 [проверен 23.11.2020] <http://bulgarianethnology.org/2018-BROI-1>.
- КАРАКУШЕВА, СЛАВКА. Практиките на паметта в празника на Джебел. [online] сп. „Българска етнология“, бр. 2/2018 – [проверен 23.11.2020] <http://bulgarianethnology.org/2018-BROI-2>.
- ЛОУЕНТАЛ, ДЕЙВИД. Миналото е чужда страна. Критика и хуманизъм, София, 2002
- Маринова, Милена. Новата празничност и вписването ѝ в местните чествания (по примера на градовете Враца, Сливен и Стара Загора). [online] „Българска етнология“, бр. 2/2018 – [проверен 23.11.2020] <http://bulgarianethnology.org/2018-BROI-2>
- МИРЧЕВА, КЕТА. Първото национално честване на Априлското въстание – между политическите употреби и локалните пристрастия. [online] в „Град и памет. Априлското въстание 1876 през призмата на паметта“, Пазарджик, 2017 – [проверен 23.11.2020] https://www.academia.edu/32580602/Първото_национално_честване_на_Априлското_въстание_между_политическите_употреби_и_локалните_пристрастия.
- Отбрана – Батак чества 143 години от Априлската епопея. http://otbrana.com/новини_12648 – [прегледан 24.11.2020].
- Пловдивска Света Митрополия – Празник на Светите Баташки мъченици. <http://www.plovdivskamitropolia.bg/876-praznik-na-svetite-batashki-machenitzi.html> – последно посетен на [прегледан 24.11.2020].
- В-к „Работно дело“. 1986, бр.123.
- В. „Родопски глас“. 1986, бр. 138.
- В. „Родопски глас“. 1987, бр. 162.
- В-к „Септемврийско знаме“. 20.05.1986.
- ДЪО СЕРТО, МИШЕЛ. Изобретяване на всекидневието. ЛИК, София 2002.
- ТОДОРОВ, ХРИСТО. Памет за несвободата. В: „Около Пиер Нора...“. Дом на науките за човека и обществото, София, 2004.
- Фейсбук събитие – рокери – <https://www.facebook.com/events/976060835894719/> [прегледан 23.11.2020].
- Фейсбук събитие – Перущица 2020 – <https://www.facebook.com/107158217295758/videos/1496766927151604> [прегледан 24.11.2020].
- AGNEW, V. History's Affective Turn: Historical Reenactment and Its Work in the Present. In: *Rethinking History*, 2007, vol. 11.

BIBLIOGRAPHY

- 120 godini Aprilska epepeia Batak – iubileino izdanie. Batak, 1996.
- 100 godini Aprilska epepeia Batak – iubileino izdanie. Batak, 1976.
- AGNEW, V. History's Affective Turn: Historical Reenactment and Its Work in the Present. In: *Rethinking History*, 2007, vol. 11.
- HARTOG, FRANÇOIS. Rezhimi na istorichnost. Nov Bulgarski Universitet, Sofia, 2007.
- ASMAN, ALAIDA. Mesta na pamet mezhdru triumfat i travmata. V: „Около Пиер Нора Mesta na pamet...“, Dom za naukite za choveka i obshtestvoto, Sofia, 2004.

- BALEVA, MARTINA. *Образат на Батак в колективната памет на балгарите*. V: *Батак като място на паметта*, S: Baleva, M., Braunbauer. U.: Iztok-Zapad, 2009.
- BAKARDZHIEVA, FOTINA, IVANOVA, MARIA. *Za ritsarite s rabotno creme i fenovete istoritsi ili koi preigrava kulturata*. [online] Seminar_BG, br.13/2016 – [viewed 23.11.2020] <https://www.seminar-bg.eu/spisanie-seminar-bg/broy-13/item/467-koi-preigrava-kulturata.html>
- VAISOVA, LEA. Facebook: *igra na grazhdani*. Seminar_BG [online]. № 1/2009, [viewed 23.11.2020]. <https://www.seminar-bg.eu/spisanie-seminar-bg/broy1/item/191-facebook-%25D0%25B8%25D0%25B3%25D1%2580%25D0%25B0-%25D0%25BD%25D0%25B0-%25D0%25B3%25D1%2580%25D0%25B0%25D0%25B6%25D0%25B4%25D0%25B0%25D0%25BD%25D0%25B8.html>
- VULCHEV, GEORGI. *Zaharii Stoyanov i simvolniat kapital na Bulgarskoto vuzrazhdane*. UI „Sv. Kliment Ochridski“, Sofia, 2010.
- DASKALOV, RUMEN. *Vuzrazhdaneto kato natsionalen mit*. V: *Батак като място на паметта*. S: BALEVA, M., BRAUNBAUER, U.: Iztok-Zapad, 2009.
- DITCHEV, IVAYLO. *Kulturata kata vuzstanovka*. [online] v-k *Culture*, br.17/2016 – [Viewed 23.11.2020] <http://newspaper.kultura.bg/bg/article/view/24742>
- Istoricheskotot bogatstvo na obshtina Batak. *Izvestia IM „Batak“*, T. 3, Batak, 2010.
- Istoricheskotot bogatstvo na obshtina Batak. *Izvestia IM „Batak“*, T. 4, Batak, 2016, ISSN 1314-2909.
- KAZLARSKA, SVETLA. *Istoricheski vuzstanovki na „geroichnoto vreme“: performativnost i afekt*. [online] „Bulgarska etnologia“, br.1/2018 [viewed 23.11.2020] <http://bulgarianethnology.org/2018-BROI-1>
- KARAKUSHEVA, SLAVKA. *Praktikite na pametata v praznika na Djebel*. [online] sp. „Bulgarska etnologia“, br. 2/2018 – [viewed 23.11.2020] <http://bulgarianethnology.org/2018-BROI-2>.
- Lowenthal, David. *Minaloto e chuzhda strana. Kritika i humanizam*, Sofia, 2002.
- MARINOVA, MILENA. *Novata praznichnost i vписvaneto i v mestnite chestvania (po primera na gradovete Vratsa, Sliven, Stara Zagora)*. [online] „Bulgarska etnologia“, br. 2/2018 – [viewed 23.11.2020] <http://bulgarianethnology.org/2018-BROI-2>.
- MIRCHEVA, KETA. *Parvoto natstionalno chestvane na Aprilskoto vastanie – mezhdru politicheskite upotrebi i lokalnite pristrastia*. [online] V: „Grad I Pamet. Aprilskoto vastanie 1876 prez prizmata na pametata“, Pazarzhik, 2017 – [viewed 23.11.2020] https://www.academia.edu/32580602/Първото_национално_честване_на_Априлското_въстание_между_политическите_употреби_и_локалните_пристрастия.
- Otbrana – Batak chestva 143 godini ot Aprilskata epopeia. http://otbrana.com/нови-ни_12648 – [viewed 24.11.2020 г.].
- Plovdivska Sveta Metropolia – Praznik na Svetite Batashki machenici. <http://www.plovdivskametropolia.bg/876-praznik-na-svetite-batashki-machenitzi.html> – [viewed 24.11.2020 г.].
- V-k „*Rabotno delo*“. 1986 g., br. 123.
- V. „*Rodopski glas*“. 1986 g., br. 138.
- V. „*Rodopski glas*“. 1987 g., br. 162.
- V-k „*Septemvriisko zname*“. 20.05.1986 g.
- DE CERTEA, M. *Izobretiavane na vsekidnevieto*. LIK, Sofia, 2002

TODOROV, CHRISStO. Pamet za nesvobodata, v „Okolo Pier Nora...“. Dom na naukite za choveka i obshtestvoto, Sofia, 2004.

Facebook event – rookeri – <https://www.facebook.com/events/976060835894719/> [viewed 23.11.2020].

Facebook event – Perushtitsa 2020 – <https://www.facebook.com/107158217295758/videos/1496766927151604> [viewed 24.11.2020].

ГОДИШНИК НА СОФИЙСКИЯ УНИВЕРСИТЕТ „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“

ФИЛОСОФСКИ ФАКУЛТЕТ

Културология

Том 1

ANNUAL OF SOFIA UNIVERSITY “ST. KLIMENT OHRIDSKI”

FACULTY OF PHILOSOPHY

Cultural Studies

Volume 1

ПАЗАРНИ РЕШЕНИЯ ЗА СОЦИАЛНИ ПРОБЛЕМИ: РАЗБИРАНИЯ И ПРОТИВОРЕЧИЯ ОКОЛО СОЦИАЛНОТО ПРЕДПРИЕМАЧЕСТВО

МИЛА СТАНЧЕВА

Текстът представя анализ върху феномена „социално предприемачество“. Под социално предприемачество се разбира алтернативна икономическа стратегия, чрез която се цели решаване на съвременните социални проблеми с инструментите на пазара, вместо посредством държавата. Проблемът е разглеждан като признак за променящи се отношения между държавата, бизнес и общество, които се осъществяват в контекста на интензивна глобализация и криза на социалната държава. Изследването проследява различните проявления на социално предприемачество в България и Бразилия, анализирани са типовете дейности и техните локални специфики, както и някои от инструментите за социализиране на модела като фестивали и базари.

Ключови думи: социална държава, пазари, глобализация, социално предприемачество, фестивали.

MARKET SOLUTIONS FOR SOCIAL PROBLEMS: PERCEPTIONS
AND CONTROVERSIES ABOUT SOCIAL ENTREPRENEURSHIP

MILA STANCHEVA

The article presents an analysis of the so called “social entrepreneurship” from a cultural anthropological perspective. Social entrepreneurship is usually defined as an alternative economic strategy, a mechanism of solving social issues through market tools. The phenomenon is analyzed as a sign of change in the relation between state, business and society in times of intensive globalization and of crisis of the welfare state. The study examines different models of social entrepreneurship in Bulgaria and Brazil and different instruments for its socialization with the local public – like fairs and festivals; it portrays and analyzes some of the contradictions emerging from the process of local contextualization of the model.

Key words: welfare state, markets, globalization, social entrepreneurship, social fairs.

ВЪВЕДЕНИЕ

През последните години сред организации с нестопанска цел, бизнес компании, публични институции се наблюдава нарастващ интерес към социалното предприемачество – бизнес модел за справяне с настоящите обществени предизвикателства. От началото на новото хилядолетие се развива и изследователският интерес към проблема, макар че за България темата и от днешна перспектива изглежда по-скоро нова и ориентирана към позиционирането на проблема чисто икономически. Социалното предприемачество все пак е предмет и на културната антропология, доколкото засяга големи въпроси като модели на потребление и обмен, труд, организация на общности, поколения, (нови) медии и прочее. Този феномен без съмнение е белег за променящите се отношения между държава, бизнес и общество, започнали да настъпват още от 1970-те години с началото на процесите на глобализация и ускорили се с интензивния технологичен напредък от последните (поне) две десетилетия. Световната икономическа криза, започнала в 2008 г., засилва тези тенденции за търсене на „промяна“ – свръхексплоатирана в последно време дума с не много ясен смисъл. Обновяване се търси както в икономически план, така и в традиционните институции – смята се, че нито пазарът, нито държавата като инструмент успяват да се справят новата ситуация¹. В настоящия анализ проследявам какви проявления намира социалното предприемачество в две държави – България и Бразилия.

При изследването на тези процеси в България трябва да имаме предвид значението на така наречения период на преход. Той е маркиран от стремежи към демократизация на политическите процеси и приватизация в икономика; от опити за културно приближаване към европейския център, но и за физическо отделяне от периферията чрез засилена емиграция. Като резултат на едно сякаш бурно пресичане на културни потоци по смисъла на Ападурай², всички тези фактори са в пряка връзка с навлизането на социалното предприемачество у нас. Най-малкото, те създават условията за появата на ключови актьори в изследваното поле – например хилядите неправителствени организации, част от които стават и предприемачи, но и многото чуждестранни фондации и бизнес компании, които отварят български представителства. Тези процеси допринасят за формирането на гражданската сфера такава, каквата е днес. В същото време процесите по присъединяване на страната ни към

¹ Social Innovation. A Decade of Changes. *Bureau of European Policy (BEP) report*. Luxembourg: Publications Office of the European Union, 2014 [online]. Available from: <http://www.transitsocialinnovation.eu/content/original/Book%20covers/Local%20PDFs/168%20SI_decade_of_changes%202014.pdf>. Accessed 05.12.2020, 13:09.

² APPADURAI, Arjun. *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minnesota: University of Minnesota Press, Seventh printing 2005.

Европейския съюз създават среда за обговарянето на теми като социална и професионална интеграция, дискриминация и т.н.

Настоящият анализ се допълва от сведения, събрани при наблюдения на терен и от проведени интервюта по време на няколкомесечен престой в Сао Пауло, Бразилия. Страната има голямо, но концентрирано в няколко мегаполиса, етнически нехомогенно и социално стратифицирано население. Средата е белязана от висока престъпност³ и безработица. Към края на 2019 г. на национално ниво тя възлиза на почти 12%⁴ при 4.2% за България. Картината се допълва от ниска образованост сред големи сегменти от обществото, корупционни скандали на високо политическо ниво⁵, спомени за военна диктатура и страхове сред немалко хора от установяването на нова вследствие избирането за президент на бившия военен Жаир Болсонаро.

ИЗСЛЕДОВАТЕЛСКИ ВЪПРОСИ

Изхождайки от това, че концепцията за социалното предприемачество не възниква в нито една от разглежданите държави, разглеждам появата му локално като резултат от глобален трансфер на материални и символни ресурси. Обект на изследване, следователно, е адаптирането на модела социално предприемачество в два различни културни контекста – в България и Бразилия. Опитвам да отговоря на въпроса какви проявления намира социалното предприемачество в отделните страни, какви противоречия и конфликти възникват вследствие на тези адаптационни процеси и каква дефиниция (или дефинициите) за „социално предприемачество“ може да бъде очертана на

³ Според информация на „The Associated Press“ от февруари 2020 г. броят на убийствата в Бразилия за 2019 г. е спаднал с 19% спрямо 2018 г. до 41,635, което е най-ниското ниво от 12 години насам. В същото време, обаче, в някои щати нарастват убийствата, извършени от полиция, но те не се третираат като престъпление. Не са напълно изяснени и причините за отбелязания спад. Източник: <<https://apnews.com/article/d1bc68ce7af0e62c226f797e01e1ff78>> Посетено на: 14.12.2020 г.; 16:18 ч.

⁴ NERY, Carmen. São Paulo is the only state with unemployment decrease in Q3. In: Agencia IBGE [online], 19 November 2019. [cited: 10.04.2020, 14:52] Available from: <<https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/en/agencia-news/2184-news-agency/news/26060-sao-paulo-is-the-only-state-with-unemployment-decrease-in-q3>>.

⁵ Според индекса за корупция на асоциация „Прозрачност без граници“ (Transparency International) за 2019 г. Бразилия има 35 точки и заема 106 място от общо 180 включени държави и територии. Подредбата върви от най-малко корумпираните – съответно с най-много точки (максимално 100), към тези с най-високи нива на корупция. За сравнение България е на 74 позиция с 43 точки, а първата се заема от Дания и Нова Зеландия с по 87. Източници: FRANCE, Guilherme. Brazil: setbacks in the legal and institutional anti-corruption frameworks. Brasil: Transparência Internacional, 2019 [online]. Достъпно на: <<https://www.transparency.org/en/news/cpi-2019-global-highlights>>. Заглавна страница на организацията: <<https://www.transparency.org/en/countries/brazil>> (Посетено на: 05.12.2020, 13:03).

база емпиричния материал. Изследването предлага базова категоризация на социалните предприятия и типа дейности, които те развиват, като анализира и някои от основните канали, през които те се заявяват и предлагат продукцията и услугите си – различни пазарно насочени или дискуссионни форуми за социално предприемачество.

Предмет на изследване са юридически лица с нестопанска цел, търговски организации (включително създадени към ЮЛНЦ), трудовопроизводителни кооперации, фестивали и базари за социални предприятия.

НАКРАТКО ЗА МЕТОДОЛОГИЯТА

За целите на това изследване бяха проведени общо осем полуструктурирани интервюта и множество неформални разговори със създатели, служители и доброволци в социални предприятия, организатори на обучения, експерт юрист и други. От информантите един е представител на социалната група, с която работи съответното предприятие (незрящи). Анализът се базира и на наблюдения от посетени семинари и конференции за социално предприемачество; различни базари и фестивали, изложби, прожекции и други културни събития, пряко или косвено свързани с темата; кариерни изложения; наблюдения върху работния процес в социално предприятие. Емпиричният материал е събран основно в България в периода 2018 до началото на 2020 г., но включва и информация от проведени интервюта и наблюдения от теренно изследване в Сао Пауло, Бразилия, проведено между септември и декември 2018 г. За изграждането на по-ясна представа относно двата терена са обособени две отделни части за България и за Бразилия, но емпиричен материал по отделни проблеми на социалното предприемачество е използван в хода на цялостния анализа. С цел по-отчетливо представяне и съпоставка, към инициалите на цитираните респонденти е отбелязано и от коя държава/ град са те.

Сред ключовите за изследването събития са базарът „Малкото е много“ с организатор Български център за нестопанско право (БЦНП) и „Европейски форум на социалното предприемачество“, отговорник за провеждането на който наред с Министерство на труда и социалната политика е „Национален съюз на трудовопроизводителните кооперации“. Двете събития се провеждат съответно в София и Пловдив, като предлагат основно продукти на социални предприятия. Изборът е обусловен основно от разликата в типа участници – нестопански организации в първия и преобладаващо трудовопроизводителни кооперации във втория. Наблюдения са осъществени и по време на „Седмица на социалното предприемачество“, „Седмица на еко модата“ и „Фестивал на иновациите и предприемаческата култура“ в Бразилия.

Интересът конкретно към предприятието на фондация „Глобална инициатива в психиатрията – София“, което също анализирам малко по-подробно – социална пералня „Зелена“, идва от няколко посоки. На първо място

е дългата история на предприятието. То е отворено през 2008 г. и продължителният период на съществуване дава възможност за по-пълна оценка върху работата му. Не по-маловажен е фактът, че предприятието предоставя услуга, която до момента няма и аналог в България.

На този етап не е на разположение директна информация от страна на национални или местни институции, както и на корпоративни донори, което дава възможност за разгръщане на анализа в бъдеще.

ПРОБЛЕМЪТ

Кризата на социалната държава

По думите на Карл Полани до 19 век икономиката е вградена (*embedded*) в обществото: тя не е автономна, а е подчинена на политиката, религията и социалните връзки. Това се променя с Първата индустриална революция, която води до драстична промяна в организацията на обществото; сред последствията ѝ са постепенното превръщане на природата, човека и неговия труд в стока и разпадане на социалните връзки⁶. Появата на различни модели социална държава в 20 век е опит да се разрешат част от тези проблеми. В западните държави това става възможно благодарение постиженията на Втората индустриална революция, а в социалистическите страни с доминираща „марксистко-ленинистка“ политическа икономия – под формата на „съветска власт и електрификация“⁷. Г. Еспинг-Андерсен все пак отбелязва, че моделът на социалната държава е не просто вторичен продукт на индустриализацията, а със своите институции се превръща в мощен социален механизъм, който надхвърля разбирането ѝ просто като предоставяне на помощи и социални услуги⁸. Приоритети пред социалната държава основно са декомодификация⁹ на труда, ограничаване на социалната стратификация и лимитиране на безработицата.

Вече няколко десетилетия, обаче, се говори за криза на социалната държава. Поставят се множество въпроси относно нейната ефективност и дали действително чрез нея се постигат и гарантират повече социални права. Според Пиер Розанвалон могат да се отграничат три фази на тази криза: финансо-

⁶ POLANYI, Karl. *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston: second Beacon ed., 2001.

⁷ PRODANOV, Hristo. *Social Entrepreneurship and Digital Technologies*. In: *Economic Alternatives*, 2018, Issue 1, p. 125.

⁸ ESPING-ANDERSEN, Gøsta. *The Three Worlds of Welfare Capitalism*. Cambridge: Polity Press, 1990.

⁹ Според разбирането на Еспинг-Андерсен понятието декомодификация се отнася към степента, в която индивиди или семейства могат да поддържат социално приемлив стандарт на живот, без да са зависими от пазара, но и без това да означава напълно изкореняване на идеята за труда като стока (Ibid., 1990, p. 37).

ва, която се изразява в забавяне на растежа от 70-те години на 20 век – рязък спад се отчита в „развитите капиталистически страни“¹⁰; идеологическа или криза на легитимността през 80-те, която се характеризира с нарастващо съмнение към способността на държавата да решава ефективно социалните проблеми; и последната, философска, която се развива в годините на интензивна глобализация, тоест от към средата на 80-те нататък¹¹.

Предизвикателствата на глобализацията

Периодът на интензивна глобализация е белязан от множество и значими промени. Възход на финансовия пазар за сметка на стоковия. Капитализмът става световен, все по-експанзивен и поражда нови екологични, социални, правни и етични въпроси. Безпрецедентна е динамиката във взаимодействието между индивиди, групи, стоки, независимо от това в коя географска и часова зона се намираме, което говори за трансформация на отношението към времето и пространството¹². В демографско отношение също настъпват промени. В някои част от света населението става все по-застаряващо. Според данни на ООН за демографията от 2020 г. в част от Северните страни, Франция, Германия, Италия, и други, включително България, хората над 65-годишна възраст са между 20% и 25% от населението им, а в Япония – между 25% и 30%¹³. Изключение от тенденцията за застаряване на населението на този етап правят Африка, части от Азия, Южна Америка и Карибският регион¹⁴. Расте, в същото време, и средната продължителност на живота. Това в голяма степен се дължи на забележителния прогрес в науката и специално медицината, която с годините става и все по-насочена към конкретния индивид и „предсказваща“¹⁵, но и по-скъпа.

Това демографско състояние има пряко отношение към здравните и социалните системи в „глобализиращите“ се държави. Нараства броят на хората, за които трябва да бъдат осигурени пенсии, но намаляват онези, които следва да допринесат за солидарното осигуряване. Една от причините за това е ин-

¹⁰ PATNAIK, Prabhat. On the Economic Crisis of World Capitalism. In: Social Scientist. Capitalist Crisis: A Discussion. May, 1982, Vol. 10, No. 5, 19–41.

¹¹ ROSANVALLON, Pierre. The New Social Question. Rethinking the Welfare State. Princeton: Princeton University Press, 2000.

¹² GIDDENS, Anthony. Beyond Left and Right. The Future of Radical Politics. Cambridge: Polity Press, 2007, p. 4.

¹³ Percentage of population aged 65 or over, 2020 map. *Department of Economic and Social Affairs, United Nations* [online]. [cited 12.12.2020; 13:51]. Available from: <<https://population.un.org/wpp/Maps/>>.

¹⁴ HE, Wan, Daniel GOODKIND, Paul KOWAL. An Aging World: 2015. International Population Reports. U.S. Census Bureau [online]. [cited: 12.12.2020; 13:59]. Available from: <<https://www.census.gov/content/dam/Census/library/publications/2016/demo/p95-16-1.pdf>>.

¹⁵ ROSANVALLON, Pierre. The New Social Question..., 19–20.

формационната и технологична революция от последната третина на 20 век. Технологичният напредък, наред с ползите, които носи, оказва сериозно влияние върху пазара на труда. Автоматизацията прави немалко професии излишни, а изискванията на новите технологии се оказват твърде голямо предизвикателство за някои. Повишава се безработицата, респективно се увеличават зависещите от социални помощи и се понижава процентът на онези, които да осигурят средствата за тях чрез своите данъци. Нараства съмнението сред работещите, че те ще могат да се ползват от пенсии, че изобщо ще има кой да се погрижи за тях, когато те имат нужда.

Тази ситуация създава усещане за несигурност у хората, повишава се недоверието не само към институциите и тежката бюрокрация, но и между самите тях. Разпада се идеята за солидарност и споделен риск, за принадлежност към някакво единно цяло; скъсва се социалната връзка. Липсва обща и ясна визия за бъдещето; става все по-трудно да се прецени кое е лична отговорност на индивида и кое зависи от други фактори. Понятието за социални права става недостатъчно и неадекватно за раздробяващите се групи и общности с най-различни тревоги, търсения и нужди. Всичко това Пиер Розанвалон обобщава като „новия социален въпрос“¹⁶.

Промяна на традиционните структури

Този период на интензивна глобализация от 70-те години на 20 век насам маркира и други трансформации. Още от 1960-те – поне що се отнася до САЩ, се усеща промяна в разбиранията за работа и работен процес, в самата структура на бизнес компаниите. Големите и сложно устроени корпорации започват да се разклащат, но това важи и за свръх бюрократизираните и „тежки“ държавни институции. Пазарът на труда също става е динамичен, променлив, непредвидим. Идеалът за „стабилна работа“ като символ на престиж губи позиции за сметка на гъвкавостта. Служителите се стремят все повече към непосредствените, а не дългосрочните перспективи за професионална реализация. И ако за „редовите служители“, разстройването на традиционната пирамидална бизнес структура и оспорването на съществуващите правила създават напрежение и несигурност, това не е така за предприемачите и хората с технически умения.

Вместо очакваното от някои консолидиране на общности, след освобождаването на индивида от „желязната клетка“ на голямата корпорация и всепристъпващата държава се наблюдава фрагментация на всички нива¹⁷. Според Ричард Сенет едно от предизвикателствата, които маркират този период на нарастващата нужда от адаптация, от развиване на нови умения, отговарящи

¹⁶ Ibid.

¹⁷ SENNETT, Richard. The culture of the new capitalism. New Haven: Yale University Press, 2006.

на променящата се действителност; потенциалът за усвояване на новото и предстоящото, измества като значение предишните постижения и опит¹⁸. Още в края на 20 век някои автори¹⁹ говорят и за нова среда и за нестопанските организации в контекста на разпростиращ се пазар нараства значението на дисциплината, организационния капацитет и постигнатите резултати и в другите сектори.

Назрява нужда за нови идеи и на първо място на концепцията за „гъвкавост“ и взимане на решения „отдолу-нагоре“. По думите на Антъни Гидънс обяснението е в състоянието на „висока рефлексивност“ на света в края на 20 век. То от своя страна води до по-голяма „автономия на действието“, която предприятията трябва да възприемат; същото се отнася и за бюрокрацията и политиката. Авторът говори за изчерпаност на доминиращите в последните векове политически идеологии²⁰ и отговарящо на тази диагноза изтощение у хората. В тази връзка той изказва твърдението, че ако в края на второто хилядолетие политическите идеи са загубили способността си да вдъхновяват, то на политическите лидери липсва умението да водят.

Изводът на Гидънс е, че социалдемокрацията трябва да бъде преосмислена така, че да отговори на променения „глобален ред“, като се имат предвид следните пет „дилеми“: глобализацията, индивидуализмът, смисълът на лявото и дясното, политическото представителство, тоест демокрацията, и екологичните проблеми²¹. Този процес Гидънс нарича „трети път“²², а съвместяването на определена автономия (както той вижда индивидуализма) и взаимозависимост (съответно колективизма) е пътят към възстановяване на социалните връзки и постигане на активно доверие (active trust) между хората²³. Въпросът, който задаваме, е може ли социалното предприемачество да бъде инструментът, чрез който това да се постигне.

2. ОКОЛО ДЕФИНИЦИИТЕ ЗА „СОЦИАЛНО ПРЕДПРИЕМАЧЕСТВО“

Понятието социално предприемачество всъщност е въведено през 1960-те години от американеца Бил Дрейтън. Той основава фондация „Ашока“ (*Ashoka*), която е сред най-големите и познати глобално организации, подкре-

¹⁸ Ibid., 4–5.

¹⁹ RYAN, J. Keeping it real. *Target marketing*, 2000. Cited in: MORT, Gillian, Jay WEER-AWARDENA. Social entrepreneurship. Advancing research and maintaining relevance. In: *The Routledge Companion to Nonprofit Marketing*. New York: Routledge, 2008, 232.

²⁰ GIDDENS, Anthony. Beyond Left and Right. *The Future of Radical Politics*, 7, 10.

²¹ GIDDENS, Anthony. *The Third Way. The Renewal of Social Democracy*. Cambridge: Polity Press, 2005, 9, 21.

²² Ibid., 7–9.

²³ GIDDENS, Anthony. Beyond Left and Right. *The Future of Radical Politics*, 13–14.

пящи социалното предприемачество. Смята се, че 2006 г. е ключова за повишаване популярността на социалното предприемачество като тема на различни сфери на науката, но и чисто практически – като „алтернативен модел за „социална промяна, социално и икономическо развитие и в частност като подход, избягващ зависимостта от социалното подпомагане“ (Pearson 2002). Това е и годината, в която Мухамад Юнус – бангладешки banker, е удостоен с Нобеловата награда за мир заради това, че създава програма за микрофинансиране на малък бизнес за хора, твърде бедни да получат традиционно банково кредитиране. Неговият в изграждането на работещ модел отдолу-нагоре, който дава достъп до икономическия живот на една голяма група „изключени“ и по този начин опитва да противодейства на бедността в Бангладеш. Характерът на самото начинание се определя като „социално-предприемачески“²⁴.

Основните принципи на модела

Под социално предприемачество се разбира алтернативна икономическа стратегия, чрез която се цели решаване на съвременните социални проблеми с инструментите на пазара, вместо посредством държавата в контекста на роботизация, автоматизация и дигитализация. Ключово за едно предприятие, определяно като „социално“ е въвличането на съответната изключена социално и/или икономически група в дейността и процесите по вземане на решения²⁵. Фокусът на социалното предприемачество е не върху печалбата, а върху човешките и социалните ценности. Моделът се базира не на желание за материална облага, а на чувство за солидарност. В същото време се набляга, че социалното предприемачество се различава от други форми на социално действие като застъпничеството и филантропията, а социалното предприятие не е тъждествено на нестопанска организация. Едновременно с това липсва достатъчно ясна разграничителна линия между социалното и другите типове предприемачество и не е ясно към кой сектор принадлежи – четвърти²⁶, „сектор 2.5“²⁷ или друго.

Друго разбиране гласи, че целта на социалните предприемачи е да подобрят материалното благосъстояние на своите членове или клиенти²⁸. По ду-

²⁴ MORT, Gillian, Jay WEERAWARDENA. Social entrepreneurship. Advancing research ..., 222.

²⁵ PRODANOV, Hristo. Social Entrepreneurship and Digital Technologies, 123–125.

²⁶ Ibid., 127.

²⁷ Setor 2.5: uma nova forma de empreender e gerar impacto social. In: Administradores.com, 22 Janeiro 2014 [online]. [cited: 07.04.2020, 14:46]. Available from: <<https://administradores.com.br/noticias/setor-2-5-uma-nova-forma-de-empreender-e-gerar-impacto-social>>.

²⁸ DEES, J. Gregory, Jed EMERSON, and Peter ECONOMY. Enterprising Nonprofits: A Toolkit for Social Entrepreneurs. New York: Wiley, 2001. Cited in: EIKENBERRY, Angela, Jodie KLUVER. The Marketization of the Nonprofit Sector: Civil Society at Risk? In: *Public Administration Review*, March/April 2004, Vol. 64, No. 2, p. 135.

мите на Дж. Томпсън социалното предприемачество се открива по-скоро в организации, търсеци печалба, които същевременно демонстрират ангажимент към правенето на добро²⁹. Трети изтъкват, че често изборът на организационна форма се ръководи от практическите нужди за реализиране на социалната цел и не се фиксира самоцелно във въпроса за (отказа от) печалбата³⁰.

Институционалната гледна точка

Според Европейската комисия всеки бизнес, който предоставя социални услуги и/или блага и услуги на хора от уязвими групи, е типичен пример за социално предприемачество³¹. Според Комисията социалните предприятия работят основно в четири направления – „интеграция в пазара на труда“ на хора с увреждания и безработни, „предоставяне на социални услуги“, „местно развитие на непривилегирани зони“ и „други“³². В политически документ, съставен за ЕК от ОЕСД, авторите поставят знак за равенство между социално предприятие и социален бизнес. Според тях тези активности следва да решават по иновативен начин два проблема – социално изключване и безработица. Трябва да се има предвид обаче, че друга ключова характеристика на социалните предприятия е високото ниво на икономически риск. Говорейки за ползите от подобни инициативи, авторите наблягат и на следното: в сравнение с други методи за адресиране на социалните нужди работата със социални предприятия и насърчаването на тяхното развитие може да доведе до ползи за обществените бюджети. Подкрепата за социалните предприятия от страна на институциите ще допринесе за по-ефективното разходване на публични средства и дори директни приходи – от данъци³³.

²⁹ THOMPSON, J. L. The world of the social entrepreneur. In: *International Journal of Public Sector Management*, 2002, 15(4/5), p. 413.

³⁰ BATTLE ANDERSON, B. and DEES, J. G. Rhetoric, reality and research: Building a solid foundation for the practice of social entrepreneurship. In: A. Nicholls (ed.) *Social Entrepreneurship: New Models of Sustainable Social Change*, Oxford: Oxford University Press, 2006, pp. 144–68. Cited in: MORT, Gillian, Jay WEERAWARDENA. *Social entrepreneurship. Advancing research ...*, 230.

³¹ Подстраница „Заетост, социални въпроси и приобщаване“ в интернет сайта на Европейската комисия. Достъпно на: <<https://ec.europa.eu/social/main.jsp?catId=952&intPageId=2914&langId=en>> (Посетено на: 08.04.2020; 12:50).

³² Секция в интернет страницата на Европейската комисия, посветена на социално-то предприемачество. Достъпно на: <<https://ec.europa.eu/growth/sectors/social-economy/enterprises/>> (Посетено на: 08.04.2020; 12:50).

³³ NOYA Antonella, Emma CLARENCE. Policy Brief on Social Entrepreneurship. OECD report. Luxembourg: Publications Office of the European Union, 2013 [online]. [cited: 09.04.2020; 11:11]. Available from: <https://www.oecd.org/cfe/leed/Social%20entrepreneurship%20policy%20brief%20EN_FINAL.pdf>.

Можем да обобщим, че въпреки многото неясноти около природата на социалното предприемачество и пъстротата от дефиниции, появата на подобен модел несъмнено е белег за търсене на нова форма на капитализъм и преформулиране на връзката между държава, бизнес и гражданско общество.

3. АНАЛИЗ НА ЕМПИРИЧНИЯ МАТЕРИАЛ

3.1. Социалното предприемачество в България

Смята се, че в България понятието „социално предприятие/предприемачество“ за първи път е било целенасочено използвано в рамките на програма, популяризираща този модел като механизъм за социално включване, финансирана от Американската агенция за международно развитие (USAID). В периода 2002-2006 г. тя оказва подкрепа на подобни инициативи, като общо 45 организации получават достъп до финансиране, обучения и техническа помощ. В доклад, изготвен за Европейската комисия, се предлага любопитен поглед по темата. Според авторката Мария Желязкова в България предприятията и начинанията със социални цели имат дълга история. Техен първообраз са най-напред читалищата и кооперативите, но също и предприятия, даващи работа на хора с увреждания, асоциации и фондации още от началото на 20 век. Авторката изтъква, че освен чуждестранните донорски организации роля за навлизането на социалното предприемачество в България има и държавата, както и структурите на местното управление³⁴.

Що се касае до възможностите за публично финансиране на проекти, насочени към социално предприемачество, те идват от Европейските структурни фондове (например Оперативните програми „Иновации и конкурентноспособност“, „Развитие на социалното предприемачество“ и др.), т.нар. фонд „Мениджър“ на финансовите инструменти. Основният източник на финансиране за предприятия със социални цели е Оперативна програма „Развитие на човешките ресурси“. Към нея още през 2009 г. е лансирана процедура за отпускане на грантове под името „Социално предприемачество: популяризиране и подкрепа на социалните предприятия – Пилотна фаза“. Две години по-късно стартира процедурата „Нови възможности“, отново в подкрепа на социалната икономика. Заклучението на М. Желязкова следователно е, че ключов фактор за навлизането на социалното предприемачество у нас е тъкмо членството на България в Европейския съюз. Това, което прави впечатление поне през последните години, е осезаемото участие на големи международни компании, които финансират подобни начинания – като *SAP*, *Telus International*, *Chivas*³⁵.

³⁴ JELIAZKOVA, Maria. Social enterprises and their ecosystems in Europe. Country report – Bulgaria. Luxembourg: Publications Office of the European Union, 2019, p. 21, 53-54.

³⁵ Част от инициативите са програмата SAP Startery, състезанието за социални предприемачи Chivas Venture, Обществен борд към компанията Telus International, който освен

В този смисъл може да се каже, че освен фондации в преноса на идеи и организационна култура участва и бизнесът от чужбина. Описаната зависимост между фирмено спонсорство и предприемачески инициативи със социална насоченост без съмнение е обвързана и с така наречената корпоративна социална отговорност, но тя ще остане встрани от настоящия анализ.

Отново според доклада, цитиран по-горе, понастоящем в България социалните предприятия възлизат на 1% от всички предприятия, макар че липсата на достатъчно статистическа информация прави тези сметки доста условни. Създадени са ред образователни програми по социално предприемачество: на фондациите „Български център за нестопанско право“, „Reach for Change“ България и „VCause“. Курсове се провеждат в Стопански факултет на Софийския университет, отново обаче са водени от неправителствена организация – „Обединени идеи за България“. Като част от изследователската ми работа на терен през 2018 г. посетих две лекции в рамките на този курс.

Правна рамка

Изследвайки средата за развиване на социално предприемачество в България, логично е най-напред да се направи преглед на съществуващата правна рамка у нас. Най-голямо влияние за изработването на политиките и правната рамка на тази сфера пак според М. Желязкова имат „малка група неправителствени организации“. Сред тях тя посочва Български център за нестопанско право, Център за предприемачество и управленско развитие (СЕЕД България), Фондация VCause и други³⁶. Кулминацията в процеса по урегулиране на този тип дейност е приемането на Закон за предприятията в социалната и солидарната икономика (ЗПСИ) през октомври 2018 г., макар че още през 2012 г. Министерски съвет приема Национална концепция за социална икономика³⁷.

Според Закона субекти на социалната и солидарната икономика са кооперациите³⁸, юридическите лица с нестопанска цел за осъществяване на об-

че директно финансира конкретни проектни идеи, спонсорира и обучителна програма за социално предприемачество на фондация „Български център за нестопанско право“, и други. Част от интервюираните представители на български социални предприятия са участвали в споменатата обучителна програма и/или са бенефициенти на грантове/награди, спонсорирани от Telus.

³⁶ Ibid., 53–54.

³⁷ В изпълнение на Стратегията се изготвят и планове за прилагането ѝ. Т. нар. Национален план за действие по социална икономика се приема от правителство, като информация откривам за четири приети плана: за 2014–2015, 2016–2017, 2018–2019 и 2020–2021 г.

³⁸ Дефиницията според Закон за кооперациите гласи, че „кооперацията е сдружение на физически лица с променлив капитал и с променлив брой членове, които чрез взаимопомощ и сътрудничество осъществяват търговска дейност за задоволяване на техни икономически, социални и културни интереси. Кооперацията е юридическо лице.“

щественополезна дейност и социалните предприятия. Последните биват клас А или клас А+. Един от критериите, заложен в ЗПССИ, е „не по-малко от 30 на сто и не по-малко от три лица от наетите в предприятието към датата на възникването на трудовото правоотношение“ да са представители на някоя от дванайсетте строго определени в списък социални групи. Сред тях са хора с трайни увреждания, лица, пострадали от домашно насилие, продължително безработни, лица, изтърпели наказание лишаване от свобода за срок, не по-кратък от 5 години, и т.н.³⁹. ЗПССИ гласи още, че правноорганизационната форма на социалните предприятия не е от значение – те могат да са както търговски, така и неправителствени организации. При сдружения с нестопанска цел в обществена полза, които извършват стопанска дейност, е възможно отделянето на тази дейност в търговско дружество. То, от своя страна, може да бъде регистрирано като социално предприятие. Редно е да се отбележи, че възможността граждански организации изобщо да имат място в сферата *и* на икономиката – тоест да могат да извършват стопанска дейност, стига тя да бъде свързана с основната нестопанска дейност, заляга още в Закон за юридическите лица с нестопанска цел.

Заслужава си да обърнем малко повече внимание на споменатите горе операции. Техният статут е уреден в Закон за кооперациите, като по него се регистрират и така наречените трудово-производителни кооперации (ТПК). Характерното за тях е наемането на трудоустроени. Трудоустрояването по същество е смяна на работното място и/или длъжност вследствие на намалена работоспособност. Според съответната наредба във всяко предприятие има комисия по трудоустрояване, която ежегодно определя подходящите работни места и длъжности за трудоустрояване, предписанието за което пък се издава от лекарска комисия⁴⁰. Това означава, че решението за избора на работа на практика идва „отгоре“, а не „от общността“ – противно на разбиранията за социално предприемачество, описани по-рано.

³⁹ Закон за предприятията от социалната и солидарната икономика, приет на 18.10.2018 г. Източник: <<https://dv.parliament.bg/DVWeb/showMaterialDV.jsp?idMat=131143>>. (Посетено на: 07.04.2020, 12:33).

⁴⁰ Според Наредба за трудоустрояване на такива могат да подлежат и бременни и кърмещи жени, серопозитивни към СПИН и др. Достъпна в уебсайта на Национален осигурителен институт на: <http://www.noi.bg/images/bg/legislation/ordinances/NAREDBA_za_trudoustroqvanе.pdf> (Посетено на: 07.04.2020; 09:12 ч).

Критиките от страна на гражданския сектор

Имайки предвид, че през социалното предприемачество в настоящото изследване се анализират промени във взаимодействието между държава, бизнес и гражданско общество, интересно е да проверим какво е виждането на респондентите за значението на държавата в самото развитие на социалното предприемачество у нас. Важно е да отбележим, че фактор в разработването на ЗПССИ е „Български център за нестопанско право“ (БЦНП). Фондацията, както впрочем и фондация Глобална инициатива в психиатрията – София (ГИП), за която ще стане дума по-нататък, е участник в работната група за уреждане на правния документ, автор е на редица становища и предложения по темата, включително по законовата рамка, предшестваша Закона⁴¹. По думите на Д. И. в преговорите си с институциите Центърът постига някои ключови успехи, които информантът вижда като „положителни неща“ в закона. На първо място, това е решението в него да не фигурира създаването на специална правна форма „социално предприятие“, каквито нагласи е имало. Освен това, отпада и идеята да се налагат глоби за организации, които се самопредставят като социални предприятия, но не покриват критериите в закона. Такива санкции първоначално е било предвидено да залегнат. И в двата случая аргументите на БЦНП са в посока по-малко ограничаващи фактори за организациите, които под една или друга форма включват социално-предприемачески елементи в дейността си.

В част от проведените интервюта и при неформални разговори с представители на неправителствения сектор в България, които работят или участват индиректно в сферата на социално предприемачество (например чрез медийно отразяване дейността на социални предприятия, участие в обучения и пр.), личи по-скоро критично отношение към ЗПССИ. Основното несъгласие от страна на БЦНП по отношение на ЗПССИ, например, е задаването на прекалено високи критерии за това кое е социално предприятие. Един от респондентите, по професия именно юрист, обяснява ситуацията така:

„Директно на въпроса ти как се вписва в тази картина – да кажем, че не се вписва. Това е краткият отговор. Защото не отразява действителността, която е в България, а именно, че голяма част от съществуващите социални предприятия са именно граждански организации, които правят нещо на пазарен принцип, но то е абсолютно без печалбата да е водещият мотив.“ (Д. И., България).

⁴¹ Според становище на самата организация става дума за промени в Закона за социално подпомагане 2002/2003г., Закон за предучилищно и училищно образование (2015), предложения за промени в Закона за здравето (2017) и други. Източник: Български център за нестопанско право 2019 [онлайн]. Достъпно на: <<http://bcnl.org/uploadfiles/documents/statment%20BCNL%20Regulation.pdf>>.

Впрочем, при респондентите и у нас, и в Бразилия не се забелязват очаквания държавата да оказва значителна финансова подкрепа за развитието на социалното предприемачество. Има дори изказани опасения, че „ако държавата много се намеси в социалните предприятия и ги стимулира много, тогава застрашава конкуренцията“ (Б. Л., София). Ролята ѝ по-скоро е сведена до това да осигури по-адекватна нормативна рамка и администрация на сектора („Това, за което държавата може да помогне, е по отношение на законодателството и публичната администрация, не толкова с пари. Да информира хората.“, Р. Й., Сао Пауло). Нужно според Д. И. е и регулярно да се правят анализи върху прилаганите Планове за действие по социална икономика и извършване оценка на въздействието на ЗПССИ. Правейки уговорката, че разговорите с някои респонденти са проведени малко преди обнародването на Закона, при тях самото му приемане е дългоочаквана и много важна стъпка („До ден-днешен ние не можем гордо да кажем, че сме социално предприятие“, Б. Л., в интервю от август 2018 г.).

3.2. С какво на практика се занимават социалните предприятия

В тази част се фокусирам върху примери от България. Подробна категоризация на дейностите и целите пред организациите, които се самоопределят като социални предприятия или попадат в ползрението на изследователя поради това, че чисто правно се явяват субекти на Закона за предприятията в социалната и солидарна икономика, няма как да бъде представена тук заради обективните ограничения в обема на този текст. Важна подробност, все пак, е това, че голяма част от изследваните до момента организации, които под някаква под някаква форма са активни в социалното предприемачество, работят с хора с увреждания и/или интелектуални затруднения. Самият Закон предразполага към това, но не бива да се пренебрегва фактът, че сред природозащитните организации, например, също има такива, които създават социални предприятия. По-нататък в тази част ще бъде хвърлена яснота върху това защо целевата група е определяща за типа дейност на едно социално предприятие, докато тук в началото основно маркирам впечатленията, придобити от наблюдения на конкретни събития и разговори с част от въвличените в тях организатори и участници.

Направените досега наблюдения показват, че социалните предприятия се занимават предимно с предоставяне на услуги като кетъринг, почистване, озеленяване, или с някакво производство. Така, едно от местата, на които можем да ги срещнем, са базари, форуми и фестивали, в рамките на които те представят продукцията си. Ще се спра на две събития, които се провеждат вече в продължение на няколко години – базарът „Малкото е много“, организиран от фондация „Български център за нестопанско право“, и „Европейски форум на социалното предприемачество“, който се осъществява съвместно от няколко институции и „Национален съюз на трудово-производителните кооперации в

България“. По-нататък обръщам внимание на предприятия, предлагащи услуги, отново без да претендирам за изчерпателност относно разнообразието им.

Тук трябва да направя бележката, че тези две ежегодни събития и техните инициатори не са единствените в сферата на социалното предприемачество у нас. Впечатление прави присъствието на инициативата „ОЛЕ МАЛЕ“ на фондация „Майко мила“ – като участници в друг тип тематични базари (например т.нар. „Немски коледен базар“ в София), както и като самостоятелни изложители или организатори на базари⁴². В настоящото изследване примерът на „ОЛЕ МАЛЕ“ не е включен. Няма да бъдат разглеждани и други подобни единични изяви на организации, каквито имат много от организациите, занимаващи се с някаква форма на социално предприемачество като „Паралелен свят“ в Пловдив, „Няма невъзможни неща“ във Варна и други. Целта е да бъдат съпоставени събития с по-голям мащаб и включващи повече на брой участници.

Базар с базар (не) си прилича

Базарът „**Малкото е много**“ към края на 2020 г. се е провел 5 пъти, а домакин обикновено е столичен търговски център. Изключение прави едно специално издание в Монтана, както и тематизиран около Коледа вариант (2019 г.), когато се провежда последователно в сградите на две бизнес компании в София. Тези компании също така спонсорират и програмата за обучение по социално предприемачество на БЦНП. Едната от тях изработва и уебсайта „ДарПазар“ – онлайн платформа за продаване продукцията и услугите на социални предприятия в България, чийто идеолог отново е БЦНП. В базара, интернет магазина и обучителните програми участват организации с нестопанска цел, което можем да обясним с това, че дейността на Центъра е фокусирана към подпомагане тъкмо на такъв тип организации.

Ако съдим по наблюденията на физическия, както и на интернет пазара, може да се обобщи, че предприятията на участващите нестопански организации продават продукти, за които няма непосредствена нужда в ежедневието. Това са например шити текстилни стоки за дома и украшения, ръчно правени свещи, мартеници, играчки, декоративни предмети, картички, сувенири, значки и бижута от мъниста, цветя, вълна и прочее вариации. Срещат се все пак и чаши и други съдове, за които може да се намери по-регулярно практическо приложение. Продуктите се изработват от хората в съответната социална група, с която всяко сдружение по принцип работи. Всъщност, голяма част от изложителите са организации доставчици на социални услуги, а техните клиенти (т.е. ползвателите на социалните услуги) са най-често с интелектуални или психически затруднения, в някои случаи придружени от физически

⁴² Имаш възможност да посети един такъв, проведен в столичен блус бар. Не много след часа на откриването му нямаше нито един посетител, като според служителка в заведението клиенти е имало в началото и „две-трети“ от стоката вече била продадена.

увреждания. Извършваната трудова дейност може да се определи като част от терапевтирането/рехабилитирането на потребителите – арт и трудотерапията (активен кинезитерапевтичен метод, при който се ползва системно трудова дейност) са широко възприет метод в това отношение. Това обяснява и защо изброените горе типове продукти преобладават по щандовете.

Сред редовните изложители в „Малкото е много“ са организациите „Светът на Мария“, „Глобална инициатива в психиатрията – София“, „Каритас“, „Карин дом“. Присъстват още и природозащитни и такива, работещи с младежи без родителска грижа, в риск от бедност или друг тип неравностойно положение. Любопитно е предприятието на фондация „Национален алианс за работа с доброволци“ (НАРД), който също се включва в някои издания. Сдружението първоначално работи с ромски жени от квартал „Столипиново“. В предприятието им те се учат да шият и биват подпомогнати в намирането на работа като шивачки. Към края на 2019 г. в предприятието са заети лица с увреждания. Голямата цел и в двата случая е постигането на постоянна трудова заетост. Интересното тук е не толкова характера на предприемаческата дейност, а изборът на ромската общност като социална група, с която се работи в началото, и нейните културни особености. От НАРД разказват, че проблем в осъществяването на този проект е било несъгласието на някои съпрузи жените им да работят и да разполагат със собствени средства. Този пример на практика идва като своеобразно потвърждение от реалния живот за еманципиращата роля на труда. От друга страна, отпадането от програмата на част от тези жени поради описаните причини, за което споделят от организацията, демонстрира определящото значение на културния контекст за прилагането на модела социално предприемачество. Този проблем предстои да бъде разгледан по-обстойно в следващите страници.

Връщайки се към събитията, които разглеждаме тук, в рамките на базара обичайно става и връчването на награди за най-добър бизнес план на НПО. През годините те са спонсорирани от „Уникредит Булбанк“, компаниите TELUS International, Accenture и други. Самата програма за социално предприемачество се подкрепя основно от фондация „Америка за България“. Стойността на наградите варира от 2000 до 12 000 лв. Трудно би било да се каже каква е посещаемостта на базарите „Малкото е много“. От една страна, организациите изложители дават информация за броя хора, преминали през техните щандове, но колко от тях се повтарят в отделните списъци няма как да бъде установено. Фактът, че базарът се провежда в общото пространство на търговски център, през което по начало има постоянен човекопоток, също може да повлияе върху усещането за масовост. Може да се каже, все пак, че публиката на церемониите по връчване на споменатите награди е съставена почти изцяло от самите участници в конкурса, неговите спонсори и неголям брой представители на медиите.

„Европейски форум на социалното предприемачество“ обичайно се провежда в Пловдив в рамките на традиционния местен панаир. До момента Форумът има осем издания, като само през 2018 г. се организира в София – „заради европредседателството“, обяснява една от интервюираните продавачки. Партньори на събитието са Министерство на труда и социалната политика и Министерство на икономиката, Европейската комисия и други международни организации. Разликата в типа участници спрямо „Малкото е много“ е видима. Почти всички изложители на посетените издания на Форума са ТПК, търговски или акционерни дружества (ЕООД/АД/ООД/ЕТ/ЕАД) и участват като членове на организации като Национална федерация на работодателите на хора с увреждания, Съюз на кооперациите на хора с увреждания и други.

В трудовопроизводителните кооперации, които са най-представените структури във Форума, силно застъпена е шивашката дейност, но този път става дума за шиене на униформи, работни облекла, домашен текстил. При едно от общо двете посещения ми на Форума – през 2019 г., бях свидетел на специално организирано модно ревю, представящо част от предлаганата продукция. Впечатленията от показаното, а и от общата хореография и церемониал на събитието, са за цялостна изостаналост, сякаш времето е спряло в годините, когато въпросните ТПК са били създадени или особено активни⁴³. Атмосферата в полуразнообразното изложбено пространство пък беше в рязък контраст с патоса на откриващата събитието Илияна Йотова, вицепрезидент на страната. По време и на това мероприятия бяха раздадени награди, този път за социална иновация и от името на Министерство на труда и социалната политика – малки пакети, чието съдържание така и не стана ясно. Провеждането на Форума е част от всеки План за действие по социална икономика и според него финансирането му идва от Европейската комисия, „друго финансиране“ и такова, в рамките на предвидения бюджет за на съответните ведомства/организации за дадената година.

В разговор със служителка от една ТПК по време на VIII Европейски форум на социалното предприемачество в Пловдив изпъкнаха няколко неща. На първо място тя сподели за отслабваща посещаемост с всяка изминала година, съответно намаляваща рентабилност на самото участие в подобен форум. В същото време останах с впечатление за известна задължителност на това участие, идваща от членуването на кооперацията в Националния съюз на ТПК, организатор на събитието. Служителката сподели още и за трудностите при набиране на персонал („Никой не иска да работи това вече.“). В противовес идват думите на една респондентка от социално предприятие към организация с нестопанска цел, която цитирам в тази част заради контраста в разбиранията: „Търсим вариант, в който хем да създадем работа за хората, които искат да работят с нас, а и нашият бизнес проект да бъде печеливш“ (А.Н., България).

⁴³ Една от кооперациите, с чиито служителки разговарях – Кооперация на трудоустроенни „Черноморка“ – Бургас, е създадена през 1950 г.

Социалното предприятие като продавач на услуги – примерът на „Зелена“

Социалните предприятия могат да предлагат и услуги – примери за това са обществена пералня „Зелена“, в която работят хора с психични проблеми; кетъринг услугите, които предлага фондация „Светът на Мария“, масажното студио със слепи масажисти към фондация „Синергия“ и др. Отделни потребители на социалните услуги на „Светът на Мария“ работят и като почистващ персонал в офис пространства. Други организации са насочени към създаване на технологии, каквото например е специалното мобилно приложение за хора с увреден слух на фондация „Заслушай се“, помагащо им при комуникацията с чуващи, или посветеното на сексуална тематика “Love guide” и т.н.

За да науча повече за социална пералня „Зелена“, разговарях с представител на фондация ГИС – София, към която функционира пералнята, както и с двама от служителите с психични трудности. Подобно на много други социални предприятия пералнята базира дейността си на трудотерапията. Конкретно при „Зелена“ работата се състои от повтарящи се операции, особено подходящи за лекуващите се от психични заболявания, защото им позволява да запомнят процесите по-лесно. Всички, които работят в него, са с психичноздравни проблеми. Изключение прави шофьор, нает за нуждите на предприятието. Друга причина да се спрат на подобен бизнес е убеждението им, че за такава услуга е по-лесно да се намери пазар, а и не изисква колосална първоначална инвестиция. Самото предприятие се създава със средства от проект. След това продължава като „нормално стопанско предприятие“ (Б. Л.), а на печалба излизат през 2016 г.

Пералнята не е първата предприемаческа инициатива, в която Б. Л., социален работник, има участие. Първоначално с други специалисти в сферата опитват да приложат модел за подкрепена заетост, за който казва, че е разработен от международни организации. Целта на този подход е хора с психични заболявания да бъдат включени в общия пазар на труда. Проблемът, с който се сблъскват, е нежеланието на повечето хора с психични затруднения да споделят диагнозата си. Преди да стартират пералнята правят и други опити за социално-предприемаческа дейност. Започват със защитено кафене, което не просъществува дълго (*„Не успяхме да се позиционираме достатъчно добре на пазара, избрахме лошо място“*). Следва друга идея – работилница за приложно изкуство, която също не тръгва обещаващо и проектът е замразен. Може да се обобщи, че в конкретния случай е извървян някакъв път на принципа „проба-грешка“, от което получаваме потвърждение за високото ниво на риск при подобни начинания.

Според цитирания и по-рано експерт по право Д. И. не би следвало да се поставя знак за равенство между трудотерапията и същинското социално предприемачество:

„Не просто да правиш някаква трудотерапия, а тогава, когато можеш да им платиш заплата за труда им, вече си на следващото ниво. И когато в следващото ниво можеш до такава степен да развиеш работните и трудовите им умения, че те да могат да си намерят работа и на друго място, тук вече вървиш по стълбицата нагоре.“

В случая на „Зелена“ тази еволюция в голяма степен е постигната, което им дава основание да претендират за определена устойчивост. Кандидатите за работа в предприятието най-напред изкарват стаж – ако го преминат успешно, могат да минат на платена заетост. При положителна оценка за постигната рехабилитация се прави план за намиране на работа. Въпросът тук е каква би могла да е тя – по думите на Б. Л. обикновено става дума за „неблагодарни“ позиции.

3.3. ПРИМЕРИТЕ ОТ БРАЗИЛИЯ

Тук представям най-общо впечатленията, които придобих по време на престоя си в Сао Пауло, Бразилия. В този период от няколко месеца имах възможност да посетя на живо няколко събития, свързани с социалното предприемачество. Проследих определени аспекти на темата и през множеството интернет сайтове и профили в социалните мрежи на хора и организации, заявяващи се като част от социално-предприемаческата сфера в Бразилия изобщо. Най-напред, моето проучване по темата показва, че важна роля за пренасянето на модела „социално предприемачество“ в Бразилия отново имат организации – като *Ashoka*, *Yunus Center*, *Skoll Foundation*, *Schwab*, бразилската *Artemisia* и други, които вече от няколко десетилетия развиват предприемачески умения с фокус върху социалното въздействие и в някои случаи подпомагат тяхното реализиране. Появяват се местни клонове или инициативи на някои от тях, както и други сходни организации, които предоставят обучение по социално предприемачество, раздават се стипендии и награди. В последните години се създават още много програми в подкрепа на социални иновации от големи частни компании като *Red Bull*, *Deloitte*, банка *Santander* и прочее.

Наблюденията ми показват, че социалните предприятия в страната са най-често в сферата на образованието, осигуряването или ремонтването на жилища за бедни, подобряването условията на труд, изхранването, тоест едно от най-наболелите проблеми за страната, а също и в посока популяризиране на концепции и механизми за устойчив бизнес. Интересен пример е този на „Moradigna“ – предприятие, което срещу неголямо заплащане реновира домовете на хора, живеещи в крайно тежки условия. Създадено е „отдолу“ от момче, което изпитва същите проблеми, като една от целите е за извършването на всеки ремонт да се наемат хора от съответния квартал, завъртайки по този начин и пазара на труда. Други често срещани области, в които има

социални предприятия, са правата на хора с африкански или местен произход (indígenas) и на ЛГБТИ+ общността.

От разказите на респондентите остава впечатлението, че различията в насочеността идват от това, че дори принципите на социалното предприемачество да са универсални, тяхното приложение зависи от съответния контекст – тематичен, социален, културен:

„Страни като Индия, Южна Африка и дори отделните страни в Латинска Америка – и тук в Бразилия – има различни представи за „социално въздействие“, свързани със съответните култури [...] Японците са почти перфектни. Само че те работят ужасно много и поради това също имат нужда от социална иновация – такава, която да ги научи как да се радват на живота си.“ (Р. Й., Сао Пауло).

Може да се каже, че атмосферата и организацията на отделните събития, които посетих в Сао Пауло, бяха в две крайности. Успях да видя семпло устроени базари, без почти никакви посетители и в някои случаи дори без хора зад щандовете. Произходът на самата продукция в някои случаи изглеждаше съмнителна – стоки, които напомнят на познатите у нас магазини за един лев. По време на едно доста по-мощно събитие – „Седмица на социалното предприемачество“, проведено в „Университет на Сао Пауло“ и организирано от създадената към него Агенция за иновации, срещнах и част от информантите си в Сао Пауло. Това събитие заслужава да бъде отбелязано най-малкото заради институционалната санкция, още повече, че идва от висше училище. Характерът му не беше на базар, а по-скоро на дискуссионен форум, допълнен от отделни тематични „работилници“, в които организации представяха дейността си. Показателно бе участието сред лекторите на преподаватели, специализирани конкретно в теми като социална икономика, макар че според оценката на информантите, с които разговарях там, образователната система в Бразилия не е особено отворена към нови теми и подходи.

В същото време посетих инициативи, фокусирани предимно към технологиите, но включително и в контекста на социалното предприемачество. За разлика от един скромен „Фестивал на предприемаческия талант“, за провеждането на който не беше информиран дори портиерът на учебното заведение, където се провеждаше, събитието „Технологична седмица“ (São Paulo Tech Week) беше проведено в първия „център за иновации“ (Estação Hack), основан някога от Facebook, в сграда с ограничен достъп, предварителна регистрация. Ако в единия случай се предлагаша продукти ръчна изработка с качество под въпрос, при другия ставаше дума предимно за мобилни приложения и дори изобретения⁴⁴, а срещата беше санкционирана с участието на представител на

⁴⁴ Едно от тях, което несъмнено прави впечатление, е патентовано бельо за транссексуални, за което неговата създателка твърди, че помага за предотвратяване на евентуални уринарни инфекции. Повече за идеята и продуктите може да бъде прочетено тук: <<https://bit.ly/2W83Zy0>> (Посетено на: 13.12.2020; 19:59).

местната мрежа на Глобалния договор на ООН. Силно технологичен характер имаха и други подобни събития, като участниците не просто продаваха своя продукт или услуга, а представяха пътя на тяхното създаване, механизма, чрез който според тях са замислени да изпълняват социална функция. Добри примери в това отношение бяха „Еко седмица на модата“ (Eco Fashion Week Brasil), „Фестивал на иновациите и предприемаческата култура“ (Festival de Inovação e Cultura Empreendedora) и други. За да илюстрирам, ще спомена няколко инициативи. През 2018 г., например, група адвокати и застъпници на каузата създават специалното приложение за настолен компютър и „умни“ (smart) устройства *Bicha da justiça*. То предлага информация, безплатни правни консултации и помощ за ЛГБТИ+ хора, които в Бразилия възлизат на около 20% от населението⁴⁵. Тук е редно да отбележа, че подобна организация има и в България – Single Step, които са и сред участниците в конкурса за социални предприемачи „Промяната“, излъчван по „Нова телевизия“.

Друг много добър пример от Сао Пауло е предприятието *Instituto Alinha*, с чиято създателка успях да проведе интервю. Предприятието цели да спомогне за подобряване условията на труд в шивашки ателиета, оказвайки по този начин и подкрепа към нелегални мигранти от Боливия, които се занимават с този занаят на територията на Сао Пауло. Характерното за предприятието е използването на блокчейн⁴⁶ технология, която свързва ателиетата с модни марки, за които те да изпълняват поръчки. Лайтмотив е и производството на „устойчива и честна мода“ – при „справедливо“ заплатен труд, в противовес на „бързата“⁴⁷.

⁴⁵ SALGADO, Claudia. App “Bicha da Justiça”, que ajuda LGBTs, concorre a prêmio de empreendedorismo. In: Poenaroda.com.br, 19 November 2018 [online]. [cited: 19.12.2019; 11:26]. Available from: <<https://poenaroda.com.br/pop/tecnologia/app-bicha-da-justica-que-ajuda-lgbts-concorre-a-premio-de-empreendedorismo-baixa-e-vote-aqui/?fbclid=IwAR3-veT-v3NiQArozDpGZfgU8zx9Xq8NntHPwTmA06dosvQ74GJEB5OUubG0>>.

⁴⁶ Хоризонтална технология за равноправен достъп до мрежа от компютри или сървъри без централизиран контрол и в която всички във „веригата“ участват и мониторират преноса на информация. Може да се ползва в сфери като финанси, медицина, производство и т.н. Източници: <<https://ieeaccess.ieee.org/special-sections/blockchain-technology-principles-and-applications/>>, <<https://www.veem.com/what-is-blockchain/>> Посетено на: 15.12.2020 г., 00:15 ч.

⁴⁷ През последните години, благодарение на повишената ефективност на технологиите за производство, цените на платовете и тъканите намаляват, докато същевременно качеството им се подобрява. Така продуктите на модната индустрия стават достъпни за много по-широк кръг потребители, което пък увеличава търсенето и потреблението, съответно количествата продукция. Има обаче твърдения, че производството на тези евтени, но качествени тъкани носи негативни екологични последици, тъй като изисква завишена употреба на химикали, изхвърлянето на които увеличава замърсяването на околната среда (ANGUELOV, Nikolay. *The Dirty Side of the Garment Industry. Fast Fashion and Its Negative Impact on Environment and Society*. Boca Raton: CRC Press, 2016). Тези промени в създаването на мода и в нейното потребление се обобщават в понятието „бърза мода“.

В проучването си успях да направя наблюдения върху профила на хората, ангажирани в тези инициативи, и впечатлението ми е, че става въпрос за ново поколение активисти, готово да опитва нови подходи. Дари Сантос, създателката на *Instituto Alinha*, определя себе си именно като активист. След завършване на висшето образование започва работа по специалността си в банка, където обаче не се задържа твърде дълго:

„Макар че печелех много пари и с тях можех да си купя хубави неща, осъзнах, че аз просто не ги искам [...] Създадох организацията, защото ми писна само да ходя по конференции и събития и просто да пиша и слушам разни приказки на теория. Междувременно осъзнах, че за идеята ми има и пазар.“

Горният цитат е показателен. От една страна, за намаляващо значение на материалното, което според някои автори е тенденция за кохортата на така наречените милениълс⁴⁸, или *поколението Y*. При родените в последното десетилетие на 20 век се забелязва склонност да инвестират в преживявания вместо в предмети, като днес дори се говори за *икономика на преживяванията*⁴⁹. В същото време в изказването се усеща определено разочарование от институциите, които според респондентката очевидно бездействат по отношение на съществуващите проблеми специално в модната индустрия – малко по-крайна позиция в сравнение с цитираните по-рано други респонденти. По думите ѝ държавата не е ефективна в мерките си спрямо производителите на „бърза“ мода, тъй като по думите ѝ те са единствено „наказателни“, тоест под формата на санкции. Дава за пример бразилското представителство на испанската компания за дрехи ZARA, на която неколкократно е налагана глоба за лоши условия на труд⁵⁰. За разлика от санкциите от страна на държавата, социалното предприемачество според респондентката е „проактивно“ и стимулира „осъзнаването на проблема“. Интересно при Сантос е и това, че кри-

⁴⁸ Твърди се също така, че това поколение именно се характеризира в най-голяма степен с желанието за „смислена“ работа, такава, „в която могат да оставят следа и която ще е полезна за обществото“. Вж. повече в статията „Пет мита за кариерния профил на милениум поколението“, публикувана в сайта Кариери.бг: <https://www.karieri.bg/karieren_klub/novini/3938862_pet_mita_za_kariernii_profil_na_milenium_pokolienieto/?fbclid=IwAR3J232U7aXE2PPFWKxkQnmYRBUgfdal-eDQsC40Y5TeJ0D4j_9cIn9IwgA> Посетено на: 07.04.2020 г.; 11:01 ч.

⁴⁹ USBORNE, Simone. Just do it: the experience economy and how we turned our backs on ‘stuff’. In: The Guardian.com [online], 13 May 2017. [cited: 07.04.2020 г.; 08:01]. Available from: <<https://www.theguardian.com/business/2017/may/13/just-do-it-the-experience-economy-and-how-we-turned-our-backs-on-stuff>>.

⁵⁰ Обвиненията към ZARA са за „робски труд“ и дискриминация, още повече, че става дума за работници имигранти от други южноамерикански страни, част от които нелегални. Източник: CAMPOS, Andre. Zara corta oficinas de imigrantes e será multada por discriminação. In: ReporterBrasil.com [online], 9 May 2015. [cited: 06.12.2020, 13:22]. <<https://reporterbrasil.org.br/2015/05/zara-corta-oficinas-de-imigrantes-e-sera-multada-por-discriminacao/>>.

тиката ѝ е насочена освен към „безотговорните“ компаниите, така и спрямо техните клиенти и служители. Според нея е необходимо „превъзпитаване“ на публиката с цел „промяна в потребителските нагласи“ и тя вижда ролята на предприятието си точно в тези процеси.

4. НЯКОИ ПРОТИВОРЕЧИВИ АСПЕКТИ НА СОЦИАЛНОТО ПРЕДПРИЕМАЧЕСТВО

Интерпретациите на „социалното“

На фона на казаното дотук за целите, дейностите и целевите групи на повечето социални предприятия, необходимо е да обърнем внимание на една различна гледна точка. При една от бразилските информантки, например, се забелязва раздражение, идващо от това, по думите ѝ, че в последните години предприемачеството се разбира твърде тясно: „Всички си мислят, че, когато чуеш „предприемач“, значи става дума за някой, който ходи при бедните. Това не е вярно“ (А. Ф., Сао Пауло). Можем да предположим формирането на стереотипен образ на предприемача мисионер. Цитатът е от жена, която определя себе си като предприемач в сферата на модата, като фокусът ѝ е върху внедряването на технологиите в производството на дрехи и аксесоари с цел постигане на повече устойчивост в сектора и в ежедневието. Самата тя разработва проект на дамска чанта с вградена соларна батерия, чрез която с природни ресурси да се зареждат с енергия мобилни устройства. Дейността ѝ според нея има социално въздействие, но поради „луксозния“ си характер се възприема по-различно от околните, по думите ѝ неоснователно. Тази противоречивост около същината на концепцията за „социалното“ се споделя и от друга информантка, макар и в по-различна перспектива. Според нея (Д. И., България) то се свързва предимно със социално слаби хора и съответно социални помощи, а не с проблемите като „обществени“ и тази трактовка на социалното предприемачество е подвеждаща.

Като цяло, дискомфорт от бизнес планирането на дейности с обществена полза в оценките на респондентите отсъства („Това е реалността, в която живеем, див капитализъм, така че парите ни трябва. Парите правят нещата да се получават“, Р. Й., Сао Пауло). Не бива и да се очаква твърде голяма критичност, като се има предвид въввлечеността им в голяма или по-малка степен в тази сфера. При някои специално се набляга на разликите с други форми на подкрепа („Това не е благотворителност. Бизнесменът може да е бизнесмен и да прави добро заедно с това“, Р. Й., Сао Пауло). Нещо повече, социалното предприемачество е видяно като добра възможност за професионално развитие:

„Изкарах курс по социално предприемачество в Испания и си казах, че мога да превърна правенето на добро в кариера.“ (М. В., Сао Пауло).

Причина толкова много хора на възраст около 25-35 г. да се захващат със социално предприемачество или собствен бизнес изобщо, поне що се касае до Бразилия, може да се търси и в последната световна икономическа криза. Настъпването ѝ там според една от информантките води до това, че младите хора „са първи в списъка за уволнение“. Оставайки без работа и с ограничен професионален опит, те опитват да създадат нещо свое, „защото искат да почувстват сигурност и независимост, да имат собствените си пари, да имат контрол, да имат живота в свои ръце, да вярват в нещо“ (Р. Й., Сао Пауло).

На база направените досега наблюдения и проведените интервюта от България и Бразилия мога да направя извода, че има известна разлика в перспективата, през която се гледа на социалното предприемачество в двете страни. Ако усещането за такава дейност при изследваните предприятия към НПО е по-скоро като за нещо допълнително към основната, тоест идеалната, то в примерите от Бразилия бизнес елементът изглежда много по-силно застъпен, може би дори първостепенен. Остава впечатлението, че българските социални предприятия по подразбиране са нестопанските организации, докато в събраните от южноамериканските информанти сведения правно-организационната форма дори не излиза като тема. Трудовопроизводителните кооперации, бих заключила, са нещо трето и динамиките в отношенията между ТПК и ЮЛНЦ в контекста на социалното предприемачество е проблем, който заслужава да бъде изследван в дълбочина.

Проблемът с ефективността

По време на едно от изданията на базар „Малкото е много“ имах възможност да разговарям с представителка на Център за социална рехабилитация интеграция „Чайка“ – Варна, които са от редовните изложители в рамките на това събитие. Посочвайки продукцията (не повече от двайсет-трийсет дребни украшения, изработени от потребители в Центъра), тя обясни, че това е резултат от труда им за шест месеца. Логично възниква въпросът за ефективността – постигането на най-висока производителност при възможно най-нисък разход. Според някои автори преследването чрез частен предприемачески модел на социално справедливи цели, които не могат да бъдат оценени пазарно, е много вероятно да наруши изискванията за ефективност. Обратно, постигането на ефективност може да има определена социална цена⁵¹. При хора с интелектуални затруднения или психични трудности тази цена може да се изрази

⁵¹ COOK, Beth, Chris DODDS, and William MITCHEL. Social entrepreneurship – false premises and dangerous forebodings. In: *Australian Journal of Social Issues*, February 2003, Vol. 38, №1, 65.

в регрес в терапията, ако от тях е изисквана повече работа за по-кратко време. Проблемът за ефективността виждаме и при „Зелена“. Според ръководителката на пералнята те инвестират много повече средства отколкото стандартно предприятие, в което служителите нямат такива проблеми и следователно работят доста по-ефективно. Поради това продължават да работят и по проекти, макар че разчитат и на обществени поръчки.

Припомням, че по-рано, през примера на една ТПК, бе отбелязан въпросът и за рентабилността на самото участие в базари извън населеното място на съответното предприятие. Това означава разходи за път и настаняване и дори част от тях да се поемат от организаторите – БЦНП например покриват пътни и ношувка за един човек, това си остава допълнително финансово натоварване. Не бива да се пренебрегва, все пак, че освен да направят продажби, тези мероприятия дават възможност на социалните предприятия да се покажат пред една по-широка публика.

Конкуренцията

Проблематичен при социалните предприятия може да бъде и въпросът за конкуренцията – между социалните и търговските предприятия, както и между социалните едно спрямо друго. От една страна е любопитно как организация с идеална цел се съревновава с такава, която гони печалба. Един от информантите в България признава, че от страна на частния сектор тя е „чудовищна“. Що се касае до конкуренцията с други социални предприятия, конкретно при „Зелена“, например, такава на този етап няма, но е интересно как този въпрос ще се развива при тези с еднакъв тип производство/ услуги. Според група автори ако социалното предприемачество разглежда общността като единствено възможна среда за развиване на социална кохезия, обратно на формулата „един размер пасва на всички“, то би вкарало отделните общности в конкуренция. Това от своя страна може да предизвика социален антагонизъм – членовете на динамични общности с по-добри предприемачески способности биха били относително облагодетелствани⁵². Намеци или директни твърдения за съревнование между социални предприятия до момента не се срещат в събрания емпиричен материал. Впечатлението е по-скоро за едно негласно съгласие, че за всеки има място. При изследваните тук български предприятия, гравитиращи около БЦНП, това може да се обясни с обективните ограничения, които състоянието на целевите групи налага по отношение на типа производство или услуги – и от същия вид вероятно ще се появяват още.

Може да се предположи, че второстепенността на предприемаческата дейност спрямо основната, общественополезна, впечатленията за която остават при анализа на българските предприятия към НПО, също обяснява липсата

⁵² Ibid., 66.

на осезаема вътрешна конкуренция. От проведените до момента разговори и наблюдения може да се направи изводът, че все пак има организации, които се справят по-добре от други, предлагат по-качествени продукти/услуги и привличат повече клиенти. Като пример за такава излиза фондация „Светът на Мария“. Има основания да се очаква, че въпросът за конкуренцията сред социалните предприятия тепърва ще се развива, въпросът е в каква посока – към подобряване на продукцията/услугите или в надпревара между самите социални каузи.

В контекста на конкуренцията е важно да споменем, че в разговорите се появява и друг образ – ще го нарека „лъжливо социално предприятие“. Става дума за организации, които само претендират да извършват социално-предприемаческа дейност. Подозрения за съществуването на подобни практики споделя директорката на сдружение за подкрепа на лица с умствени затруднения, в който се провежда арт терапия, а после произведените предмети се продават. По думите ѝ финансиране за подобни дейности опитват да спечелят и организации, които не се занимават с уязвими групи, а просто с изкуство. Произвеждат арт изделия, но социална цел според нея липсва. Този казус безспорно е интересен и заслужава внимание при едно следващо изследване.

Добавената стойност

„Ползвайки услугите на пералнята, се осигурява възможността едни хора да живеят с усещането за достойнство, за принос, за чест.“ (Б. Л., България).

Един от аргументите, които социалните предприемачи обикновено използват за привличане на клиенти, е добавената/придадената стойност, която предлаганите от тях стоки и услуги според тях носят. Въпросът как най-адекватно да се определя социална добавена стойност няма еднозначен отговор. Изчисляването на добавена стойност по точкова система, както е заложено в методиката към българския закон, не звучи убедително. Нещо повече, дефиниция на понятието няма нито в ЗПССИ, нито в методиката. Ако трябва да предложим определение на база емпиричния материал, то социалната стойност би било това, което прави продукта или услугата по-ценни, давайки на потребителя нещо допълнително към обичайната им употреба. С казаното по-горе Б. Л. се опитва да внуши подобно усещане. Доколкото това има значение конкретно за пералнята е спорно. За спечелването на обществени поръчки, които са основният източник на приходи за предприятието, едва ли помага. Същевременно индивидуалните клиенти (предимно хора от квартала), които биха базирали потребителското си поведение с аргумент, различен от най-изгодното за тях решение от финансова гледна точка, по разказа на респондента по-скоро затрудняват работата на „Зелена“, тъй като спечеленото от такива поръчки не покрива разходите по тяхното обслужване.

Експлоатирането на определени емоции или задействането на някакъв активистки дух през идеята за придадената стойност, може да се каже, служи на предприятията за прокарване на тяхната застъпническа дейност, тоест за разрешаване на социалния проблем, който мотивира предприемаческата дейност. Помага и за оправдаване на поне на пръв поглед по-високите продажни цени за някои продукти и услуги. Пример за експлицитно демонстриран активистки характер на развивания социален бизнес е подходът на Instituto Alinha. Върху дрехите, които се произвеждат с посредничеството на организацията, се поставя специален етикет, който сигнализира на потребителя за значението на продукта като инструмент за отстояване на права. Въпросът е колко пъти могат да бъдат използвани емоциите на потребителя и готовността му да пренебрегне своята икономическа изгода, превръщайки покупката си в своеобразен граждански акт. Може ли мотивът за добавената стойност да бъде единствен аргумент, за да се продаде даден продукт или услуга – а не толкова тяхната полезност и качество? Тук не твърдя, че преобладаващо такъв е подходът на социалните предприятия. По-скоро отварям темата за клиентелата им – кой, по какъв повод и откъде пазарува. Развиването ѝ е перспектива за по-нататъшното разгръщане на това изследване.

Промяна във функциите на гражданския сектор

По думите на един от респондента смисълът на социалното предприятие е „да има кауза“ и в това, че „променя обществените нагласи“. Това е позицията на човек и организация, работещи в продължение на години с фокус върху застъпничеството. Един от въпросите, които бяха въведени в началото, е за потенциалното маркетизиране на гражданската сфера, от изоставяне именно на застъпническата дейност за сметка на търговската и по този начин преформулиране ролята на НПО. Някои автори наблягат на това, че НПО трябва да поддържат репутацията на почтени и надеждни, имайки предвид представителната им и медиаторска функция. Това лесно би могло да остане на заден план, когато нестопанска организация санкционира употребата на някой бизнес продукт/ услуга или влезе в други форми на партньорство с търговски организации⁵³.

Въпросът конкретно при социалните предприятия идва от това доколко търговската им дейност действително се извършва за целите на идеалната. Нестопанските организации са „първа линия на защита“ в случаите, когато социални и икономически проблеми трябва да бъдат адресирани, играят ва-

⁵³ PRATT, Jon. Fund Raising Practices and Civic Engagement. In: DWIGHT F. Burlingame (ed). *Critical Issues in Fund Raising*. New York: Wiley, 1997, 247–55 and YOUNG, Dennis R. Commercialism in Nonprofit Social Service Associations. In: BURTON A. Weisbrod (ed). *To Profit or Not to Profit: The Commercial Transformation of the Nonprofit Sector*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998, 195–216. Cited in: EIKENBERRY, Angela, Jodie KLUVER. *The Marketization of the Nonprofit Sector: Civil Society at Risk?*, 136.

жна роля и за това да привлекат общественото внимание към социални проблеми и нужди. За тези дейности пазарната среда е значително предизвикателство. Не на последно място, за някои автори пазарно ориентирани НПО, които се занимават със социално предприемачество, могат да поддържат подобна дейност, единствено ако тя носи печалба⁵⁴. Долу предлагам два разнопосочни „сигнала“, идващи от сектора:

„Участваме от време на време в кампании за застъпничество или с някое и друго становище [...] но нямаме капацитет да се занимаваме и чисто политически нямаме такива желания. Според нас бизнесът и предприемачеството са много по-бързи откъм развитие, бързо става ясно нещо върви ли, не върви ли.“ (М. Е.)

„Поради прекалено голямата зависимост от проектно финансиране и дарения [...], организациите разбират, че стопанската дейност е в две посоки полезна за тях. Едната е тази финансова независимост [...], но и нещо друго много важно. Всъщност през пазарните инструменти, през продаването на продукти или услуги организациите достигат до хора, които са извън тяхната пряка общност.“ (Д. И.)

Видно е, че категоричен и недвусмислен отговор на тази дилема е трудно да се даде, поне на този етап. Това само по себе си е знак, че разбиранията за ролята на НПО и начините, по които те могат да функционират и да бъдат полезни, са в процес на преформулиране. Допускам, че разликата във възприятията идва поне от две посоки. Първият цитат говори за разграничаване и недоверие спрямо традиционните подходи към социалните проблеми. Става дума за нова организация, която макар да изпълнява и малки проекти, отрано се фокусира върху предприемаческия подход. От другата страна отново стои организация с почти 20-годишна опит в застъпничеството, която е само канал за подкрепа към социални предприятия. Социалното предприемачество тук следователно е видно по-скоро като еманципиращо, но не противоречи на общественополезната дейност, тъкмо обратното. Всичко това говори за поне два подхода към социалното предприемачество – като централна дейност или помощен инструмент. При всички случаи, отчитаме разбирането за капитализма не е като противник и обект на критика, а като съюзник, основа за развитие.

⁵⁴ SALAMON, Lester M. Holding the Center: America's Nonprofit Sector at a Crossroads. New York: Nathan Cummings Foundation. January, 1997. Cited in: EIKENBERRY, Angela, Jodie KLUVER. The Marketization of the Nonprofit Sector: Civil Society at Risk?, p. 132.

Новите източници на подкрепа

Тази част касае конкретно нестопанските организации в България. По думите на един от респондентите „един от ключовите фактори да си устойчив е да си финансово устойчив“ (Д. И., България). Проблемът за НПО в България е, че немалко донорски организации, които в първите години на Прехода у нас подпомагат НПО, вече не предоставят подкрепа. Една от причините за това е тяхното физическо оттегляне от страната – много от тях бяха чуждестранни. В същото време към началото на 2020 г. държавно финансиране на организациите с нестопанска цел не е налично. От бюджета на страната се подкрепят само няколко организации при над 11 000 регистрирани ЮЛНЦ⁵⁵. Пред НПО следователно стои въпросът за намиране на нови източници на финансиране. Социалното предприемачество е една възможна стратегия, но не само навлизането на този модел е причина за трансформациите в гражданския сектор. Заговаря се, и то глобално, за появата на нов тип филантропия и на различен спрямо досегашния профил на финансирането: индивидуални донори и фокус върху взаимодействието с различни групи и сектори, неконвенционални начини за даване и доброволчество, акцент върху проблеми, а не институции. Нещо повече, благотворителните каузи започват да се възприемат като потенциални бизнес инвестиции. Донорите от този тип предприемат т. нар. рискова (venture) филантропия – прилагат принципите и практиките на рисковия капитал с цел постигане на „социална промяна“. Търсят възвръщаемост на инвестициите – финансова и социална, но и емоционална⁵⁶.

Какво днес представлява донорът безспорно е важно. Отделно от публично финансиране, при социалните предприятия това може да е както клиентът, така и частният спонсор на начинанието, ако има такъв. Какво подтиква и мотивира към покупка от едно социално предприятие е въпрос, който вече беше маркиран, тук поставям фокус върху по-голямата инвестиция. Каква е причината ИТ компании и банки да предоставят финансова подкрепа за социално предприемачество, кои предприятия я получават и в замяна на какво на този етап са въпроси, които остават извън изследването, но заслужават внимание в бъдеще.

5. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Бих обобщила, че изследваните социални предприятия адресират част от социалните и икономическите проблеми, които маркират съвременната епоха – модели на потребление, достъп до трудовия пазар, социално включване

⁵⁵ Официална интернет страница на Министерство на здравеопазването на Република България. Достъпно на: <http://www.mh.government.bg/media/filer_public/2020/01/16/zakon-dbrb-2020.pdf> Посетено на: 10.04.2020 г.; 13:32.

⁵⁶ GINGOLD, Diane. New Frontiers in Philanthropy. Fortune.com [online], July 2000. [cited: 10.04.2020; 14:00]. Available from: <<http://www.timeinc.net/fortune/sections/>>.

и прочее. В този смисъл социалното предприемачество може да се разглежда като една възможност за компенсиране на пропуските, които институциите допускат при интеграцията на уязвими групи, да преодолее някои от недъзите на социалната държава, като предоставя не универсални, а таргетни решения. Чрез продаването на продукти и услуги се поставят на дискусия нови теми („бърза мода“) или табуизирани (хора с увреждания/ интелектуални затруднения), внедряват се иновативни технологични решения. Част от изследваните предприятия следователно са инструмент за активизъм и застъпничество – изключение в този смисъл може би правят ТПК. Фестивалите и базарите са важен инструмент за социализирането на модела и за пласирането на продукцията и услугите на социалните предприятия и в България, и в Бразилия.

В същото време през практическото им приложение изкрystalизираха и някои противоречия с описаното „на книга“ социално предприемачество, както и определени рискове от съвместяването на пазарния подход с постигането на социална цел. Изложените примери показват различни разбирания за социалното предприемачество, единна представа за същността и смисъла на модела е трудно да бъде очертана. Общото впечатление от наблюденията в Сао Пауло, което намира най-добра илюстрация в казуса на Instituto Alinha, е за новосъздадени предприятия, които интегрират технологични инструменти и по-скоро следва да наричаме „социални стартъпи“, тоест бизнеси със социално въздействие, които са в процес на утвърждаване. За сметка на това много от предприятията в България се припознават или създават към отдавна съществуващи структури – особено фрапантен е примерът със споменатите ТПК, голяма част от които са наследство от социализма. Усещането от Бразилия е за нови начинания, за пробиващи на сцената актьори от нов вид, които търсят арена за разгръщане на придобитите знания и умения от маркетинг и реклама, финанси или бизнес администрация. У нас става дума много повече за хора с опит в гражданския сектор и конкретната експертна област, които по-скоро нагаждат обичайната си дейност към едни нови условия. Резултатите от този експеримент вероятно ще можем да оценим на един по-следващ етап.

Тук трябва да направя и бележката, че състезанието за социални предприемачи „Промяната“, което от няколко години сезонно се излъчва по Нова ТВ, също е важно да бъде взет под внимание при последващо разширяване обхвата на това изследване. На пръв поглед впечатлението е, че в конкурса участват предложения, които имат по-отчетлива бизнес ориентираност, макар голяма част от организациите кандидати отново да са от „третия сектор“. Като цяло, обаче, може да се обобщи, че голяма част от социалните предприятия в България работят за/с хора с интелектуални затруднения или физически увреждания. Това носи предпоставки за ограничаване на понятието „социално предприемачество“ до работа с точно определени групи, хора и теми. Съществува и риск разбирането за интеграция да се ограничи само до участието на тези хора в икономиката и то само за някои от тях. Не на последно място, търсене-

то на допълнителни ресурси за финансиране практически води до наоряването на „проекти предприятия“.

Казвайки всичко това, мога да обобщя, че на база на емпиричния материал заключението за модела „социално предприемачество“ е: не съвсем пазарно и не винаги отдолу-нагоре. Ситуацията към първата половина на 2020 г. прави темата за социалните предприятия още по-интересна. В условията на обявена пандемия и въведено в страната извънредно положение по повод разпространението на вируса SARS-CoV-2 – станал популярен като COVID-19, някои от поставените тук питання отекват още по-гръмко. Как ще продължат дейността си социалните предприятия в среда, оформена от икономическите последиствия от пандемията – могат ли да се адаптират така, че да запазят и бизнеса си, и целевите групи, с които работят. По какъв начин опитът на обществата от засиленото присъствие на официалната власт в ежедневието и очакваното повишаване на нуждите от социална подкрепа ще се отрази на нагласите към държавата, от една страна, и към гражданския сектор, от друга.

Всъщност под въпрос вече е самото оцеляване на организациите в неправителствения/ нестопанския сектор. Тези, които предоставят социални услуги и/или извършват социално-предприемаческа дейност, в огромна степен са блокирани – предоставянето на кетъринг услуги при ограничение на масовите събития изглежда ирелевантно, затворените офиси нямат нужда от почистване, купуването на предмети за декорация се измества от инстинкта за осигуряване на базови битови стоки, понятието за добавена стойност сякаш променя смисъла си. Намеренията за „включване“ отстъпват на необходимостта от спазване на „социалната дистанция“.

Ако възможността моделът да се адаптира спрямо конкретната среда го прави гъвкав, то динамичните процеси, които в условията на засилената глобализация непрестанно преформулират тази среда, го правят и нестабилен. Свързаността дава възможност за споделяне на материални и символни ресурси, но и носи опасността от това цели мрежи да се разпаднат изведнъж. От какъв характер ще бъде предоговарянето, което вероятно ще е необходимо за справяне с последициите от настъпващата криза и може ли социалното предприемачество да преодолее както нея, така и собствените си противоречия, предстои да разберем.

БИБЛИОГРАФИЯ

- ANGUELOV, Nikolay. *The Dirty Side of the Garment Industry. Fast Fashion and Its Negative Impact on Environment and Society*. Boca Raton: CRC Press, 2016.
- APPADURAI, Arjun. *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minnesota: University of Minnesota Press, Seventh printing, 2005.
- COOK, Beth, Chris DODDS, and William MITCHEL. *Social entrepreneurship – false premises and dangerous forebodings*. In: *Australian Journal of Social Issues*, February 2003, Vol. 38, №1, pp. 57–72.

- DITCHEV, Ivaylo. La nouvelle classe de médiateurs. In: *Transition* (42) 2001-1, 2003, pp. 97–106.
- EIKENBERRY, Angela, Jodie KLUVER. The Marketization of the Nonprofit Sector: Civil Society at Risk? In: *Public Administration Review*, March/April 2004, Vol. 64, No. 2, pp. 132–140.
- ESPING-ANDERSEN, Gøsta. *The Three Worlds of Welfare Capitalism*. Cambridge: Polity Press, 1990.
- GIDDENS, Anthony. *The Consequences of Modernity*. Cambridge – Oxford: Polity Press/Blackwell Publishers Ltd., 1996.
- GIDDENS, Anthony. *The Third Way. The Renewal of Social Democracy*. Cambridge: Polity Press, 2005.
- GIDDENS, Anthony. *Beyond Left and Right. The Future of Radical Politics*. Cambridge: Polity Press, 2007.
- JELIAZKOVA, Maria. *Social enterprises and their ecosystems in Europe. Country report – Bulgaria*. Luxembourg: Publications Office of the European Union, 2019.
- JING Hu, Jacob B. HIRSH. Accepting Lower Salaries for Meaningful Work. In: *Frontiers in Psychology*, 2017; 8: 1649 [online]. [cited: 29 September 2017]. Available from: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC5649195/>.
- MONEY, Kevin, Arthur MONEY, Steve Downing, and Carola Hillenbrand. Relationship marketing and the not-for-profit sector. An extension and application of the commitment–trust theory. In: *The Routledge Companion to Nonprofit Marketing*. Routledge, New York, 2008, pp. 30–52.
- MORT, Gillian, Jay WEERAWARDENA. Social entrepreneurship. Advancing research and maintaining relevance. In: *The Routledge Companion to Nonprofit Marketing*. New York: Routledge, 2008, pp. 220–236.
- PATNAIK, Prabhat. On the Economic Crisis of World Capitalism. In: *Social Scientist. Capitalist Crisis: A Discussion*. May, 1982, Vol. 10, No. 5, pp. 19–41.
- POLANYI, Karl. *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston: second Beacon ed., 2001.
- PRODANOV, Hristo. Social Entrepreneurship and Digital Technologies. In: *Economic Alternatives*, 2018, Issue 1, pp. 123–138 [online]. Available from: https://www.unwe.bg/uploads/Alternatives/9_Prodanov_EAlternativi_en_1_2018.pdf.
- ROSANVALLON, Pierre. *The New Social Question. Rethinking the Welfare State*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- SAMPSON, Steven. From forms to norms: global projects and local practices in the Balkan NGO scene. In: *Journal of human rights*, September 2003, vol. 2, no. 3, pp. 329–337.
- SAMPSON, Steven. The social life of projects, exporting civil society to Albania. In: C. Hann and E. Dunn. *Civil Society: Challenging Western Models*. First published by Routledge, 1996, pp. 119–140.
- SENNETT, Richard. *The culture of the new capitalism*. New Haven: Yale University Press, 2006.
- THOMPSON, J. L. The world of the social entrepreneur. In: *International Journal of Public Sector Management*, 2002, 15(4/5): 412–431.

Други източници

- FRANCE, Guilherme. Brazil: setbacks in the legal and institutional anti-corruption frameworks. Transparency International – Brasil report [online]. Available from: <https://comunidadet.transparenciainternacional.org.br/asset/58:brazil-setbacks-in-the-anti-corruption-legal-and-institutional-frameworks?stream=1>
- HE, Wan, Daniel GOODKIND, Paul KOWAL. An Aging World: 2015. International Population Reports. U.S. Census Bureau [online]. Available from: <https://www.census.gov/content/dam/Census/library/publications/2016/demo/p95-16-1.pdf>.
- NOYA Antonella, Emma CLARENCE. Policy Brief on Social Entrepreneurship. OECD report. Luxembourg: Publications Office of the European Union, 2013 [online]. Available from: https://www.oecd.org/cfe/leed/Social%20entrepreneurship%20policy%20brief%20EN_FINAL.pdf
- USBORNE, Simon. „Just do it: the experience economy and how we turned our backs on ‘stuff’“ [online]. Available from: <https://www.theguardian.com/business/2017/may/13/just-do-it-the-experience-economy-and-how-we-turned-our-backs-on-stuff>.
- Social Innovation. A Decade of Changes. Bureau of European Policy (BEP) report. Luxembourg: Publications Office of the European Union, 2014 [online]. Available from: http://www.transitsocialinnovation.eu/content/original/Book%20covers/Local%20PDFs/168%20SI_decade_of_changes%202014.pdf
- The Rise of the Social Enterprise. 2018 Deloitte Global Human Capital Trends Report. Deloitte Development LLC, 2018 [online]. Available from: https://globalcoalitiononaging.com/wp-content/uploads/2018/06/2018-HCTrends_Rise-of-the-social-enterprise-2.pdf.
- ВАНКОВА, Мария „Квотите за наемане на работа на хора с увреждания са в ход“. Телевизионен репортаж [телевизионен репортаж, онлайн]. Достъпно на: <<https://btvnovinite.bg/bulgaria/kvotite-za-naemane-na-rabota-na-hora-s-uvrezhdaniya-sa-v-hod.html>>.
- НИКОЛОВА, Ралица. „Победителите в седмия конкурс за Най-добър бизнес план на неправителствена организация“ [онлайн]. Достъпно на: <<https://bit.ly/2ZD8GmT>>.
- СТЕФАНОВА, Марина. „Годишен доклад за състоянието на КСО в България 2018“. София: CSR AdviceBox – Sofia, 2019.
- Агенция за социално подпомагане към Министерство на труда и социалната политика. <<http://www.asp.government.bg/69>>.
- Български център за нестопанско право. „Доклад с добри практики в сферата на социалното предприемачество“, с. 3. Изготвен по проект „Лаборатория за ноу-хау в сферата на социалното предприемачество“.
- Информация за проект „НС на ТПК – равни шансове“ с бенефициент Кооперативен съюз „Национален съюз на трудово-производителните кооперации“ по Оперативна програма „Развитие на човешките ресурси“, достъпен онлайн на: <http://2020.eufunds.bg/bg/0/0/Project/Details?contractId=zpJPmt8yNA4%3D>.
- Проекти, кандидатствали и финансирани от Обществен борд на TELUS International (списък и описание) в периода 2015–2019 г. [онлайн]. Достъпно на: <https://web2.telusinternational.com/telus-international-community-board/za-nas>.

ГОДИШНИК НА СОФИЙСКИЯ УНИВЕРСИТЕТ „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“
ФИЛОСОФСКИ ФАКУЛТЕТ

Културология

Том 1

ANNUAL OF SOFIA UNIVERSITY “ST. KLIMENT OHRIDSKI”

FACULTY OF PHILOSOPHY

Cultural Studies

Volume 1

УЧЕНОТО КАТО ЗАБАВЛЕНИЕ – ИГРОВИ ПРАКТИКИ В БЪЛГАРСКИТЕ ОБРАЗОВАТЕЛНИ ОНЛАЙН ПЛАТФОРМИ

ТЕОДОРА ТОДОРОВА

Цел на настоящия текст е да анализира игровите практики в няколко популярни български образователни платформи. Водещ въпрос в него е какви представи за ученето и преподаването отразява и съответно поражда геймификацията на образователното съдържание. Намерението ми е да предложа критичен поглед към геймификацията, като се опитам да очертая както потенциалните образователни ползи от нея, така и потенциалните опасности и предизвикателства, които тя поражда.

Ключови думи: образование, интернет, нови медии, едютейнмънт, геймификация, игровизация

LEARNING AS AN ENTERTAINMENT – PRACTICES OF PLAY USED IN THE
BULGARIAN EDUCATIONAL PLATFORMS ONLINE

TEODORA TODOROVA

An aim of this text is to analyze practices of play, used in several popular Bulgarian educational online platforms. The central question is what concepts about teaching and learning are expressed and generated by the gamification of educational content. My intention is to suggest a critical point of view towards the gamification and try to outline the potential educational benefits of it as well as the potential dangers and challenges that it creates.

Keywords: education, internet, new media, edutainment, gamification

ВЪВЕДЕНИЕ: УЧЕНОТО – ЗАБАВЛЕНИЕ ИЛИ ПРИНУДА?

Според широко разпространената днес представа за институционалното образование ходенето на училище е възприемано като принуда, като задължителна част от организацията на делничния ден, аналог на ходенето на работа на родителите. Формирането на тази представа е свързано до голяма степен с историческото развитие на образователната институция, такава, каквато я познаваме днес. Модерното масово училище възниква в определен исторически контекст – то е свързано с изграждането на модерните нации и институционализирането на образованието, което трябва да служи на държавата. Целите и организацията на задължителното масово образование са свързани и с процесите на индустриализация и произтичащите от тях социални трансформации. Затова и критиците на този модел на образование често го представят чрез метафората на „поточната линия“, а обучаемия – като стандартизиран продукт, преминаващ през процесите на „формуване“. Един от тези критици е американският психолог Питър Грей, който в своята книга „Свободата да учиш“ проследява процесите на институционализиране на образованието през XIX век¹. Като решение на очертания от него проблем в образователните системи той вижда завръщането към принципите на свободната игра.

Независимо от това дали възприемаме тази критична перспектива към модерното масово училище, погледът назад в историята показва промяната в доминиращите представи за образованието и тяхната взаимосвързаност с един по-широк социален, икономически и културен контекст. Тази перспектива разкрива също така и как при всяка трансформация определени знания, умения и нагласи към учебния процес се превръщат в основни ценности, докато други знания, умения и нагласи се изтласкват на заден план или дори се изключват. Представата за училището като „работа“, изискваща усилие, постоянство и труд, се утвърждава в контекста на изграждането на модерното масово образование, започнало в края на XIX век и превърнало се в доминиращ модел през XX век. На нея днес се противопоставя друга представа, която вижда ученето повече като занимание, носещо удоволствие, осъществяващо се с лекота, приличащо много повече на „игра“.

Търсенето на взаимовръзките между ученето и играта не е ново. То може да се проследи от самото начало на историята на образованието. В съвременността се възражда с нова сила и е благоприятствано от цялостния социален, икономически и културен контекст, в който доминират принципите на свободния пазар и състезанието за внимание, а геймификацията прониква в различни сфери на човешкия живот.

Цел на настоящия текст е да анализира игрови форми, използвани в няколко български образователни сайта, и да коментира потенциала на тези

¹ ГРЕЙ, Питър. Свободата да учиш. София: Изток-Запад, 2016, 87–109.

практики да оказват въздействие върху доминиращите представи за образованието. Изследването проследява активността на седем онлайн платформи² в българското виртуално пространство, които заявяват образователна мисия и едновременно с това разчитат на геймификацията като част от своите едютейнмънт³ стратегии – „Уча.се“, „Българска история“, „Space Challenges“ („Space Port Academy“), „Географ БГ“, „Мини машини“, „Оценка БЕЛ“, преведената вече и на български език платформа „Khan Academy“.

Изложените наблюдения се основават на описание и анализ на съдържанието на тези платформи, като целта е да се проследи използването на различни видове игрови форми в представянето на образователно съдържание. Чрез метода на включеното наблюдение са изследвани начините, по които аудиторията се ангажира с тях и ги оценява. Наред с това е включен и контент анализ на техните рекламни послания и медийни изяви. Наблюденията са допълнени от полуструктурирани интервюта с 9 респонденти, създатели и водещи фигури в екипите на наблюдаваните сайтове – хора, извън сферата на формалното образование (с едно изключение).

УЧЕНОТО КАТО ИГРА

Обвързването на ученето със забавлението не е нов феномен. Но като повратен момент в неговото развитие може да се посочи т. нар. „епоха на едютейнмънта“ (Edutainment Age) – или времето на 70-те и 80-те години на ХХ век, когато телевизията се превръща в доминираща медия. Тези процеси са представени например в известната книга на Нийл Постман „Забавлявайки се до смърт“⁴. Превръщането на интернет в доминираща медия днес отваря нови възможности за създаването на образователни продукти с елементи на едютейнмънт и е предпоставка за техния разцвет. Един от аспектите на този разцвет е нарастващата популярност на ученето в игрова форма. Интерактивната същност на Уеб 2.0⁵ създава добри условия за изработката и бързото разпространение на различни образователни игри.

² Настоящият текст представя аспект от докторската ми дисертация на тема „Неинституционални образователни практики в българското виртуално пространство: нови просветители, стратегии, дигитални ресурси“.

³ Едютейнмент (от английски: education and entertainment) – неологизъм, с който се назовават форми на забавление, които имат образователен аспект, като образователни игри, забавни образователни предавания и др.

⁴ POSTMAN, Neil. *Amusing Ourselves to Death. Public Discourse in the Age of Showbusiness*. London: Penguin, 2006.

⁵ Уеб 2.0 – наименованието на нов етап в развитието на уеббазираните услуги, позволяващ повече интерактивност, сътрудничество и обмен между потребителите. С него се свързва появата на социалните мрежи. Популяризирането на наименованието се свързва с О’Райли Медия – американска образователна компания, предоставяща платформа за

Терминът „геймификация“ (gamification), познат още на български и като „игровизация“⁶, не се отнася единствено до сферата на образованието. С него се назовава най-общо включването на игрови елементи с цел да се мотивират участниците в някакъв неигрови контекст. В своята статия „Геймифициране на образованието“ Христо Дичев и Дарина Дичева обясняват нарастващата популярност на геймификацията с „вярата в нейния потенциал да поражда мотивация, промени в поведението, приятелско състезание и сътрудничество в най-различни контексти, като например ангажирането на потребителите, представянето на служителите и обществените отношения“⁷. Така геймификацията се очертава като стратегия, която може да се прилага в най-различни сфери на човешкия живот, като например маркетинга, политиката, комуникацията и др.

Игровизацията може да бъде разгледана в един по-широк контекст на обвързване на човешката култура с играта. Класическа книга, която разглежда ролята на играта в развитието на човечеството, е “Homo Ludens” на Йохан Хьойзинха. Редица изследователи след него използват основните му постановки, за да обяснят завръщането към игровото в съвременната култура. Статия, озаглавена “Homo Ludens 2.0: Play, Media, and Identity”, на петима холандски изследователи коментира разцвета на интереса към играта в съвременната култура: „Един игрив призрак обитава света. От 1960-те години, когато употребата на думата „лудически“ (“ludic”) става популярна както в Европа, така и в САЩ, за да означава игрови артефакти и поведение, игривостта се превръща във водеща характеристика на модерната и постмодерната култура.“⁸ Според авторите на статията през първото десетилетие на XXI век можем дори да говорим за „лудифициране на културата“ – определение, дадено от Джууст Рейсънс в статията му „Игриви идентичности. Лудифицирането на културата“⁹. В съвременния свят игровите практики са характерни не само за свободното време (телевизионни шоута, увеселителни паркове, интернет

онлайн обучения, занимаваща се с издателска дейност и организация на технологични конференции.

⁶ В настоящия текст двата термина – „геймификация“ и „игровизация“, ще бъдат използвани като синоними, но в същото време ще бъдат очертани и различия в смислите, владени в значението на думата „игра“ (“play” и “game”)

⁷ DICHEV, Christo, Darina DICHEVA. Gamifying education: what is known, what is believed and what remains uncertain: a critical review. *International Journal of Educational Technology in Higher Education* [online], 2017. [cited 09.09.2020], p.1. Available from: <https://link.springer.com/article/10.1186/s41239-017-0042-5>

⁸ FRISSEN, Valerie et al. Homo Ludens 2.0: Play, Media, and Identity. In: *Playful Identities: The Ludification of Digital Media Cultures* (Ed. by FRISSEN, Valerie et al.), Amsterdam: Amsterdam University Press, 2015, p. 9. [cited 28 September 2020] Available from: www.jstor.org/stable/j.ctt14brqd4.3

⁹ RAESSENS, Joost. The Ludification of Culture. In: *Rethinking Gamification*. (Ed. by FUCHS, Mathias et al.) Lüneburg: Meson Press, 2014. [cited 28 September 2020], 91–114.

игри), но се прилагат и в сериозни сфери, като работата, образованието, политиката и дори военното дело. В своята книга „Епохата на достъпа“ Джереми Рифкин отбелязва, че „играта е придобила такава значимост в културната икономика, каквато работата в индустриалното общество“¹⁰. Всички тези наблюдения говорят за възраждането на играта и проникването ѝ във все повече дейности на човешкия живот.

Тук е мястото да се направи едно уточнение в термините. В англоезичната литература се употребяват две думи в значението на игра – “game” и “play”. Джууст Рейсънс обяснява “play” като по-общата категория, докато “game” означава формализирана игра с определена структура и правила. “Play” обхваща всички игрови дейности – както игрите в смисъла на “game”, така и занимания, които не са игри в тесния смисъл на думата, като например игровото общуване¹¹. Термините, описващи „игровизирането“ – в тесния и широкия смисъл, също са различни. „Лудификация“ (“ludification”) означава по-общите културни процеси (с референция към “Homo Ludens” на Хьойзинха), докато „геймификация“ се отнася по-скоро до използване на елементите на формализираната игра, макар и не само в тясно игрови контекст. На български думата „игровизация“ не прокарва разлика между “play” и “game”. Тя най-често се използва като синоним на „геймификация“.

Американският специалист по образователни технологии Карл Кап дефинира геймификацията като „използване на елементи на играта с цел да бъдат мотивирани учещите се“¹². Кап разграничава два вида геймификация: структурна и съдържателна. Първият тип предполага възприемането на структура, подобна на играта, без тя да трансформира самото съдържание. Пример за такъв тип геймификация може да бъде видео курс, включващ определени задания, които учениците трябва да решат и които им носят точки, баджове, преминаване от едно ниво в друго. А също така и състезателен елемент с възможност за съпоставяне на резултатите – например чрез табло на най-добрите или други начини за проследяване на собствения напредък. Платформа, използваща този тип геймификация и превърнала се в модел за други образователни проекти, е “Khan Academy”. А най-показателният пример за такъв тип структура сред българските образователни сайтове – платформата „Уча.се“.

При втория тип геймификация, описан от Карл Кап, игровият елемент трансформира самото съдържание. Добавянето на игрови елементи прави съдържанието да изглежда игроподобно, но не го превръща в игра. Като

Available from: https://mediarep.org/bitstream/handle/doc/2965/Rethinking_Gamification_91-114_Raessens_Ludification.pdf?sequence=1&isAllowed=y

¹⁰ RIFKIN, Jeremy. The age of access: The new culture of hypercapitalism, where all of life is a paid-for experience. New York: Jeremy P. Tarcher / Putnam, 2000, p. 263.

¹¹ RAESSENS, Joos. Op. cit., p. 104

¹² KAPP, Karl et al. The Gamification of Learning and Instruction Fieldbook. San Francisco: John Wiley and Sons, 2015, p. 67.

иллюстрация може да послужи например поредицата „Средновековна слава“ на „Българска история“ – исторически видеа, направени с дизайна на стратегическа видеоигра. Макар да могат да бъдат прилагани поотделно, двата типа игровизация често се съчетават с цел образователният продукт да бъде още по-ангажиращ.

Наблюденията дотук показват, че смислите, влагани в понятието „игра“ могат да бъдат разнообразни. В рекламните послания на някои от образователните продукти често се изтъкват образователните ползи от играта. Но когато те се изследват критично, трябва да се има предвид и каква точно е използваната форма на игра, както и какви са целите ѝ. Границата между образователните и маркетинговите намерения може да се окаже размита.

РОЛЯТА НА СВОБОДНАТА ИГРА

Разрастването на игровизацията в образованието се основава на концепцията, че играта ангажира и развива определени умения чрез практика. Тя се свързва и с определени теории за ученето, т.е. е в съгласие и с процеси на преросмисляне на концепциите, които протичат и в самата образователна сфера¹³.

Признато е културното значение на играта, както е признат и нейният принос за придобиването на знания и умения за справяне в света. През перспективата на културната антропология играта може да бъде определена по следния начин: „в същността си приятно поведение, независимо от това, че предлага практически ползи – практикуването на умения, които ще бъдат използвани в ориентирани към някаква цел дейности извън постановката на играта. Играта е свързана със състояние на съзнанието, в което фантазията и въображението изтласкват на заден план реалния свят“¹⁴. Няколко характеристики на играта я правят изключително ползотворна за развитието на децата. На първо място, тя им помага да упражняват умения, важни за живота, без да изпитват стрес от това, че нямат необходимия опит. Освен това играта е приятно занимание и носи удоволствие, поради което може да поражда желание за повторение и практикуване на определени дейности¹⁵.

В „Свободата да учиш“ американският психолог Питър Грей проследява в исторически план ролята на свободната игра в усвояването на знания и умения за света. Той коментира значението на свободната игра в обществата на

¹³ Връзките на геймификацията с определени теории за ученето са проследени например в статията: СТОЯНОВА, Мая, Даниела ТУПРОВА, Костадин САМАРДЖИЕВ. Теориите за ученето и игровизацията в обучението, 2018. В: Сборник от XI Национална конференция „Образованието и изследванията в информационното общество“, 2018. [Видян: 1 септември 2020] Достъпно от: <http://sci-gems.math.bas.bg/jspui/bitstream/10525/2944/1/ERIS2018-book-p03.pdf>

¹⁴ CRAPO, Richley. Cultural Anthropology. Understanding Ourselves and Others. New York: McGraw-Hill Companies, 2002, p. 241.

¹⁵ Ibidem, p. 241.

ловците събирачи. Анализирайки начина на живот и ценностите на тази култура, Грей посочва, че свободната игра е именно начинът, по който децата се превръщат в част от тази култура, или с други думи, получават своето образование. Изследователите, които анкетира за това свое изследване, отбелязват, че децата в тези общества „имитират в игра много от високо ценените дейности на възрастните“ – ловуване и събирачество, катерене по дърветата, майсторене на различни инструменти, строене на колиби, но също така и свирене, танцуване, пеене, разказване на истории¹⁶. Всичко това показва основополагащата културна роля на свободната игра в обществата на ловците събирачи.

Грей проследява пътя, по който възникват днешните училища като институционализирана форма на образованието. Той смята, че именно в този процес постепенно се губи връзката между образованието и свободната игра. Първата стъпка е свързана с усядането и възникването на селскостопанските общества. Организацията на живота и спецификата на труда в тези общества разделят работещите родители от децата. Грей обръща внимание на това, че обществата на ловците събирачи не правят това – децата са включени в дейностите на възрастните. Затова при тях не съществува разлика между игра и работа, докато в земеделските общества тази граница е ясно очертана. Давайки като пример примитивното селскостопанско общество на племето байнинг от Папуа Нова Гвинея, Грей коментира: „Те вярват, че децата научават нужните за тях неща чрез работа, не чрез игра.“ В това общество възрастните омаловажават значението на детската игра. Наблюдава се това, „че почти навсякъде навлизането на селското стопанство намалява свободата на децата и допринася за въвеждането на наказателни методи при отглеждането на деца“¹⁷.

Проследявайки исторически взаимовръзките между икономическите, социалните и културните явления през различни епохи, Грей очертава тенденцията на ограничаване на свободната игра и превръщането на образованието във все по-дисциплиниращо занимание, за да се стигне до изграждането на модерните образователни системи. В главата „Седемте гряха на нашето насилствено образование“ изследователят формулира негативните ефекти на преобладаващия тип образователни институции днес: лишаване от свобода, намеса в развитието на личната отговорност и самостоятелността, разрушаване на вътрешната мотивация за учене, оценяване по начин, който създава чувство за срам, възпрепятстване на сътрудничеството, възпиране на критичното мислене, ограничаване на разнообразието от умения и знания. Към това той добавя и намесата в семейния живот, защото чрез домашните и преумората училището „изяжда времето, което семействата могат да прекарват заедно за свои собствени дейности“¹⁸. Като изход от тази ограничаваща свободата система Грей вижда за-

¹⁶ ГРЕЙ, Питър. Цит. съч., с. 49.

¹⁷ Пак там, с. 66.

¹⁸ Пак там, 87-108.

върщането към принципите на свободната игра. Главата „Игривата нагласа на ума“ представя изследвания, според които създаването на условия за поява на игрово настроение подобрява оригиналните решения на проблеми и мотивира творчеството. Той формулира пет принципа на играта¹⁹:

- Играта е дейност, която човек избира и ръководи сам.
- Играта се мотивира по-скоро от средствата, отколкото от резултатите.
- Играта се води от правила, които са в съзнанието на играчите.
- Играта е въображаема.

Прегледът на съществуващите в България платформи предлага добра илюстрация на възможностите и трудностите. Сайтът на „Мини машини“²⁰ – безплатна онлайн академия предлага видеа на тема личностно развитие, но те са по-скоро в периферията на другото съдържание – съобразено с учебните програми. Отново тясната тематична ориентация и необвързаността с учебната програма и съответно държавните оценявания правят проекта „Мини машини“ неособено популярен сред учениците. В изследователското интервю Михаил Стефанов изразява своето разбиране, че този проект има като цяло по-ограничена публика, и споделя затруднението да се намерят подходящи форми за популяризиране на идеята на платформата.

Един от проектите на „Мини машини“, направен в тази насока, е поредицата „Изпитанието на Мишо“. Поредицата използва популярен развлекателен формат – добилите популярност и в интернет „забавни изпитания“ (fun challenges), като всяка минисерия представя някаква техника, свързана с меките умения. Водещият Михаил Стефанов представя изпитанието пред двама младежи (гимназисти и студенти), които, състезавайки се помежду си, трябва да преминат през него. В края загубилият съревнованието получава смешно наказание. Коментарът на Михаил Стефанов в проведеното с него интервю изразява търсенето на правилен формат, в който да представи този вид умения: „Ами чудех се как да покажа на човешките същества какво е критично мислене.“²¹ Казаното от Михаил Стефанов разкрива разбиране за напреженията, които се пораждат между по-сериозното съдържание и развлекателния формат, избран за печелене на повече популярност. И сложното е да се намери правилното съотношение между забавлението и образователния момент.

Подобен опит споделят и други създатели на образователни платформи. Иван Кънчев от „Българска история“ например разказва за участието им в риалити шоуто „Фермата“²², а след това разговарят с тях. След всяко участие има игра със зрителите, които могат да спечелят награди. Създателите на платформата споделят, че това участие е обмисляно с немалко притеснения и

¹⁹ Пак там, 173–190.

²⁰ Видян: 10 септември 2020. Достъпно от: <https://minimashini.com/>

²¹ Пак там.

²² Пример за едно от тези гостувания може да се види в сайта на БТВ. [Видян: 18 август 2019 г.] Достъпно от: <https://fermata.btv.bg/video/videos/urok-po-balgarska-istorija.html>

задръжки, но в крайна сметка се оказва успешен ход за достигане до широка публика: „Там се съгласихме най-вече заради това, че това предаване го гледат страшно много хора. И като имаме възможност да вкараме видеата, които правим там, и то целите, защото седем минути да пуснеш телевизионно време, е страшно много.“²³ В някакъв смисъл с участието си в популярното телевизионно предаване те печелят и известен престиж.

Друг интересен и показателен пример за геймифициране на образователното съдържание са поредиците на „Българска история“ – „Българското военнo чудо“, посветена на значимите битки в историята на България, и „Средновековна слава“, представяща важни битки с участието на средновековните български владетели. Двете поредици са издържани в стилистиката на стратегическите видео игри. Поредиците имат като цяло много положителен отклик сред публиката – особено по-новата „Средновековна слава“. Като добра илюстрация могат да послужат например коментарите под видеото, представящо „Битката при Онгъл“: „Браво!!! Много добра изработка, модерна анимация, адекватен диктор, увлекателно и за хората с по-малко исторически познания. Това е пътят към силно национално самосъзнание! Продължавайте в същия дух!“; „Уникално, страхотно и невероятно, прекрасна компютърна графика! Следващите клипове от поредицата ще бъдат още по-добри, убеден съм! Поздравления на целия екип!“²⁴ В премерен коментар екипът на „Българска история“ обяснява, че търсенето на по-модерна визия е провокирано от концептуалния замисъл на самата поредица, която говори за технологии и открития в сферата на науката. Написаното в отговор на поста на потребителя разкрива и желанието на екипа на сайта да избяга от някои от клишетата, с които се свързва историята: „Не смятаме, че когато се говори за история, старинният и пращен облик трябва да бъде константа. Напротив! Историите на хората, намерили място в тези епизоди, звучат вълнуващо и реално и в наши дни, а адекватният модерен облик прави осъзнаването им още по-достъпно, особено за по-малките. [...] Убедени сме, че вариантите за разказване на истории не се свежда до един или два и не е задължително да маршируваме, докато говорим за наука, изкуство, спорт и прочее. Модерна визия и доза хумор не означават „подигравка“²⁵.

„Българска история“ използва игрови форми не само в онлайн, но и в офлайн формат. Миналата година образователната платформа издаде и настолна игра, наречена „Битката за Балканите“, която дава възможност на игра-

²³ Пак там.

²⁴ Коментар на потребител в Ютюб канала на „Българска история“ под едно от видеата от поредицата „Българските учени“, посветено на д-р Стамен Григоров. [Видян: 15 октомври 2020]. Достъпно от: <https://www.youtube.com/watch?v=8yg5uoMrxds&list=PLHgrQVr5oqug7fKOpATJ07O9PsDFof6A8>

²⁵ Репортаж на „Нова“, 24 февруари 2019. [Видян: 15.10.2020]. Достъпно от: <https://www.youtube.com/watch?v=rtPjtd-Y85A>

чите да разиграват средновековни битки и да се потопят в „ерата на Калоян“. Играта печели голяма популярност сред любителите на настолните игри. Този проект е предшестван, а и в някаква степен вдъхновен от образователната игра „Цар на историята“, създадена от ученици от 19. СУ „Елин Пелин“ в София, която е подкрепена от „Българска история“. Благодарение на тази игра играчите могат да научат и подредят хронологически събития от историята на България. Всички тези форми на геймификация всъщност са свързани с цялостната концепция и стратегия на „Българска история“ да популяризира историческото познание, да представи интересни и понякога по-малко известни факти сред една по-широка публика.

В същата група сайтове, използващи геймификацията в трансформирането на самото образователно съдържание, се включват и анимационните видеа на „Уча.се“. Елементът на забавление идва както от самия дизайн на видеата, така и от текста, който звучи чрез гласа зад кадър и който влиза в шеговити диалози с ученика потребител. Видеата в „Уча.се“ са пример за това, че понякога анимацията може да има известен подривен ефект спрямо по-сериозните послания. Такива напрежения стават видими при използването на анимация за преразказ на сюжета на дадено литературно произведение (появата на героите на „Тютюн“ на Димитър Димов като анимационни герои, онагледяването на „драмата“ в стихотворението „Кино“ на Вапцаров) или при представянето на класици и важни исторически фигури като анимирани герои (анимационен Вазов, анимационен Аспарух). В същото време анимационните видеа сближават образователното съдържание със своята младежка аудитория.

Именно върху този потенциал на анимацията да направи ученето по-интересно, е поставен акцентът и в рекламните видеа на „Уча.се“. Показателно е например видеото, представящо програмата в 12. клас: „При нас няма учебник. Има анимации, и то какви анимации [...] Ще видиш, че ученето може да бъде забавно и приятно и най-вече ще ти спести куп часове в четене на литературна критика, която е сложна, тромава и скучна, понякога и трудна за запомняне.“²⁶ Образователните видеа в интернет са възприемани в една много конкурентна откъм забавления медийна среда, изобилстваща от мултимедийно съдържание, борещи се за вниманието реклами, онлайн игри.

ОБРАЗОВАТЕЛНИ ИГРИ В СОЦИАЛНИТЕ МРЕЖИ

Към посочените примери за геймификация на образователно съдържание могат да се добавят и добилите популярност в социалните мрежи игри, тип кратки тестове или логически загадки. Характерно за тях е, че са неособено

²⁶ Находчивата формулировка е на Ивайло Дичев в статията „Третият, газообразният стадий на културата“ – В: ДИЧЕВ, Ивайло, Юлия РОНЕ, Нова културна геометрия. София: Изток-Запад, 2012, с. 3.

времеотнемащи и предлагат приятно развлечение, което може да бъде свършено измежду други дейности – например учене или работа. Още една привлекателна страна е тази, че след като отговориш на въпросите, решиш теста или загадката, можеш да споделиш своя резултат или да направиш предположение за търсения отговор в коментарите под поста. Така тези игри могат да имат и социализиращ елемент – можеш да се съпоставиш с другите, да пообщуваш с тях. Целта им обаче не е толкова в самия образователен елемент, колкото в това да поддържат ангажираността на потребителите, като ги мотивират да взаимодействат с платформите – чрез коментари, лайкове и споделяния.

Като илюстрация на този тип геймификация могат да послужат например логическите игри на „Уча.се“, публикувани във Facebook или Instagram. Изключително популярен е пост във Facebook, озаглавен: „Можеш ли да разрешиш любимата логическа загадка на Илон Мъск²⁷. В коментарите под поста потребителите дават своите предположения. Линкът отвежда към целия тест – за по-любознателните от тях. Често поканата да бъде направен тестът, е формулирана като предизвикателство: „Колко си добър по история? Не ни отговаряй, сега ще проверим. Разбери колко добре познаваш историята на българските земи с този тест.“²⁸. Програмата предлага различни ресурси – интерактивни електронни учебници от 1. до 12. клас, видеоуроци с учител, интерактивни тестове, задачи и упражнения. Акцент в рекламата е сложен върху забавния елемент, който прави ученето по-приятно.

Едютейнмънт стратегиите, разбира се, имат своите положителни страни за учениците – позволяват да бъдат ангажирани по-лесно и да не възприемат ученето като принуда. Дават възможности и на самите учители да разчупват своите преподавателски методи и да излизат от стереотипа за „скупната“ класна стая. Позволяват и на родителите да предлагат на децата възможност да запълват своите познания у дома, без това да изглежда като неприятно принудително занимание. В същото време обаче, наред с ползите от включването на забавния елемент, съществуват и опасности. Границите между ученето и забавлението се размиват, а удържането на правилния баланс е сложно. Един от рисковете е изместването на вниманието от същността на това, което трябва да се усвои. В същото време, някои от разгледаните в настоящия текст примери, разкриват, че включването на развлекателен момент понякога създава напрежения – би могло да действа подривно, да има снижаващ ефект, правейки образователното съдържание да изглежда вече не така задълбочено и изискващо сериозно внимание.

²⁷ Тестова игра от Facebook страницата на „Географ БГ“ [Видян: 10 октомври 2020] Достъпно от: https://geograf.bg/bg/quiz/testova-igra-naselenie-i-demografski-procesi-v-blgariya-chast-3?fbclid=IwAR28zGtbNMTN015fpDI3qVj2r6_8RreKulh2PKx_3YSD3icMxVkm4oH2kvs

²⁸ Реклама на програмата „Е-просвета“. [Видян: 15 октомври 2020] Достъпно от: <https://www.a1.bg/prosveta-try-buy>

Като част от едютейнмънт стратегиите на образователните сайтове, обвързването на ученето с игрови практики придобива особена популярност. Представата за ученето като игра днес се актуализира по един различен начин спрямо предишни исторически периоди. Играта се използва широко като маркетингова стратегия, като средство за осъществяване на определени намерения, а не като цел сама по себе си. В контекста на геймификацията в българските образователни сайтове се получава известно разминаване с представата за играта като свободно занимание, изискващо въображение и креативност. Засега сякаш най-използваните форми на игра не успяват да реализират целия ѝ образователен потенциал. Една голяма част от тях остават като цяло просто прикрити в друга форма тестови задачи, трениращи запаметяването на фактологично знание. Това, което ги сближава с принципите на играта, са забавлението и липсата на стрес – защото не са свързани с оценяване. Това, което ги различава обаче, е, че не предлагат свобода. Те могат да фокусират вниманието на потребителите, но не предполагат някаква творческа интерактивност.

Още един общ момент, особено в платформите, насочени по-специално към училището, следващи учебните програми, е „ефективността“, идеята, че знанието трябва да бъде поднесено по възможно най-синтезиран, невреметоотнемащ начин, че информацията трябва да бъде „смляна“ до няколко най-важни за запомняне момента, за да се спести време на учещия. Така се изгражда представата, че ученето трябва да става с лекота, да бъде „лесно“ и да не изисква усилия. Един от показателните примери за изграждане на представата за учене като лесно и неизискващо големи усилия занимание в медиите е статия от в-к. „Капитал“, озаглавена „Уча.се“ с лекота²⁹ В тези послания училището е видно по-скоро като нещо, с което трябва да се справиш, за да ти остане време за другите неща, които трябва да правиш, а не като важно само по себе си занимание. Те изграждат представата, че процесът на учене трябва да бъде максимално ефективен и невреметоотнемащ, и изключват възможността (поне в тази форма) за задълбочено и продължително изследване на заобикалящия свят. Справедливо е да се отбележи, че акцентът върху синтезираността прави тези модели на учене ефективни в подготовката за националните оценявания, което допринася за положителното им възприемане от ученици и родители.

Новите онлайн форми на учене чрез игра създават и определени очаквания за „интересното“ и често са сравнявани с класната стая, обобщаващо определяна като „скупна“. Коментарите на потребители в образователните платформи нерядко разкриват очакването и желанието същите модели на преподаване и учене да бъдат прилагани в класната стая. Като илюстрация може да послужи коментар на ученик под видео урок за творчеството на Йовков: „Уникално видео. Ако ни обясняваха с изображения така и в училище, щях да бъда по-ен-

²⁹ Представяне в сайта на „Уча.се“ [Видян: 10 декември 2020] Достъпно от: <https://ucha.se/motiviramse/otgovorite-video-uroci-upraznenia-na-ucha-se-pomagat-na-vsichki-uchenici/>

тусиизиран относно ученето! Трябва да има повече хора като вас, които могат да ни предоставят информацията по този начин. С други думи да сложат повече цвят на черно-бялото платно.³⁰ Тези примери илюстрират очакванията към училището да се промени по посока на нови представи за „интересното“, формиращи се от придобиващите все повече популярност нови форми на извънинституционално онлайн образование. Те изразяват, също така, и една представа, превърнала се в клише, за ученето в училище като „скучно“ занимание.

Новите форми на онлайн образование и свързаните с тях представи възникват като отговор на променения в технологично, икономическо, социално и културно отношение свят. Те имат своите положителни страни – правят образованието по-адаптивно към динамичните промени. В същото време носят със себе си заплахата да се изгубят определени умения, определени начини да се усвояват знания. И това може лесно да се наблюдава в съпоставка с други исторически формирани представи за ученето, според които то изисква например усилие, постоянство, съсредоточаване и (само)дисциплина. Тези напрежения могат да бъдат наблюдавани и в обвързването на ученето с играта. Опасността чистите маркетингови стратегии да изместят истинския потенциал на играта да ни помага да изучаваме света около себе си, изисква критично анализиране на геймификацията в сферата на образованието.

БИБЛИОГРАФИЯ

- KELLY, Daniel. What do we know about Khan Academy? A Review of the Literature and Justification of Further Study. April 2016. [cited 1 September 2020] Available from: https://www.researchgate.net/publication/299653539_What_Do_We_Know_about_Khan_Academy_A_Review_of_the_Literature_and_Justification_for_Further_Study
- KING, Alison. From Sage on the Stage to Guide on the Side. *College Teaching* [online], Vol. 41, No. 1, 1993. [cited 15 August 2020] Available from: <https://faculty.washington.edu/kate1/ewExternalFiles/SageOnTheStage.pdf>
- ГРЕЙ, Питър. Свободата да учиш. София: Изток-Запад, 2016.
- POSTMAN, Neil. *Amusing Ourselves to Death. Public Discourse in the Age of Show Business*. London: Penguin, 2006.
- FRISSEN, Valerie, et al. Homo Ludens 2.0: Play, Media, and Identity. In: *Playful Identities: The Ludification of Digital Media Cultures*. (Ed. by FRISSEN, Valerie et al.), Amsterdam: Amsterdam University Press, 2015. [cited 28 September 2020] Available from: www.jstor.org/stable/j.ctt14brqd4.3
- RAESSENS, Joost, The Ludification of Culture. In: *Rethinking Gamification*. (Ed. FUCHS, Mathias, Sonia FIZEK, Paolo RUFFINO), Lüneburg: Meson Press 2014. [cited 28.09.2020]

³⁰ Репортаж на БТВ за „Уроци по родолюбие“, инициатива на „Българска история“, 8 януари 2015. [Видян: 17 октомври 2020] Достъпно от: <https://www.youtube.com/watch?v=c4WadDEyP1E>

- Available from: https://mediarep.org/bitstream/handle/doc/2965/Rethinking_Gamification_91-114_Raessens_Ludification.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- RIFKIN, Jeremy. The age of access: The new culture of hypercapitalism, where all of life is a paid-for experience. New York: Jeremy P. Tarcher / Putnam, 2000.
- CRAPO, Richley. Cultural Anthropology. Understanding Ourselves and Others. New York: McGraw-Hill Companies, 2002.
- KAPP, Karl et al. The Gamification of Learning and Instruction Fieldbook. San Francisco: John Wiley and Sons, 2015.
- BUCKINGHAM, David, Margaret SCANLON. Selling Learning. Towards a political Economy of Edutainment Media. *Media, Culture and Society* [online] Vol. 27, No. 1, 2005. [cited 25 August 2020] Available from: https://www.researchgate.net/publication/240933615_Selling_Learning_Towards_a_Political_Economy_of_Edutainment_Media
- DICHEV, Christo, Darina DICHEVA. Gamifying education: what is known, what is believed and what remains uncertain: a critical review. *International Journal of Educational Technology in Higher Education* [online], 2017. [cited 9 September 2020] Available from: <https://link.springer.com/article/10.1186/s41239-017-0042-5>
- СТОЯНОВ, Мая, Даниела ГУПАРОВА, Костадин САМАРДЖИЕВ. Теориите за ученето и игровизацията в обучението, 2018. В: Сборник от XI Национална конференция „Образованието и изследванията в информационното общество“, 2018. [Видян: 1 септември 2020] Достъпно от: <http://sci-gems.math.bas.bg/jspsui/bitstream/10525/2944/1/ERIS2018-book-p03.pdf>
- ДИЧЕВ, Ивайло. Третият, газообразният стадий на културата. В: ДИЧЕВ, Ивайло, Юлия РОНЕ, Нова културна геометрия, 2012, София: Изток-Запад.