

Разказването на живота

Подходи за изучаването му в хуманитарните и социалните науки

Александър Кьосев

Резюме: Този текст описва сложния и методологически разноречив контекст на съвременните автобиографични изследвания, една изключително богата съвременна научна област. Тя се оказва нестабилно обединена, състои се от различни традиции и е белязана от разрыв между хуманитарните и социални науки. Последното води не само до разбягващи се и недIALOGИЧНИ методологически и технически подходи при изследванията, но дори до радикални различия при формулирането на техните обекти. Постепенно възникват „китайски стени“ между хуманитаристите, които изследват публикувани автобиографии и мемоари от една страна, и от друга, социалните учени, посветили усилията си на устни разкази, взети като интервю в конкретна ситуация. Текстът обсъжда сложните методологически, философски и практически конфликти и дилеми, произтекли от въпросното неблагоприятно разделение и формира своя собствена позиция сред оформилите се доминиращи нагласи, изследователски и политически.

Ключови думи: автобиография, мемоар, устност, писменост, биографични изследвания, житейски разказ, хуманитарни науки, социални науки, наративна граматика, контекст, перформатив, рефлексия, автономия.

Александър Кьосев е професор по културна история на модерната епоха, директор на Културния център на СУ и главен редактор на електронното списание „Пирон“. Неговите изследователски интереси са в сферата на проучването на четенето, културната история на комунистическия тоталитаризъм и автобиографичните изследвания. Публикувал е няколко книги и е редактирал многобройни колективни научни сборници на английски, немски и български език. Негови статии са преведени на английски, немски, френски, холандски, украински, чешки, полски, румънски и македонски. Email: akiossev@gmail.com

Автобиографията като класически проблем на хуманитарните науки

Философските занимания с модерната (публикувана и литературна¹) автобиография са отдавнашни и пулсират между крайности. Животът на забележителни хора, разказан от тях самите, традиционно е бил смятан не само за вълнуващо, но и за морално поучително четиво. (по въпроса виж Misch 1949 1989). Много скептици обаче се съмняват, че тайната на индивидуалния живот въобще може да бъде разказана и обвиняват автобиографите в литературни лъжи, суета, нарцисизъм, сантиментален русоизъм и какво ли не още².

Равновесието между почит и скептицизъм е нарушено в края на XIX век, когато автобиографията получава особени философски привилегии. Абстрахирайки се от чисто езиковия и литературен момент в нея, Дилтай обявява автобиографичната рефлексия за фундаментална смислова структура, преобразуваща времевия поток на съзнанието. Според прочутото му от есе от 1906 г. „Преживяването и автобиографията“ (Dilthey 1989) единствено тази обратна перспектива към живота е в състояние да разкрие истинския му смисъл – тя отсява важни от неважни епизоди и ги преподрежда в оцялостяваща констелация. Новата *Lebenszusammenhang* преодолява хаотичната фрагментарност, пречиства живота от малозначителното и изявява същностната му, спасена от случайностите, смислова форма (Dilthey 1989; 21-32).

Тази фундаментална идея преживява сложни преосмисляния в трудове на Миш, Хусерл, Хайдегер, Гадамер; особена заслуга има обаче стоящият извън херменевтичната традиция Аластър Макинтайър. В „След добродетелта“, който за първи път определя единството на живота като разказ, аргументацията му не е сложна, но за сметка на това е убедителна – всяко отделно действие е разбираемо само чрез намеренията и мотивите на действащия, краткосрочните намерения са разбираеми единствено като част от по-

¹ Модерната литературна автобиография, възниквала в края на XVII и началото на XVIII век, е различна от духовната и религиозна автобиография на древността, чийто образец са „Изповеди“ на св. Августин. В религиозния жанр човекът не е уникална индивидуалност, а модел на душа, стремяща се към Бога. (Schwalm <http://www.lhn.uni-hamburg.de/article/autobiography>).

² Показателно изглежда това, което пише през 1798 г. Фридрих Шлегел: "Чистите автобиографии биват писани или от невротични, втречени и възхитени от своето Аз (както в случая на Русо), или от автори, отдадени на най-груба и авантюристична самолюбие (както при Бенвенуто Челини), или от родени историци, които разглеждат себе си като исторически материал. Понякога ги пишат жени, които кокетират с потомството или педанти, които искат да подредят и най-мимолетното нещо преди да умрат, и не могат да напуснат този свят без коментари. Затова автобиографиите могат да се разглеждат и като пледоарии пред публика. Друга голяма група е тази на самоизмамващите се автобиографи". (сп. Атенуем фрагменти 1798, цитат по Falkenfilk 1993.).

дълготрайни, а те – като елементи от житейския проект, съществуващ единствено в наративна форма. (Макинтайър 1999 238-248).

След Макинтайър фундаменталният тритомник “Време и разказ“ на Пол Рикьор (Ricoeur 1983) преформулира окончателно цялата проблематика в наративна посока. И при Рикьор Дилтаевата *Lebenszusammenhang* има за задача да префигурира през обратната перспектива протичането на времето и да го направи човешко под формата на разказ. Но за него разказът не е затворена феноменална структура на съзнанието, а социална, споделена форма. Наративната форма интегрира в себе чужди животи, строи индивидуалната история, комбинирайки елементи от колективен репертоар от социално валидни и разбираеми човешки истории, дори е в състояние да провокира и обновява този репертоар: ето защо е универсален посредник. Диалектиката на устремен напред сюжет и ретроспективно осведомена за събитията разказваческа гледна точка сменя напрежението между незавършено протичане и статичната цялост на живота, между външното (обективно, космическо или социално) време и преживяното субективно време. Наративната форма има и допълнителни, важни задачи – да намери мост между човешките намерения, цели и проекти и външните случайности, между вътрешната, интимна гледна точка на индивида и неговите социално валидни роли, между преживяването и рефлексията, документалността и фикцията. Човешкият живот не може да придобие кохерентност и разбираемост без този универсална посредническа структура, ето защо за Рикьор той изначално се структурира като разказ.

Рикьор приема аргумента на „слабите“ наративисти, (че човекът произвежда всевъзможни несъществени за себе си разкази, включително неверни и манипулативни, които имат малко общо с истинския му живот), но твърди, че все пак съществува особен вид други, конститутивни за Аз-а разкази. При тях човекът е в режим на искреност и истина – не лъже себе си, не се маскира и самоинсценира пред другите, а се самоизследва в своята ипсеичност. *Ipse* (лат.) за Рикьор е фундаментална модалност на живеенето, защото животът-разказ се открива с морално себе-обещание, отговорен себе-проект, към който в определен момент от живота си изследващата себе си личност се завръща, за да се запита и поеме отговорност – спазено ли е това обещание? В играта на двете перспективи, едновременно наративни, темпорални и етически, разказът конституира смисъла на живота, давайки отговор на незаобиколимия въпрос „кой съм аз?“, снемайки напрежението

между логическата идентичност (sameness) и етическата идентичност (selfhood). От своя страна въпросът „кой съм аз?“ се разкрива като имплицитно питане за добрия живот („добър човек ли съм?“, „станах ли такъв, какъвто би трябвало да бъда?“) (по тези въпроси виж Ricoeur 1981; Ricoeur 1983; Ricoeur 1991; Dowling 201; Teichert 2004).

Но по същото време, по което пише Рикьор - 60-те, 70-те и 80-те години на XX век – старото недоверие към жанра е съвсем живо. За всеки уважаващ се психотерапевт например, автобиографичният разказ не е и не би могъл да бъде „същностен смисъл“ на живота: разказаната житейска история е единствено манифестиран симптом, видима на повърхността рационализация и сублимация на дълбинните житейски травми. Тя не осмисля живота, а сама трябва да бъде разшифрована, за да разкрие истински, дълбоки значения, извън контрола на съзнателния Аз.

В други случаи философският скептицизъм формулира към автобиографията много по-сериозни критики и контрааргументи. Във фрагментите на Лудвиг Витгенщайн те са насочени към самите предпоставки на феноменологическото и херменевтическо ѝ привилегироване – под атака е основанието на самотното съзнание, картезианското Cogito и неговите следствия: сигурността на себепознанието, изолираната „ментална приватност“ на самонаблюдаващия се Аз, категорията „вътрешно преживяване“ и пр. На тяхно място Витгенщайн поставя един особен, ситуационен и езиково-практически Аз, размножен във фамилия от езикови игри (Wittgenstein 1961; Витгенщайн, 1988; Szabados 1992; Hagberg 2008).

По аналогичен и все пак доста различен начин, още през 1967 г., в „Гласът и феномена“ (Дерида 1996) Жак Дерида е деконструирал феноменологическата светая светих, от която тръгва всяка автобиографична рефлексия. Анализът, който той прави, показва, че „живото присъствие при себе си на съзнанието в настоящето“ всъщност съдържа в себе си своето Различно - външното, отсъствието, случайното, смъртта. Те пронизват отвътре себе-присъстващото съзнание под формата на безкрайни знакови вериги, вписани в него, проблематизиращи неговото присъствие-при-себе-си и самотъждественост. В различни свои есета Дерида поставя под ироничен въпрос и други съществени конституенти на автобиографията – ипсеичността, възловия автобиографичен въпрос „кой съм аз?“, признанието на публиката (Derrida 1985; Derrida 2002). Някои

изследователи дори твърдят, че недоверието към автобиографията е в сърцето на неговото творчество“³.

* * *

Освен традиционните литературни истории на жанра „автобиография“, както и единични, важни, но самотни теоретични трудове⁴, в литературознанието, изпаднало задълго под влияние на структурализма, теоретичният интерес десетилетия наред се е насочвал към главно към поетиката, жанра, стила и реториката на автобиографията: в центъра на вниманието са общите и универсални правила, „граматиките“, които дефинират жанра. Те не са никак лесни за формулиране (виж напразните усилия на литературовед от ранга на Жан Старобински, Starobinski 1970; 1989). Между многото опити заслужава да бъде припомнена формализираната⁵ дефиниция, принадлежаща на французина Филип Лъжон, която трябва да разграничи автобиографията от близките ѝ жанрове (мемоара, романа, автобиографичната поема и пр.). Лъжон детайлизира в таблична схема няколко определящи жанрови белега и обсега на възможните им структурни вариации – в областта на езиковата форма автобиографията е прозаичен разказ, в областта на темата тя разказва за собствения живот на своя автор, по отношение позицията на автора се приема, че той е идентичен с разказвача, който от своя страна е идентичен с героя, но пък притежава различна, ретроспективна гледна точка. Всички тези белези се синтезират в т.нар „автобиографичен пакт“, своеобразен договор, който според Лъжон автобиографът сключва със своят читател. Чрез него последният е приканен да приеме няколко основни жанрови условности: 1. Идентичността на автор, разказвач и герой 2. Претенцията на автобиографията, че пред е нефикционален разказ. 3. Това, че разказващият не лъже, а искрено се стреми да каже истината на своя личен живот. (Lejeune 1989).

³ Линда Андерсън, например, обръща внимание върху систематичния интерес на Дерида към автобиографичните текстове на Русо, Фройд, Ницше и пр., в основата на който лежи убеждението на френския философ, че автобиографията непрестанно демонстрира провала на собствения си идеал - Аз-ът като непосредствена субективност, присъстваща при себе си, познаваща себе си, разказваща себе си. Всъщност тя е най-чистият знак на смъртта и отсъствието: името, подписът и написаното всъщност винаги надживяват своя жив автор. (Anderson 2001; 79-86).

⁴ В края на 50-те са публикувани влиятелните теоретични съчинения на Уейн Шумейкър, Жорж Гусдорф, Рой Паскал, които обаче остават встрани от научната революция в литературознанието, осъществена от формализма, Пражкия лингвистичен кръжок и френския структурализъм. (по въпроса виж Niggli 1989; Folkenflik 1993, Eakin 1992).

⁵ Въпреки че при своето дефиниране на жанра - съвсем нехарактерно за структурализма - Лъжон включва и очакваното поведение на читателя.

И тук обаче скептицизмът е жив. В деконструктивисткия клон на литературознанието не приемат идеята за валиден автобиографичен пакт. Най-известният пример е едно нашумяло през 80-те години есе на Пол де Ман, водеща фигура на американския пост-структурализъм и близък приятел на Дерида – „Автобиографията като лишаване от лице“, писано през 1979 г. Според де Ман автобиографията няма отношение към действителността и истината, а отъждествяването на автора, разказвача и героя не представлява валиден жанров договор, а е обикновена реторика - трик на езика, конвенционална тропа. Тази тропа – просопопеята (олицетворението) – по принцип не може да има референциално отношение към реалния живот на автобиографа, защото условно придава жив глас на човек, който вече е мъртъв (т.е. не може вече да говори): т.е. водещата тропа измества автобиографичното повествование изцяло върху терена на фикцията. Ето защо жанрът заслужава името *defacement*, обезобразяване – в него реалният човек и автентичният му живот са жертвани в полза на съмнителен фикционален двойник, построен по реторически и литературни конвенции (де Ман 1984).

За по-късното развитие на литературознанието, силно повлияно от цялостната промяна на хуманитаристиката и от самия наративен обрат, ще стане дума по-долу.

Биографичният подход в социалните науки

След излязлата през 1918 г. книга „Полският селянин в Америка“ на Уилям Томас и Флориан Знаниецки, учените от Чикагската школа (Томас, Знаниецки, Алпорт, Готшалк, Клакхорт, Ейнджъл и пр; виж Джамбазова 2008) постепенно налагат нова за социологията традиция – биографичен метод. Интересното е, че тя възниква и се развива почти без връзка с дискусиите около автобиографията във философията и литературознанието, по-скоро е реакция срещу доминиращата в тогавашната социология функционалистка парадигма, фокусирана върху обективни процеси и анонимни социални механизми. Под влиянието на разбиращата социология и етнометодологията новият подход има амбицията да смени фокуса: описва не системата, а вътрешните смислови перспективи на отделните социални актьори. Тя обаче не се мислят като изолирани, самоценни и автономни вселени от значения, а като медиатори между социални структури и човешка агентност. Т.е. биографичният метод реконструира как актьорите преживяват принудите и ограниченията, възможностите за избор и свободата – и как чрез това се превръщат в относително

свободни агенти на социалните процеси, с което и обяснението на начина, по който функционира обществото, става по-дълбоко, недетерминистично и многопластово.

След Томас и Знаниейски биографичният метод се разпространява масово в социалните науки в множество варианти и разклонения⁶, не всички от които обаче са свързани с проблема за житейския разказ. Всички те обаче, за разлика от ситуацията в хуманитаристиката, споделят базов епистемологически оптимизъм – смисълът на „субективната перспектива“ и „жизнения път“ може да бъде постигнат, достъпен е за познание⁷.

Наративният обрат в биографичните изследвания

През 70-те и особено през 80-те години на XX век анализите на биографични и автобиографични материали вече започват да се изследват не като на „субективни светове“, „менталности“ и „интенционални смисли“, „индивидуални перспективи“ и пр., а като наративни структури – разкази, през които се преживява и разказва живота. Става

⁶ В края на XX век биографичните изследвания ще се разклонят в богатата и разнородна социологическа традиция на изследвания на жизнения път под най-различни етикети - *life course research*, *life course approach*, *life course paradigm*, *life course theory* и са свързани с изследователи като Глен Елдер, Моника Киркпатрик, Робърт Кросно, Майкъл Шенън, Карл Майер и пр. След 1961 г., когато се появява фундаменталната книга на Бървинг Гофман „Представянето на Аз-а във всекидневието“, тези биографични подходи са силно повлияни от социологическия интеракционизъм, а друга част от тях – от етнометодологическите проучвания на всекидневни ситуации и обичайни разговори (Харви Сакс, Гейл Джеферсън, Емануел Шчеглоф, Анита Померанц и др.; в България последната традиция се следва от Кольо Коев и Теодора Карамелска).

⁷ В горната среда на епистемологичен оптимизъм, фигурата на Пиер Бурдийо стои самотно въпреки огромното му влияние и немалкото последователи. Според него автобиографичният разказ за индивидуалния живот произвежда единствено подвеждаща „биографична илюзия“ за цялост и кохерентност на живота: но външният обективен анализатор вижда съвсем друга жизнена реалност. Бурдийо я оприличава на Шекспировия хаотичен разказ, направен от луд с „шум и ярост“; онова, което животът действително представлява, не е нищо повече от разпокъсана и случайна траектория на социалния актьор, лишена от смисъл, непредвидимо пресичаща разнородни социални полета, всяко от които го задължава да играе различни и трудносъвместими с другите роли. Впечатлението за смислова цялост, за удържан житейски проект и идентичност е илюзорно – нищо повече от ретроактивна автоидеология на индивида, поддържана от твърдия десигнатор на името, от навиците на обществото и клишетата на самото разказване. При това тази илюзия не е дори индивидуална, интимна и лична, а е социално произведен нормализиращ ефект. Тя произтича от хабитуса на социалния актьор, който намира смисъл, организира психическия си свят и разказва за живота си чрез доброволно идентифициране с ролята, която йерархично и несправедливо разделената социална среда му налага. Ето защо за Бурдийо житейският разказ и неговия смисъл нямат статут на важно свидетелство (както за традиционния биографичен метод в социологията), а са по-скоро симптом за структурен конформистко - неизбежно сътрудничество между индивида, неговия „психически свят“ и социалната система. Автобиографичният разказ всъщност е онзи механизъм, който използва тъкмо най-интимното – самосъзнанието, самоизживяването и кохерентното самопредставяне на живота – за да излъже преживяващия индивид. И то така, че да го направи конформен спрямо предвидената му от социалната среда роля. (по въпроса виж Бурдийо 1992 и много съществените бележки на Деян Деянов (Деянов 1998).

дума за обща тенденция, почти едновременно превзела цяла група от науките за човека – социологията, психологията, антропологията, историографията. Особено активно тя се проявява в новаторските им интердисциплинарни разклонения – социолингвистика и социална психология, устна история, микроистория, когнитивна психология, културна психология, клинична психология, хуманна медицина, изследвания на паметта, теория на травмата, геронтология, теория на образованието, изследвания на миграцията, изследвания на социопола, критически изследвания на идентичността, изследвания на расата и класата, медийни и комуникативни изследвания, изследвания на режимите на времето и пр.

Едно от условията за този наративен бум вероятно вероятно е фактът, че самата теоретична наратология по това време вече е добила зрялост⁸, но обратът се обуславя и от по-общи културни и политически процеси от средата на 50-те години нататък: смъртта на идеологиите, недоверие към Големите разкази, неудовлетвореността от мащабните теории на модернизацията, а също и от отдръпването от всеобяснителните универсални граматики и кодове на информатиката, структурализма и семиотиката. (Lieber 1985: 126 – 154; Лиотар 1996; Brockmeier Carbaugh 2001; Walton, Brooks and deCorse 2008). Постепенно в социалните науки се заговаря за цялостно пренасочване към множеството от микроперспективи и контекстуализирания, към „незначителни“ исторически свидетелства и устни истории (Brockmeier Carbaugh 2001, Schegloff 2008)⁹. За този процес е важен и настъпващият след войната интерес към мемоарите.

Наративно-биографичният подход има своите дисциплинарни разновидности. В социологията моделът е зададен в края на 60-те и началото на 70-те години на XX век от американците Лейбъф и Уалецки (Laboff, Waletzki 1967, 2008), от немските изследователи Фриц Шютце (Schütze 1983) и Габриеле Розентал (Rosenthal 2005, Розентал 2013), от изследователските групи около французина Даниел Берто (Берто 2008) и англичанина Томас Уейнгрейф (2001). В психологията огромно значение за преодоляване на бихейвиористките и менталистки нагласи и за ориентация на тази дисциплина към

⁸ Особено в началото, до средата на 80-те години поне някои от социалните учени четат трудовете на литературни теоретици като Ролан Барт, Цветан Тодоров, Жерар Жанет, Клод Брьомон, Алгидрас Гремас, по рядко – на поколението литературоведски наратолози след тях - Джералд Принс, Мике Бал, Дейвид Хермън, Робърт Сколс. Междудисциплинарно е влиянието на новооткрития от Запада Михаил Бахтин, на тартуската школа в СССР (и по специално на трудовете на Юри Лотман и Борис Успенски), известни са философи като Макинтайър и Рикъор, философи на историографията като Хейдън Уайт.

⁹ Не на последно място наративният обрат става възможен и благодарение на появилата евтина и лесна за обслужване звукозаписна техника.

културни модели и разкази имат фигури като Джеръм Брунър и Кенет Герген (Bruner 1994, Bruner 2001, Bruner, 2004; Gergen 1994). Микроисторията от своя страна е пионер при обръщането към малките и локални мащаби (Леви 2004), от нея тръгва програмата по „усилване на алтернативните гласове“ (Алесандро Портели, Луиза Пасарини и пр.). Окончателната ориентация към наративни методи е осъществено от второто поколение устни историци Йоана Борнат, Даниел Кер, Майкъл Фрич, Барбара Харисън, Алистър Томсън, Паула Хамилтън и пр.

В последните години все повече се преодоляват дисциплинарните различия и се говори за единно поле - *Life History Research*¹⁰. Но тази тенденция към консолидиране е незавършена и проблемна: наративно-биографичните изследвания все още не са създали единна и общоприета методология, нито устойчива академично-институционална база: те са пръснати в безброй списания, сайтове, архиви; изследователският им състав е разроен в разни мрежи от академични и извънакадемични звена, изследователски центрове, групи, в големи и малки изследователски проекти, международни и национални. Различните групи преследват научни, понякога и обобщено-теоретични проблеми, но често имат и чисто практически задачи и приложения в терапевтични практики, в „комисии на истината“, търсещи примирение между палачи и жертви, в институти за приложна биография, за биографична памет, за близкото минало и пр. (Apitzsch, Siouti 2007). Интензивното развитие на полето позволява на някои наблюдатели да говорят за сменящи се доминиращи тенденции съответно през 70-те, 80-те, 90-те години на XX век (Chamburlyne, Bornat, Wengraf 2000), дори вече за смяната на няколко парадигми в него (Thomson 2008). За други това е все още пресилено: мащабно и разпокъсано, това поле все още продължава да преживява промени, да търси своя фокус, граници и методологическа яснота (Kansteiner 2002).

Тук нямаме възможност да опишем подробно историческото развитие на наративните методи в различните им дисциплинарни варианти¹¹. Ще поемем риска да

¹⁰ Така е озаглавен огромният интердисциплинарен том под редакцията на Барбара Харисън, който има претенцията да създава традиция и стандарти (Harison 2008).

¹¹ Все пак само един дисциплинарен пример – със социологията, защото нейната методология и методика за изследване на устните разкази е особено влиятелна. Социолозите-наративисти рядко се интересуват от въпросите, които вълнуват философите или литераторите. Те се насочват повече към методологически, технически и методически, понякога към етически страни и практически ефекти от изследването. Традиционният кръг от проблеми, които ги вълнуват, изглежда приблизително така: 1. как е методологически правилно да се провеждат и записват устните житейски интервюта, кои са етапите и

обобщим и да изброим само най-важните общи положения на *Life History Research*. Схематично представени, те изглеждат така:

1. Житейските разкази са много по-широко, богато и съществено поле от специализираните литературни автобиографии и мемоари на „велики хора“. Обръщането към обикновените разкази за живота е демократичен жест, защото в огромен брой ситуации хората (не непременно значителните, великите, талантиливите, не мъжете и европейците, а просто *всички хора*) разказват живота си, устно, но и по всевъзможни други начини. Житейският разказ във всичките му разновидности е универсален феномен, много по-разпространен и фундаментален от специализираните, елитарни и реторически обработени литературни разкази. (Ehlich 1980)

2. Много от тези разкази идват от индивиди и групи, които не са имали истински публичен глас и на практика са били изключени (варианти – маргинализирани, стигматизирани) от публичността и от Големия исторически разказ на хегемонните общества. Съществената политическа задача сега е да се „усилят гласовете им“, (Алесандро Портели), за да могат те да получат справедлива репрезентация в конфликтната полифония на публичността.

3. Историите, които хората разказват за себе си, не са нещо външно. Те организират психическия им живот, включително мечтите и спомените им, определят кои са те самите, съотнасят ги с другите хора, разкриват как другите са отнасят към тях. Тези разкази са неотменим организационен инструмент – едновременно на психиката и нейните елементи, на също на целия преживян живот, на Аз-а и неговата идентичност, на взаимодействията с другите. (Bruner 1994;

стъпките, позволените въпроси и намеси от страна на интервюиращия. 2. На второ ниво: какви са единиците, процедурността, методическите стъпки, техниките на обработката и тълкуването на записаните житейски разкази. Обикновено тук за най-важно се смята едно сравнение на три модалности: на обективния живот с неговата хронология и причинно следствени връзки (възстановения от социолога); на преживения живот (осмислен чрез спомнянето) и накрая – на разказания живот (наративизиран чрез определени културни репертоари). 3. На следващото ниво се появяват неизбежните конкретни тълкувателски дилеми – как е възможно да се анализират селективността и темпоралните манипулации в хода на наратива, как е представен балансът между активност и пасивност на биографичните герои, какви са пропуските, белите петна, противоречията, как да откриваме и тълкуваме повторенията, структурните матрици, симптомите в разказа, дори паузите, сринове, смяна на темата, темпото, тона в самото разказване. 3. Накрая идват типологизиращите въпроси – как можем да обобщаваме изследваните житейски разкази в колективни модели, така че те да имат наиндивидуална обяснителна способност, за да ги впишем в различни системи от социални релевантности (хабитуси, кръгове от значими други, семейни, поколенчески и пр. контексти), как да ги ориентираме спрямо историческия контекст и голямото време?

Bruner 2001; Brockmeier, Carbaugh 2001). Нерекфлексирани дотогава, категории „живот“ и „психически опит“ се оказват трудно отделими от наративните схеми, които ги оформят: в хода на своите употреби разказите се „отпечатват“ върху живота и с течение на жизнените пътища, започва да ги определят, да се сливат се с тях. (Bruner 2001; Bruner 2004¹²).

4. Освен това разказите са споделен културен ресурс, а с това са мост между изолирания индивид и неговото човешко обкръжение; между индивида и репертоарите на неговата култура. На микрониво значимите други валидизират житейския разказ в конкретни ситуации и контексти, а на макрониво всяка култура разполага с признати културни кодове, набор от форми за разказване на живота. Чрез тях преживения живот се представя като разбираем и споделен, получава подкрепа и признание от социалния колектив: а достъпът и борбата за справедливо представяне в тези репертоари е въпрос на социална справедливост. Преговаряйки и варирайки наличните репертоари, индивидът може да спечели известно свободно пространство за автономия и така да валидира чрез собствения си разказ уникалния смисъл на живота си. (Bruner 2001; Gergen 1994; Bamberg 2001).

5. Самите разкази от своя страна могат да бъдат изследвани като вътрешна структура от символи и повествователни похвати, като семантика и граматика (Labov Waletzky 1997; Schütze 1983, Bruner 2001, но също и от прагматична гледна точка – като символно действие (перформация), което се случва винаги в контекст (Schegloff 2008; Bornat 2008). По това, кой от двата подхода е по-подходящ, се водят ожесточени дебати – ще им отделим малко внимание по-нататък.

Житейските разкази между хуманитаристиката и социалните науки

Настоящият преглед би бил повърхностен, ако подмине без коментар сериозния разрыв между хуманитаристи и социални учени. Десетилетия наред, чак до края на 60-те

¹² Трудно може да се прокара разлика между „живота“ като социална конструкция, твърди Брунер, и конструирането за осмислянето на същия този живот разказ: в хода на живеенето съдържанието и структурата на житейския разказ обратно се вписва и се „отпечатва“ в преживения живот, постепенно превръщайки този отпечатък в навик, в хабитуална самопредстава. Оттук нататък тази наративна Аз-идентичност се превръща в психическа реалност и започва да определя категориите, с които Аз-а възприема, припомня си, мисли себе си, планира бъдещето, действа и пр. (Bruner 2001, 2004).

години на XX век, класическите хуманитарни науки са търсели феноменологическите, екзистенциални и универсално-семиотически структури на автобиографичната рефлексия. В оптимистичната си херменевтична версия те са описали всеобщата функция на разказа за живота: той е екзистенциален „инструмент“, темпорален, логически и морален посредник, помагач на рефлексивния, мислещ себе си човек да се справи с парадоксите на човешкото време и себеотнасянето. Чрез разказ, вграден в самия процес на живота, той превръща преживяваната си в разбираема за себе си и другите, утвърждава субектността си и отговорността на живеенето, задоволява изначалната си воля за смисъл на живота. Изследвани са също и инструментите на тази „воля за смисъл“ - наративните механизми, универсалните граматики, обслужващи въпросните екзистенциални и социални функции на разказа. Казано иначе, хуманитарните учени дълго са се занимавали с това как, с какви свои наративни особености и механизми автобиографичния разказ отговаря на въпроса „кой съм аз?“, зад който се крият винаги два въпроса: „кой съм аз за себе си“ и „кой съм аз в очите на другите?“. А зад всички тях е скрит един прастар, сократически въпрос за добрия живот и живота в истината, за целостта на смисъла и щастието и за етичните измерения на живеенето – за обещанието, дълга и отговорността. Ето защо може да се твърди, че в интереса на хуманитаристиката към автобиографията и житейските разкази е имало винаги вписана антична и хуманистична нормативна програма.

Без да са обременени от тази вековна сократическа традиция, социалните науки започват да се интересуват от автобиографичната проблематика много по-късно и в съвсем различен контекст. Биографичният подход при тях е имал друга методологическа задача – не да отговори на това какъв е добрият живот, а да обясни обществото по-добре. Да преодолее схематизма на Големите разкази и детерминизма на едрите теории на модернизацията; да създаде по-сложна, недетерминистка социална картина, която отваря шанс на индивидите за собствена перспектива, избор и морална свобода. И съответно от самото начало на интереса към биографичното тези науки са се движили в сред категории, близки до индивида. Те са изследвали животите на конкретни хора и конкретни групи, търсили са микромащаби, локални контексти, а не абстрактния универсален индивид на философията и парадоксите на неговото „човешко условие“. При *Life History Research* автобиографичните актьори също са белязани със знака на социалното и неговото нередучируемо многообразие: това ново интердисциплинарно поле просто продължава

традиции идващи от интеракционизма на Гофман, от конструктивизма на Бъргър и Лукман, следван от Брунър и Герген, които винаги е *социален* конструктивизъм. След Втората световна война комплекса от социалните науки, за който става дума, се развива в сянката на зараждащата аналитична философия и семиотическа прагматика, влияещи както на социалните, така и на хуманитарните науки. Но за разлика от хуманитаристите, съставът на изследователските екипи се е състоял главно от събирачи на истории и теренисти, т.е. отново учени чийто принципен изследователски обект е конкретното. Не е чудно, че при всички тези обстоятелства те нямат вкус към „универсалното“, „човешкия живот“, „човешката природа“, а естествено са насочили към разкази, произвеждани в конкретни контексти, обикновено взимани чрез интервюта, преследващи съвсем определени изследователски цели. Последните често са обвързани и със социални или етически задачи – грижа за възрастни, за реинтеграция на хора, преживели травми, за деца, отделени от родителите им, и пр. В подобен контекст основният въпрос по необходимост се движи не към универсални граматика, а към това какви конкретни и емпирично-вписани културни практики представляват разказите; какви задачи изпълняват, как се разказват и слушат *заедно*, какви разнообразни неща *правят* те в безбройните ситуации на социални и властови взаимодействия.

Така обаче, заедно със справедливите критики към нормативизма, абстрактността и елитизма на хуманитарната традиция, нараства рискът заедно с мръсната вода да бъде изхвърлено и бебето. В случая то – бебето – е откритието на хуманитарните науки, че житейският разказ е вид автоотношение, едновременно логическо и етическо: че това отношение е едновременно конститутивно за човешкия Аз, но едновременно в него има отчуждаващи, деструктивни, тревожни и автодеконструиращи тенденции. Макар че някои от бащите основатели на наративно-биографичния подход в социалните науки са силно повлияни от развитието на наратологията в хуманитаристиката (виж Bruner 1994, Bruner 2001, Gergen 1994), те още в началото на наративния обрат, осъществен в собственото им дисциплинарно поле, са сменили феноменологичната и херменевтична перспектива с конструктивистка – а с това и негласно са отхвърлили античните нормативни предпоставки на херменевтиката. А в хода на все още нестабилната нормализация и институционализация на полето, наученото от подобни интердисциплинарни обмени на знание и перспективи обикновено се забравя: в научното всекидневие на

изследователските групи на *Life History Research* вече не е престижно да се цитират Макинтайър и Рикъор, а справедливо или не, Дерида и последователите му все повече са подведени под лесните пейоративни етикети на „постмодернизма“ и постструктурализма. (за които неизменно, повърхностно и неинформирано се твърди, че отричали всяка действителност извън текста.)¹³. Настъпва раздалечаване на дисциплинарните полета, а при такова положение в общо място за социалните учени се превръща убеждението, че между устните разкази на обикновени хора и публикуваните литературни автобиографии на разни знаменитости има непреодолимо, принципно различие, което не позволява двата типа разкази да бъдат изследвани с обща програма. Така за повечето социални учени двата типа житейско разказване се оказват в един момент разделени с китайска стена; разликите се смятат за така непреодолими, че не е възможно да се постави въпроса за приликите¹⁴.

От задълбочаващия се разрыв има и други тревожни следствия, които тук не можем да коментираме в подробности, само ще споменем бегло две от тях. За първото вече стана дума – в социалните науки интересът се измества от семантиката и синтагматиката на готовите и завършени житейски разкази към чистата прагматика на разказването. Т.е. към това как се себеинсценира разказващият в конкретната ситуация, какви неща прави със своя разказ, какъв свой образ иска да представи на другите участници в нея, как желае да промени своя ситуационен образ и престиж.

¹³ Изначалният разрыв се задълбочава с годините, трансформира се постепенно във все по-слаб взаимен интерес, дори във взаимно невежество. През 90-те години големи социални учени като социолингвистите Лейбоф и Уалецки, като психолозите Брунър и Герген са проявявали истински интерес и са били сериозно повлияни от лингвистиката и семиотиката, от руския формализъм и френския структурализъм, от философските разработки за наративната природа на преживяното време: т.е. в началото бащите на наративно-биографичния метод в социалните науки са все още истински интердисциплинарни мислители. Постепенно, с разрастването и автономизирането на *Life History Research* социалните науки си създават собствена наративно-автобиографична традиция и неусетно се изолират в нея. Те не са информирани какво се случва в хуманитаристиката; постепенно намаляват и имената на възлови хуманитарни автори, цитирани в библиографиите. Например, един от учениците на Брунър, Майкъл Бамберг посочва своя учител като основоположник на наративния обрат – нещо, с което самият Брунър едва ли би се съгласил, след като многократно и с уважение се е позовавал на Проп, на Годоров, на Рикъор, Кенет Бърк и пр. (Bamberg 2006; Bruner 1996; Bruner 2001; Bruner 2004). По сходен начин в издадения през 2000 г. сборник *The Turn to Biographical Methods in Social Science: Comparative Issues and Examples Chamberlayne* редакторите и автори на предговора описват историята на биографичния обрат в социалните науки, без въобще да споменават хуманитарния принос. (Chamberlayne, Bornat, Wengraf, Eds. (2000).

¹⁴ Джоана Борнът, една от основателките на устната история, изключва публикуваните литературни автобиографии от сферата на своя предмет и метод, т.е. от устните разкази и техните микроисторически изследвания. Тя твърди, че те не притежават интеракционисткия и диалогичен контекст на устните интервюта (тъй като литературните автобиографии били са подготвяни и обработвани дълго време, това е ставало насаме, накрая те са се превърнали в творби и са били финализирани и публикувани в окончателна текстова форма на книга – следователно, не могат да бъдат сравнени с живия и променлив разказ, правен заедно с някого в жив контекст на взаимодействие. (Bornat 2008).

Какво можем да забележим? След справедливите критики, които социалните науки са отправили към извънконтекстуалния универсализъм на философската и литературоведска наратология, методологическото махало е отишло в другата крайност: наративният обрат е станал прагматически обрат. Контекстуализмът се радикализирайл до предел и мнозина твърдят, че съдържанието на житейския разказ, както и повтарящите се културни и жанрови елементи, от които той е конструиран, са напълно ирелевантни за неговия същински анализ – значение има единствено символното действие, което той осъществява, наративният пърформънс, разказ-жест в конкретен контекст. Постепенно се поражда се абсурд, невидим само за контекстуалистите: изследването на самата ситуация на устното интервю става вече по-съществено от съдържанието на разказаната житейска история, което губи каквото и да е значение¹⁵. Нещата допълнително се усложняват от трансформирането на житейската история при всяко ново взимане на интервю – и така постепенно задължителното изследване на контекста се превръща от технически в политически проблем, от методическа трудност в основен обект на изследване¹⁶. Накрая

¹⁵ Според Емануел Шеглоф, ученик на Харви Сакс, самото записване на интервюта вече изменя природата им на устните разкази. То ги извежда от конкретния контекст на ситуацията, в която се разказва, където разказвачът „прави с тях неща“ - хвали се, оплаква се, разчепква проблемите, взаимодейства си с присъстващите, печели позиции и прави всичко така, че краят на разказването има в последна сметка за задача да подобри образа му сред събеседниците. Затова и традиционни елементи на наративния анализ, твърди по-нататък Шеглоф, като тема, жанр, повтарящи се единици повече пречат, отколкото помагат – те изтласкват идеята за интеракционистки контекст, от който разказваната история е неотделима, скриват неговото определящо въздействие. Ето това наричем „радикален контекстуализъм“ - при подобна позиция обаче остава неясно защо въобще хората трябва да разказват живота си: в края на краищата във всеки конкретен контекст има и всевъзможни други начини човек да се хвали и оплаква, взаимодейства и пр: житейският разказ като съдържание и относителна подредба става по този начин заменим с всякакви други жестове на себеинсцениране, а с това се превръща и в ирелевантен. Няма как обаче да се заобиколи фактът, че разказът за *историята на моя живот* се различава от всички други възможни ситуационни и перформативни жестове. Спецификата е именно в автоотношението: разказващият, който мисли и разказва за себе си не само в ситуацията, но и в друго измерение – на биографичното време и неговата – на живещия - осъществява и размисъл, т.е. общуване със самия себе си. Вероятно за хората все пак има значение размисълът за това дали един живот е протекъл достойно, а друг примерно е бил престъпен, дали разказващият е доволен от своя живот, или не.

¹⁶ Привидно техническият въпрос – как се да се запише успешно житейска история в интеракционистки контекст – се оказва пълен с политически и етически капани. Ситуацията, в която интервюто бива провеждано, е доминирана от фигурата и на изследователя и от авторитета на науката и академичната институция, докато респондентът, обикновено човек от низшите социални слоеве, не разполага с подобен символен и културен капитал: т.е. в самото интервю възпроизвежда хегемонията. Как да се избегне това, как в подобна ситуация да се обърнат властовите отношения и да се „овласти“ гласа на самите респонденти? От това следват не само нови изисквания и указания за това как се провежда интервю, но и съмнения в получения резултат. От изследователя вече се изисква не просто да проведе интервю по методическите правила, но и да прояви особено себеотрицание – да се опита да се откаже от привилегиите си, следейки внимателно властовата динамика на ситуацията. Защо човекът срещу него разказва именно по този начин, какво иска да постигне той със своя разказ, как го адресира, как иска да му се представи, как иска да му се хареса? По какъв именно начин му влияе той, изследователят, със своята привилегирана позиция и

закономерно се стига до съмнения към самата основна категория на самия наративно-биографичния анализ – свързаният индивидуален разказ за целия живот. На радикалните контекстуалисти вече им изглежда, че перформативна гледна точка подобни дълги, рефлексивни разкази са всъщност твърде невсекидневни, подозрително трансконтекстуални и предизвикани отвън, накратко – „изкуствени“. Всъщност актовете на разказване в конкретната ситуация разиграват само пози и маски на Аз-а, обърнати към конкретните събеседници. Дали тогава не е по-продуктивно, питат се някои радикални контекстуалисти, житейските истории да бъдат изместени от привилегированото си категориално-аналитично място и да бъдат заменени от друга основна единица на анализ – *small stories*, по-кратките, случайни, фрагментарни, за сметка на това по-естествени и вписани във всекидневието разкази, родени не от размисъл за целия живот (който всъщност се нищо повече оказва от пърформанс, контекстуално представление), а от реални практически поводи, вписани в конкретни ситуации?¹⁷ Екзистенциалният залог на разказа – смисъла на живота, за който се мисли и разказва – изчезва. И никой не си задава въпроса – а как трябва тогава да се прекръсти *Life History Resreach*?

авторитет? Освен това: трябва ли авторитетният учен да бъде мълчалив слушател, който задава единствено начален въпрос и оставя своя несвикнал на рефлексия и разкази респондент да разкаже целия си живот? Или напротив, трябва да му помага, като участва в по-естествено, диалогично-равноправно общуване? Всъщност във всеки естествен всекидневен разговор винаги има прекъсвания, уточняващи въпроси, коментари и намеси на събеседника (Bornat 2008). Как се съотнася речникът на респондента, културния репертоар, с който той разполага, с властовия метаезик на анализиращата го наука? Има ли изследователят право – морално и политическо – накрая да извърши самостоятелен анализ на разказаната житейска история, превеждайки я през собствения си категориален апарат? Или ако иска да овласти чуждия глас, трябва да му остави правото и привилегиите не само сам да разказва, но и сам да се тълкува? Не е ли по-добре изследователската фигура да бъде сведена само до сътрудник, помагач на респондента, чиято скромна задача е единствено да подтикне и улесни неговия разказ? Но от друга страна, ако иска да остане изследовател, следва ли да се довери напълно на езика и тълкуването, на внушенията и оценките на самия респондент; може ли да остави пристрастното му и селективно житейско свидетелство без дистанциран, външен, относително обективен коментар? При роля на изследователя, близка до тази на фасилитатор, дали в получения субективен разказ на респондента има въобще някакво научно знание, заслужаващо името си? И още – етично ли е да се извличат от житейския разказ неща, които разказващият иска да премълчи: срамни случки, латентни и изтласкани значения, травми, биографични сривове; трябва ли разказващият да бъде принуждаван да заема морална позиция по един или друг въпрос? Вместо изследовател, интервюиращият все повече става политически активист и социален работник.

¹⁷ Такава е позицията на Михаел Бамберг, Александра Георгакопону и Люк Мойсинац, желаещи да преразгледат привилегирования статут на *big stories*, които, казват те, са изкуствени изключения за комуникацията на всекидневието: ето защо добре е да се даде изследователска привилегия на случайните *small stories*. Подобни апели демонстрират как в социалните науки се установява странни и недообмислени редукционистки понятия за „всекидневие“, „културна практика“, „контекст“, „естественост“ и „нормалност“, от които са изключени всички други, дълготрайни темпоралности, а заедно с тях – ценностите, рефлексията, конфронтацията на човека с неговата крайност, дори „волята за смисъл“, за която разказва концлагеристът Виктор Франкл.

* * *

Вторият разединяващ проблем е не по-малко радикалната лява политизация, която се случва едновременно в хуманитаристиката и социалните науки.¹⁸ Политическата програма за „усилване на изключените гласове“ е без съмнение справедлива кауза, макар че рискува да подмени внимателната и добросъвестна познавателна дейност с активистка трескавост и безпроблемно, винаги „прогресивно“, политическо позициониране. Но има и още нещо, по-важно. Това е подмяната на моралната проблематика с политическа. Хуманитарната традиция след Макинтайър и Рикъор е твърдяла, че житейският разказ е конститутивно автоотношение, мост между логическата и моралната идентичност на субекта. Дали обаче тази етическа проблематика продължава да бъде валидна, не е ли тя политически дискредитирана? След радикалната политическа критика на „изолираното съзнание“, на „картезианския субект“, след „смъртта на човека“ (Фуко), антихуманизма и трансхуманизма и пр., дали в питання от типа „кой съм аз?“ въобще е останал някакъв смисъл? Не са ли свалени от дневен ред въпросите за дълга, за обещанието и отговорността на субекта, за себеосмислянето и себеотговорността? На някои те започват да изглеждат подозрително европоцентрични, патриархалистски, неинтересни и старомодни – и сякаш са отменени от императивите на политическата коректност и *affirmative action*, от борбите за групово справедливост и политическата програма за мемориализация на алтернативните гласове. Човек вече не изследва *себе си*, не разказва

¹⁸ След Фуко и след деконструкцията на логоцентризма и властовите бинаризми на Символния Ред, критическата теория, културните изследвания (по въпроса виж Кьосев 2013; 174 – 278), неомарксизмът, феминизмът, изследванията на социопола и постколониализмът радикално политизират самия процес на познание. Всяка теория вече е такава само доколкото е критическа теория и оръжие срещу хегемонията. Изследванията се включват откровено в политическите борби за справедливо представяне на работническата класа, на черните и другите раси, на жените, хомосексуалните и пр., болните, жертвите на геноцид и пр. Но това вече не са традиционните политически борби от XIX и първата половина на XX век, свързани с изборите, институциите, законодателството, публичността. Сега те са локализиращи в разнообразни конкретни и всекидневни топови, т.е. навсякъде, където се случва несправедливото производство и потребление на символи – в класните стаи, по страниците на великите текстове, в аудиториите, в брачните спални, във всекидневните, в езика на радиото, в образите на телевизора. Така борбата се пренася във всички точки на политизираното всекидневие, където се воюва за справедливи политики на репрезентации и справедливи сигнификативни практики, а правенето на политика се отъждествява с подривни намеси в символния ред - деконструират се несправедливите семантични опозиции (т.нар. бинаризми), привилегироващи мъжкото и европейското, критикуват се Големите разкази, ревизират се традиционните културни канони – така че алтернативните гласове и разказите на „низшите“, демократизираните канони и наследства, да проникнат в образователните институции и културните политики.

със свой глас за своя живот, не го преценява и осмисля – чрез разказа си той винаги извършва, явно или скрито, политическа акция, воюва за справедлива репрезентация, но не като уникален и интересен сам по себе си индивид, а единствено като *представител*, глас на потиснатата група, към която принадлежи; той сякаш не разказва със свой, неприличащ на другите, глас, а само „усилва“ груповите гласове, глас, публични и исторически.¹⁹ Тази подмяна на логико-моралната проблематика на себеосмислянето с политическата борба за справедливост особено ясно личи в критиката на автобиографията, предприета от феминистки и постколониални позиции²⁰, оказала силно влияние върху съвременните литературоведски теории на автобиографията. От тези позиции „Изповедите“ на Русо или „Изповедта на едно дете на века“ на Де Мюсе не са вече велики и сложни, вълнуващи книги, а привилегирани патриархалисти и европоцентрични манипулации: старият жанр на автобиографията-равносметка не само е политически реакционен, но и губи властта си: той все повече се оказва малък старомоден остров сред лавината от всевъзможни, неспазващи старите жанрови конвенции, житейски разкази на жени, бежанци, жертви на травми, болни хора, транссексуални, хора от други класи и раси и пр. (Schwalm 2014). При подобно взривно разширяване на границите на жанра и стратегиите на разказване, животът-разказ се пулверизира в динамично множество от роли, фрагментарни перформации, атомарни пози и самоинсценирания, за които не се знае какво ги свързва и с които осмислящият повествовател не може да се справи – зад тях няма осмислящо и оцялостяващо „ядро“, няма картезиански субект (Hilmes 1994). Дилтаевата *Lebenszusammenhang*, рефлексивният идеал за оцялостяване-осмисляне на живота, започва да изглежда от въпросната прогресивна политическа гледна точка не само самохвално и

¹⁹ Допълнителният парадокс, скрит в тази позиция, е в това, че ако потиснатите са потиснати на микрониво, чрез имената, метафорите, катахрезите, разказите на самия несправедлив, европоцентричен, патриархалистки Символен ред, те всъщност нямат свой глас и разказ: „низшите не могат да говорят“, твърди Гаятри Спивак (Spivak 1996).

²⁰ Ето един обобщен вариант на тези критики: автобиографичният аз е само властова жанрова роля - тя винаги е пасвала повече на индивиди от мъжки пол, с бяла кожа и висок социален статус, с разнообразни привилегии и съответен хабитус: векове наред те са били тези, които са притежавали лукса да живеят в подобна автобиографична илюзия, свързана с привидностите на автономия, изолация и себепознание, себеконтрол, себе-власт и себе-разказ. На другите не-субекти – жени, черни, хомосексуални и пр. - тази жанрова роля им е била трудно достъпна, те не са могли да разказват своя несправедлив и травмиран живот през нейните конвенции. Критическите аргументи обикновено продължават с това, че всъщност човешкият живот е винаги несамостоен и неавтономен, споделен, такъв е автобиографичният разказ, който неизбежно включва разкази за други, чужди животи, в споделени житейски истории между майки и дъщери, между сестри, в предания на потиснатите. (по въпроса за феминистката критика на автобиографията виж Baier, 1985; MacKinnon 1987, Benhabib 1987, Code 1995; виж също обсъждането на тази проблематика в Gertler 2002, също в Cosslet, Lury, Summerfield 2000).

нарцистично самоидеализиране (*self fashioning*), но направо като авторепресия. Волята за смисъл разкрива тъмната си страна – тя всъщност винаги е била част от микрофизиките на властта; не повече от жанрова форма на самоконтрол и самоуправление над трансгресивните игри на Желанието, което трябва да бъде еманципирано; литературна технология за дисциплиниране и нормализиране на изплъзващия се, множествен, нецялостен Аз. (Schwalm 2014). Ако това е така, остава неясно – защо ако разказите за живота са единствено авторепресивни текстове, автобиографите са се измъчвали и продължават да се измъчват да ги разказват и пишат?

* * *

Възразявайки на тази радикална политизация, ще се опитаме да се аргументираме *ex contrario*. Да приемем, че наистина изолираният, самопознаващ се и ипсеичен, идентичен Аз, онзи, който владее себе си, изследва преживяното и прави опит да осмисли живота си, да го подложи на морална равностетка, е не повече от европоцентрична, патриархалистка и картезианска привилегия-илюзия. Да допуснем, че той е само привилегирована роля, исторически достъпна само на мъжете, на белите, на европейците, на елита. Остава неясно обаче дали тази роля трябва да бъде захвърлена окончателно след постструктуралистките, постколониалните и феминистки критики. Какво точно би могло да дойде на нейно място? Та нали тя е „привилегия“, т.е. благо? А според една привична концепция за справедливост достъпът на благата трябва да бъде равноправен, следователно обезправените в една хипотетична справедлива ситуация трябва да имат възможност да постигнат своите биографични идентичности (а не да останат „неми“, хибридно-фрагментарни, „обездомени“, „между големите разкази“, всъщност лишени от разказ за своя живот, както твърдят пост-колониалните теоретици (Bhabha 1990)?

Следователно този биографичен аз не изчезва, а ролята му се трансформира. От привилегия, той се превръща в политическа цел и утопически хоризонт на борбите за еманципация – като благо в идеалния си предел той трябва да бъде постигнат от всички. Дори да приемем, че разпаднатите, настоящите фасетъчни азове (нестабилни субекти на изплъзващи се игри на желанието и паметта, същества, лишени от истински глас, „чиято идентичност е различието“ (Spivak 1996) са единствените фактически положения, че те са реалностите в съвременната културна ситуация, не можем да се задоволим с тези

реалности. Те не само трябва да бъдат добросъвестно описвани, анализирани и политически критикувани, но да бъдат видени и като политическа ценност, като норма и телос на еманципационните борби.

Но дали пък те не са загубили безвъзвратно своята нормативна енергия? Може би след деконструкцията на биографичната илюзия, се е оказало, че тези фасетъчни, изплъзващи се констелации са именно „илюзия“; т.е. вече не могат да бъдат ценностен регулатив, различен от политическата справедливост? Това означава да допуснем, че въпросите „Кой съм аз?“ и „Към какво трябва да се стремя?“ „Добър живот ли живях?“ всъщност са загубили своята валидност и очевидна нормативност.

Не е трудно да се види, че това не е така. Тези въпроси са удържали и продължават да удържат своята валидност във всички култури и всички властови ситуации, те са валидни и сред най-радикалните революционери, феминистки, постколониалисти и куйър активисти. Няма и има един единствен от тях, който да не се пита за своя дълг, за това „какъв трябва да бъде“, който не изследва дали неговия живот не съответства на този идеал, какъвто и да е той. А едно истинско изследване на себе си винаги е вярно и на истината: то не изследва само живота, а проверява идеала, към който той се е стремял, то е биографична рефлексия с непредвидими резултати, затова не носи само програма за справедливост в себе си, а морално вълнение, напрежение и непредвидимост около неунищожимия въпрос „Добър човек ли съм?“.

Доказателството *ex contrario* демонстрира, че радикалните варианти на критиката към *Cogito* сами заслужават критика: те не могат да бъдат удържани. Борбите за еманципация и автономия учат, че част от тях самите – както показват и самите им понятия - е автономната, самовладееща се личност. Тя принадлежи на нормите, не на илюзиите и властовите авторепресии: тя играе ролята на ценностен хоризонт за разбягващия се различия в множествен Аз (и единствено го пази да продължи да бъде някакво „Аз“, а не да се разтвори и разпадне в разбягващите се различия). Въпреки вариантите си, нормата е валидна трансконтекстуално, между различните групи и каузи: изграждащите себе си субекти не могат да изградят своята свобода и личност, без да се попитат „Кой съм аз?“, „Какъв живот живях?“.

При това става дума за особено, философско благо, свързано не с автоапологии, а с размисъл, скептицизъм, понякога и с разрушителна критика. Т.е. справедливото

разпределение на това благо, за което говорихме, засяга и самата му амбивалентност: то трябва да бъде достъпно за всички и то едновременно в своя оптимистично-херменевтичен, и в своя скептически вариант. Не единствено като надежда и универсален посредник, спояващ цялостта на живота, не само като наративен инструмент, гарантиращ неговия смисъл и съизмеримост с другите животи, но и като непрекъсната, иманентна на разказа тревога, че цялостта и смисъла се изплъзват; че самото разказване постоянно е заплашено да се разбягва в празни реторически игри, че искреността и равносметката във всеки момент са изправени пред непреодолими апории.²¹ Само при отчитане на този двойствен характер на биографичното разказване и самият разказ, и актът на справедливото му наследяване биха били съответни един на друг – рефлексивни, съмняващи се, критически и комплексни. А автоотношението, самоизследването, „самосъзда“, въпросите „кой съм аз“ и „добре ли живях“ биха били запазени като универсално право и благо на човека – на всички хора в процес на субективация, въпреки и отвъд различията им. А това от своя страна би опазило и възможността за да продължат да се разказват дълги, осмислящи автобиографичния път, истории, повествования, поели скептическата тревога в себе си. Биографичният разказ не е единствено интеракционистко и политическо действие: то ще продължи да носи в себе си еманципационната задача на конститутивно автоотношение²².

²¹ Нима и при най-разпадатите автобиографични повествования реконструиращият читател, за който говори Хилмес, не е изправен пред нуждата да се справи с фрагментарно-хаотичното, жестово повествование и не изгражда в последна сметка негативен образ на единен Аз-персонаж, който остава само хипотеза в зоната на публичното мълчание?

²² Авторът на настоящия предговор смята, че е дошло време за дискусия по този възлов въпрос между социални и хуманитарни учени. Тя би дала шанс за синтез – т.е. да се преразгледа статута на житейския разказ така, че отвъд контекстуалната интеракция той да бъде схванат и като структуриращ идентичността автодиалог. Тук говорим за конститутивно автоотношение, протичащо не ситуационно, а в друго, дълго и биографично траене. Исторически този автодиалог е сложен феномен и има хиляди исторически и културни разновидности – само като парадигми ще посоча тук примери: изповедта на Св. Августин, модерната изповед на Русо, солилога (Шефтсбъри); можем да продължим с автобиографиите и равносметките от епохата на индивидуализма, с терапевтични анализ и самоанализа от епохата на терапията и психоанализа. И всички те, независимо от историческите и културни разлики, могат да бъдат метонимизирани чрез лаконичното заглавие на Марк Аврелий - „Към себе си“ . Вписаното в житейския разказ „към себе си“ е самотно-автономно, без да престава да е инетракционистко. От Бахтин би следвало да знаем, че солилогът на Шефтсбъри, разговорът на Аз-а със себе си никога не е само солилог – той винаги е полифонична верига от интериоризирани свои-чужди реплики, безкрайни отеквания и реагираня на други гласове, нови и нови отговори на техните отговори и пр. Той наистина вписва в себе си чужди животи и чужди разкази, без обаче да престава да бъде „Към себе си“.

Ако такъв дебат бъде проведен, в него ще се наложи границите на изкуственото понятие „ситуация“ и „контекст“ да се поупукат и да допуснат в себе си въображаеми ситуации. Да допуснат, че житейският разказ

* * *

За разлика от многобройните варианти на наративно-биографичния метод, описани по-горе, една рефлексия върху живота от времето на социализма (подкрепена от внимателно, емпирично изследване върху това как различни хора го разказват), по необходимост придобива доста различен фокус. Тя няма да търси универсалните граматика на житейското разказване, както е правел структурализма, нито ще се ограничава само до прагматичните властови ситуации на взимането на устно интервю, както понастоящем практикува Life History Research. По-скоро ще се насочи към съдбата на колективните културни и езикови репертоари за разказване на живота в пост-социализма.

Това означава, че, то няма как да не вземе предвид, че преди промяната колективният публичен език, рамка на колективната памет, правила възможна всеки индивидуален житейски разказ, е била тоталитарната идеология. В предишния контекст тя, като всеобщ официален език и репортаж от валидни, идеологически санкционирани форми на официалния житейски разказ, е била неизбежно условие за всяко разказване на преживяното: за „високите“ и елитарни мемоари, но и за обикновено, простонародно разказване; за писмените, но и за устните варианти.

Появява се ключов въпрос: какво се случва след загубата на валидност на тази идеология? Какво настъпва след колапсът ѝ като тотален език и наративен репертоар в годините на прехода? Това фундаментално сътресение променя и животите и изследователската програма – и аналитичният прожектор трябва да се обърне към него. Той трябва да се насочи към трансформациите и катастрофите на споделените репертоари от колективни разкази, да проследи каква драма се случва с тези матрици на живота, които доскоро са имали тотално валидност, но са изгубили. Преди те са давали доскоро на

се структурира не само от непосредствената ситуация на разказване, дори не само от паметта, но и от вписаното в нея лично и социално въображение с неговите безгранични хоризонти. Понастоящем в социалните науки се допуска, че Аз-ът е в непрекъсната изграждаща го, интерактивна комуникация, но не се допуска, че тя може да бъде и фантазмена комуникация със самия себе си, с отсъстващите Други, с въображаеми мъртви събеседници, с различни видове минало. Тъй като миналото е „чужда страна“, става дума за пътувания, за много чужди страни. Подобен структуриран като монолог-полилог авторефлексивен разказ може да прескача от ситуация в ситуация, без гъвкавото му напасване да го променя до неузнаваемост; въпреки контекстуализациите, предоговарянията и напасванията, той ще пази своята относително устойчива трансконтекстуална и авторефлексивна структура и винаги ще се случва не само „към другите“, но и към себе си, ще възпроизвежда ипсеичността.

индивида сигурност и модели за това какво е добър живот, ориентирани са го какво е успешен живот, какво е разбираем, приет, признат и оценен живот. Какво процеси настъпват, когато въпросните стари идеологически форми на разказване на живота изведнъж имплозират? И какво идва след тях, когато социалната ситуация на страни като България като цяло се придвижи към медиен хаос и „пост-истината“?

Този въпрос е нов не само съдържателно, но също и от методологическа гледна точка: как трябва да се изследват въпросните пост-разкази, устни или писмени, каква промяна на самата изследователска перспектива изисква въпросната „анихилация“, как да се подходи към хибридните пост-повествования от епохата на прехода? И как трябва да бъдат съотнасяни индивидуалните разкази особено двойна координатна система - едновременно към предишните, но и към новите колективни разкази, родени в новата медийна ситуация?

Много от тези въпроси трябва тепърва да бъдат поставени. Във финала ще кажем нещо, което има предварителен характер. Позицията, която защитаваме тук е, че новата ситуация налага интердисциплинарност и преодоляване „китайска стена“ между устни автобиографични разкази на обикновени хора, между социални и хуманитарни науки. Тя търси връзки между житейските разкази, снети чрез интервю, и официални литературни автобиографии и равносметки на знаменитости, дълго обмисляни и публикувани в окончателен текстов вид. Ако същественото в случая са не важните различия, а споделената криза на наличните наративни и езикови репертоари, то този междудисциплинарен проблем трябва да застане в центъра на изследователските усилия. Той изисква сътрудничество. Необходимо е да се формулира обща интердисциплинарна изследователска програма, обединяваща хуманитаристи и социални учени и насочена към споделената *драма на колективните езици и разказни модели за живота*, обща за знаменитостите и обикновените хора. Тази колективна ситуация на криза на езици и разкази изпълнява ролята на рамка за всички форми на проблематична и тревожно неустановена, дисонантна колективна памет. И това важи както за елита, така и за обикновените хора, които не пишат автобиографии, но импровизират по случаен повод своя житейски разказ пред интервюиращи или конкретни събеседници.

Няма как подобна ситуация да не се подчинява нов методологически и политически императив, налагащ да се градят мостове между социалните и хуманитарните науки, да се

предприеме сътрудничество и превод на техните методологически жаргони. Само тогава въпросите на „наративния ресурс“ могат да бъдат атакувани с колективни интердисциплинарни усилия и е възможно да се придвижим към тяхното разрешаване²³.

²³ Предишен вариант на настоящия текст влиза като интегрална част в предговора на книгата „Трудният разказ. Модели на автобиографично разказване на живота по време на социализма между устно и писмено“. Къосев, Ал, Колева, Д. съст. София: Сиела 2018, сборник, обединяващ резултатите от интердисциплинарния проект „Модели на тревожност“, посветен на горните проблеми.

Използвана литература

Берто, Д. (2008) „Анализ на разказ за живота“. В: Найденова, В., Джамбазова, М, Стаевска, В. (2008) Качествени методи в социалните науки. Въведение. София: СУ, стр. 53-67

Бурдийо, П. 1992. Биографичната илюзия. В: Докладът на Броуди. София: ИК Критика и хуманизъм.

Витгенщайн, Л. (1988) Философски изследвания. В: Лудвиг Витгенщайн, Избрани съчинения. София: Наука и изкуство

Дериде, Ж. (1996) Гласът и феноменът. София: ЛИК

Деянов, Д. (1998) Биографично време и памет на тялото: Бурдийо: загубата на биографичното *illuſio*. Социологически проблеми, 1998, 3-4, стр. 124 – 139.

Джамбазова, М. (2008) Биографичният метод в социалните науки, Найденова, В., Джамбазова, М, Стаевска, В. В: Качествени методи в социалните науки. Въведение. (2008) София: СУ, стр. 49-52.

Кьосев, Ал. (2013). Караниците около четенето. Научни дискусии, публични дебати и институционални конфликти около природата и състоянието на четенето 1960-2012 г. София, Сиела 2013.

Лиотар, Жан-Франсоа, Постмодерното ситуация, София, Критика и хуманизъм, 1996

Макинтайър, Ал. (1999) След добродетелта. София: Критика и хуманизъм

Apitzsch, Ur., Siouti, Ir. (2007) Biographical Analysis as an Interdisciplinary Research Perspective in the Field of Migration Studies, Frankfurt am Main: Goethe Universität.

Anderson, L. (2001) *Autobiography*. London and New York: Routledge

Bamberg. M. (2006) Biographical-Narrative Research, Quo Vadis? A Critical Review of “Big Stories” from the Perspective of “Small Stories”. In: Milnes, Horrocks, Roberts and Robinson (2006) *Narrative, Memory and Knowledge. Representations, Aesthetics and Contexts*. UK: Huddersfield, pp 63 – 79.

Baier, A. (1985) Cartesian Persons. In: *Postures of the Mind*. (1985) Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 74-92.

Bhabha, H. (1990) *DissemiNation/ Time, Narrative, and Margins of the Modern Nation*. In: *Nation and Narration*, ed. Homi Bhabha, Routledge, 1990.

Bela-Krumina B. (2011) *Ethnography of a Textual Representation: Written versus Oral?* Paper at the conference FIRST-PERSON WRITING, FOUR-WAY READING, London University, June 2011.

Beck, U. (1993) Nicht Autonomie, sondern Bastellbiographie. Anmerkungen zur Individualisierungsdiskussion auf Beispiel des Aufsatzes von Günter Burkart. *Zeitschrift für Soziologie*, 22, 3. S. 178 -187.

Becker, H. (2008) *The Life History and the Scientific Mosaic*. In: Harrison, B. (2008) *Life History Research*. Los Angeles London etc.: Sage publications, pp. 3-13.

Bernstein, S. (1997) Labov and Waletzky in Context. In: *Journal of Narrative and Life History*, Vol. 7 Numbers 1-4. Pp. 45 – 51.

Benhabib, S. (1987) The Generalized and the Concrete Other. In: *Women and Moral Theory*. (1987) Edited by E. Kittay and D. Meyers. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, pp. 154-77.

Bornat, J. (2008). Biographical Methods. In: Alasuutari, Pertti, Bickman, Leonard and Brannen, Julia eds. *The Sage Handbook of Social Research Methods*. London: UK: Sage. Pp. 344–356

Brockmeier, J, Carbaugh, D. (2001) Introduction. In: Brockmeier, J, Carbaugh, D. (2001) *Narrative and Identity. Study in Autobiography, Self and Culture*. Amsterdam: John Benjamin, pp. 1 – 22

Bruner, J. S. (1991). The narrative construction of reality. *Critical Inquiry*, 18 (1), 1-21

Bruner, J. (1994) The “Remembered” Self In: *The Remembering Self. Construction and Accuracy in the Self-narrative Construction and Accuracy in the Self-Narrative* (1994) Edited by Ulric Neisser and Robyn Fivush. Cambridge: Cambridge University Press

Bruner, J. (2001) Selfmaking and Worldmaking. In: Brockmeier, J, Carbaugh, D. (2001) *Narrative and Identity. Study in Autobiography, Self and Culture*. Amsterdam: John Benjamin, pp. 25 – 37

Bruner, J. (2004) Life as a Narrative. *Social Research*, vol. 71. № 3 Fall 2004, pp. 691 - 710

Bruns, G.. (2008) Derrida’s Cat. Who Am I? *Research in Phenomenology* 38 (2008) 404–423

Chamberlayne P., Bornat, T & Wengraf eds. (2000). Introduction. In: Chamberlayne P., Bornat, T & Wengraf eds. (2000) *The Turn to Biographical Methods in Social Science: Comparative Issues and Examples*. London: Routledge

Code. L. (1995) Taking Subjectivity into Account. In *Rhetorical Spaces: Essays on Gendered Locations*. (1995) Edited by L. Code. New York: Routledge, pp. 23-57

Cosslet, T, Lury, C, Summerfield, P. (2000) *Feminism and Autobiography. Texts. Theories, Methods*. London and New York: Routledge

Cedeberg, M. (2013) Public Discourses and Migrant Stories of Integration and Inequality: Language and Power in Biographical Narratives In *Sociology* 2014 48 <http://soc.sagepub.com/content/48/1/133>

Derrida, J. (1985) *The Ear of the Other. Otobiography, Transference, Translation*, Lincoln and London: University of Nebraska Press

Derrida, J. (2002) The Animal That Therefore I Am. *Critical Inquiry*, Vol. 28, No. 2. (Winter, 2002), pp. 369-418

Dilthey, W. (1906-11/1927) *Das Erleben und die Selbstbiographie*. In: Niggel, G. (1989) *Die Autobiographie* (1989), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, s, 21 – 33

Dowling, W. (2011) *Ricoeur on Time and Narrative*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press

Eakin, P. (1992) *Touching the World: Reference in Autobiography*. Princeton: NJ. Princeton University Press

Eakin, P (1999) *How Our Lives Become Stories. Making Selves*. Ithaca and London: Cornell University Press

- Ehlich, K. Hrsg. (1980) *Erzählen im Alltag*. F.a. M: Suhrkamp
- Folkenflik, R, ed. (1993) *The Culture of Autobiography. Construction of Self-Representation*, Stanford, California: Stanford University Press
- Gergen, K. (1994) *Mind, Text and Society. Self-Memory in Social Context*. In: *The Remembering Self: Construction and Accuracy in Self-Narrative*. (1994) Neisser, U, Fivush, R. eds. Cambridge: Cambridge University Press. pp 78-104
- Gertler, B. (2002). *Can Feminists Be Cartesians?* *Dialogue XLI* (2002), 91-112
- Hagberg, G. (2008) *Wittgenstein and the Authobiographical Consciousnes*. Oxford: Oxford University Press
- Harrison, B. (2008) *Introduction*. In: Harrison, B. (2008) *Life History Research*. Los Angeles London etc.: Sage publications
- Hilmes, C. (1994) *Moderne Europäische Autobiographie*, In: *Die literarische Moderne in Europa*. Opladen: Westdeutscher Verlag, Bd. 3. s. 370 -393
- Hitzler, R. (2005) *The Reconstruction of Meaning. Notes on German Interpretive Sociology* [35 paragraphs]. *Forum Qualitative Sozialforschung, Forum: Qualitative Social Research*, 6(3), Art. 45, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0503450>
- Houlbrooke, R. (2011) *English Autobiography c. 1500 – c. 1660*. Paper at the conference *FIRST-PERSON WRITING, FOUR-WAY READING*, London University, June 2011
- Kansteiner, W. (2002) *Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies*. *History and Theory*, Vol. 41, No. 2. (May, 2002), pp. 179-197
- Labov. W. Waletzky, J. (1997) *Narrative analysis; Oral versions of personal experience*. In: *Journal of Narrative and Life History*, Vol. 7 Numbers 1-4. Pp. 3 - 38
- Lejeune, Ph. (1989) *Der Autobiograpische Pakt*, In: Niggel, Guenter, Hrsg. (1989) *Die Autobiographie* (1989), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 214-257
- Lieber, H.J. (1985) *Ideologie*. UTB München-Wien-Zürich Schönongh
- De Man, Paul, (1984) *Autobiography as Defacement*. In: *Rhetoric of Romanticism*, New York: Columbia University Press, pp. 67 – 81
- Misch, G. (1907 -1949; 1989) In: Niggel, G. hrsg. (1989) *Die Autobiographie. Begriff und Ursprung einer literarischen Gattung* Darmstad: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, s. 33 – 55.
- Niggel, G. hrsg. (1989) *Die Autobiographie. Begriff und Ursprung einer literarischen Gattung* Darmstad: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Ricoeur, P., *The Narrative Function*. In: *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge University Press, 1981, p. 274–297
- Ricoeur, P. (1983) *Time and Narrative*, vol 1–3, Chicago: University of Chicago Press
- Ricoeur, P. (1991) “Greimas Narrative Grammar” (p. 256–287); “On Narrativity: Debate with A.J.Greimas” (p. 287–303); “Life: a Story in a Search of Narrator (p. 425–441). In: *Reflection and Imagination. A Ricoeur Reader*. ed. by Mario Valdes, Harvester Wheatsheaf, New York – London.
- Rosenthal, G. (2005) *Biographical Research*. In: Miller, R. (2005) *Biographical Research Methods Vol III* London: Sage Publications, pp. 25 – 57

Schegloff, E. (2008) Narrative Analysis Thirty years later. In: Harrison, B (2008) Life Story Research. Los Angelis-London-New Delhi: Sage, pp 142 – 153

Schütze, Fr. (1983) Biographieforschung und narratives Interview. In: Neue Praxis 13 (1983), 3, pp. 283-293. URN: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0168-ssoar-53147>

Schwalm, H. (2014) Autobiography <http://www.lhn.uni-hamburg.de/article/autobiography>

Spivak, G. (1995) Can the Subaltern Speak. In: The Post-colonial Studies Reader, Bill Ascroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin edss., London and New York: Routledge, pp. 24 – 28

Starobinsky, J. (1970 1989) Der Stil der Authobiographie. In: Niggel, Guenter, Hrsg. (1989) Die Autobiographie (1989), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft s. 200 - 213

Szabados, B. (1992) Autobiography after Wittgenstein. The Journal of Aesthetics and Art Criticism, vol. 50. N 1, Winter 1992

Teichert, D. (2004) Narrative, Identity and the Self. Journal of Consciousness Studies, 11, No. 10–11, 2004, pp. 175–91

Thomson, Al. (2008) Four Paradigm Transformation in Oral History. In: In Harrison, B (2008) Life Story Research. Los Angelis-London-New Delhi: Sage, pp 66 – 84

Walton, Brooks and de Corse. (2008) Introduction. In: Broosk, J.,ed. (2008) Small Worlds. Methods, Meaning and Narratives in Microhistory. New Mexico: School for Advanced Research Press. pp. 3-15