

БОГДАН БОГДАНОВ



ЕВРОПА - РАЗБИРАНА И ПРАВЕНА



www.bogdanbogdanov.net

Съдържание

	ВЪВЕДЕНИЕ
2	Европа – разбирана и правена
	ПЪРВА ЧАСТ
	Понятия и фигури
11	За основанията да говорим за традицията в единствено число. <i>Елинската традиция</i>
19	Европейският интелектуалец в профила на античното време
29	Личност, университет и семиотичен подход. <i>Един опит за идеите на Пърс за човешката личност</i>
39	Четенето и неговата работа
47	На прага на мита
	ВТОРА ЧАСТ
	Прочити
58	Хезиодовият разказ за Прометей. <i>Мит или какво</i>
66	Бедният разказ за победителя. <i>Осмият немейски епиникий на Пиндар</i>
73	Нещастieto на властника. <i>Царските новели в “Историята” на Херодот</i>
78	Медийно послание и контекст. <i>Прочитът на един всекидневник</i>
90	Реалният и потенциалният чужденец
96	ПОСЛЕСЛОВ
98	БИБЛИОГРАФСКА СПРАВКА

ЕВРОПА – РАЗБИРАНА И ПРАВЕНА

Отдавна ме занимава комбинацията от разбиране и “правене”, най-честият мотив за начеването на голям брой исторически и политологически текстове. Това правене е особено добре проявено в субекта им, обикновено някакво “ние”, чиито интерес организира разказа или пледоарията по проблемите на неговата колективност. Под тези проблеми обаче се крие един по-основен - това, че едрите “ние” субекти, за които се пледира, са нестабилни. Те са и нещо реално, но и продължаващо да се оформя, освен това са неясно отделени един от друг и се преплитат с други “ние” субекти. Едно семейство участва в множеството на малцинствена група или в обществен слой, на свой ред те участват в по-големите множества на етноси, народи, нации или раси.

Тази работа на текста проличава особено при развиването на темата за присъединяването на нови членове към Европейския съюз. Откритото или скритото “те” на европейците се поставя в отношение с “ние” на народностни групи и страни, желаещи да влезат в Съюза. Намерението е локалните “ние” да се преобразуват в глобалното “те” на европейците. Въпросът е в каква степен това текстово “правене” е идеологично и в каква е проект за нетекстово действие. Случаите са много и различни. Сигурно е обаче, че прехождането към действие е трудно. Това прехождане се улеснява, ако анализът е по-дискурсивен и различава реално даденото от желаното и на свой ред разчленява в желаното това, което има утопичен и сублимативен характер, от можещото да се осъществи. Едно от условията за постигане на ефективен преход от обикновено идеологичното текстово “правене” към реално действие е да се осъзнае реалността на референтите на “ние” и “те” субектите, които организират текста.

Всичко тръгва от навика едно човешко множество да се счита за добре свързано и определено. На тази основа то допуска някой да говори от негово име. Има отчетлива разлика между традиционната и съвременната култура в това отношение. При традиционната култура човешкото множество е скрито и съдбата му се закодира в мита за подвизите на избрания да го представя герой. В условията на съвременния живот множеството и говорителят са отчленени, имат различна съдба и връзката между тях е временна и условна. Но тя е налице и се усеща в интензивността на скритото или откритото “ние”, употребявано от говорителя. Няма значение дали той е Демостен, който говори за атиняните, или Хънтингтън, който визира гражданите на Европа. И двамата съизмерват някакво множество от хора.

Оттам и въпросът за реалната определеност на подобни множества. В каква степен множеството “атиняни” е било естествено дадено и в каква е било желано и правено? Определеността само в известно подобие между отделните атиняни ли се е изразявала или в обща за тях природа? В каква форма е споено множеството на съвременните българи, което как е гарантирано антропологично, езиково и исторически? Отговорът не е прост - естественото има отсенки. Народностната самоличност е по-малко естествена от природната определеност на пола. В още по-ниска степен е естествена самоличността на толкова голямо множество като европейците. Те полагат усилия да бъдат нещо определено и макар че имат подкрепа от старото европейско, участващо в тази процедура на правене, тяхното “ние” е нестабилно.

Естествеността на човешките множества е нещо компромисно. Колективните самоличности възникват и се поддържат в поредица от случайни актове, резултат са на исторически утвърдено измисляне, от друга страна са културна даденост и са един вид естествени. Оттук и последствието, че за колективната самоличност говорим добре само сложно и с постоянно допълване на стари с нови постановки. Референтите на едно “ние” или “те”, българите, гърците, европейците и съответно България, Гърция и Европа, са нещо ставащо и изместващо се, постоянно несъвпадащо със себе си. На свой ред това се отнася и за съответните означаеми българи, гърци или европейци. Те не са повече от коефициент. За немците ще се изкажем по-точно, ако ги разделим на лотарингци, померанци и баварци и потърсим общото немско, свързано с локалните качества на тези групи. Същото се отнася и за множества като жените или членовете на политическа партия.

Следващото затруднение идва от намесващата се гледна точка на индивидуалната идентичност. Играта на “ние” и “те” в историческите и политологическите текстове нямаше да бъде толкова интензивна, ако задачата беше да се конструира една колективна идентичност. Но текстовете не са само за нещо, а и за някого. Това, което се разказва или описва, най-често служи за организирането на собствената идентичност на четящия и слушащия. Мит, приказка, история или политологическо изложение - обръщаме се към тях, за да се справим със собственото си “аз”, като го вградим в една или друга колективна принадлежност, но и обратно - като превърнем нея в елемент на собственото си “аз”. Държим да бъдем нещо оригинално и различно от другите, но и да сме вредени в общност на подобни. Тези грижи са сякаш противоположни. Затова и собствената ни идентичност е постоянен компромис.

Оттук и последствието, че като механизми на свързване, разделяне и преобразуване, текстовете са отлични средства за справяне с компромисите, които ни се изпречват. Зависи какъв модел ни предлага един текст. Историческият разказ, укрепващ българската ми принадлежност, може да я постулира фундаменталистки и да твърди, че съм аз, доколкото съм българин. Но може да постъпва и по-сложно, като пресича тази принадлежност с други и твърди, че от самия мене зависи комбинацията на особената ми идентичност. Между крайното фундаменталистко определяне на “аз”-а и крайното сложно пресичане на много принадлежности за модулното му построяване възможностите са много. Колективните принадлежности са материал за непреставашата процедура на собственото идентифициране.

Това усложнява перформативността на един исторически и политологически текст. Бихме я разбрали в дълбочина, ако се питаме не само за работата на преобразуването на “ние” в “те” и обратно, но и за начина, по който тази работа означава другата работа на текста - прехода от “ние” към “аз”. В текста следим играта на “ние” и “те” и донякъде впитането на “аз”-а на говорителя или на персонажа герой, ако разказът е сюжетен. А за трансформациите на “аз”-овете, които ползват разказа, само се досещаме. Текстът на едно разсъждение или разказ е само виртуална постановка, в която предстои да се намесят разнообразни “аз”-ове, за да достигнат в хода на разбирането на текста до нова позиция в света и оттук до определена моментна идентичност.

Ако мислим по този начин, едва ли ще допуснем да се изразим едномерно фундаменталистки по темите за Европа, България или отношението между тях. Напротив - ще конструираме референтите им по-сложно като незавършен и ставащ предмет, зависим от употребата на много и различни “аз”-ове.

Темата за Европа. Като един вид пример за прилагането на този подход, ще се опитам да представя темата Европа. Референтът на това, което наричаме Европа и зад което стои и голямото “ние” на европейците, е нещо обективно сложно, зависимо от преплитането на традиции, от много отклонения и случайности. То е сложно, защото е свързано и с понятие, инструмент на менящо се разбиране, използван от различни приложения и проекти. Един такъв голям проект е сегашната Европа на Европейския съюз.

Обичайно за подобни ставащи и променящи се феномени е преплитането в тях на реални и идеални страни, разнородни материи на тукашно и друго, без чието съединяване не би се получила тази едновременно реална и идеална среда на постоянно одругостяване, каквото представлява Европа. Одругостяването е заложено и в митическата история, произвела името Европа. Превръщането на Зевс в бик, който отвлича от бреговете на Финикия щерката на Агенор, е образ за свързването на небесното със земното. Но всичко друго в тази история постулира пораждаването на нова земя от старата, на ново свое от реалното друго тук на земята. Първата Европа е Крит, където Европа ражда на Зевс трима прочути сина. Тя не се завръща във Финикия. Както и нейният брат Кадъм, тръгнал да я търси и разширил Европа на Крит с тази в Елада.

Идеята за новия континент, занимавал географски Анаксимандър, Хекатей и Херодот, се поражда от усилията на античните писатели да различат компактният стабилен свят на Изтока от партикуларната подвижна вселена на елините. Този първи “Запад” ще се отмества бавно на запад, без да престава да бъде партикуларен и променлив. Това е може би една от най-трайните характеристики на Европа. Друга спрямо един по-стар свят, тя е среда за вътрешно поражение на другости и различие. Различието се проявява като толерирано разнообразие, като разгръщане в хоризонтал и вертикал, но и като особено отношение между реалност и идеал.

Опитът да разделим страните на реалното и идеалното във феномена Европа не може да бъде успешен докрай. Идеалното, мисленото за Европа в редица случаи е в реалността, когато се осъществяват проекти, но и когато се мечтае общностно. Такива идеално-реални компоненти са и европейските ценности, идеални, в определени пунктове извън живота, но и практикувани, преобразувани в правилата за движение в реалната Европа. По подобен начин можем и същевременно сме затруднени да отделим Европа или Европите на миналото от тази в съвременността. От една страна, има исторически ценности и среди, които не се откриват днес, от друга, са налице реакции и принципи на живот, непроменени от времето на класическа Атина.

Реалната Европа и европейските среди. В проявленията на реалната Европа се преплитат и влизат в отношение две основни страни - на хората като индивиди и общности и на средите, в които се осъществява движението им. Така или иначе човешко по рождение, Европа има вид на вторична среда, развита над първичната на природата. Не съществува уговорен научен модел за представянето на тези две основни проявления на една страна или на толкова голяма “страна” като Европа. Проблемът е, че хората и средата не са едно и също нещо, но същевременно се сливат в общ признак. В случая това е по-високата степен на подвижност и промяна, което по начало е признак на *homo sapiens*. За *homo europeicus* подвижността и промяната придобиват положителна стойност и стават съзнати конституенти на съществуването. Оттук и последицата, че в Европа са много и разнообразни и средите, и самостоятелните индивиди. и общностите със свой особен избор.

Между средите, участващи в голямата комплексна среда на Европа, най-лесна за описание е географската среда. Също като биологичното тяло за човека тя е мястото, в което природата се свързва с културата. Европа не е изцяло култура. Науката на 20 век ни научи, че ясната границата между природа и култура е по-скоро желана, отколкото реална.

Европа като културна среда. Като културна среда Европа е преди всичко градско пространство. И античната Европа в Древна Гърция и съвременната възникват като опит да разгърнат в един или друг вид град по-условен и по-интензивен живот, в който се стимулират хоризонталните отношения. Европейското градско пространство е среда за светско съществуване с висока подвижност на субектите. В по-ранното време градът е противопоставен на селото, потопено като че ли в природата и в този смисъл оставащо извън градската Европа. То е място за преки отношения. Принципът на града е косвеността. Косвено означава три неща - по-самостоятелно, с повече хора и чрез посредници.

Не е лесно да отделим от характерното за всяка човешка среда развиване на посредници специфичния белег на европейския град. Едро гледано, той ни се представя като по-голямо количество, като вътрешно разнообразие и променимост. Европа е среда с голям брой предмети и уреди, книжни текстове и живи посредници, специализирани да помагат на отделните хора или на човешки групи за постигането на специфични цели. Разбира се, тя не е еднородна, в нея има зони на по-разгърнато и по-неразгърнато посредничество. Известно е предложението от Гелнер разделяне на Европа на четири зони от Запад на Изток. Направено на политико-културна основа, то свързва миналото и настоящето и един вид обяснява, че материалната култура на същинската Европа на Запада се дължи на наследената висока култура на силни династични държави. Колкото по-на Запад се отива, толкова повече стават посредниците. В този план европейското пространство е постепенност на насищане и разреждане, не само с живи и неживи посредници, но и със свободи, които зависят от тях.

Гледната точка на чистата културна среда извежда европейското извън границите на континента. Културната Европа е пръсната по целия свят. Преносите извън тукашната Европа са толкова разнообразни, че е трудно да ги наблюдаваме като среди. Наблюдението би се улеснило, ако разполагахме с една микросоциология на съвременна Европа от типа на "Процесът на цивилизацията" на Норберт Елиас или на "Структурите на всекидневието" на Фернан Бродел. Но те се занимават с Европа на миналото. Характеристиката на съвременна Европа клони по-скоро към описание на повсеместната макросреда. Наблюдавана в едри очертания навсякъде по света, тя е резултат от експанзията на европейската култура, от тенденцията да стане световна цивилизация. Крайният резултат на този процес е неясен. Поне засега обсъжданата европейска макросреда не е повече от коефициент на комплекса от преплитащите се среди на голям брой локални култури. Така е не само в останалия свят, но и в същинската Европа.

Характерен белег на европейската цивилизация във втората половина на 20 век е отворената обмяна между зони на различно културно съществуване. То се наблюдава добре в отвореното пространство на Западна Европа. По-рано организирана по-затворено като противопоставяния на национални култури и на център и провинции, съвременната същинска Европа се развива към равнинно съотнасяне на равноправни варианти на културно съществуване. Германия вече не е по-селски ареал в сравнение с градската Франция. На свой ред британският вариант на живот не съвпада с френския, без нито един от двата да стои по-високо в ценностно отношение. В европейското

културно пространство се включва и Средна Европа, зоната на бившата Австро-унгарска империя. Не са противопоставени и големите зони на католическата и протестантската култура, нито средиземноморската на северната Европа.

По-внимателното вглеждане показва, че тази равнинна динамика е процес, в който старото отношение на център и провинция продължава да се преодолява. В този смисъл, без да го е постигнала, Европа не работи за налагането на единна културна среда. Тя си осигурява жизненост, като развива мрежа от различаващи се помежду си зони. Това се отнася и за националните държави, но и за регионите вътре в тях. В подобно равнинно отношение попадат средите на модерния европейски, на провинциалния градски и на селския живот. Като резултат мегаполисите започват да се топят, а селата да се запазват с модифициране. Природата не е круто изгонена от града, както е в стария европейски град, нито селото е нецивилизовано. Заедно с това се приближават една към друга двете силно отделени по-рано среди на публичното и частното съществуване. Публичният живот губи напрегнатата си официалност, а частният придобива все по-открит характер.

Европа като политико-икономическа среда. Европейският съюз. Дори да разполагаме с нужните знания, едва ли бихме описали коректно европейската културна среда. Тя не съществува в чист вид и наистина е по-ефективно да мислим за нея като за коефициент, изнесен пред скобата на формулите на локални култури. Това важи и за големите национални култури в Европа. Независимо от увеличаващия се обмен, затвореното им съществуване продължава. Европейското културно пространство обаче е плътно свързано и с оформящите се зони за общо политическо и икономическо съществуване. Съвременната европейска култура е политизирана и икономизирана. Опитватият се да стане държава от някакъв тип Европейски съюз, отделящата се от нея среда за обществено неполитическо съществуване заедно с вплитането в обща икономика не могат да се отделят от културната макросреда. Преплетени една в друга, те са форми на допълнително свързване, налагащо се от все повече пръскащи се независими един от друг индивиди и самостоятелни групи от хора.

Такава е функцията на Европейския съюз, да уравни нарастващия брой на субектите, които ползват все повече свободи, да осигури определеност на европейското пространство. Отначало Съюз на въглицата и стоманата (1951 г.), след това Европейска общност (1957 г.), по-късно отново Съюз, той се развива по посока на все по-голяма интегрираност на политическо, обществено, икономическо и културно равнище. Разбира се, културата остава диспаратна и неуловима. Лорд Дарендорф е прав в твърдението си, че Европа и Европейският съюз са различни неща. Добра или лоша обаче, икономико-политическата обединеност осигурява не само определеност, но и снабдява европейците с общностен субект. Той е необходим, за да общуват пълноценно с големите реализации на европейското извън Европа. Това са преди всичко САЩ и Япония. Европейският съюз усвоява опита на тези реализации, влиза в мрежови отношения с тях. Това отговаря на вътрешния му опит, доколкото сам се развива като мрежа за съгласуване на разнообразни единства - по-рано предимно на национални държави, но постепенно на все по-разнообразни общностни субекти с международен характер. Тези различни Европи са опити за свързване, за пораждаване на ефективна световна макросреда. В този ход на припознаване на другото може би се подготвяме за шока от контакта с извънземни цивилизации.

Европа на Западния свят и Източна Европа. Насочена съзнателно към усвояване на различия, по-европеизираната Европа на Запада е естествено обърната към близката Източна Европа, която в определени отношения е нейна част, а в други - нещо различно. Сплетена от полетата на православната култура, на бившето съветско пространство и на старата зона на Балканите, Източна Европа се стреми да се свърже със Запада. Той е естествен център на едно съществуване, в която тя се чувства периферия. Сама някога център и добре европеизирана в деветнайсти и началото на XX век, тя отдавна е навикнала да бъде в отношение с другото. Западна Европа е едно по-добро друго, което се желае на Изток.

Но и европейският Запад е привлечен от Източна Европа. Най-вече поради това, че реализираното в нея съвременно битие съжителства с по-цялостно опазени минали форми на живот, но и защото съвременното дифузиране на публично и частно съществуване в Източна Европа не е с толкова размити граници. Своеобразна зона на преход, едно по-близко друго, което посредничи към далечното друго на неевропейския живот, Източна Европа е ценно място, в което по-европеизираната Европа осъзнава определени рискове. Между тях са светското противопоставяне на ред и хаос и на живот и смърт. Отрицателните последици на тези противопоставяния без преход, налице в западноевропейския живот, не са така изразени в източноевропейския свят.

Съвременната и миналата Европа. Реалната съвременна Европа не бива да се разглежда откъснато от реалните Европи на миналото. Те присъстват в нея като елементи на сложното европейско единство. В зависимост от момента на вграждането на тези елементи са и различните исторически начала на съвременна Европа. В гледната точка на либералната организация на обществения живот това начало е във времето на класическа Атина. Тогава се поражда и моделът на либералния Запад, противопоставен на нелибералния Изток. Като разсъждава върху това отношение в речите си, в 4 в. пр.Хр. Исократ е може би първият теоретик, занимавал се специално с тази тема, а Александър Македонски - първият практик, който се опитва да пренася "западни" културни форми на Изток.

Елинските полиси, дори тристахиялната Атина от 4 век пр.Хр. имат доста провинциален вид. Затова началото на европейската градска култура е по-правилно да се търси в епохата на елинизма и в императорския Рим. Но и това начало не е много стабилно. Европа започва още няколко пъти - и с появата на европейските градове в Средновековието, и по времето на първите университети от 12 и 13 век и още по-стабилно в просвещението и романтизма до осъзнатата идея за обединена Европа в общото последно десетилетие от живота на Гюте и Хегел. Познаването на тези по-стари Европи не гарантира доброто разбиране на съвременната Европа. Синоним на разнообразие и промяна, тя изоставя някои от тях, а други модифицира.

Идеалната Европа на ценностите. Среда за реализирането на определени принципи на живот, днешната Европа опира до трайни идеални жалони, изработени в миналото и образували канавата на дълга традиция. Между тях са развитите в класическа Гърция светска рационалност и либерално устрояване на живота, юдейско-християнското почитане на индивида, усилило и видоизменило елинския опит в демокрацията, римското гражданско начало с разбирането за естествените права на човека, протестантската лична отговорност и по-скорошното новоевропейско разделение на властите. Това изброяване може да бъде по-дълго и да използва други

формули. Така или иначе, в подобни принципи има и отпаднали моменти, но и трайни положения, чийто живот продължава в набора на съвременните европейски ценности. Колкото и трудно да е да се представи изчерпателно, този набор включва непременно цененето на индивида, реализма на отделното и детайла, аналитизма, практицизма, хоризонталното ориентиране в света, чувството за актуалност и идеята за прогреса.

Проблемът на подобно изброяване е, че отделните ценности се формулират по различен начин и че, голям или малък, наборът им се свежда до различни представителни за европейската култура основни положения. В зависимост от личната изследователска или културно утвърдена гледна точка идеалното европейско може да се окаже прогресивната промяна, светската рационалност, цененето на индивида или някакво разбиране за общност. Така в известната теза на Едмунд Хусерл, продължил идеите на Кант от края на 18 век, Европа е разбрана на основата на идеите за прогрес и за общност като прелом и начално развитие към универсално човечество. Европа наистина може да се определи като оперативна реалност за осъществяване на универсална принадлежност, като опит за обща култура на човечеството. Оттук и противоречието, че се свързва с определено място, но че е нещо пандемично. Тезата на Хусерл сякаш се потвърждава от практиката на оформянето на Европейския съюз, този сложен проект за вътрешно и външно универсализиране, който се конкурира с други проекти, най-вече с този на САЩ.

Идеалната Европа е нещо трудно за формулиране и поради възможността за един или друг субективен избор на евентуалното представително положение, но и поради това, че и да са приети от човешко множество, подобни положения свързват сложно реално съществуващото с идеали, желания и проекти. Европа е предмет, неотделим от желанията, които предизвиква. Развиваща и променяща се, тя е обект на желаене не само от онези, които са вън от нея, но и от устремените към по-съвършен статус нейни членове (индивиди и общности).

Съвременното европейско отношение между реалност и идеал. В този пункт се откроява същественият белег на съвременното европейско отношение между реалност и идеал. Докато в миналото на самата Европа и в настоящето на сегашната Източна Европа отношението между реалност и идеал е напрегнато дефанзивно, идеалите са откъснати от непроменимата реалност, съвременната европейска среда култивира офанзивно отношение между променимата реалност и подвижните идеали, които се преобразуват в проекти за реализиране. Не че това става във всички случаи. То е по-скоро тенденция. Но така или иначе има разлика между дефанзивната копнежност по Европа в Източна Европа и офанзивното желаене на другото от реалните европейци.

В хода на това търсене на формула за ефективно разбиране на Европа в погледа се набива друг съществен белег на съвременното европейско, това, че напрегнатите опозиции, характерни за традиционното европейско ориентиране в света, започват да губят напрегнатостта си. Съвременната среда се развива като структура от приближаващи се една към друга по-рано противопоставени малки среди. Както се приближават идеалът и реалността, по подобен начин се размиват границите на публичното и частното съществуване, на градския и селския живот, на световите на идеите и на вещите. Преодолява се най-упоритата опозиция на традиционното европейско ориентиране - противопоставянето на материално и духовно. Макар и да не се осъзнава достатъчно, започва да се разбира, че вещите и идеите не са добри или лоши сами по себе си. Въплътени знаци, набор от средства, улесняващи сложното движение в света на толкова субекти, като думите в езика винаги повече отколкото е необходимо, вещите и идеите стават равни гаранتي за нарастващата свобода в

европейското пространство. Между губещите напрегнатостта си традиционни опозиции е и старото ценностно противопоставяне на минало и настояще. Днешният европейски опит допуска, че миналото не е дотам завършено и позволява да се търсят назад във времето неизминати пътища, които настоящето може да реализира.

В този смисъл няма място за гордост, че изборният от Европейския съюз път е най-добрият възможен, нито за униние, че живеещите вън от тази по-европейска Европа са осъдени на несъвършено съществуване. Същинската Европа предстои, тя може да не съвпадне със сегашния проект на Европейския съюз. Може би друг проект, на друго голямо “ние” ще има превес в бъдеще и ще прокара по-ефективен път към ясната цел на универсалното човечество. Но тази цел ще се осъществи по-трудно, ако си представяме универсалното “ние” на човечеството фундаменталистки и глобалистично. Универсалното човечество е толкова по-възможно, колкото по-модулно е индивидуалното “аз”, по-свободно да се съставя от избрани от него колективни принадлежности.

Затова и Европа не е нещо, което може да се предпише или да се опише коректно. Предложеният план е само един от възможните пътища за организиране на цялото. Цялото е винаги виртуалност, оформяна от интенцията на определена среда и определена работа за свършване. От особената връзка между двете зависи кой какво от възможното цяло приема за негов знак. И накратко, и разгърнато то се представя знаково и символно. Тези представяния не са чисто разбиране, не се занимават с предмета като чист предмет, но служат и за свършване на работа. Най-често те служат “аз”-ът на отделен човек или на човешка група да придобие определеност. Оттук и необходимостта подобни разбирания да се разгръщат в поредица от твърдения. Така се набавя разнообразие от аспекти и се осигурява избор за различните “аз”-ове, които налитат текста.

По-пълното представяне на Европа се налага от сложността на продължаващия да се променя феномен, от сложните му отношения с подвижното несъвпадащо с него понятие за Европа, но и от бъдещите ползвания на много и разнообразни субекти с разнообразни цели. Поради това и поради продължаващото ставане, което е и продължаващо разбиране, колкото и пълно да представим предмета Европа, той ще остава незавършен и неидентичен на себе си. Това се отнася и за повечето предмети, които обсъждаме, но и за самите нас.

ПЪРВА ЧАСТ

ПОНЯТИЯ И ФИГУРИ

ЗА ОСНОВАНИЯТА ДА ГОВОРИМ ЗА ТРАДИЦИЯТА В ЕДИНСТВЕНО ЧИСЛО

Елинската традиция

Хуманитарните изследвания често се занимават с коментиране на традиции. Това, което прави подобни изследвания трудни, е, че традициите не са само обективно случващи се редове на приемственост, но и редуциращи сложната им преплетеност по-прости колективни представи за зависимост от миналото. Тези представи са средство за утвърждаване на идентичността на човешкия колектив, субект на дадена традиция. Оттук и последицата, че традициите са компромис на исторически наложена се по-проста визия за приемственост с винаги по-сложен реален път от минало към съвременност.

Обичайният инструмент за справянето с този компромис е разказът. Разглеждани *grosso modo*, разказите за традиции се делят на два основни типа - митологически и реалистичен. При първия тип се подчертава съвпадането на настоящия статус на някаква общност с този от важното минало, докато при втория се обръща повече внимание на евентуалните промени, които претърпява в хода на времето човешката общност, за чиято традиция се разказва. Крайната проява на митологическия тип традиция е идеята за пълна липса на промяна - настоящето съвпада с някакво минало. При умерената форма на този тип се построява линейна традиция - промените са малки и се нареждат в правия път на еднопосочна пълна приемственост.

При реалистичния тип се конструират повече пътища на традицията, както и прекъсвания и свързвания с други традиции. Тук е мястото на научното историческо изследване, което може да се определи като култивиране на по-добра памет, задържаща повече подробности за хода на една приемственост. Големият въпрос е дали, като изследва историческия път на една човешка общност, историческото изследване трябва да включва в своето описание и опростяващото разбиране на самата общност за традиция. Или, напротив, научното подхождане може да се разгърне толкова реалистично, да развие толкова сложно възприемане на пътя на една традиция, че да се откаже от наложилата се опростяваща колективна представа за приемственост, която следва идеята за "естествено" дадена и пазена във времето органична човешка общност.

Така или иначе, между научното и останалите говорения за традиция няма сигурна граница. Независимо че могат да изберат, осъзнаят и формулират своето понятие за традиция, изследователите хуманитаристи трудно го следват, тъй като реагират в изследванията си не само като учени, но и като реални хора, свързани с едни или други общности. Изследването на някаква традиция непременно протича на фона на субективна работа по коментиране на собствената принадлежност на изследователя. Затова и прилаганите в историческите изследвания тези по въпроса за традицията не са чисто научни, а представляват компромис с една или друга по-малко осъзната и затова идеологически оцветена постановка за колективна идентичност.

Оттук и двете крайности при историческо занимаване с традиция - изследването, реализиращо еднолинейна схема и постмодерното реалистично подхождане, което отказва да говори за традиция в единствено число. Някъде по средата между тези крайности е умереното становище, че традицията не е естествено дадена, а представлява утвърдило се въображаемо за колективна идентичност. Именно това е, струва ми се, достойната позиция на едно съвременно историческо изследване - да представи утвърдилата се колективна "въобразеност" на една традиция, но да я прецени

по-сложна и по-обективно, като наблюдава и възможните други пътища в историческата съдба на една общност. Принципът на тази постановка е, че като херменевтичен конструкт историческото изследване представлява тълкуване на материал, който също съдържа тълкувания - не само на други изследователи, но и на самите участници в традицията, "конструирали" своята идентичност чрез действията и възгледите си.

Едно от питанията, което се повдига в тази връзка, е дали и в каква степен изследване, занимаващо се с конкретна традиция, е редно да ползва обща постановка за традиция, а не да следва по този въпрос интуициите на средата, в която възниква. Умереното решение се налага от само себе си. Общата постановка е необходима, но при нея не бива да се остава дълго, тъй като и традицията изобщо е нещо въобразено. Понятието за традиция е временен инструмент за свършване на работа. От друга страна, когато една конкретна традиция се разглежда без уговорено общо понятие, изследването става подвластно на нерелективна представа за традиция и се излага на опасността с едни или други примери от миналото само да я потвърди.

Двете ситуации на прекалено теоретизиране върху принципа на традицията вън от конкретен материал и на прекалено "заравяне" в конкретен материал без опора в научно понятие за традиция на практика се явяват комбинирани. Както при всеки познавателен акт, така и в случаите на изследване на конкретна традиция успехът зависи от мярката между двата акта - на уговаряне на общо понятие за традиция и на прилагане върху конкретен материал, което коригира общото понятие и го изпробва в ново прилагане. Само с допълването на тези два акта може да се ограничи прекаленото занимаване с въпроса за традицията изобщо, но и лошото конкретно наблюдаване на традиции като независими една от друга затворени в себе си ситуации.

Подобно диалектично отношение между едно и много, което балансира научното изследване, организира и самите исторически ситуации. Защото те са гъмжило от традиции и един вид работа на историческите субекти по претопяването им в една. Тази работа се довежда до край с идеологически средства. Те са естествени и за историческите изследвания и трудно могат да се избегнат, като се има предвид, че и самият повик за обективност служи не рядко за прикриване на идеологии. Възможно е само едно - да се ограничава тяхната намеса. Това става, когато идеологиите се изваждат на показ и се сравняват с други идеологии. Разбира се, тази работа не е лесна, тъй като идеологиите за традиция, които са вътре в изследвания материал, прилепват към идеологията на изследователя по въпроса и образуват трудно разложими единства.

Историческата наука разполага с традиционен начин за критическо настройване по този въпрос. Имам предвид сравнителното разглеждане, успоредното тълкуване на своя и чужда традиция. Особени предимства в това отношение за нас българите има елинската традиция. Но освен съседството и общата съдба в региона има още един фактор, който прави наблюдаването на перипетиите на елинската традиция особено полезно в теоретичен план. Това е възможността елинската културна приемственост да се мисли в обхвата на 36-вековно развитие. Научното разбиране е естествено затруднено от сложното отношение на непрекъснатата нишка на запазения език и прекъснатата на вторичните езици на културата в този обхват от време, както и от представянето на криволиченията на пътя на елинската култура следствие и на други фактори, но най-вече на постоянното ѝ смесване с други култури. Оттук и перфектността на елинската традиция не като образец в културен смисъл, както смятат гръцките националисти или европоцентристите от миналото и съвременността, а като диалектичен модел, който може да се използва при изучаването на всяка традиция.

Вътрешните противоречия в традицията на елинската култура се усещат още в използването на различни думи за назоваването ѝ. Ние сме заели гръцкото “елин” и “елински” и означаваме с това име и древната гръцка култура, и евентуалната ѝ цялост до днес. Употребявайки латинското “грък” и “гръцки”, сочим по-често съвременния етап на елинската култура. Древния и средновековния период наричаме съответно “старо- или древногръцки” и средногръцки”. За средногръцката епоха употребяваме и означението “византийски”, а по-рядко ползваното от средновековните гърци “ромейски”, чиято латинска основа сочи историческата свързаност на Византия с Рим.

Сложността на старогръцката традиция, която обхваща близо две хилядолетия, също води до обилие от названия. Гърците от второто хилядолетие пр.Хр. все още не са елини. Омир ги нарича данайци или ахейци, което име е възприето и от съвременната историческа наука. До епохата на елинизма елин, Елада и елински сочат единството на тогавашната традиция на основата не само на общия език, но и на идея за етническа принадлежност. За времето от елинизма нататък се употребяват и други означения. Самата дума “елинизъм”, наложена от историческата наука на 19 век, за да представи новия етап на смесването на елинската култура с източни култури след смъртта на Александър Македонски, на старогръцки се употребява за означаване на чистата елинска реч и оттук на един тип градска култура, при която няма идея за етническа принадлежност. Както казва още в 4 век пр.Хр. Исократ, елин е всеки, който има елинско образование. В съвременния гръцки обаче с думата “елинизъм” се означава етническата принадлежност на пръснатите по света гърци.

Ако приемем, че елинската културна традиция може да се разглежда в обхвата на 36-вековно развитие, то се дели, сякаш естествено, на три периода – античен от 16 век пр.Хр. до 5 век сл.Хр., средногръцки до 15 век и новогръцки до днес. Двете между в 5 и 15 век се определят от настъпилите тогава по-дълбоки промени - при прехода от Античността към Средновековието и съответно от него към Новото време. Или един вид се смята, че промените не са били толкова дълбоки, че да изчезне основанието да се говори за елинска култура от Микена до днес. На свой ред се смята, че това основание не е било налице преди 16 век пр.Хр.

Въпросът е кое е това основание, което като един вид коефициент се пази във всички членове на “дългата формула” на елинската традиция. Или ако трите периода на многовековната елинска традиция бяха представими като буквени формули, съставени от поставени в скоба изредени подпериоди, които имат пред скоба някакъв коефициент на периода, цялата елинска култура би представлявала дълга формула, съставена от формулите на отделните периоди, включени в голяма скоба, пред която се изписва важащият за всички членове вътре в скобата коефициент на пазещото се единство на цялото.

Тази аритметическа метафора само подчертава, че разглеждана като принцип, всяка традиция е сложно съотнасяне на променени и непроменени елементи в някакво цяло. Въпросът е за характера на отношението на елементите на това цяло помежду им и на свой ред на тях към самото цяло. Във всеки случай става дума за нестабилно и по определен начин отворено, преплитащо се с други подобни цялости цяло. Оттук и последиците, че ефективното разбиране на цялото на една традиция, особено на елинската в обхвата на толкова векове опира до гъвкавата формула, че тя е низ от епохи със свои традиции, които не се поместват в цялото като негови части, а като елементи, участващи и в други цялости. Но независимо от нестабилния характер на цялото на една традиция, за да говорим за него в единствено число, е нужно да имаме пред очи определени трайни, пазещи се характеристики, които остават непроменени в хода на времето. Въпросът е дали е налице подобно константно положение в

традицията на елинската култура, за да твърдим, че тя съществува от микенското време до днес, и какъв е характерът на това положение?

Според методиката, в която вярвам, константното положение е един вид вторичен език на културата, който определя нейните “речи”, конкретните ѝ изражения. Аз съм убеден, че, ако не за гръцката култура като цяло, то за старогръцката може да се твърди, че целостта ѝ се определя от трайността на един пазен в нейния ход вторичен културен език, проявен в набор от идеи, ценности и символи и разгърнал се в речите на многовековен дебат около въпроса за добрата общност на съществуването. Мога да опиша този вторичен език на старогръцката култура и основните етапи на разгръщането му само общо.

Според историческата наука елинската античност се дели на три периода - на Микенска Елада (16-12 в. пр.Хр.), следвана от няколковековен преход на промяна, на Класическа Елада (9-4 в. пр.Хр) и на Елинизъм в широк смисъл на думата (3 в. пр.Хр.- 5 век сл.Хр.). Тази тритактност организира и класическия период, който се разделя на геометрическа, архаическа и класическа епоха в тесен смисъл на думата. Триделното периодизиране е традиционно в историческата наука. То се налага не само от реалните отлики между епохите, но и от наложилата се след 18 век като парадигма на разбиране органична метафора за раждане, разцвет и упадък.

Така или иначе, настъпилите по-дълбоки промени между Микенска и Класическа Гърция, от една страна, и класическата и елинистическата епоха, от друга, дават основание да се говори за тези периоди като за обособени единици със своя особена традиция. Кое то веднага повдига диалектическия въпрос дали различните Микена, класическа Атина и елинистическа Александрия имат достатъчно общи черти, които оправдават свързването им в евентуалното цяло на старогръцката култура? Както се разбира, не само определянето на особеностите на цялата традиция, но и на отделните периоди зависи от доброто уговаряне на трайното на свой ред в хода на един период.

Елинската традиция се открива с микенското време, чието начало се поставя в първите десетилетия на 16 век пр.Хр.. Те бележат края на процеса на свързването на културите на установилите се преди около три века на Балканския полуостров индоевропейски племена и на по-рано настанили се тук народности. Важни елементи на получилия се резултат са основните гръцки диалекти, една териториална култура с укрепен град и селски хинтерланд и една социална култура с върхов военен слой и идеология, сложно вплетена в значително променената от местни влияния донесена от индоевропейците митология. Схемата на нашето разбиране е, че новообразуваното елинско начало е съставено от две основни традиции: една - индоевропейска, и друга - средиземноморска. Индоевропейската е военна и агресивна, свързана с коня и колесницата, на свой ред йерархична и мъжки ориентирана. Средиземноморската е по-земна, ориентирана хоризонтално и отворено с внимание към женското участие в света.

Сравняването на голямата минойска култура на средния бронз и на къснобронзовата микенска култура, която я имитира, поддържа това различаване. От една страна са налице разлики. Микенските градове са крепости с йерархична нагласа и вкус към ясни форми за реална агресия в околното пространство, но и за умозрително обхващане на света. Минойските са отворени към околния свят, хаотични и настроени за живот тук и сега в едно живописно настояще изглежда без идея за надмощие и пребъждане. Гръцкото в Микенска Гърция, което ще се предаде на първото хилядолетие пр.Хр., е като че ли в духа на геометричното подчиняване на части на цяло. Този дух се предава на класическа Елада заедно с аристократизма на гръцката митология. Но и колко разлики между Микена и елинското първо хилядолетие пр.Хр. Най-значителната

е в териториалното и общностното организиране на живота. Елинското класическо се простира върху малко пространство и развива подвижни институции и слаба йерархичност. Микенското се нуждае от по-голяма територия и се разгръща в йерархия с монархическо върховенство. В това отношение Микена развива образа на Минойския Крит.

Микенската културата се представя по-добре в двоен ракурс. В едно отношение тя е вече елинска, но в друго е силно свързана с минойската в един ареал, който правилно се нарича критско-микенски. Този ареал влиза в голямото културно пространство на Близкия Изток. Основният му белег е организирането на живота около центъра на дворец град, който владее над селски хинтерланд. Може би силно зависима от трудното производство на бронза, тази йерархична култура не успява да се утвърди в източното Средиземноморие. Културата на Минойския Крит започва да упада в 15 век пр.Хр. поради поредица от катаклизми, към които се добавя и агресията на микенците. На свой ред след 12 век в хода на продължително движение на народи през Балканите погиват и микенските центрове.

Бавно се оформя новият начин на организиране на живота - на по-малки територии, в по-подвижни общности, съсловни, но по-отворено към околния свят. Йерархиите се скъсяват, събраните по-рано няколко власти във фигурата на монарх се разделят и организират все по-демократично. Този тип живот, исторически по-успешен от този на микенците във второто хилядолетие пр.Хр., има политическо битие в първата половина на първото хилядолетие пр.Хр. и дълго културно съществуване. В някои отношения то продължава и до днес. Ако традицията е един вид предаване, от второто към първото елинско хилядолетие пр.Хр. преминават видоизменените гръцки диалекти, много символи и идеи, както и митологията - повече с многообразието и символизма си, отколкото с йерархичната си идеология. Не преминава опитът на микенците да организират живота в рамките на по-голяма държава и по-голяма общност. Този опит на едрото и обемното се проваля пред дребното и повратливото на прииждащите племена между тях и на роднините дорийци, прекарвали много векове далече от Балканите.

Интересно е да се вчетем в това, което казват самите елини за промяната между второто и първото хилядолетие пр.Хр.. Казаното е оплетени митологически разкази за династически борби и завоювания. Идването на дорийците на Балканския полуостров в митовите има превратния вид на разкази за трудното отнемане на стари династии, свързани с други богове, станало при т.нар. завръщане на Хераклидите в градовете на Пелопонес, на потомците на Херакъл, чието потекло тръгва от Зевс. Сложна транспозиция преди всичко на символи. В митовите си елините фиксират голямата промяна в традицията между второто и първото хилядолетие пр.Хр. само косвено. В речта на митовите никога не се говори пряко за своя свят. Елините постоянно се опитват да се изразят по-пряко за света си и имат успехи в тази насока. Но инструменталното слово на прозата на Аристотеловата "Политика", която формулира максимално пряко трайното положение, организирано класическата елинска култура, е по-скоро изключение.

Думата е за града-държава. Полисът е общностната организация, осигурила трайността на ценностите на тази култура и на излъчената от нея цивилизация. Малко общество с променими граници и силна отвореност в много посоки - за хора отвън и отдолу. Бързо променима и адаптивна човешка среда, способна да не зависи от неплодородната си земя. Каквото и да прибавим към тази характеристика, тя щя остане абстрактна, ако си представяме трайното на елинската класическа култура като един принцип. Културите разчитат най-малко на две начала. Още при образуването си на

прехода от второто към първото хилядолетие пр.Хр. класическата елинска традиция се раздвоява - на блясавото минало на ахейците, поддържано в по-изтънчения живот на наследилите ги гърци от Йония, и на агресивното настояще на спусналите от север роднини: северозападногръцките племена и дорийците. Едното е време на силна памет, смесеност и цивилизация, другото - на по-чист индоевропейски елемент, на по-ниска, но действена култура.

Не сме наясно с белезите на йонийското и дорийското начало, нито можем да разположим добре във времето проявите на техния “конфликт”. Между тях е появата по типично дорийски места на храма, най-изразителния символ на античното елинско битие. И все пак класическата елинска култура не е амалгама от ясни елементи, а отношение на спорещи варианти. Същественото е в допълването и смесването им. Функциите си разменят местата. Такъв е случаят с подвижните и отворени дорийци от епохата на архаиката, които по-късно стават консервативни и затворени за сметка на по-обременените с минало йонийци, които в епохата на класиката се превръщат в носители на отвореността, на новото и духа на настоящето. Пионерът на смесването е Атина. Тя осигурява единството на класическата елинска култура, като съчетава щастливо йонийската изтънченост и дорийския ригоризъм.

Не разполагаме с достатъчно свидетелства, за да очертаем класическото време между 9 и 4 в.пр.Хр. като регионално разнообразие с повече посоки. Ясно е само това, че от разнообразието и отвореността в епохата на архаиката се преминава към затваряне и съперничество на две традиции в опита за свят с едно върховенство. Съперничеството между Атина и Спарта от епохата на класиката продължава линията на по-старото съперничество между йонийци и дорийци. То придобива политически израз в образуването на свои територии за налагане на демократически или олигархически строй, довело до конфликта на Пелопонеската война. В този конфликт побеждава политически Спарта, но отворената култура на победената Атина поема триумфалния път на цивилизация, обединила разкъсаното пространство на Елада.

Има нещо подобно в преходите от Микена към класическата епоха и от класиката към елинизма. Микенската социална организация погива, но чрез митологията и Омировия епос нейният аристократизъм се преобразува в ценностите и символите на една висока култура, която служи на неаристократичния гръцки полис и става основна линия на античната елинска традиция. Така и при прехода към елинизма погива полисът като политическа форма, но се запазват неговите ценности и културни ориентири. Между тях е различаването на трите интелектуални дейности на политиката, историята и философията, ползвано и от нас днес, както и двата вида история – научната на Тукидид и обхватната културна на Херодот, регистрираща не само събитията, но и човешките тълкувания за тях.

Постоянни трансформации на едно в друго, традициите са реторти за предварително изпробване на някакво бъдеще. Класическата елинска традиция подготвя европейските културни жестове. Същевременно тя върши и своята специфична работа, дебатира по въпроса за ефективната общност, достатъчно затворена и самодостатъчна, но и отворена към широкия свят. Недоволни от бъркотията на полисното съществуване, много елини от 4 в.пр.Хр. мечтаят за голяма държава с монархическо върховенство. Те я постигат посредством неелински образци. Така загубили шанса за голяма държава във второто хилядолетие пр.Хр. и живели разкъсано в първата половина на първото, което като че ли отговаря на характера им, елините получават голяма държава чрез чужди неелински сили - чрез Филип и Александър Македонски, чрез неговите наследници в елинистическите монархии и най-после чрез Рим. Техен е полисът, а не голямата държава, но те мечтаят за нея и я

постигат като чужда идея и организация, като компенсират тази чуждота с една развила се върху обществената практика на полиса култура с важни дълготрайни термини като свободата на индивида, партикуларното разнообразие и различаването на минало и настояще.

При това превръщане на социалните форми в културни старото не се забравя. Наследената от Микенското време и преобразувана в Омировия епос аристократическа митология в епохата на елинизма съществува с варианта за култура, наследен от класическа Атина. В традицията на литературата първото наследство тече по линията на епоса и високата литература, а второто - по по-ниската линия на прозата. Една като назоваване и усилие на културни дейци, традицията е разслоена на подтрадиции в хоризонталния план на отношението между регионални култури, но и във вертикалния на отношението на културни нива в диалог и обмяна.

Разслояването започва с несъвпадането на речта на редовото обществено битие с тази на високата култура. Именно полиското съществуване, което не следва идеалите на високата линия на епоса, води до появата на форми на по-ниско поетическо слово, а и до прозаически дискурси, които служат по-добре от поетическите за разбиране на актуалното съществуване. Гледана като набор от речи, елинската класическа традиция е един вид низхождане от високото условно поетическо към безусловното всекидневно говорене, проявено в различаването на поезия от проза, на епос от актуална лирика вътре в поезията, но и на висока реторична от близка до всекидневния език реч вътре в прозата. На съсловната по дух висока литература на свой ред се противопоставя ниска народна словесност, за която знаем малко.

В случая не говоря за литературна традиция в тесен смисъл на думата. Речите на старата елинска литература са културни практики. Оттук и възможността от върха на Омировия епос до низината на ораторските партии на Демостен или “Характерите” на Теофраст да усещаме работещата традиция, вътрешно разслоена и сложна, но с трайна постановка за разбирането на света. Трудно е да я изкажем като формула. Но, така или иначе, тя се върти около въпроса за ефективното поместване на някакъв наш свят в света. Именно нейните паметници са достигнали до нас. За другите пътища на елинската традиция се досещаме по отгласите им в главния път, станал главен поради работата на античните тълкуватели и продължаването на тази работа във Византия и Европа от Ренесанса насам.

По подобен начин, както от един вариант на древната индоевропейска култура се поражда елинската, от един вариант на елинската се поражда традицията на европейската цивилизация. Което не означава, че елинската традиция е етап на индоевропейската, нито че европейската традиция е етап на елинската. Елинското в Европа може да бъде назовано, но то има ново качество поради отношенията с елементите на други традиции. Така или иначе, работата опира до формулирането на съдържанието на тези елементи в различни ракурси. Съвременната европейска цивилизация дължи на елинската традиция ценностните ориентири на прогреса, промяната и конкретните им прояви в дейностите на историческото изследване и занимаването с политика. Но тези ценности и дейности са същите само в едно отношение. В друго те са различни, защото не са сами по себе си, а са елементи на система, в чийто контекст значението им се променя. Идеята за промяна и усъвършенстване на настоящия живот е набелязана в партикуларното битие на гърците от класическата епоха, но днес тя е драматично разгърната. По подобен начин елинската културна традиция достига до идеите за глобалното и универсалното, но днес европейското съществуване практикува тези идеи на несравнимо повече нива на живота.

Не съм сигурен, че формулирах точно нужните основни положения, от които смятам, че е редно да се изхожда при научното занимаване с античната елинска традиция. Така или иначе, тези положения не бива да се препоръчват, защото са избор, който зависи както от изследвания материал, така и от позицията на изследвателя. Сигурен съм обаче, че имаме право да говорим за целостта на една традиция само ако сме в състояние да формулираме комплекса от трайни елементи, който се пази в нея. Представям си този комплекс като един вид раздиплящ се в “речи” вторичен език на културата, без да зная кога хуманитарната наука ще е в състояние да ги представя по дискурсивен начин. Оттук и манифестният характер на това есе за елинската традиция.

ЕВРОПЕЙСКИЯТ ИНТЕЛЕКТУАЛЕЦ В ПРОФИЛА НА АНТИЧНОТО ВРЕМЕ

През май миналата година дружество "Гражданин" организира конференция, посветена на гостуването на Ралф Дарендорф в София. Задачата беше да се преценят в негово присъствие промените у нас от гледната точка на съвременната либерална идеология. Аз участвах в панела "Обществената отговорност на интелектуалците". Като другите раздели на конференцията той беше наименован по глава от книгата на лорд Дарендорф "След 1989. Морал, революция и гражданско общество", в която именитият автор обсъжда проблеми на съвременното политическо всекидневие. Между тях е и този за обществената отговорност на интелектуалците.

Особеното качество на стила на Дарендорф е убедителната прозрачност на тезите и внимателното избягване на умозрителност. Но се оказва, че той и устно се изразява така и че следва тези принципи и в поведението си. Изглежда затова не реагира на умозрителните тези за интелектуалността и интелектуалеца изобщо, развити от повечето участници в дискусиата. По-късно лорд Дарендорф дискретно добави, че ни намира откъснати от съвременната актуалност. Една не съвсем невинна откъснатост, доколкото и тя е причина сегашните промени у нас да вървят трудно. Горещият пункт беше уловен, опитният в обществените дела либерален мислител усети, че в умозрителното си теоретизиране ние страним от въпросите на деня. Така на самата конференция в умален вид се породиха проблемът, който го занимава в книгата за промените след 1989 г. Събрали се в негова чест интелектуалци дискутираха темата за обществената отговорност на интелектуалците по "безотговорен" начин.

Внушението на лорд Дарендорф не беше, че темата за интелектуалеца трябва да се загърби, а че е по-ефективно да се подчини на горещата тема за отговорността на реалните интелектуалци. Примерът е в книгата му. Той развива аргументите си в пет портрета на именити съвременни интелектуалци, които е познавал лично, а с темата за интелектуалеца се занимава контекстуално. Избраните признаци се разпознават ясно. Интелектуалецът е "обществен учен", морална фигура, способна да свързва академичното и реалното време. Като свободен и подвижен елемент на обществото и с неясна представителна функция той е изложен на опасността да развие прекалено релативистки поглед към света, да изпадне в чисто експертна позиция или в критическа неангажираност.

Така или иначе силуетът на интелектуалеца е необходим фон, когато се дискутира отношението на реалните интелектуалци към проблемите на съвременната актуалност. Но какво е все пак интелектуалецът в единствено число? Очевидно не е идея в Платонов или природа в Аристотелов смисъл, а нещо феноменално, което може да се представи в кратка формула като "производител на култура" (Бурдийо) или "човек, способен за новоописание" (Рорти). Подобни формули мъкнат зад себе си наниз от признаци. Изборът се насочва от употребявания език и конкретната ситуация. Както в случая обществената и личната нагласа на лорд Дарендорф наклоняват калейдоскопа от признаците, определящи разбирането за интелектуалец, към включеността "в горестите и негодите на активния живот".

Истинен, непълен и идеален в смисъла на желан и проектиран, този силует е в традицията на лявото разбиране за интелектуалец, тръгнало от Роза Люксембург и станало класика при Сартър. Друг проект би извел други признаци и би породил друга непълнота. Подобни проекти са в живия език, с тях нещо се прави. И в случая чрез особеното развиване на темата лорд Дарендорф участва в реалното обществено време.

Затова експертното му знание по въпроса е перформативно и изглежда непълно. Разбира се, непълнотата е с различни мерки. Въпросът за обществената отговорност на интелектуалците може да се дискутира повърхностно актуално, с фона на добре избрано знание, както е при лорд Дарендорф, но и с опората на още по-пълна представа за виртуалния интелектуалец. Тези мерки се налагат от избора на “нещата на живота”, образуващи реалността на говорещия.

За лорд Дарендорф “нещата на живота” са във високата обществена реалност. Тя определя експертното му знание за това, какво представлява интелектуалецът в единствено число. В този ъгъл на зрение експертността, професионализмът и безотговорността на интелектуалците попадат лесно в отрицателен ракурс. Въпросът е, че под “неща на живота” може да се разбират различни страни на съществуването, но и самото то като цялост. В този ракурс експертността, професионализмът и безотговорността на интелектуалците придобиват друг смисъл. В условията на повсеместна потъналост в общественото, характерна за съвременността, обичайното откъсване на интелектуалците от актуалното съществуване регулира цялото на живота. Откъсването от обществената актуалност придава и особено качество на обществения им ангажимент, прави от него ангажимент с отстъп. Така че в ракурса на живота като цяло не отстъпът е представителният признак в силуета на европейския интелектуалец, както смятат десните интелектуалци при лява обществена ситуация, нито просто ангажираността, както смятат левите интелектуалци, а оцветената с отстъп към някакво бъдеще, минало или по-добро другаде включеност в реалното време.

Привикнат от заниманията си с античността да мисля за “живота като цяло”, смятам, че изборът на тази гледна точка е полезен за разгръщането на темата за виртуалния интелектуалец, защото тя допуска да се работи с по-пълна представа. Това е конкретната задача на моя текст - да развие по-пълна представа за силуета на интелектуалеца в европейското културно пространство, като се опре на моменти от античните превъплъщения на тази роля.

Думата интелектуалец мъкне определени конотации. Както етимологията на “култура” е “вярна” спрямо по-късното разгръщане на идеята за култура - значенията остават синоними на скритото в латинския корен “обработвам”, така и етимологичното “разбирам” в латинския корен на “интелектуалец” сочи траен признак. Интелектуалецът и интелигентът се занимават с разбиране. Нещата не са започнали в 1898 г. с публикуването на манифеста на интелектуалците драйфусари, началото на употребата на думата. Понятието е по-старо. И социалната роля на интелектуалеца, представяна и от други думи, е отдавна налице в европейската културна практика.

Историята на ролята, с чието определяне се занимава социологията на 20 век, е неравна и прекъсната. Епохите на изиявяването ѝ съвпадат с периодите на разгръщане на светското начало в европейското културно пространство. Първият по-дълъг период е в елинската и римската античност, вторият в 12 и 13 век, когато се появяват първите университети, а третият във вековете на ренесансовия хуманизъм. Оттогава насам историята на европейската интелектуалност става по-непрекъсната. В края на 18 век, когато от декласирани аристократи и духовници бива рекрутирано особеното съсловие на западните интелектуалци, тази история придобива самосъзната традиция.

Тя обаче не е нещо самостоятелно. Историите на европейската интелектуалност и на Европа са като двете страни на монета. Утвърждаването на фигурата на интелектуалеца в 19 век е момент в разгръщането на светската култура, която наричаме Европа. Осъзнаващият се вече като европейски свят на 19 век разполага типологически с всичко, което е налице в 20 век. Няма значение, че думата интелектуалец все още не се е оформила. Фигурата и нейната проблематика съществуват. В средата на 19 век,

макар и с други думи, Сен-Симон и Огюст Конт дискутират необходимостта от връзка между знание и обществена отговорност.

Сравнението на вече разгърнатата се европейска култура на 19 век с времената на Тукидид или Цицерон убеждава, че оформящата се роля на интелектуалеца зависи от особеностите на един тип съществуване, организирано от идеята за актуално настояще и различни от него минало и бъдеще, от представата за несъвършено, променящо се “тук” в равнинно отношение с по-добро “другаде”. Тези принципи на културен живот, опитвани още в Древна Гърция, предполагат наличието на подвижни индивиди и човешки групи, изправени пред избора на различни обяснения на света, на които се налага да свързват постоянно актуалност и минало и същевременно да отнасят едно “тук” към реални “другаде”, които не познават добре. Затруднени от това, те имат нужда от посредник. Интелектуалецът е посредникът, който помага за ефективното свързване на тукашното, сегашното и близкото с намиращото се другаде, с миналото и бъдещото. Интелектуалците са много и действат отделно, въпреки че в определени моменти обслужват съсловия и се свързват в социален слой, понеже са много и разнообразни ракурсите за ориентиране в света, от които имат нужда субектите на толкова индивиди и общности.

В тази среда на постоянна нагласа и промяна интелектуалецът е един вид жрец и временен герой, посредник на множество от участници във винаги нов и различен ритуал. Това множество за решаване на проблем е нещо модулно и виртуално, а не естествена общност дори когато участващите в нея са реално заедно. Така е и при контакта на интелектуалеца с отделния човек по книжен начин посредством текстове, но и при устното му общуване с маса от хора. И в двата случая неговият адресат е отделния човек. Интелектуалецът не се обръща към субекта на голяма трайна общност по високия начин, който се практикува на празници в условията на традиционното общество. Посредничеството му не е организирано от интерес към другото като отвъдност, а от представата за несъвършения свят “тук и сега”, реално променим и зависещ от конкретни променливи “ние”.

Това светско отправяне на послания за решаване на реални проблеми има работа със субекти, натоварени със силна представителност и пораждащи нереалистичен празничен поглед към света - хората на властта, сами посредници към масата на големи общности. По подобен начин в миналото, както и днес те са изложени на суетата да бъдат представители на сякаш органично човешко множество. Оттук и двойствеността на привличането и отблъскването в отношението с тях. Интелектуалецът е привлечен от хората на властта, защото смята, че чрез тях ще изпълни по-ефективно поправянето на несъвършения актуален свят и така ще удовлетвори по-пълно своята радикалност. От друга страна, те го отблъскват, защото са прекалено потънали в актуалното и в края на краищата не са реални индивиди готови за участие във временно “ние” за свършване на работа, а традиционни високи субекти и герои, в края на краищата обожествявани или принасяни в жертва. Оттук и рискът повлечен от властващите интелектуалецът да изпадне в несъвременност.

Това се случва във вече разгърнатата се Европа. Миналото на традиционната култура се изпречва постоянно. Неговият глас се дочува и в просветителския повик за обществена отговорност на интелектуалците. Сякаш интелектуалецът, придобил властта на назоването, ако се изразим като Бурдийо, може да подмами беззащитните си адресати и единствената пречка това да не стане е вътрешният регулатив в самия него - собствената му съвест, морал и обществена отговорност. В тази позиция се разпознава традиционното йерархично ориентиране в света, противопоставянето на беззащитни редови хора и отговорни избранници. Вярно е, че европейският интелектуалец се

оформя от аристократичен елит и експлоатира метафората за избранничество, както е вярно, че разделянето на робски и свободен, физически и духовен, определящо за разбирането на интелектуалната дейност, по някакъв начин продължава да бъде валидно.

Същевременно този характерен за традиционната култура ориентир се изоставя. В съвременния свят редовият човек става свободен и подвижен като интелектуалеца. Той сам избира посланията, които са му необходими, както и групите от хора, заедно с които действа. Нищо не му пречи да обърне гръб, да смени временния си посредник по определен въпрос, да излезе от избраната виртуална общност и сам или заедно с други да постави под въпрос властта и посредничеството му. Повикът за обществена отговорност на интелектуалците по някакъв начин не предполага, че инфантилната пасивност на редовия човек в европейското културно пространство започва да остава в миналото и да подкопава аристократичния статус на интелектуалеца.

Изобщо разбирането за интелектуалеца не бива да се откъсва от разбирането за редовия европейец. Интелектуалецът е подвижен човек – реално и идеално, той пътува и променя възгледите си. Но такъв е и редовият човек в Европа. Човек на перото, книгата и писменото послание е, защото има насреща четящи и пишещи хора. На свой ред е радикално настроен реформатор, защото словото му е отправено към хора постоянно заети с промени и подобряване на нещо. Редовият човек се труди около съгласуването на гъмжило от гледни точки. Интелектуалецът му помага с намирането на думи и символи за ново ефективно описание, както би казал Рорти.

В тази връзка е съществено да повторим характеристиките на средата Европа, в която се движат интелектуалецът и редовият човек. Тя е отворен външно и вътрешно свят на промяна, пространство за реализиране на разнообразни субекти - на индивиди и групи от хора. Оттук и последствието, че тази среда за осъществяване на много цели е лабиринт от неживи посредници - предмети, уреди и правила, които гарантират набор от свободи за постигане на цели, за свързване и самостоятелност. За справянето с движението в лабиринта на толкова косвени отношения субектите имат нужда и от живи посредници, от специализирани светски водачи. Заедно с други подобни роли между тях са интелектуалците. Те превеждат през границите на постоянно ставания реален свят. И макар че приличат на древните шамани, прекарващи души през трудната граница на отвъдното, те са водачи от друг тип, обслужват гъмжилото от преходи в особеното “тук и сега”, вътрешно прорязано от другост.

Тази типологическа картина е едновременно идеал и проект за осъществяване. Тя не се покрива с реалностите в съвременна Европа. В сегашния европейски свят има достатъчно хора и човешки групи неспособни за самостоятелно движение. Затова и другите водачи, и интелектуалците се покриват с шамански черти. Така че действително повлечени от вълните на традиционността е нужно да пледираме за обществената отговорност на интелектуалците. Колкото по-беззащитно потънал е редовият човек в някакво трайно “ние”, толкова по-ефективен е повикът за отговорност на социалните репрезентанти, особено на политиците - тези герои на все още несъвременната съвременност.

При по-пълното ѝ разгръщане между другото ще проличи, че социалната роля интелектуалец не се покрива с човека, който я изпълнява, или с професията, която я носи. Един професор по хуманитарна наука може да не бъде интелектуалец, нито, ако е интелектуалец, е такъв винаги и във всяко отношение. Интелектуалността е коефициент на действие в самия интелектуалец, но и в редовия човек. По-нататъшното разгръщане на европейския начин на съществуване ще ограничи изключителността на ролята и връзката ѝ с определени лица и професии. Тя ще стане достояние за по-широк

кръг от хора. Не че като следствие от един вид образование, което вече се култивира в западния свят, всеки ще разполага в себе си с абсолютната интелектуалност, един вид “уред”, улесняващ преходите през междите в актуалния свят. Тези межди са много и една интелектуалност няма да свърши работа. По-скоро ще си обменяме своите интелектуалности. В един момент ще ме водиш ти, в друг аз тебе, а в трети някой друг нас двамата.

Ако за разбирането на интелектуалеца се опираме на силуета на Европа, парадоксът е, че съществени признаци на европейското начало и на фигурата на интелектуалеца можем да проявим, ако погледнем в предварителната Европа на античното време. Античният свят е в диалектическо отношение с бъдещата Европа - от една страна е вече Европа, но от друга все още не е. Античният свят е процес на бавно прехождане от традиционна сакрална към разгърната светска култура, което завършва със своеобразно връщане към традиционността. Изправени сме пред парадокса да наблюдаваме в античното време следване на по-ранни модерни от по-късни традиционни времена. Фигурата на интелектуалеца светски посредник се открива и в класическа Гърция, и в императорския Рим, но късната античност се отказва от нея и се връща към жреца или философа магьосник, традиционни фигури на посредници към отвъдното.

Две са основните прояви на интелектуалец в елинската и римската античност - философът и ораторът. И фигурите, и самите думи, съответно гръцка и латинска, имат дълъг живот. В античността те трудно стават синоними, защото означават две воюващи помежду си интелектуални култури, които се допълват. Оформянето им става в 4 век пр.Хр. в съперничеството между две типа висше образование – предлагано от философската школа на Платон и ораторската на Исократ. До края на 4 век по образеца на Платоновата школа в Атина се откриват и други три философски школи - перипатетическата на Аристотел, Епикуровата и стоическата. Оформят се основните философски течения на античното време, институцията на висшето образование, но и интересувашата ни фигура на философа преподавател, който развива една некъсогледа култура на интелектуално разбиране на света далече от градската стъгда.

В това е големият спор с Платон на Исократ, който противопоставя на това образование друго - незабравящо общественото съществуване, но също некъсогледо, доколкото отправя поглед към миналото и други реални светове. И в двете интелектуални идеологии - на философите и на ораторите грижата е за доброто разбиране на своя свят. Но, докато при философите разбирането на нестабилното “тук и сега” се подменя с отвъдност, която се мисли за по-реална, при ораторите това става с трансцендиране към миналото и с един вид обществена теория. Затова Исократ има сериозно основание в опитите си да узурпира ценната дума философия и да ѝ придаде смисъла обществена теория. Ако беше победил, днес щяхме да наричаме политологията философия.

В 4 век пр.Хр. Платон и Исократ спорят за същото, което се обсъжда от началото на 19 век - за полезността на доброто знание. Тя се гарантира от истината за света. Но докато за Платон това е действителният свят в метафизичен отчет, за Исократ светът е по-широк от малкия полис, но е по-конкретен от този на философите - обществен свят, открит към останалия сегашен свят и същевременно към миналото и бъдещето. Разпознаваме в идеологическия проект на Исократ профила на съвременната европейска интелектуалност и разбираме, че позицията на античните философи не е друго, а компромис между европейското светско присъствие в света и традиционната сакрална култура на миналото. Философът е интелектуалец, близо до традиционната среда, обслужвана от жреци и гадатели. Той продължава да бъде такъв и до днес.

Това различаване на философа и оратора става в епохата на атическата класика, време на върхово усещане за актуален свят, предмет на постоянно обсъждане около уреждането и реформирането му. Елинският свят достига до тази нагласа два века порано в епохата на архаиката. Тогава започват да се подвизават първите философи, за чиято дейност на отстранена включеност говорим трудно поради липсата на достатъчно свидетелства. Но имаме сведения за подвижността им. Незадоволени от родното място, те с лекота се преселват от единия на другия край на тогавашния свят. Основават школи, преподават. Постоянно убеждават някого в нещо. На път като Ксенофан или затворени в дома си като Хераклит, те се занимават с въпроса за по-доброто действително. Това че са обикновено отдругаде аргументира радикалността на посланията им, чиито адрес е осигурен и допълнително поради това, че по правило са или имущи и влиятелни, или се усеждат край някой силен на деня.

В епохата на архаиката, когато поезията е все още неотделена от живата реч на деня, повечето поети са именно интелектуалци. В това първо време на светска европейска култура вече се различават леви от десни. “Левите” поети се занимават с актуалността като Тиртей от Атина, който буди патриотически чувства у спартанците с елегите си или атинянина Солон, който напуска Атина, за да осигури бъдеще за проведените от него реформи, дискутирани в елегите и ямбите му. Проблемът хората да не се чуждеят от обществената актуалност е породен и от времето, което се учи да живее политически, но и от позицията на “левия” интелектуалец. Той и тогава като Грамши свързва безвремието на морала с обществената актуалност.

Елинската архаика разполага и с “десни” като Теогнид от Мегара, който разсъждава в елегически стихове за развалата на времето и за миналото на по-добър морален ред. Но може би най-пълна представа за статуса на европейската интелектуалност в архаическа Елада получаваме от биографията и творчеството на Пиндар, един типичен “десен” интелектуалец. Постоянно на път в търсене на меценати, радетел за федериране на елинските полиси на аристократическа основа, обърнат към миналото, той е майстор на митологически паралели, които прикриват съвременността и внушават, че ако не упадък, тя е в най-добрия случай повторение на образци. Пиндаровите оди, процедура на сублимиране на малкото и тукашното във величието на едно толкова реално, колкото митологическо минало, убеждават, че за да разберем каквото и да е, трябва да открием достоен прецедент. Проблемът е да не се допусне погледът да потъне в повърхностната актуалност. Същият жест организира мисленето и на съвременника на Пиндар Хераклит.

След първата половина на 5 век пр.Хр. поезията става поезия в тесния смисъл на думата. Интелектуалното слово я изоставя и се премества върху прозата. Негов дом стават философията и историята в проза. Дори бащата на историята Херодот има поведение на интелектуалец - идва отдругаде и не се задържа в Атина, тревожи го свързването на минало и настояще, колебае се между научно изследване, описание и митологически парадигми. Но макар че участва в посолство за уреждането на колония в Южна Италия, изпитва повече удоволствие от житейското разнообразие и традиционно оцветена моралност отколкото от радикални идеи.

Живелият едно поколение по-късно Тукидид не идва в Атина отдругаде, но заедно с Перикъл принадлежи на елит с аристократическо поведение и силен реформаторски заряд, едно малцинство, което се занимава с актуалността, но страни от нея. В историята си Тукидид се държи като учен експерт. Участвал е в събитията на Пелопонеската война, представя факти, следва определен метод. Същевременно е интелектуалец. Обществената актуалност го интересува повече от миналото, но най-важното е, че историята му гъмжи от концепции - между тях и за това, как се е

породила войната. В повърхността последствие от конкретни исторически обстоятелства, тя е предизвикана от естеството на влизащи в конфликт различни народностни култури и още по-дълбоко от несъвършената човешка природа. Историята се пише, за да може човек да се бори с това несъвършенство. Бъдещите политици трябва да са осведомени не толкова за Пелопонеската война, колкото за проявения в нейната актуалност човешки характер.

Перикловата епоха открива двата характерни жеста на европейската интелектуалност - кръженето около властта и политическата стъгда и отделянето от тях в името на науката и образованието. Фигурите на Перикъл и Тукидид са проява на първия жест. Чужденците преподаватели по всякакви науки, наричани софисти, са проява на втория. Преподавателите Протагор, Горгий и Продик общуват със властващите отдалече като специалисти. Оформя се трайното питане, кое е по-ефективно - интелектуалците да бъдат във властта и вътре в актуалното или да наблюдават обществения живот отдалече. Половин век по-рано една друга знаменитост Питагор от Самос, основал на другия край на тогавашния свят школа манастир за философстване в уединение, не успява да препречи пътя на политиката. Тя прониква в школата, разсърдва гражданите на Кротон и те прогонват схоларха и учениците му.

Богата на факти в това отношение е биографията на историка Ксенофонт. Недоволен от демократичния ред, той напуска родната Атина. Впечатлява го Персийската монархия. Участва в похода на един претендент за престола, по-късно написва роман за Кир Велики и години се върти край спартанския цар Агезилай. Във всичките си съчинения се занимава с темата за добре уредената държава. Настроен е крайно радикално. Вярва в единовластието и затова харесва монархията. Но и другото, което привлича и до днес десните интелектуалци - държи на професионализма. Държавниците трябва да имат познания по финанси и военното дело. Не че това не е така, но впечатлява интелектуалният порив на Ксенофонт да коригира настоящето на собствената си демократична родина. Затова броди по света, търси образци в Персия и Спарта, рови се в миналото. Постоянно съпруга лошото актуално с някакво по-добро минало или реално другаде, които биха послужили за образец.

След Ксенофонт "лявата" демократическа Атина произвежда поредица от знаменити "десни" интелектуалци. Първият от тях е Платон. Устроил школа, за да избяга по същество от неустойчивата обществена стъгда, той постоянно се занимава с нея. И формата на диалозите, и вътрешната диалогичност на Платоновото мислене издават инстинкта му на интелектуалец. Битието на експерта не му е достатъчно. Той постоянно го отнася към повърхностната обществена актуалност на ораторите, от което бяга. В края на краищата създава утопична теория на държавата. Така или иначе според онази система на мислене истината е утопична. Платон ѝ вярва и на три пъти се отправя на далечен път, за да осъществи своя проект за идеална държава при двама властници, баща и син. Усилията му са безуспешни.

Отношенията с властта на другия голям десен интелектуалец на 4 век пр.Хр. Исократ не са толкова напрегнати. Той цени обществената актуалност и се опитва да я обхване в реторичната, но по-реалистична политология на обемистите си речи. От друга страна, стои далече от атинската актуалност, коригира я с проекти за общоелинско единство срещу попълъзновенията на Персия, като издирва силни на деня. Докато Демостен и другите оратори практики са отдадени на всекидневна политика, Исократ дискутира актуалните проблеми в отстъп.

Много скоро след него Аристотел примирява в себе си фигурите на интелектуалеца експерт, който страни от обществената актуалност и интелектуалеца поборник, който осъществява идеи. Актуалността го интересува като специалист, тя

става научен предмет. Аристотел организира редактирането на поредица от описания на различни политически устройства и опирайки се на тях, създава несравнимо по-реалистична теория на обществото от тази на Платон. От друга страна действа като интелектуалец. Убеждава избрани силни на деня в определени принципи и идеи. Персите побиват на кол един от тях, а Александър Македонски просто не го чува.

Историята на античната интелектуалност се колебае между двата репера - на школата, в която се преподава далече от актуалността, и на ангажирането с властта. Показателна е съдбата на двамата именити интелектуалци от средата на римския 1 век пр.Хр. - Цицерон и Цезар. И двамата стават жертва на политическата си ангажираност. Ролите на интелектуалеца и политика се съвместяват трудно. Затова в Рим интелектуалците са по-често гърци. Те стоят по правило далече от властта или са най-много съветници като историка Полибий. В това отношение е показателна личната история на Дион Хризостом, живял във втората половина на 1 век сл.Хр. С блестящо образование, дошъл в Рим от Мала Азия, Дион е отначало придворен оратор. Но смяната на императора променя настроеността, пропъждат го и от оратор той става философ. Отново интелектуалец, но вече настроен радикално, Дион обикаля света в търсене на протекции и аудитории, отдаден на различни проекти за по-добро съществуване.

Съчетаването на интелектуалност с упражняването на власт е рядко. То води до двойственост и един вид редуване на роли. В най-интелектуалния от всички векове на античното време – 2 сл.Хр. наблюдаваме два случая на интелектуалци във властта: император Адриан, ако вярваме на реконструирания от Маргьорит Юрсенар образ, и Марк Аврелий. Изворите ни осведомяват по-добре за драмата на съчетаването на двете роли при Марк Аврелий. От една страна, латинският език и статурата на пълководец и абсолютния властник, изправен пред маси от хора, от друга, интелектуалният гръцки, на който императорът размишлява за основните проблеми на всеки отделен човек. Той би бил интелектуалец и в съвременния смисъл на думата, ако книжката му с размисли можеше да стигне до широк кръг от хора. Императорът я подготвя за публични лекции, които изглежда не изнася. Властникът и интелектуалецът съжителстват с компромис. Един историк ни е описал сцена, която символизира компромиса - Марк Аврелий е в ложата си в цирка, ролята на император не му позволява да отсъства, но не гледа към арената, а слуша своя четец. Така следва и другата си роля - на интелектуалец.

Добре е да се последва примерът на “Интелектуалците на средновековието” на Жак льо Гоф и да се напише културна история на античния интелектуалец. Голямата антична история би трябвало да е съставена от линиите на подобни по-малки. Така или иначе времето на еднолинейната обща история, която претендира, че представя миналото такова, каквото е било, е отминало. Днес знаем, че в подобни истории “експроприираме” миналото, за да разбираме себе си. Съвременната херменевтика ни убеди, че по този начин се разбираме косвено, но по-цялостно. Същото се отнася и за миналото. Благодарение на съвременните гледни точки, които проектираме върху него, то се отмества и става по-цялостно. Кое не го прави по-малко объркано и с много пътища, позволяващо да прокарваме по него едни или други прави линии на развитие. Межди тях е и линията на все пак съвременната социална роля на интелектуалеца.

Херменевтичната нагласа на мислене ме доведе до компромисните твърдения, че античният философ е интелектуалец, но не дотам и че класическа Гърция е все още неразгърнала се Европа. Тези твърдения са по-точни от категоричното отсичане, че фигурата на интелектуалеца се оформя във втората половина на 18 век, а историята на съвременна Европа започва в началото на 19. Естеството на подобни явления е флуидно, с отместващи се граници поради две причини - защото е материя за разбиране

от определен човек, зависим от гледни точки и защото инструментите на разбирането, употребяваните понятия и идеи се пресичат с други термини и идеи. Оттук произтича и още по-компромисното твърдение, че съществувайки отдавна, и интелектуалецът, и нужната за разбирането му Европа все още не са се проявили достатъчно и че когато се проявят, сигурно други думи и закачени за тях понятия ще отместят погледа и ще престанем да ги наблюдаваме като нещо определено.

Доброто мислене за нещо ни кара да го отграничаваме от други неща и същевременно да го наблюдаваме в неотделеността му от тях. Доброто мислене по темата интелектуалец налага да я свържем с темите съвременност и античност, да мислим за тях като различни, следващи във времето типове на живот. Същевременно подобни понятия мостове като интелектуалец показват, че в определени отношения ние живеем и до днес в профила на античността, но че този профил не е просто античен, а е това, което е вече в античността - една упорита линия, проточваща се и към бъдещето, наречена Европа.

Животът на думите, на понятията и представяните от тях феномени е нестабилен. Нестабилна е и животът на понятието за интелектуалец. То може да се закрепим към един или друг признак и да кръжи около ситуация, предпочитана от някое време. Пълнотата е илюзорна, както се разбира от трупането и допълването на толкова говорения по въпроса. Понятието е разпънато между времената в едно съвсем не линейно ставане с определен резултат. Случайност може да доведе до угасването му, разгръщането на други социални роли може да изтрие очертанията на силуета, който обсъждах.

Като се опрях на антични примери, се опитах да примиря идеите за ляв и десен интелектуалец и да отговоря на въпроса без отговор, кого представя интелектуалецът. В тази връзка изведох в преден план един може би нов признак - това, че интелектуалецът посредничи на отделни субекти. Това е така да се каже бъдещен признак, който ще се прояви пълно при крайното разгръщане на ролята на интелектуалеца в европейската среда. Отдаден на проектиране и може би на утопичност, вярвам, че при онези условия на живот конкретните интелектуалци ще се превърнат в коефициенти на личността на отделните хора. Парадоксът е, че реализирането на интелектуалеца ще доведе до края на реалното му съществуване.

Мисля, че в такъв род парадокси изпада всяко откровено мислене, което отказва да върви по пътя на различаванията, наложени и от всекидневната рационалност, и от традиционната наука. Подобно мислене открива, че думите, закачените за тях понятия и явленията, представяни от тях, се намират в постоянна дисоциация и наклоняване към други думи, понятия и явления. Така и ролята на интелектуалеца в европейското културно пространство прехождат към други роли, отделно от които не може да бъде представена коректно. В не по-малка степен това важи за флуидната идея за европейско културно пространство, която използвах като един вид рамка. Интелектуалецът учен преподавател, изправен пред въпроса за полезността на своето знание, не е само европейско задание, толкова ясно в Гьотевия "Фауст". Определени признаци го свързват с роли от неевропейския свят. Макар и тълкувател на Аристотел, Авицена не е в Европа, но прилича на европейски интелектуалец. С каква дума бихме означили поточно подобие то между него и Аристотел, без да ги изравним?

Функционалният признак, че интелектуалците са посредници към виртуални общности от индивиди изправени пред проблем, позволява да разберем, че пълният си израз социалната роля на интелектуалеца получава само при наличието на много подвижни индивиди. В този връзка може да се твърди, че Авицена не е интелектуалец и

че античните интелектуалци са само на път да бъдат такива, независимо от наличието сякаш на същата рамка, която обяснява дейността на Русо и Волтер.

Трябва да спра в този пункт, за да не ме обземе “безотговорността” на експертното мислене. Известно е на какви еквилибристики се отдава то, когато изгубило чувство за мярка, бъде обхванато от претенцията да свърши работата на действието. Мисленето за нещо може да бъде по-добро от друго, но не и най-добро. Лорд Дарендорф не реагира на нашите умозрения по въпроса, тъй като вероятно е убеден, че те не само отвличат от реалното участие в ставането на нещата, но и че никое умозрение не е в състояние да изложи обсъждания от него предмет по съвършен начин.

ЛИЧНОСТ, УНИВЕРСИТЕТ И СЕМИОТИЧЕН ПОДХОД

Един опит върху идеите на Пърс за човешката личност

Както се разбира от заглавието, поставям във връзка личностното изграждане на учещите в една университетска институция и организацията на образованието в нея. Разсъжденията ми имат за изходна точка общото съгласие, че типът отношения между обучавани, обучители и администрация, както и образователната система в един университет, не са без последици за формирането на личността на студентите. В границите на тази даденост се опитвам да развия конкретната тема, какъв трябва да бъде един университет, за да допринася за формирането на личности, пригодни за участие в съвременната бързо променяща се реалност. Убеден съм, че добрият начин да мислим и за първото, и за второто е да ги поставим в отношение едно към друго. На свой ред и по двете теми личност и университет бихме мислили по-ефективно не поотделно, а като ги поставим в отношение и породим ситуация на възможен проект за постигане на нещо желано и в двете области.

На въпроса за отношението на личност и университет може да се отговори със следната проста типология – традиционният затворен елитарен университет от Хумболтов тип развива затворени атомарни личности, докато съвременният европейски университет, отворен и съществуващ в мрежа, способства за развитието на личности, пригодни за участие в съвременната бързо променяща се реалност. Като всички подобни парадигми за разбиране на някаква материя и тази двоична типология е нещо динамично, в което се смесват действителни и идеални положения от няколко вида. За да придадем работен характер на втория тип, би трябвало да разчленим в идеалната му страна възможното да се осъществи от пасива на определена ценностна представа с културен характер, чиято комуникативна функция да свързва споделящите я пречи за прерастването ѝ в проект.

Това налага да разчленим съставките на представения втори тип университет и да отделим консервативната културна представа от динамичната насока към постигане на цел. В хода на това отделяне ще се убедим, че реално съществуващите феномени университет и личност включват определени културни възгледи, които участват в историческото им ставане. Оттук сложността на тези феномени и необходимостта ефективното им разбиране да развие по-дълъг текст, в който да се приложи голям набор от термини. Именно поради това свързвам темата за отношението между университет и личност с въпроса за семиотичния подход. Той е естествена методика за разчленяване на представите, с които си служи едно разсъждение, от предмета, за познаването на който те се употребяват.

Семиотиката. Семиотическите подходи на Сосюр и Пърс. Като всяка друга подобна цялост семиотиката е нещо потенциално. Съществуват различни семиотически подходи, събрани в ставащата цялост на семиотичния подход. И поотделно, и методът в единствено число са по-добри от други методи, но не са обективни инструменти за свършване на работа. Семиотиката е скрито идеологически насочена, следва постулатите на определена парадигма за свят. Тя е зависима от същата голяма

парадигма, в която се поместват феномените университет и личност. Става дума за небулозата от твърдения, наричана европейска култура.

Доколкото може да се представя, цялото на европейската култура представлява набор от отговори на въпросите, какви са светът и човекът в него. Що се отнася до човека, европейската нагласа се върти около идеята, че той е затворен в себе си, сложен индивид, откъснат от другите индивиди. Иначе подвижен в реално и идеално положение, човекът е противопоставен на един свят за познаване и лично оправяне в него. Тази нагласа придобива когнитивен вариант в Декартовото противопоставяне на познаващ субект и познавани обекти. Празен и идеален, чиста гледна точка за разбиране, субектът един вид се пълни, като трупа знания за отделните неща в света. Образованието му е подготовка за предстоящо пълноценно справяне с отделното, другото и различното. От необразования човек образованият се отличава по различителната си способност и владееенето на по-сложни класификации, но иначе му прилича по това, че и неговото разбиране става чрез наслагване на схеми, на парадигми върху множествения, състоящ се от идентични на себе си отделни неща за познаване и придобиване.

Особено предимство между тези схеми има двоичната оценъчна класификация на противопоставени две положения. Тя е един вид компромис между представите за множествения дискретен и за цялостния континуален свят. Така или иначе всяка култура развива начини за преход между двата варианта на свят. Европейската всекидневност обаче в по-висока степен от други културни среди е зависима от идеята за света като множествен. Оттук и привилегированата позиция на различаването. Основен белег за културност и образованост, то има и практическа реализация в това, че европейското пространство се разгръща в множество от вещи, уреди и живи посредници, както и в мрежа от диференцирани субекти.

Предложената скица е абстрактна. В нея е заличена преди всичко историческата перспектива. В исторически план европейското би трябвало да се окаже неидентично на себе си, някакво настояще би трябвало да се отличава от някакво минало. По-подробното изложение би ни изправило пред прояви на неидентична идентичност и в синхронен план. Особена проява на неидентичност в този план са различните регламенти на говорене и държане, поддържани от изкуството и науката. Те са различни и спрямо всекидневното поведение, но се различават и помежду си. Според предлаганата хипотеза науката следва европейската парадигма по-скоро в основната стихия на различаването, но като я измества и надхвърля. Всяка културна среда развива определена парадигма от разбирания за света, човешката среда и човека, но и маргинални системи за други нагласи. Това се отнася и за семиотичните подходи. Те следват стихията на различаването в европейската културна среда, но същевременно я надхвърлят, като я развиват до крайност.

От тази гледна точка можем да ги определим като подходи за дисциплиниране в различаванията, на които сме изложени в хода на един познавателен и комуникативен акт. Основното различаване е на нещото, което наблюдаваме, от това, което служи за представянето му. Разграничаването на областта на знака от обозначаващото чрез него помага да се разбере, че обозначаващото може да е реален, но и идеален предмет, както и това, че идеалните предмети са смес от реално съществуващи и несъществуващи страни с различна отсенка. Следващото голямо различаване, към което насочва семиотиката, е вътре в знака - между външната и вътрешната му страна, между означаващото и означаваното. Различавания могат да се правят и в означаващото, но те са особено наложителни в означаваното, което смесва културно “предадени” идеи с представи, произведени от индивидуалния интерпретатор.

Дисциплината на тези различавания придава на семиотиката статут на своеобразна етика на научния език. Семиотиката импулсира да се осъзнават възможните страни на един обсъждан предмет, той да се разглежда като сложен и ставащ в хода на някакво разбиране или дейност. Но този импулс не може да се удовлетвори чисто теоретично без една или друга доза от идеология. Тя се поражда от нерелективни гледни точки като това дали става дума за индивидуално познаване на нещо, за комуникация с друг, за двете едновременно или и за практикуване в социална среда. Оттук и усложняването на категорията съществуващо. Съществуването на нещо е свързано с навик, че то съществува, но и с желание и проект да съществува. Съществуващото се познава, но и се прави. Познаването често е привидност, под която се крие правене. Както убеждава аналитичната философия, „е“ често представя някакво „трябва да бъде“. Към това се добавя сложното преплитане на индивидуални и общностни планове на разбиране и действие, както и още по-комплицираната сложност, че при фиксирането на определено проявление на съществуващото, то не се мисли отделно, а винаги в знаково отношение с друго в конкретна ситуация на разбиране и правене.

При опитите да се разбере нещо идеологията се поражда както от някакво неразличаване, така и от прекалените различавания и сложни класификации, с които се занимава един абстрактен разбиращ субект в условна независима от практиката ситуация. Това е идеологическият момент в *семиотиката от Сосюров тип*. Като прави тънки различавания и класификации, тя се стреми да коригира европейското всекидневно мислене. Но го прави по парадоксален начин - противопоставя му се, като довежда до крайност характерното за него различаване. Именно поради това тя се старае да развие реч идеално независима от всекидневното говорене. Тази независимост обаче остава утопична. Защото интендирани към едно или друго извън себе си, всички теоретизирания попадат в по-едри знакови ситуации. Като демонстрират един тип решаване на проблеми, те пораждат и ограничения, разбираеми само на фона на по-едрата ситуация, към която се отнасят.

Една от вътрешните причини за пораждаване на идеология в семиотиката от Сосюров тип е наличието на нерелектирани основни идеи в нея. Една от тях е свързана със затворения в себе си човешки индивид. Оттук и последиците, че идеалната му проява на субект в този тип изследвания е субектът на чистото разбиране. Това обяснява двата противоречиви етапа, през които преминават семиотичните подходи от Сосюров тип - първият на задължаващата разбирането на всички идеални субекти структура, и вторият на идеята, че светът е набор от дискурси и режими на говорене. Първоначалната идея за празния разбиращ субект се сменя от идеята за „пълните“ оригинални, затворени в себе си субекти, произвеждащи различни субективни картини за свят. На тази основа става възможно по-адекватно разбиране на света посредством осъзнато съчетаване и допълване на повече режими за означаване. То бързо деградира до играта на безкраен набор от гледни точки, дала крайните си плодове в течението на постструктурализма.

Оттук и основателният повик на Умберто Еко, че семиотиката трябва да се допълва от философия. Това е необходимо, защото семиотичната теория не е инструментално, а идеологически натоварено знание. Основните идеи за свят, човешка среда, общност и индивид, върху които не се рефлектира, се явяват в нея компенсаторно като един вид скрита идеология. Неуговорената идея за човешка среда приема вид на скрита представа за среда механичен набор от идентични на себе си предмети, а неуговорената идея за индивид действа като подмолна представа за идентичен на себе си субект, противопоставен на човешката общност и света.

Семиотичната теория следва по този начин основното правило на европейската наука, че ефективното теоретизиране по определени въпроси означава отказ от теоретизиране по други.

Това представяне на ситуацията на семиотиката в линията на Сосюр е преднамерено оценъчно. То няма друга валидност освен че подчертава качествата на по-ранната *семиотическа теория на Чарлз Пърс*.

В контекста на темата за отношението на университет и личност, поради разгърнатите си идеи за личност и свят семиотиката от Пърсов тип изглежда по-използваем инструмент за анализ. Още повече, че за този тип семиотичен подход е важна не толкова системата за знаково подхождане към независимо какъв феномен, но разбирането на феномена като ситуация и на самото разбиране като знаков процес, от който биват засегнати и разбираният феномен, и разбиращият субект. Последствието е, че и двете страни стават неидентични на себе си. Така бива уважено и естеството на човешкото възприемане, изложено на смесване и затова боравещо със знаци, но и реалната интендираност на всичко в света към друго. Като настоява за процесността и свързаността на знаковите ситуации, семиотиката от Пърсов тип развива ценното различаване между частичен и пълен семиозис. Оттук и имплицитното изискване в хода на подобен семиозис да се обръща внимание не само на различаването на едно нещо, но и на интегрирането му в други цялости.

Идете на Пърс за човешката личност и тяхното уточняване. Изказаните по този начин семиотически възгледи на Пърс включват и по-късни развития, станали на основата на основата на семиотиката в американската прагматическа философия. Това се отнася и до възгледите за човека, чиито основен постулат е, че човешката личност е общностно определена. Застъпван по подобен начин от всички прагматически философи след Пърс и Джеймс, този постулат е най-широко разгърнат в книгата на Джордж Мийд “Разум, аз и общество”. В определени пунктове обаче по-рано оформилите се възгледи на Пърс са по-модерни и по-близки до съвременното разбиране, че човешката личност не е затворена даденост, а нещо, което постоянно се прави.

Според Пърс човекът обитава двоен свят: вътрешен и външен, които прехождат един в друг. Бидейки като процедура на собственото си мислене сложно въплътен знак, процес на вътрешноличностна и междуличностна диалогична взаимовръзка, човешката личност е принципно неидентична на себе си, нещо отворено и трансцендиращо, процес, ставащо съществуване. В постоянно отношение с друго, личността има вътрешния вид на съотнасяне на едни към други страни на самата себе си. Многогласна и многоаспектна, в пълния си обем тя е нещо динамично и генеративно, пораждащо различни конкретни “аз” на Аза. За нас в случая най-същественият пункт във възгледите на Пърс за човешката личност е твърдението, че външното отношение с другите има аналог във вътрешния свят на човека и че на свой ред и човешката общност може да се разбира като обтекаема по-малко компактна личност.

Пърсовите разсъждения, както и по-късните развития на темата са насочени основно към един вид скрита критика на поддържаната в европейската културна среда опозиция на индивид и общество и на силната в края на 19 и началото на 20 век идея за затворения в себе си оригинален индивид. В този смисъл те са идеологически оцветени, смесват реален момент в човешката личност с желанието този момент да се изяви и да се наложи като представа. Тази неизбежна доза идеология се коригира лесно, ако възгледите на Пърс за човешката личност се изкажат на езика на Пърсовото

прагматическо разбиране за истина. Тогава те придобиват следния по-теоретичен вид - човешката личност е сложна затворено-отворена даденост, насочвана от определени нагласи, които въздействат за това личността да се определя като предимно затворена или отворена. На тази основа идеята за затворената в себе си оригинална личност, експлоатирана от епохата на романтизма насам, може да се възприеме за “погрешна” културна платформа, срещу която се възправя също “погрешимият” комплекс от възгледи за човека, развиван от Пърс и американските прагматически философи. В него се третира не само реалната отвореност и комуникативност на човешкото същество, но и нещо възможно да се осъществи. Тази погрешимост има така да се каже проектна страна, която действително се осъществява във втората половина на 20 век.

Както вече се подчерта, особена стойност за нашата тема има тезата на Пърс за аналогията на вътрешния субективен свят на човека и външния социален свят, за това, че можем да мислим за отделния човек като за вътрешно действаща общност и съответно за общността като за индивид. Пърс и неговата приятелка Уебли, които си разменят мисли по този въпрос в началото на 20 век, смятат, че идентичността на индивида се очертава на основата на различни негови страни, без да се свежда трайно до никоя от тях. Същевременно поради социалния опит на времето и лични предпочитания те насочват описанието на вътрешния диалогичен свят на човека към определени страни на социалността, а други оставят в сянка. Естествено придобиват превес “аз-ти” отношението, ситуацията, която наричаме днес “лице в лице”, раздвояването на субекта на разбиращ и разбираен, както и отношението “свръх-аз-аз”, използвано и от Фройдовата психоанализа в онези години.

При наличието на по-комплексен модел за човешко общество днес разбираме, че тезата на Пърс за диалогичната човешка личност с вътрешно проявена общностна природа не отчита диалектиката на обществото като йерархическа структура и като общност на равни индивиди. Именно този пункт допуска уточнения.

Първото от тях се отнася до представянето на обществената йерархия във вътрешния свят на човека. В структурата на личността тя има траен аналог във вертикалното отношение между “аз” и “свръх-аз”. Вътрешният “свръх-аз” може да бъде бог, герой, бащата, да приема вид на различни идеални “аз”, между другото да бъде и празното когнитивно “аз” за разбиране, противопоставено на пълното конкретно “аз”. Знак за принадлежност към по-висшето и по-силното, “свръх-аз”-ът бележи във вътрешния свят на човека и голямата група от хора. И при традиционните, и при съвременните условия на живот големите групи от хора се идентифицират чрез фигури на високи персонажи представители на групата. Реални водачи, митологически персонажи или и двете едновременно, те са възплътени символи, външно реализирани “свръх-аз”-ове. С отнасяне към тях малките “аз” трансцендират към по-голямото “аз” на групата по подобен начин, както малкото “аз” се издига към вътрешното “свръх-аз” в отделния човек. “Свръх-аз”-ът е вътрешен герой, който влиза в сложни знакови отношения с високите персонажи, произведени от обществената йерархия. В духа на Пърсовата аналогия между индивид и общност твърдим, че и вътрешното индивидуално, и външното колективно идентифициране се занимават с един вид усилване на отделния човек чрез повдигане в степен.

Идеите за йерархия, подчинение и власт организират и представата на Фройд за семейството. На основата на идеологията на затвореността той свързва ставането на индивида, зависим йерархически от бащата, с история, конструирана като подобна зависимост във времето - на настоящето от миналото на примордиално събитие. Вертикалният вектор е основното отношение и в малката социална група на семейството, и вътре в личността. Съвсем правилно Фройд разбира личностното

развитие като неконфликтен преход от малката семейна към голямата обществена йерархия. Въпросът е, че те са постоянно в знакови отношения и не само следват във времето, а се представят и едновременно както във вътрешната структура на личността, така и в социалната вертикална структура. В подобна знакова зависимост влизат и двете процедури за осигуряване на идентичност - индивидуалната история за фаталните отношения с бащата и майката и колективната история за потресаващите събития, сполитащи героя представител на човешката група.

От друга страна вертикалният вектор на отношението “свръх-аз-аз” в структурата на личността постоянно се поставя под въпрос от намесата на ситуацията “аз-ти”, от протичащото успоредно с йерархичните отношения попадане на индивида в минималната общност на “аз” и другия, който се заговаря като равен различен. Негов аналог във вътрешния свят на индивида е хоризонталният вектор на “аз”, който говори като равен със себе си. Той лесно става вертикален, както и външно обичаният друг лесно се превръща в по-високо стоящ. Тази структура поражда сложната семиотична ситуация на любовта, при която влюбеният изпада в натрапчиво интерпретиране на сложно въплътения знак на обичания. На хоризонталния и вертикалния вариант на тази “лице в лице” ситуация отговарят двата вида любов, които обсъждат Пърс и Уелби в спомената преписка - отвореното обичане на другото в другия като равен и любовта притежание, основана на идеологията на затворената общност и йерархията.

При това моделиране на отворената към външния социален свят личност нито Пърс, нито Бахтин, нито френските феноменолози от втората половина на 20 век, които вървят в стъпките на Пърсовата концепция за личност, обръщат достатъчно внимание на равнинното отношение на индивида с много индивиди като него. И Джордж Мийд, който е между малцината, занимавал се с това отношение, като говори, че “себе си” е представителят на общността в “аз”-а, не разграничава йерархичната от комунистната страна в човешката общност и не дискутира същественото за разбирането на индивида участие в много и различни общности, чиито характеристики се преплитат в собствената идентичност. Това се отнася и за Пол Рикьор, другия голям философ, занимавал се с въпроса по-късно.

Едновременното участие на индивида в преплитачи се в собствената идентичност принадлежности към “ние”, станало по-забележимо днес след включването на милиони хора в по-конкретно социално съществуване и увеличаваща се информационна подвижност, е вторият пункт, в който си позволявам уточнения в Пърсовата диалогична концепция за личността. То засяга идеята за “диалог”. Социалният диалог, който се визира в Пърсовата концепция, от съвременна гледна точка е нещо по-широко - интерактивност, способност за участие в много диалози и много дейности едновременно. Но така или иначе в съвременната социална среда човешкото същество попада в голям брой “ние”-ситуации, участва в разни видове “ние” не само на естествени, но и на временни, работни и идеални общности. Това попадане води и до интериоризиране на предикатите им, до изпълване на “аз” с един вид съдържание. Като участва в много видове “ние”, “аз”-ът възприема по един или друг начин конкретните им ценности и визии за свят.

Процедурата на това възприемане има базисно различен характер, ако външните “ние” са отворени или затворени общности. Лесното влизане и излизане от различни “ние”-среди естествено води до това субектът да възприема предикатите им като нещо относително. Отвореното участие в класа “българин” би означавало някой да се усеща българин в определено отношение, докато затвореното би придало изключителен характер на тази принадлежност и би произвело идеология, чието последствие би било той да се усеща българин по природа, т.е. винаги и във всяко отношение. Дали става

едното или другото се определя не само от средата, но и от собствената азова дейност. Определен "ние" клас може да е реално отворен, но някой да го затваря и да му произвежда идеология.

Проблемът възниква в съвременната европейска среда, която покрай регламентите за колективна нагласа предполага, че индивидът гради сам собствената си идентичност, като осмисля външното разнообразие от съдържания, връзки и отношения. Същото се отнася не само до оформянето на страната на "себе си", ако употребим термина на Мийд, на съдържанията на общностната ни принадлежност, но и до нагласата към опита на собственото "аз", до начина, по който някой произвежда своята лична история. Оттук и двете възможности – идентичността може да се изгражда гъвкаво и ситуативно, като се съчетават предикатите на различни "ние"-класове и се използват модулно различни моменти от собствената история, но тя може да се гради и просто, като се предпочита маркерът на ригидната принадлежност към едно "ние" или на едно примордиално събитие от собствената история.

Или, ако проблемът е осъзнаването на сложното отношение на различните принадлежности, които могат да се преплитат в структурата на "аз"-а и недопускането тази сложност да бъде отласната от съзнанието в поражащо проблеми несъзнато и на свой ред осъзнаването, че собствена история не е организирана от едно, а от много събития, задачата би се изразявала в *избягване* на личността от затворен тип, при която съзнатата сфера се свежда до твърда роля, противопоставена на масивното несъзнато от недопуснати в съзнанието други роли, и *стремение* към личността от отворен тип с гъвкава модулна ролевоост и постоянен обмен между съзнато и несъзнато, осигуряващи приспособимост към различни жизнени ситуации в променящите се условия на живот.

Така представената доразработваща идеи на Пърс вътрешна структура на човешката личност подчертава едни страни от виртуалната личност на съвременния човек и оставя други в сянка. Тя има характер и на нещо желано, което може да прерасне в проект за действие. Днешният европейски живот с модулен и многоролев характер изглежда естествена среда за реализирането на този проект. Но връзката на индивидите с тази среда не е гаранция, че те ще се оформят като отворени личности. Индивидите могат да са в конфликт със средата, да са изостанали от съвременното ѝ състояние или да са я надхвърлили. Голямата среда е мрежа от разнообразни среди, всяка от които е по-реална от нея. Индивидите пребивават в тях. Оттук и необходимостта да ги наблюдаваме.

Разбирането за университет на тази основа. Голямата европейска среда отдавна е развила по-съзнателната форма на общество в умален вид, получила името университет. На въпроса, какво представлява университетът, може да се отговаря исторически с внимание към следващи във времето институции за получаване на висше образование, както и феноменологично с интерес към трайната форма налице в тях. Несъмнено по-ефективно разбиране се постига при съчетаване на историческо и феноменологическо подхождане. Както добре личи от стила на изследванията в хуманитарната област, балансът между тях остава все още непостигнат. Основната причина е във флуидността на двата подхода. Историята е достатъчно субективна, на свой ред и феноменологията се провежда с различна степен на обхватност и дълбочина.

С оглед на избраната тема ще се опра на подобна като развитата по-горе за личността феноменологична парадигма. Тя ще конструира университета като динамичен предмет, ще го разбира като среда, общност и голям субект, реализиращи цели и свързани с външна среда, общности и външни субекти. Очевидно този предмет

ще бъде по-широк от университета в двоен смисъл - ще обхваща и други подобни предмети и ще фиксира не само действителни, но и възможни за реализиране проявления на университетската институция. Или, ако се изразим в терминологията на Пърс, така очертаният предмет ще се държи като динамичен интерпретант, ще предлага не само разбиране, но ще насочва и към проектиране, а оттук и към създаване на нов университет.

Според тази феноменологична парадигма университетът е “ние”-среда за осъществяване на общност с определен субект. Университетът е реална, но и идеална среда за движения-действия. Като казвам действия, имам предвид претърпяване и съзнателно предизвикване на промени в университетската общност вътре в средата, както и отнасянето ѝ към външната среда с оглед на определени цели. Университетът е и нещо множествено - мрежа от по-малки реални и идеални “ние”-среди, по-малки общностни и индивидуални субекти. В тази мрежа се осъществяват голям брой движения и действия. Те всички са ситуации на протичане и промяна.

Университетът е малко общество, маргинално спрямо голямото, затова и служещо му като идеал, що се отнася до култивираното на нещо ново и различно. Същевременно малкото общество на университета има основния белег на голямото общество, развива вертикални и хоризонтални отношения, общност е с вертикално разположени нива и власти, но и мрежа от хоризонтално устроени общности на равноправни субекти. В първоначалния средновековен етап на развитие думата “университет” означава именно общност на динамично съотнасящите се общности на професорите и студентите. В съвременния университет общностите са повече и деленията не са здраво фиксирани. Основната причина е нарасналата инициативност на отделните индивиди за самостоятелно постигане на свои цели. С оглед на тези цели те също се сдружават, пораждаат нови малки “ние”-среди и нови субекти. Университетът е ситуация рамка за голям брой конкретни ситуации на по-малки ставания.

Ситуация трябва да се разбира и в семиотичен смисъл. Участващите в една или друга общност на университетския живот субекти в хода на своето участие се означават по друг начин. Движението им в мрежата от университетски среди ги заставя да усвоят техниката на съотнасянето без криза. Така те придобиват гъвкавост и интерактивна модулна нагласа, набират компетентност за справяне с подобни бъдещи ситуации в голямата външна среда, за условията на която се подготвят.

Към подобна нагласа води и актът на университетското обучение. То се свежда до придобиване на опит за справяне и участие в следните три ситуации. Първата е индивидуалното разбиране и проектиране, втората - сдружаването с други, включването в общност, а третата - управляването и самоуправляването. Задължителен момент и в трите ситуации е, че те налагат на субекта един вид справяне със съчетаването на свое и чуждо в ходове от различавания и интегрирания с оглед на някаква промяна и постигане на определена цел. Тези умения се стимулират както от отворената учебна система от преплитачи се програми, които налагат избор и постоянно се усъвършенстват с оглед на променящите се нужди и условия за живот във външната среда, така и от интерактивния начин на преподаване, от добрата обмяна между старо безспорно знание, нови факти, изследване и експерименти, от допълването на възпроизвеждане и въобразяване.

Така или иначе университетът и личността могат да се разбират като аналогични отворени системи. Отворени означава, че са субекти, настроени към разбиране на външната среда, че са автореферентни и че са в процес на постоянно ставане и обмен. На свой ред бидейки нещо процесно, те могат да се представят като влизащи в отношение помежду си текстове. В университетската среда хипертекст се формират

текстовете на личностната идентичност на участващите индивиди, но и университетската среда зависи от техните текстове и постоянно се нагласява към тях чрез посредничеството на текстовете на по-малките общностни субекти в университета. По подобен начин чрез посредничеството на други текстове университетът се отнася към външната текстова среда. Както малките университетски среди са подчинени на университетската структура, но и не съвпадат с нея, така и самият университет е в по-голямата среда, но и извън нея, отнася се и към нещо по-голямо. Това позволява по-малкото да бъде по-силно в някакво отношение и да служи за идеал на по-голямото.

Представената платформа за разбирането на университет не може да има стабилен вид. И този, както и всеки друг вариант на излагането ѝ е контекстуално зависим от конкретна ситуация. Каквото и усилие да положи, едва ли ще осъзна конкретната ситуация, която насочва мисленето ми в момента. Оттук и убедителността на Пърсовия прагматически критерий за истина. Истинността на едно твърдение се определя от целта, която постигаме чрез него. Така и представената платформа е зависима от проекта, в който би прераснала. Разбира се, тя може да се подобри и непрагматично. Добре би било, ако пунктовете ѝ, които визират реални положения, се подкрепят с исторически материал. Могат да се подчертаят по-добре и пунктовете на идеалното и възможното да се реализира. За това съществува обичайна, утвърдена в практиката на хуманитарното мислене процедура. Достатъчно е да развием споменатата в началото двоична схема и да противопоставим предложената платформа за университет, способстващ за формирането на съвременна интерактивна личност, на типа университет с преувеличено отрицателно качество.

Ето как би изглеждала тази схема от два типа университет с различна постановка за личност, разположени в привидно историческо следване, но всъщност противопоставени ценностно един на друг. Първият следва принципа на затворената йерархическа система като организация и система от знания, които предлага. Според организиращата го скрита антропология човешкият свят е йерархична среда за издигане и напредване, а знанието е разковниче за постигане на успех в тази насока от един индивид с капацитет за възпроизвеждане, вреждане и подчинение. Склонна към отхвърляне на разнообразието на различни "ние"-среди, тази университетска среда подтиква към затворени идеологии и идентичности от немодулен тип. В нея се цени затвореният в себе си оригинален индивид, противопоставен на другите, на света и обществото. Оттук и последствието, че в този тип университет, а и в така разбирания свят редът се поставя под въпрос само с ерупцията на празника или бунта. Което означава, че хипертекстовете на университета и обществото не са работещ коефициент в текста на индивида, а нещо друго, което се приема или отхвърля.

Вторият университетски тип, аналогичен на развитата по-горе феноменологична парадигма, следва принципите на разгърнатото съвременно общество с хармонично съчетани затворени и отворени среди за общуване, които способстват за това свободата да се усвоява не като изключителност, както е при първия тип, а като набор от умения за ползване на конкретни свободи. Подобен университет моделира вътрешното изграждане на участващите в него личности със сложната си структура от оформени, но същевременно отворени една към друга среди и с наличието на гъвкави правила за преход. Подвижни отворени субекти, тези участници се занимават с текста на своята идентичност, на който хипертекстът на университета е работещ коефициент. Реалното им движение в средата на университета и вътрешното им движение в текста на постоянно правената собствена личност опират до двете аналогични умения - за неконфликтно и некризисно включване и напускане на "ние"-среди и за справяне с техните предикати при граденето на текста на собствената идентичност.

Съвременната световна практика осъществява страни на този проект. Но така или иначе той не е осъществен, нито може да се осъществи докрай. Затова и продължава да бъде динамичен интерпретант, ако продължим да използваме добрия термин на Пърс. Като свързва университетската среда, системата на висше образование и формирането на личността, този интерпретант проектира попадането в отношение на все още несвързаните страни на университета като вертикално-хоризонтална структура от "ние"-ситуации, като структура от програми, която позволява комбинации, и като личностна структура на обучители и обучавани, които правят текстовете на своята идентичност по аналогия на хипертекста на университета. Преминаването от една в друга "ние" среда в реалните съвременни университети не просто е аналогично на преминаването от една към друга програма, курс и теория и на свой ред на постоянното конвертиране на своето "аз", на което са изложени участниците в университетския живот. Тези преминавания предстои да се доведат до по-висока степен на свързаност посредством проектите, които биха се развили на основата на подобен интерпретант.

Така че, разработвайки темата за отношението на университет и личност, като следвам линията на Пърсовата прагматика, предлагам не описание на нещо съществуващо, а само идея за проект, в който също като в идеята на Пърс за диалогичната личност реалността и идеалът са по някакъв начин смесени. Въпросът е да се заложи на идеала, който има шанс да се превърне в реалност.

ЧЕТЕНЕТО И НЕГОВАТА РАБОТА

Културният акт на четенето става предмет на научно обсъждане във втората половина на XX век в границите на практическата, а по-късно и на теоретичната европейска социология. Заключениета са, че макар и да се практикува от всички високи култури на миналото, практиката на четенето придобива представителност в европейската съвременност. Широката достъпност на книгата от края на XVIII век и съответно на акта на самостоятелното ѝ ползване от голям брой читатели правят от четенето една от основните прояви на косвеното общуване, характерно за европейското културно пространство. Свързано с книгата посредник, четенето попада и в друга връзка - с литературното произведение. Оттук и последствието, че освен социологията с него се занимава и литературната теория.

След 1970 година, в епохата на вече отстъпващия структурализъм, теоретизирал върху статиката на литературните текстове, литературната теория се обръща към динамичната им страна, към вторичния текст, резултат от употребата на първичния, създаден от автор. Литературоведите се насочват към тази проблематика инспирирани от феноменологията на Хусерл. На основата на Хусерловото разбиране за време те развиват идеите за принципната незавършеност на литературните текстове и за завършването им в едни или други последващи актове на ползване. Като най-съществен между тях изстъпва четенето.

Никой съвременен теоретик на литературата не се е занимавал с феномена на четенето толкова последователно като Волфганг Изер. Неговата книга от 1976 година "Актът на четенето", открива цяла епоха за темата. Доколкото е възможно да се изкаже общо, тезата на Изер се свежда до следното - комуникативен процес с два партньора - текст и читател, в чиито ход се съотнасят структурата на текста и структурираното от отношенията в него разбиране на читателя, индивидуалното четене е основната форма на осъществяващата се литература. Художествената литература има три страни в интеракция - създаването на литературни текстове, техните особености и ползването им в хода на четенето.

Проблемът е, че това ползване може да се разглежда и в по-широкия фронт на реципиране, надхвърлящо четенето като индивидуален акт на разбиране. На основата на херменевтиката на Гадамер, Ханс Роберт Яус развива тезата, че в хода на четенето, и външно опрян на културната среда, и насочван от литературния текст, читателят разбира посредством един хоризонт на очакване. Отношението е диалектично. Хоризонтът е средство за разбиране, но и разбирането на свой ред гради хоризонта. Четенето е индивидуален акт, но читателят става компетентен благодарение на колективните очаквания. Читателите не са само нещо отделно, а и колективно, един вид общност.

Феноменологичната теза на Изер и херменевтичната на Яус застъпват две различаващи се дейности разбираня за литература. Според първото авторовият текст се преобразува във вторичния текст на разбирането, осъществявано в хода на индивидуалното четене. Второто предполага и наличие на общи хоризонти за всички читатели и по този начин опира до имплицитния колективен ингредиент на индивидуално продуцираната литература. Това насочва към тезата, че индивидуално-колективната работа на литературата не е ясно разграничена от индивидуално-колективната работа на културата.

Оттук и въпросът, дали не е по-ефективно преди да мислим за особеното четене на литературни и за още по-особеното на фикционални текстове, да не се заемем с характера на "разбиращото" общуване, което се осъществява при всяко четене в по-широкото поле на културата. Не случайно обаче авторитетите, които се занимават с темата за четенето във втората половина на 20 век, остават при четенето на литературни текстове. То привлича, тъй като в читателското разбиране на литературни текстове се осъществява "по-пълнен" комуникативен акт. Структурирани динамично като промяна и отношение на определен конкретен към цялостен свят, тези текстове не просто информират за нещо. Като последствие от ползването им читателите достигат до нова нагласа към света. Именно тази произведена в хода на четенето нагласа прави общуването посредством литературни текстове по-дейностно и по-ефективно от онова, което става посредством други текстове.

На тази основа Пол Рикъор свързва феноменологичната теза на Изер и херменевтичната на Яус в книгата си "Време и повествование". Като се опира на Хайдегеровата идея за време и битие в света, той разглежда по-дискурсивно интеракцията на индивидуално и колективно в "работата" на четенето. Индивидуалният читател получава за момента на четенето чуждото, другото и общностното. Благодарение на писания текст той придобива свят, който му е липсвал до акта на четенето. На Рикъор принадлежи твърдението, че за работата на четенето може да се говори, както за работата на съня. Тази работа е диалектика от референции, осмисляния и осъществени общувания. Четенето откъсва, но и свързва. То е откъсване от активност, но и подготовка за действие, осигурено от това, че в хода му въображаемият свят на текста се свързва с ефективния свят на читателя.

Отдавна съм приел тази перфектна теза. Същевременно се опитвам да усиля в нея пунктовете за субекта на четенето и за отношенията му с липсващите други. Основното, което добавям, е, че като произвежда нова нагласа към света, идеалният акт на четенето поставя субекта на читателя в ситуация на "пренареждане".

Изказана по-разгърнато, тезата ми е, че в акта на четенето, разглеждано като идеален акт, се постигат четири неща. Преди всичко читателят се включва във виртуалната общност на другите като него. Става дума не само за публиката, която чете същия текст, но и за други общности, скрепявани от общо изповядвана ценност. Читателят работи за кодове и парадигми на разбиране. Включването във виртуална общност на свой ред го води до нова нагласа към определен конкретен свят. Той достига до тази нагласа, тъй като благодарение на текста този конкретен свят получава липсвалия му цял свят и става свят в света. Третият резултат от акта на идеалното четене е последствие от ефективното съотнасяне на конкретен към цял свят в четения текст - читателят придобива усещане за действителност, липсвало му до момента на четенето. Четвъртият резултат е пренареждането на съставките на собствената идентичност. Включването във виртуална общност, новата нагласа към света и усещането за действителност естествено водят читателя до по-ефективна идентичност. Или работата на четенето се изразява в особено общуване с оглед на постигането на ново качество на общуващите.

В тази връзка се повдига въпросът, след като четенето е акт на общуване, с кого общува читателят. Той не общува с текста, а посредством него с един виртуален друг, с който обменя своето "себе си". В хода на четенето този друг корелира в усложнената структура на разбиращия субект. Пътят на това усложняване, посочен от Изер и Рикъор, занимава и психоанализата на 20 век. При нея проблематиката на разбирането е свързана с интерпретиране на устните сюжетни текстове на някаква лична история. Което помага да се схване дейностната страна на косвеното общуване чрез текст, това,

че в акта на четенето субектът се усложнява не просто заради разбирането, налагано от текста, а за да постигне нова идентичност и липсващо до момента на четенето усещане за действителност. Това става, когато в дискурсивна рационална или емоционална форма, най-вече във формата на убедително следване от символи, усещаме, че заедно с други сме отнесени добре към определена човешка среда, която на свой ред е отнесена добре към цял свят.

Важна съставка на комплексния друг, с който общува реалният читател, е "говорящият" му посредством имплицитния читател идеален автор. Така или иначе идеалният автор и имплицитният читател се сливат в идеален разбиращ като всички, подканени да ползват текста. Този идеален разбиращ е и външен за читателя, лесно умножим до виртуалната комунистас от всички като читателя, скрепена от назовими ценности и компетенции за разбиране. Но идеалният разбиращ корелира и като страна на субекта на реалния читател, става получавано по време на четенето по-високо "аз". Като го присвоява, субектът на читателя се снабдява с динамична вертикална структура. Малкото "аз" отпреди четенето започва да се отнася по време на четенето двойно към това по-висше "аз" - то е ту друго вътре в него, ту е самото "себе си", което гледа отвисоко собственото "аз".

На тази основа читателят придобива усещане за действителност и като "се усилва", поне за известно време се ориентира по-добре в конкретния свят. Същото става и с автора в хода на създаването на текста. Благодарение на текста медиатор към другите и света и двамата получават по-ефективно "себе си" - постигат комплексния образ на другите като йерархия и идеална общност, както и корелата на този образ в собствения субект. Или казано по друг начин, посредством четенето и писането в самота, като се усложняват в себе си, четящите и пишещите развиват набор от различни "аз", от чието съотношение градят новата временна идентичност, нужна им, за да си осигурят ефективна нагласа - към света, към другите и към самите себе си.

Четенето и писането, контактуването с текст, е по същество това, което правим насаме в своя вътрешен свят. В следването на усещания, образи и думи, определяме какви сме и какво е отношението ни към другите и света. Правим го в будно състояние, но и в сънищата си. Занимава ни едновременно собственото идентифициране, това на другите, но и на различни неща и тяхното отношение към света. Не ги отчленяваме. Всяко от тях протича привидно само по себе си. Но те се наслаждат едно върху друго, така че всяко служи за знак на друго в непредсказуема обратимост. Тази структура на "текста" на вътрешното съзнание не е достатъчно ефективна. Оттук и необходимостта да се обръщаме постоянно към подобната, сякаш по-ефективна процедура на косвено общуване със себе си и с другите посредством писани текстове или визуални протичания. Непрекъснато нуждаещи се от усиление, ние сме постоянно заети с поредица от свързвания - със себе си, с другите, вещите и света.

Писането и четенето са един от видовете свързване. Те са по-ефективни, защото писаният текст е дискурсивен и може да се присвоява. Можем да се усилим и с мечта или да се закачим за нечий устен разказ, но е по-ефективно да влезем в лабиринта на писания текст. Кое не означава, че недостатъчно дискурсивният текст на "устното" вътрешно идентифициране не прави същото. Прави го и диалогичното външно, когато спираме вътрешния поток на съзнанието, за да го коригираме, като чуем чужд глас. Идентификациите на себе си, на нещо, на друг и на свят продължават и в мълчаливите действия - индивидуални или заедно с други хора. Те също са протичания и варианти на следвания от въпроси и отговори, заплетени в мрежата на комплексното питане, доколко бидейки тези, които сме, сме свързани с други и как сме свързани, и доколко бидейки в един конкретен свят от вещи и на определено място, сме вън и различни от

него и доколко на свой ред конкретният свят, в който живеем, се отнася добре към евентуалния цял свят.

Заплетени в подобни вътрешни и външни "текстове" се занимаваме "нечисто" с това, което прави по по-чист начин Хайдегер в "Битие и време". Външният човешки свят, построен като лабиринт, плетениците на словесните и визуалните текстове, на човешките отношения и проекти, на свой ред и вътрешното ни устрояване като постоянно заети с идентифицирането си същества са намиращи се в интеракция прояви на човешкото съществуване. Би било наивно да се питаме кое е най-важното от тях. Множачото се човечество, нарастващата предметна среда, трупането на текстове и усложняването на човешкото съзнание и знание се развиват успоредно. Моторът на това нарастване е необходимостта да се съгласуват по-адекватно подвижната и променящата се външна среда, отнасянето на отделния човек към нея и отношенията му с постоянно умножаващите се все по-различни други хора. Това съгласуване води до непосилна за съвременния човек вътрешна задача - да се занимава неуморно с все по-комплицирано и все по-гъвкаво ново и ново идентифициране.

Така че според предложената методика, заложена във феноменологията на Изер, в рецептивната естетика на Яус и семантиката на Рикьор, доброто разбиране на четенето налага да се опрем на прекалено общия хоризонт на Хайдегеровата "разбираща заедност на съществуването в света". Ясно е, че този хоризонт е само рамка за по-точното разбиране на реалните четения. Те не се изчерпват с него. Но като се вземе предвид, че нито едно реално четене не свършва ефективно работата, за която става дума, и че точно това е основанието едни четения да се допълват с други, с писания и с други дейности и че поради това човешката дейност се разгръща в разнообразни нови форми на протичащо свързване, става ясно, че описаната рамка е необходима за доброто разбиране на четенето. Ако доброто разбиране на всичко е трансценденция в действие, и "природата" на четенето не би могла да бъде изцяло в самото четене.

Основната част на този текст беше оформена като доклад за конференцията "Четенето в епохата на медии, компютри и Интернет", на която присъства Волфганг Изер. По-късно добавих началото и коригирах някои части. Но и в този вариант на текста тонът остана приповдигнат и монологичен, нещо естествено за изложенията в научни списания, книги и конферентни доклади. Желанието ми сега е да променя и тона, но да поставя под въпрос и основанията на текста. Този род критика може да се приложи и към по-ранните ми публикации по темата, както и по-широко към конференцията монологичен начин на изразяване, утвърден в съвременната научна среда.

Моят текст по-горе се организира от тезата, че четенето на художествени текстове е представително за целия клас от възможни четения, тъй като в него се осъществява "по-пълна" комуникация. Пълна означава осъществяване на промяна. И художественият текст, който се чете, и вторичният текст последствие от прочита са протичания, реализиращи промяна. Въпросите, които буди тази теза, са много. Преди всичко е редно да се попита, какво означава промяна? Уточнил съм идеята за промяна с поредица от синоними, между тях и с по-ясните термини "нова нагласа" и трансформация. Независимо от това тя остава недоизяснена и ценностно оцветена. Освен другите смесвания в нея, преди всичко между постепенната малка и абруптната голяма промяна, моята аргументация неотчленява следните три промени - в текста, във вторичния текст на четенето и в самия читател. Те интерферираат и всяка е условие за ставането на другата в плана на четенето, разглеждано като нещо идеално. Реалното четене на текст обаче, структуриращ в протичането си промяна, не води непременно до

структуриране на промяна във вторичния текст на четенето и още по-малко в третичния “текст” на душевната нагласа на читателя. Няма гаранция, че като последствие от четенето той ще пререди и себе си, и конкретния свят, в който живее.

Разбира се, в моя текст е заявено, че реалните четения са несъвършени и че поради това те се допълват от други протичания на време в една процедура на постоянно търсене на съвършеното общуване с достатъчна промяна. Но този аргумент крие проблем. В него се твърди, че най-същностното за комуникативния акт на четенето, не е налице в него. Налице е донякъде само при четенето на художествени текстове. Затова съм изключил от наблюдението си другите форми на четене и особено това на екрана на компютър и съм казал, че за да разберем какво представлява четенето, трябва да го поместим в по-широкия клас на всички косвени общувания, между тях и на общуването със себе си в хода на вътрешното протичане на собствената мисъл. Или излиза, че четенето на художествени текстове, което представя всички останали четения, е по-близко до едно нещо, което не е четене.

Не самият аргумент е погрешен - нещо от “естеството” на четенето може да бъде разбрано от по-общия отколкото от по-специфичния клас, в който то влиза. Но това е само началото на възможното разбиране на акта на четенето. Следващата стъпка е усложнението, което се получава от пресичането на общия клас на всички общувания със себе си, в които се продуцира промяна, и специфичния клас на всички форми на четене. Това необходимо усложняване липсва в моя текст. Не съм го предприел вероятно поради *parti pris* срещу четенето на нехудожествени текстове и четенето на екрана на компютър. Предпочел съм разбирането ми да остане в напрегнатата абстрактна форма на опозицията, вместо да изпитам удоволствие от конкретните по-комплицирани значения, които се получават от пресичането на два класа.

Това, разбира се, е проблем не специално за моето, а за всяко говорене - трудно говорим за разлики, без да ги превръщаме в пълни. Задачата в случая е как да представим разликата между четенето на художествен текст и четенето по мрежата на Интернет, без да развиваме крайността на бинарна типология.

На конференцията в чест на Волфганг Изер представих устно следните крайни аргументи срещу четенето на екрана на компютър. Информационните технологии и Интернет са средство, посредством което ще се доберем до съвършенството на човешкия мозък. В мисленето, в културното си реагиране и колективните си действия човечеството е моделно по-назад от сложната връзка с околната среда, осъществявана от мозъка. Интернет ще помогне да проникнем в дълбоката мъдрост на човешкия организъм. Но сам той е по-несъвършен от мозъка и човешкия организъм и по-неефективен от виртуалното поле за общуване, предлагано от художествения прочит и определени текстове за слушане и гледане. Когато минавам от книга към книга и от човек към човек, от мечта към мечта и от сън към сън, влизам в допир със секвенции, които моделират преходи от конкретен към цял свят. При това преминаване се изправям пред различни парадигми за свят.

А когато “разгръщам” страниците на Интернет съм заплашен от прилив на конкретности, уравновесени като че ли от една и съща парадигма. Аз не общувам. Защото общуването е изправяне не само пред различни адресати и различни конкретности, но и пред различни идеи за свят. Общувам, когато попадам в ситуация на промяна на парадигмата за разбиране на света. При четенето, особено на художествен текст, съм въвличен в секвенция за осъществяване на промяна. Но имам нужда от различни видове промяна. Оттук и постоянната нужда от нови секвенции. Затова търся текст за прочит, когато не мога да произведа нова секвенция в себе си. Животът гъмжи от секвенции, структурирания на протичащо време, пътища за промяна на света и на

моего “аз”. Сядам с приятел и слушам да ме залива с глупости. Ценното в подобен поток е в непоследователността, в случайното попадане във връзка на различни парадигми. Влизам в този поток, защото съм се уморил да следвам собствената си вътрешна секвенция.

Крайните твърдения в предишните два абзаца обслужват едно идеологическо разбиране. Затова то е развито като опозиция на едно по-съвършено и друго несъвършено четене. Оттук и последствието, че не се занимавам с евентуалната прилика, която би ги приближила едно към друго и би усложнила представата за тях. Това на свой ред замъглява и отликата помежду им.

Четенето на художествен текст и разлистването на страниците на Интернет наистина се основават на различно разбиране за свят. Художественият текст структурира йерархични отношения - някакъв малък свят е подчинен на голям свят. На свой ред този свят парадигма, произведен от скритата героическа фигура на автора, приканва към вреждане. Аз четящият се вреждам в общността на другите като мене, ставам общностно същество. Благодарение на акта на четенето разгръщам в себе си и вертикала на идеално “аз”. В моя текст за работата на четенето това е оценено абстрактно положително. Но тази ситуация може да се разбере и по-сложно. В нея има и нещо негативно. Четенето на художествен текст изключва моята активност в правенето на цял свят. Аз мога да приема направеното, да го нареда по друг начин. Но инициативата ми е ограничена. Душата ми е подчинена на героическата фигура на автора, който ни събира в голямата общност на всички като мене, жадни за свят с йерархия. Мога да направя друго, да стана като автора, да създам добре структуриран текст, дълга секвенция, организирана от парадигма за цял свят. В този случай сам ще стана герой, който подканя да го последват неспособните за подобно усилие. Но така или иначе се движа в един йерархичен свят.

Размяната на текстове по Интернет не предполага това избранничество, патетичната ситуация на голяма заедност, нито вертикала на цял свят. Светът е хоризонтално пространство, гъмжащо от адреси, от текстове, незавършени и отворени, неорганизирани от концепция за цял свят. Разстоянието между автор и читател, между художествен и нехудожествен текст е нулево. Борбата е светът да бъде конкретен. Затова той произвежда секвенции, ползвани от реални субекти, които не изпадат в героически пози на поемащи отговорност за рамката на общи светове, скрити в една или друга конкретност. Не се стимулира вертикално съвършенство, нито издигане до свръхидеал. Очевидното предимство на Интернет е във възможността за бърз преход от текст към текст, във видимата представа, че светът е мрежа от реални неща. Той е недокомпозиран и аз съм приканен да го доправам. Общият свят не е даден така императивно, както в добре построения художествен или в конферентния текст като този, който обсъждам. Силата на тези текстове е в смесването. Силата на мрежата от текстове в Интернет е в неконсистентността и тенденцията да се различава и оприличава непредписващо.

В този пункт забелязвам следната манипулация в моя текст. Конкретната тема в него е плътно смесена с парадигмите, от които черпя аргументи. Обсъждам работата на четенето, но се занимавам и с определени парадигми. Постъпвам така, защото отделното им обсъждане е невъзможно. Запитам ли се открито за някоя от тях, веднага се намесва друга, която ѝ става означител. Да мисля за нещо означава да попадна на съответен означител, в който проблемът на обсъждането е вече решен.

Разпознавам следите на парадигмите в своите текстове. Търся да назова парадигмите в моя текст за работата на четенето. Разпознавам две от тях - 1. елементарното всекидневно уважение към писания текст и книгата, от които черпя

знание и опит, за да бъде по-умен и по-ценен, и 2. една комплицирана антропология, характерна за мисленето и реагирането ми сложна представа за човека в света. Така че качествата на моя текст зависят от осведомеността ми по конкретния въпрос за четенето, от връзката с авторитетни разработки по темата, но и от това каква антропология насочва моите аргументи.

Подобна иманентна представа за човека в света е нещо незавършено. Тя е подвижна и сложна между другото и защото свързва говорещия или пишещия по някаква тема с други хора в общ свят. И Волфганг Изер дойде на конференцията, организирана в негова чест, заедно с други, които мислеха като него. Темата за четенето беше външен повод да се устрои обсъждане на една възможна антропология, достатъчно очертана, но и незавършена, размита като самия живот, допускаща противоречиви изказвания в името на общата заедност.

Именно в този пункт е основното несъвършенство на моя текст. Освен че е неотделена от темата, антропологията, която го организира, е прекалено цялостна. Ако я сравня с това, което организира текстове на Волфганг Изер, проличава една съществена разлика. Аргументацията на Изер протича внимателно, с уважение към конкретните хора и към един от силните принципи на съвременната европейската култура - нейния атомизъм. Промяната е възможна само в индивидуален план като движение на отделния човек към вътрешно съвършенство. Може да се усъвършенства и човешката среда, но не и да се мисли за преходи между живия човек към нея или останалите хора. Субектите не съществуват в йерархия, която отвежда до героя, ангела и бога.

Когато слушам своя текст с ушите на друг човек, долавям отривистия тон на друга грижа. Отделните хора и техните гледни точки са налице, но те се събират в разни видове общности - и комунистни, и йерархично устроени, представяни от високи реални или идеални субекти. Вътрешната грижа на моята антропология е индивидът да не остане без човешка общност и обективен свят. Този патос не опира само до другите като разни общности. Отделното човешко същество трансцендира и към човешката среда, разбира на няколко нива като предметна и идеална мрежа от ценности и идеи за свят.

Приел съм Хайдегеровата и развитата по-дискурсивно от Рикьор теза, че благодарение на езика човешкото същество има свят, но с една добавка, инспирирана едновременно от европейската феноменология и американската прагматическа философия. Мисля, че не е възможно да разсъждаваме коректно за каквото и да е било, свързано с човека, ако не се опираме на разбирането, че той е “недостатъчно”, в този смисъл и недостатъчно определено същество, което постоянно се усилва, допълва и определя. Поради разнообразието от специфични човешки нужди за допълване, определяне и спиране на подвижността човешката среда е особен усилвател лабиринт, сложна структура от реални и идеални среди. Във всеки момент се допълваме, определяме и спираме чрез променящите се среди, в които се включваме и които съгласуваме, като им пораждаме корелати в себе си. Правенето на тези среди и тяхното съотнасяне е нашият основен проблем. Той се смесва с другия, който ни занимава като че ли по-пряко - правенето на себе си. За да се отнеса добре, за да бъда адаптивен към една среда, аз трябва във всеки момент да се променям.

В този пункт съм длъжен да спра и да не допусна изповядваната от мене антропология да придобие още по-цялостен вид и така да загуби окончателно своята комуникативност. Работата ѝ не е да съобщи общовалидна истина. Подобни едри

истини са винаги нещо потенциално, зависимо от конкретна тема и някаква аудитория. Голямата парадигма на една антропология не бива да се открива. Тя е средство за означаване. В един текст като този за работата на четенето тя е континуалната страна в дискурсива на научното разсъждение. Оттук и идеала на баланса между двете. Този идеал е трудно постижим. По-честият случай са научните изложения с дискурсив, свързан от хоросана на бедна антропология. В моя случай дисбалансът е с обратна пропорция. Богатата антропология задушава разгръщането на научното изложение по темата. Този дисбаланс не се определя от темата, а от независимо от нея послание. Така подчертавам важността на антропологията за коректното развиване на една хуманитарна, а може би и на всякаква научна тема.

Въпросът е в дозата и баланса. Те не са лесно постижими. Но липсата не може да се поправи с излишък. Подобни антропологии не бива да се предлагат открито не само защото така се намалява комуникативността на едно изложение. Редно е те да остават незавършени поради още една причина - защото са сложен знак за нещо, което се изказва трудно. Както и в случая коментираната антропология, която организира моя текст, не е само възглед за една обективност. Тя има грижа да потвърди пред виртуалната аудитория на голям брой хора, че аз съм този, който съм. В това "съм" влизат много неща и събития. Между тях е основният импулс да се променя, да стана друг, по-съвършен, да скрия нещо свое - от високото общество или от покойния си баща, което е в основата си същото. Влизат и системите на образование, през които съм преминал - класическото, но и марксисткото, както и младежкото заплениване от Хегеловата диалектика. Влизат и житейските навици на отбраняване срещу едно не дотам цивилизовано пространство, стимулиращо сублимирането на липсата на цивилизация с теоретическа радикалност.

Общото и универсалното са потенциалности, които служат за означаване. Затова и по-доброто говорене за тях е, когато притеснени от конкретна тема, те се отварят и изместват към някакво прилагане. В този смисъл и моят текст за работата на четенето ще бъде разкритикуван по-добре, ако се заема с друг текст или се заловя с нещо, което стои далече от четенето.

НА ПРАГА НА МИТА

Този текст имаше два първоначални варианта - на писана скица с характер на научно есе и на устно изложена протрептика. Отдавна се колебая между тези две форми на изказ - съмисленото общуване с конкретна аудитория и независимата поела отговорността на самотното мислене трактатност. Един от начините да се поправят непълнотите им е да се смесят. Това смятам да направя - да свържа двата първоначални варианта на този текст в хибридна форма на протрептично научно есе.

Конкретната ситуация, която ме подбуди към онези текстове, продължава да ми се струва вярна. Продължават да ме впечатляват две неща - упоритото "ние", организиращо текстовете на различни говорени и писани материали, и мрачината, внушавана от нашите всекидневници. Затова, поради едрата прилика между средновековния дискурс и съвременния журналистически почерк, заех заглавието на прочутата творба на Маргьорит Юрсенар и нарекох тогавашното си есе "Журналистическата творба в черно - катастрофа и произшествие". Внушението беше ефектно, но мисля, че не отговорих убедително на въпроса, каква е връзката между нерелексивната "ние"-гледна точка в толкова съвременни текстове и катастрофичната им визия за свят.

Убеждението ми е, че *митът* е средството да разберем тази връзка. Защото какво е митическият дискурс, ако не трансформация, представяща абруптна промяна. Произшествието е обичайният символ за маркиране на подобна промяна, а и за това, което се случва в хода ѝ - трансформирането на някакъв "ние" субект. Според известната теза на Рьоне Жирар един вид идеология за организиране на човешките общности, за тяхното спояване в определена идентичност, кървавото събитие е сърцевината на всеки мит.

Това е задачата на тази работа - да разомагьоса свещената връзка между "ние"-ситуацията и произшествието, този генератор на мита и да покаже ограничената валидност и на "ние", и на темата "произшествие", с която българските всекидневници тормозят своите читатели. Това разомагьосване обаче ще наложи да се "разложи" идеята за мит, да се говори за полу- и предмитове. Което ще помогне да се защити съвременната научна идея, че митът не е обичайно средство за израз само в архаичното, а по един или друг начин и във всяко човешко общество.

Голямото "ние" и неговите три исторически прояви. Стихията на "ние" говоренето се проявява при обсъждането на различни теми и се изразява в прекалена определеност както на обсъждания феномен, така и на групата от хора, засегната от него. Определеността на нещо и определеността на занимаващите се с това нещо се поддържат. Тяхното "ние" обикновено се заявява в хода на обсъждането в поредица от твърдения в първо лице множествено число. Когато се говори за проблемите на една страна, те се представят с твърдения, чиито субект е тя като цяло, но "тя" е знак за скритото "ние" на нейните граждани. При такова говорене "субектът" на страната трудно прехождат в по-малките субекти на области и слоеве, както и голямото "ние" на гражданите не се разпада лесно на по-малки "ние" и особено на отделни "аз"-ове.

Едрото "ние" на жителите на една страна се проявява в обсъждания по подобна тема, но рядко или почти никога в "текста" на реални действия. Независимо от това то повлиява поведението на отделния човек - ентузиазира или съответно депресира, ако човек не вижда реализирани обсъжданите положения, гарантиращи определеността на цялото, на което принадлежи. При други случаи, както при феновете на футболен

отбор, депресията от несъответствието между представата за прекалената определеност на общността и реалната ѝ цялост може да доведе до агресивни разрушителни действия.

Голям брой "ние" не са толкова очевидни като "ние" на българите и на феновете на футболен отбор. Имам предвид поредицата от професионални "ние" - на историците, политолозите, медиците. Те обикновено не се заявяват открито или се заявяват по-рядко. Както рядко се заявява едрото "ние" на цялото човечество, гледната точка, произвела в 19 век големите истории на човешката цивилизация, или сложното "ние" на европейците, упражнявано днес от научни дисциплини и служещо като аксиоматична опора в политически дебати.

Проблемът на съвременното отворено съществуване е, че "аз"-ът на отделните хора не е еднакво подготвен за постоянна нагласа към различните "ние", които се преплитат в самоличността му и за чието постоянно пренареждане е нужна активната му съзнателна и емоционална нагласа. Едни "аз"-ове са склонни или подготвени за тази работа по справяне с прииждащите различни принадлежности и прецеденти за различна идентичност, излъчвани от тяхната собствена биография, докато други предпочитат уюта на една принадлежност, която ги отървава от постоянното самоопределяне. Същевременно едни и същи "аз"-ове в едни случаи се справят с джунглата от принадлежности, в която попадат, а в други изпадат във фундаментална колективна определеност. Тази непоследователност е естествена.

По-скоро е неестествено последователното гъвкаво самоопределяне, както и последователното крайно привързване към една външна принадлежност. Именно обичайното за човешкото съзнание изпадане в ситуацията на прекалено "ние" задвижва "мотора" на мита, този дискурс, който признава прекалената колективна принадлежност за естествена, но предлага чрез символните форми, които употребява, нужните преходи от "аз" към "ние", от едно към друго "ние", от един към друг свят, от реални към идеални неща. И древните, и съвременните митологически разкази обсъждат благополучието на някакъв вид човешка група посредством поредица от смесвания на нейното с други "ние", но и на човешкия с някакъв извънчовешки свят. Пунктовете на смесването са лечителните средства за прекалените "ние". Вкарани в машината на митологическия разказ, те я задвижват, но претърпяват и промяна. Разгръщаният се разказ ги трансформира и прави по-гъвкави, придава им модулност.

Няма значение дали разказът се образува около фиктивната фигура на Медея, на може би реалната дева Мария или на безспорно реалната лейди Даяна. Нито има значение дали той включва свърхестествени мотиви като непорочното зачеване на божия син или магьосническата сила на Медея. Нужното за груповото идентифициране свърхестествено може да е нещо реално, но непостижимо за обикновените хора. То е налице в произшествието, случващо се на принцеса Даяна, която не би станала героиня на временната митическа история, ако не беше се случило нещастieto в Парижкия подлез. Насилственият характер на това събитие неизбежно го свързва с принасянето на жертва.

И все пак паралелът между историите на Медея, дева Мария и лейди Даяна не ги изравнява напълно. Античният, средновековният и съвременният мит се различават поради различните среди, в които са активни, и поради различния начин, по който се осъществява действието на прекаленото "ние" в тях. Наистина и в трите случая някакво "ние" се структурира и като то, но и като променящо се чрез разказа за героя, който страда и загива. В обществената среда на старите митове обаче (има предвид античността, а не по-архаично време) няма грижа за сложните ходове по свързването на отделните "аз"-ове с общността. Те са добре общностно привързани. Грижата е за съотнасянето на общностите помежду им - на малките към по-големите, на старите към

новите, на "нашите" към "чуждите". Общността е действителният субект на митическите разкази.

Оттук и последицата, че онзи, който ползва подобен мит, се идентифицира с неговия герой не като отделност, а като член на общност. На свой ред и грижата на този мит не е насочена пряко към всекидневието и актуалността. Погледът е далечен, отправен е извън това време и пространство към митическото минало на предците и света на божията отвъдност. В символичната материя на мита, поредица от смесвания (колективът е смесен с героя и конкретният сегашен свят с миналото и световната цялост), прекалената отдаденост на някакво "ние" се ограничава от намесата на други колективности. Или митическият разказ е свършена работа по съгласуването на примесващите се в индивидуалното "аз" принадлежности. Мрежата от празници, ритуали и митически дискурси, сред които се движи античният човек, като добре разчертана шахматна дъска решава вместо него кои са ходовете, определящи зависимостите и свободите му.

Колкото и свободен и реално подвижен да е в епохата на демокрацията в 5 и 4 век пр.Хр., атинският гражданин остава добре привързан към конкретни общности. Той разполага с набор от празници и разкази, в чиито лабиринт му е зададен и голям набор от преходи от едно към друго. Защото макар и общностно обвързан, общностите, в които участва той, са ту една, ту друга, участието е постоянно различно. При това онзи човек все още не се вълнува от връзката с големи общности като всички гърци и още по-малко от огромното "ние" на всички хора. Изборът му е предписан, но по модулен начин, който пази изражението на свободата.

Достатъчно е да се напуснат границите на класиката, за да се види ефектът от новите условия живот в нетрадиционно общество. В големите елинистически градове хората губят общностната си определеност. Традиционното модулно ориентиране посредством празници и митически разкази отстъпва на по-голяма реална и идеална подвижност. Човекът се регулира от самосъзнанието си и избира не само празници и митове, които вече не поддържат идеите за конкретни общности, а и различни религии. Тази подвижност компенсира противоречието, че живее с конкретни хора, но се мисли и за принадлежащ на едри множества като всички гърци или като всички човешки същества. Това е причината да укрепнат и да се разпространят инстанциите на вътрешността на душата и на духа ръководител. Те компенсират реалното пръскане на хората и загубената интимна свързаност с определени общности. В този смисъл съвременният свят започва с епохата на елинизма. Кое не означава, че вън от големите елинистически градове не продължава и старото традиционно битие в мрежа от празници и митологически разкази.

По-малко парадоксално е, че в късното елинистическо време започва и средновековната епоха. Особено ясно е началото ѝ в античното християнство. И средновековието, и християнството могат да се определят като един вид борба по свързване на разпилените, откъснати от традиционните общности хора в един вид свръхобщност чрез стабилна идеократическа система. Амбицията на християнската религиозна митология е да структурира огромното "ние" на всички вярващи и оттук на всички човешки същества, отделени едно от друго, но изравнени с вярата си в бога и неговия син. Тази митология обаче не е модулна. Независимо от множеството разкази и версии, тя не развива символи за конкретни временни нагласи, нито смесва по интерактивен начин реалността и миналото, а клони към твърдите означаващи и означавани на алегии.

Патосът на християнската митология е срещу актуалността и тукашното. Затова и голямото "ние", което я поддържа, е диспаратно и винаги зависимо от монотонната история на все едно и също страдание или благодат. Човешката нагонност и хаосът на

връзките с другите биват изтласкани в мощното подсъзнато, структурирано от картините на адовата отвъдност. Оттук и нуждата от допълваща и коригираща я система на разбиране, каквато наблюдаваме и в епохата на елинизма. Средновековието върви по същия път. Идеокрацията на високото християнство се допълва с форми на по-ниска християнска или езическа митология и празнична система, в която човекът е конкретно и модулно общностен, а не изравнен като индивид заедно с други като него. Диспаратното "ние" на всички християни и йерархично структурираният "аз" на вярващия в официалната религиозна система се допълва от фолклорната мрежа на конкретни празнични "ние", които структурират "аз"-а модулно в конкретни отношения с определени хора.

Тези едри картини на древната и средновековната ситуация, пораждаща митове, са типологически скици за сравнение с това, което ме интересува - съвременната ситуация на мита. В този смисъл те не са истина, а сгъстявания на смисъл за свършване на работа. Или по-конкретно казано, като се опирам на прекалени аналогии, посредством едно понятие за митология се опитвам да преценя определени съвременни явления, за да увлека, когото успея, в един вид работа по намеса в тях.

Третата област, съвременността прилича едновременно на античността и средновековието. Съвременните хора са пръснати и откъснати един от друг, но независимо от това пребивават и пряко, и косвено в различни общности, едни по-естествени като семейството и етническата общност, а други определени от необходимостта да се свърши работа или да се убие време. Но поради голямата реална и идеална подвижност на голям брой хора съвременните общности са неустойчиви, и то не само работните и образуванията за случай, но и естествените. Общностите сякаш не съществуват, оттук и последствието идеологиите им да са "отлепени" от тях. Откъснатият и лутащ се човек сам с помощта на една или друга от тези флуидни идеологии се опитва да определя своето "аз", като го слепва посредством ползваните в случая идеологии с различни "ние" и различни страни на собствената дълбочина и биография. Защото като средновековния човек той има дълбочина, този вътрешен белег на откъснатостта и самостоятелността му. Поради това търси и свръхидеология, която да го свърже с другите като него в цялото на човечеството.

В съвременната среда обаче идеологиите са много. Идеократическата система на християнството е само една от тях. И ако някои като определени религиозни системи задоволяват подтика тукашното да се разбира в ракурса на някаква отвъдност, повечето съвременни идеологии остават при реалиите на всекидневността. Те са идеокрации без трансценденция към голямо друго извън този свят. Имам предвид и прости учения за правилно хранене, но най-вече идеократическата нагласа на публичните медии, вперили поглед в актуалността. Наместо пъстра материя от случвания без идея за генерално събитие, те предлагат алегии за основно случване, очертават манихейски ясно отделените две страни на света - прекрасен нетукашен и ужасен тукашен свят.

Като очертават тези едри ситуации на съдба, те се нагърбват с работата по правенето на "аз"-овете, които ползват медийните текстове. Но понеже разполагат само с едри "ние"-елементи, умишлено или без умисъл пазят диспаратната еднаквост на всички хора, това неструктурирано "ние", което не може да се повдигне в степен чрез символа на някакъв герой представител, нито да се облекчи в трансформациите на разказ за него. Произвеждащи идеокрации ad hoc, публичните медии сякаш следват примера на християнската религиозна идеология - справят се с нагонността на "аз"-а, като я сублимират в ужасните картини на попадане в света на злото. Само че не става дума за страдания на мъченици и на грешници в ада, а за привидно реални картини на действително зло.

Голямото "ние" пред миналото и другото. Диспаратното "ние" на всички еднакви хора се пази с недопускане те да влизат в разнообразни и конкретни "ние"-ситуации и, от друга страна, с поддържане на масиви от едри "ние" като българите, европейците, управляващите, народа и т.н. Стихията на тези масиви е в представата за пълната им отделност. Оттук и трудната задача да се разбере как един българин може да бъде и европеец или как един съвременен българин е свързан с българите на по-близко и по-отдалечено минало или, още по-едро, как един човек е същевременно животно. Прескачането на граници е трудно, дори невъзможно, което поражда и усещането за тотална свързаност и поглъщане на "аз" от "ние".

На тази основа се развива и жаждата за абсолютно минало и на свой ред за ясна обгръщаща всички съвременност. Яснотата покрива цял ред от въпроси, на които не се отговаря. Какво означава съвременен и какво е минало? Как да се отличим от други и от кои? Българите тотално отлични ли са от европейците и по какъв начин днешните българи се отнасят към вчерашните? Или как да се отличат "отборите" на демократите и недемократите в днешното цяло на българите? И ако демократите са някак европейци, а българите като цялост не са, как да се преодолее това противоречие, че едни, които са вън от нещо, са и вътре в него?

Голяма част от тези въпроси се провокира от опозицията на "ние българите" и "те европейците", които не ни искат. Европа е стар комплекс за българската среда. За да накараме да замълчи едрото българско "ние" в нас, би трябвало да се запитаме дали Европа е комплекс за всеки от нас. Защото за мене тя не е комплекс. Разбира се, не винаги и във всяко отношение. В определени случаи комплексът ме обхваща - когато например се налага да говоря немски. Моят немски е несвършен, не мога да се изкажа детайлно, ставам инфантилен и макар за момент обидата, че не съм като европейците, обзема и мен.

Така че "Европа" е комплексът за непостиганото "друго", предизвикван от едрината на българското "ние". Всяка среда развива подобен комплекс. Изпитват го и в сърцето на Европа. Немците и французите са комплексирани от американското, което ги привлича или отблъсква или, казано по-точно, от което те изпитват привличане и отблъскване в трудно представими секвенции. Но така или иначе, масивното "ние" не им позволява да разпознаят американското като извъневропейско европейско. На свой ред нашето едро българско "ние" смесва западноевропейското и американското в една етикетна неподдаваща се на дистинкции представа за Европа.

Не съм сигурен с какви средства "се лекуват" комплексът на едрото "ние" и етикетните представи, които вървят заедно с него. Правенето на дистинкции обаче е една от първите крачки. Както в случая с Европа, едрото българско "ние" трябва да поеме знанието, че тя не е чисто "друго", а много неща едновременно – набор от отделни културни зони, но и обща цивилизация с определен принцип на живот. Започнала да се образува отдавна, но и незавършена, защото се променя като тип, Европа не е само трайна характеристика на живот, която се пази непромена, а и низ от променящи се форми на култура. Две от тях се отличават ясно - Европа на XIX в., свят на противоположности и опозиции, между тях и на реални, като противопоставянето на града и селото, и модерната Европа, мрежата от институции, средства за съобщение и посредници за реалното и идеалното движение на все повече самостоятелни индивиди.

Основният проблем на това разбиране е, че нашето едро българско "ние" не е склонно да припознае европейското в самите нас, това по-старо, стопроцентово европейско на отдавна развилата се в България градска цивилизация. Ние сме европейци в по-висока степен отколкото други народи, и то не само на Изток, но и на Балканския полуостров. За да възприемем това не само като знание, но и емоционално, е нужно да разкъсаме булото на едрото българско "ние" и да съзрем под него и

"европейците" сред нас, и "европейското" в самите нас, да се разделим на по-малки "ние" и "те" и да открием в себе си това "то", което е европейско.

До такъв резултат би ни отвело и следното по-конкретно питане. Когато се чувстваме подтиснати, че сме извън "европейското", добре е да се попитаме от кое "европейско" сме извън. Извън англо-саксонското или извън немско-френското? Бидейки различни в определени отношения, тези две европейски зони не са еднакво отдалечени от нас. Достатъчно е да си припомним силуета на Народния театър и на Софийския университет или силуета на държавната ни администрация, за да усетим, че немско-френското европейско е по определен начин тук.

Разбира се, Европа на Европейския съюз не е тук. Не е тук европейското усилие да се преодолеят опозициите и контрастите на европейското от 19 век. Самата Европа не е го постигнала, но е вярно, че "ние" сме далече по-назад и че у нас има не малко места, на които се живее като в Европа от началото на 19 век. Следователно, ако ни е мъчно, че сме извън Европа, трябва да атакуваме мъката си и да я разделим на повече емоции. Между тях е и тази, която се отказва от ясното разделяне на едро българско "ние" и едро европейско "те" и стъпва на знанието, че изпадаме в общо "ние" с днешния европеец, доколкото и той изпитва неудоволствие, че неумолимата администрация в Брюксел го откъсва насила от стари стереотипи на живот. И не само изпитва неудоволствие, но и се съпротивлява, влияе на тази администрация да стане друга, да разбере, че животът никога не е само изцяло нов.

Така че нашето "извън" и европейското като идеал по някакъв начин съвпадат. Модерната Европа, макар и с определени свои белези вече в Европа, все още е бъдеще като разгърната мрежа от посредници, позволяваща на всеки индивид да бъде самостоятелен в своите реални и идеални движения. Защото какво друго е идеалното "европейско", ако не система, гарантираща на много хора възможността да се движат свободно в едно пространство, допускащо много избори и много модули за "ние". Между тези избори е и допускането да живея, където и както пожелае. Шенген ми пречи да вляза в реалното пространство на Европейския съюз, но не и в идеалното пространство на Европа. Поне за сега тук в България никой не ми пречи сам да избирам своите ценности и да не се тревожа, че те не са като на моя съсед.

Или, казано по друг начин, лично на мене никой не ми пречи да бъда идеологически активен, което е специфичен признак на европейския живот. И ако изпитвам пречките на Шенген и заедно с тях мъка, че оставам извън реалната Европа, имам основание за тази мъка, доколкото режимът на визите зависи слабо от самия мене. Разбира се, не никак, защото като гражданин мога да убързя с личната си дисциплина по-скорошната отмяна на забраната. Но ако не съм идеологически активно същество, което зависи предимно от мене, и изпитвам мъка, индуцираща другата, това би било глупаво.

Като казвам, че никой не ми пречи да бъда идеологически активно същество, имам пред вид това, че след 1989 г. живеем в среда, преодоляла единната идеократическа система, осигуряваща за всички и за всичко една и съща картина за свят. Разбира се, с нейното угасване не е угаснала наклонността на много хора към такава система на общовалидна истина. И тя сигурно няма да угасне напълно. Белезите ѝ са налице и на Запад. Не става дума за система като марксизма, а за малки идеократически жестове, избирани от отделните европейци, но задържащи ги за дълго и служещи за обясняване на всичко. И бодибилдингът може да стане за група от хора такъв идеократически жест. Това е мъчнотията и на нашия бъдещ свят и на съвременна Европа - постигането на идеологическа активност за колкото се може повече индивиди. Едва когато едрите идеократически системи станат изключение, ще сме сигурни, че сме стъпили в съвременния свят.

Разбира се, това не може да стане бързо. С разбирането на Европа по този начин само твърдя, че някаква интелектуална среда е в състояние да прави подобни различавания и да култивира подобно разбиране. Интелектуалецът може да насочва сам реалните и идеалните си движения, да бъде пример и за други, които са готови да станат избиращи същества. Но не е необходимо да се заблуждаваме, че такъв род свобода ще се осъществи скоро в среда като нашата. Основната пречка са и редица външни обстоятелства от икономико-политически характер. Но преди всичко една все още повсеместна "архаична" нагласа на голям брой хора. Тя, разбира се, е европейска - това са пресилените стойности на романтическия мироглед от началото на 19 век, изживяванията на свободата само високо и по принцип, идеите за фаталната зависимост от обективности на един индивид, потопен в дълбок ресантиман.

Отдавна и по други поводи се опитвам да си обясня това настроение със социологически средства, като твърдя, че трябва да разбираме по-детайлно отношението между индивидите и общностите в съвременния свят, да не смятаме, че ще се достигне до абсолютно свободни индивиди, напълно отвързани от общностност. Това е романтически идеал. Индивидът в съвременната среда е изправен пред проблема да се оправя с привързването и отвързването си от много и разнообразни общности, да се справя с едновременното си принадлежност към много от тях - и по обективно дадени правила, и по своя воля и нагласа.

Именно в този пункт се очертава добре нашата българска ситуация. Същественият елемент в нея е крайно атомизираният вследствие на комунистическата епоха индивид със слаби общностни валенции. Получи ли се някаква група - за свършване на работа, или за обикновено прекарване на времето, тя започва да се държи като естествена и органична, развива йерархия и се затваря. Кое то я откъсва от обществената среда и задачите, за които е образувана. Така в едни случаи тя става непригодна за постигането на практически цели, а в други атомизираният индивид не издържа на степента на затвореност, минират йерархията и групата се разпада. Двете възможности са или затварянето на подобна група, в която колкото по-трайна е тя, толкова повече идеологията ѝ ще клони към някаква митология, или разпадането ѝ на свободни атомизирани индивиди, които могат да се съберат само от абстрактна идеокрация. По-типичен е вторият случай на откъснати и склонни към едри идеократически образи индивиди. Те са или сами, или са заедно с всички като тях, свързани от една идеократическа идея, която ги покрива като було, без да ги превръща в общност. Те остават множество. Така се поражда парадоксът на противоречието между полюса на пълната атомарна свобода и противоположното усещане за крайна зависимост и свръхпринадлежност.

В дългата епоха на националната държава това е принадлежността към някакво народностно или национално "ние". Затова и атомизираният българин се отдава леко на абсолютното българско "ние". Кое то е с редица отрицателни последици. Най-голямото между тях е може би опростяването на "българското", неразбирането му като вътрешно множествено. Така от обич към "българското" атомизираният патриот се оказват на практика отродители. Защото свеждат "българското" до две-три баналности, с които по-скоро не би трябвало да се гордеем, произвеждат опростена принадлежност, която не служи за нищо друго освен че ни прави традиционни и ни затваря от света. По този начин с лъжата, че сме органична общност, се компенсира недостатъчността на реалната ситуация, това, че сме обикновено множество, покрито с булото на патриотична идеокрация.

Голямото "ние" и произшествието - на прага на мита. Голямото "ние" на диспаратното множество има вкус към едри ситуации и обемни противоположности,

които или нямат нищо общо помежду си, или се сблъскват в катастрофи, след които има само хаос. Второто би трябвало да води до митове. Голямото "ние" на диспаратното множество обаче не се нуждае от мит, защото няма намерение да се структурира като общност с обща съдба. То е като зрителите в римски цирк - има нужда от все ново и ново произшествие, което да потвърди крехката съдба на всеки отделен зрител без никаква вяра, че тя може да се усили и повдигне в степената на някаква общност.

Затова и произшествията, които интересуват тази среда, не са знаци за две неща едновременно, не прерастват в символи и остават на прага на мита. Разкъсването, изнасилването и смъртта са само това, което са, и не могат да означат нещо отвъдно или високо. Изнасилването е само унижение и агресия, а смъртта ужас и болка, а не преход към друго. Съвременното реално произшествие се занимава само с това, какъв е нашият свят, без да въвлича символично питането за света изобщо. Липсва му ракурсът на въпроса за сложното отношение между живота и смъртта.

Което не означава, че този въпрос не занимава съвременните хора. Но понеже полумитът на произшествието го оставя открит, той се явява в настроението на слушащите или четящите като един вид депресия. Ако разказът за произшествието не би ми съобщавал алегорично, колко слаб съм и колко изложен на агресия и смърт, след която няма нищо друго, защото това е то светът, нашият лош свят, ако би отговарял на метафизически въпроси, ако занимаването, какъв е нашият свят, ни занимаваше и с неговата другост на цял и отдавнашен свят, щяхме да се освобождаваме от своите напрежения и да не изпадаме в депресия. Депресията е един вид последствие от незанимаването с метафизика. Не говоря за специализирано занимаване, а за практикуване на метафизика в символичен дискурс. Разказвайки за нечие убийство, подобен дискурс би трябвало да разказва позитивно и за самия мене: как съм се родил, какъв съм и как ще умра, и то не като отделно същество, а като множество, повдигнато в степената на някаква героичност.

Съвременните кратки разкази за произшествия, така обичани от големите български всекидневници, се въртят около някакво посочване с алегоричен ясен смисъл. Това е разликата между провала на един политик и падането му от високото място, което е заемал, и смъртта на Херакъл, Зевсовия син, загинал от ревността на своята съпруга Деянира. В единия случай се твърди се, че всички сме равни и че нечие издигане е суета, доставя ми се удоволствие, че не съм се издигнал и че е паднал друг. Няма нужда от сложен разказ. Има само посочване за герой, който така и не се образува. Оставяме на прага на мита. Във втория случай Херакъл става субект на мит не само защото е Зевсов син, а и защото в историята на смъртта му се преплитат парадигми за отношението на силно и слабо, на мъжко и женско, на властващо и подчинено. Митологическият разказ се разгръща, за да поеме сложното означаване на всички тези отношения, които в онази епоха все още не се разглеждат отделно по експертен начин.

Така от едната страна гъдел и удоволствие от потвърждаване на една абстрактна истина, а от другата интелектуално увличане в разглеждане на сноп от въпроси в символична форма. От една страна, разгръщащите страници на "Дневен труд", които четат трескаво кратките истории за изневери, убийства и сексуални престъпления, за да разсеят скуката си и да изпаднат в депресията на отхвърлени от световното цяло крехки същества. На дъното на скуката е метафизичният проблем за промяната, за възможността да не сме, примесена в идеята за някаква социална промяна. Но тъкмо това функционира по-съвършено в другата страна - на скупчените в Дионисовия театър атински граждани, които чрез кървавата история на невинния Иполит се приобщават жертвено към общностната си съдба в цялостта на света.

Произшествието е стар символ за конципиране на комплексна нагласа към другите и към света, заплашен от абрутна промяна. Затова то се използва повсеместно и в старите разгърнати митове, но и в съвременната среда не само от литературата, но и от жълтата преса. Без значение е, че в старите митове произшествието не е действително, а в новите дискурси обикновено се е случило наистина. Така или иначе, то попива общите въпроси на съществуването и несъществуването, както и нуждата голяма група от хора да се конституира чрез жертвена ситуация. Достатъчно е да се оформи голямото "ние" на всички с подобен хал на отхвърлени люде, за да заработи стихията на мита, да се породят необходимостта от висок герой, чието жертване ще поеме върху себе си негативната енергия на отхвърлеността.

Във втората половина на 1995 г. по време на известната политическа криза изстъпиха много такива герои. Между тях се открояваше Жорж Ганчев - висок, излъчващ бодрост и фалшива готовност за действие. Средата на прекаленото "ние" го харесваше. Затова тя се опитваше да го героизира в изразително събитие. В медиите се появиха сурогати за такъв дискурс: "Екстрасенси предrekli, че Жорж Ганчев ще бъде убит". Разполагахме с мотива за смъртта на героя, оставаше да се образува и фабула за него. Появи се и нейният сурогат. "Нощен труд" съобщи, че мерцедесът на Жорж се разбил в стълб с плакат на Иван Маразов. Дълбоко смислено съвпадение - героят би могъл да загине по ужасен начин, като се сблъска с образа на своя противник в президентските избори, при това противника от лагера на "адовите" комунистически сили.

Разбира се, загина шофьорът на Жорж Ганчев, а неговото спасяване не се покри с бележите на чудесно оцеляване. Понеже средата на аморфното голямо "ние" търсеше само потвърждения за съдбата си, но не и материал за структурирането си в общност. Аморфността осигурява герой и произшествие, но избягва разгърнатия разказ. Героят не се превръща в герой, а произшествието не може да надхвърли това, което е. Ексцесът и престъплението не прерастват в празнично престъпване на делника. Оттук и голямата разлика между престъплението на Едип, чийто ужас служи да се надхвърлят правилата на деня, и бедният ексцес на ужасни неща, случващи се между роднини, съобщавани в българската преса, които пренасят хаоса в деня и пораждат депресия.

Митът е един и същ навсякъде. Съществува обаче развит и неразвит мит. Когато се оформя дискурс за герой, той тръгва по пътя на мита. Но за да стане мит една скица за случващото с героя, са необходими външни условия, необходимо е някаква общност да иска да бъде органична и да има нужда от мит, за да осъществи тази идентификация. Такива по-пълни митове се развива във фашистка Германия, при това при наличието на свръхголямо "ние", "ние" на органично мисленото множество на немския народ. Ако сравним фашистките митове с фрагментите от митове, които се движат около нас, ще установим значителна разлика. Онези дискурси мъкнат метафизически въпроси и затова са митове в по-точния смисъл на думата. Разбира се, поради краха на фашистка Германия фашистките митове нямаха време да наберат сила в тази насока. И слава на Бога, че това не се е случило. Литературната разработка на Мишел Турние в "Горски цар" убеждава до каква дълбина биха стигнали фашистките митове.

Дали имаме сила да се съпротивляваме на образуването на нови митове от този тип? Едва ли бихме се справили с тази Сцила като множество и като "ние". Защото именно множеството ни изправя на прага на мита. Повече шанс имаме, ако всеки си даде сметка за съвременната възможност "аз"-ът да оперира гъвкаво със своите принадлежности и да бъде създаван от различни "ние". Разбира се, вътре в нас дебне Харибдата на личния мит. Можем да я преодолеем, ако разберем, че тя ни привързва към една история, а ние сме съставени от много. Ако въпреки съблазанта на едната история, започнем да избираме ту една, ту друга, ще придобием вътрешна свобода и

сила да се справим и с външната - да не изпадаме в изключителна принадлежност и да градим оригиналното "себе си" не от едно, а от различни външни "ние".

Не виждам кой би могъл да ни пречи за това.

ВТОРА ЧАСТ

ПРОЧИТИ

ХЕЗИОДОВИЯТ РАЗКАЗ ЗА ПРОМЕТЕЙ

Мит или какво

Двете версии на разказа за Прометей в "Теогония" (ст.535-616) и "Дела и дни"(ст.42-105) на Хезиод са най-ранното писмено свидетелство в елинската традиция за образа на титана и за темата даряване на хората с небесния огън. Оттук и вниманието, което им се отделя. Те са изследвани по много и различни начини. Разликите обаче не засягат едно задължително общо положение - текстът на Хезиод се обяснява, като се поставя в отношение с конструиран от изследователя друг текст. Това се прави в исторически план, предполагат се по-ранни писмени и устни варианти на Хезиодовия разказ, евентуални влияния от източната митология. Или се подхожда типологично - с добавяне на данни на образа и разказа се придава един вид контекстуална цялост. Такава е процедурата на научното разбиране - значението на текста се конструира с поставяне в контекст.

В случая с Хезиодовия разказ за Прометей тази процедура е облекчена. Версиите са две, могат да се разложат на елементи, да се сравнят помежду си и да се отнесат към контекста на общ разказ. Разказът на свой ред може да се прочете затворено и после да се отвори исторически или типологично. Същевременно може да се тълкува отворено и към естествения литературен контекст на "Теогония" и "Дела и дни". Разбира се, връзката е разхлабена. Архаичната композиция на Хезиодовия епос допуска частите да се откъсват и да се възприемат сами за себе си. Не цялото на "Теогония" определя в разказа за Прометей да не се говори за Пандора и на свой ред не цялото налага развиването на тази тема в "Дела и дни".

Или сме изправени пред една диалектика. От една страна, по двете версии може да се да се реконструира един общ разказ, който да се разбира спрямо контекста на някаква митология. От друга страна, двата варианта на разказа нямат само придаваното им по този начин значение, защото са и литературен текст, отнесен и към поемите. Пасажът в "Теогония" се отключва от мотива за приковаването на Прометей и е момент в големия разказ за установяването на космическото господство на Зевс, докато в "Дела и дни" заедно с легендата за петте поколения този разказ е един вид история за събитията в света, които предхождат картината на трудовата година в едно настояще. Или, изказано като формула - двете версии на Хезиодовия разказ за Прометей имат белези на мит, но са употребени литературно, митологическото им значение е приложено за немитологично граден смисъл.

Това повдига въпроса, кой е митът в случая - Хезиодовият разказ, по-пълната матрица на този разказ, отношението между тях или отношението с някакъв контекст. Изобщо кои са бележите, по които разпознаваме един мит? Дали това е някакъв вид съдържание или е начинът, по който се третира независимо какво съдържание? На свой ред третирането вътрешна характеристика на митическия текст ли е, или външен начин на разбиране?

В съвременната наука за мита общото определяне, какво е мит е зависимо във висока степен от конкретния материал, на който се опира митологът. Оттук и

последствието на толкова много разбирания дотам, че според някои мит е диспаратно понятие, един вид научна метафора. Това се отнася едва ли не за всички понятия, с които работи хуманитарната наука. Диспаратността е белег на невъзможността научното и всекидневното знание да се отделят отчетливо. От което следва базисното двойствено значение на мит, оформило се още в елинската античност - митът е едновременно неистина и особено конципирана истина. Независимо от метафоричната си аура понятието може да се формулира. Това се прави по различен начин - практически в кратки формули или по-разгърнато. Едно авторитетно кратко разбиране определя мита като "традиционен разказ с колективно значение" с уговорката, че в устната среда разказите са флуидни и нефиксирани за сметка на по-стабилни мотиви. Та това са основните колебания при определянето на мита - дали се проявява само в устна или и в писмена среда, дали е разказ или нещо друго и дали съдържанието му е специфично или всякакво.

Между множеството възможни възгледи преднина имат следните пет. Митът е преди всичко символ образ с по-твърдо или по-флуидно значение. За да има мит, са необходими традиционни образи на богове и герои. Значението им се определя от визиите, които митологът има за митологическото съдържание. Основното колебание е между общоприродна и социологическа проблематика и проблеми на личността и междучовешките отношения. На второ място митът е мотив, митологема, стереотип на действие, случване, типична ситуация. И в този случай значението се определя от изброените по-горе визии. Съществени са обаче действието, функциите и налаганите от тях смисли. На трето място митът е разказ, в който са комбинирани определени функции и преплетени субекти образи със своите значения. Митът е смислова операция, оформяне на голям динамичен символ. На четвърто място е разбирането на Клод Леви-Строс - митът е арматурата на подобни, свързващи се помежду си разкази, парадигматичното цяло, изработвано с отношения на хомология, инверсия и пермутация. На пето място е още по-широкото разбиране на Ролан Барт - митът е реч, метазик, начин на означаване, при който историческото се представя за природа и семиологичното за действително.

Това изброяване се организира от градацията образ, мотив, разказ, система от разкази, реч. Формално нищо не пречи митът да бъде едновременно всичко това. Кое не би облекчило работата на митолога, тъй като изброените възгледи се въртят около две дилеми, които налагат избор. Първата е за това, дали митът е нещо статично означено, определено твърдение за нещо или е процедура на означаване, разказ, в който статичните значения прерастват в динамично твърдение. Втората, произтичаща от първата, е за това, дали тези твърдения са за нещо определено, или са по-скоро проява на особена логика, израз на човешкия интелект, която обхваща най-различни предмети

Възгледът за мит, който следвам, се опитва да преодолее тези дилеми. За мене митът е едновременно разбиране за света и практика на прилагането му в конкретна ситуация. По друг начин казано, във формата на разказ за интрига между митологически личности митът е своеобразна дискусия за апориите на човешкото съществуване. Тези апории се решават парадоксално с построяване на извънчовешки пандан на човешкото. Интенцията е да се покаже неговият извор и в същото време да не се допусне то да се мисли като нещо затворено в себе си. Митът по естествено

диалектичен начин има две противоположни грижи - занимава се с човешката среда култура, но наблюдава и неразличеността ѝ от световната цялост. Бидейки практикуване на възглед за свят в конкретна ситуация, митът е винаги преобразуване, преодоляване на проблем. В този смисъл той може да се разпознае по употребените в него символи, по противопоставянето и свързването на човешки и извънчовешки свят, по компромисния акт на преобразуването, с което се решава проблем.

Това, което прави мита мит, е, че чрез него се решава проблем и в средата на разбирането му. За да има мит е необходим разбиращ, който възприема митическия разказ за действителност. Митът е употреба, зададена по някакъв начин и в текста на мита. Тази употреба е по-характерна в устна, отколкото в книжна среда. В устната среда е отчетливо проявен основният проблем, който занимава митовете - как бидейки отделен и нещо индивидуално, човекът е и отнесен към други хора и към свят. В този смисъл митологическото съдържание не е просто космологично, социологично или антропологично. Съществено е преплитането на тези проблематики по начин, пригоден за идентификационната работа, вършена чрез мита от тези, които, разбирайки го, структурират сложните отношения на някакво "себе си".

Както се разбира по това дълго определение, което трябва да се повтори в много варианти, за да стане по-ефективно, аз смятам, че митът е един вид разказ с определено съдържание и семантика, който се употребява от някакъв субект за оформянето на действителност тук и сега. Митът не е само определено съдържание, нито само чиста употреба, а стимулирана от семантиката на текста употреба.

Основната задача на следващите разсъждения за двете версии на Хезиодовия разказ за Прометей е да се изпробва валидността на този възглед за мит. За целта се опирам и на други научни анализи, но предимно на един, който ми се струва най-разгърнат като методика. Става дума за работата "Прометеевият мит у Хезиод" на Жан-Пьер Вернан, публикувана в неговата книга "Мит и общество в Древна Гърция".

Вернан смята двете версии на разказа за Прометей у Хезиод за свидетелство на цяло, което може да се реконструира. Той провежда своя анализ на три нива - формален, семантичен и социо-културен. На нивото на формалния анализ разглежда отделно актантите, действията и самата интрига на разказа. Така, като изяснява поотделно за двете версии кои са действащите лица и основните действия и в какви секвенции протича интригата, Вернан формулира общата логика на разказа. Интригата се върти около статута на хората спрямо боговете. Секвенциите показват трите елемента на този статут - жертвоприношението, прометевия огън с това, което той предполага, приготвяната на огън храна и брака на мъжа и жената. Оттук и логиката на общия разказ, комбинираща идеите за даване и скриване. Отначало всичко е достъпно - и огънят, и храната. Прометей разсърдва Зевс с измамното разделяне на жертвата, Зевс скрива от хората храната и огъня, Прометей им дава огъня и с това храната, но Зевс компенсира това станало достъпно за тях благо с даряването на жената, едно скрито в красива външност зло. Така са очертани основните белези на човешкото битие и съответно са разделени зоните на божиято и човешкото.

Второто ниво на анализа е насочено към семантичното съдържание. Ако логиката на разказа е да разгърне в секвенции една процедура на постигане на еквивалентност с отхвърляне, семантичното съдържание разчита на поредица от

хомологии между привидно различното. Вернан установява хомология между жертвата и Пандора - те имат една външност и друга вътрешност, между Пандора и огъня и на свой ред между нея и храната. За да има храна, земята трябва да се обработва, както се обработва и утробата на жената. Пандора е име на земята. Цялата игра на семантическите отношения е да събере в едно различното. Тя е насочена към оформяне на обединяващата идея, че човешката екзистенция е под знака на двойствеността, неяснотата и смесването на благини и злини.

Третото ниво на анализа отнася така установеното текстово послание към една социо-културна матрица. Според Вернан Прометеевото лукавство и последвалото надлъгване на Прометей и Зевс в Хезиодовия разказ попадат в по-широкия план на идеологическата работа по представяне на света като зони на екзистенция и сложно поместване на човешката екзистенция между тази на боговете и на животните. Оттук и възможността човешкото съществуване да се разбере като един вид компромис. Хората са отделени от боговете, но общуват с тях, човек се ражда, но умира, щастлив е, но и нещастен.

Високата стойност на анализа на Вернан е в това, че показва митическия смисъл на разказа за Прометей у Хезиод като нещо сложно в себе си, принадлежащо на текста, но и резултат на отнасяне към контекст. Митическият смисъл е процедура на четене. Но именно защото е така, четенията протичат различно, с поставяне на едни акценти и изоставяне на други. В тази връзка, като се присъединявам към анализа на Вернан, искам да повдигна въпроси, останали извън наблюдението на френския изследовател.

Анализът започва с питане, кои са актантите и техните стереотипни действия в разказа. Актантите са Прометей и Зевс. Край Зевс действат по негова повеля и други богове. До Прометей стои само Епиметей. Зевс и Прометей обаче действат от името на множества, които са фактор в семантиката на разказа - безсмъртните и смъртните. На едно от нивата на разказа се обсъжда тяхната отделеност и свързаност. Митическите актанти, боговете и героите в мита, представляват множества. Така е, поне на пръв поглед, и в разказа на Хезиод за Прометей. Интригата е между личности, но и между скрити зад тях множества. Разбира се, това е факт само на едно от възможните нива на разказа. Действителният разказ е естествено изложен на колебанието, какво наблюдава - повече повърхността на интригата между двамата актанти, или битието на множеството. Вернан не се е произнесъл по този въпрос. Това е първото проблематизиране, което си позволявам да "нанеса" върху неговия анализ.

Второто се отнася до общия разказ на двете версии в "Теогония" и "Дела и дни". Съвсем очевидно те се допълват. Дори може да се твърди, че тази в "Дела и дни" е по-късна. Слушаният я като че ли вече знае за измамата при разделянето на жертвата, което позволява на поета да обърне повече внимание на оригиналния липсващ в "Теогония" епизод с Пандора. Двете версии естествено се събират в обща разказна матрица със следните моменти: "измамно разделяне на жертвата от Прометей", "скриване на храната и на огъня от хората от Зевс", "открадване и даряване на огъня на хората от Прометей", "създаване на девойката красиво зло и даряването ѝ на хората от Зевс". Вариантите "девойка зло направо дадена на хората" и "дадена на Епиметей Пандора с гърнето със злини" са без значение за разказа, независимо че вторият

вариант обогатява семантиката му - темата жена се свързва с темите грънчарство и приготвяне на храната.

Тъй като Хезиод не проявява интерес към темите за грънчарството и приготвянето на храната на огън, Вернан ги реконструира заедно с една възможна митология от други знания, например от онова, което знае за жертването. Построеният от него социо-културен контекст компенсира абруптността и семантичната беднота на Хезиодовия разказ. Но би могло да се постъпи и по друг начин. Преди да се разкрие социо-културният контекст с опиране о данни, взети от материала на елинската и световната митология, може да се реконструира възможният по-пълнен разказ и да се постави въпрос за евентуалната му тема. Защото тя липсва в Хезиодовия разказ. Рапсодът загърбва хода на разделянето и новото свързване на безсмъртни и смъртни. А това е действителната митологическа тема - прекеждията в следствие на които хората имат различно битие от боговете.

Така или иначе, Хезиодовият разказ за Прометей не се свързва направо със социо-културния контекст, а влиза в отношение с други разкази и най-вече с по-пълния виртуален разказ, който може да се реконструира с позоваване на по-късни свидетелства. Това е направено. Както предполага един учен, тази история е съществувала и Хезиод я е модифицирал за целите на своите поеми. В единия случай той е направил едно, в другия друго, но и в двата случая на разказване на историята е изоставил първите два момента. Те са "Прометей създава мъжете против волята на Зевс" и "Зевс ги приема, но ги кара да принасят жертва на боговете". Останалите са в текста на Хезиод - измамата с жертвата, отнемането на храната и огъня, открадването и даряването му на хората и създаването на жената.

Реконструираната по-пълна версия на разказа, евентуалният виртуален мит е сноп от възможности. Те се усещат при опита да назовем темата на мита. За какво разказва той? За спора на Зевс и Прометей около съществуването на хората ли, или за особеностите на тяхната екзистенция. По някакъв начин и за едното, и за другото. Да се говори митологично за човешкото съществуване означава да се разказва за драмата на появата на хората - от земния им произход на поникване или направяне от пръст и вода и различното появяване на мъжете и жените до жертването, готвенето, обработването на земята и възпроизвеждането с раждане. Този път може да бъде показан с комбинирането на различни символи. Хората могат да поникнат от земята, да бъдат моделирани от пръст и вода, да се родят като потомци на богове и изобщо да се раждат от мъж и жена. Както показва знаменитият анализ на Клод Леви-Строс, това е дълбинната проблематика и на мита за Едип. Митът не разчленява появата на хората от по-късните или по-висши проявления на културата, не различава природното и културното в човека, смесва ги и ги свързва в общи образи.

В текста на своя разказ за Прометей Хезиод не се интересува от появата на човека, а от едрите етапи на неговото съществуване - на миналото и настоящето, или на минало, което има повече етапи. Това е един вид стесняване на виртуалния мит. Естествено е отпаднало архаичното правене на мъжете от пръст и вода. То е послужило за модел на правенето на Пандора от Хефест. Отпаднало е, за да не противоречи на легендата за петте поколения, според която Зевс е създателят на хората. Хезиод загърбва и темата на виртуалния мит, проблема, дали хората да останат или да

бъдат премахнати. Митът не е само семантика, но и събитие - хората са се появили, били са нещо странно, има перипетии по тяхното вграждане в света. Хезиод обръща внимание само на компромисното решение на този проблем - хората остават със своето битие смесица от добро и зло.

Така че непоследователните Хезиодови версии на разказа за Прометей заприличват на мит едва след конструиране на социо-културния контекст на възможното митологично разбиране за особеностите на човешкото съществуване, както е постъпил Вернан. Въпросът е, че специфичното съдържание на тези особености е закачено за проблема за отношението на човешкото и божественото, закачено е за дългия разказ, прозиращ под Хезиодовите версии. Един вид виртуален мит, той се върти около решаването на големия проблем, как човешката среда да запази връзката с божественото, как различното да не бъде толкова различно и отпадането да не е толкова пълно.

Парадоксално формулирането на темата, а с нея и на проблема на виртуалния мит фон на двете версии на Хезиодовия разказ за Прометей се подпомага от един немитологичен вариант на този разказ. Това е рационализираният от Платон мит за Прометей в диалога "Протагор" (320 d - 322 a). В него има митическа ситуация и материя, но не и мит. Митическите мотиви и образи са налице, но липсва интрига. Проблемът е даден в открит вид и се решава в логическия ред на пораждане и отстраняване. Платон прави същото, което възстановява и Вернан в своя анализ на Прометевия разказ у Хезиод - повдига въпрос за мястото на животните в тази антропо-и социогония. Боговете създават смъртните същества от огън и пръст. Епиметей раздава нужните качества на животните. За хората не остава нищо. Хората се определят като страдащи от недостатъчност, като нуждаещи се от нещо друго. То идва от боговете, но в този случай не с интрига. Прометей се погрижва и заедно с огъня дава на хората занаятите, в които са вещи Хефест и Атина. Този божествен дял им открива познаването на боговете, но недостатъчността остава - хората не могат да се бранят срещу животните и самите себе си. Тогава Зевс ги дарява със срама и справедливостта. Или човешката цивилизация божи дар се състои от две страни - от материален и духовен ред, създадени съответно от Прометей и Зевс.

Рационализираният Платонов мит за Прометей е с пълна семантика. Погледът е насочен към характеристиката на човешкото битие. То е отделено отчетливо от това на животните и има белези, които влизат в структура от отношения - културата е цяло с подмножества от Прометееви и Зевсови черти. Но липсва интрига, а заедно с нея и вероятният проблем на виртуалния мит. Защото разказът на мита не се налага само от сложната семантика, от това да се разположат в някакъв ред и да се поставят в отношение чертите на човешката култура, а и от евентуални колебания около ставането ѝ, от различни гледни точки, представени в личностна форма. Интригата и събитийността на разказа в мита са опит за усложняваща семантиката употреба. В рационализирания Платонов мит за Прометей липсва такава употреба.

А при Хезиодовите версии за Прометей? Те са с определена семантика, разкрита в анализа на Вернан. Независимо че във версиите има разказ, построен като интрига между личностни сили, разказът не усложнява семантиката. Липсва му митическата материя на обсъждан съществен битиен проблем. Това, което интересува Хезиод, е

едрото отношение на миналото и настоящето на човешкото съществуване. Нещо почти социално, то налага повече различаване отколкото смесване на сферите на природата и културата. В своя разказ за Прометей Хезиод е настроен не по-малко аналитично отколкото в другите части на поемите си. Разказът е само скица за мит, използван е не в контекста на други митове и на евентуална митология, а като контрапункт в едрото послание на поемите. Задачата в "Теогония" и "Дела и дни" е да се покаже какво представляват божият и съответно човешкият свят. Независимо че тези два свята са отворени един към друг и тяхното представяне опира до смесването им и съответно до разказване, стихията на отделянето, на класификациите и изброяването пречи на разказите да развият митически проблем и да бъдат митове.

В тази връзка е интересна различната степен на интегрираност на двете версии за Прометей. В "Теогония" текстът е свързан с цялото, доколкото е пример за едно наказание и подчинение, осъществено от Зевс в борбата му с титаните. Такава е задачата на тази поема - да представи структурата на божия свят и то като проблем: върховенството на Зевс е наложено в поредица от конфликти с други божии сили. И интригата с Прометей влиза в тази поредица. Но с разказа ѝ Хезиод прави пауза и се обръща към темата предмет на "Дела и дни" - особеностите на човешкото съществуване. За жертвата е разказано подробно, защото тя е причината за караницата на Зевс и Прометей. По същата причина е разказано и за даряването на огъня и последствието на даряването на мъжете с жена, което е делът на наказването на покровителстваните от също наказания Прометей хора. Нищо обаче не оправдава дължината на характеристиката на жената в епизода. Тя остава извън органичния обхват на "Теогония, доколкото се занимава и с особеностите на човешкото битие.

Случаят в "Дела и дни" е различен. Темата на поемата е човешкото съществуване. Именно защото се занимава с главната му особеност - трудността на изхранването Хезиод се заема и с разказа за перипетиите на отношенията на хората с боговете, посредник на които е Прометей. Представена е поредицата на трите символични предмета на човешкото съществуване - огън, храна и жена. Първите два са дадени резюмативно, разгърнат е само третият - в историята за Пандора. Съществена в случая е картината на настоящото човешко битие, развита в края на епизода - то е различно от по-раншното блаженство и неотруденост, мъка и труд е, нещо отрицателно. Същото се разбира и от следващата партия за петте поколения. Петотото поколение, сегашното битие е просто лошо с перспективата да стане още по-лошо. Възможно е да се стигне дотам, че Немезида и Айдос да напуснат хората и да се върнат на Олимп.

В този пункт става смяна в перспективата - лошото сегашно битие на човека се оказва не дотам лошо. Последвалото дара на Пандора съществуване има минимална добра страна, която може да се поддържа, като се положат усилия, за да не се случи най-лошото. Хезиод следва темата, набелязана в "Теогония" - настоящото човешко битие е по-скоро смес от добро и лошо. Това се отнася и за жената скрито зло, а и за всичко. "Дела и дни" предлага и рецепта за поддържане на това компромисно равновесие чрез култивиране на свързаните със Зевс добродетели на трудолюбието и справедливостта. Също като в "Протагор" материалните елементи на човешкото битие се допълват с идеални качества. Митическата партия на разказа за Прометей в уводната

част на "Дела и дни" се занимава с материалните качества на съществуването, по-аналитичният текст на поемата - с идеалните. Или животът на човека не се определя само от дадеността на огъня, занаятите и преходността със зачеването, раждането и смъртта. Човешкото съществуване е и морално усилие, надзиравано от боговете.

Така че с онова, което е предмет на избор, се занимава аналитичната част на "Дела и дни", *logos*-ът, а със страната на природната даденост, *mythos*-ът. Поемата е контрапункт от аналитично слово, бележещо истината за настоящото човешко битие, и друго слово-разказ, което се занимава с хода на нещата до него. Тъкмо това отделяне на задачите издава немитологичния характер на мита за Прометей у Хезиод. Разказът е само свидетелство за мит без митическа употреба. Като останалата част на "Дела и дни" той е предназначен за разбиране, а не за практикуване на действителност. Насочен е към останалия текст на поемата, а не към флуидния контекст на подобни разкази, използвани от човек, който разбирайки историята, би приложил нейната проблемност за структурирането на друг проблем. Или казано с повторение, Хезиодовият разказ за Прометей не е мит, защото е предназначен за всеки разбиращ. Ако беше мит, той щеше да е за човек в колектив, който има нужда, като чуе проблемно нещо за света, да го употреби за решаването на друг проблем, пренареждайки същевременно отношенията си с колектива.

Подобно максималистично разбиране по някакъв начин внушава, че няма текст, за който да може да се твърди, че е мит. Но митът се определя не само като употреба, но и от предварителни условия, които във висока степен са регистрирани в текста му. Така и в случая аз не се съмнявам, че двете версии на разказа за Прометей у Хезиод са живо свидетелство за бивша митологическа материя. Тя може да се реконструира с по-дълъг разказ и с виртуален социо-културен контекст. По един или по друг начин може да се достигне до евентуалното по-пълно митическо битие на мита. Разбира се, научната реконструкция е нещо компенсаторно, само един модел на възможното възстановимо цяло. И все пак тя не е абсолютно различна от това, което прави Хезиод. С двете версии на своя разказ за Прометей поетът от Аскра върши също реконструкция, каквото прави и Жан-Пиер Вернан в своя анализ. Като добавяме нашата реконструкция, ние не правим друго - просто се включваме в херменевтичния поток на продължаващата култура.

БЕДНИЯТ РАЗКАЗ ЗА ПОБЕДИТЕЛЯ

Осмият немейски епиникий на Пиндар

За нас днес епиникиите на Пиндар са литературен текст, който може да се чете и тълкува от всеки. По времето на поета обаче те имат двоен статус. От една страна, са устни произведения на изкуството, предназначени за еднократна употреба - изпълнява ги хор, който пее и танцува пред публика на празника при посрещането на победителя в общогръцките състезания в родния му град. От друга страна, написаният им текст се пази в архиви, определени хора ги четат, както ги четат и филолозите в елинистическата епоха. От този двоен статус следва и трудността да се отговори на въпроса, коя е творбата в един Пиндаров епиникий. Дали трябва да я търсим в писания текст, или в устния му вариант с музикална и танцова част? Повдига се и по-трудният въпрос, дали устният текст на епиникия не се е свързвал с по-големия "текст" на празничното религиозно действие и не е образувал заедно с него по-голямата устна "творба" на самия празник.

Разбира се, четенето е винаги избор. Ако изберем прочита с оглед на контекста, който е пораждал Пиндаровите епиникии и в който текстът им е ирадирирал до голямата устна творба на различни празници, ни се налага да се оправим със значенията на двете двойки термини *религия* и *празник* и *изкуство* и *творба*.

Питането за значението им може да се проведе глобално теоретично или прагматично. Първият подход предполага да се вярва, че религията, изкуството, празникът и творбата са явления с извънвремеви характеристики, определими по гарантиран, откъснат от промени начин. Вторият подход ги представя като променящи се феномени, между другото и като аспекти за разбиране, принадлежащи и на всекидневния език. Именно този подход смятам да последвам, да поставя идеите за религия, празник, изкуство и творба в отношение с по-конкретни идеи на античното възприемане на света и да ги превърна във временни парадигми, приложими за разбирането на епиникия. Основното последствие при подобно подхождане е, че те се оказват по някакъв начин синоними.

Ако изкуството е тройно определимо като дейност по създаване на творба, като творба и възприемане на творбата, редукираният прагматичен начин на мислене допуска тази тройна проява да се сведе до ред от синоними, които кръжат около идеите за протичане, свързване и цялостност. Защото и създаването на творбата, и самата тя, и актът на възприемането ѝ представляват един вид *протичане*, в което се осъществява *свързване* в името на някаква *цялостност*. Това разбиране се подкрепя от историческия факт, че съществувайки предимно като устен текст за изпълнение на празник, творбите на изкуството във времената на Пиндар представляват реални протичания, в които се осъществява и вътрешно свързване на елементи и идеи, но чрез тях и външно свързване на празнуващи хора помежду им в цялостта на реален и идеален празничен свят. Според тази временна гледна точка творбата на изкуството и празникът съвпадат като редове за протичане, свързване и отнасяне към цяло.

Програмата на празника, модел за програмата на творбата, а и на изкуството в смисъла на празнично колективно възприемане на творби, на свой ред се оказва програма и на религията. Гледано общо, религията е система от религиозни практики, религиозна вяра и доктрина. Разбирани като дейности, тези нейни проявления са различни форми на свързване с оглед на осъществяване на цялостен свят. Класическата елинска религия до епохата на елинизма не разполага с религиозна доктрина и работи с виртуални представи за цялостността на света. Именно тя се произвежда постоянно от

религиозните ритуали. Но ритуалите не са сами по себе си, а винаги са свързани в комплекса на религиозни празници. Един религиозен празник като цяло, но и всичко в него поотделно - принасянето на кръвна жертва, процесиите, състезанията, представленията, творбите на изкуството и използваните от тях митове се занимава с голямата задача на символичното оцелостяване на света. Достигналите до нас паметници и текстове на античната култура разкриват по-добре именно тази й празнична страна с нейната грижа за отнасяне на малкото реално на делника към по-добрата реалност на отвъдното, миналото и образцовото.

Поетиката на *епиникия* следва програмата на този модел за висока реалност. Създаден от химна възхваля за божество вероятно от Симонид, който живее в предишното поколение преди Пиндар, епиникият не се различава силно от многото видове химни за божества. Също като енкомия и трена се занимава само мимоходом с реалните хора и събития, повод за написването му, и по-пространно с боговете и героите, вплетени във високия празничен сюжет. Тричастният му строеж - обръщането към божество, разказването на мит и възхвалата на победителя е проява на същата програма. Възхвалата на победителя заема най-малко място. Тя е повод да се говори за друго или, по-точно казано, възхвалата се прави косвено, като се поставя във връзка с пространен митологически разказ или се огражда от морално разсъждение.

За трансцендентната постановка на празника работи и оформеното на основата на епическия диалект литературно слово, използвано от епиникия. То също обслужва внушението за преодоляно всекидневие и настояще. Високата му вариативност, струпването на странни думи, синоними и особени форми стимулира произвеждането на странни образи и идеи, също подходящ материал за високата проблематика, от която се нуждае празничната процедура на снабдяване с висок смисъл на обезмислените в хода на делника идеи и аспекти на съществуването. Оттук и хармонията между идеологическата и художествената напрегнатост в епиникиите на Пиндар.

В случая ме интересува не личният почерк на Пиндар, нито по-тясната програма на жанра епиникий. Защото и двете са по някакъв начин лишени от свое собствено послание. Дори програмата на по-обемния жанр на химна, чиито подвидове са епиникият, енкомият и тренът, е по-скоро схема за строеж отколкото особена смислова процедура. Парадоксът на тази устно консумирана литература е, че жанровете й имат предимно формален вид. Те не притежават своя смислова програма, а следват едрата постановка на самия празник. Така че дори в толкова лично оформените като цялост Пиндарови епиникии основният механизъм за осмисляне не зависи от поета. Опората е двойна - външна, смисълът на самия празник ирадира върху текста в хода на празничното му възприемане, и вътрешна - при направата си текстът получава като един вид схема задължителната външна трансцендентна насока за разбиране.

От друга страна, написан и можещ да се чете, разбира не само от празничното множество като общ субект, а и повторно от отделни хора, текстът на епиникия се осмисля и като словесна творба на изкуството в съвременния смисъл на думата, може да се "отлепя" от определящия го външен кадър, при което същият този кадър вътре в него се превръща от задължително съдържание във възможност за разбиране между други възможности, пораждани от различни гледни точки. В този смисъл битието на епиникия е комплексно. Определя се от външна контекстуална и идентична вътрешна програма, които го осмислят трансцендентно и по този начин изравняват религиозния празник и творбата на изкуството - и двете се оказват актове на трансцендиращо градене на висока реалност. От друга страна, възможното литературно разбиране прави така, че програмите на изкуството и на творбата на изкуството да бъдат нещо различно от програмите на религията и на религиозния празник.

Оттук и по-точно формулираната задача на настоящия анализ е да покаже как съжителстват при разбирането на текста на Осмия немейски епиникий на Пиндар двете гледни точки на творбата идентична на религиозния празник и на творбата различна от него и как тези две гледни точки развиват две свързани, но все пак различни програми за градане на реалност.

Осмият немейски епиникий спада към поредица от похвални оди, писани за аристократически и богати фамилии от Егина. Пиндар е бил чест гост на острова и е познавал добре свода от егински митологически предания. Епиникият е посветен на Динис, син на Мегас от рода на Хариадите, победител вероятно в т.нар. двоен бяг на общогръцкия празник в Немея. Събитията на спортната победа и на последвалото честване са станали изглежда в 459 г.пр.Хр. По всичко личи, че празникът се е състоял пред храма на Еак, героя епоним на Егина. Незнаем дали Пиндар е присъствал. Иначе разполагаме със сведение, че в редица случаи облечен в тържествена бяла одежда той ръководел лично изпълнението на хора.

Осмият немейски епиникий е между късите произведения на поета - състои се от 51 стиха, разположени в три партии от строфа, антистрофа и епод. Както е обичайно в епиникиите на Пиндар, това песенно и танцово триделение не се съгласува с трите му смислови части - обръщение към божество, митологически разказ и възхвала на победителя. Те са разположени свободно, накъсани са и не се съобразяват с границите на песенните части. Така в едрия план на строежа си епиникият се гради динамично с разполагане върху правилна песенна тричастност на друга смислова неправилна.

Представено в преразказ, това второ ниво на текста изглежда така:

Богинята на младостта, вестителка на любовните удоволствия, която стои на ресниците на девойки и юноши, към едни е ласкава, а към други не. Хубаво е човек да не се разминава с добрия случай (kairos) в нищо и да владее по-добрите ероси, грижели се някога за ложето на Зевс и нимфата Егина, чиито син (Еак) станал цар на Енона (Егина). Той бил съвършен в мускули и ум (aristos) и мнозина, живеещи околоръст, искали да го видят и да получат защита от него - и атиняни, и спартанци. И поетът се явява молител пред Еак за милия град (Егина) и неговите граждани, носейки песен в лидийски лад, немейска "статуя" в чест на двойния бяг на Динис и баща му Мегас. Най-трайно е човешкото щастие (olbos), идващо от бога, който някога засипал с богатства и Кинир в Кипър. Но поетът трябва да внимава с новото слово, много неща са казани по много начини. Опасно е да се измисля ново нещо и да се оставя на преценка. То става храна за завистниците, които се нахвърлят на доброто, а не на лошото. Така и синът на Теламон (син на Еак) Аякс станал жертва на завистта и се пробол на меча си. Който не е речист, а само с храбро сърце, не успява в скръбния спор и дарът отива при пъстрата лъжа. Гърците дали тайните си гласове на Одисей, а Аякс, лишен от златните доспехи (на Ахил), се предал на смъртта. Ранявайки топлия тела на враговете, размахвайки копия в схватката над падналия Ахил или в друга битка, двамата били различни в боя. Отдавна е силна лъжливата реч с коварни думи. Вредоносна, тя насилва всичко бляскаво и възнася преходната слава на хора без стойност. Поетът моли Зевс да не бъде такъв. Той желае да му е скъп простият живот и, когато умре, клеймото на безславието да не падне върху децата му. Едни се молят да имат злато, други - много земя, докато поетът желае да бъде погребан угоден на съгражданите си, хвалейки, което е похвално, и хулейки, което заслужава да бъде хулено. Добродетелта (arete) расте като дърво, прокарвайки нагоре към влажния ефир, възнасяна от мъдрите праведни мъже. Приятелите са полезни по различни начини. Най-високо стои подкрепата в трудност. Приятно е да видиш с очите си верността. Поетът няма да може да върне Мегас в живота. Лошо е да се хранят празни надежди. Но може да въздигне

песенен стълб за неговия род на Хериадите в прослава на бързите нозе на двама победители (на Мегас и сина му Динис). Поетът се радва да изкаже похвала, съответна на делото. Песента прави мъката на усилията да престане да прилича на болка. Славословната песен съществува отдавна още преди враждата на Адраст (основателя на празника в Немея) с тиванците.

Преразказът може да бъде по-пространен и по-точен в предаването на образите и обратите. Но колкото и подробен да е, той няма да изчерпи многото нива, на които протича текстът, нито ще ги представи паралелно, както е в самия епиникий. Имам пред вид песенно-танцовите партии, сложната ритмика, особения поетически изказ с чести метонимии и метафори, както и градежа на текста като дълго изречение с много апозиции и подчинени изречения. Кое то повдига въпроса, дали тези нива на текста са неутрални декориращи изказа средства, или са носители и на смисъл. Защото, ако също като религиозния празник Пиндаровият епиникий е изкуство по свързване, оформеният като един вид дълго изречение текст очевидно работи за смисъла, че всичко в света е свързано и че работата на поета жрец е да установи връзки и там, където това не е обичайно.

Така че, представящият едно от нивата на оригиналния Пиндаров епиникий преразказ не е негово съответствие, а избор и в този смисъл анализ. Значението на оригиналната творба може да се конструира в известна степен, ако няколко преразказа в различен стил и дължина бъдат комбинирани с няколко разсъждения по различни страни на съдържанието на епиникия. Разбира се, бидейки акт на разбиране, и този по-комплициран анализ също няма да представи съответно оригиналния текст. Защото всеки акт на разбиране е и преобразуване на разбираното с оглед на присвояването му от разбиращия. Такова разбиращо присвояване е станало и при прехода между устния епиникий и достигналия до нас писан текст.

Подвижният кадър на устната творба, за който се досещаме по следите му в писания текст на Пиндар, се е определял от две конкретни събития - *спортната победа* на Динис в Немея и *последвалото честване* в Егина. Поетът не говори пряко за тези събития. Те не го интересуват като конкретност. Той прави от тях нещо друго - отнася ги към прецеденти и общи положения. Протичането на епиникия е един вид операция по придаване на висок смисъл на нещо конкретно и, от друга страна, на промяна на субекта на събитието с оглед на това преобразуване. Епиникийт е операция по ефективно преименуване. Спортната победа на Динис е нещо дребно за празничната програма на жанра. Тя е само повод за влизане в един ред от високи и трайни другости, които са действителният сюжет на творбата. Изказана на езика на трайната другост, спортната победа е *победа изобщо, постигане, произвеждащо слава, изтъкване и изтъкване*.

Пиндар може да говори за Динис само в една или друга трансцендентна посока. Първата води към бащата и рода. Поетът смесва спортното постижение на Динис с някогашно на покойния му баща Мегас така, че не разбираме дали Динис е победил в т.нар. "двоен бяг", или двамата с баща си са се надбягвали в единичен бяг. Тази процедура на уголемяване и издигане продължава към рода на Мегас и Динис. Възхвалата е за Хериадите. Един вид се твърди, че конкретното спортно постижение е последствие на трайните, пренасяни от поколение на поколение качества на един род. Незнаем дали става дума за аристократически род. Надбягването не е за аристократи като състезаването с колесници. Може би поради това Пиндар не развива, както в други епиникий, генеалогически разказ за предците на Мегас и Динис. Представени са части от генеалогическия мит на града. Мегас и Динис са издигнати в субекта на Егина и е внушено, че истинският победител е тя. Нещо често в епиникийте на Пиндар, а и познато от съвременните световни състезания, които по подобен начин произвеждат

едри идентификации на страни и държави чрез спортните постижения на излъчените от тях състезатели.

Съществената разлика между Пиндаровото и съвременното отношение към спортната победа е, че представената като победа изобщо и победа на самия град спортна победа на Динис е по особен начин ненастояща. Случилото се в настоящето е само бледо повторение на нещо, осъществило се отдавна в генеалогичната история на града. Тази религиозно-митологическа програма е причина за събитията от историята на града да се говори повече отколкото за действителната победа на Егина на Немейските състезания в 459 г.пр.Хр. Повече внимание е отделено на митическото любовно съчетаване на Зевс с местната нимфа Егина, от което се ражда героят Еак. Плод на това първо постижение на града, свършен физически и ментално и с това образец за всякакви постижения, той превръща основаната от него Егина в център на тогавашния свят.

Всичко в този разказ се обяснява с отнасяне към митологически прецедент. Това отнасяне е и с религиозен смисъл, представлява един вид трансцендиране на този свят тук и сега. Но епиникият не е само химн, чрез който се твърди, че всичко сторено от човека е отдавна сторено от бога. Той е и "нова песен", откъсваща се от религиозния празник част, в която коментираното събитие може да се назовава по много начини. Епиникият е и словесно изкуство. Трансцендираната към митологически прецеденти победа на Динис е отнесена немитологично към низ от понятия. Разбира се, преди всичко друго тя е *трайно благополучие* (olbos), давано от бога. Човешките постижения следват от същността на божията закрила. Кое не отменя въпроса, доколко тази закрила се осъществява механично за аристократите и избраните хора и доколко може да се търси активно.

Така или иначе, търсенето на божията закрила е практика в религиозните ритуали и празници. Пиндар сякаш следва тази практика. Като разказва за закрилите, осъществени от Еак, той умолява героя и за успеха на своя епиникий. Това все още религиозно повдигане в степен на коментираната победа към понятието за благополучие е разсеяно от уводното обръщане към богинята на младостта и сезоните Хора, причинителка на младежкия чар. Тя насочила някога любовта на Зевс, но и щастливото стечение на обстоятелствата (kairos), довело до победата на Динис. Победата успех е и късмет. Религиозната нагласа е разхлабена с литературно употребено митологическо вярване. Епиникият протича като разгръщане на сложно обяснение за това какво е *победата успех*. Тя е благополучие даденост, висока божия съдба, но и стечение на обстоятелства, също ставащо не без божия, макар и не толкова висока намеса.

В една трета връзка победата успех попада в измерителната система на понятието *добродетел* (arete). Успехът е обусловен и вътрешно, може да бъде следствие на качество. Поне според Осмия немейски епиникий не става ясно, в каква степен тази добродетел представлява нещо външно за постигащия човек и се дължи на принадлежността към аристократически род. Пиндар набляга на друга връзка - вина за спортната "добродетел" на младежа има славното минало на Егина. Добродетелта не е традиционното единство от външни и вътрешни качества, гарантирано от родова принадлежност. Може би мотивът за принадлежност към града е вътрешната причина в предния план на епиникия да излезе твърдението, че добродетелта е собствено човешко качество. Тя е сила и храброст, но и ум, свързан с реч.

В този пункт Пиндаровият епиникий разгръща дискусия по съставките на добродетелта. В генеалогичната проекция, която тръгва от Зевс и Еак, е намерен митологически пример. Става дума за пострадалия при отсъждането на оръжието на Ахил внук на Еак Аякс. Примерът поражда парадоксална връзка - в иначе успяващия

род на Еак е станало едно непостигане. Разбира се, събитието не е свързано с Егина. То е само аргумент за твърдението, че истинската добродетел има три съставки. На загубилия оръжието и самоубил се Аякс липсвал изразеният в реч ум, но и на спечелилия Одисей липсвала истинска храброст и моралност. Внушено е, че добродетелта и успехът могат да не съвпадат. Одисей постигнал оръжието на Ахил, но не притежавал истинска добродетел. Съществено е не самото постигане, а вътрешното човешко качество, което придава трайност на успеха.

Така в протичането на текста на епиникия конкретното събитие в Немея се превръща най-напред в победа на Егина. След това коментирана в ред от понятия, тази победа се отнася още по-високо към общата идея за постигане, изпъкване и успех. В хода на коментара се осъществява и друго свързване - сублимираното спортно събитие в Немея се среща с конкретното събитие на устното представяне на епиникия пред храма на Еак в Егина. Състезаващият се в Немея Динис, аргументиращият се ловко пред събранието на ахейците Одисей и създателят на епиникия Пиндар се оказват в подобна позиция - те претендират за признание и слава. Това дава възможност на Пиндар, следвайки правилата на изкуството, което му позволява да се отклонява и да върви по заобиколни пътища, да отвори скоба и да се обърне към проблемите на поетическото творчество.

Разбира се, творчеството не е съвсем различимо от строгата религиозност на празника, изразява се в подобни трансцендирания и повдигания в степен, каквито се вършат в празничните процесии и ритуали. Поетът е майстор по отнасяне и остойностяване, жрец пазител на ценностите на общото битие на слушащото възприемащо като един субект празнично множество. Но елинският празник не е дотам компактен. В него се откриват и секуларни моменти. Такъв момент е възможността в рамките на празника да се представя "новата" песен на епиникия, която върви по пътя на зададеното от химна трансцендиране, но по необичаен и дори опасен начин. Оттук и необходимостта публичната епиникийна възхвала да бъде подчинена на добродетел. Ако добродетелта е съответствие между дела, думи и морал, добродетелта на поета на епиникия е в постигането на съответствие между възхвалата и случилото се. Поетът трябва да пее съответно, да не прилича на измамника Одисей, да възхвалява само това, което е възхвалимо (aineon aineta).

Така формулираният от Пиндар творчески морал е опит да не се позволи на словесната творба да съществува като нещо в себе си. Истинската гаранция за това не е във формулираното правило, а в начина, по който се ползва епиникият. Представян в границите на празника пред празнуващото гражданско множество, той пази високото си значение, доколкото субектът на това множество е монолитен и разбирането на текста се определя от сериозната задача на празника да отнася тукашното и сегашното към трайни образци. Тази "религиозна" страна в разбирането на епиникия задължава поета да създава творбата си по религиозен образец. И външно, и вътрешно гледано епиникият е ход нагоре.

И все пак е така само по форма. Защото словесният материал, с който си служи поетът, е редундантен. Повдигането в степен чрез слово е повторително, осъществява се по различни начини, води до излишък от смисъл. Така се поражда страната на изкуството, свързването, което нарушава йерархичното трансцендиращо правене на религиозна реалност. И тази втора страна не е само особеност на текста, но и външно условие за разбиране, дадено в принципа на самостоятелното ползуване, на възможността текстът да се чете независимо от контекста на религиозното празнуване. Следвайки партикуларната нагласа на елинската култура, елинският празник допуска секуларното поведение. Още при устното представяне на епиникия нищо не пречи покрай монолитното "религиозно" конструиране на реалността за всички да се намесва

и собственото разбиране на този или онзи слушател, вплитащ в общата постановка своята бъдеща особен ред от асоциации емоционална нагласа.

Осмият немейски епиникий помага за това с особената си асоциативна организация. Смисълът му се строи и в ред от равнинни връзки, от преплитачи се пътища за свързване и разбиране. Като поражда асоциации, не довършва мислите си и трупва възможности за отклоняване в странна посока, поетът върши работата на изкуството. Пиндар настоява словото да съответствува на това, за което се говори. Очевидно поради това той не развива разказ за победата на Динис - тя е значителна само косвено, доколкото победителят е егинец. Но независимо от този жест по мярката на религиозния празник поетът не се държи като митолог, не развива по-пространен разказ за Еак, а само коментира егинските митове, търси пунктове за отваряне на скоби в текста. Словото му върви по пътя на несъответствието и на излишествата, подмамващи към самоостоятелно разбиране. В осмия немейски епиникий Пиндар е по-скоро поет отколкото митолог. И е щял да бъде поет в точния смисъл на думата и на своето време, ако контекстът на устното изпълнение тогава не го е обвързвал със задълженията на трансцендентното разбиране.

Днес обаче вече пиеси за четене епиникиите са подвластни на "произвола" на самостоятелното разбиране, което "размразява" набелязаната в оригиналния текст асоциативност на литературното словесно изразяване. А то на свой ред прикрива от нашия поглед трансцендентните жестове на религиозния празник, независимо че те са така подчертани в оригиналния текст на Пиндаровите епиникии. Затова и на въпроса, коя е творбата в този текст, може да се отговори с формулата - това, което разбиращият сътворява, опрян на една или на друга страна от вече сътвореното в текста.

НЕЩАСТИЕТО НА ВЛАСТНИКА

Царските новели в "История" на Херодот

Колкото и да приличат на литература, така наречените царски новели в "Историята" на Херодот имат задача, която не е без отношение към историята - развиват концепция за историческа промяна. Но те са все пак митове, а не изследване и в този смисъл мястото им в едно историческо съчинение се оспорва. Такъв упрек отправя на Херодот още Тукидид. Въпросът е дали упрекът е справедлив и дали, ако митът е особена символична форма на изследване, както ни уверява Леви-Строс, царските новели в "Историята" на Херодот няма да се окажат митове за конципиране на промяна и пълноценен елемент на този вид история.

Преди да бъде изследване на голямото историческо събитие на гръко-персийските войни, променило облика на тогавашния свят в Източното Средиземноморие, "Историята" на Херодот е пъстра смесица от текстове с различен характер. В нея се откриват буквално цитирани документи, има стриктни изложения на събития, някои описания на битки са изпълнени по документален начин. Налице са и генеalogии. Те са на мястото си, тъй като да се разказва за миналото на една страна, за този вид история означава да се говори за сменящи се царе и династии и съответно за тяхните родословия. "Историята" включва още географски и етнографски описания, всякакъв пъстър материал и най-накрая разкази за управници. По-дълги или по-кратки, те обикновено не са завършени. Напълно завършен е един от тях - новелата за Крез в първата книга на "Историята".

Новелите са разкази за пропадането на цар, династ или тиран. Като проследява личната съдба на управника паралелно с външните събития, които преживява страната му, Херодот разказва всъщност историята на нейното пропадане. Интересното е, че като разказва по този начин за провалянето на Лидия, Мидия и Самос, той не прави разлика между наследствени царе и узурпатори. В това отношение бащата на историята се различава от Платон и Аристотел, първите политически теоретици от четвърти век пр.Хр. Докато те ясно разграничават фигурите на царя и тирана и съответно наследената от узурпираната власт, в "Историята" и царят, и тиранът са герои на подобен разказ, в който сякаш се твърди, че всяка власт е узурпирана.

Ако се освободим от непонятната символична обвивка на Херодотовите царски новели, бихме открили в тях ред от проблеми, които ни занимават и днес. Имам предвид промяната и растежа, отношенията между властващия и представяните от него подчинени, сложните връзки между "той" и "те", или между "аз" и "ние". Особено натоварена с подобни като че ли трайни проблеми на човешкото съобщество е заредената с енергия фигура на властника. Колкото и прекален да е този паралел, но и в "Историята", и в нашите съвременни представи властниците упражняват представителство, което поражда напрежение и става причина те да изпитват ударите на съдбата. Напрежението идва от непроверимостта. Ние отдаваме някому свободата и волята си, за да ни представя, но той злоупотребява. Така мислим. Обикновеният начин да го накажем е да го направим герой на лоша история. Като властниците в царските новели на Херодот според нашите разкази и съвременните политици изпитват ударите на съдбата и биват възмездени за това, че постът им по принцип предполага правото да действат безотговорно.

Така или иначе, политиците разполагат с разказ. На свой ред съвсем като по времето на Херодот и днешните обикновени хора нямат своя история, личността им не е проблематична, не е натежала от чужди "аз". Докато личността на властника е

напрегната. Неговото малко "аз" е в драматично отношение с голямото "ние", което сме му отдали. Драматично ще рече пълно с изненади и удоволствия, но и вътрешно нестабилно и променливо. От това се поражда историята за пропадането на властника. Тя отговаря на нашето очакване той да се провали, да престане да се надува с нашето "ние" и да се върне към общото битие на обикновените хора. Историята се поражда от противоречието, че неизбежно отдаваме волята си, но не приемаме това отдаване и се борим за своята независимост. Царските разкази в "Историята" на Херодот се развиват на тази смислова основа.

Промените в съдбата на героите им означават символично между другото единствената достойна за наблюдаване промяна според тогавашното мислене - абрупното загубване на благото на непромяната. В контекста на "Историята" това означава да се повествува за възникването и пропадането на държави. "Историята" е низ от разкази за нетрайната съдба на страни и държави. Лидия е голямо царство, което се проваля. Персия също трябва да се провали. Преди да се провали Персия се проваля Мидия. Историческото проваляне на страни обаче е преди всичко семейна драма. Този вид исторически разказ има нужда от отцеубийства и посегателства на внуци към дядовци. Разказът за провалянето на Мидия повтаря фабулата за Лай и Едип. Астиаг трябва да се отърве от внука, който му ражда неговата единствена дъщеря, защото е предсказано, че той ще му отнеме властта. Също както в Тива нещата се объркват от неизпълнил разпореждането служител. Внукът отраства и историята завършва с краха на Астиаг и на Мидия. По подобен начин и лидийският цар Крез получава предсказания за събития, които се опитва да осуети. Също като Астиаг и той не успява. Загубва читавия си син и остава без наследник. Другият му син е ням.

И Крез, и Астиаг, и останалите управници в "Историята" имат проблем с потомството - нямат синове, те са непълноценни или синовете им ги мразят, или на свой ред управниците са перверзни типове като персийския цар Камбиз, който спи със сестрите си, и тирана Периандър, който се съвокуплява с мъртвата си жена. Властникът е изложен на перверзия. В това отношение не е протекло много време. Поне във всекидневието, ние също мислим за властника в подобен план - той преживява нещастия в семейството си или е перверзен тип. Такъв е традиционният му публичен образ. Нещастieto и перверзията са упорити символи за означаване на властта като един вид сакрално вънпоставяне от света на нормалното.

Крайната промяна в съдбата на управника в царските новели на Херодот означава и нещо друго. Тя бележи символично дълбинното схващане, че здрава и добра е едноличната власт от семеен тип, властта на бащата, а не политическата власт. Крез е баща на своя народ, Астиаг също. И всички други царе, династи и тирани, които пропадат в "Историята", се държат като бащи на своите подвластни. Големият парадокс на това мислене е следната връзка. Бащинската власт разчита на трансцендентна опора. Божества трябва да подкрепят властника в абсолюта на упражняваната бащинска суверенност. Но това отключва метафората на перверзията, която е традиционен образ за представяне на трансцендентното. Бащата цар не е като нас - той прави нещо друго. Онзи, който има власт, е "престъпен". Престъпва човешките граници и в смисъл, че е завоевател като покорителя на Египет Камбиз, но също като него той е изложен на кръвосмешение или неблагочестие, които са друг вид престъпване на граници. Едното води до другото, всяко от двете може да означава другото.

За да бъде солидна, властта трябва да е трансцендентна, което значи и престъпна. Но престъпната власт е лоша и невъзможна. В този пункт ни послужва методиката на "Temps et récit" на Пол Рикьор, където по прекрасен начин е доказано, че разказът е средство да се свържат и поставят в хармония дисхармонични положения.

Такива са твърденията, че добра е изключителната бащинска власт с трансцендентна опора, но че подобна власт същевременно е престъпна и невъзможна. Единственият начин двете твърдения да се свържат в логично изказване е текстът на разказа, новелата за Крез, която представя изключителната власт от бащински тип като възможна, но същевременно като опасна и временна.

В тази връзка естествено се повдига въпросът, защо гърците практикуват ограничената политическа власт, имам пред вид атинската демокрация, и я обсъждат, каквото прави Аристотел в "Политика", но не се занимават с нея във високите си литературни дискурси като атическата трагедия и "Историята" на Херодот. Това не е без връзка с неустойчивостта и постоянната криза на атинската демокрация и тенденцията към провали на нейните герои, какъвто е случаят с Перикъл. И в елинското културно пространство, както и за нас днес, политическата власт е нещо трудно за конципиране. Независимо от разните видове дискурси, в които я анализираме, ние също компенсираме трудността да възприемем сложността на демокрацията във всекидневното си с частични или по-разгърнати разкази, съчетаващи противоречивите възгледи, че властта е добра само когато е изключителна, значи бащинска, значи трансцендентна, но че, от друга страна, тази власт е нетърпима и невъзможна.

Паралелът с класическа Атина е доста пълен. От една страна, там се практикува демокрация. Колкото и различна да е от съвременното демократично устройство, тя е сложен политически ред. От друга страна, атиняните изпитват наслада да гледат в Дионисовия театър истории за провалящи се митологически герои с изключителна власт. Те им доставят удоволствие, защото вграждат във фабулен ред изпитваното от зрителите противоречие между убеждението, че няма нищо по-добро от изключителната бащинска власт, и реалната нетърпимост към тази власт. Тези две положения се съвместват и хармонизират единствено в разказа за нещастieto на високия герой, свързан с боговете и точно поради това преживяващ силата на божественото в ужасния си провал.

Провалът е традиционен символ за изразяване не на друго, а на това, което ни тревожи постоянно - на *промяната*. И в това отношение не се различаваме особено от древните атиняни. Постоянно се занимаваме скрито с промяната, но ни е трудно да различим постепенната от рязката промяна. Представяйки си промяна, непременно попадаме в капана на метафората за абруптна промяна. Така и днес, като преживяваме една значителна обществена промяна, ни е трудно да си изработим представа за плавна промяна и искаме нещата да се осъществят абрупно. Идеята за революция е в мислите и представите ни, без да правим революция. Така и "Историята" на Херодот разказва за абруптни промени и също като фабулите за Едип и Херакъл в трагедиите на Софокъл новелата за Крез в лидийския логос не може да е друго освен революционен разказ. На равнището на организиращата я голяма метафора тя се занимава с една абруптна промяна.

Големият провал на Крез изисква високо положение. Героят на новелата е велик цар, създател е на огромна държава. Именно като цар той не е нещо отделно, не може да бъде сам по себе си, а е изложен на далечни и силни свързвания. Една от връзките, които го определя, е неговата династия. Династията е историческият му корен. Но в династията на Мермнадите, в която Крез е четвърто коляно, има нещо нередно. Липсва ѝ божие потекло. Тя тръгва от телохранител на цар от предишната династия, който убил своя повелител, след като бил накаран от него да види жена му гола. Царицата била много красива и царят бил влюбен в нея. Телохранителят Гигес се съпротивлявал, но царят бил настоятелен и той видял голата царицата. Тя обаче забелязала, че е скрит зад вратата, извикала го на следния ден и му казала: "Или ще убиеш мъжа ми, ще се

ожениш за мен и ще станеш цар на Лидия, или ти ще бъдеш убит." Естествено Гигес убил своя цар и се оженил за царицата и така поставил началото на династията на Мермнадите. Това начало на нечестива власт определя провала на Мермнадите и на Крез. То тежи повече от реалните завоевания на Гигес и неговите потомци и е един вид трансцендентна същност, която отрича благополучието на Лидия и богатството на Крез.

Колкото и странно да изглежда, разказът за Крез структурира проблема, пред който сме изправени и ние - да приемем, че растежът и промяната са свързани и че не можем да желаем растежа и същевременно да държим на непроменимостта. И понеже обикновено е така - не пречим на растежа, но се държим консервативно, единственият начин при изоставането на промяната от растежа нещата да се придвижват напред във времето е чрез абруптни промени. Такъв проблем имам и аз, като мисля за доходите си и за начина си на живот, такива са грижите и на цели съвременни общества. Например на френското общество, което приема, че добрият растеж е в границите на Европейския съюз, но иска да запази непокътната националната държава и нейната консервативна култура. Това неизбежно поражда напрежение и продуцира разкази, в които промяната се възприема като криза.

Такъв е случаят и в Херодотовия лидийски логос. Лидия нараства. Крез е щастлив, той разбира количествено своето щастие. Когато показва богатствата си на посетилия го в Сарди Солон, мъдрецът му казва: "Недей да се смяташ за щастлив. Трябва да стигнеш до края на живота, за да се разбере дали това е истинско щастие". Според Солон други хора са по-щастливи от него. Крез скоро започва да се уверява, че е така. Човек, комуто е дал подслон в собствената си къща, случайно убива сина му. Това вещае края на Крезовото могъщество. Той влиза във война с Персия и загубва всичко. И чак, когато Кир го качва на кладата, разбира онова, което действително му е казано от делфийския оракул, че ако премине река Халис, ще унищожи голяма държава. Крез мислел, че така ще сложи край на могъществото на Персия, но фактически унищожил Лидия. Вече на кладата Крез се обръща с молитва към Аполон и бива чул от Кир. Той го помилва и го прави свой съветник. Оцеляването означава преобразуване в обикновен човек.

Но защо разказът е толкова дълъг? Защото е за няколко неща едновременно, които трябва да се разположат неконфликтно в наративния ред. Основната задача е предметът Лидия е да се свърже с деятеля на разказа - с цар Крез. Субектът на Крез е подвижен, текстовият ред трябва да обхване колкото се може повече негови варианти - царят е свързан с предци, с хора в настоящето, със своето семейство, с народа си. Разказът е дълъг, защото субектът постоянно е друг. Същото се отнася и за онзи, който възприема разказа. Неговата идентичност е също променлива. Така менливостта на героя и на възприемащия разказа осцилират паралелно в хармонията на разбирането. Една от причините за тази подвижна идентичност е нестабилното представителство, на което е изложен субектът. Аз представям ту едни, ту други, ту трети, ту съм сам. Само разказ може да структурира това осцилиране между моя по-пълнен и по-празен субект. То именно, постоянното променяне на субекта оправдава постоянното подемане и подновяване на разкази.

Никога не е съвсем сигурно за какво е един разказ преди да се нагласи към него някой, който ще го разбира. Така и новелата за Крез в "Историята" може да бъде прочетена по много начини. Между другото тя се чете и като история на Лидия. Поне доколкото Лидия действително е пропаднала, Херодотовият лидийски логос не е непълноценна история. В онова време този начин на разказване е действително исторически. Съществували са и други исторически дискурси, например този на Тукидид, който изглежда по-научен, но както е показал Колингууд, тъкмо поради

липсата на разкази Тукидидовият исторически дискурс е по-неисторичен, що се отнася до конципирането на промяната.

Въпросът е, че след толкова векове опит в писането на история, днешните историци не са по-улеснени в представянето на промяната. Как би разказал един историк за трудностите, които изпитва България в хода на своето историческо развитие? Как да се представят убедително големите събития на изчезването ѝ като самостоятелна държава, новото ѝ появяване, попадането ѝ в различни сфери на влияние? Това става по-лесно, когато има високи персонажи, които вършат или изпитват нещо. когато е налице "аз", представлящо някакво "ние". Така че и за съвременната история въпросът за отношението между герои и човешки маси, които се проицират върху тях, остава открит. Това отношение е многолико. Затова историята не бива да се противопоставя на простите разкази, които формулират историческите проблеми персонализирано и скрито в особена символична форма. Между историята и художествената литература няма ясна межда.

МЕДИЙНО ПОСЛАНИЕ И КОНТЕКСТ

Прочитът на един всекидневник

Българските медии не са по-напреднали или по-изостанали в общото демократично разгръщане у нас в последните десет години. Така или иначе, те го следват. Затова човек би могъл да се ориентира по тях за проблемите на сегашното българско общество и особено за един, който ми се струва основен - липсата на разгърната среда за диференцирано обществено действие. Ако развитото демократично общество гарантира разни видове индивидуални и групови свободи и представлява не само набор от свободни индивиди, но и мрежа от "ние"-среди за различно поведение и култура, ясно е, че след десетте години на преход към демокрация у нас първият момент на тази формула е осъществен - индивидуалната свобода е във висока степен гарантирана. Във второто обаче изоставаме. Съвременното българско общество все още не е мрежа от изявени групови субекти. Оттук и унифицираността в поведението и мисленето на отделните хора и на свой ред липсата на диференцирани форми на информация.

Това не означава, че обществото ни не е в процес на диверсифициране. Самите медии са свидетелство за неравното, но все пак разгръщащо се разнообразяване. Срещу не особено многообразните телевизия и радио изстъпва разгърнатата мрежа от вестници и списания на столичния, но вече и на провинциалния печат. До специализирания "Капитал" и други издания с претенция за високо ниво стоят средният масов печат и жълтите издания, някои от които с успех в обхващането на частната всекидневност. Разбира се, това външно разнообразяване не изразява точно действителното вертикално и хоризонтално диференциране на българския живот след 1990 година. В редица пунктове печатът не го следва. Не голямата вътрешна разчлененост на живота или не се забелязва, или се наблюдава с недоверие. Особено столичните печатни издания налагат по-скоро монотонната визия за едно общо и еднакво общество.

Проблемът на това виждане и търсенето на средства за преодоляването му Основният проблем на това виждане за характера на българските медии е неговата отстраненост. То гарантира истинността си, като внушава, че съм във от ситуацията, която разглеждам. Такава е постановката на много подобни обяснения. Отдалечаваме се от нещо, свеждаме го до основен признак и го разглеждаме по обективен начин независимо от конкретните отношения, в които се намираме с него. Моето виждане също насочва към един проблем на потенциалната обща ситуация и отстранява цял ред реални ситуации, между тях и собственото ми особено отношение с българските медии - аз не съм редовен читател на всекидневник, но по някакъв начин участвам в медийната среда, чета материали от вестници, следя предавания на телевизията и дори се явявам в някои от тях.

Така или иначе, отстраняването не решава проблемите, които загърбва. Те дори са означени в прекалено обективния тон на изказванията ни. Както и моето виждане по-горе сублимира, но и означава в обективната си отсъда особеното ми отношение с българските медии, а и ситуацията на написването на този материал - това, че участието в сборник с текстове, посветени на медиите, ме изправи пред задачата да конкретизирам възгледа си за характера на българските медии и че във връзка с това наруших навика си да чета вестници само спорадично и се насочих към по-детайлно проучване на един типичен всекидневник.

Спрях се на "Дневен труд", тъй като в трамвай, в чакалня или градина при петима четящи вестник, поне трима бяха негови читатели. Реших, че той е типичният всекидневник. Типичността му се доказваше и от неговото първенство по брой и

качество на катастрофичните заглавия. Както е добре известно, те са един от основните белези на големите ни всекидневници. Така се изправих и пред не лесния конкретен въпрос, на какво се дължи успехът на "Дневен труд". Набиващото се в погледа заключение беше, че той няма как да не е свързан с майсторското представяне на агресии и катастрофи. Реших между другото да проверя и това заключение. Струпах тримесечното течение на вестника от март до май на 1999 година и се отдах на четене. Така се породи една жизнена ситуация - на оказалия се различен, на нечелия редовно до този момент, който има грижата, разбирайки различието си, да не допусне пълното различаване и да се оприличи на тези, от които се различава.

Редовното и експертното четене на вестник Но дали четях като редовите читатели? Моето ровене в стари вестници не беше съвременната сутришна молитва, както Хегел нарекъл четенето на вестник. За редовия читател вестникът е средство да преходи от частното към по-обемното публично съществуване в този ден. Ако живеенето винаги се е свеждало до ритъм между оставане насаме или заедно с близките и приятелите и реално излизане на по-широка стъгда сред повече хора, разликата е, че днес това става и косвено. Читателят на вестник излиза в потенциалното публично пространство независимо от това, къде се намира и независимо от личния избор на един или друг вестник и на една или друга негова част. Тази косвеност осигурява отвореността на съвременната публична среда, но и нейната подвижност. Отдалечените от нея индивиди се нуждаят за събирането си от постоянното ѝ разтърсване от събития, свързани с вчерашния или с този ден. Като нови и значителни, те конструират максимално голямо "ние", а чрез него и потенциалното пространство на стъгдата. Така че това, което вълнува читателя и определя характера на редовното четене на вестник, е ежедневният потенциален "сбор" на много хора, призовани от събитие.

Докато моето четене на "Дневен труд" не се мотивира от тази нужда. Аз се съмнявам, че случилото се снощи се е случило действително. Защото различавам случване от събитие и съзирам коефициента на трайното в обикновените случвания. Лоша наклонност, но развиваща усет за контекстуалното и подмолното общо. Колкото и несигурна да е неговата материя, именно то оправдава моето експертно четене. Само така мога да достигне до интересувания ме контекст на общия свят, онази схема за разбирането на нещата, която всъщност привлича читателите и е между вероятните причини за добрата разпространеност на един вестник.

Печатното послание и въпросът за контекста Големият проблем за всеки печат е, че не може да съобщава отделното, без да коментира отношението му към контекст и да построява цялостта, към която то се отнася. Така или иначе, свързаността не може да се неутрализира. И отделното човешко същество, и всички човешки неща са открити към смесване с друго и преди всичко със средата, в която се помещават. Оттук и дебнещите допълнителни значения. Убийството на възрастна жена повлича ред от твърдения за живота тук или изобщо, но и обикновената реклама за продажба на лека кола събужда идеи за възможни начини на съществуване и разчита на скрито послание за ценност, за да постигне прагматичната си цел. Обяснителните схеми на контекстите изникват в съзнанието на читателя, но и вестникът насочва към тях. Две кротки известия, поставени едно до друго, могат да се допълват или да си противоречат. Един текст може да е изтълкуван в заглавието си, което да го превръща в друго послание.

Средите-контексти могат да се подчертават, но и да се скриват. И човешката реч, и печатът като особена форма на реч разполагат със средства за туширането им. Толкова натрупан опит в това отношение - избягване на свръхвъзгледи, на банални

твърдения, конфронтиране на противоположни позиции в два съседни материала, предпочитане на кратки материали, на съобщения пред коментари, подчертаване, че коментарът е на автора, не на вестника, обективно звучащ стил, с който се внушава истинността на фактите и това, че авторът на текста се придържа към всекидневната реалност, неутрален стил без украсителни средства, разговорен и дори уличен език. Туширането внушава обективност, а тя е залог, че вестникът ще се чете от повече читатели.

Така или иначе, безконтекстното представяне на факт остава непостигнато. Вестникът непременно предлага някаква топология във външния вид на рубрики и вътрешния на тълкувания, на контекстуални и субтекстуални твърдения. Но и нещо повече. Големите всекидневници имат и цялостна позиция за характера на света, в който живеем. Оттук и последието, че общото лице на един вестник зависи от това дали списващият го колектив оформя послания за автономен читател, който иска да бъде осведомяван конкретно и обективно, но не държи да му се предлага свръхконтекстово знание за това, в какъв свят живее, или напротив се обръща към неавтономен човек, който очаква ясно послание по тези въпроси.

Крайните реализации са две. В първия случай скритата идея е за един свят лабиринт с безкрайно отдръпващи се от съзнанието граници. Цялостта на света не се изяснява, защото се смята за спорна и се оставя на избора на автономните читатели, за които се предполага, че сами ще добавят липсващите в текста очертания на живота като благо или зло в един или в друг смисъл. Светът се гради като неутрален, незапълнен, готов за преправяне, съставен от малки контексти, чието разбиране не зависи от хоризонта на определен свръхконтекст. На свой ред и хората в този свят се мислят за свободни да отдават автономността си на избраните контексти, да се повдигат в степента на разни "ние", без да губят своето "аз". Всъщност това, което постоянно занимава и читателите, и журналистите при подобна концепция за свят, е диалектиката между "аз" и "ние".

В случай, че списващият колектив на един вестник направи втория избор, ще се развие картината на формално голям и отворен свят с много неща и събития, чиято множественост ще бъде само количествена. Лабиринтът от различни места в този свят ще бъде само външност на потискащата еднаквост на един и същ свръхконтекст. Никое конкретно място, среда или група от хора няма да се изплъзват от страшилището на абстрактния беден свръхконтекст, чието основно предназначение ще бъде да осигурява единство и затвореност на заплашените от разпиляване неща и събития. Непременно с ясни очертания, осигурен като еднакъв за еднаквите, обезпокоени от различието индивиди, светът всъщност ще намалява поради липсата на интерес към схващаните като опасни за цялостта му негови различия и детайли и постоянното напомняне на обединителните основни положения.

Колкото и много да са на брой, хората няма да се мислят за носители на особени гледни точки. На свой ред и журналистът няма да вярва, че редовия читател би изтълкувал нещата по по-ефективен начин от него, а ще е убеден, че безпомощен като дете, той очаква да му се предложи защитата на ясно свръхзнание за добре затворения свят. Затова и основното в този тип послание е съобщаването на свръхконтекста, тази ципа за задържане на заплашената от разпиляване множественост на нещата и пръснатост на хората. Задачата всъщност не е съобщаването, а осигуряването на заедност чрез съобщаване на общото. Оттук и традиционният начин на обясняване в подобни послания - с отнасяне на всичко към общото и основното, а не към междинни нива. Оттук и последието, че хората се делят на естествени едри категории - на мъже и жени и на добри и на лоши. Те винаги са били и ще останат такива, каквито са.

Световата визия на "Дневен труд" Струва ми се, че това е основата на световата визия на "Дневен труд" и затова се питам, към кого е адресиран вестникът. Дали не към хората от средна ръка и дали успехът му не се дължи на неговия принос за оформянето на средния човек, чиято визия за свят списващите вестника уважават и поддържат? Дали читателите на "Дневен труд" не допринасят за образуването на бъдещата средна класа у нас? Хипотетичният ми отговор е отрицателен. Ровенето в тримесечното течение на вестника ме кара да мисля, че той работи по-скоро за укрепването на категорията на прекалено атомизирания индивид, потънал в сивотата на малката частност, откъснат от среди и изравнен с другите пред силната държава с неучастието си в нейните работи. Според визията на вестника хората са маса и са далече от това да станат класа. Скрытата грижа е да се поддържа беззащитната им множественост.

Оттук и следните възгледи и ценности, поддържани контекстуално в посланията на "Дневен труд". Светът е нещо дадено, което се назовава с едри твърдения за стойността му, но не се поставя под въпрос. Основното внушение е, че, така или иначе, той е изложен на влошавания и е трудно променим към добро. Така мисли и Хезиод в поемата си "Дела и дни". Само че според него трудът е средство за недопускането на влошаване. Докато в света на пазената от "Дневен труд" аморфност в противоречие с името на вестника доброто единствено се случва. Получаване отвън, то не е свързано с усилия, освен в определени привилегирани професии. Доколкото съществува, доброто е стечение на обстоятелства, даване, имане и наслада. А лошото на свой ред обратното и преди всичко отнемане. Лесно губещият човек е слаб и беззащитен и като отделно същество, и като умноженият в "ние" народ-маса. Тукашният свят го заплашва и е безперспективен. Затова "ние" се стреми да отиде в не по-малко опасния външен свят. Невъзможността за промяна към добро не пречи да се мисли постоянно за всякакви отрицателни промени. Животът е низ от промени към лошо - природни бедствия, болести, смърт, частни човешки агресии и най-вече непрестанен набег на държавата срещу човека.

Бедствието е традиционно средство за поддържане на колективността, стар ефективен начин за символичното ѝ конструиране. Типичните му прояви са принасянето на жертва по време на празник и празничното занимаване с кървави истории, случващи се на издигнати хора. Основната грижа на традиционните празници и карнавали е чрез символа на бедствието да вертикализират хоризонтализиращото се във всекидневието "ние". Докато в сегашното си медийно използване бедствието не прераства в митове. Задачата не е хората да се свържат символично в консистентна група, а само да се скупчат пръснатите слаби "аз". Отнеманията на имущество или живот, представяни в печата, са интересни, доколкото регистрират принципната слабост на човешкото същество. Те не го повдигат в степен, не стават символи за идеално снабдяване с неиндивидуална едрина и сила, а само регистрират общата невъзможност за другост.

На тази основа може да се очертае и конструираният от "Дневен труд" *идеален човек*. Той е непременно млад. Доволен е, че не е възрастен и ако е възрастен, се държи инфантилно. Когато му отнемат нещо, се разярява като бебе. Държи се о държавата майка и често ѝ се сърди, че му е отнела или че не му е дала нещо. Идеалът му за реч е ученическият говор. Не вярва в силата на словото. Употребява го, за да означава реалните неща по категоричен начин. За него нещата в света са идентични на себе си. Впрочем важни са не те и не светът, а оценъчната представа за тях. Фактите и нещата съществуват, за да я потвърждават.

Особена проява на този идеален човек е *журналистът*. Посредник между аморфното множество на читателите и световната цялост, също като лекаря, който

започва да смята всички за болни, и той възприема живота откъм черната му страна като низ от отрицателни събития. Журналистът се подвизава като ловец на новини. И понеже човешкото множество се интересува от тях, доколкото свидетелстват за общото и еднаквото, оттук и парадоксалната му задача да набавя постоянно същото. В това отношение той не е само жертва. Също като читателите журналистът смята, че знае същественото и че най-важното е да го потвърди. И още един парадокс в неговата дейност - влече го публичното, но разбира публичността не като общ интерес за постигане на високи или далечни цели, а като открито за погледа частно съществуване. Доколкото за частното може да се мисли положително, то има характера на безметежно пребиваване в умерена забава тук или по-добре другаде. Вертикалните разлики не са възможни. Всичко високо и официално буди подозрение. Оттук и принципното недоверие към високостоящите - политици, интелектуалци или богати хора. Те са измамници и потенциални жертви.

Отношението към истината в тази светова визия. Черният и жълтият поглед към нещата в света. Ако се запитаме за отношението към истината в тази светова визия, ще забележим, че стихията ѝ не е проверяването и бавното установяване в отношение с трудно възстановими контексти, не е постоянната критическа нагласа към различни твърдения, а бързото построяване на една или друга вероятност. Важно е това, което хората смятат, че се е случило, а не действително случилото се. Медиите, но особено печатът експлоатират характерната за всяка публичност изучена още от античната реторика подмяна на "истинното" с "вероятното". Както древните публични речи, така и съвременният български печат са царство на непълното реторическо умозаклучение, т.нар. ентимема.

Особено предпочитана е паралогичната ентимема, която позволява да се отправят някому упреци за определена простъпка, защото е вероятно той да е я извършил. Примерно преди да се уточни какво са решили депутатите за използването на вътрешните органи на починали хора, се развива темата за безсъвестността на властта или преди да се установи чия е вината за появата на забранителния списък с болестите за кандидатстващи в университета, се отрища темата за хаоса в държавата. Аристотел анализира подобни примери в своята "Реторика. Приликите с античната ситуация са големи, но има и съществена разлика. Античността не познава явленията черна и жълта хроника. Те са характерни за съвременната неразвита публична среда, която поради това, че не е овладяла косвеното обществено действие в мрежа от гледни точки, развива унифицирано поведение с площаден характер, което може да се нарече условно "косвена площадност".

Античното време познава само действителната площадност. Бидейки реално, античното скупчване налага повдигащи в степен устни дискурси, които не следват ниската температура на всекидневното говорене. Лице в лице ситуацията на присъстващо човешко множество е заставяло древните оратори да покриват обичайните за реторическото слово паралогични ентимеми с извисяващи украшения, да ги вграждат в туширащи дълги, сложно построени твърдения. По подобен начин в Дионисовия театър в древна Атина, пандан на публичните места за произнасяне на речи, потенциално жълтите сюжети на новата атическа комедия са били избелвани с поезия и условна мисловност. За да се изнесат пред празнуващата в театъра публика, е било необходимо да бъдат откъснати от ниската гледна точка на пръснатото във всекидневното пространство отделно човешко същество.

Докато паралогичните ентимеми в сегашния български печат придобиват черен или жълт характер, защото са адресирани до отделните човешки същества, които

очакват да им се говори по частен начин и за нечастното. Косвеното скупчване без повдигане в степента на консистентна среда е основната причина да се развие вкусът към остро събитийно възприемане на нещата, характерен за черното и жълтото гледане на света. Този поглед улавя само едри случвания с парадигматична очевидност. Вариации основно на абрупнтната промяна, те се занимават с неочаквани агресии, породени от съперничества в притежаването или с неочаквани придобивания на блага извън реда. В крайните си прояви черното и жълтото гледане отхвърлят дългите разкази. Защото им липсва вертикална ориентация. Макар че напомнят романтически фабули, те не развиват характерната за романтическия разказ вертикална ценностна нагласа, нито имат трансцендентна визия за голямото добро в света. Бързането към заключения и правенето на внушения за общия свят на частните "аз" води до един вид скици за черни романи и вълшебни приказки, които не прерастват в по-дълъг текст.

Опит за прочит на "Дневен труд" на основата на тази светова визия
Моето четене разви монохромното твърдение, че светът на "Дневен труд" е мрачен, еднообразен и потискащ като малък сив дом, че списващите вестника изпитват радост от разрухата и провала на всичко високо и положително. Но тази черна стихия не определя всичко във вестника. Тя не е същата във всички издания от мрежата на "Труд". "Дневен труд" е толкова черен, защото му се налага да оценява високото и официалното. Реакцията му е характерна за човека, гледащ към публичното от ъгъла на прекалената частност. Черното е паниката пред общественото, разбирането му като чудовишно. Но това е така предимно в рамката на вестника, в началото и края, с които се бележи полагане в контекста на света. Докато вътре и особено когато наистина става дума за частни неща, тонът се разведрява. Затова "Нощен труд", който би трябвало да бъде по-черен от "Дневен труд", е ведро жълт.

Примери за жълта светова визия. В такъв стил са например сладкожълтите интервюта на Валентина Петкова в рубриката "Двама в люлката". Темите са любовта и материалното преуспяване в семейното лоно. Един "почти нереален свят" с височини от приказан характер. Частното, което се представя, контрастира на сивата всекидневност и по някакъв начин е противоположно на внушенията от черната рамка на вестника. Интервюираните са имали трудности, които са щастливо преодолені. Като семейната двойка Явора Стоилова и Кен Нагай, живели седем години в панелно апартаментче поради майка, несъгласна с любовта им. След смъртта ѝ те вече обитават прекрасния апартамент до Докторската градина и пият шампанско в кристални чаши в широкия хол сред огромните картини на именития баща художник.

Подобна е жизнената ситуация на Николай Божинов и съпругата му Даниела. След теснотията на деветгодишна младост в късната социалистическа епоха и скорошна реституция на имоти сега те обитават триетажна богата къща. Снимката ги показва пред камина в скъпа обстановка, която няма как да не е идеал в смисъла, че не е постижима. Това е светая светих на жълтия дискурс - показването на нещо действително, недостижимо за човека от масата. И друга процедура. Изглеждащото достижимо е постигнато с усилия и е зависимо от реални обстоятелства, но е по-скоро изключение, доброто се случва на избраници. Семейство Божинови е положило усилия, работило е упорито, имало е късмета сговорчиви роднини да се откажат от своите дялове в наследения имот. И все пак става дума за наследство, а не за нещо спечелено с труд. Доколкото има труд, той е умствен, а не физически. Семейство Божинови дължи успеха си на това, че съпругът е бизнесмен, а съпругата адвокатка, двете идеални професии, в които се печели с ум. Не че и представителите на тези

професии не крадат, но при тях голямото постигане е вероятно. Защото ако Божинови бяха лекари или учители, съмнението за нередност щеше да е сигурно. Така че доброто някак не зависи от тях и по-скоро им се е случило.

Така е и при другата двойка. Грижата на съставителя на жълтия разказ е да подчертае другостта на случая спрямо сивата екзистенция на редовите хора. Кен Нагай е бизнесмен, но и японец. Другостта му е усилена допълнително от това, че Явора Стоилова се чувства варварка в изтънчената родна среда на съпруга си. Валентина Петкова се обръща към него: "Кен, та вие сте отрасъл в приказен свят. Какво намерихте в Явора?" Кен е бил привлечен от реални неща, но разказът установява по-скоро, че Явора е извън реалния свят - прилича на порцеланова статуетка, потомка е на Яворов, баща ѝ е именит художник. Тя не обича материалните неща, не обръща внимание на подарената лека кола, а на един букет цветя. Материалното не се търси, но е непременно налице. Така е и в комедиите на Менандър.

Разказът за преуспяващото семейство Божинови също се организира като вярна невероятна другост. Талантливата съпруга адвокатка с голяма клиентела, заета и с воден от нея курс по аеробика, има честта цар Симеон да ѝ повери юридическата грижа за имотите си. Божинови са преуспели частно, но щастието им е усилено от скритото виждане, че преуспяват само тези, които са близо до държавната официалност. Съпругата до един от сигурните ѝ знаци - цар Симеон, а съпругът до другия - държавата в лицето на министри. Дипломатическият клуб, чиито собственик е господин Божинов, приютява силните на деня. Там се вземат важни държавни решения. Наличието на толкова другости позволява на интервюиращата да запита: "Даниела, не се ли чувствате като бедна Пепеляшка, събудила се като принцеса?" Без значение е, че Даниела отговаря отрицателно. Въпросът насочва към чудната метамофоза в известната приказка, защото журналистката знае, че читателите ще четат жадно разказа ѝ, именно защото няма да вярват, че случилото се с Божинови, може да се случи и на тях.

Дали има нещо добро, което се случва вътре в сивата реалност? По принцип не. "Дневен труд" не се занимава с обикновени успехи - например със семейство, което се издържа от малък магазин за съестни продукти. Каквито магазини съществуват. Подобен репортаж би противоречал на жълтата и черната визия за света и не би бил интересен за читателя, очакващ между другото да му се потвърди, че промените в живота са нещо външно и независимо от него. Като положителни жълти събития те трябва да бъдат по някакъв начин непостижими, за да се харесат. Ако се случва добро, то поне с единия крак трябва да е извън сивото ежедневие. Човешкото постижение е възможно в по-високите публични сфери на изкуството и спорта, макар че и там се подчертава не положеният труд, а по-скоро, че постигането се е случило. В сивото ежедневие единствено се търси потвърждаване на абстрактното разделяне на хората на добри и лоши. Вестникът има obsesия да съобщава за делата на многото лоши хора, които се разпределят в малко на брой категории - политици, далавераджии и перверзни типове.

По изключение става дума и за някой добър в напрегнатия морален смисъл на разделящ добре духовното от материалното. Както в "Маргарита" от Здравка Евтимова (29. Март 1999 г.) с насочващото надзаглавие "Моралът не започва от утре". Тя е медицинска сестра отрудена и добра. Трябва да купи абитуриентска рокля на дъщеря си и затова продава иначе нужните на семейството ярета. Знае за материалните затруднения на своя съседка, също медицинска сестра, която купува яре от нея. Не ѝ взема пари. Сцената е трогателна, треперещата ръка с парите, оставени на масата и пхването им обратно в джоба на съседката. Обикновени обстоятелства, но с ясен свръхконтекст. Белотата на разказа и фоновото черно твърдение произвеждат едно сиво

с тъжното внушение, че доброто е рядко и че то никне единствено в отделни човешки сърца. Подозрителното в това добро е, че то непременно е свързано с вземане и даване.

Светът на "Малки обяви". Сърцевината на "Дневен труд" са няколко страници "Малки обяви". На пръв поглед те няма защо да попадат в моя анализ, защото са нещо обективно без контекст. Въпросът е, че от една гледна точка, обявите са самият вестник, а останалото е само рамка. Така че не е без значение какъв е светът в тях. Това е свят на търговци, бизнесмени, които търсят секретарки, продават компютри, учат чужди езици. Става дума за модерни забавачки, за учебни центрове, за луксозни кучета. Предлагат се пари на заем, имоти, злато. Разбира се, става дума и за обикновени битови неща. Този свят на много вещи би трябвало да разсейва и да откъсва от цялостта на общото човешко битие. Интенцията му е свободата за удовлетворяване на желания в един живот на повърхностността, суетен и дори лъжовен, в който изглежда лесно да станеш друг. Модерен свят, доколкото модерното е преди всичко разнообразие и възможност за изразяване с обилие от предмети.

Разбира се, лошото око ще открие, че и тази рубрика на "Дневен труд" не е достатъчно диверсифицирана. Парадоксът е, че другите части, които служат като рамка на сърцевината от обяви, не ѝ съответстват. Получава се шизоидно изображение - от една страна, малкото ведро платно на обявите, от друга, огромната рамка на първата и третата част на вестника, които гледат с недоверие към множествения свят в посланието на платното, заглушавайки го със злоречивото си монотонно твърдение. Според рамката светът е сив и скучен, в него няма много предмети, вещите са по-скоро недостойна суета. Шизоидността е принцип на вестника и поради това, че в развиваната черна картина едно от основните твърдения на "Дневен труд" е насочено срещу собственото му име - трудът е мъка без ефект, доброто така или иначе се случва, а не се постига. Никой от "Трудовете" не подканя към труд.

Поетиката на заглавието и черната картина за свят. Половината от работата по граденето на черната картина за свят се свършва от заглавията в първата и третата част на вестника. Можем да говорим за поетика на заглавието в българските всекидневници. Както е добре известно, тя е присадка от стария "24 часа" в една монотонна употреба, за която едва ли е виновен нейния образец. Не е по силите ми да преценя приноса на "Дневен труд" за тази поетика, мога да посоча общите ѝ признаци. В съдържателен план грижата е да се оформи послание за събитие катастрофа или агресия. Във формален план представянето става със заглавие с инверсия - напред се изтегля прякото или косвеното допълнение, т.е. този, който е изтърпял нещо или по-често сказуемото. Така се подчертава самото случване, а не евентуалната му причина.

Основното внушение е, че нещата не зависят от нас. Затова и най-предпочитаната синтактична форма в подобно заглавие е сказуемото с безличен подлог в трето лице множествено число. "Гърмят по бивша барета", "Скриха офертата за БТК" или "В Рамбуйе гласели свободно движение на НАТО из Сърбия". Задачата е да се конструира едно мистично "те", на което не може да се търси отговорност. Колективността върви заедно с идеите за анонимност и безнаказаност. Не е важна евентуалната зависимост на случилото се от човешки воли, нито се очаква, че читателите ще се заемат с действия по предотвратяването на подобни събития в бъдещето. На скритата идеология на тази поетика помага и преизказаното наклонение. "В Рамбуйе гласели" е сигнал за обективност - журналистът не е бил там, нас българите не ни пускат. "Гласели" означава нещо подценено, съмнително и в крайна сметка недобро.

Принизяването е основната грижа на тази поетика. Много често тя е проявена в инфантилна отстраненост от това, което става. Както ученици се превиват от смях, когато видят, че учителят им се подхлъзва и пада. Ето заглавия в този тон от последната страница на Дневен труд - "Апаш обра апартамент до голи стени", "Пиян мъж убива съседка с брадва", "Ловец се гръмна в корема". Карнавално весел, тонът не предполага, че читателят ще прояви разбиране или съчувствие. Мутри, апаша, пияници и изнасилвачи, деятелите на лошото са отделени от него. Те могат да се изправят и пред нас, но не като същества, принадлежащи на света на нормалните хора, а като други, дошли тук. Този тон става задължителен, ако се съобщава нещо положително. Помощите за бежанците в Македония се представят със заглавия като "Депутати носят дамски превръзки на бежанци" или "Конфискувани цигари за бежанците от Косово". Положителното се понижава в името на базисното твърдение, че някой помага на друг само по изключение.

Карнавално ругателният тон може да остане само в заглавието, но може да се разгърне и в материала. Така в "Позиция" от заглавната страница на вестника Никола Кицевски обяснява политиката на редовите читатели на вестника с фрази като "имаш зрители, пиеш мляко, нямаш зрители, ритат ти канчето". Колкото по-ругателно, толкова по-близо до реалността. Основната задача е високото да се понижи. Няма значение дали става дума за политици или за хора на изкуството. Карнавално понижаващо е и заглавието "Гейт Лорка свялял Дали" и краткият политически коментар "Като не вкарваш, ще ти вкарват", но и съобщението "Британски доктори отрязоха здрава гърда", мотивирано от известното базисно за българската среда твърдение, че на Запад не са по-малки маски от нас.

Контекстовото внушение на една страница. Особено се впечатлих от рубриката "Планета" в броя от 25 април 1999 г. В горната част привличащо погледа заглавие с едри букви "Трима убити в турска баня" с уточнението "Котел за топла вода избухна в югоизточната ни съседка" и материал, в който се говори бодро за трупове, ченгета и разгонени зяпачи. Същевременно е проявена грижа за културата на читателя - сведение в каренце уведомява, че макар турците да имат бани в домовете си, посещават и обществени бани, където се подлагат на масажирание и търкане от теляци. Съществена е живописната разлика, а не евентуалната прилика. Посланието обаче е многопластово. Освен карнавалната задача да развесели читателя случилото се в турската баня има и контекстуалната задача да затисне продължаващ от първа страница материал за политическата среща на високо равнище послучай 50-годишнината на НАТО. Така се внушава, че премеждието в турския град Испарта е по-важно. То е надникване в, така или иначе, по-интересната частна сфера на живота, докато срещата в САЩ е нещо празно и суетно.

Карнавалното принизяване засяга и успоредно разположената с материала статия "Петър Стоянов иска опрощаване на дълговете". Затискащо го отдолу каре се занимава с размерите и цената на масата, около която седяли високите персонажи по време на Натовската среща. Като се добави и материалът "Елцин симулирал болести" от горния край на страницата, няма как да не се усети интимното послание - политиците са маски, харчат ни парите, гледайте си всекидневните дела и не се интересувайте от друго. Но бъдете нащрек, животът е опасен, човек умира лесно. Затова се забавлявайте, както се забавлявам и аз, подреждащият тази страница. Много от кратките материали за катастрофи в "Дневен труд" са издържани в този тон, изключващ питането за причини и намекването за положителен ценностен ред. Те не

толкова плашат читателя, колкото му потвърждават какъв е светът. Колкото и парадоксално да е, позицията е интелектуална.

Войната в Югославия като свръхчерно събитие. При тази постановка за свят представянето на войната в Югославия се е оказало трудна задача за вестника. Събитието не е от частната сфера, не е нещо инцидентно, за да се изложи по обичайния канонаден начин, става в съседство, може да засегне и отделния читател, но и всички като голямото "ние" на българския народ. С една дума продължително събитие, чието представяне се осъществява трудно без сочене на причини и по-комплексни коментари. На вестника се е наложило да се задържи продължително на тази тема и да я представя с материали с различен характер. На пръв поглед те са налице - интервюта, репортажи и коментари. Но вглеждането издава, че се предпочитат кратките преразкази на материали от чуждия печат, очистени от обяснителна материя. Съществени са случващите се в рамките на голямата катастрофа конкретни катастрофи - сваляне на самолети, падане на бомби, разрушения и убийства. Те са толкова по-впечатляващи, колкото по-безпричинни изглеждат.

Получилата се в "Дневен труд" картина на войната на НАТО срещу Югославия е подчинена на простата обяснителна схема, че войната е зло. Злини са и подпалините от Милошевич вътрешни войни в остатъчна Югославия, както е зло и това, което сръбската страна прави срещу албанците в Косово. Но тя действа на своя територия. Действат сърби, които са ни по-близки от албанците, и то в отговор на заплахата. Защото е заплахата за един народ, когато вътре в територията му едно малцинство се плоди толкова бързо. От подобна агресия сме заплашени и ние. Оттук и контекстовото последиствие, че вършеното от НАТО е по-голямо зло. Алиансът напада, избива невинни хора, не зачита световния ред, заплашва и нас, иска небето ни, за да обстрелва съседа, натовски бомби падат в покрайнините на София.

За фокуса на тази картина имат принос и избраните коментатори, някои от които защитават тази позиция с неверни твърдения като това на Румен Димитров, че "цяла Европа се солидаризира със сърбите" (29 март 1999). Още по-ефективно е скритото послание, постигано с избор и поставяне на съобщаваните факти в насочващ контекст. Материалите за нанесените на Сърбия щети от НАТО в "Дневен труд" са несравнимо повече от материалите за сръбските издевателства в Косово. В най-добрия случай се търсят балансиращи съобщения от този тип: "Най-малко 1000 са убитите и 5000 ранените от началото на войната, твърди Белград. През това време са изклани 4000 косовски албанци, твърди Брюксел." (30 април 1999).

Изобщо война е това, което върши НАТО. Милошевич не е агресор, а жертва. Като му казват "Слобо", журналистите говорят за него като за палав нашенец, за който е редно да се застъпим. Както ни карат да приемем положително скритото послание на материала "Милошевич веща гибел за НАТО". Защото независимо че не сме толкова против да влезем в алианса, сме настроени все пак зле към него поради стари връзки и отношения, които са по-важни от случващото се днес. Петвековното робство не позволява да се отнесем с доверие към сегашната натовска Турция. Такова е внушението на заглавието "Турция щяла да ни пазит от югославските удари" (25 април 1999).

Съществено за градежа на тази картина е избягването на коментари за евентуалните причини, довели до въздушното нападение на НАТО, и особено забравянето на темата нарушаване на човешките права. Както и след края на войната "Дневен труд" не се занимава с нейните последиствия. Те, както и причините не й принадлежат. Мисленето за тях стимулира активност, може да доведе до справяне и с

тази война, а може би и с войната изобщо. Докато "Дневен труд" се интересува от войната, доколкото е образ на световното зло. По-добре е НАТО да се изложи докрай, да се повтори безизходицата от Виетнам. Затова и получената се в "Дневен труд" картина на войната е по-скоро военолюбива. Не че журналистите желаят войната да продължава, а защото мислят за нея като за неизменност без усложняващи степени и категории. Борбата им не е толкова срещу военния набег на НАТО срещу Сърбия, а в защита на убеждението, че войната е безусловно идентична на себе си. Грижата им е не гражданска, а интелектуална.

Заключения за несъвършенствата на моя прочит и съвети към вестник "Дневен труд". Този прочит не сочи нищо действително, а е възможна позиция, предполагаща и други. Сам съставен от много текстове, вестникът естествено предполага текстовете на различни разбираня. Въпросът обаче не се изчерпва с правото на съществуване на различни прочити. Различните прочити трябва да попадат в отношение, да могат да се допълват и да се коригират взаимно. Това би станало само ако те разбират вътрешната си проблемност и неконсистентност.

Както и моят прочит има големия проблем, че грижата му за евентуалното усъвършенстване на българския печат не е лесно отделима от грижата за конституирането на едно по-високо "аз" в самия мене, което би повдигнало в степен моето всекидневно "себе си" с оглед на промените в общия ни свят. Проблемът е, че образуващото се в мене високо "аз" не толкова преодолява реално неспособността ми да общувам редово с един вестник, колкото я компенсира временно с преувеличено аналитично четене. Така че заприличвам на жадните за свръхконтекст читатели на "Дневен труд", които държат повече на схемата за познаването на света отколкото на самия свят. Разбира се, има разлика. Схемата на редовите читатели клони към кратки еднотонни твърдения и е неразлично смесена с познавания свят, докато моята е по-сложна и съзнателно се различава от самия свят. Проблемът е, че съм непостоянен в поддържането на тази различеност и че често смесвам схемата със света също като тези, от които искам да бъда по-съвършен. Единственото ми предимство е сякаш само осъзнаването, че схемите и контекстите са преди всичко инструменти за познаване, общо взето несъвпадащи с онова, което познаваме.

При моето четене конкретните послания на "Дневен труд" ми изглеждаха затиснати от гръмки твърдения за единния контекст на света. Освен това ми се струваше, че тези твърдения са основното, което търсят редовите читатели. Но дали е така? Въз основа на какво го твърдя? Въз основа на предположение с идеологически характер, което ми осигурява властова позиция, не само външна, но и в самия мене - на високото "аз" на избраната типологична схема към ниското на всекидневния човек в мене. Но е редно да предположа, че малкият "аз" в мене също като този на читателя на "Дневен труд" се интересува от бедствия поради дълбока екзистенциална, а не само поради конкретна социална причина. Редно е да предположа освен това, че за редовите читатели на "Дневен труд" и предполагаемото общо послание на вестника, и катастрофичните му съставки са нещо като рамка, на която те не обръщат внимание. Докато действителното послание за тях са съобщенията за толкова много неща.

На свой ред е редно да предположа, че и ругателният уличен език, употребяван от "Дневен труд", може да е нещо условно, а не твърдение за света, както и грубостите в ученическия говор не са послания, а само форма, в която се крие нежност и внимателност. Не бива да бъда сигурен, че монотонната еднаквост на печатното послание, както то се набива в погледа, не излъчва неусещани от мене сигнали за детайли, както имащите усет доловят съществени разлики в изпълнението на все една и

съща оперна ария. Преди години се удивявах на свой приятел, който купуваше сутрин всички вестници и потъваше в непонятно внимателно четене на съобщения за все едни и същи събития. Техният брой тогава беше ограничен, но той усещаше разлики и детайли, които оставаха закрити за окото ми. Не е случайно, че сега заема високо място в журналистическата йерархия.

Тези съмнения в ефикасността на позицията, произвела моя текст, не поставят под въпрос изложеното високо разбиране за ситуацията на вестника, а само го откриват към други разбирания в мене и край мене. Ние сме вътрешно разслоени. Както са разслоени и неравни и един вестник, а и всяка друга форма на човешка реч. Оттук и предположението, че изложената по-горе светова визия не е цялото послание на "Дневен труд". В най-добрия случай тя е само коефициент пред скобата на сложния сигнал, излъчван от вестника. Кое то не означава, че той не е заплашен от парадокса основната за съществуването на печата множественост на събитията и фактите да се погълне от стихията на едно или друго свръхконтекстово виждане на света.

Тягата към свръхконтекст наистина се налага в някаква степен от аморфната в социално отношение сякаш недостатъчно диференцирана българска обществена среда. За нея обаче допринасят и списващите вестника. Защото обществената среда не е само нещо дадено, а и избор между повече възможности. Тя постоянно зависи от тези, които участват в нея. По подобен начин зависи от списващите "Дневен труд" в каква степен общото им послание отнема идеологическата инициатива на читателя и се строи като монотонна площадна ситуация и в каква провокира потенциалната неаморфност на средата и се строи като общо дело с читателите, от които журналистите очакват доставящи удоволствие изненади. Сигурен съм, че вторият избор е по-печеливш.

РЕАЛНИЯТ И ПОТЕНЦИАЛНИЯТ ЧУЖДЕНЕЦ

Чуждотата като културен феномен е една от темите на интелектуалната дискусия, която провежда Цветан Тодоров след публикуването на своята голяма книга "Ние и другите" (1989 г.). Разбира се, в последвалите публикации той обсъжда и по-конкретни теми на нашата съвременност като въпроса за обществената памет и моралната позиция спрямо престъпните дела от близкото минало. Високата стойност и оригиналността на тези обсъждания е в майсторската яснота на стила и ясната идеологическа платформа, развита във финала на "Ние и другите". Показателна в това отношение е и "На чужда земя" (1996 г.). И в трите раздела на тази книга - критическата оценка на ексцесите от българското тоталитарно минало, апориите на разтърсили Франция политически процеси и крайностите на постмодерната интелектуалност в САЩ, Цветан Тодоров неотстъпно продължава да се опира на загърбената от днешните французи френска просветителска универсалност. Какво го привързва към нея? Мотивите са сигурно повече. Но един ми се струва особено вероятен. Тодоров иска да бъде французин, но да запази и предимствата на различието. Той е все пак българин по произход и в някакво отношение чужденец във Франция.

Тази формула за помиряване на чуждо и свое в "На чужда земя" примамва и нас българските интелектуалци, също изправени пред компромиса на свързването на чуждо и свое. Разбира се, нашето чуждо е от друг тип. Ние не сме другаде като Тодоров, а сме чужденци в родината си. Нашата тяга към универсалност се поражда от обикновената воля да се измъкнем оттук с вътрешно откъсване от своето - с неизпълнено желание да отпътуваме или с изпълнено да живеем в "чужбината" на частното съществуване. И аз тръгнах по този път. Последствието е една диалектика или, по-непатетично казано, един компромис. Развих представата, че като свободно човешко същество не се намирам само там, където пребивавам. Живея в София, родината ми е България, но съм и в света. Разбира се, реалното в тази представа се смесва с нещо идеално - отсъстващото ми присъствие прави поносими несъвършенствата на средата, в която живея, и по-лошо, по някакъв начин ги поддържа. Но тази представа ми помага да не изпадам в клаустрофобията, че съм вътре в несъвършена култура, и да не се поддавам на измамната идея, че щастието произтича от включване в друга по-съвършена.

Може би тази позиция на чужденец, който не напуска родната земя, ме доведе и до това да усвоя емоционално научното положение, че човек принадлежи на една среда и на една култура само в инструментален смисъл. Той може да се преувеличи в идея за прекалената принадлежност и прекалена затвореност на средата, към която се принадлежи. Може да се забрави, че затвореността ѝ не е даденост, а работа по това тя да стане една и единна. Тази работа не свършва никога. Същото се отнася и за човешкия вид, другата реалност, която е основен аргумент на Цветан Тодоров в "На чужда земя", а и в предишните му книги.

Несъмнено универсалното произтича от общата ни принадлежност към човешкия вид. Именно като реалност обаче той не е само повтаряща се и възпроизвеждана даденост в Аристотелов смисъл, а и нещо правено, което е резултат и на "демарша" на човешкия дух, както казва в идеологическия финал на "Ние и другите" сам Тодоров. Но има и нещо повече. То също може да се осъзнае и да стане фактор на човешкото обществено и лично поведение. Човешкият вид е нещо отворено, свързано с други видове. Човекът не е разделен с биологична стена от света на висшите бозайници. Това му задава друга по-универсална универсалност, за която човечеството вече се замисля. Разбира се, това знание е комплицирано. Подобно отворено разбиране за човек не се пригажда лесно за ориентиране във всекидневните неща. Но дали

изходът е в опростяването и затварянето му? Тодоров е направил този избор, “спрял” е подвижния човешки вид с постулата, че същността на човека се свежда до регулиращия принцип, проявен в специфично човешката наклонност към свобода. Въпросът е, че тази свобода е по някакъв начин спряна и затворена до универсалността на човечеството. Това “спиране” е сякаш неизбежно. За да са граждански употребими, представите за разглежданите неща трябва да бъдат удържани в ясна идентичност.

Но усилието да се облекчи разбирането за човешкия вид и неговата същност води и до не безвъпросното скрито твърдение, че човекът е висше същество. Цветан Тодоров се опира на него, за да спори с изпращащата се срещу тази истина постмодерност. Тя е функционирала в дълъг исторически ход от Аристотел насам и е произвела блага, добрини, но и ужасни неща. Така че не е добра сама по себе си, нито борбата срещу нея е просто лоша. Ценността на едно твърдение се определя от целта, която се постига с него. Както в случая скритото твърдение на Тодоров става валидно поради добрата цел на морализирането на човешките отношения, за което пледира. Но и постмодерната позиция по въпроса се отказва от идеологическата неефективност на истината за човека висше същество и се насочва към друга истина, не с разрушителна цел, а за да подготви голямото "видово" благо на оцеляването на човека във вселената.

Лесно е да се забележи, че постмодерното разбиране на човека и човешкото е отворено, докато патосът на Цветан Тодоров е в затвореността. Здравно привързаният към човешкия вид човек се оказва привързан и към основна култура - националната. Тя, разбира се, е нещо сложно в себе си и постоянно се оглежда в други култури. Но най-много, което постига при тези контакти, според Тодоров, е да осъзнава особеностите на своята определеност. Колкото и отворена да е навън и навътре към себе си, тя се мисли за нещо ясно, което не може да претърпи радикална промяна да стане друго. Именно това поражда "трагическата дуалност", както казва Тодоров в "Ние и другите", на съчетаването на универсалната принадлежност на човека към човешкия вид и на локалната му принадлежност към национална култура. Оттук и задачата на текста "На чужда земя".

Но трудността на съчетаването на тези две принадлежности не произтича толкова от реалността им, колкото от затвореното разбиране за тях. Защото за принадлежността на човека към човешкия вид и към национална култура може да се мисли и по друг начин - като за не дотам завършени дадености. Ако човешката природа не се смята за толкова ясно отделена от животинската, принадлежността към човешкия вид не би се възприемала толкова патетично обвързана с идеята за свободата. Би се осъзнало, че подтикът към свобода произтича от особената биологична подвижност, незавършеност и отвореност на самия човешки вид. Аз съм свободен не само поради принципната свободност на вида човешко същество, на който принадлежа, но и защото осъзнавам нейният биологичен носител, който по някакъв начин просветва и в по"нисшите" биологични видове.

Същото се отнася и за националната култура. Като всичко човешко, и тя е подвижна, незавършена и сложна в себе си. И Цветан Тодоров е свободен не само защото живее в демократична Франция, а и защото Франция е гъмжило от неща и нива на култура, в чийто лабиринт той може да се движи и променя. Всяка култура, и най-затворената, изправя пред свободата и универсалността по елементарен начин - с вътрешната си сложност. Всяка култура е и култура изобщо, независимо че някои култури се държат по-универсално от други.

Оттук и въпросът, дали тоталитарна България и демократична Франция са предимно различни? Разбира се, да се различава е естествено в привикналата да се държи инструментално европейска среда. Но, ако искаме да сме по-близо до реалността, различаването трябва да се редува с оприличаване. Инструменталната

мисъл работи с опозицията тоталитарен и демократичен строй. Но опозициите са един вид изчистена и опростена реалност. По-точна е комплицираната представа, че тоталитарността и демократичността са само политическите върхове на айсберга на човешкото, в чието дъно сложно се редуват двата повика - към свобода и самостоятелност, но и към несвобода и радостно отдаване на собствената воля другиму. Границите между тях са размити. Това не пречи, ако решим да се държим инструментално, да ги представим по-отчетливо с оглед на някакво добро.

Моето място в България не е нейна част, а, бидейки в нея, е и вън от нея. Аз съм извън средата, наречена България, не само когато живея другаде. Реалното и идеалното "вътре" не съвпадат, както на свой ред реалното и идеалното "вън". Това е "светая светих" на човешката връзка със средите, наричани култури - присъствието в тях е разхлабено и затова предизвикващо промени. И ако това се отнася за всеки човек, то важи повече за интелектуалеца, който е по принцип отстранен, за да гледа по-сложно на своето, и то не за да остане незает с общественото благо, а за да разбере сложното му универсално-партикуларно битие, та като се наеме да действа, да не се държи релятивистки безотговорно или фундаменталистки твърдо. От него се очаква да постъпва и мисли в редувания от действия и мисли, които няма да са просто само негови, а ще включват и други субекти - на други хора и на човешки колективи. Затова и Цветан Тодоров е на чужда земя не само защото на 24-годишна възраст е напуснал тоталитарна България, а и защото е човек и интелектуалец. По подобен начин и аз съм на чужда земя в собствената си родина. Това не е само идеология, с която се облекчавам, но и реално положение.

Друг е въпросът, че трудността да се действа на тази основа води до прости изказвания с инструментална функция. Такова е изказването и съпровождащата го представа, че човек принадлежи на определена култура и е там, където живее. Така е, живеем в Париж или в София, в България или във Франция, тези изказвания са добри, доколкото обслужват практическата ни дейност, но те не бива да подвеждат, когато говорим за пълното си битие. За трудния разговор по пълното битие не би помогнал и критическият хуманизъм, ако уважаването на редовия човек включва неизбежните несъвършенства на всекидневното редово мислене, между тях и практическата представа, че нещата са идентични на себе си. Така че не толкова откъсването на думите от нещата е проблемът на съвременната всекидневна култура, както смята Тодоров, а издигането на межди, както между думите, така и между нещата. В първото "съгрешават" предимно интелектуалците, а във второто - всички.

Също като за Русо и Монтескьо и за Цветан Тодоров е естествено да не е на висотата на своите идеи, и то не само в действията си, но и вътре в собствените си текстове. Добрият текст не е изо, а низ от извисявания и спадове, от редувания, за които прекрасно говори самият Тодоров. За да имаме успех в тази насока, особено когато анализираме чужди текстове, би трябвало да гледаме критично и на собствената си идеология, да се питаме за абсолютното, в което вярваме и в което подканяме да повярват всички. Такъв е характерът на дебата и в случая. Увлечен от топлотата и дълбочината на дискусията на Тодоров, искам да се приобща, като добавя своята версия по обсъжданите въпроси, с която не бих разполагал, ако не бях чел неговите книги.

Вълнуват ме същите универсалии, но по особен начин, породен от "неморалността" на тукашното съществуване, приучило ме да се измъквам и да не бъда гражданин, а човек изобщо. Измъкването е станало устойчив жест. То е основата, върху която се развива прекалената гъвкавост на мисленето и в крайна степен релятивизмът, по-скоро оправдаващ злото отколкото работещ срещу него. Така може да се изтълкува моето мисловно поведение, огледано в позицията на Цветан Тодоров. Сякаш съм

засегнат и се отбранявам. В това е благородният ефект от прочита на "На чужда земя" - да увлече в спора за достойното съществуване, изразено в гражданска ангажираност и съдържане от мисловна разпуснатост поради висшата ценност на свързващи ни морални устои.

Но аз настоявам на своята позиция не само защото релативизмът ми е станал навик, но и защото съм убеден, че нещата и позициите не са лоши сами по себе си. Моралът с голяма буква също не е добър сам по себе си. Животът тук ме убеди, че моралните устои губят стойността си, когато не прехождат в едни или други конкретни норми, регулиращи гъмжилото от обикновени практически деяния за постигане на близки цели. Хората прекарват повече време в малки среди отколкото на стъгдата на националната култура или на още по-голямата на човешкия род. Големите правила, които регулират отношенията с всеки друг човек и нормират нашата свързаност, могат да затормозват разгръщането на лабиринта от малки среди, ако не се свеждат до незабележим коефициент на правила за конкретно общуване. Те са несравнимо по-важни. Не съм срещу моралните устои, а срещу обсъждането им по начин, който, като подчертава абсолютистичността им, занемарява връзката им с нетържествената ниска всекидневност и не предполага низхождането им в по-конкретни регулативи за човешко поведение.

По подобен начин и преките "лице в лице" отношения са в непрекъснат обмен с разни видове косвени отношения. Имам пред вид не само средствата за съобщаване и предаване на информация, а и застрашително нарастващата предметна среда. Какво би бил светът без посредничеството на предметите? Вярно е, че е по-лесно да ги обявим за неценни пред ценността на отношенията "лице в лице" и да тръгнем по пътя на редовия човек, чието съзнание е конструирано от противоречието да отхвърля вещите, но страстно да се занимава с тях. Не е ли по-хуманно да разберем, че нарастващият брой предмети осигурява на човешкото същество набор от посредници за нарастващ брой косвени отношения с другите?

Вещите и уредите са материализирани символи за косвено обсъждане на свързващото ни гъмжило от конкретни ценности. Чрез тях разговаряме по важни конкретни въпроси. Това "разговаряне" изглежда бавно и неефективно. Но то ни увелича да участваме несъзнателно в идеални и виртуални общности. Затова не бива да го смятаме за лошо особено като се вземе предвид, че е общуване и обсъждане едновременно. Вярно е, че ограничава и дори пречи на откритите топли човешки обсъждания и общувания, но, от друга страна, то допълва тяхната неефективност, както и те на свой ред допълват неефективността на живота сред вещи. В "замърсеното" косвено общуване и мислене чрез вещи човек е не по-малко общностно същество отколкото при общуването "лице в лице" и изразяването с устни и писани текстове. Косвеността е черта на човешката природа.

Цветан Тодоров разбира човешката среда като набор от ценности, но не вижда в предметите едно от нейните битиета. Пази се да разпознае моралните устои в досадните правила на всекидневните човешки движения и да наблюдава прякото взаимодействие с другия човек като свързано с безброя на косвените общувания, които преминават през вещи и уреди. Незнам кои са личните мотиви за този избор, но виждам външния резултат - изграждането на един свят парадигма от ясни противоположности, в който топлотата на прякото общуване и регулативът на моралните устои са абсолютно добро противопоставено на дехуманизиращия характер на потъналостта в човешката предметна среда.

Избрана е старата европейска парадигма на опозиции за едро разбиране и некомплицирано действие срещу опитите на постмодерността да ни покаже хаотичното лице на действителния свят. Този избор не е добър или лош сам по себе си.

Той е полезен като гражданска позиция. И аз развивам моя аргумент, че вещите са живи символи за диверсифициране на човешкото общуване не за да защитят ненаситниците, отдадени на вещи. Искам да убедя, че като двете страни на монета, чистите и "замърсените" с вещи човешки отношения не са само противоположности, между които може да се прави избор - те се допълват в името на ефективност, свързана с подвижната природа на човешкия вид. Тази природа също не е добро или зло сама по себе си. В трудно определимо съотношение на зависимост и независимост от нея ние участваме в ставането на доброто и злото.

Въпросът в случая е мисловен, опира до сложния отговор, дали експанзията в света чрез вещи е по-малко присъща на човека от експанзията с обичана родина или общоважими морални устои. За мене те са спорещи помежду си проявления на ставащата човешка природа, която така си осигурява динамика, работи за жизнеността си чрез разнообразие. Доставящото жизненост разнообразие се следва и вертикално във всяко от основните проявления на човешката природа - големият морал има по-долни нива на правила за специализирани отношения и голямата свобода "деградира" до обикновено преместване в пространството по своя воля.

Струва ми се, че разбирам защо Цветан Тодоров държи толкова на високите морални правила. Също като националната култура и човешкия вид, така и индивидът за него са нещо определено и добре затворено. Това е атомарният индивид, идеята за който се култивира в европейската културна среда от епохата на романтизма насам. Оттук и противоречивият импулс - този индивид е нещо идеално и добро, но не по-малко добро са и другите хора и обществото, които му противостоят. Също и затвореното в себе си общество е добро, защото на затворения човешки индивид трябва да се осигури присъщата му общественост. Тя е нещо външно за него и затова отношенията с него се регулират с външни норми. Има и други правила за свързване на хората в малки или по-големи общности, но особено ценни са моралните, защото осигуряват двете най-ценни свързвания - с другия човек в ситуацията "лице в лице" и с всички хора в цялостта на човечеството. Прекрасният текст на "На чужда земя" има малко общо с тази схема. Въпросът е, че вътрешните аргументи на Тодоров я следват - индивидът и човешката общност са несъвместимости, които трябва да се съвместят.

Тези вътрешни аргументи прерастват в един вид внушение, че атомарният индивид е природна даденост. Но той е по-скоро осъществявана културна реалност, за която работят и книгите на Цветан Тодоров. Тя обаче не е единствена. Съществува и друга по-съвременна културна представа, че индивидът е заразен с общностност преди да общува, както и че човешката общност не е несъвместима с индивида, защото е сводима до индивидуалност. Сума от индивиди и сложна структура от нива и правила за организиране на отношенията и движенията вътре в нея, общността винаги развива конкретния символ на представящи индивиди. Тя се възплъщава.

Какво са митологическият герой, древният монарх, но и съвременният политик и шеф, ако не общностно "усилени" индивиди. Франция е по някакъв начин дадена в патерналистичната статура на президента Ширак, демократично допълвана и поставяна под въпрос от различната статура на министър-председателя Жоспен. Ширак и Жоспен са общностно набъбнал реален символ, особен двуглав индивид, способен да представя комплицираното "ние" на французите. Човешките общности и индивидите интерферира. Обществото с цялата си йерархия и общността със своите нива са и вътре в човешкия индивид. Иначе той нямаше да може да се държи обществено и да общува. Кое не означава, че индивидите не се съпротивляват на обществото и нямат проблеми с общуването. Но съвременната рецепта срещу антиобщественото зло не е в простото напомняне, че имаме обща природа и трябва да спазваме генералните правила на морала, а в поглеждането в тази природа и в изваждането на светлина на

интерференцията между вътрешно сложния човек и външната сложна среда, в която живеем.

Цветан Тодоров знае това и владее по-съвършено от мене тази диалектика. Движил се е в нея в годините на заниманията си със семиотика и антропология. Но тази позиция го е откъсвала. Затова той се отказал от нея. Предпочел е да бъде свързан и е избрал аргументите на една всекидневност, която не изглежда гъвкава, но се движи към граждански цели. Избрал е да бъде заедно с другите, затова е изоставил тънкото аргументиране с опасно личен глас. Гласът в "На чужда земя" не е заплетена субективност за самотници, а общ личен глас, който се препоръчва да бъде възприет и от други. В този смисъл Тодоров е по-добър гражданин от мене в своите текстове. Аз пък изкупувам греха на потенциалната чуждота и произведения от нея релативизъм в моите текстове, като се моря с обществен проект. Той е привидно далече от това, което ме занимава мисловно. Така че чуждотата остава. По-цялостен успявам да бъда само в допълването на едното с другото. Това е поуката, която извлякох от прочита на "На чужда земя" на Цветан Тодоров.

ПОСЛЕСЛОВ

Тази книга продължава дебата, подет в "Промяната в живота и текста. Реторични есета за трудностите на преобразуването" (1998). Като казвам дебат, имам предвид критичното разискване на определени съвременни възгледи за човека и човешкото общество, обсъждани от други изследователи, но и вътрешното, ставащо в самия мене колебаене около ефективното им представяне. Нищо друго не обяснява по-добре причината за това колебаене като казаното от Борхес, че всеки човек е двама души и другият е винаги по-истинският. Борхес едва ли си ги е представял в спор и диалог. Но така или иначе и когато се загърбват и са напълно отделени един от друг, те се в отношение. Ние сме устроени като диалог. И по-голямата трудност на саморазбирането не е в това, че евентуалните двама в нас са трайно различни един от друг, а че се менят. Диалогът рядко е между същите партньори. Може би поради амбицията да конструира в себе си външното множество от хора, в което неотменно е намесено, нашето "аз" побира много повече от двама. Оттук и постоянната нужда от ново конфигуриране на себе си и последствието вече казаното и написаното да се казват и написват наново.

Настоящата книга повтаря определени пунктове на "Промяната в живота и текста", добавя нови, но най-често преназовава вече казани неща. Така тя влиза в отношение на синонимия с предишното, като измества определени вече формулирани термини и визии. Постоянно отскачащата в бъдещето цел е с новото сякаш по-добро назоваване да се представи по-адекватно една материя и така да се преходи от изказване към действие и направа. Говоренето е правене, но и подготовка за правене. Динамичното отношение на двете е може би едно от най-важните проявления на това, което наричаме живот.

Така че тази книга е поредица от синонимни редове. В нейния преден фронт е редът "промяна, преход, пренос". Понятието за Европа, което съм извел в заглавието, е знак за нещо по-широко. Наистина преди всичко ме интересува прехождането от България към Европа, което е вътрешно сложно, защото вече европейската в една форма България трябва да стане европейска в друга по-съвременна форма. Но тази вътрешна сложност засяга и същинската Европа на Европейския съюз. Тя също се преобразува от един в друг тип, независимо че тези типове ѝ принадлежат и че сегашното преобразуване за разлика от други по-стари протича планирано и съзнателно. Големият въпрос е, че и самите прехождания, както и говоренето за тях не са предметно дадени, а са сложни знакови ситуации, в които се преплитат и ред други прехождания. Затова и говоренето за съвременното свързване на България с Европейския съюз изглежда по-съответно, когато се успоредява с други по-конкретни и по-обща свързвания. Оттук и основанието, че в тази книга ме занимава и прехождането от античното към съвременното време. Както отдавна съм убеден, античността образува основата на модерната европейска цивилизация, защото по някакъв начин е предварително "съвременна"

Поради същото основание не откъсвам прехождането на България към Европа и на Европа към самата себе си от общото и трайно прехождане гръбнак на всички конкретни преноса в хода на човешката цивилизация - от отделния човек към другите, представяни в разни видове групи: по-малки и по-големи до сякаш най-голямата на цялото човечество. Това е траен проблем на човешкото съществуване - в каква група от хора е най-благополучно да съществува човек. Затова не се колебаю да припозная древните по-неустойчиви или по-устойчиви империи в Европа като подобен опит за

постигане на обемащо максимално голяма човешка група съжитие, каквото представлява усилието по реализирането на Европейския съюз в момента.

Разликите от миналото се очевидни, но има и подобие, чието забравяне не е от полза за решаването на сложната задача по съжителството на толкова човешки същества. Работата по "направата" на Европейския съюз протича практически и инструментално без живо работно понятие за прехождането на отделния човек към човешката група и за интеракцията на социално и индивидуално. Моето убеждение е, че свързването на толкова хора би се улеснило, ако се инструментализират други представи за индивида, групата и отношенията между тях, ако практикуваната сега политологическа мисъл се антропологизира, ако в нея навлязат по-съвременни прагматически идеи за интеракцията на индивидуално и общностно действие. Това е дълбинният подтекст на тази книга. Да убедя - не само другите, но и себе си, че въпреки своята европейска индивидуализираност ние сме общностно зададени и нагласени за обществено и политическо действие, и че, от друга страна, и човешките общности, за да не бъдат абстракции и нещо идеално, непременно се превъплъщават в индивиди, в тези издигнати хора, които занимават и старата митология, и Херодот, но и съвременната обществена и политологическа мисъл.

Убеден съм в полезността на това, което казвам. Самото му формулиране и изписване обаче издава, че искам, като убедя другите, да убедя по-адекватно и себе си в нещо недействително за мене, да преодолее прекалената си индивидуализираност, да намали по този начин несъответната затвореност на собственото си действие, което не е достатъчно обществено и политическо. В някаква степен тази моя книга е другост, нужна на този, който съм по-често. В този смисъл тя е и утопия, и правене едновременно. Може би поради това усещане за несъвършенство е и обхващащото ме убеждение, че писането на книги по някакъв начин вече принадлежи на миналото.

БИБЛИОГРАФСКА СПРАВКА

Въведение

Европа - разбираана и правена

Втората част от този текст, посветена на темата Европа, е представена на панел в рамките на организиран от Бонския университет конгрес World Axes 2000, състоял се в Бон през ноември 1999 г. Същият текст със заглавие "Реалната, идеалната Европа и културното многообразие" е публикуван в сп.Социологически проблеми, бр.1-2, 2000. По темата за въобразените общности се опирам на едноименната книга на Б.Андерсон. С., 1998 (прев.от англ.). За античните реалии по темата Европа вж. art.Europe, in: Der Neue Pauly.4. Stuttgart-Weimar, 1998. За зоните в Европа вж. главата "Часовите пояси на Европа" в кн.: Ъ.Гелнер. Условието на свободата. С., 1996 (прев. от англ.). На Гелнер дължа идеята за модулността и модулния човек, развита в същата книга. В текста споменавам N.Elias. Über den Prozess der Zivilisation. I-II. Frankfurt/Main, 1976 и Ф.Бродел, Структурите на всекидневието: възможното и невъзможното. С., 2000 (прев. от фр.). По темата Европа и Европейския съюз вж. Р.Шуман. За Европа. С., 2001 (прев. от фр.). За необходимостта Европа да се различава от Европейския съюз вж. главата "Европа - единство и разнообразие, в кн.: Р.Дарендорф. След 1989. Морал, революция и гражданско общество. С., 2000 (прев. от англ.). За Европа на миналото и в съвременността J. Le Goff. La vieille Europe et la Notre. P., 1984. За културното многообразие в Европа S.Baier-Allen/L.Cucic (eds.). Pluriculturalism in Europe. Baden-Baden, 2000. За идеите на Хусерл вж. Е.Хусерл. Кризата на европейското човечество и философията (ч.1) - прев. от нем., в: Критика и хуманизъм, бр.4, юни 1993.

Първа част. Понятия и фигури

За основанията да говорим за традицията в единствено число.

Елинската традиция

Настоящата работа публикувана в превод на френски в сп.Méditerranées: N 26=27, 2001. Работата е опит да се направи използваемо в контекста на едно съвременно разбиране за история понятието "традиция", което престава да се използва и се заменя от идеите за колективна или историческа памет. В общ план следвам идеите на френската т.нар. "Нова история". Вж. La nouvelle histoire. Sous la direction de J. Le Goff. P., 1988. На бълг. част от по-старото издание на тази книга (1978 г.) и части от други книги от същия кръг са представени в: Духът на Анали. Съст. Л.Деянова. С., 1997. Вж. и F.Torres, L'histoire revisitée, in: Encyclopedia universalis. Symposion. Les enjeux. P., 1988. За проблемите на елинската традиция от гледната точка на културната памет вж. Я.Асман. Културната памет. С., 2001 (прев. от нем.).

Европейският интелектуалец в профила на античното време

Със същото заглавие работата е публикувана в сп. Демократически преглед кн.46, Пролет 2001. За възгледите на Ралф Дарендорф по темата вж. главата "Обществената

отговорност на интелектуалците": срещу новия страх от Просвещение", в неговата кн.: След 1989, ц.с. Авторът съпоставя критически интелектуалните позиции на Карл Поппър, Йозеф Кьониг, Юрген Хабермас, Едуард Саид и Ърнест Гелнер. За Пиер Бурдийо вж. "Интелектуалното поле: един особен свят", в неговата кн.: Казани неща. С., 1993 (прев. от фр.). За Ричард Рорти вж. неговата кн.: Случайност, ирония и солидарност. С., 1998 (прев. от англ.). За понятието интелектуалец и неговата история вж. - art. Intellectuel, in: Encyclopédie philosophique universelle. II, 1. P., 1990; art. Intellektuelle/Intelligenz, in: Europäische Enzyklopedie zu Philosophie und Wissenschaften. 2. Hamburg, 1990; art. Intellektueller, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie. 4. Basel-Stuttgart, 1976; D.Bering, Die Intellektuellen. Geschichte eines Schimpfwortes. Stuttgart, 1978; Русская интеллигенция и западный интеллектуализм: история и типология. Материалы международной конференции. Неаполь, май 1977. М.-Венеция, 1999; Th.Geiger. Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft. NY, 1975. За Средновековието Ж. Лео Гоф, Интелектуалците през Средновековието. С., 1993 (прев. от фр.). За античността по специално В.Блаватская. Из истории греческой интеллигенции. М., 1983. и J.Ober. Mass and elite in democratic Athens. NY, 1989.

Личност, университет и семиотичен подход.

Един опит върху идеите на Пърс за човешката личност.

В първоначален вариант със заглавие "Идентичност, система на висше образование и университетска структура" работата е представена на Седмия международен конгрес на Международната асоциация по семиотични студии в Дрезден, 3-6 октомври 1999 г. За личността в американската прагматическа философия вж. Дж.Х.Мийд. Разум, аз, общество. Плевен, 1997 (прев. от англ.); С.Петрили. Субект, тяло и агаре (прев. от итал.), в: Сборник. Том IV. EFSS '98. НБУ, 1999; V.M.Colapietro, Peirce's Approach to the Self. NY, 1989; Ch.W.Morris. The Open Self. NY, 1946. За американския прагматизъм и философията на Пърс по-широко Ch.W.Morris, Pragmatische Semiotik und Handlungstheorie. Frankfurt/Main, 1977 (прев. от англ.). За отношението на Пол Рикьор към семиотиката и аналитичната философия вж. неговата статия "Signe et sens", in: Encyclopedia universalis, Corpus, t.16. P., 1988, а за представянето на личността и "аз"-а P.Ricoeur. Soi-même comme un autre: P., 1990. По темата идентичност добър обглед от P.Tap, F.Gil, N.Sindzingre, art. Identité, in: Encyclopedia universalis. Corpus, t. 9. P., 1985. По темата семиотика и идеология C.Reis, Towards a Semiotic of Ideology. Berlin/NY, 1993. По темата университет Die Idee von der Universität. Von M.Eigen et al. Berlin etc., 1998. Използвам в работата идеята за модулната личност, която принадлежи на Ъ.Гелнер, ц.с., и идеята за парадигма, развита от Т.Кун, Структура на научните революции. С., 1996 (прев. от англ.).

Четенето и неговата работа

Вариант на първата част на този текст със заглавие "Четенето, читателят и другите" е представен на конференция с присъствието на Вофганг Изер, състояла се през февруари 2000 г. За развитието на тезите за четенето до Изер вж. Lesen. Ein Handbuch. Hrsg. von A.Cl.Baumgärtner. Hamburg,, 1974. За възгледите на Изер вж. W.Ise., Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung. München, 1976 и W.Iser, The implied reader.

Baltimor etc., 1987. За динамичния аспект на разбирането на текста като естетическо възприятие вж. сб. "Theorie der Kunst. Hrsg. von D.Heinrich und W.Iser. Frankfurt/Main, 1984, особено работата на N.Goodman. Kunst ind Erkenntnis. За възгледите на Ханс Роберт Яус вж. "Литературната история като провокация към литературознанието, в неговата кн.: Исторически опит и литературна херменевтика. Съст. А. Ангелов. С., 1998 (прев от нем.). За възгледите на Рикьор вж. P.Ricoeu., Temps et récit. 3. Le temps raconté. P., 1985. И също P.Ricoeur, Die Schrift als Problem der Literaturkritik und der philosophischen Hermeneutik, in: Sprache und Welterfahrung. Hrsg. von W.Fink. München, 1978. Възгледите на Хайдегер в: W.Heidegger, Sein und Zeit. Tübingen, 1963, по специално с.164 слл. По-раншни мои работи по темата за четенето: Антично четене и антична култура. Сп.Проблеми на културата, бр.3, 1987; Четенето, писането и литературният текст като проблеми на културата. Социологически преглед - бюлетин, извънреден брой, 1987; Литература, художествен текст и произведение, в сб.: Общуване с текста. С., 1992.

На прага на мита

Със заглавие "Журналистическата творба в черно - катастрофа и произшествие" работата е представена като беседа на семинар във Факултет по журналистика в Софийския университет през ноември 1996 г. Обработеният вариант на беседата е публикуван в сб. Медии и митове. Съст. Г.Лозанов и О.Спасов. С., 2000. По въпроса трактат и диалог вж. За стратегиите на философския текст и определимостта на философията. Платоновият "Федър", в моята кн.: Промяната в живота и текста. С., 1998. По въпроса за мита по-подробно в моята кн.: Мит и литература 1. С., 1998 За възгледите на Жирар вж. гл. La science des mythes, in: R.Girard, Le bouc émissaire. P., 1982, както и по-ранното му изследване La violence et le sacré. P., 1972. Вж. и есето Роли, празници и представления, в моята кн.: Промяната в живота и текста, ц.с.

Втора част. Прочити

Хезиодовият разказ за Прометей.

Мит или какво

Литературата върху общата тема мит и митологично мислене е огромна и в същото време принадлежи на отминала епоха. В сегашната научна литература спекулирането по тези теми не се смята за продуктивно. В книгата си L'invention de la mythologie, 1981 и по-специално в заключителната глава "Le mythe introuvable" М.Детиен формулира апориите при определянето на мита и митологията. Усилието ми в случая е да приложат общото определяне на мита в духа на Р.Барт (Mythologies, 1957, на бълг. Въображението на знака, 1991) и Кл.Леви-Строс (La potière jalouse, 1985, на бълг. Ревнивата грънчарка, 1994) за едно по-конкретно разбиране. Такъв е подходът и на Ж.-П.Вернан в книгата му Mythe et société en Grèce ancienne, P., 1974, в която са двете използвани в моя текст студии "Le mythe Prométhéen chez Hésiode", p. 177-194 и "Raisons du mythe", p.195-250. Представа за ограничения практически начин на разбирането за мита може да се получи по F.Graf, art. Mythos, in: Der Neue Pauly, 8,

Stuttgart/Weimar, 2000, S. 634-650. Там и по-теоретичните работи за мита в кръга на класическата филология. Литературата върху темата Прометей е огромна. Основните научни студии върху Хезиод са събрани в: Hesiod, Darmstadt, 1966 (Wege der Forschung XLIV). В тома е и студията на съставителя на сборника E.Heitsch. Das Prometheus-Gedicht bei Hesiod, S.419-435, в която се развива тезата за по-ранна рапсодия по темата, използвана от Хезиод.

Бедният разказ за победителя.

Осмият немейски епиникий на Пиндар

Работата е представена като беседа на тема "Религия и изкуство в епиникия на Пиндар" на Шестата лятна научна среща в рамките на Варненския фестивал през юни 1998 г. След това в писмен вариант е публикувана в сб.: Религия и изкуство в културната традиция на Европа. Лятна научна среща Варна '98. С., 1999. По темите "празник" и "религия" вж. по-подробно моята книга История на старогръцката култура. С., 1989, с.122 слл. За Пиндар и особеностите на епиникия вж. H.Fränkel. Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. München, 1993, S. 486 sqq. В настоящата работа по друг начин, в отчета "празник-литература", развивам основната теза на моята книга Мит и литература 1, ц.с. Вж. там четвърта гл. Епиникият на Пиндар - борба за собствено битие на творбата, с. 133 слл.

Нещастieto на властника.

Царските новели в "История" на Херодот

Работата е представена първоначално като доклад със заглавие "Разказ и идеология в царските новели на Херодот" в рамките на Международна научна конференция с участието на Пол Рикъор в София през октомври 1997 г. Разработеният текст на доклада със същото заглавие е публикуван в сб.: Пол Рикъор. Философията пред предизвикателствата на промените. С., 1998 и на френски в: Divinatio. Studia culturologica Series. V. 6. S., 1997. За тезата, че новелите са инструмент на историята. вж. в моята кн.: Мит и литература 1, ц.с. - там и литература по въпроса. За тирана и неговата власт вж. в диалозите "Държавата" (544 a - 590 d) и "Държавникът" (301 b-c) на Платон и в "Политика" (V, 10-11) на Аристотел. В така развитата теза се опирам на J.-P.Vernant, Le Tyran boiteux: d'Oedipe à Périandre, in: J.-P.Vernant/P.Vidal-Naquet. Mythe et tragédie. Deux. P., 1986. За възгледа, че Херодот е по-историчен от Тукидид Р.Дж.Колингууд. Идеята за историята. С., 1995 (прев. от англ.). В настоящия текст общо се опирам на идеите на P.Ricoeur. Temps et récit. 1. L'intrigue et le récit historique. P., 1983.

Медийно послание и контекст.

Прочитът на един всекидневник

Със заглавие "Дневен труд - един прочит" и известни разлики текстът е публикуван в сб.: Медии и преход. Съст. Г.Лозанов, Л.Деянова и О.Спасов. С., 2000. Идеите за липсата на разгърната среда за обществено действие, за потъналостта на атомизирания индивид в частното съществуване са развити по-пълно в моята кн.: Промяната в живота и текста, ц.с. - вж. с.58 слл. За това, че идеята за бедствието не прераства в митове по-

подробно в тази книга в есето "На прага на мита". За Аристотеловото учение за "вероятното" и за ентимемата вж. кн. II на Аристотел, Реторика. С. 1986 (прев. от стр.). Някои от идеите на този текст дължа на Умберто Еко - вж. есето "За печата" в неговата кн.: Пет морални есета. С., 1999.

Реалният и идеалният чужденец

Със заглавие "По следите на универсалното" и с малки разлики текстът е публикуван в сп. Социологически проблеми, бр. 1-2, 2000. Дискусията по големия въпрос "за другия", който го занимава трайно след 80-те години на миналия век, Цветан Тодоров открива с книгата си *La conquête d'Amérique. La question de l'autre*. P., 1982. *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*. P., 1989 е книгата, която определя общата позиция в публикациите му след 1990 г. - вж. с. 422 слл. На бълг. език са преведени следните книги на Тодоров: *Поетика на прозата*. С., 1985; *Завладяването на Америка*. Въпросът за другия. С., 1992; *На предела*. С., 1994; *Живот с другите*. Опит по обща антропология. С., 1998 и *На чужда земя*. С., 1998. За отношението "човешки индивид-общество" вж. по-подробно есето "Личност, университет и семиотичен подход" в тази книга, както и есето "Отвореното общество като проблем на личността" в моята кн.: *Промяната в живота и текста, ц.с. Общественият проект*, с който се занимавам според финалните думи на текста, е Нов български университет.