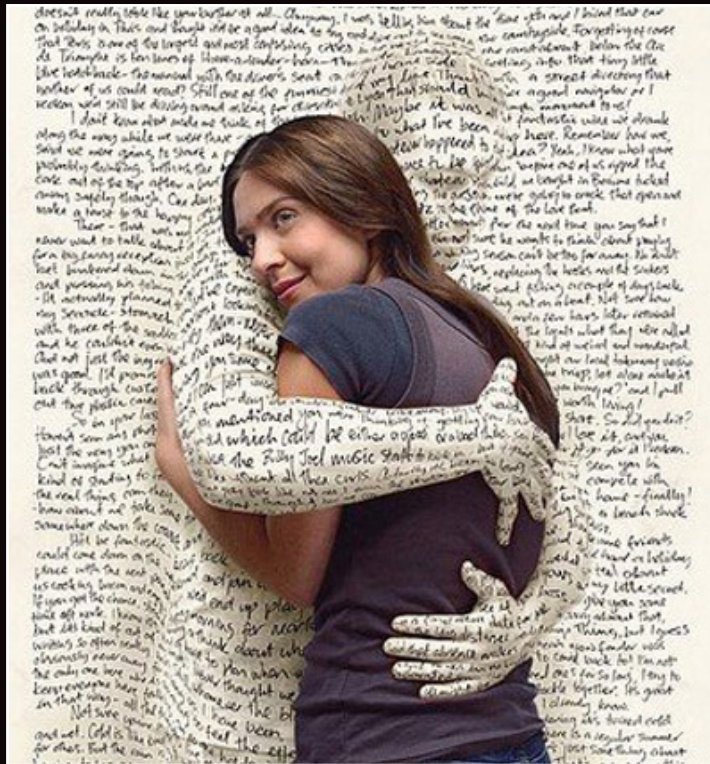




ПРОМЯНАТА В ЖИВОТА И ТЕКСТА

Реторични есета за
трудностите на преобразуването

СЪДЪРЖАНИЕ

- 2** *За характера и задачите на тази книга*

С ЛИЦЕ КЪМ ЕВРОПА

- 6** Двете благополучия
29 Комунистическата идеология и частното съществуване
36 Роли, празници и представления
48 За българската литература и пределите на езика
59 Книжен пазар и демокрация

В ТЪРСЕНЕ НА ПРИНЦИПА

- 64** Идеи и идеология в „Отвореното общество“ на Карл Попър
70 Отвореното общество като проблем на личността
80 Висшето образование и дисциплината на идентифицирането
90 Разноречие и идеология в „Политика“ на Аристотел
97 За стратегиите на философския текст и определимостта на философията.
Платоновият „Федър“
109 Човешкото тяло, индивидът и обществото
116 *Един опит за еротизиране на морала (вместо заключение)*
120 Библиографска справка

ЗА ХАРАКТЕРА И ЗАДАЧИТЕ НА ТАЗИ КНИГА

Писани по различно време в последните десет години, есета, които предлагам в тази книга, възникваха по два начина - направо като писани или след преработка на устни изложения. Така между другите неща, които ги свързват, е и колебанието кой е по-ефективният текст. В писаното слово превес има разбирането. Оттук е и стремежът добрият текст за четене да бъде идентичен на себе си. Докато доброто говорено слово е сдвоено между темата си и оставането на някакво "ние" в момента на говоренето.

Като един вид следствие от колебанието между чистото обсъждане на теми за неутрални читатели и говорене, в което се оформя някакво "ние", моите есета изпаднаха в обективен тон, комбиниран с неемоционална, но все пак годна да уговаря реторика. От една страна, обяснявам термина, правя класификации, от друга, се движа в синонимни редове и редукции. Този компромис ми се струва подходящ за определена аудитория, която живее в компромиса. Имам предвид тези, които като мен са интелектуално готови за гъвкава идентичност, за това да определят сами груповите си принадлежности, но са под властта на стари възпиращи ги навици. Книгата е адресирана към убедените в модерната моделна индивидуалност, ако употребя термина на Гелнер, които продължават да са атомарни същества и предпочитат ритуалната пред инструменталната социалност.

Моите реторични есета коментират *трудностите на преобразуването на затворения живот в отворено модерно съществуване*. Опитвам се да поставя под въпрос разпространената представа, че основната проява на този преход е изоставянето на традиционния колективизъм и обръщането към индивида, и да убедя, че става дума за нещо по-сложно - за прехождане от един към друг колективизъм и от един към друг индивидуализъм. Но не толкова обсъждам тази тема, колкото се занимавам с въпроса по какъв начин този преход от атомарен към модулен индивид и от твърда към мека човешка група засяга собствения личен свят.

Щях да съм щастлив, ако можех да постигна в стила си това, което твърдя. Харесваната модулност би се реализирала стилистично, ако бих поставил едно до друго есетата не само на различни теми, но и в различен стил, допълващи се като различни начини на свързване на "аз" и "ние" за радостно преживяване на винаги ново "мене". Не само непосилността на идеала, но и старите навици ме привързват към определена немодулна идентичност, която между другите си превъплъщения има и стилистичното измерение на монотонна реторика, готова да предложи тотален отговор на всички възможни въпроси.

Поне не предлагам изводи. Нанизът от есета може да продължи. Въпреки претенцията на монотонната реторика, цялото на книгата е нестабилно. Принципът на несъвършеното знание, на който се основава отвореното общество, си казва по добър начин думата в това, че моите есета са готови да се коригират и да попаднат в друго единство по същия начин, както в контакта с другите хора изпадаме в изненадващи комбинации и нови нагласи.

Текстът е другата обединяваща тема в тази книга. Трупането на нови текстове е свидетелство за постоянното колебание около някакво единство. Светът ни е даден в текстове, най-вече в тях екстериоризираме неспиращата авантюра на многообразното си свързване и отразяване от цялото на някакъв свят. Живеем в човешка и природна среда от реални и идеални обекти, дадени в думи. Наблюдаваме и се движим в този даден ни, но и правен свят. Правим го самостоятелно и едновременно заедно с други хора. Необходимостта светът да бъде съставен от отделни неща, но да е единен, да е

даден като нещо определено, но и да е правен, да е мой, но и да е общ, води до екзистенциалните колебания, които налагат да живеем в текстове. Пребиваването ни в света е *събитийно* и *текстово*, защото сме смъртни, но и защото сме заедно. В особено отношение с някакво "ние" постоянно получаваме едно или друго изненадващо "мене", което налага произвеждането на нов текст.

Оттук и следващата тема на моите есета. Каквото казваме, е за нещо съществуващо или желателно да съществува, но и *за да се изгради някакво "ние" с общ интерес и интенция*. Не само при устните и писаните текстове, но и при всяка дейност протичането се занимава с изразяване на някакво отнасяне към другите. Правим нещо, за да съществува, но и да съществува за нас, произвеждаме и нашата заедност. Не е ясно дали много правения не са предимно косвени актове за осигуряване на заедност.

Интересува ме социалната промяна, която преживяваме общо и на чийто фон бяха писани настоящите есета. Но не се занимавам пряко с нея. Защото не живеем само актуално и единствено на общата стъгда. Дори заетият по цял ден с обществени дела политик съществува и частно в едно друго време. Това ни кара да гледаме косвено на актуалната публичност. Разговорът за обществената промяна изглежда по-добър, ако се провежда през другите възможни промени, които преживяваме. Не само бих разбрал, но и бих участвал по-пълноценно в социалната промяна, ако постоянно я свързвах и отразявах от другите промени, на които съм изложен като човешко същество. Възрастовата промяна и предстоящото ми несъществуване са означаващи за напускането на социалната епоха и когато не осъзнавам това. Възрастовата промяна не е по-съществена от социалната, нито обратното. Конкретните промени не се стопяват във важна същност, с която си заслужава да се занимаваме общо. "Промяната изобщо" е помощна небулоза, идеален опит за справяне с вихъра от промени и борба срещу атаките на времето.

Ефективното отношение към социалния свят не може да се осигури от никой чист дискурс - бил той политически, екзистенциален или философски. Добрият дискурс за промяната е този, който сам практикува промяна, като се променя и допълва. Само мисленето и постоянно ново комбиниране на означаващо и означавано може да осигури пригодни за прилагане изказвания, за осъзнаване на нашата заедност в поредицата от конкретни "ние" на нова нагласа към света. Въпросът не е в това да попаднем на един друг утвърден "ние"-език, а да запазим реалното просветление и угасване на различни езици в живата неравност наедно питане, което не решава проблема, а предлага среда за оформянето на проекти с реални цели за реални хора и човешки групи.

Това, което ме интересува, преживяването нова промяна се улавя с прости почти всекидневни инструменти на думи като растеж, сигурност, разнообразие, памет, история, индивид, група, реалност, общество, култура. Въпросът е в каква степен бива да откъсваме тези термини от неповратливата им зависима от къси практически цели всекидневни употреби. Току-що пледирах срещу голямото откъсване, срещу попадането в капана на самодостатъчен затворен език. Разбира се, откъсването е неизбежно. Различните видове текстове са корекции и игри с всекидневния практически говор, опити за неговото изместване и пригаждане за друга употреба. И все пак този говор остава. Той е неизбежната проста мелодия, която се дочува във всички по-сложни композиции.

В този смисъл са прекрасни опитите на съвременното писателско писане, което практикува сложни философски въпроси в собствена реч. Съвременният проблем е философията да стане достъпна, всекидневието да се зарази с термини и представи на метафизиката. По друг начин това се отнася за художествената литература. Нямам предвид монотонната традиционна литературност, достъпна за много подобни "аз", а

разпиляването вътре в нашия ден на разказването, писането и четенето по безброй начини, които конструират особено "аз". Съвременността има нужда не от мощни обединителни гласове, осигуряващи лесната привидност на някакво "ние", а от много видове дискурси, от бързо правене на лични стилове, които поддържат разни колебаещи се "ние" и проектират "аз-ове" С висока дискурсна свобода.

Дали съвременният свят е само игра на свободни попадащи в комбинации субекти, на опасно откъсване от тежката определеност на колективите, земята и тялото? Зад тази игра прозира драматична сериозна цел. Множащите се комбинации, в които ни въвлечат вихрите на промяната, на растежа и световното глобализиране, ни изправят пред бъдещи събития, които няма да можем да неутрализираме с идеологията на традиционните културни митове. Предстои реален екзод във вселената. Той именно поставя под въпрос ценностите на колектива, на земята и собственото тяло. Изправени сме пред конкретна трансценденция, затрудняваща досегашните религии и идеологии. За да се осъществи, тя се нуждае не от абсолютна интегрална схема, прилагана за всичко, а от разноречиво участие на много и различни субекти, които правят не само едното или другото, а знаят кога да се отдават на детайли и кога да се обръщат към интегрални схеми.

Основният въпрос е дали и как да участваме в започващия взрив от активни и разнообразни субекти.

Това феноменологично философстване е също неефективно. Защото е прекалено пряко. То се нуждае от материя, за да стане по-добро. Проблемите и термините на настоящата поредица от есета не могат да се изредят и представят убедително в чист вид. По-доброто им съществуване е в хода на техния собствен текст, който подготвя действителното им жизнено усвояване.

С ЛИЦЕ КЪМ ЕВРОПА

ДВЕТЕ БЛАГОПОЛУЧИЯ

Българските публикации по темата за отварянето ни към съвременна Европа стават все повече. Между тях има и мои. Опитвам се да преценя ефективността им, равновесието между намерението да се представи коректно сегашното ни битие и желанието да се проектира промяната му. Защото отиващото си време предразполагаше към абстрактни послания с негативен характер, оцветени депресивно и лишени от вярата за промяна. Цял ред негативни констатации, скрито или открито, определяха и може би продължават да определят общото ни поведение.

Те са добре известни - принадлежим на изостанал свят; едва ли ще се приобщим към съвременна Европа; всеки трябва да се спасява поотделно; по-добре е да живеем така, все едно че сме другаде; проблемите са извън нас, в другите, в средата. Така и самото писане като че ли се изчерпваше с акта по прехвърляне на своите проблеми към другите хора и реалността. Малко ни интересуваха ефективността на преценките в нашите писания, повече това да ни ограждат от проблематичната действителност. Така недоволството ни постепенно се превърна в твърда картина за света, която между другото парадоксално ни пази от желаната промяна.

Намерението ми е да се противопоставя на дефанзивния характер на тази картина, да се опитам да разтрогна основната връзка в нея - между негативната представа за света ни и скритата идея за непромяна.

Общият стереотип на мислене и поведение в съвременното българско общество

В сегашното българско общество не само отделни групи от хора, но и всеки човек има свободата да разполага със своя картина за свят. Същевременно това право се ползва частично или изобщо не се ползува, като се предпочита едно или друго готово положение. Разбира се, и в условията на съвременното общество картините за свят никога не са изцяло лично изработени. Собственото виждане включва и възгледи общи за обществения слой, към който принадлежим, а и ред общоважими положения, определени от принадлежността ни към цяла редица от още по-обемни общности. Така се осъществява целостта на идеалния свят, в който пребиваваме.

Но в някои случаи, какъвто е и нашият, личните картини за свят са подчинени в по-висока степен на твърда обща картина, зададена от обществената среда.

В редица свои черти тази картина се е оформила в половинвековната епоха на социализма. Знаем кое е определило силата ѝ - социалистическият начин на живот. Той е основният виновник за унищожаването на динамиката на българското общество, а с това и на мирогледните различия в него. Затова не е лесно да отличим в масива на сегашната ни обща картина за свят реагирането на различни обществени прослойки. Разбира се, вината не е само на социалистическото време. Реалните етнически и социални различия в страната ни в първата половина на 20 век също не са били изразени в достатъчно разнообразие от форми на мислене и реагиране, което между другото е и една от причините за успеха на социализма в свеждането ни до поданици.

Така че проблемът на нашия преход след 1989 година не са политическите разногласия, а по-скоро това, че неограничени от съществени различия в мисленето на прослойки, партии и дори възрасти, все още сме аморфна среда от индивиди с относително подобен менталитет и сравнително твърда обща картина за свят.

Особеностите на затвореното съзнание

Недиференцираността на тази картина помага да осъзнаем по-лесно основните ѝ черти. Ако тя не е друго, а набор от представи и ценности, от възгледи и правила за действие, това, което ѝ придава определен характер, са принципите на *затвореното съзнание* с ясни критерии за добро и зло, за благо и неблагоприятие. Един от трайните белези на това съзнание е вярата в предопределеността на събитията и неверието в силите на отделния човек и малката общност да се намесят във волята на общия свят. Оттук и парадоксът, че то е ирационално по характер, но се опира на рационални аргументи от типа здрав разум.

Затвореното съзнание се развива повсеместно в условията на традиционните затворени общества. В този смисъл неговите принципи не са продукт на отминаващото тоталитарно време, а са един вид остатъчна енергия от живота на различни традиционни малки общности по нашите земи. Имам предвид не просто старата земеделска култура на Балканите, нито само вековната традиция на селския живот, а и затворената култура на малките градове в по-новото време. Оттук е упоритата склонност към патернализъм, хипертрофирана семейственост и роднинственост в целия балкански ареал.

Така че независимо че затвореното съзнание придобива нови черти в епохата на социалистическия тоталитаризъм, днешната му здравина не би била такава, ако характерното за социализма затваряне на обществото не беше подкрепено от традиционната затворена по дух балканска култура. Именно от нейното брашно и маята на един вид социалистическа идеология беше замесено тестото на сегашния здрав разум, наричан народна воля и експлоатиран от левите политически сили или идентифициран с комунизма от силите на социалната промяна.

Затвореното съзнание има много характеристики. Като социална визия за свят основната му идея е благополучието на затворената органична общност. Независимо дали става дума за семейство, род, племе, етнос, нация или религиозна общност, мисленият колектив се възприема за естествен. От неговата затвореност и идеал за непромяна следва и благополучието на сигурността на всяка цена. Но едно е първичното затворено съзнание в условията на традиционното затворено общество, друго неговата вторична проява в съвременната тоталитарна държава и трето остатъчният феномен на затворено реагиране в условията на вече отварящо се общество, какъвто е нашият случай. За тази третична проява на затворено възприемане на света можем да употребим термина *холистично* съзнание.

Особеностите на холистичното съзнание

Холистичното съзнание също утвърждава затворената съществуване, но тъй като се развива в условията на нетрайни разграждащи се общности, то е разкъсано между зачитането на колективните ценности по модела на затвореното общество и интереса на атомизирания, несвързан с определена общност индивид, който саботира на практика ценностите на затворения колектив и действа за разграждането му, следвайки императивите на отвореното общество.

Това води до реални последствия. Способността за свързване с други хора за постигане на обща цел намалява неимоверно. Настъпва вътрешен срив в отношението между собствените ценности и външния свят. Двете страни постоянно се уронват взаимно - ценностите деградира до усещане за празнота, незадоволеност и обща потиснатост, а светът изглежда ненормален. Като своеобразен изход от тази ситуация холистичното съзнание оценностява атомизирания индивид, поставя го по-високо от всяка човешка

група и от обезценения свят. Като следствие индивидът се оказва без валенции за свързване в човешки групи и за интегриране в отворения свят.

Холистичното съзнание също се отнася към всяка общност като към затворена, в състояние е да превърне една партия, спортен клуб или приятелска среда в квазиорганична общност, в един вид затворено пространство за прекалена свързаност и крайна противопоставеност спрямо външния свят. От друга страна, човекът с подобно съзнание ползва постановките на затворената идеология за преценки и настроения, които пречат за организирането и функционирането на реалните общности, на временните колективи, създавани с една или друга практическа цел. За разлика от затвореното съзнание в условията на действителни затворени общества, което свързва отделните хора, проявено като парадоксална вътрешно противоречива мотивация на личното поведение, холистичното съзнание е асоциално. То не става основа за морален кодекс - едни и същи аргументи се приемат доколкото мотивират собственото поведение и се отхвърлят, ако оправдават чуждото.

Отдаден на преследване и обладан от идеята, че го преследват, носителят на холистично съзнание поражда ситуации на чуждота и враждебност. В по-слаб вариант на това поведение той внася елементи на лични отношения там, където би трябвало да става дума за работни контакти. Прилича на индивидуалист и бунтар, комуто е чужда всякаква форма на организация. Наместо да я създава или поддържа той произвежда компенсаторна идеология, в която зад привидно романтични разбирания за свободата на личността действа несъзнатата представа за общия с другите хора свят като затворена и непроменима комбинация на лични воли. В условията на разрушаващото се затворено общество индивидът с холистично съзнание се държи по начало асоциално.

Подмяната на цялото с някаква част и на сложната реалност с отделна нейна проява е изобщо характерна за затвореното съзнание. Но ако в условията на традиционното затворено общество се пораждат механизми за отчитане и уважаване на отхвърления от съзнанието останал свят, при холистичното съзнание тази възможност липсва - то е напълно парциално. Представяната за целия свят част от света се възприема предметено като нещо свръхобективно и независимо от съзнанието. Добавя се и хаотичната прибързаност на тази процедура.

Колкото и да не е склонно към принципни положения, холистичното съзнание ги развива. Скрити и рядко експлицирани, те имат сериозни последици, когато се реализират в определени действия, представи или организационни форми. Особено важни са две от тях.

Според първото положение съществуващото винаги в определена обществена среда човешко същество е изцяло погълнато от нея. Тази представа е породена от европейския буржоазен опит на 19 век. Ортодоксалният марксизъм я усилва. По особено краен начин тя се поддържа от марксистко-ленинската практика. Именно тази практика на грубо обвързване към определено обществено звено и на невяра в каквато и да е трансцендентност доведоха у нас до сегашната убеденост, че отделният човек се абсорбира от човешката общност, че е така да се каже нейна част. Докато всъщност при никакви обстоятелства той не става реална част на обществото. Дори в условията на затвореното общество човекът разполага със средства да остане в някаква степен непогълнат от общественото съществуване. Във всички случаи той е както включен, така е и нещо друго, външно, природа, която сякаш предстои да се усвои от обществото.

Според втория основен възглед, поддържан от холистичното съзнание, съвременността е напълно и във всичко различна от миналото. Тази идея е наложена по линията на прогресисткото историзирано мислене, което представя човешкото развитие като низ от затворени в себе си епохи. Подсилена от европейското самочувствие и от характерното за всекидневното съзнание предметяване на представите тази фалшива

представа мотивира цяла маса от мнения и емоции, свързани с идентифицирането ни като съвременни хора.

Всъщност колкото и актуално да съществуват, и отделното човешко същество, и културата в цялост никога не са само актуални. На определени нива животът се осъществява във времето на една или друга по-бавна промяна. А това ще рече, че миналото продължава да бъде в нас и край нас. В този смисъл както природата не може да се отдели от културата и винаги е край обществото най-вече чрез отделното човешко същество, което непременно остава в определена степен неасимилирано от общественото цяло, така и миналото не се преодолява и надхвърля във всичко, а продължава да съществува редом с новото и актуалното, като образува с него сложния спектър на пъстра многовременна съвременност. Този възглед дължим на историческата школа, развила се около френското списание „Анали“.

Това екстраполиране на основните черти на съвременната българска картина за свят, свеждането ѝ до т.нар. холистично съзнание само има холистичен характер. Оттук е и мрачният колорит на очертаната картина. Така или иначе общият кадър на съзнанието е само потенция. Реални са личните съзнания. Дори да се подчинява на подобна монотонна система от възгледи, отделният човек не би я спазвал последователно. Той има по-скоро едни мнения, а действа според други. Принципите му са в постоянен конфликт с породени в самата дейност несъзнавани различни от тях възгледи. В това коригиращо противоречие постановките на холистичното съзнание се нарушават и получават други измерения, стават по-сложни и по-приложими към променящата се реалност. Така е било и по-рано, в условията на монотонното социалистическо съществуване. Още по-изложена на промени би трябвало да бъде рамката на т.нар. холистично съзнание в условията на сегашното разслояване и диференциране на българското общество след деветте години неосоциалистическо съществуване.

Вертикалната разслоеност в сегашния български живот и обществената динамика

Във вертикален план това разслояване е проявено в няколкото различни нива на обществено съществуване. Най-високо е това на деятелите на държавния живот и на актуалната политика, на представителите на едни или други големи общности. За разлика от социалистическото формално представителство, при което се представяха поданици в равно положение и малък слой привилегирани, но също поданици, сегашното представителство е реално, доколкото оформянето на тези общности вече е започнало. От друга страна, то продължава да е формално, доколкото образуването им протича бавно и затормозено.

Това е и дълбоката причина на високото ниво на обществено съществуване да не са достатъчно разчленени отделните държавни власти и на свой ред държавната сфера да не е ясно отделена от недържавната политическа дейност на партии и политически групировки. Както се каза в друга връзка, непосредствената причина за това е близкото тоталитарно минало, което унищожи обществените прослойки със свое особено съзнание и социална позиция и сведе обществото до маса от атомизирани индивиди.

Не особено плътният и склонен да се слее с държавната власт слой на политическия живот у нас на свой ред стъпва върху нивото на общественото неполитическо съществуване. Става дума за дейността на по-малките работещи общности, за живота на бизнеса и инициативата на самостоятелното независимо от държавата социално уреждане. Тук се включва разрастващият се сектор на организациите с идеална цел. Това ниво е все още крехко, без нужната правна и морална кодификация на правилата, регулиращи

отношенията между общностите, между тях и отделния човек и най-важното без механизъм за превод на човешкото поведение както към високата сфера на държавното и високото политическо съществуване, така и към по-ниската на частния живот. Оттук и тенденцията за своеобразно затваряне на някои страни на този слой, израждането им в мафиозни структури, които в определени случаи се стремят да подменят официалната държавна и политическа среда.

Неактуалната частност се оказва най-стабилния слой на съществуването у нас. При липсата на нужното условно поведение на нивата на всекидневния общностен и на политическия живот частната сфера, съществуването в бавното време на сигурността става особено определящо. С по-дълга и непрекъсвана традиция от другите сега оформящи се нива на съществуване, то се възприема като убежище, като по-реална и същностна страна на човешкия живот. Стара тенденция е животът на това ниво да протича затворено и откъснато сякаш в условията на друг свят. При опита частното съществуване да се свърже в структурни отношения с другите нива на живот тенденцията е обратна - неговият стил прониква агресивно в другите две сфери. В парламента или партията, във фирмата или фондацията отношенията са като в семейство или приятелски кръг - топли, остри и неусловни.

Това разслояване във вертикал не протича безконфликтно. Обществената среда се съпротивлява да бъде множествена. Високите равнища на живота, на по-големите и на временните формални общности за обща дейност се саботират и един вид отричат както от продължаващата да бъде всесилна държавна власт, така и от скритото, но мощно равнище на малките общности на частното и традиционното народно съществуване. Те произвеждат двата всесилни персонажа на българския живот - този, който се е добрал до благата на властта, но се отнася към тях по принципа на частното съществуване, и отдалечения от нея поданик, на човека на частното съществуване и бита. Способен да понесе и да се измъкне от тегобите на държавната зависимост, той се противи да заеме място в определен обществен слой и чрез него да действа за постигането на по-едри си цели.

Хоризонталната разслоеност на българския живот

Вертикалното разслояване на българския живот се съпровожда от диференциране на съществуването в хоризонтален план. Разбира се, различията на живота в града и на село, съответно в столичния и провинциалния град са отдавна оформени у нас. Интересно е съжителството на по-стари и по-нови положения в това наследство. Така голямата разлика в живота на града и селото, оформила се в първата половина на века, е оцветена особено от социалистическата тенденция към превръщане на всички в поданици и на свой ред на всички селища в градове. На тази тенденция се дължи известното изравняване на столичния и провинциалния град и съответно на селото и града. Но ако в европейското пространство то е наклонено към града, у нас - поради бавното развитие и липсата на ресурси - изравняването е протекло по-скоро в обратната посока.

Силата на традиционния европейски и на балканския модел на селищно устрояване е наложило столицата да запази стария си вид на изключителен център. Имитирането ѝ от околните градове е намалило тази изключителност. Затова и общуването в тези центрове протича по-динамично с повече прояви на политическия актуален и на неполитическия общностен живот. Поради по-изразената отвореност към света в по-големите градове и особено в европейската на вид столица битът е по-подвижен, по-засегнат от съвременната система от вещи и уреди.

Достатъчно е да се отдалечим малко от тези центрове, за да влезем в друг свят - на по-мудна битова среда с по-малко вещи, на консервативност и организиране на човешкото действие предимно чрез общи морални норми. Може да се твърди, че центровете и покрайнините, по-големите градове и по-малките селища принадлежат на различни културни кръгове и дори на различни културни епохи. Така че към възможността за несвързани пластове на живота във вертикален план се добавя подобна възможност в хоризонтален. Разбира се, съществува и новата възможност - за проникване и безредно смесване.

Несъмнено островите на съвременен европейски живот в София и по-големите български градове се увеличават и нарастват. Въпросът е как се отнасят те към по-старите европейски и балкански плацове на съществуване или към безформената социалистическа среда, смесица от немски градски модели и съветско дооформяне. Дали е достоверно усещането на дошлият отвън посетител, че е попаднал от европейското настояще на растежа и промяната в редуващи се пред погледа му минали епохи - в 19 век, в годините преди Втората световна война или в петдесетте години на нашия век? Или на тези плацове е възможно да живеят хора със съвременен менталитет?

Връзката едва ли е механична. Наследеното хоризонтално разнообразие на плацовете на живот не се изразява непременно в съответстващо разнообразие от съществувания. Старото разнообразие е по-скоро декор, който не пречи непосредствено на новото диференциране на живота. Едно след друго, дори в малките градове, се създават дружества, малки организации, все по-леко се организират човешки групи за постигане на близка цел, за защита на общ вкус, за обикновено прекарване на време. Те няма как да не развият своите по-конкретни среди на живот.

Българското обществено съзнание и неговите два варианта

И все пак колективните и личните картини за свят не се множат лесно. Старият декор донякъде спира и дърпа към минали души, към света на традиционни общности и ценности, на муден бит и вещи, ползвани дълго и предавани на следващото поколение. Здравият разум не се поддава лесно на разнообразието дори когато го ползва. Принципното недоверие към чуждото и необичайното, към бързопроменливото или високо официалното продължава да се пази. Актуалното съществуване упорито изглежда ненужно и непривлекателно в сравнение с привичното удоволствие да се живее в уюта на безвременната частност.

Разбира се, съставена от прости, но изключителни принципи, тази картина е пресилена и в този смисъл холистична и поради характера на дискурса, който я представя. По някакъв начин той не може да улови реалните промени в живота и човешкото съзнание след 1989 година. Едно е все пак възможно - да се очертаят сумарно двата варианта на тази картина.

Първият е класическият, той е по-застъпен. Характерен е за все още не особено подвижните хора, пряко зависими от невиталния бит и от идеологията на традиционните малки общности. Това е мощната консервативна среда на сигурността и страха от промяната, готова да брани изглеждащата сигурна оскъдност на близкото минало. Макар и по същество нехаресвана, тази оскъдност се предпочита пред благоденствието, свързано с рискове, лична активност и усилие. Това е средата, която десетина години след Освобождението в миналия век, е изпитала носталгия по реда в турската империя и която днес си спомня с добро за порядките на комунистическата епоха.

Чувството на досада от шума на политическата стъгда се изпитва именно от тази среда. За нея е стойностно благото или на реалните малки човешки групи, или на най-

едрата мислима в случая - на етноса и целия народ, която е един вид уравнилел в куцата представа за свят от несвързани помежду си малки групи от хора. Оттук следва преносът на топлата реч на малките затворени общности на ясно разделяне на нашето и чуждото към езика на националистическата идеология. Дори когато участват в привидно модерния политически живот и употребяват неговото слово, хората от тази среда не говорят за политическата актуалност, а чрез повърхностното ѝ маркиране обсъждат културните ценности и ориентации на своето традиционно съществуване.

Вторият вариант е по-ограничен - това е особеното съзнание на изтръгнатите от бита хора. Изтръгването е станало на два етапа - първият е насилственото откъсване на нашата крехка буржоазия от начина ѝ на живот при промяната след Втората световна война, вторият етап е продължителното доброволно погражданяване на бедната маса от селото и малките градове в епохата на социализма. Тази мощна демографска промяна е с тежки последствия за съдбата на българския народ в нашето столетие. Разбира се, когато говорим за съзнанието на хората, откъснати от начина им на живот, не е без значение дали са от старата буржоазна среда, дали произхождат от по-малки селища с неутрален социалистически бит или са израснали на село.

И все пак изравнени от единната социалност на социалистическата епоха, поне на първо време, тези хора образуват изглеждащата еднородна маса от поддръжници на промяната. Привидно немотивирани от интуициите на бавния бит и традиционните малки общности, герои на чистата промяна, на уързването дотам, че то лесно става време на хаоса, те също се увличат от идеологията на свърхообщности като етноса или нацията. Странно настоящи и само актуални, абсолютно незакотвени, хората от този тип образуват лесно разпадащи се кръгове. Именно такъв е характерът на редица политически обединения у нас.

Така че едните са прекалено спрени в бавното време на малките традиционни общности, докато другите са само в движение без достатъчно общностно основание. Едните са по същество за статуса, а другите за промяната. Обществото ни е по определен начин раздвоено между застоя на сигурността и хаоса на промяната и все още трудно достига до уравнилелване на тези двете крайности.

Особеностите на българския политически живот

На тази основа стават разбираеми някои особености на българския политически живот в буржоазното минало, както и физиономията на сегашния преход към гражданско общество. Думата е преди всичко за ясното противопоставяне на два политически лагера. Направените допитвания сочат, че хората, които ги подкрепят, не се нуждаят за това от дискурсивната им програма и дори не следят в подробности политическия им подход и реалните резултати от управлението им. Едрите фронтове на привържениците се образуват основно от ориентира на непромяната и промяната. Това обяснява трудността да се оформят центристски политически сили. Политическата платформа на подобни образувания увисва, тъй като ѝ липсва дълбокото ценностно, а оттук и културно мотивиране, което е налице при поддръжниците на двете основни сили. Кандидатите за центризм не просто трябва да намерят обществените прослойки в центъра, а да се заемат със създаването им. Същевременно основните политически сили са изправени пред избор. Докато разчитат на дълбинните ориентации, те могат да нямат развити платформи, да си служат с общи заявления, както и да не спазват обещаното на своя електорат. Но тези ориентации по всяка вероятност ще се конкретизират и усложнят с развитието на гражданското общество. Това би означавало конкретизиране на политическите платформи. Ще възникне необходимостта да се работи с няколко платформи, за да се обхване вече

социално разчлененият електорат. Иначе основните сили би трябвало да се разпаднат на няколко партии, които да имат различни позиции и да се свързват помежду си в зависимост от обстоятелствата. Тази тенденция е вече налице. Същевременно е възможно тази политическа структура да не се развие, ако се пази социалната аморфност, ако в самото общество не се обособят слоеве и среди с различни интереси и картини за свят. В този случай двата фронта на абстрактния противоположен избор ще се поддържат заедно с дълбинното предполитическо ориентиране към полюсите на двете възможни благополучия - това на статуса и другото на промяната.

Имаме силен пример за подобно разпределение на силите в политическия живот на съседната Гърция. Смесица от старата византийска зрелищност на зелените и сините и на съвременни социалистически и консервативни идеи, гръцкият опит показва виталността на модела на двете противопоставящи се партии, зависим вероятно от един устойчив манталитет, който изглежда по начало не е склонен да различава собствено политическото от дълбинното културно мотивиране. И в Гърция, както и в България лявата посока е по-развита и по-естествена от дясната, социалистическото и социалдемократическото отнасяне към държавата като към панацея на пасивно получавано отгоре благо пасва по-добре на балканеца от либералното разчитане на отделния човек.

И все пак не бива да се прекалява с аргумента на културата. Двуполусният модел е широко разпространен извън Балканите. По някакъв начин извънкултурни, корените му опират до двоичния принцип на човешкото ориентиране в света.

Възможното развитие на българското общество

Най-общо гледано, възможностите са две. В идеалния случай би се достигнало до решително количество от свободни индивиди, които ползват функционална мрежа от вещи, уреди, неформални общности и информация. Освободилите се от традиционните общности индивиди и така определената обществена мрежа биха се обуславяли взаимно. Това не е друго, а моделът на отвореното общество, във висока степен реализиран в обществената система на САЩ. На пръв поглед този модел има бъдеще у нас, като се вземе предвид успехът на социалистическата епоха в разбиването на обществените прослойки и свеждането на всички до равни поданици. Никъде другаде на Балканите не е налице такава степен на атомизиране, каквато се открива у нас в България.

Възможно е и друго развитие - индивидите да продължат да са обвързани към едни или други традиционни общности, подвижността им да се ограничава и същевременно да се гарантира с помощта на нови социални прослойки, на така да се каже временни посредници към обема на цялото общество. На това би съответствало обществено пространство, чиято мрежа от вещи, уреди, формални общности, организация и информация не е дотам развита, за да се премине направо към условията на отворената общество. По други причини тази форма на индивидуална свобода, опосредствана във функционална колективност, е развита в съвременна Япония.

Възможно е да не стане нито едното, нито другото и да се запази за дълго наследената от близкото и по-далечното минало социална аморфност, сродена опасно с традициите на затворените малки общности, на балканския патернализъм и клиентелизъм.

Разбира се, налице са опитите за оформяне на по-големи общности, от чиято енергия се очаква, че ще се захрани новият социален и политически живот. Имам предвид дейността на определени политическите групировки, доколкото те не са формални групи, а търсят и оформят конкретни обществени контрагенти. Но не може да се твърди, че тази практика е разпространена. По-скоро чрез широки платформи с абстрактен адресат, като се разчита, че те ще привлекат свободните индивиди, се защитава интересите на тесни

прослойки. Така с вярата, че обществото се строи отгоре и отвън от опитни професионалисти, се поддържа на практика неговата аморфност.

Ако преходът към демокрация, пазарна икономика и гражданско общество предполага раздвижването на социални групи и в крайна степен активизирането на отделния човек, никакви закони, уредби и съвременна вещност не биха сторили това лесно, ако определени културни стереотипи го възспират. И в настоящия по-зрял период период на прехода продължават да имат особена сила ценностите на традиционните затворени общности и на техния естествен уравновесител националната държава. Енергиите им саботират активността както на откъсналия се от своята среда настроен прогресистки човек, така и на битовия човек на сигурността. Първият, радетел на отвореното общество и на модерния свят, често попада в клопката на подмолни затворени общности или става жертва на битова разпуснатост, другата крайност на бедната невитална предметност.

В подобно противоречие изпада и другият - битовият човек със затворено съзнание. От една страна, се отнася с недоверие към всичко актуално, бързопроменливо и високо официално, остава идеално неподвижен, от друга, все пак не е закотвен на едно място, както повелява затвореното му съзнание, а е изложен на усилващата се тенденция към реална подвижност. Вследствие на това възгледите му на човек на традицията и непроменящия се бит влизат в противоречие с обстоятелствата на бързопроменящата се среда и съблазната на вещното обилие. Холистичното съзнание е най-сигурното средство за прикриване на това противоречие.

За вещите и другите елементи на съвременното общество

Тази песимистична прогноза няма особена сила. Дори ако подкрепено обществено, холистичното съзнание прерасне в общата фалшива идеология на национализма, подобно развитие към ново затваряне, макар и възможно по принцип, е ограничено от факта, че светът ни е невъзвратно обхванат в мрежата на съвременните вещи и уреди, тези скрити посредници за отварянето на обществото. Нахлуването им започна много години преди промяната през 1989 г. Те именно отслабиха съпротивителните сили на номенклатурната прослойка, за която предимно бяха достъпни.

Все по-голямо количество, предметите на бита, уредите и другите вещи образуват все по-плътен слой в нашата съвременна среда. Този слой нараства и се усложнява. В отварящото се общество се включват все повече активни човешки единици. Условие за нови общувания и поведения, съвременните вещи предлагат възможности за косвено вреждане в повече звена на живота, за свързване с други хора в нелични идеални общности. Подмамвайки с удобството, защитеността и най-вече с необходимостта да се спазва равнището на живота, те въвлечат ползващите ги в механизма на невидимото нарастване на човешката среда, която черпи сили от енергията на участниците в този процес, свързва ги в обща мрежа и същевременно ги държи открити към променящото се общество.

Съвременните вещи правят живота по-свързан и същевременно по-публичен от това, което той е бил в миналото. Те са функционално средство за непряко присъствие на движещото се и нарастващо обществено цяло във всички кътчета на човешкото пространство. Оттук и обяснението защо една от основните атаки срещу системата на отвореното общество има за прицел вещите. Не че в ползването им не трябва да различаваме функционалността от консумативността, която заслужава отправяните ѝ нападки. Но в честата моралистична тирада срещу съвременната консумативност по същество става дума за друго - за страха от отварянето на света, за възможността да се

разруши системата на традиционната сигурност и защитеност. Холистичното съзнание е особено силно в тази тирада.

На пръв поглед вещите са идеалното средство за безболезнено осъществяване на прехода към демокрация и гражданско общество. Макар и спиран от затвореното си съзнание, привидно оставащият в частната сфера на живота човек на бита неусетно променя старото си съществуване, става подвластен на един по-витален бит, който го въвлеча да участва косвено в мрежата от общности на отварящото се общество, да стъпва на по-високите нива на живота, същевременно да влияе отдалече на хода на промяната, атакуваща невиталния му бит, а оттук и неподвижността, носителка на сигурност. Проникващите в бита му все нови и нови вещи стават агенти на обвързаното време на контакта и промяната и в края на краищата налагат идеалите на едно благополучие различно по принцип от онова в предишното време.

Разбира се, това е само абстрактна възможност за път към съвременното общество. Революцията на вещите е само една страна от сложния преход, при който промените в предметната среда, обществената организация и ценностите стават зависими една от друга. Всеки от тези елементи обуславя реалното преобразуване на обществото само косвено. Да наблюдаваме само един от тях все едно, че става дума за цялото, означава да попаднем в капана на холистичното реагиране. Защото вътре в цялото дозата на отделните елементи може да бъде различна. Тя зависи от историческите обстоятелства и волята на участниците в събитията.

Активността на вещите при ставането на съвременното общество не се определя от обилието и променливостта им, а от това, че те не функционират отделно, а образуват единна мрежа. Именно това е основанието да се развиват все по-скоростно. Стимулира ги постоянно действащият контакт с толкова други предмети и уреди. Разбира се, не става дума за механичен процес. Развитието на вещите зависи от активността на тези, които ги ползват, от това дали пренасят върху тях собствените си нужди, дали те нарастват и пораждат нови цели.

Така че е очевидна възможността вещите да се ползват пасивно и чисто консумативно. Когато са малко, това е външната проява на състоянието им на вътрешно спрени и несвързани. Но и когато са много, те също могат да са просто струпани и да не образуват единна мрежа. Редом застават новото и вехтото, без да си влияят и свързват. Внесените от другите вещи, откъснати от породилата ги тамошна вещност, заляняват, губят активността си на посредници и информатори за състоянието на социалната среда. Стават това, което са като наглед. Само асансьор, асансьорът губи поради това и първоначалното си предназначение, в края на краищата престава да се движи. Отпаднат ли връзките с цялостната мрежа, изчезва вътрешната динамика на вещта, от която биха се развили нови качества, а и нова вещ. При тези условия компютърът деградира до знак за съвременност и в най-добрия случай се използва като друг вид пишеща машина. От броя на компютрите не следва механично свързването им в информационна мрежа. Ако обществото е отворено само навън, но не и към себе си, то не би имало нужда от подобна мрежа.

Горното твърдение е крайно. Сигурно асансьорът и компютърът макар и бавно, нанасят някакви промени, които биха довели постепенно до пораждање на съвременна вещна среда. И все пак това е само абстрактна възможност. Вещите по-скоро не биха извършили сами по себе си отварянето на едно общество. Нужно е съдружието и на други фактори. Иначе ако по някаква причина идват от другите и станат широко достъпни, те ще образуват външна неактивна среда. Нарастваща поради консумативното им ползване чисто количествено, тя няма да участва в общественото ставане. А това означава, че човекът няма да ѝ предава активността си, от която вещите се нуждаят, за да се развиват. Те ще изгубят своята функционална многозначност и ще се провалят в едно или друго

плоско предназначение. Пасивната вещна среда няма да се намира в обмен с действащи закони и уредби, с правила за разнообразни дейности в сложната мрежа от общности, нито ще се свързва с нарастващо информационно поле. Всичко ще бъде опасно отделно.

На свой ред подобни вещи не биха породили сами по себе си съвременната прагматична етика с нейните ценности на скромност и сдържаност в името на отдалечени във времето цели или на толерантност в името на регулирани общностни интереси. При липсата на мрежа от работещи общности и съответно на разнообразие от обществени цели обилието от пасивни вещи ще води до това идеята за нарастващото благополучие, което е характерно за отвореното общество, да се разбира само в индивидуален план като лично натрупване и уголемяване. Това ще предизвика срыв в моралното мотивиране на човека, тъй като новата етика на ценностите на нарастващото благополучие няма да е оформена, а ползваната стара етика на непроменящото се благополучие няма да отговаря на новите условия. Обществената среда ще бъде просто отворена, но нейната отвореност няма да бъде облекчена и компенсирана с уредби за движението на човека в джунглата от общности, нито с регулативите на съответната прагматична етика. На обществото ще липсва нужната функционална затвореност и обособеност. Оттук и вълните на свръхзатваряне, които по лош начин ще коригират неговата лоша отвореност - било във формата на обществената лудост на национализма, било само в индивидуалните прояви на холистичното съзнание. Един вид гримаса на старата реална тоталитарност, те ще служат за временен лек срещу шока от голата откритост.

При този начин на разсъждаване сме принудени да твърдим, че в съвременното западно общество подвижността на човека се осъществява в среда с изградена конкретна организация, със сложен кодекс от правила и прагматична етика за отнасяне към другия човек и съответно в условията на активна свързваща човешките дейности предметност. Изглежда поради това човекът там се чувства сигурен в движението си и няма нужда от нишите на социални прослойки, нито от защитата на обща агресивна идеология. Докато в условията на сегашния преход у нас ние сме само подвижни срещу лицето на открития свят, само освободени от оковите на еднообразната тотална интегрираност, само индивидуирани в известна степен, без да бъдем интегрирани посредством сложна работеща организация в мрежа от общности чрез прагматична етика или чрез витална битова среда. Затова в името на интегрирането имаме нужда от свръхидеологии и холистични реакции или от защитата на социални прослойки. От нас зависи дали ще останем при първото, или ще изберем второто.

Настроението на двата пасажа по-горе е различно. На вярата, че новата вещност ще ни отвори едва ли не механично към западния свят, се противопоставя скритият скепсис на по-сложната и като че ли по-реална картина на трудностите на прехода. Според направената констатация Западът е постигнал изброените характеристики на отвореността, на пазарната икономика и гражданското общество, докато нашият свят в Източна Европа е все още само най-общо отворен. Тепърва му предстои да създаде сложните правила на модерното устрояване, да изгради витална вещна среда и да внедри ценностите на прагматичната етика.

Скепсисът обаче се поражда не само от обективната трудност на прехода, но и от трудността да се работи с тази констатация. Защото не е достатъчно да се направи, от нея трябва да се премине към създаването на проект, от него на свой ред би следвало да произтекат определени действия. Но въпреки че се състои от не малко елементи, предложеното описание продължава да е схематично. Нито нашият свят на прехода съвпада с представената среда на аморфна социалност, поразена от холистично съзнание, нито западното общество е просто реализираната отвореност. Що се отнася до холистичното съзнание, то е само тенденция в мисленето и реагирането ни, само

повърхността на безкраен ресурс от енергия, за който не знаем достатъчно и затова говорим трудно.

Три модела за общо ориентиране в проблемите на обществото

Представената картина на нашия живот, отнесена като един вид несъвършена реалност към идеалната другост на Запада, следва определена схема. Несъмнено тя не бива да се смесва със самата реалност. Това би довело до абстрактни изводи, непригодни да стимулират позитивно отношение към света ни и още по-малко да прераснат в проект за действия по евентуалната му промяна. За да може грубите контури на тази картина да се превърнат в работещи възгледи, е нужно да се обсъди схематичното положение, което ѝ служи за каркас, да се различи инструменталният от реалния момент в него.

При очертаването на картината на нашия и на съвременния свят, към който се стремим, основно се опирах на модела на затвореното и отвореното общество. Развит като вариант на етнологичното противопоставяне на студени и топли или традиционни и модерни общества, този модел дължи своята известност на книгата на Карл Попър за отвореното общество. Голямото предимство на модела пред позитивистичната и марксистката схема за редуващи се във времето обществени строеве е, че дава възможност да се свържат по общ признак общества от различни времена и региони. Според Попър отварянето на човешкото общество е най-значителната революция в човешката история. Започнала в класическа Атина, тя все още не е завършила. Що се отнася до белезите на отвореността и затвореността, за автора на „Отвореното общество“ те са в съзнанието на хората, в начина им на реагиране, който не е нещо външно на реалността. Малката разлика е може би само в това, че докато затвореното общество се организира предимно с идеологически средства, отвореното развива сложна система от правила за регулиране на движението на свободния индивид в открития свят на това общество. В първия случай индивидът се намира пряко във властта на човешката общност, докато във втория тя се осъществява косвено, като се гарантира свободата и личната инициатива.

В тази връзка се повдига въпросът дали в условията на отвореното общество общностните идеологии отпадат напълно, както и дали конкретното общество е само отворено или затворено. По-скоро елементите на затвореност и отвореност съжителстват. Добавя се и въпросът дали отвореното съществуване трябва да се разбира като абсолютно благо на човешкия прогрес, което в края на краищата ще възтържествува навсякъде. Питанията продължават. Един вид синоним на свободата на индивида, отвореността на обществото добро само по себе си ли е, или по-скоро е външният вид на друг тип по-функционално интегриране на отделния човек в обществената цялост? Настроен прагматично, Попър не отговаря на тези въпроси.

Подобна двоична класификация на принципите за общество предлага немският социолог Никлас Луман. Нейното предимство е, че внася в обществения анализ коефициента на общата теория на системите и преодолява холистичното инструментално третиране на проблемите на обществото откъснато от другите сфери на живота. Ако човешкото общество се разглежда като саморегулираща се система, според Луман то има две основни реализации - като автореферентно, годно да ползва трупаната в него информация, да се коригира и да се променя с оглед на ефективното си оцеляване, и като неавтореферентно, неспособно за това и всъщност саморазрушаващо се в името на неефективното си оцеляване.

Тоталитарното общество е между добрите примери за подобна неавтореферентност. То не е в състояние да породи пригодна за създаване на проекти за промяна картина на собственото общество в неговото отношение към външния човешки и природния свят. В

Лумановото виждане идеята на Попър за отвореността получава развитие в посоката, че проявено като един вид рационалност и саморефлексия, отварянето се изразява в усвояване не само на чуждостта на външния свят, но и на своя.

Това виждане се обогатява от друга подобна класификация - на ентропични и неентропични системи. Приложена към обществото, тя също въвлича необходимата външна гледна точка, така щото общественят феномен да не се разглежда откъснато от цялостта на останалия свят. Пренесеното от физиката понятие ентропия налага в обществения анализ идеята за черпенето на енергия. Ентропичното общество има организация, която води до изразходване на нужните енергии за поддържането на неговото равновесие. С нарастване на безпорядъка това предизвиква гибелта му. Неентропично устроеното общество напротив поддържа и разширява тези източници. Те се откриват в природната и в космическата среда, в други човешки общества и естествено в отделния човек. Като подвижен индивид в условията на отвореното общество човекът става особено силен източник на енергия.

С нарастването и стремежа си към експанзия в космоса, твърди Жан-Франсоа Лиотар, който развива по оригинален начин тази теория, съвременното общество върши нещо дълбоко мотивирано. Неговата автореферентност, имаща проява и на памет, му осигурява изпълнението на нови задачи. Също като отделното човешко същество, което търси спасение от своята смъртност и крайност в свързването си с по-дълговечната обществена среда, на свой ред сякаш предусаеща крайността на земното си съществуване, човешкото общество се стреми да постигне опора и дълговечност, като експанзира в космоса. Така разбирано, неентропичното автореферентно общество се оказва не просто крепост на принципното благо на индивидуалната свобода, а ефективност с по-далечната цел на оцеляването и преодоляването на смъртността на земното човечество.

Поставянето в общ контекст подчертава, че хомологичните двойки на отвореността и затварянето, автореферентното и неавтореферентното съществуване, неентропичността и ентропията не изразяват обществени феномени в тесния смисъл на думата, а две общи форми на организиране. Това позволява да разберем, повтаряйки Лиотар, че обичайното ориентиране в света чрез твърдото противопоставяне на затворените и идентични на себе си сфери на природата и културата е абстрактно. Защото това противопоставяне е налице и в границите на културата. Зоната на човешката култура е вътрешно усложнена от отношенията между неентропични добре интегрирани, регулиращи се и променящи се системи и ентропични, които не притежават тези качества. Отношение означава още насоченост към усвояване. Човешкото общество като цяло е насочено към усвояване на природа. Но разбирана като един вид ентропичност природа за усвояване се открива и в отделния човек, и в самото общество. Съществуват неентропични така да се каже „по-културни“ и ентропични „по-природни“ общества.

Предложените модели и проблемът Европа

В този план на мислене излиза, че разглеждането на европейския Изток и Запад като чисти зони на ентропията и неентропичността е един вид абстракция. В реален план цивилизована Европа не би изглеждала дотам единна и еднородна, цялостта ѝ би се оказала нещо желано, в най-добрия случай предстоящо и непременно нелишено от ентропични зони.

Ако изберем примерно едно по-консервативно пространство като днешна Бавария, с право бихме се запитали дали в покрайнините на Мюнхен или в градчето Минделхайм на нивото на бита не се съществува също така устойчиво, дълготрайно и затворено,

достатъчно отдалечено от актуалната отвореност към света в Швабинг? Поне на равнището на ценностите това разделяне е реално. Домакинята в немската провинция и до днес реагира според измерителната система на щастието на непромяната, на избягването на опасността, а не на благополучието на разрастването. Тя приготвя зимнина и се запасява, независимо от сигурността на пазара и обилието от стоки и независимо че съвременната икономическа ситуация изисква противоположната добродетел на изхарчването и задължняването към обществото в името на бързото протичане на енергиите и постоянната обмяна между него и отделния човек. Макар и маргинални, вече негодните жестове на здравомислещото недоверие продължават да са валидни. Животът никъде и никога не е само сегашен. И както съвсем новата кола вълнува като промъкнало се в настоящето бъдеще и същевременно е изложена на опасността да се лиши от функциите си и да получи патината на каруца, така и културата на приготвения от къщи за пътуването във влака сандвич е израз на своеобразно недоверие на частния затворен свят към външната отвореност.

Щастливо свързан най-вече с домашното огнище, стопанинът от баварската провинция разполага с достатъчно връзки с актуалния свят - има своя обемист вестник, своя телевизионен апарат, членува в партия и в професионални сдружения. Макар и през задръжките на провинциалния скептицизъм към промените в света, той е обърнат към високите обществени събития. Това не означава, че е включен, че се държи като интелектуалеца или бизнесмена от федералната столица, които посредством едни или други формални общности участват в сферата на актуалното ставане. Настрани от събитията на бързото време и опрян на традиционните ценности и общности, стопанинът от Минделхайм поддържа нормата на здравомислещата сигурност в един полюс на миналото, на „природата“ и по-слабата включеност, на общата идеологическа и морална свързаност със света, без който животът като цяло може би би бил куц.

Да не попадаме в капана на пълното оприличаване. Либералният политик от Берлин и консервативно настроеният провинциалист от Бавария макар и да принадлежат привидно на различни светове и епохи, са все пак по-свързани, разполагат с повече зони за среща и обмяна отколкото у нас хората от подобни прослойки. Става дума за наличието на регламентирана, работеща косвеност - за уредени форми на отнасяне между различните идеологии, за система на представителство и опосредяване, за мрежа от правила за попадане в общности и обществено наложена търпимост към различията. От една страна, политически активният човек носи в себе си спирачката на своето по-бавно общностно и битово съществуване, от друга страна, откъснатият от високата официалност битов човек освен че е добре осведомен какво става в нея, е и косвено свързан чрез стълбица от общности, в които участва и които в края на краищата отвеждат гласа му до стъгата на актуалността. На свой ред те са свързани с посредничеството на вещната среда. Доведени са до скрито единство благодарение на живата мрежа от предмети и уреди - незабележимо влияещата интересите и визии на толкова хора.

Така че на Запад за интегрирането към обществената цялост и за нейното изграждане работят успоредно няколко фактора - функционалният обществен ред, мрежата от правила и регулативи за съществуването на много видове общности, много възможности за движение на индивида, открито противоборстване на идеологии и не на последно място ставащата все по-плътна пелена от предметни посредници.

Но именно защото става дума за процес, това е по-скоро идеалното положение на все непостиганата цел. Въпросът е дали либерално настроеният берлинчанин и консервативният баварец ще се изравнят някога в идеологията на свършения универсален либерализъм? Кой към кого ще се приближи? Не е ли безкраен ресурсът на ентропичната затвореност? Разполагаме с достатъчно аргументи. С отварянето на двете Германия една към друга не се ли отвори и раната на национализма? Агресивните десни движения на

Запад започнаха да се умножават. Съжителството с другите, с турците в Германия или с арабите във Франция, не престава да бъде проблем. Отварянето навътре е не по-малко проблематично от отварянето на самите западноевропейски страни една към друга. Желанието да се избегне ентропичната другост на чуждите, на проникналите или на намиращите се в неразбираната периферия заплашва Запада да се затвори и да породи своята ентропия.

Полюсите на непромяната и промяната в перспективата на миналото

При този начин на мислене ресурсите на ентропията изглеждат неизчерпаеми. Сякаш някакъв по-нискосящ свят от некултура непременно остава за усвояване. Веднъж достигнал едно ниво на отвореност, светът на цивилизацията открива ново ниво, от чиито поглед предишното изглежда неенергично и затворено. Като че ли става дума за неизбежното наличие и редуване на две посоки - на едно разширяване, независимо дали навън или навътре, и на предишна и следваща фаза на ограниченост. Затвореността, спирането на движението и ценността на непроменящото се благо са винаги налице в тила на движението към промяна. Защото всичко придобито и усвоено отвън веднага се преобразува във вътрешно за стереотипа на непромяната. Във всеки пункт има възможност разширяването да се преустанови и постигнатото да се оцени като затворена даденост.

Нашият скепсис относно възможността да се насочва това люлеене между полюсите на непромяната и промяната се усилва от факта, че в проявлението си на противопоставяне между неподвижно затворено и подвижно отворено общество то се оказва изключително древно. Откриваме го дори в стадната организация на приматите. Изследователи на социалното поведение на маймуните говорят за форми на тоталитарно йерархично и либерално равнинно устрояване на стадото при породи, които в първия случай живеят при трудни природни условия, а във втория - при по-благоприятни. Схемата на затвореното йерархично устрояване и на противоположното либерално и отворено се открива и в първобитните човешки общества. Първото ни се струва естествено. Но тъй като смятаме отвореното общество за постижение на съвременния модерен свят, изненадват примерите за първобитни племена, организирани на принципа на свободната инициатива на индивида и развиващи дори своеобразна либерална идеология.

Поглеждането в миналото помага да осъзнаем и формулираме следното различаване. При приматите и в първобитното време двете форми на устрояване са налице, но те не са нито вътрешно променими, нито взаимодействат една с друга. С приближаването към съвременността крайностите на затвореността и на отвореното либерално устройство стават променливи величини и започват да взаимодействат. Очевидно едното не е без връзка с другото. Карл Попър изглежда прав, като твърди, че революцията на отвореното общество започва в древна Атина. Вероятно там се поставя началото на променимостта на общественото устрояване, както и на това то да бъде обект на социална намеса и предмет на рефлексия. В този смисъл е вярно традиционното твърдение, че духът на съвременна Европа е заченат в класическа Гърция.

Наблюдаваме доста ясно изразени допълването и взаимодействието на двете форми на социален живот в историческите свидетелства на онова време. По-отворената, по-рефлексивна и в този смисъл по-неентропична атинска демократична социалност има за противоположност по-затворената олигархическа на Спарта. Противопоставянето прераства в съперничество и накрая в конфликта на Пелопонеската война, която, ако четем внимателно Историята на Тукидид, ще установим, че се е изразила и в своеобразно състезание между ценностите на атинския прогресизъм и спартанската консервативност.

Схемата на затвореността и отварянето има интересно проявление в социалните промени в Атина на границата на 5 и 4 век пр.Хр. По-отворена в сравнение със спартанската олигархия, атинската демокрация не преживява дори половин век. Всъщност достатъчно затворена като устрояване особено от съвременна гледна точка, демокрацията в Атина е типичен пример за обществена ентропия. Атинският демократичен ред осигурява на свободното полисно гражданство условия на живот, напомнящи реалния социализъм - построени от държавата еднакви жилища, закони срещу разликите в бита и борба с лукса, държавна раздавана по определен ред земя за ползване. Тази система скоро се оказва нежизнеспособна поради насилствено поддържаното скромно равнище на живот и ограничаваната лична инициатива на гражданина. С отпадането ѝ се появяват елементите на пазарна икономика, а заедно с тях диспропорциите на богатството и бедността.

Изобщо на прехода към епохата на елинизма в елинския свят се развиват формите на по-продуктивната отвореност. Тя има вид и на агресия. Търсят се ресурси в затворени региони на Изток, усилват се апетитите към завоюване на нови пространства, създават се големи държави в Източното Средиземноморие. Това дава възможност зоните на затвореното и отвореното устрояване да функционират успоредно и да се допълват. В ритъма на консолидиращо затваряне и следващи етапи на оздравително отваряне встъпва по елински образец и Рим. Неговото внимание е насочено особено активно на Изток. Върхът на отварянето, на интегрираността и неентропичността е може би във 2 век сл.Хр. Регистрираният тогава ръст на търговски обмен и предметно обилие бива достигнат от Новото време едва в началото на 18 век.

Примерите могат да се умножат. Така или иначе убеждението, че миналото не приключва с всички свои страни, нито бъдещето е изцяло без присъствие в историческото минало, предстои да укрепва. Промяната, която преживяваме сега, отварянето на Запада и Изтока, вече е ставала много пъти. Едва ли бихме реагирали пълноценно на днешните събития, ако не долавяме контура на по-бавната промяна и дори на непромяната в тях. Прогресисткото виждане е склонно да тълкува сегашното отваряне на света като чисто съвременно събитие, а феномените на затваряне като рецидив на миналото. Подобни връщания към затворено съществуване са налице в човешката история. Те са възможни и днес, независимо от гаранциите на информационното, организационно и предметно разгръщане на съвременното човечество.

Човешката природа, отварянето, затварянето и благата на непромяната и промяната

В този пункт се налага да направим най-същественото различаване - на общия контур на отварянето и затварянето като един вид трайна форма на човешкото обществено реагиране и от друга страна на евентуалната промяна на тази форма. Първото е необходимо, за да избегнем повърхностния прогресизъм, склонен да не забележи трайния коефициент във феномените на съвременното отваряне на Запада и Изтока, а второто, за да не пропаднем в трапа на есенциализма и да не започнем да твърдим, че и в миналото, и в съвременността откриваме по същество едни и същи събития.

Подобието така или иначе е налице. Явното или скритото присъствие на полюсите на непромяната и промяната във всичко случващо се повдига въпроса за принципа на човешкото ориентиране в света. Затова е естествено да се запитаме да не би биологическата смъртност на човека да е истинската виновница и за общественото проявление на ентропичността? Може би най-вече защото е кратковечно, човешкото същество е така силно привързано към благото на затвореното съществуване и

непроменимостта? Да не би съвременното нарастващо и експанзиращо общество да е противно на природата му и неентропичната и автореферентна социалност да го води към биологичен упадък и морална гибел? Или напротив те са проява на същото това кратковечие, от което по този начин се бяга?

Дали нормалното благополучие е в константната норма на консумиране и свързване с другите хора или напротив в нейната постоянна промяна? Дали то се гарантира от спряната вещна среда и общия за всички идеологичен начин за определяне на отношението към света или по-скоро от нарастването на вещната среда и възможността всеки да бъде активен при оформянето на своята картина за свят? По-природосъобразен ли е традиционният непроеизводителен начин на живот, който не се нуждае от реалната ни индивидуалност, за да черпи енергии от нея, и при който не сме подлъгвани с предмети и вещи, заставащи ни да проицираме върху тях своите цели, трепети и вкусове? Или е обратно - по-природосъобразно е да се индивидуираме по този начин и да се полагаме в света чрез своите лични цели?

Горните питання могат да се сведат до простия разделителен въпрос - кое е по-голямо благо за човека: да бъде спрян, закотвен и неподвижен, укрит в утроба, свит на кревата, прислонен в своя дом, притиснат до друг човек, или обратно - да е в движение и да се откъсва, да лети устремен към всякакви другости. Предпочитането на едното или другото е въпрос най-напред на личен избор. От друга страна, двете възможности винаги се съчетават в поведението на отделния човек, но са и полюси на възможните обществени поведения. И все пак културните традиции обикновено се наклоняват на едната или на другата страна. Като предпочитат едното или другото, те един вид се произнасят за принципа на човешкото съществуване.

Разбира се, можем да разсъждаваме и действаме ситуационно. Именно такъв е подходът на Попър в определени случаи. Прагматизмът е за предпочитане както пред грубите есенциалистски отговори на въпроса за природата на човека, така и пред историцисткото разкъсване на непроменимата му биологичност от променимото обществено съществуване. Лошото е, че прагматизмът е изложен на несъзнати възгледи за човешката природа, които е възможно да не се различават по нищо от тези на есенциализма или историцизма. Практиката наистина ги коригира, но винаги за сметка на мисленето - то остава така да се каже уличено в принципна нереалистичност.

Вярно е, че всяко мислене е и един вид действие по напускане на реалността. Но и в това има степени. Съществува и по-реалистичен начин да се мисли за човешката природа. Имам предвид обикновения феноменологичен поглед към човешката ситуацията в света, който не разделя биологичното и общественото същество на човека и същевременно го мисли като ставане и осъществяване.

Когато се движа по улицата, се движа в едно отношение, но в друго, което не е дотам очевидно, съм спрял, оставам в града, в тази създадена преди мене неподвижна, защитена от външния свят среда. Тя нещо чисто външно ли е за моето тяло? Както и дрехите - в каква степен са външни за мене? Дали не са телесно продължение, което прави от тялото ми друго тяло? То в каква степен ми принадлежи? Тази двойственост става още по-очевидна, когато преценявам движението си в самолет. Седя, но се движа. Веднъж съм седящото тяло, а втори път преходилото в корпуса на самолета. Като че ли разполагам с две тела, които имат две отделни същности. Старото твърдение за човека с тяло, душа и дух получава нов вариант в тезата, че за разлика от животното човекът разполага с две тела. Тази идея принадлежи на антроположката Мери Дъглас. Нейното оперативно предимство е, че дава възможност да се мисли за човека и за неговата среда едновременно, като не се разкъсва идеалната от материалната среда, в която той се движи и осъществява.

В този феноменологичен план на разсъждаване човешката природа изглежда проявена в принципната недостатъчност от своето и изначалната насоченост към

одругостяване. Базовият подтик е може би стремежът да се напусне биологичното тяло и да се преодолее по този начин неговата смъртност. Но този подтик се изразява и в постоянно действащата нужда тялото да се усили, да бъде продължено и защитено в една или друга отвъдност. Оттук и напорът за полагане на себе си в околната среда, в определена общност, в цялото общество или човечество и по-нататък в цялостта на света. Наблюдението естествено се усложнява от това, че тези полагания стават едновременно и всяко от тях може да служи за образ на друго.

Постоянното отдаване на своето и смесването му с друго поражда условията за промяна на реалната и идеалната човешка среда. Всъщност само човекът, който спада към рода живи същества, които се полагат в света посредством „обществена“ среда, притежава свой подвижен и променящ се свят. Не без връзка с това е и променимостта като елемент на човешката природа. Необходимостта да се осъществява с полагане дава рационалната сърцевина на това тя да бъде търсена и в другостта на някаква отвъдност. Но отвъдността е въпрос на ракурс. Божият свят е идеална отвъдност, която може да се мисли за реална, но и човешкият свят е своеобразна отвъдност за отделния човек. Тя му е необходима, за да се полага в нея, а чрез нея и косвено в големия свят и така, като се усилва, един вид да се осъществява, постигайки цели и идеали.

Осъдено на недостатъчност човешкото същество е двойствено, постоянно е устремено към опора и разширяване навън, което е и път навътре. Същевременно е насочено към пребиваване във вътрешността на известния сигурен свят, отделящ го от външната несигурност. Определено е от люлеенето между противоположните ефективности на свързаността и отвързаността. Оттук и дълбинният проблем за отделният човек - да открие мярката между стремежа към свобода и отделеност и противоположния стремеж към зависимост и свързаност. В безбройните си действия, разсъждения и емоционални състояния ние се занимаваме непрекъснато с решаването на парадоксалната задача как бидейки зависими да бъдем по-независими.

Разбира се, вършим това на фона на решенията, които ни предлага определена културна среда. Защото културната среда и човешкото общество също са определени от противоположните блага на сигурността и запазването на статуса и от друга страна на риска, уголемяването и промяната. Те са полюсите на възможния избор, крайните точки, между които се люлее колебаещото се човешко същество. Независимо дали в това колебание прозира неяснотата около начина на оцеляването му след биологичната смърт, двете възможни благополучия са жалоните и на личния избор, и на избора, пред който са изправени конкретните човешки общества.

Но това са само контурите на човешкото ориентиране в света. Те наистина се откриват и в първобитното време, и в съвременността. Непромяната и променимостта са заложили в биологическата крайност на индивидуалното съществуване и същевременно в опита да се избяга от нея, като се преходи към друго. Човешкото общество, материалната среда, другите, отвъдният свят са все форми за преход към другото и оттук към възможното оцеляване. Защото и отделното общество се държи като отделния човек - търси да се осъществи в някакво външно полагане, което би му осигурило дълговечност.

Фазите на идеално и реално осъществяване на промяна

Но ако човекът може да се определи сякаш извънисторически от принципния си подтик към другост, какъвто изглежда е подтикът и на неговите общества, трябва да различим идеалната форма на този подтик към промяна и одругостяване от реалната променимост. Вярата в съществуването отвъд, съпровождащата я форма на ритуално отиване „там“ или погребението като един вид преход са също образи на промяната. Смъртта е така да се

каже промяната *par excellence* за човека, от която той бяга, но която му служи и като спомагателен образ за разбирането на всички други промени. Съвременното поглеждане в гена, опитите за намеса в неговия фатум, удължаването на реалния живот са усилия в същата посока. Независимо от липсата на особен резултат до този момент, те бележат началото на евентуалното действително преодоляване на биологическата крайност в посоката на нещо друго и различно.

Това различно се усеща добре в плана на общественото съществуване на човека. Именно в него наблюдаваме един вид преход от фаза на предимно идеално идеологическо осъществяване на променимост към фаза на нарастващо реално одругостяване. В първия продължителен етап от човешката история, който все още не е приключил, предимство има идеалното и метафизичното отнасяне към другото и промяната, в смисъл, че то се върши от съзнанието и вярата. Прехождането към другото най-често има външната форма на ритуал.

Разбира се, другото и промяната се практикуват в тази фаза и реално от отделни привилегирани люде или поставени извън обществото личности. Но що се отнася до редовите хора, те са непременно свързани с определено място и зависими от определен човешки колектив, трудно се откъсват от тях и не изпитват нужда нито да пребивават другаде, нито да претърпяват реални промени. Доколкото съществува, реалното друго се усвоява агресивно, просто се преобразува в своето и познатото. В тази фаза на човешкото съществуване обществото и човешката среда са дадености, които не подлежат на развитие. Защото развитието е ситуация на промяна, на усвояване на другостта. Ако не се изразяваме толкова чисто типологически, би трябвало да твърдим, че промените в тази фаза протичат незабележимо бавно.

Вторият дълготраен етап е на предимно реалното одругостяване. Именно него би трябвало да наречем съвременност в широкия смисъл на думата. Парадоксът е, че зачената отдавна още в древна Атина тази фаза на променимостта все още не е започнала за всички човешки общества, нито е осъществена удовлетворително дори в полето на толкова съвременната Европа. Т.нар. съвременност е процес на функционално отваряне навън и навътре, който изглежда подмамващо безкраен.

В тази фаза на реално одругостяване извън границите на собствения свят за човека съществуват и други реални светове, които привличат и провокират волята за промяна. Налице е желание за преместване в пространството, за ходене в една или друга реална отвъдност, същевременно за пренос и възпроизвеждане в своя свят на чужди принципи на живот. Другото става все по-усвоимо като друго и води до промяна този, който го е усвоява. Съвременното общество допуска личния избор на идеали и ценности, и то не във вертикала на отвъдното съществуване, а в хоризонтала на съизмерими тукашни реалности. Поставен в условията на реална и идеална подвижност и на комплицирана колективна принадлежност, човекът разполага с правото да определя собствената си идентичност. Същото важи в някаква степен за цели общности и дори народи.

Най-същественото е, че променимостта приема вид на развитие на обществената среда. Собственото минало става един вид другост във времето, която се търси и усвоява. На това съответства в пространството отварянето към световите с ентропия към регионите на по-бавно развитие. Нагонът към познаване и усвояване на другото владее този свят на нарастващо отваряне навътре и навън. Това не е без връзка нито с наличието на история, нито с подвижността на отделния човек. Докато в предишната фаза на неисторията индивидите се полагат в света предимно по идеален начин чрез посредничеството на общности и общи идеологии, сега това става по-самостоятелно, с все по-реални посредници. Преди да бъде друго, историята е процес на реално интегриране към сферата на променящото се общество на все повече индивиди. От приблизително два

века в механизма на обвързващата индивида обществена промяна е въввлечен икономическият живот, а от не много отдавна и вещната среда.

Европа този обект на желаене

В този пункт става може би по-ясно защо Европа е толкова притегателен обект на желание. Въпросът е в каква степен предметът на желаене се поражда от собствената ни малоценност и в каква от реалната притегателна сила на Европа. Това питането ни изправя пред по-конкретния въпрос, какво представлява Европа като реален и идеален предмет.

Отговорите са много. Тя е географска област, реална общност на държави, вид цивилизация, поддържана от определени идеали и ценности, либерално обществено устройство, функционална икономическа организация, защитени човешки права и свободи на индивида. Тези пунктове могат да се формулират и подредят по много начини. Но така или иначе в идеята за Европа неразлично се смесват реално съществуващото с една или друга представа за него. Разбирането се усложнява още повече от това, че към двойствеността, че Европа съществува синхронно в достатъчно дълготрайно сега, но може да се разглежда и диахронно, се добавя и фактът, че както самата европейска реалност, така и идеята за нея продължават да се променят.

Историята на осъзнатата идея за обединена Европа не е толкова дълга. Началото ѝ е в общото последно десетилетие от живота на Гьоте и Хегел. Реалната Европа има няколко по-отдалечени начала. Една многотомна история на европейския частен живот, издадена във Франция, справедливо започва с императорския Рим. В гледната точка на ценностите и либералната организация на обществото, началото на съвременна Европа се отдръпва във времето на класическа Атина. Още преди да бъде ясна като очертание, Европа има защитници и врагове. Аристотел и Исократ са между най-ранните ѝ радатели, а за Александър Македонски, който се занимава с преодоляването на границата на между елинската либералност и неприемащия я Изток, можем да кажем, че е първият ѝ практик.

Съвременна Европа следва това старо противопоставяне и поддържа определеността си с конкретни действия. Такъв е случаят с мерките срещу наплива от емигранти в западноевропейските страни. Тя продължава да се дели в себе си на по-европейски и по-неевропейски пространства и да проицира това разделяне в заобикалящия я външен свят. Православният регион ѝ е по-близък отколкото мюсюлманския. Но така или иначе продължава да се оформя и този процес, който не нито лесен, нито с близък край, е резултат и на спора между едни или други възможности. Така че бидейки това, което е била, Европа се готви да стане и нещо друго.

Това, което е била, изглежда определено. Историческите елементи на европейската цивилизация действат като че ли в единна структура. Елинският рационализъм, юдейско-християнското почитане на индивида, римското гражданско начало с разбирането за естествените права на човека, протестантската лична отговорност и новоевропейското разделение на властите са един вид повдигнати в степен в системата на съвременните европейски ценности - индивидуализма, цененето на отделното и детайла, аналитизма и практицизма, вещното обилие и хоризонталното ориентиране в света, чувството за минало и идеята за прогреса. Представени и изброени по този или по друг начин, тези ценности са устойчивото лице на европейската цивилизация.

Но това не пречи на реалното и ценностното разнообразие. По-рано разделена на свръхцентър и устремени към него провинции, сегашната Европа може да се определи и като опит за опериране с много центрове и постигане на равнинна динамика на обмен между различните варианти на съществуване. Оставащата достатъчно различна Германия вече не е провинция, сякаш по-селски ареал в сравнение с градската Франция, старата носителка на европейското начало, както е в първата половина на века. Английският

вариант на европейско съществуване не съвпада с френския без нито един от двата да стои по-високо в европейската йерархия. А и по-големите пространства на католическата и протестантската култура не са противопоставени една на друга, както по-рано.

На свой ред средиземноморското лице на Европа пази особените си житейски белези. Швеция и Финландия добавят своя северен комплекс на живот, а Австрия, Унгария и Чехия - опита на едно старо културно поле отпреди Първата световна война. Процесът на умножаване на центровете, на отваряне на европейското към самото себе си има по-едър ракурс в отношенията с големите външни региони, белязани от европейското начало - преди всичко на Северна Америка и Япония. Свързването вътре в границите на същинската Европа е като репетиция за по-трудните свързвания, които предстоят. Идеалната Европа е именно това - свят на реализиращо се прехождане към другото, на възможно надхвърляне на своето.

Така че реалната Европа и Европа на идеала на постоянното включване на другото в променящото се себе си съществуват свързано. Границата между двете не е отчетлива. Идеалът е проект за възможно бъдеще. Процесът на съвременното оформяне на Европа е в някаква степен реализиране на този идеал. Идеалът винаги е отсъствие на по-доброто и мотор на постоянно стремежи към другост. В този смисъл желанието на идеалната и значи на отсъстваща Европа се изпитва и в сърцето на Европа, където както навсякъде другаде не само отделните хора, но и човешките общности носят кръста на гонитбата на постоянно изплъзващата се другост на идеала. В този план Европа е определена отдавна от Едмунд Хусерл като прелом и начално развитие към универсално човечество. Далечната цел на подтика към друго и промяна е изразен конкретно с метафората за създаването на свръхнационалност. В този смисъл Европа може да се определи като оперативна реалност за осъществяване на универсална принадлежност, опит за обща култура на човечеството. Оттук и противоречието, че тя се свързва с определено място, но по същество се мисли за нещо пандемично.

Така че не може да има увереност, че сегашният Европейски съюз просто ще разпространи сегашната форма на Европа над новите области, които се кани да включи в себе си. Това „себе си“ на универсалното човечество постоянно ще се мени и ще изглежда друго. То ще зависи от качествата на големите човешки общности и съюзи, които се свързват в него, но ще черпи енергия и от отделните подвижни индивиди, чиито брой непрекъснато ще нараства. Това бъдеще далече не е нещо сигурно. То зависи от много обстоятелства и много преплитачи се воли.

Въпросът е, че така, както са изложени, принципите на това бъдеще звучат утопично. Причината е в подхода. Мислим ли за идеалната Европа отделно от осъществяващата се европейска реалност, няма как да не се поддадем на правилността на едно или друго въображаемо положение. Предложената схема на двата етапа на човешкия подтик към друго и промяна предпазва от това, като показва, че освен състоянието на принципна противопоставеност на реалност и идеал съществува и друг тип отношение между тях - на съотносителност и кореспонденция.

Ако се опрем на този втори тип отношение, същественото в представата за Европа ще се окаже не самият идеал за универсално човечество, а постоянното реализиране на страни на този идеал в конкретните проявления на европейската култура като материална среда от свързани помежду си предмети и уреди, мрежа от институции и правила за междуличностни отношения, гарантиращи свободата за индивидуално действие, и система от ценности, проявена в един начин на живот. Затова бихме се поддали на идеологическа уловка, ако твърдим, че тук на Балканите изпитваме същата малоценност пред идеала Европа, от каквата страдат редовите граждани на западноевропейските страни.

Малоценността бива офанзивна и дефанзивна. Нашият случай е по-скоро вторият. В нашето копнеещо съзнание идеалът е нещо спряно, далечно и недостижимо. Европа

изглежда непреодолимо различна. За нас са еднакво идеални както идеалите ѝ, така и реалните проявления на европейския живот. Преживяването на идеала като абсолютна другост на реалността не ни позволява между другото да възприемем като европейски европейските форми на живот, които са тук при нас. Това е една от причините те да остават без развитие и да залиняват. В този смисъл нашият копнеж е дефанзивен. Европа за нас е идеална предимно в романтичен смисъл, тя е извън живота ни, който също като идеала остава независеща от усилията ни даденост.

Що се отнася до редовите европейци, макар че множеството им вероятно не разпознава реализираните страни на идеала Европа в реалната Европа, в която живеят, те са така вплетени в мрежата на нещата, институциите и правилата на живота, че са заставени да участват в обективизирането на този постоянно променящ се идеал. Идеалът им е едновременно променящ се и податлив на реализиране. Той е масив от конкретни желания и проекти, част от които се определят в променящата се и зависеща от човешката воля европейска реалност.

Така че високата духовна представа за Европа като един вид идеал за универсално човечество се осъществява по някакъв начин в сложно организираната съвременна Европа. Без да е крайно реализиран, той се практикува. Съвременното европейско битие практикува универсалността като един вид нарастващо вплитане на все повече и повече човешки общности и индивиди в общата мрежа на световния живот.

Европа е нещо тук и навсякъде в един напълно реален план и същевременно нещо другаде и никъде, което е силно, защото се изплъзва и заставя желаещият го да става друг. В този смисъл постоянно неготовата и ставаща тя не е предречена. Вариантът на Европейския съюз не разполага с всички гаранции. Предстоят отваряния навън към нови европейски и извъневропейски зони, както и навътре към собствените неусвоени региони. В плана на това ставане Европа е обект на желаене и за самата себе си, стреми се към определени променящи се идеали, но преживява и кризи на запазване на статуса и на страх от променливостта. Оттук и рефлексите към затваряне, бележени на граници и поставяне на ограничения.

Но каквото и да прави, тя трудно ще противоречи на идеалния си принцип на усвояване на другото, който образува сърцевината на нейната същност. Ако се провали вариантът ѝ от този континент, остават другите извъневропейски реализации на европейското. Някоя от тях непременно ще поеме щафетата на продължаващото разширяващо се отваряне навън и навътре.

Осъдена от самото си същество на отвореност, устремена към усвояване на своите ентропични пространства, Европа едва ли ще устои на привличането от другостта на източноевропейския свят, на тази по-близка и в този смисъл подготвена за усвояване другост. Познаването на нашата ентропия ще ѝ гарантира успеха в усвояването на своята и на външните по-чужди ентропични зони. Този успех е един вид *condicio sine qua non* за преодоляването на своята затвореност, което ще рече за увеличаването на своята жизненост.

Това може да доведе до значителни промени в системата на европейското начало. В хода навътре към себе си и навън към нас и другите то едва ли ще остане същото. Оттук следва и изводът, че бъдещото ни свързване със старата Европа не може да бъде механично поглъщане, щом като поглъщащата страна се нуждае от промяна, за да си осигури жизненост. Затова е неуместно да изпитваме малоценност пред така желания европейски живот. В това, което искаме да преодолеем, за Европа има скрита привлекателност и ценност. Общата ни задача е да се опитаме да го назовем, а след това и да го преведем на езика на западното съществуване.

Скритата цел на настоящото изложение беше да се провери ефикасността на определен начин за мислене. Трудният обект на сегашното ни желание за приобщаване към Европа ми се стори подходящ. Най-напред се опитах да покажа, че разбирането му би било успешно, ако се провежда като един вид подготовка за действие, ако се мисли за прерастването му в проект за осъществяване на желаното. Следвайки методиката на разширяването към по-общо основание, на второ място се опитах да покажа, че разбирането на това желание би било толкова по-реалистично и приложимо, колкото по-пълноценно се отделят в масива му моментите на по-бавната промяна - стереотипите на регионалната и етническа култура, на съвременността като общо реагиране, но и на най-бавната променливост, на трайните особености на човешкото ориентиране в света.

Предложената методика подготвя морала на евентуалното бъдещо действие, но някак привързва към самодостатъчното удоволствие от мисленето. За да се осъществи проектирането и самото действие, са нужни други подходи.

Разбира се, яснотата на нашите цели постоянно помръква. Или ни обзема по-бавно протичащото време и започваме да оправдаваме съществуването, от което сме недоволни, или обратно забравяме, че не сме изцяло днешни и се поддаваме на лошата ускореност към стопроцентово бъдеще. Животът винаги кръжи около устойчиви и спрени пунктове, но и винаги е готов да отскочи от тях и да се устреми към промяна. Целта ми беше, като се потрудя над примиряването на тези две крайности, да убедя и себе си, и своя читател, че промяната е жизнено необходима за практиката на сегашното ни съществуване, но че има по-дълбоки корени, отколкото изглежда.

Колкото и да се стремях да бъде реалистичен тонът на това изложение, изпаднах в тотално очертаване на проблемите на нашия свят. Постъпих според вече изградения стереотип на човека от Изток. Привикнал да живее в оскъдица, макар и да бяга от нея, той несъзнателно я цени. Това парадоксално проличава от гордата му готовност във всеки момент да се заеме сам и лично с построяването на един или друг цялостен проект за свят, без да си мисли, че може да се включи в общото дело на редовите люде по неговото реализиране. Неоспоримата ни тукашна интелигентност, склонността ни да се отдаваме на тотални проекти е интимно зависима от традиционната оскъдност на света ни. Ние сме тежки елементи, които се свързват трудно помежду си. Ценността ни е заложена в самите нас.

Ако не друго, поне съзнавам, че има и друг начин за излагане на същите въпроси - самата жизнена дейност. Човек и сам може да се отгласне от капаните на лошата устойчивост и крайната подвижност, но още по-добре е, когато другите и самата обществена среда му помагат да не попада тях. Като казвам другите, имам предвид редовите хора, които живеят сред факти и отделни неща и се радват на детайли. Именно това е белегът, че живеят в условията на съвременната европейска цивилизация. Готов за сътрудничество и обща дейност, съвременният човек е склонен да не се отдава на крайността на напълно самостоятелното разбиране на света. Оттук и впечатлението за посредственост, което остава. Но за сметка на това е променен, лек и отворен, способен да влиза в работещи общности и да изпитва удоволствие от косвеното си участие в подмолната интелектуална дейност на самото общество. Така в хода на собствените си колебания и на външната зависимост от хора и обстоятелства естествено се заплита в мрежата на едни и други чужди или свои текстове, въпреки че изглежда е по-голямо удоволствие да ги реализираме в следващите от тях несравнимо по-сложни социални действия.

Във всеки момент попадаме в лабиринта на толкова протичащи в нас и извън нас възможности за съществуване, независимо че съзнанието ни кара да останем в коридора на едно от тях. Оттук и надеждата, че постоянно остава какво да кажем и вярата, че можем да бъдем други.

КОМУНИСТИЧЕСКАТА ИДЕОЛОГИЯ И ЧАСТНОТО СЪЩЕСТВУВАНЕ

Намерението ми е да коментирам трудностите на прехода към гражданско общество в България и по-точно да потърся видоизмененото проявление на комунистическата идеология в плана на определени представи и интуиции, които обуславят сегашното поведение на широк кръг от хора. Темата не е нова. Някои специалисти по балканска история и култура отдавна говорят за свързването на комунизма с традиционния балкански патернализъм. Поставям въпроса в контекста на книгата на Франсоа Фюре *"Миналото на една илюзия. Есе върху комунистическата идея в 20 век"*.

Думата илюзия представя доста точно характера на комунистическата идеология. Тя е преди всичко фалшиво слово, което гради илюзии за прикриване на неподатливата реалност. Началото на тази шизоидна по характер реч може да се търси в Хегеловата историософия или по-назад във времето в идеите на Просвещението. Еклектичната марксозна идеология ѝ дава нов подтик, а противоречието между двете основни фази в развитието на комунизма - оригиналната егалитарна от 19 век и тоталитарната съветска от 20 век я разгръща напълно. Комунистическото слово на 20 век се оформя в упорството темите на оригиналния комунизъм от 19 век да се използват за укриване на твърдения в обратен смисъл. Така или иначе първоначалните комунистични идеи, между тях и тази за интернационализма се израждат в йерархическите практики на руския национализъм и империализъм.

Въпросът е в каква степен е прав Франсоа Фюре в настояването, че комунистическите илюзии са минало. Те несъмнено са престанали да съществуват като официално слово, ако не се смятат отделни резервати на държавен комунизъм без бъдеще извън Европа. Същевременно в региона на бившите социалистически страни комунистическата идеология продължава да действа косвено във варианта на частно съзнание, набор от представи и интуиции, един вид култура от затворен тип, която определя поведението на много хора, може да се изследва етнологично и изглежда е основният задържащ фактор за преминаването на източноевропейските общества, и по-специално на българското, от затворено авторитарно към гражданско съществуване. Най-съществената проява на тази култура е това, че нейният носител е мотивиран за един вид частно съществуване, отделено и дори противопоставено на обществената сфера на живота.

Културата на частното съществуване преди и след Втората световна война

Би било пресилено да се твърди, че тази култура е продукт на провалилата се комунистическа идеология. Представите и интуициите, които я определят, са налице в българската традиция и съществуват преди налагането на официалната комунистическа доктрина. Много събития в българската история на 20 век допринасят за усилването ѝ. Особено значение имат двете мощни вълни на придвижване на населението от селото към града. Първото става на границата на миналия и на този век - на няколко вълни големи маси от хора се откъсват от традиционното селско битие и се атомизират в условията на неразвито градско съществуване. Европеизирането, което протича успоредно с това разместване, не засяга по-малките селища и дори не променя селския бит в редица поголеми градове. Но и там, където текат промени, те засягат по-скоро бита, отколкото ръста на икономиката. Индустриализацията и банковата система не получават особено развитие. Парите и богатството се желаят, мотивират поведението, но не се превръщат в положителни стойности.

Станалият иначе по-подвижен градски индивид се развива в реактивна и ресантиманна посока. Той търси повече традиционната сигурност на непромяната и закрилата на държавата срещу тегобите на отворения свят, отколкото реализира свободата си в рискови ситуации на промяна или формиране на усилващи енергията му общности. Оформящият се при тези условия индивидуализъм се храни с идеологии, които заместват липсващите реални общности. На първо място това е остатъчният селски патернализъм с неговата философия на авторитета за закрила в лоното на семейството.

В търсенето на заместителни решения за свързаност неразвитият индивидуализъм улеснява разгръщането на разни форми на национализъм между двете световни войни, поддържа и разпространението на универсалистката комунистическа идейност. В тази атмосфера намират място социалистическото движение и подривната съветска дейност у нас, кооперативното движение, другите форми на левичарство, както и практикуването на терор в малки общности за конспирация. Неразвитият индивидуализъм обяснява и кризите на авторитарност в българския политически живот или монотонната реторична култура, характерна за градската среда между двете световни войни.

Затормозеното разгръщане на капитализма е основният фактор за трайността на тази нагласа. То на свой ред не е без връзка с политическата и икономическата изолация на България след поражението в Първата световна война. Последвалото повторно свързване с Германия по-скоро откъсва отколкото свързва страната с Европа. Откъсната и от съседите си на Балканите, България става все по-изложена на старата си руска ориентация. Затова не е странно, че традиционните ценности на отдалечилия се от селската земя и заживял в града селянин се оцветяват комунистически. Комунистическата революционност от двадесетте години и по-късно означава в дълбочина не друго, а смяната на селското битие с привидното градско съществуване. Тя означава и постъпателното преориентиране на България на Изток.

Тази характеристика пресилва негативните моменти в българското капиталистическо развитие. Налице са и постигнати неща. Преди Втората световна война българското общество е с оформени социални прослойки. Независимо от общото движение на населението към града между града и селото съществува отчетлива межда. Подобна межда е налице между различните прослойки в града, където хората не са крайно атомизирани, нито обърнати направо към приютяващата единица на държавата. Това е само тенденция. Тя се превръща в реалност след установяването на съветския режим в България и унищожаването на българската буржоазия и крехката градска култура от европейски тип.

Промяната протича като революция на бедните маси, чието ново преселение към градовете окончателно разрушава традиционните малки общности на село и като размива границите между градските съсловия, усилва процеса на атомизиране на индивида. Този път това става в условията на изграждане на затворено държавно съществуване и пълно прекъсване на връзките с Европа и образците на европейската гражданска култура. Останал без реални общности и блокиран, за да не ги създава, индивидът насочва жаждата си за общност единствено към предлагащите му се свръхединици на държавата и социалистическата система.

Културата на частното съществуване и отношенията ѝ с официалната комунистическа идеология

Също като комунистическата идеология от 19 и началото на 20 век съвременната социалистическа идеокрация преминава през два основни периода. В първия тя се държи оптимистично и агресивно. Функционираща като кодекс за лично щастие, след като

подчинява икономиката и политиката, в стремежа си да тоталитаризира живота, тя се опитва да проникне в частния живот, да го унищожи и да създаде единна среда на съществуване в границите на социалистическата държава. В един втори етап, фазата на провала на този проект, официалното и частното битие се обособяват като независими сфери. Това прави живота поносим, приближава го до естественото състояние на обществата от затворен тип. По принцип неразвиващи се, те си осигуряват динамика с движение, във времето и пространството, между зоните на празника и делника. По подобен начин официалната сфера на живота при социализма и нейната идеология придобиват статуса на един вид празник, чиято надутост се снижава от прозата на частното битие. Именно в тази втора фаза на социализма консервативният мироглед от затворен тип, който обсъждаме, влиза в "брачна връзка" с официалната комунистическа идеология. Тогава се оформя парадоксалната ситуация на противопоставянето в приликата.

Също като частното съзнание официалната социалистическа идеология е от затворен тип. Разбира се, трябва да различаваме нейния стар егалитарен език от тоталитарните, йрерахични значения на твърденията ѝ. Те имат за референт затворената система на живот, независимо дали става дума за големия съветски лагер или за по-малката родина-държава. Така или иначе основният термин на официалната комунистическа и социалистическа идеология е затвореният йрерахизиран колектив, който се държи като органичен. Той е централната представа и на коментираното частно съзнание. Срещата и спойката стават в шева на тази стойност.

Същевременно частното съзнание предлага изход от тоталитарните амбиции на официалната идеология, като ги блокира с по-реалистичната представа за затвореното съществуване в малки роднински и приятелски кръгове. В зрителния ъгъл на това съществуване държавата и социалистическият лагер са фикции, а тяхната реч - реторика на един вид чуждо слово, от чиято лъжа се бяга в истината на реалната частност, полето на привидната свобода. Поради крайното атомизиране на индивида обаче интуициите на частното съществуване не развиват особена енергия. Патернализмът и семействеността имат само потенциална стойност и служат за означаване на преживяванията на един не особено семействено настроен частен човек, чиито живот протича по-скоро в приятелски и местнически кръгове.

Оттук се поражда шизоидната употребата на тази идеология - колективистичният ѝ език служи за прикриване и компенсиране на ниската социалност на атомизирания индивид. Приликата с официалната комунистическа идеология е пълна. Също като нея и частната идеология решава проблемите с идеи за абруптни и тотални актове, с позоваване на авторитети и отказ от разбирането, че променящата се действителност зависи от определени лични и колективни избори. Приликата усилва интуициите на двете идеологии. Независимо, че частната се практикува като хомеопатично средство срещу надутата официалност на социализма, двете страни съществуват в симбиоза, при която всяка предполага наличието на другата.

Когато след 1989 г. държавната идеология отпадна, привикналото на кротко противопоставяне срещу нея частно съзнание се оказа в капана на навика да се определя на фона на подобна идеология. То започна да страда от липсата ѝ и да я замества с форми на национализъм или практики на конспиративно реагиране. Липсата на официалния комунизъм усили компенсаторно потенциалната комунистоидност на идеологията на частното съществуване. Оттук и основанието да я разглеждаме условно като един вид комунизъм след комунизма.

Методологически бележки по задачата на този текст

Това оприличаване изглежда допустимо. Комунизмът не е съществувал обособено от едни или други културни проявления, които му приличат. Затова е вероятно силата на българския и изобщо на източноевропейски комунизъм да се е дължала на срещата с подобни усилващи го форми на живот. Оттук и нуждата да дискутираме тези форми и възможността да ги наричаме метафорично комунизъм. Това работно уличаване на коментираното частно съзнание в дериватен комунизъм може да допринесе за изясняването на неговия характер, а и за по-точното разбиране на явлението комунизъм.

Но става наложително да се признае, че така формулираната задача звучи марксистки. Марксистите най-вече са наклонни да уличават и разобличават и да вярват, че доброто назоваване на един проблем е равносилно на реалното му решаване. Те са най-честите производители на обективистични конструкции. На тази основа получилият марксистка закалка е наклонен да свежда мисленето на отделните индивиди до едни или други обществени съзнания, които се подчиняват на закономерности.

Общественото съзнание обаче не е затворена даденост, а възможност, поддържана от коефициента на подобие между отделните индивидуални съзнания. Индивидите не са фатално зависими от кадъра на определени представи и ценности, а само говорят на езика им в "речта" на своето мисловно поведение, която във всеки миг е нещо друго, оставащо извън ограничението на възможния език. Не реалността, а логоцентричният научен език, особено марксисткият, с който съм обвързан и аз като следствие на формирането си, е носител на холистичната представа за тоталната зависимост на индивидуалните съзнания от обективните социални миогледи.

Съпротивлявам се, доколкото мога, на този език и твърдя, че обсъжданото частно съзнание е само тенденция, а не нещо действително. Нейното описание не съвпада с определена завършена действителност. В този смисъл не става дума за обвинение срещу редовите хора за това, че са подвластни на коментираното съзнание. Още повече че представите и интуициите му не са изследвани с точни методи, а са формулирани на основата на впечатления и заети научни схеми.

Но няма как - езикът на науката е и идеология, един вид средство, което позволява на пишещия да се вънпоставя, да се мисли временно за непринадлежащ на средата си и в този смисъл за справил се с онова, което представя като обективен проблем. Постоянно действаме за личното си благополучие, също и когато изследваме нещо. Научната обективност не прави изключение, а още повече научният обективизъм, който е в основата си действие за илюзорно осигуряване на благо. Така че назованите предмети на обсъждането - официалната комунистическа идеология и т.нар. частно съзнание са езици за употреба, а не реалности, които подчиняват.

Представите и ценностите на културата на частното съществуване като един вид език

Подобието в употребата на тези езици е в тяхната прекалена илюзорност, в разкъсаността между непосредствените значения на употребяваните слова, по-дълбоките значения, които се произвеждат чрез тях, и референтите, които несъзнателно се имат пред вид. По принцип неискрени, тези езици представляват по-скоро действие чрез говорене отколкото описание на реалност или проект за действие. Оттук и грубото несъвпадане между твърдения и референти. Обсъжданата реалност ту се представя илюзорно за абсолютно

подчинява, ту се усеща като изплъзваща се и неовладима. Това всъщност е принципът на шизоидното съзнание, което се колебае между хипоманиакалност и депресия.

И двете съзнания възприемат реалността като обективна и външна на говорещия субект. Тази обективност е парадоксално усилена с конотациите заплашваща и фатално определяща живота. За беззащитния атомизиран човек в пасивна позиция случващото се е винаги отвън. То идва от едно другаде, което по някакъв начин се сакрализира. Това може да е далечната Москва, далечният в друг смисъл Централен комитет или самата исторически зададена реалност, чиито закони или правила трябва да се изучават. Потърпевш или наблюдател, отделният човек разполага с единственото благо на знаенето. В тази връзка става разбираем формалният култ към знанието в социалистическите условия - с официален вариант в грижата за образователната система и интереса към един вид висока култура от типа на западноевропейската от миналия век или с нисък вариант на обикновена осведоменост и ценене на ума като практическа рационалност за преодоляване на проблеми.

На равнището на всекидневните частни представи живеенето в социалистическите условия се изразява в дейности по оправяне и уреждане в едно поле за лични стълкновения или дружеско обсъждане на общата съдба. Разумът на това живеене признава за действителни единствено отделния индивид и неговите битови цели, организирани от свръхценността на оцеляването. Истински съществуват само отделният човек и малкият затворен кръг на близките хора. Всичко останало е фикция и преди всичко официалният свят в големия град, държавата, както и високата комунистическа идеология. Единственият начин да бъдат разбрани е да се подозре, че и те са устроени като обикновената човешка група с просто разпределение на силите на властта и подчинението.

Така и държавата, и малката всекидневна среда в края на краищата се оприличават на затворената единица на един вид семейна задруга. И в двата случая представите за власт и ред се свеждат до естествения авторитет и простата йерархия в семейството. Семейните отношения служат като метафора за изразяване, но по законите на шизоидната бароковост на това слово те не са действително валидни. Атомизираният индивид ги саботира на практика, което не му пречи да черпи защита от несъзнатия си патернализъм и така да урежда отношенията си с чуждия свят. Защото според базовите му представи единствено бащата може да го защити срещу изпълнения с опасности свят на другите подобни, на собствената дълбина и на чуждотата на всичко останало. Бащата легитимира и поведението му на безотговорно дете без инициатива, получаващо всичко наготово и отдадено на игрови пародии и субверсии срещу реалността или на сладостта на депресията, когато бива наказвано или отхвърляно от родителската обич.

Това изравняване на голямата и малката идеология в метафората на семейството не пречи държавата или родината да престанат да се възприемат по този топъл начин и да се окажат външни на собствения малък свят, който да се чувства заплашен от тях. В хода на трудностите и неуспеха при граденето на собствената идентичност атомизираният индивид лесно изпада в тоталитаризиране. С него се случва същото, което сполита идеолога Маркс в миналия век. Понеже изпитва трудност да изгради мрежа за действието на повече общности и да разбере света сложно, решава задачата, като натоварва една от тях със свойството на изключителен приютител. Принадлежността или към малката общност, или към голямата на родината и социалистическата държава дава пълната самоличност. Те не се съчетават, а взаимно се отхвърлят. В люшкането на атомизирания индивид между хипоманиакалност и депресия ту държавата отпада в чуждия свят, ту лоното на малката група се агресира като извънкултурна и загубила ценността си. Именно второто състояние беше носителят на комунистическата революция в България.

При социалистическите условия държавата първоначално се опитва да задоволи тотално общностната нужда на индивида. Това става със средствата на идеокрацията, на

тоталната комунистическа идеология, която в основата си е механизъм за привързване на човека към цялото на голяма общност. Един вид свръхидентифициране, това готово решение прилича на ригидното приемане на религиозна вяра. То блокира индивидуалността и потушава у отделния човек нуждата за включване в разнообразни среди за живот в динамиката на различни поведения и езици.

Този модел за отношение между атомизирания индивид и единствената общност всъщност се проваля с признаването на живота в лоното на малката човешка група. Социалистическият живот повишава своята естественост посредством една двуформеност, която, както вече посочих, повтаря структурата на традиционното общество. Тоталитарната среда еволюира в по-добрата традиционна. Атомизираният социалистически индивид става по-подвижен и се научава да прехождат между патетиката на официалната комунистическа постановка за живот и привидния реализъм на частното битие. "Мъдростта" на частното съществуване успява да нанесе слаб коректив върху официалната идеология, но заплаща това с последствието, че по индукция се затворя и превръща в пречка за каквато и да е промяна.

Културата на частното съществуване в условията на съвременната либерална демокрация

В условията на либералната демокрация при развито гражданско общество индивидът е подготвен и същевременно е улеснен от обстоятелствата на живота за включване в обществената мрежа от разнообразни общности. Той е в състояние да съчетава принадлежността си към много среди едновременно и не е изложен сигурно на опасността да се отдаде изцяло на една общност, била тя реална или идеална, задавана от една идеология. Съвременният модерен свят не поддържа такива идеологии.

Но това са само принципи и модели, а не действителни положения. Нито скицираната либерална демокрация е налице някъде в чист вид, нито описаното по-горе социалистическо двуформие е съществувало така цялостно и последователно.

Реалната либерална демокрация също има проблеми с изпадането на индивида в сферата на прекалено обособено частно съществуване. Това става дори в случаите, когато, както е в САЩ, има опит да се оформи централна идеология, която поддържа ценностите на частното битие. Разпространяващите се на Запад изключителни идеологии от фашистки или религиозен фундаменталстки тип са рецидиви, които доказват, че тоталното идеологизиране не е толкова лесно заместимо с реална мрежа от общности и инструментални неидеократични идеологии. На съвременните развити общества не е чужда и връзката между пасивната ситуация на индивида пред сигурното цяло на държавата и усещането за пълна зависимост от нея, което прераства в депресия. На свой ред, макар и размито и облекчено, на Запад се открива и описаното двуформие между идеологическа официалност и спасителен уют на частно съществуване.

Така или иначе не всички индивиди в границите на либералното общество придобиват способността за работно неидеологично свързване в общности. Трябва да се има предвид, че индивидуалната човешка реакция не може да бъде толкова различна в различните култури. В склонността към тоталитаризиране или идеологическа двуформеност прозират не само културни обстоятелства, но и един вид бавно променени положения на човешката индивидуалност. Между тях е и трудността за справяне с проблема за цялото. Затормозено или улеснено от външните обстоятелства, човешкото същество е изложено на опасността да подмени представата за гъвкавата отворена цялост на средата, към която принадлежи, с идеите за круто затворена тоталност или за един свят с две допълващи се основни ситуации.

Ако вземем за пример съвременното френско общество, от една страна ще констатираме, че то е отдалечено от класическите тоталитарни форми от времето на Френската революция или Втората империя. От друга страна, в него продължават да са активни патернализъмът, етатизмът, административният формализъм, идеите за специалиста по държавно управление, който се калява в партийна ядка, и за бащиното знаене на истината, която се спуска отгоре надолу. На френското общество не е чужда интуицията за пълната свързаност на членовете на културната общност в затвореното поле на националната култура. Разбира се, колкото и да се поддържат от определени културни стереотипи като комплексите на все още незабравената абсолютна монархия, тези интуиции са ограничени в сложно отношение с либералната непатерналистична и неидеократическа тенденция, която се налага във френската културна среда от съвременната система на гражданско устрояване на живота и на обмен в един достатъчно открит свят.

Двукултурието и промените в сегашния български живот

И у нас в България не дотам забравената чуждост, изпитвана от частния човек спрямо централната власт от времето на османското владичество, подсилва наложилото се по време на социализма двукултурие. И все пак решаващата дума за неговото утвърждаване в епохата на социализма не беше казана от културните традиции или от природата на човешкия индивид. Както и скорошните рецидиви на двукултурието в България не бива да се обясняват с препратки към далечното или по-близкото минало. Те бяха предизвикани от задържането на приватизацията и затормозването на пазара от управляващите до началото на 1997 г. бивши комсомолци, чиято страст по цялостна власт беше основната причина за връщането на старата социалистическа диспозиция от преди промяната.

Може би все още сме подвластни в някаква степен на шизоидните отношения на двете страни - силната държава, която управлявайки задушава, и откъснатото, изпълнено с недоверие частно съществуване, което се брани с тихите саботажки на отчуждението. Но дали разковничето е само в това да се разбере, че държавната власт не може да бъде ефективна без другостта на гражданското общество и че разнообразието на неговата алтернатива не е израз само на безредие? Винаги личен акт, разбирането зависи в определена степен от избора на всеки от нас.

Същевременно личното интелектуално и морално узряване би се подпомогнало от успоредното действие на много фактори. Между тях е евентуалното размразяване на ригидното частно съществуване, заместител на свободата, откриването му към публичността на икономиката и политиката. Ще имаме увереност, че то върви добре, ако публичността престане да се идентифицира само с високите политически или с официалните държавни акции. За да се екстериоризира частното битие и поданикът да започне да се преобразува в гражданин, за да се измъкне от капана на частното съществуване за оцеляване, той трябва да стане субект на повече дейности с публичен характер. Това няма да се случи, ако определен вид икономическо битие, нов тип образование и ползване на информация не задвижат замръзналата атомизирана личност и не усилят процеса на започналото преодоляване на навика да се живее общежитийно под крилото на сигурна свръхидеология.

Така или иначе въпросът опира до щастливото стечение на обстоятелства, в което е намесена активността на нашите лични и колективни избори.

РОЛИ, ПРАЗНИЦИ И ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

Според една известна класификация на Юри Лотман човешките култури се разделят на два основни типа - единият, организиран като система от норми, а другият - като съвкупност от текстове. Съвременната западна цивилизация се отнася очевидно към втория тип. При него йерархичните отношения, характерни за първия тип, са по някакъв начин ограничени. На тази основа възниква и образната теза, че съвременният свят е вавилонско разноречие от текстове, формално подредено като библиотека.

Но дали библиотечната подредба е само факт, или следва и изразява определен цивилизационен принцип? Дали библиотечният каталог, чиято идея принадлежи на александрийският поет Калимах (3 в.пр.Хр.), е европейско изобретение, доколкото е инструмент за познаване на разнообразието, или и поради това, че налага и скритото твърдение за света като сбор от отделни неща.

Човекът се различава от кучето и му прилича. Имам предвид всекидневното, а не поетическото подобие - примерно съвсем същото изражение в погледа на възрастните хора и старите кучета. Подобни прилики не са само естествени. Те се дооформят културно. В условията на традиционните култури подобие на човека и кучето може да достигне до пълно сливане, докато съвременната европейска всекидневност подтиква към крайното им различаване.

Та в какъв смисъл можем да твърдим, че различаването е типична европейска и западна интуиция?

Съвременния западен свят и разбирането за традиционна и съвременна култура

Съвременната европейска среда се проявява в регионално разнообразие, както и в йерархия от културни нива. Изразява се още в съзнание за принадлежност и в този смисъл е процес на придвижване към единство, което се осъществява в по-широк ареал от географското пространство на Европа. Но и в този план европейското пази своята определеност в набор от норми и интуиции, които обслужват мисленето и поведението на този, който се стреми да бъде европеец.

Несъзнатата страна в действието на тези норми и интуиции пречи да ги изброим и анализираме коректно. Това би било възможно при достатъчна отделеност на говорещия от средата, за която говори. А аз съм вътре в нея - и като българин с европейско битие, и като интелектуалец с европейски навици на мислене. По-ефикасен би бил скритият анализ в символична или художествена форма. От друга страна, именно защото е европейска, европейската среда не подчинява своите участници толкова императивно, щото да не допуска да я наблюдават отвътре.

Едно от възможните определения на европейския живот е, че той се изразява в един вид лично оправяне сред все повече и повече вещи, нови понятия и информация за събития и различия в един разширяващо отварящ се свят. Различията налагат умножаването на житейските роли и появата на разнообразни посредници, които свързват пръскащите се самостоятелни индивиди. На това те отговарят с увеличаване на своята различителна способност. Всекидневното усъвършенстване на тази способност сред добре познавани отделности се подкрепя от идеите на западната свобода и отдавна осветената свръхценност на независимия индивид, както и от логоцентризма на европейското образование и наука, за които светът е преди всичко класификация от добре обособени ниши за сортиране на явления, дейности и предмети.

Практическото *различаване* и ценността на различаването не вървят непременно заедно. В условията на традиционното съществуване различаването е само практическо и всекидневно действие и е лишено от ценностна аура. Затова при онези условия на живот една от задачите на празника е да лекува чрез форми на оцелостяване крайностите на делничните различителни актове. В съвременната европейската среда практическото различаване и остойностяването му като модел за свят се срещат в самото всекидневие. То престава да бъде обособена област, допълвана от празника, носител на друга визия за живот, както е в условията на традиционното общество и се устроява като равнинно разнообразие от поведения и форми на живот.

Колкото по-крайно е това разнообразие, толкова по-трудно се поддържа цялостта на културната среда. Но и при най-либералния случай на липса на други механизми за свързване на пръснатите проявления на културата за това парадоксално служат свръхценностите на самата всекидневност. Всекидневната представа за различното става интуитивен принцип за ориентиране, скрито твърдение за това, какъв е светът. При определени условия този принцип обзема и несекидневното професионално мислене, интелектуалната и научната дейност, та дори и художественото творчество.

Струва ми се, че това се случи в културния ни живот в епохата на късния социализъм. Творците и културтрегерите бяха сигурно настанени в приютяващи ги области и ниши с ясна межда. Тя определяше преувеличената отделност на изкуствата, прекалената обособеност на художествените творби и на обединенията с цехов характер, на факултетите и специалностите в университета. Всесилната норма на различното влизаше в шизоидно отношение с противоположния подтик към цялостност. Визията ни за изкуството беше зависима от затвореното разбиране за художественото произведение като акт на класицистична построеност, но от друга страна давахме дан на подтика към цялостност във възгледа, че творческият акт е романтически бунт без граници.

Всяка култура развива мярка в отношението на интуицията за света като набор от отделни неща и представата за това, какво представлява светът като *цялостност*. Тъй като традиционната култура прави своята идеология по време на празник, както и в случая с различното, идеята за цялостност при тези условия се ползва практически и инструментално във всекидневието, но се възприема идеологически по време на празник. Двете проявления на идеята за цяло са отделени - инструменталната ѝ форма обслужва човешките всекидневни действия, но става открит проблем в идеологическа форма само за празничните колективни субекти.

В условията на европейската модерност идеологията става всекидневно нещо, достъпно за всеки. Отделният човек разполага между другото и с техники за изграждане на собствена представа за цяло. Същевременно придобивайки лична идеологическа активност, той изпитва затруднения да се движи самостоятелно в сложната среда на различни възможности за избор и често се отказва от тях за сметка на една. Идеологията дебне в този избор. Избраното скоро се превръща в тотално и така представата за множествеността на нещата се подменя с предметната представа за едно абсолютно цяло. Именно поради тази причина при определени условия става възможно всички да се насочат към обща идеократическа система и да предпочетат готовото решение пред трудността да се лутат между различни техники за оцелостяване.

В този смисъл не може да се твърди, че европейската съвременност е нещо противоположно на традиционното общество, след като на практика и съвременният човек попада на готови идеологически решения. Доброто е, че при съвременните условия на живот действието на подобни идеологически техники обикновено не се

поддържа с външни санкции и поради това, като не става общо за всички, остава ограничено.

Двете основни ориентации - за отделност и цялостност, които образуват абстрактния модел на европейското всекидневие, си противоречат една на друга. На практика обаче това противоречие е без особени последствия, тъй като двете ориентации рядко се свързват в обща структура. Съвременният всекидневен човек не е обзет постоянно от визията за света като цялост - не само в открита, но и в скрита символична форма. Ако философстването може да се определи като средство за разрешаване на подобни противоречия и в този смисъл като съвременен заместител на традиционния празник, трябва да се отчете, че европейската философия е специализирана дейност и редовият европейец не става лесно философ. Двете интуиции, които обсъждаме, по-скоро се редуват в съзнание му като сменящи се гледни точки в един дискурс, организиран от синтактични отношения на "но" и "обаче". Възможното напрежение между тях се облекчава с пораждането на нови противоречия, които подменят старите според формулата на митологическото мислене така, както ни я представя Клод Леви-Строс.

Напрежението, породено от противоречието между идеята за крайната отделност на нещата и предметната представа за цяло, се ограничава донякъде от също типичната за европейското реагиране идея за криещата се същност или изплъзващото се значение. Европейската култура е по начало семиотично подозрителна. И то не само в науката и философията, а и при всекидневното различаване на явление от същност и на знак от значение. Като следва послушно идеята за крайната отделност на нещата и явленията, всекидневната семиотична подозрителност така и не успява да надхвърли разбирането, че те не са нищо повече от видимости за декодиране. Като следствие светът на същностите и значенията се оказва толкова многопредметен, колкото светът на нещата и явленията.

Европейското всекидневие общо взето не разполага с идеи и ефективни символи за свързването на същностите и значенията на отделните неща и явления в междинни цялости и трудно допуска плавните преходи от предметно разбираните отделности към една или друга идея за цялото на света. В неговите граници този преход се осъществява обикновено абрутно, а възможните операции за преминаване между едното и многото, цялото и частта се отхвърлят в квазипразничната сфера на философското, поетическото или болното съзнание.

Ако е вярно разбирането, че традиционната среда е пространство за действието на общности и колективи, представени от високи персонажи, а съвременната среда е пространство, пригодено за действието на субекти индивиди, не би ли трябвало да говорим за съвременност, когато броят на самостоятелните индивиди, които се отнасят направо към нормативната структура на културната среда стане достатъчно голям? Дали този брой е голям в европейската съвременност? Да не би не само модерността, но и съвременността да не се е разразила напълно? Следвайки Бруно Латур, не трябва ли да се откажем от историческото разделяне на света на традиционен и съвременен?

Може би нито съвременното съществуване трябва да се мисли в реален план като предимство на субекти индивиди, нито традиционното като предимство на субекти общности. Общностите са налице в съвременната културна среда, както и самостоятелното действие на индивидите се практикува от традиционните култури.

Същевременно е очевидно, че европейската среда има различна жизнена постановка от традиционните култури. Това проличава особено в отношението към общностите. Традиционните общества признават само естествените общности и свеждат всички останали до естествени. Докато европейската съвременност вражда органичните човешки колективи в мрежа с работни, формални, временни и косвени

общности и се стреми да не преувеличава тяхната стойност. Кое не означава, че съвременността е преодоляла всички черти на традиционното общество. Добър пример са проблемите на прехода от нациите, които продължават да се възприемат като естествени колективи, към голямата относителна общност на Европейския съюз.

Вникването в сложната общностност на съвременното европейско общество се затруднява от продължаващата валидност на традиционните романтически идеали за свободния самостоятелен индивид и по-точно от заблудата, че тези идеали са реализирани в Европа. Докато всъщност самостоятелността на индивида в европейското пространство е по-скоро сложно обвързана и опосредена от действието на множество разнообразни човешки колективи. Затова при опита да вникнем в характера на модерния Запад го представяме като усложняващо се поле от правила за интеракции, в което се движат много и разнообразни субекти с подвижна и променлива самоличност. Става дума не само за индивиди, които действат за постигането на свои цели, но и за "субекти" на по-малки и по-големи общности.

Отделният западен човек не е постоянна величина. Той се колебае между това да бъде по-индивидуален и по-генерален, действащ заедно с други като съподчинен или като представител на колективни интереси. Сложното всекидневие го поставя в различни ситуации и го натоварва с различни задачи, за чието изпълнение той мени ролите си. Тези промени поражда трудности, защото налагат смени на ракурса на целите, на обвързаността и отгук на идеите за благополучие. В съвременната европейска среда те са много и не са строго фиксирани.

Човешката личност, поемането на роли, експесът и празникът

Не много отдавна Райна Кабаиванска сподели спонтанно, че според нея театралната сцена е за предпочитане пред житейската. Ролите на сцената били определени и в този смисъл се усвоявали по-лесно, докато житейските се променяли бързо и ненадежно, което правело реалния живот по-труден от илюзорния на театралната сцена. Не съм сигурен, че употреби тези думи, но такъв беше смисълът на казаното и той се запечата дълбоко в съзнанието ми.

Между театъра и живота действително съществува древна метафорична връзка. Театърът е помагал много пъти за схващането на едни или други житейски положения. Имам предвид не поетическото подобие между театралната и житейската ролевост, а възприемането им като един вид всекидневна истина.

По принцип човекът съвпада само временно с ролята, която поема и като актьор, и като изпълнител на сцената на живота. Независимо дали играе една или няколко *роли*, както е в древните театри, и независимо дали е закрепен твърдо към определен житейски образ или мени образите си, човекът е потенциално по-сложен от поеманите роли. Именно тази сложност го подтиква да се приютава в определеността на една или друга роля. В театъра тя е по-фиксирана в отколкото в живота. Но ролевата идентичност организира някакъв хаос също и в живота - било опасната лична неопределеност, било бързо сменящите се житейски образи. Тя прави и обратното - изважда от ступора на прекалено дълго изпълнявана роля и по този начин поражда разнообразието, срещу което обикновено действа.

Тази теза се подкрепя от много примери. Детето има нужда да се успокои от налаганата му от възрастните роля с образите, в които влиза по време на игрите си. Но и следващият съвестно катадневния си образ възрастен човек го оставя с удоволствие, за да влезе временно в друг. Това става пряко, но също и косвено. Като слушаме нечий разказ, четем фабула или гледаме представление, в хода на някакво разбиране сме

увлечени в косвени, идеални идентификации, които поставят под въпрос основната, наложена ни от една или друга житейска позиция.

Люшкането между роли определя съвременното поведение. Участваме с твърд образ във "фабулите" на живота, но от време на време го оставяме и поемаме друг. Времето на живеенето не е дадено в линейно протичане, а е грозд от пресичащи се истории. Това разнообразие е необходимо и желано. Същевременно то натежава. Поражда се нужда да бъде ограничено и вградено в основна линия или структура, да бъде сведено до цялостност. Кое то води до отпадане на много от елементите на жизненото разнообразие. Така с постоянното излизане и влизане в роли човешкото същество постига три цели - осигурява си твърда идентичност, но удовлетворява и нуждите от разнообразие и цялостност.

Въпросът, който се повдигна в първата част на този текст, беше дали при съвременните условия това става по регламентиран начин, както е в условията на традиционните култури, или отделният човек има пълната свобода да предпочита едни или други роли, както постулираме, че става в съвременна Европа. Отговорът е лесен - регламентираността и свободата са винаги относителни. На практика и в съвременна Европа подобна ролева смяна е ограничена от някакъв избор между възможности. Нека той да бъде голям и броят на възможностите да нараства. Може би това е едно от добрите определения за съвременност. Във всеки случай всяка култура развива някаква норма за подобен избор.

Ето един пример от съвременна Япония, в чиято цивилизация са странно съчетани европейската съвременност и източната традиция. Става дума за разпространената там травестия. Тя не тревожи всекидневното съзнание, защото е окултурена. Когато един висш чиновник се умори от сериозната си всекидневна роля на крепител на йерархията, културната среда му позволява да я снижи в един ред, който прилича на безредие. Той може да дебютира вечер на сцената на кабаре, преоблечен в женски дрехи. Дневната строгост към треперещи от погледа му чиновнички, прекалената мъжка идентичност един вид се коригира празнично във вечерното превръщане, в един акт на утвърдено от културата символично окръгляне с поемане на противоположна роля. Също както в средата на древните празници откъснатите от традиционния празничен контекст и пренесени в съвременното кабаре елементи на стария театър служат за оправяне на нащърбената във всекидневието пълнота на битието.

Постига се и друго - социализира се нуждата от *ексцес*, която изпитва човешкото същество. Поне на български думата има отрицателен смисъл. Както убеждават етнологите като Виктор Търнър и философи като Жорж Батай, Ян Паточка и Пол Рикър, ексцесността не е само отрицателна емоционална проява, а и средство за изразяване на пулсиращата двойственост на човешкото присъствие в света. Традиционните култури постигат това с просто редуване и допълване на два модела за свят - на ексцесна празничност, която оцелостява човешкото битие, и на рационално организирана всекидневие. В модерните условия на живот тази система е размитата и усложнена. Ексцесността заплашително прониква във всекидневието като чиста разрушителна сила. То или я изключва от своя поглед, или в положителна насока създава разнообразни форми за по-динамична смяна на човешките роли вътре в своите граници.

Проблемът обаче остава. Както насочва и значението на латинското *excessus* ("излаз"), става дума за трудна за окултуряване нужда човекът да напуска своя всекидневен свят. Така може да се обясни основанието на личните ексцесни актове. Такъв характер имат и колективните изстъпления от стар религиозен вид, и съвременните ексцеси на агресивно настроена тълпа. Военните конфликти - и стари, и

нови не са ли форми на излаз и средство за означаване на сложната ситуация на напускане, която трябва да изрази и преживее човешкото същество? Живеейки в построена среда, винаги "вътре" в някакъв свят, именно като мислещ и знаещ човекът изпитва необходимост да излиза регулярно от нея, да се свързва по-пряко с големия, другия, нечовешкия свят и да поправя по този начин нарушената от всекидневието световна цялост.

Това е постановката на традиционната култура. Грижейки се основно за това светът да остава такъв, какъвто е, да не се поддава на смятаната за опасна реална промяна, тази култура контролира ексцеса, възможния причинител на промяната, като го вгражда в символични празнични актове и го държи в границите на изстъпленото празнуване, което противопоставя на рационалното всекидневие. Грижата не е само да се охрани всекидневието. С изпадане в регламентиран ексцес, наблюдаване на ексцеса на други или гледане на фабули за ексцесни събития, случващи се на високи персонажи, прислоненият в празнуващи колективи традиционен човек не само се освобождава от негативната енергия на опасния личен оргиазъм.

Изправен символично по време на *празника* пред цялостта на света, той става временно метафизичен, включва се в сложния комплекс на трансцендирането към отвъдност. Ексцесността му един вид се лекува, като се съпруга с представянето на сложната проблематика на другостта. Така временното напускане на себе си, нарушаването на реда, отиването другаде, изкачването по-високо, свързването на човешкия и божия свят от една страна и оцелостяването от друга стават синоними. Като преминават през значенията и образите на различни символи, те се освобождават от своята изключителност и един вид се пречистват в сложното твърдение, развивано в дискурса на традиционния празник.

На пръв поглед значителната разлика между традиционните култури и съвременната европейска цивилизация е в това, че тя не може да осигури подобна връзка между личното битие на човека и метафизическото преживяване на битието. Но дали разликата е толкова генерална и дали тя не се поражда от патоса на типологията?

Типологията подвежда. Никоя реална традиционна среда не разполага с един изключителен празник, противопоставен на напълно еднородно всекидневие. Празничната сфера на живота в традиционното общество е мрежа от различни празнувания, които се допълват и усложняват ролите за конструиране на цялостен свят. Традиционните празници не се занимават само с отвъдността. Именно понеже е символично, празничното действие засяга косвено ред проблеми на актуалното високо и дори на ниското всекидневно съществуване. Според традиционното разбиране човек се занимава ефективно с тези проблеми, ако ги разглежда колективно и символично, което между другото означава и свързано с трайните неактуални въпроси на битието.

Тогава дали европейската съвременност не разтрогва това символично и колективно занимаване с всичко по време на празник и не го пренесе във всекидневието, като го разлага на множество от актове с отделни предмети и ясни конкретни цели, достъпни не за всички едновременно, както е в условията на традиционните празнични действия, а само за малцината, подготвени практически за тях? В европейската система на реагиране метафизиката, аналитичното или символичното мислене на другото и отвъдността стават специални предмети, които не осигуряват символично знание и благополучие за всички едновременно, каквото се очаква от древното празнуване.

Назиданието дебне в тези формулировки. Да не би да съжалявам за разрушената система на колективен оргиазъм, следвана от традиционните култури? Не мога да повторя жеста на Ницше. По-скоро следвам Ян Паточка и твърдя, че традиционният оргиазъм не е нещо абсолютно ценно, а само определен начин да се преживява

символично излизат към другото и промяната. Независимо от ефективното сублимиране на човешката ексцесност в традиционните оргиастични култове, самата тя не е просто природа, а използвано от един вид култура средство за възприемане на феномена на промяната, с което тя символично се свежда до временна промяна.

На свой ред и празнуването не се изчерпва с ексцесния излаз към отвъдност на празниците с изразен оргиазъм като женските Тесмофории в древна Атина, средновековния католически карнавал или балканските кукерски игри. Колективната ексцесност липсва в официалните християнски празници. Тя е излишна там, защото временния излаз от всекидневния свят става достъпен за отделното човешко същество. Християнинът има вяра и общува с бога не само в празнуващи общности. Той практикува сублимиран оргиазъм и персонално в нашепваните молитви и в страховете и ужасите на съвестта пред визията за отвъдното съществуване. Но животът никога не е еднотипен. Средновековната християнска култура помни миналото на колективния оргиазъм в нехристиянските народни празнувания или в театралното публично изтезаване на еретици и престъпници, което несъмнено има ексцесен ефект върху публиката на площада.

Чак до началото на нашия век се поддържа старата европейска съвременност, наследила средновековното двукултурие. Тя се изразява в динамика от отношението на две зони - селската на бавно развитие, на един вид минало на ясно отделени делник и празник, и градската на бързата промяна с размита граница между делничност и празнуване и все по-усилващ се процес на пренасяне на празника в сферата на всекидневието. Оттук и многото възможности за празнуване в условията на градската европейска модерност. От една страна продължава традицията на средновековните празници като карнавала, от друга се поддържат празнувания на нови общности, като големите национални празници, които не са лишени от изстъпления на разточителност и нарушения на всекидневния ред, на изстъпления на гласа и словото и ексцесно общуване на тържища, чиято атмосфера напомня древните Олимпийски игри или балканските панаири. Разбира се, възторгът на подобни празнувания е символично беден, когато се поддържа от плоски групови идентификации, зад които не просветва нищо по-дълбоко от принадлежността към даден народ.

Съвременните празнични излази към другото не структурират пълноценно нуждата от промяна може би защото идеологията на празника е вече в ръцете на отделния човек и се ползва в границите на самото всекидневие. Отделният човек може да се променя по много начини в един все по-свободен регламент. Може да се усамоти за идеално културно действие в индивидуално пространство или да влезе в среда за временна празнична солидарност с малцина. Може да празнува, поставяйки си маската на различни субекти. Празнуванията му не изключват ексцеса, нито го налагат.

Сравнението с древните празници би било в тяхна полза, ако излизат към другото и промяната бяха възможни само като колективни символични актове. Но в съвременния свят, успоредно с това, че стават достъпни за отделното човешко същество, излазите и промените се структурират във все повече реални актове. Имам предвид най-напред пътуването надалече, влизането в контакт с другото в реален излаз в широкия съвременен свят. И ако то протича кротко и несимволично, много други реални излази, които осъществява съвременният човек, не са лишени от символична ексцесност. Най-добрите примери са реалното изстъпление при карането на мотор или еротичната възбуда, изпитвана при общуването с далечни непознати по мрежата на Интернет.

Дали тези излази задоволяват човешкия комплекс за другост и дали зад тях не продължава да дебне бездната на една още по-проблемна другост? Не става дума само за откритата се пред модерния човек плашеща бездна на космоса, а и за отласнатите от

европейската всекидневност въпроси на битието, между тях и тревожещата временност на живота. Вярно е, че специализираните сфери като философията, науката и изкуството, съвременните субститути на древната празничност, се занимават с тези въпроси - едни по-символично, други с претенция, че го правят открито и конкретно. Но дори когато става дума за широко достъпно изкуство като филмовото, което се занимава с тези тревоги в завидна символична пълнота, дори то не е в състояние да осигури нужното успокоение. Няма гаранция, че в хода на своето "лично" празнуване отделният човек ще напусне всекидневното съзнание и ще се настрои метафизично.

Именно оставането в капана на твърдата всекидневност предизвиква типичното за Запада бягане от комплекса на несъществуването с изпадане в потиснатост или отдаване на реални непразнични ексцеси. Депресията и агресията са двете противоположни прояви на неудовлетворената нужда от излаз. Депресията е резултат на блокирана активност поради изпадане в неефективно смесване, агресията и ексцесът са израз на перверзно различаване в реално действие. Какво друго са фашистoidните набези срещу чужденци, ритуалните изстъпления на младежи по гробища във Франция, масовите самоубийства в определени секти, ексцесите с наркотици, вълната от педофилия на Запад, ако не опити за празнуване без празник и метафизична материя. Отпаднали от символичен контрол перверзни излази към другото, те са доказателство, че еруптивното решаване на много проблеми едновременно, което се върши в системата на традиционните празници, не е преодоляно. То има по-лош вариант в съвременната престъпност.

Западът не е нещо абсолютно различно от миналото на традиционната култура. По някакъв начин той го следва в по-ранната си фаза на противопоставени системи на живот в града и на село. Но и съвременната градска модерност продължава да коментира това минало и сякаш се колебае дали да го изостави, като черпи от ресурса на традиционните колективни празници и ги разсейва в неизброимото множество от съвременни празнувания, достъпни за отделните хора като лични или колективни актове. Както се каза, освен по-силните или по-слаби символични излази към другото модерното време практикува и реални излази, които стават все по-многобройни. Същевременно се развива ексцесната престъпност като негативен спътник на двете големи придобивки - възможността за реална промяна и излаз към другото и свързаната с нея възможност отделното човешко същество да има собствена активност в тази насока.

Дали реалните агресии не трябва да се поставят във връзка с нарастващите ексцеси в символична форма, от които се задъхва европейското културно пространство? Имам предвид изстъпленията на хевиметъл, крайностите на филмите екшъни, макабрени телевизионни попклипове, порнопродукцията. Списъкът е дълъг. Ако добавим бързо редуващите се крайности на висшата мода, има шанс да се досетим, че става дума за действия, които са сродни на средновековното садо-мазохистично въобразяване на макабрени образи. Тогава в системата на противопоставянето на душа и тяло, а сега в противопоставянето на мозъчна рационалност и телесност, човешкото тяло се оказва поставено под въпрос. Тогава, защото е пречело на въздигането на безсмъртната душа до бога, едно все пак символично въздигане, а сега, защото пречи за реалните радикални излази, които по всяка вероятност ще се наложат на човечеството в един далечен ден.

Тази силна теза на Жан-Франсоа Лиотар ми позволява да допусна, че има връзка между положителното насилване и омускуляване на човешкото тяло върху уредите за бодибилдинг и отрицателното му изпитване в толкова символични и реални издевателства, на които го подлага западната култура. Наистина дали не става дума за лутаща се между различни решения подготовка за по-дълбоки промени и излази, за

които телесността би била своеобразна пречка? По всяка вероятност символичното решаване на въпроса, предлагано от традиционните култури, е вече недостатъчно.

Реалните излази на съвременната култура не са ли полепнали със символи по същия начин както нашата рационалност е обвързана с тялото ни? Не сме ли обречени на символизъм, защото сме телесни, отнесени колективно и свързани с опита на миналото и защото всяко нещо, което вършим, трябва да става на фона на някакво разбиране за цялостност.

Трудностите на ограничаването на съпътстващия всичките ни действия символизъм не бива да обезкуражават. Решена да се освободи от опозициите на традиционната култура, модерната цивилизация работи все по-прагматично с множество от допълващи се решения. Затова няма как, като реторта за опасни опити, да не се поддаде и на стигащите до реални издевателства излази към другото. Разнообразна и безобразна, като регистрира всичко, за да го направи свое и като се опитва да ползва ресурса на цялото минало, тя подготвя и някакво бъдеще, което, макар и в карикатурна форма, е може би вече тук.

Празникът, експесът и проблемите на българската среда

България е дял от европейското пространство. Но по ред исторически причини европейските елементи в днешната ни култура изглеждат неразвити. Тази неразвитост е проявена в монотонното ни градско всекидневие. Макар и европейско по външни прояви, то далече не е лабиринт от възможности за роли и излази. Българската всекидневност продължава да пази образа на делника от традиционното общество в това, че е крайно непразнична и разделяща разсеяните в битовите си действия хора.

Същевременно липсва естествената солидарност, свързвала хората в старите общества и компенсирала откъснатостта им. Силно атомизиран и ненаклонен да се сдружава в малки общности за свършване на работа, съвременният българин изпитва остро традиционната нужда от символични празнични оцелостявания на пръснатия свят. Нуждата се усилва допълнително поради разрушаването на системата старите градски празници. Така оставен без празнични излази, гражданинът у нас няма друг хоризонт освен властната всекидневна стихия на безпроблемната отделност на нещата.

Преходното време след 1989 година разбърка старите класификации, приближи и смеси неща, които по-рано бяха отделени. Развиха се и форми на лично празнуване, всекидневието се опразничи в известна степен. Независимо от все още неразвитата стопанска самостоятелност и продължаващата зависимост от държавата, българският ден не е същият, какъвто беше преди промяната. Но се яви нов проблем - силното разминаване между действително ставащото и съзнанието за него. Безпроблемното пасивно пребиваване в живота продължава да бъде силна стойност за съзнанието. Дори живеещите по-активно се поддават на носталгията по сигурността на непроменящата се достатъчност.

По принцип при сегашните условия на по-инициативен живот хората би трябвало да проявят активност в търсенето на лични и групови излази от твърдото непразнично всекидневие. Но това не става лесно. Повече са неуспяващите, които между другото са изложени на двата основни заместители на липсващото празнуване - депресията и актовете на реален излаз от нехаресваното всекидневие. Те са зависими един от друг. Депресията мотивира реалното отиване другаде, но и търсенето на изход в агресия към нехаресваната среда. Нуждата от празник, съединена със здравия разум на твърдата всекидневност, избива в страх от агресия, но също и в един вид събитийно възприемане на живота като низ от нарушения и издевателства. Хрониките на

вестниците с висок тираж у нас поддържат този вкус, който напомня настървението и страха на струпаните по стъгдите за екзекуция тълпи в ренесансова Европа.

Гладът за изстъпление без наличието на регламент за символичното му изживяване подготвя действителната престъпност. След като има зрители, се намират и актьори. И едните, и другите са не само реални, но и символични същества. Останали без регламент за символично освобождаване от напреженията на деня, повечето се поддават на пасивната форма на противопоставянето на всекидневността с ненормално повишаване на интереса към актовете на абруптно разкъсване на границите ѝ, докато малцина - крадците, убийците и изнасилвачите, осъществяват това в екстрема на реалното престъпване.

Но не са толкова много дори онези, чиято душа се е поддала на глада за екстремни събития. И ако определени вестници не знаят, че експлоатират формулата за сюжета на трагедията според Аристотел и пребивават във времената на Софокъл и Шекспир, това не се отнася за всички печатни издания. Естествено е високите постановки на културата да се допълват от по-ниски. Въпросът е ниските да си останат на мястото и да не придобиват стойност на представителен дискурс за цялата действителност.

Във всеки случай празникът обзема и разслоява нашето всекидневие. За човека става възможно да се въздигне в "героизма" на обществена роля, както и да се отърве от скуката на чиновническото съществуване във вълненията на бизнеса. Колко възможности за попадане в интимни и по-частни пространство. Имам предвид и самотните празнувания, преживяването на литературни текстове, доброто философстване и научното дирене, но и влизането в уютни места за прекарване с близки, разнообразните вечерни празнувания преди дълбокото коригиране на личността в свободата на съня.

Продуктивното разнообразяване на деня има положителни последствия и в празничната зона на изкуството. То се освобождава от прекаленото разделяне на ниши. Увеличават се празничните изисквания на публиката, творците се насочват към текстове и артефакти, способни да атакуват изхабените роли на деня и да помагат да се връщаме към тях омекотени и усиленни. Би било безразлично какви ще са тези артефакти - наши или чужди, принадлежащи на народното или на високото градско изкуство, ако живеехме в "разразили се" европейски условия на живот.

От друга страна, отделният човек все още не се справя със своите празнувания и несъмнено има нужда да овладее избора от празнични действия, с които разполага българската среда. Чуждеенето на света към нас има и обратната страна на нашето чуждене към света, на свой ред подплатено от чуждеенето ни към близкия свят, в който живеем. То е проявено по особен начин в етикетното реторично разбиране на своето. Може би най-етикетното ни твърдение е, че светът ни е един и в миналото, и сега.

Докато той е по-скоро двоен. Светът ни продължава да следва структурата на по-ранната европейска съвременност, дележа на градска и селска среда. Живеем в две отделени зони - по островите европейска съвременност в по-големите градове и в хинтерланда на селото. Макар и да не са разделени със стена, тези зони са ясно противопоставени като съжителстващи съвременност и минало.

Ето и парадоксът. Градският живот у нас се оказва в един момент безпразничен и заплашен от скуката и разпиляването на хората в едно лошо всекидневие, докато поради принципната си отделност селският живот изстъпи като пазител на стари празнични жестове, сред тях и на удивително древни форми на оргиазъм. Не искам да кажа, че българската селска култура е нещо цялостно. Също като градската тя мъкне много времена. Но третирано като минало, бедно и незасегнато от пресата на

европейската съвременност, нашето и изобщо балканското село консервира древни елементи на традиционна празничност, които са между редките примери за трайно историческо оцеляване в европейския континент.

Няма значение, че са предмет на национално гордеене. Въпросът е дали ни принадлежат? Имам предвид съвременното усвояване на българския песенен и словесен фолклор, на театралността на коледарството, на кукерските игри и нестинарството.

Като един вид усвояване на фолклорната ни култура можем да възприемем прозата на Йордан Радичков. Проблемите на съвременния българин се изпитват в нея недидактично от образите и ценностите на миналото. Това вдвояване на минало и съвременност е още по-ефикасно в театралните творби на Радичков. Традиционен механизъм за ексцентричен излаз от всекидневния свят, за проектиране на друг свят с оглед на някаква обнова или цялост, театърът е най-подходящият носител на фолклорните послания на писателя.

Има и по-съвременни опити. Модерният български тетър преобразува на сцената традиционни поведения на гласа и на тялото, дълбоко различни от изхабените всекидневни жестове и поради това способни да служат за извеждането на актьорите, а после и на зрителите от лошата очевидност на всекидневието. Такъв характер имат и композициите на Милчо Левиев, който свързва фолклорното и джазовото музициране. Не знам дали не е още по-добър пример в тази посока изстъплената народна свирня с джазова импровизация по сватби и панаири на трупата на Ибрям? Символичната ѝ ефикасност свързва стари форми на общуване и съвременна нужда от екстремност на отпуснати гласове и играещи тела?

Нещо подобно става на февруарския кукерски фестивал в Перник. Нижещите се една след друга дружини от разни села на България, подтикнати от състезанието и опрени на формите на древния оргиазъм, постигат истински сегашен ексцес. Странните маски от кожа и дърво, гегите с ластари напомнят изображенията по керамични съдове от 6 в.пр.Хр. Но думата не е за опазилата се дегизировка и напомнящия атическите Антестерии сценарий, а за съвременните вариации, за количественото нарастване на украсата и нахлуването на образи от други традиции. Те изглеждат на място, защото реализират старата постановка за живота, която изисква човекът да съдържа всекидневните си изблици, за да изпита силна радост по време на колективното освобождаване от тях по време на празничната мистерия. Макар и да е за нещо определено, фабулата ѝ е толкова увличаща с преобръщането на ролите и грубостите си, защото е символичен разказ за всичко.

Същата постановка за живота е управлявала и древния дионисизъм. Затова ни изглежда, че съвременните кукери се държат като дионисови спътници. В екстаза от дрънчащите хлопатари и свирнята на зурните и не без помощта на алкохола те се отдават на удоволствието на празничното объркване на жизнените стойности в пародийното космизиране на бита и представянето на живота наопаки - на литургията проклятие, побоя бабуване и травестното изпитване на разликата между мъжкото и женското. Празничната стратегия на старогръцката драма не е особено различна. Театралните представления в древна Атина с карнавалното преобличане на актьорите, с излаза в един висок или преобрънат свят и изпадането в езиков екстаз, който личи от текстовете на Есхил и Аристофан, са следвали същия жизнен тип, проявен и в кукерските игри.

Въпросът е, че високото изкуство на фестивала в Дионисовия театър в Атина не е било отделено от селските атически Антестерии. Докато в случая с кукерите и при други проявления на българската народна култура, оргиастичният празничен опит не достига до глухата градска съвременност, станала такава не защото е европейска, а

защото образците на европейския живот са се пренасяли в нея набързо и комплексирано от един градски човек, който е пазел селското си здравомислие, но е бил загубил механизмите на селското изстъплено празнуване.

И все пак кукерството не е замръзнало празнуване. Постановката му не е преминала другаде, но е жива. Струва си да се опитаме да я отворим към днешното живеене. Една от възможностите е фестивалното представяне на селските кукерски дружини да прерасне в панаир. В зоната на панаира кукерското "изстъпление" може да се свърже с други представления, не непременно народни, а защо не и с обикновения екстаз на размяната на стоки. Кукерските дружини са игрови общности, споени от колективна амбиция за изява в хода на празничното общуване, но и общуването при търговия развива амбиции за изява, въздействие и промяна. Удоволствията от влизането в роля и от отдаването на размяна могат да се съберат в общ символен ред.

В този възможен проект би се проявила модерната европейска грижа формите на миналия живот и на старата празничност да не се оставят неусвоени. Модерният европеец не се измъква от миналото, като го забравя или го складира в музеи. Той го трупа, за да го върне на един все по-жизнен живот, който има амбицията да бъде цял и да познава по ефикасен начин протеклото време, за да се предпазва от изненадите на бъдещето.

Така че грижата не е за традициите, а за достигането до живота, който се живее отдавна, и то не за да останем в уюта му, а за да се откъснем от него, когато се наложи, без да ни спира носталгията по повърхностно разбираното минало.

ЗА БЪЛГАРСКАТА ЛИТЕРАТУРА И ПРЕДЕЛИТЕ НА ЕЗИКА

Литературата е преди всичко набор от художествени произведения. Границите на различните литератури са различни, а на една и съща литература - подвижни. Те биват тесни - допускат само образцови творби, или по-широки - включват и други текстове. Относителността на тези граници, както и по-точният отговор на въпроса, какво значи образцова творба, разклащат представата за литературата като набор от художествени произведения. Защото образцова означава не само с естетическа, но и с културна легитимност, ценна като смислово внушение в традицията на исторически преходен начин на ползване на текстовете на литературата. От което следва, че понятието за литература включва и променямата система на литературно общуване и комуникация.

Разбирането за *литература* е неустойчиво и многозначно и поради други причини, но основно поради трудността предметната идея, че литературата е набор от словесни текстове, да се отдели от схващането, че тя се изразява в определен начин на създаване и реципиране на тези текстове. Скрито или открито, отделните епохи и изследователи остават привързани към едно от тези схващания. Оттук и споровете около двата противоположни възгледа за литературно произведение: 1) като спрян и независим предмет, и 2) като израз, средство и цел на някаква дейност, която също наричаме литература.

Нашата родна литература също изпитва апориите на тясното предметно и на широкото дейностно разбиране. Можем да преценим по-точно нейния характер, ако не забравяме, че той се определят във висока степен от представите на творците, на литераторите и редовите читатели не само за това, какво е литература, но и какво е *българска литература*. Двете представи не са независими една от друга.

За българската литература до 1989 г. и за нейните жестове

Доскорошната българско съзнание за литература кръжеше около идеята за *големи поетически и прозаически творби*, които са *лично дело на високотворчески субекти* по-скоро със заслуги към българския език и идентичност, отколкото майстори на едно слово за естетическо удоволствие. Като основен пазител на българските културни ценности литературата ни се покриваше с българската културна традиция. Така вярата, че е създавана от отделни великани, се примиряваше с нуждата на нея да се гледа имперсонално. Това беше само примиряване, а не диалектика. Оттук произтичаше противоречието вниманието да се насочва към образцовите литературни постижения, но към тях да се подхожда предимно идеологически. Те се схващаха като реализирани идеи и образи на българската общностна идентичност. Първата крайност правеше българската литературна традиция къса, втората - прекалено дълга. На тази основа беше трудно да се наблюдават няколкото прекъсвани и преплитачи се линии в нея, естественото състояние на всяко литературно развитие, нито можеха да се приемат реалистични постановки примерно като тази, че духът на старобългарската книжнина не е продължен в литературата на новото време.

Разбирането за литературното ни развитие беше стегнато в калъпа на глобалното диахронно единство. И в школия, и в научния си вариант то се свеждаше до няколко едри крачки между малко на брой върхови текстови постижения. Не се предполагаха други пътища. Това блокираше възможността да се преценят по-комплексно върховете на българската литература, например да се постави въпрос за подражателството в творчеството на Иван Вазов, или да се разработят по-широко теми

като подобие в поетическите почерци на Вазов, Михайловски и Пенчо Славейков, или като общите насоки с творената по същото време гръцка поезия. Предполагането на подобни връзки несъмнено би помогнало творчеството на един автор и характерът на литературните епохи да се разбират като тенденция и възможност, а не като натурална даденост.

"Нашето" освен това не е затворено в определени актуални граници, а включва и по-бавното време на непромяната. Именно като продуцираща смисъл литературата никога не се отнася пряко до някакво настояще, а е продуктивно разсеяна към миналото и бъдещето. Българската литература от последните 50 години също не беше създадена само от обществената ситуация на своето време. Тя се подчини на външния идеологически диктат сравнително лесно, защото беше подготвена за това от традиция, за която не бих твърдял, че е само българска. Днес не е ясно кое е по-отрицателното в основните ѝ жестове - дали традиционната форма или добавените нови значения. Във всеки случай техният съюз е главната причина за бързата ѝ капитулация пред набега на тоталитарното мислене. За да разберем какво точно се случи с българското слово в последните 50 години, трябва да се опитаме разтрогнем този съюз. На свой ред е нужно да осъзнаем, че българските литературни жестове не са достатъчно отлепени от основните жестове на българското културно реагиране. Питането за характера на нашата литература не може да се отдели от въпроса за наличните в този характер трайни белези на културно реагиране.

Рисковано е да ги назоваваме. Може би *страхът от разнообразието* и *комплексът за малоценност* са основните културни комплекси, които определят българското литературно съзнание. По всяка вероятност от тях следва *търсенето на опора в народностната идентичност*, тази отдавна възложена на литературната словесност задача. Търпим парадокса да имаме европейска по дух литература в състояние да се откъсва от непосредствените проблеми на социалния живот, но поради земна, бих казал, земеделска разумност, трудно си представяме, че тя може да не обслужва монотонното всекидневно разбиране за живота и да не гарантира идентичността ни като народ. В европейската форма на литературата ни се е намесил принципът на друга, нелитературна словесност, прекалено отнесена към един по-скоро желан отколкото ясен живот.

Българската художествена мисъл от последните десетилетия преувеличи този принцип. Без значение, дали българското се подчиняваше на интернационалното социалистическо, на класовото измерение, или, изстъпваше в преден план, нашата литература от последните 50 години кръжеше около проблемите на общностната идентичност и заместваше комплексността на миналото и многообразието на настоящето с тежки императивни схеми за общностна съдба и герои репрезентанти, които я носеха. В границите на колкото по-представителен жанр възникваше една творба, толкова по-солидно беше внушението за извънвременната идеологическа сигурност на българския живот.

Тази опростителска картина вървеше ръка за ръка с едногръбначното разбиране за традиция, следвано в литературната история и критика. То едва ли щеше да се наложи толкова лесно, ако процесът на идеологизиране на критическото слово не се подпомагаше от скритото *недоверие към универсални и трансцендентни импулси*, от старата тенденция към "черно-бяло" реагиране и ясно разделяне на наше и чуждо. Парадоксът беше, че привързаността към социалистическата актуалност трябваше да се изрази на непригодния за разработване на актуални теми език на един контекст за "нетекстови" текстове, които коментират задавани смисли, но не развиват свое актуално съдържание и в този смисъл не прерастват в произведения.

Основната причина за тази *съвременна проява на фолклор* беше затвореният характер на българското общество и следващият от него външен идеологически начин

за налагане на задължителна визия за свят. Задаваните точни тези за разбирането на действителността формализираше литературната комуникация. Независими от предстоящото общуване, литературните текстове излизаха прекалено готови изпод перото на своите създатели. Един вид разбрани още по време на създаването си, те се явяваха на бял свят покрити с белезите на задушавашо нелитературно тълкуване.

Това водеше до квазидворцова форма на литературни отношения, която се съчетаваше с квазикласицистични вкусове и норми. За литературните критици и редовите читатели оставаше недотам трудната задача да установят дали текстът е повторил задължителните идеологически положения, или е допуснал вариации и дали те са само на равнището на формата, което е по-допустимо, или са засегнали и самите тези за свят. В първия случай авторът биваше похвалван, че е спазил канона и е сътворил устойчиво неиндивидуално дело, а във втория го мъмреха или наказваха, ако си беше позволил да твори в областта на смисъла.

Този тип отношение към словесността е стар. Той се развива в условията на затвореното обществено съществуване, при което общностната самоличност се осигурява от централна задължителна идеология. Твърдата идея за свят на тази идеология не се представя непременно в открити текстове. Колективното ѝ възприемане протича по-ефикасно, когато тя се скрива и усложнява в художествени дискурси. Най-добре се справят с тази задача *разказите за митични герои*. Реални или символични представители на общността, те изпитват благото на преливащата в тях сила на колектива, като парадоксално стават нейна жертва. Истинският мотор на фабулата за нещастieto им е съдбата на общността. Без значение е дали става дума за Едип, който убива баща си, или за Павлик Морозов, който действа срещу дядо си. Сюжетът и на двете истории има за адрес някакъв колектив и се занимава с неговото укрепване.

Подобни истории се покриват със святост, започват да се възприемат като нелично дело и в края на краищата се превръщат в митове. На едно място в "Поетика" Аристотел казва, че такава роля могат да играят и действително случили се събития, стига да се остава в границите на възможното и вероятното. Това обяснява защо и градените от привидно реални събития сюжети на социалистическата литература можеха да придобият характер на митове и да конкурират общностната валидност на фабули като тези за Херакъл или Тезей.

Читателите на "социалистическия фолклор" имаха не повече право от авторите да се намесват в базисните твърдения на неговите текстове. Можеха да ги разгръщат в "да-не" твърдения и "да-не" примери, в едни или други вариации, но не и да добавят нови твърдения. В тази характерна за българската народна песен поетика, която по някакъв начин определяше посланията и на реалистическата проза от времето на социализма, си казваха думата принципите т.нар. *естетика на тъждеството*. Един от тях е компенсирането на беднотата на художественото послание с богатство и дори виртуозност на равнището на формата. Оприличаването трябва да спре дотук. Има съществена разлика между първичния фолклор, който се твори и възприема устно, предимно по време на празници, и вторичната фолклорна ситуация в съвременните условия на предимно лично, частно и неустно ползване на литературните текстове.

Разбира се, и в съвременността могат да се развият форми на празнична устност. Коментираната социалистическа среда също имаше светски плацове, на които литературните текстове получаваха по-жив облик. Но българското общество след 1950 г. не беше толкова вътрешно споено, за да се разгърнат белезите на обсъжданата фолклорна естетика. Квазифолклорната менталност се смесваше с цялостната традиция на европейската литература, наложила се трайно в българската словесност от началото на 20 век.

Като казвам традиция, имам предвид определен набор от утвърдили се в голямата епоха на романтизма литературни норми и ценности. Трудно е да ги изброим, но няма как да отменим *култа към индивида*, а отгук и към индивидуалната творба, към вътрешния свят на човека, към чиито тайни проправя път творецът. Добрата история на българската литература би трябвало да проследи процеса на налагането на тази традиция и свързването ѝ с отдавнашни тукашни норми, на конфликтите с други отмиращи или наново възвемащи се линии на развитие.

Подобна наново въззела се традиция беше усилилата се след 1950 г. тенденция към твърда общностна визия за свят и вторична фолклорна анонимност. Лицето на нашата литература от последните 50 години се определяше от трудностите да се съчетае тази квазифолклорна, хем стара, хем нова естетика, наложена от съвременното затворено общество, с другата не толкова отдавна възприета форма на литература, работеща в посоката на осъществяването на правото на отделната личност да има свой особен поглед към света.

Няма да бъде справедливо, ако твърдим, че тези две линии са принципно несъчетаеми и че това е породило "трагедията" на съвременната българска литература. По-скоро свързването им в отделни пунктове повиши прекомерно устойчивостта на определени стари интуиции. Такъв пункт беше *цененето на художественото само по себе си*. Естествено за романтичната традиция, то се подсилваше от склонното към формализъм фолклорно слово. Друг пункт, в който двете естетики бяха единогласни, е представата за твореца - идеална фигура, непосредствено изпълняващ своята роля на вестител с гласа и сърцето си, без да е непременно автор на някакъв текст. В българското съзнание за литература отдавна се преплитат представите за поета маг без произведение и за творбата без автор, възникнала изведнъж цяла и устойчива от вакуума на народната цялост.

Тази умозрителна характеристика не може да обясни защо немалко явления на най-новата българска литература се изплъзнаха от императива на двете съюзили се естетики. Литературата е по начало механизъм за създаване на други, различни от жизнените, възможности за реагиране. Това се отнася и за литературата от фолклорен тип. Художествената творба е непоследователна и винаги може да се измъкне от рестрикциите на налагания ѝ от някаква естетика език.

При нашите социалистически условия литературните творби умееха да стават по-малки от себе си, да се пренасят в своя част и така да се отърват от задължителната за цялото идеология. Притиснатата от нелитературност българска литература се проявяваше по-литературно в кратките форми - в сентенцията, в отделния бърз образ. Талантът да се композират витални цялости беше ограничен, но за сметка на това по-ефикасно беше краткото изказване. Малката лирична творба надмогваше поемата и краткият разказ - романа. Поезията беше по-добра от прозата, а често отделните образи в едно стихотворение бяха по-вълнуващи от цялото стихотворение. Българската литература се бореше срещу ентропичната монотонност, като се укриваше и вън от себе си - в биографиите на създателите си, в текстовете на преводната литература и бъбрежа на една топла полулитературна реактивност.

Вероятното бъдеще на българската литература

Пред погледа са новите литературни вестници и списания - ратуващи за естетика без идеологически привнос и най-вече за многообразие. Отварящ се и наистина разнообразен свят - забравени творби от миналото, сегашна поезия в отдавна отминала стилистика, до тях модерни стихове, едни до други без притеснение и натиск

на общо оглаждащо слово. Сигурно някакъв пазар ще си каже думата и ще помете някои от тези издания. Други ще се закрепят и не просто ще намерят своята публика, а ще я формират.

Предидшната литература или не се нуждаеше от определена публика, или беше адресирана към всички, което в крайна сметка означаваше, че е недостатъчно адресирана. Не е тъжно, че по всяка вероятност известно време у нас ще се чете по-малко върхова литература. За сметка на това ще започнат да четат тези, без чието четене не би възникнала провиждащата ми се по-вitalна словесност. Както не е тъжно, че от прекомерно големия отред на писателите и занимаващите се с литературна критика ще отпадат хората с търговски талант - бизнесът ще задоволи по-добре поривът им за живот.

На свой ред създателите на издателства и нови литературни издания ще помогнат да се преодолее монотонността на досегашния литературен живот. Литературата ще се разслои. Морализаторите и партизаните на здравия разум, които не са малък отред, оплакват нарушения гладък тон и разтърсената елитарност на отиващото си време. Но те бяха фалшива светска сублимация, заместваща липсващия обществен живот. Само свободното движение на ниските вкусове и на площадното слово може да гарантира пораждането на нова върховост в литературата. Както и свободата дилетантът да се проявява открито само като дилетант би го прогонила от професионалните сфери, където се укриваше по-рано.

С отпадането на досегашния фалшив парнасизъм в литературата ще нахлуят повече стилове. Може би ще изчезне и основното препятствие за разгръщането на многообразието - отношението към езика. Няма да се смята така единодушно, че той е инструмент за фиксиране на нещо извън него. И литературата няма да се ограничава в задачата да бъде само акушерка за раждането на един плод, заченат девствено и износен в сърцето на твореца, а сама ще бъде утробата, в която става това. Поетът наново ще заиграе ролята на посредник към трудно откриващото се лице на света, но няма да се държи надутото, а ще вкорени езика си в езика на тези, на които посредничи. С многообразието на гледните точки и на пътищата в света литературата ще се окаже за пръв път способна да уравнирява досегашната си прекалена реферираност към "тук и сега" с перспективите на универсалното и трансцендентното и ще помогне да се развие убеждението, че колкото и определено социално да е човешкото битие, то никога не е само тукашно и сегашно.

Бъдещето на нашата литература не бива само да се предполага и рисува в идеален план. Трябва да се участва в неговото ставане. Именно с оглед на това върви да се осъзнае, че и бъдещето не е нещо само актуално и ново, а представлява мрежа от сложните отношения между актуални, бавно променящи се и трайни жестове. Затова е по-добре да се върнем към темата за трайните белези на българската литература и към твърдението, че основанието им не е достатъчно отделено от трайните белези на българската културна среда. Така или иначе, литературата е един вид реч в полето на другите речи на културата.

Отношението към чуждото и въпросът за преводимостта

Като се има предвид, че тези речи се намират в обмяна помежду си, между другите трайни черти на българската културна среда, за които стана дума, особено значение има пределът на *преводимост на чуждото и различното*. Не става дума само за външното чуждо, но и за онова в границата на своето. Въпросът опира до това, дали една културна среда е в състояние да наблюдава собствените си традиции по сложен

начин и дали, като става дума за литература, тя не се ограничава до малък набор от жанрове, произведения и образи, разглеждани предметно независимо от обмяната помежду им.

Всяка литература има особености в това отношение. Така например развиващата се като един вид вторичен фолклор класическа елинска литература показва висока преводимост между жанровете и нивата на поезията, но отхвърля прозата от своите граници и се отнася към нея като към нелитература. Минават векове до времето, когато елинската проза бива допусната в пределите на художествената литература.

Специалистът по история на българската литература също трябва да се занимае с въпроса за преводимостта между различните сфери на словото в рамките на нашата литература, да си даде сметка, дали отношенията между тях са й осигурили нужната динамика за по-самостоятелно развитие, или литературното развитие е ползвало мотора на културната среда. В тази връзка е нужно да се изяснят взаимодействията между литературата и другите сфери на българското слово - на научната и всекидневната реч.

Повдига се и въпросът, в каква степен българската литература е в състояние да се обръща към идеи и форми на своето минало, да ги поставя в нов контекст и да ги включва в текста на настоящето. Виталните литератури си набавят нови референции и фразови ситуации, като черпят не само от външни традиции, но и от замлъкналото си минало, от други нива вътре в самите от себе си. Това зависи способността им да допускат "преводи". Превеждането от чужда литература е само една от проявите на тази способност.

Равнището на преводимост се определя и от типа на литературата. Словесността от фолклорен тип, чието затворено съществуване в кръга на устойчиви ценности произвежда стабилен образ за "наше" и пази зорко определени традиционни форми и идеи, общо взето не се интересува от външното "превеждане". Докато словесността от европейски тип, чието отворено съществуване произвежда неустойчив образ за "наше" и поради това постоянно се строи наново, напротив се нуждае от превеждане във всички посоки.

Въпросът е как се съчетават тези два типа в търсения характер на нашата литература.

Опитът ми с българската литература е ограничен, за да се изложи на риска да се произнесе сигурно за степента на преводимост, а и за другите черти на нашата литература. Затова си позволявам единствено да направя внушение, че има какво да се очаква от очертаването на характера на българската литература като сума от трайни поведенчески положения, които се следват и извън литературата. В тази насока могат да се ползват дори прекалено натуралните заключения за българския народностен характер на Петър Мутафчиев и Иван Хаджийски. Разбира се, те не бива да се четат буквално. За нас днес народностният характер е само коефициент на подобие, а не нещо реално. Затова дори изглеждащата привързана към културния си контекст българска литература по-скоро ще разсейва и усложнява монотонните черти на евентуалния български народен характер отколкото ще ги повтаря послушно.

Трайните белези на културата в литературния език

Има едно ниво на културно съществуване, което осигурява по-реално битие на тези черти - това е *литературният език*. Литературата е едно от проявленията му. Литературният език я прави по-единна отколкото е сама по себе си. Същевременно той

е зона за среща и взаимно изпитване на живота и словесността. Литературата дава на езика нови възможности, които, ако е налице добра преводимост, се пренасят в другите общувания и в крайна сметка в смътната цялост на колективния живот. Но сам по себе си литературният език действа като спирачка за разсейванията, към които е склонна литературата.

Тъкмо в отношението между литературния език и литературата е слабият пункт на българската словесност. Силен и устойчив, българският литературен език не се различава особено като практика извън литературата от състоянието си в художествената литература. Говорим помежду си и списваме вестници на същия език, на който творим не само художествена проза, но и поезия. Така че безспорната сила на българския литературен език се проявява негативно в един вид диктат над литературата, в ентропичната монотонност на литературното слово. Загубата е двойна - литературният език остава без извор за обнова, а литературата се слива с реалността на българското съществуване дотам, че става нелитературна.

Като говоря за литературен език, имам предвид някакъв набор от понятия, в който се палят основни културни представи и ценности, но включвам и поведението на думите, подвижността на отнасянето им към предмети и смисли, както и на свързването им с други думи във фразови цялости. Литературният език се проявява в едни или други стилистични предпочитания. Те ограничават личното езиково поведение в определен идеал за изказ, който налага и някакъв тип общуване и дори цялостно отношение към света. Примерно развитото в литературния език отрицателно отношение към чуждиците и дългите изречения става агент на един по-общ характер с черти като практичност, здрав смисъл и третиране на езика главно като инструмент.

Българското слово проявява характера си преди всичко в нормата за подчертаване на елементите и изграждане на цялото като сбор от части - на равнището на думата ясни и отчетливи елементи, на равнището на изречението добре отделени думи. Никакво сливане и пропускане на отделното в името на общата маса. Цел на говоренето е смисълът, но той се гради постепенно от значещи части. На тази основа българското говорене не се изразява в изливане на звукова маса, а в съобщаване с помощта на гласа. Границата между говорене и пеене е отчетлива. Трудно се пресичат и други граници - между литературния и нелитературния език, където, напротив, сливането и пеенето са позволени, или в областта на литературата между прозата и поезията.

От духа на този "аналитичен" характер следват и други черти - вниманието е насочено към поведението на думата и езикът се пази чист, особено на това ниво. В говоренето се цени ясната реферираност към предмети и смисли. Затова са на почит приетото понятие, късото изречение, а не самоцелното говорене. Разговаря се, за да се каже нещо, а не за да се изпита удоволствие от впускането в неясната посока на общо действие със събеседника. Говорещият следи целта на разговора и държи на своя принос в търсенето на смисъла. На тази основа българският литературен език развива нетърпение към нюансите и езиковите игри, към синонимното натрупване. Щом за едно нещо вече съществува дума, излишно е да се търси нова, особено пък да се заема чужда. Бидейки набор от думи, езикът се поврежда, когато се пълни с чуждици. Думата, този български страж на яснотата, в много отношения напомня яснотата на вешта и предмета.

В посоката на тази норма е добре да кажеш нещо съвсем кратко, дори с една дума. По-добре е да не кажеш нищо, да мълчиш, отколкото да чуруликаш глупости. Дори да е ясно, дългото изречение е лошо и излишно, особено обстоятелственото изречение, което претендира да свързва отделности и да подчертава връзките между тях. По-важно е съществуването на отделното. Затова е по-добре служебните думи да

се избягват, както натрупването на "който" изречения. Вниманието на слушащия веднага трябва да се насочва към определен предмет, а не да се задържа в материята на езика. Не бива да се изпитва удоволствие от поставянето под съмнение на външната реалност.

Тези черти на литературния български език се разсейват и усложняват в две посоки - в живото речево общуване при намесата на нелитературните български говори, диалектни, възрастови и професионални, и в самата литература, в нейните словесни нива, които колкото и да са подчинени на литературния език, нарушават неговите правила и характер. Същевременно поради ригидността на българското литературно слово и слабата литературност на литературата чертите на литературния език все пак се спазват. Българската литература трудно моделира нови, особени образи за свят.

Тенденцията към съобщителност в литературния език се повтаря в наклонността към социална ангажираност и реализъм в литературата. Но реализмът постига по-скоро траен идеален образ за всекидневие отколкото дискурсивно и сложно уловена актуалност. По-скоро се развива комплексът на винаги несъвършената актуалност, която трябва да се назидава. В парадоксална връзка попадат идеята, че светът е само тук и сега и незадоволеността, че той е такъв, какъвто е. Тази незадоволеност не води до трансцендентни решения. Основният начин за напускане на актуалността е малкото отдръпване от нея. Българската литература повтаря един от основните културни жестове на българската среда - това, че животът не се живее, а се обсъжда. Насладата от настоящите блага се заменя с удоволствието от проектирането на близка цел, за която е редно да се правят жертви.

На натиска на литературния език трябва да отдадем *тенденцията към единство и еднотипие* в българската литература, към монотонна сухота и вътрешна и външна непреводимост, към трудно допускане на нови идеи и настроения, и оттук на необичайни поведения и отношения към света. Ефикасен страж на тази тенденция е "класицистичната" стилистика, обзела българското слово, нормата на простото изказване, което в грижата си да пази ясен обсъждания предмет не допуска смесването му нито с други предмети, нито с говорещия субект. Тази стилистика е болното здраве на българската литературна реч.

Литературният език, преводимостта и преводната литература

Българското езиково чувство трудно допуска необичайни езикови жестове и пропъжда много форми на чуждото слово, които биха динамизирали езика. Главният противник на тази стилистика е езиковият барок, разпуснатото недисциплинирано слово на всякакви смесвания и непоследователности. Негов най-добър разпространител е преводната литература. В това отношение тя е особено полезна за повишаване на валенциите на българското слово. Разбира се, успешните преноси на цялостни чужди словесни жестове, които водят до продуктивна промяна на езиковата ситуация, не са много. Поради езиковата цензура на преводача или намесата на редактора редица преводи се явяват на бял свят предрешени в обичайния правилен изказ.

Там е въпросът - дали подчиненото на един вид класицистични норми българско езиково чувство гарантира идентичността ни и изразява някаква свята определеност, която не може да се засяга, или напротив - посягането към нея е наложително и тя трябва да се променя заедно с промяната на нашата реалност. Аз съм за второто. Независимо, че новите словесни жестове ще оставят впечатление за упадък и развала, така се подготвя утрешното добро на словото с по-висока валентност.

Два са начините да не допуснем склерозирането на българския литературен език - 1) като го отворим към живата говорима реч, и 2) като вдигнем бариерата за чуждите и особено за бароковите словесни жестове, нахлуващи в езика по пътя на превода.

И в двата случая, става дума за превод. Делото по десклерозирането на литературния език се нуждае от "преводно" настроени дейци на литературата, които пренасят произведените от поезията нови словесни валенции в художествената проза, а и извън художествената литература в другите форми на писано и говоримо слово. За свършването на тази работа са необходими талантиливи пера, но, разбира се, и подкрепа от средата, която ползва словото. Тя би трябвало да осъзнава нуждата от необичайни обрати и нова словесна температура и да понася неизбежните неразбории в хода на разнообразяването на езика. Ленивото словесно поведение едва ли би отстъпило на друго без градивното отношение на повече редови хора .

Повишаването на преводимостта от едни към други словесни стилове сигурно би се подпомогнало от подобна преводимост между различни поведенски стилове. За да се изпитва удоволствие от разни начини на говорене и писане, човек би трябвало да се радва на различни начини на обличане и държане. От диктата на единственото добро поведение не бива да се очаква друг ефект освен идейна и езикова монотонност. За да бъдат по-подвижни думите, има нужда от повече подвижност в жизнената среда. Зависимостта обаче протича и в обратен ред. Литературното слово следва температурата на живота, но и само я създава.

Преводната литература има особена преднина в тази обмяна. Разбира се, превеждането има много степени, от които единствено последната, на "внедреното" чуждо слово заслужава да се нарече превод в точния смисъл на думата. В този смисъл преводната литература не е нещо външно за оригиналната българска, а гранична област за набавяне на нови потенции за литературното слово.

Но се спори за предела на преводимостта. Споровете кръжат около въпроса, дали определени автори са изобщо преводими в точния смисъл на думата, дали съществуват толкова различни в синхронен и диахронен план езикови поведения, които не могат да се предадат от заложения в литературния ни език характер. Теоретическият отговор е положителен. Езикът предполага твърда зададеност, но и възможности. Колкото по-отдалечен е един текст за превод от характера на езика, на който се превежда, толкова по-голям е шансът да се раздвижи ентропичната монотонност на този характер. Практическият отговор, разбира се, може да преувеличи твърдостта на вътрешния предел на езика, на който се превежда, и в крайна сметка да позволи на преводача да предаде основния смисъл на оригинала в един по същество друг текст, който не изразява дълбинните смислови положения, нито конкретната форма на оригиналния текст.

Като един вид заключение ще дам пример с труден за превод откъс от парода на Есхиловите "Хоефори" (ст. 22-31). Ето как звучи той в превода на Александър Ничев:

*"Провождат ме от този дом.
Аз нося жертвен дар и сия ударя
по своите гърди, по бледи бузи
кървави дири оставят моите нокти.
Че бедното сърце
се храни с вечен плач.
А болката превръща с вик
в дрипели тънката ленена тъкан
на дрехата връз мойта гръд.*

*Ах, сразява ме тежка
и безотрадна участ!"*

Големият познавач на старогръцката литература, на когото дължим целите Есхил и Софокъл на български, се е постарал да предаде в горните стихове сложните ритми на хоровата песен. Към това се добавя завидната точност в следването на смисъла, настроението и редица образи на оригиналния текст. Но изглежда поради пределите на българското езиково чувство и българското разбиране за поезия преводът не предава бароковата патетика на оригинала, изостреното до формализъм търсене на поезията в странности на изрази. Тези странности не толкова изразяват реално емоционално състояние, колкото означават принципа на подобно състояние. Оттук и старателното, като че ли безвкусно натрупване на изразни средства. Това се разбира от буквалния превод, който няма друга претенция освен да послужи за сравнение.

*"Прокуден от чертозите, със жертвеното възлияние
напред проведен, дойдох със остроръки удари.
На бузата ми багрена проблясва току-що
нанесеният просек на браздата от раздирането на нокътя.
Вече цяла вечност сърцето ми питае вопли.
Във дрипи, съсипници на лена, раздира се
върху гръдта ми тъканта на моето одеяние от мъката,
тъй удряна поради безрадостната участ."*

Неформен и дори безформен, вторият текст помага да схванем някои съществени отлики между характера на поетичното слово в старогръцкия оригинал и внушенията на българския поетичен превод. Разбира се, в Есхилевата хорова песен има принципно непреводими моменти - например това, че оригиналният текст следва изцяло старинен литературен диалект, разбираем за тогавашната публика само като общ смислов поток. Поезията на Есхил не разчита на разбирането, както е на български, а на патетичната неяснота, белег за други времена и за невсекидневни ценностни висоти. Другите отлики на оригинала не са непреводими. Те са се наложили от подмолно действащия коректив на българското езиково чувство. Една от тях е, че на общата активна гледна точка в превода в старогръцкия оригинал съответства пасивна гледна точка - бузата, сърцето и тъканта са отделности, с които се случва нещо. Действието се усеща косвено в някакъв резултат. Слушащият реконструира човешката емоция чрез външността на предметите, за които става дума. В огромния амфитеатър той по-скоро чува, отколкото вижда.

Поезията в старогръцкия оригинал посредничи към един друг, различен от всекидневния свят. Затова тя се ражда езиково не от леко реторизирани твърдения, от натрупването на епитети и отделни странни думи, както в българския превод, а от пълното разиграване на езика, от неправилности и излишни синоними, от напрегнати метонимии и общо забавяне на това, което се съобщава. В тази поезия на малко на брой, но силни основни положения повече значение има високата езикова вариабилност, условното запечатване на известни традиционни жестове, а не някаква житейска достоверност. Затова е без значение, че съставеният от обикновени люде хор се изразява така патетично и възвишено. Следваната в атическата трагедия барокова стилистика разчита повече на несъответствията. По всяка вероятност в превода тя е избягната в името на българското разбиране за поезия и литературен език, в което са на почит яснотата, слабото реторично повдигане на смисъла и емоционалната достоверност.

Там е въпросът - дали тези квазикласицистични норми трябва да се спазват, а заедно с тях и разумния характер, чийто страж продължава да бъде българската литература, или е по-добре да ги поставим под въпрос и да търсим нови възможности за литературното слово, за литературата, а оттук и за българската идентичност. Не съм първият, който повдига този въпрос. Сигурно има нужда от време, додето се утвърди и задейства практически убеждението, че литературата, макар и да е основен носител на литературния език, е и нещо различно от него. Благодарение на това различие тя разполага със сигурен посредник към неясната инстанция на живота.

КНИЖЕН ПАЗАР И ДЕМОКРАЦИЯ

Отбелязваме появата на новите книги, но дали сме в състояние да следим какво става с тях по-късно. Имам пред вид обособеното им съществуване, но и преплитането с други книги в полето на сегашната ни култура. Изобщо дали книгите съществуват в сигурна отделност и дали целостта им се гарантира от вложения в тях смисъл, от привилегированото разбиране на автора и на присламчващия се към авторството критик, или се разсейва и пропада в хода на интервенцията на различните прочити?

Тъкмо поради това Платон твърди в диалога "Федър", че единствено създателят на текста може да го защити от набега на чуждото разбиране. Подобна защита била възможна при устният текст, докато писаният непременно излизал извън контрола на създателя си. За Платон това е нещо отрицателно. Един съвременен философ, Пол Рикъор, доказва обратното, че текстът е текст в степента, в която се е откъснал и е станал независим от автора си? И наистина днес сме склонни да разбираме максимата на римския граматик Теренциан Мавър "Habent sua fata libelli" ("Книгите имат своята съдба") в положителен смисъл - писаният текст се ражда, за да бъде независим от своя автор. Въпросът е, какво става с неговата цялост при тази самостоятелност.

Текстовата цялост не е постоянна величина в историята на човешката култура. Гледано едро, ситуацията е една до края на 19 век и друга в 20 век. В първия случай, независимо дали следват или се отклоняват от посланието на автора, читателите не смятат, че е възможно да се намесват в целостта на четения текст, както и да се съмняват в интегралността на авторовата личност. Това не е без връзка с неголемия брой книжни послания в миналото и бавното им придвижване във времето и пространството, както и с факта, че книгата на миналите векове е предмет, нещо в себе си, определено и като цялостно траене на отгръщането на страници между началото и края на корици.

Днешната ситуация е по-сложна. Авторите и критиците продължават да разбират книжните текстове като нещо цяло и съответно да ги четат бавно в хода на започващо и завършващо протичане. Но четенето на редовия консуматор е разсеяно и немарливо. Затрупан от книги, списания и вестници, читателят прелиства, зачита се тук-там, отмъква смисли, свързва ги със смислите на други текстове и с контекстите на някакъв общ смисъл. Не искам да кажа, че всички четат по този начин, а само че немарливото, прескачащо четене е по-характерно за съвременността.

То е естествено в условията на мрежата от толкова много и разнообразни послания, в чието поддържане и разширяване участват толкова субекти. Тази практика размива междата между активния автор и пасивния потребител. Текстовете се правят от все повече и повече участници дотам, че и самият читател започва да участва по някакъв начин в творческия акт. Това поставя под въпрос отделността на книжните текстове. В условията на съвременното отворено общуване бентовете между тях са отприщени. Текстовете текат в свободата на нови цялости, които не могат да се сочат.

Разколебаването на културата на пасивното общуване с твърди послания е една от конкретните прояви на съвременната европейска демокрация. Разнообразието от книжни текстове, възможността за справки, за цитиране и бързо транспониране на една форма на текст в друга, обилието на тълкуванията довеждат до разцепване на идеите за книга и текст. Книгата продължава да е предметен гарант за целостта на словесния текст, но той става друго, нестабилна инстанция, лесно прехождаща, цялата или със свои части, в други текстове.

Не е случайно, че съвременната теория закрепил в термини толкова нови представи за текста. Те отговарят на обилието от натрупани, отворени книги у дома или в библиотеката, на навика да четем откъслечно и да свързваме леко прочетеното в нови

словесни образувания, без особен респект към авторите, в тягата на едно ново като че ли колективно творене.

Книжното тържище на площад "Славейков" в София е своеобразно изражение на тази практика. Затова не е чудно, че възмущава консервативно настроените радатели на културата, за които книгата е свят преносител на твърди послания. Те си спомнят с носталгия за мъртвите книжарници с класифицирани книжни тела, сочещи ранг и бранещи престижността на една култура на фалшива йерархия, чиято основна задача беше да прикрива мизерното всекидневие. Немарливата стъгда на днешния площад напротив - смесва без почит великото и дребното, актуалното и безвременното, подтиква към зяпане и ровене, към ниски, но реални прояви на инициатива.

Те не са без отношение към това, че се е увеличил броят на издателите, че е нараснала номенклатурата на заглавията, че сред набързо стъкмените издания прозират прекрасно оформени томове, че сред множеството преводни книги се виждат оригинални немислими по-рано български теми. Наред с тържището на площада никнат и малки книжарници за ценители, плод на лична инициатива, с физиономия и своя публика. Поне в тази област българското общество започва да се гради отдолу нагоре. На книжния пазар са вече невъзможни изкуствените стратегии на умниците, които си представят обществения животът непременно като държавна маневра.

Привикнали сме да мислим предимно за високите категории на свободата. Но тя има и ниски прояви. Между тях е и битовата свобода, възможността за избор на вещи, радостта от детайли, толерантността към поставяне едно до друго на отдалечени неща, активността в произвеждането на свое особено настроение чрез свободно съчетаване на предмети и дейности. Не смятам, че високите проявления на свободата могат да бъдат успешни, ако не се практикуват по-ниски.

Точно това става на площада. Превърнати в стока, книгите попадат в неочаквани съседства в името на недопустимо по-рано разнообразие от теми и адреси. Появява се жената читателка, баналното четиво, укрепващо любовта и семейството. Разгърнаха се темите за здравето, личното самочувствие и секса. Провинцията се включи със своите вестници, по-битови и приближени до провинциалния живот, и своята литература, понякога кичова, но не безадресна.

Обръщането към книгата се мотивира все по-лично. Четенето все по-малко замества невъзможността да се върши друго. Ниският вкус не се крие, което осигурява и искреността на високия вкус. Издателите не си позволяват да печатат върхови автори в несъответни тиражи на лоша хартия като четива от подлистник, защото вече има такива четива. Умножаването на вкусовете постепенно създава липсващото по-рано разнообразие от производители и потребители на книги.

Това подсказва как би изглеждало българското общество, ако можеше да преживее по-бързо разслоението на *естетиките на различна предметност* и повече начини на живот. Последствията ще са много и те непременно ще засегнат ситуацията на езика. Ще възникнат повече употреби на словото в хоризонтал и вертикал. Ще се запълни празната все още междинна сфера между необщителната сериозност на официалното слово и прекалено утилитарната реч на всекидневното частно общуване. Умножаването на речевите зони и нива ще бъде последвано и от по-добра обмяна помежду им.

Разнообразието на вкусовете и употребите е етап към усилване на подвижността на съвременната книга. Тя наистина е засегната от този вид свобода. И у нас книгите не са вече цялости, пред които се спира окончателно. Почитат се авторите, но не по-малко и темите на съвременната нужда. Ако вземем за пример една прекрасна преводна книга - "Еретичните есета" на Ян Паточка, ще установим, че текстът съществува и сам за себе си, но че няма пречка да провокира по-пълното представяне на творчеството на чешкия

философ, мъченик на събитията от 1968 г., както и да отведе към все още недостатъчно известната у нас европейска феноменология.

Свободата е възможност за тръгване по много пътища и за спиране на много места. Но тя е и нужда от това. Определена читателска публика е вече заразена от удоволствието да се движи по свой избор в мрежата от преводи на значителни философски, исторически и политологически съчинения. Същевременно се образуват малки кръгове от инициатори, познавачи и специалисти, на чиито труд по приспособяването на чуждото слово към българската реч дължим подвизи като представянето на Хайдегер, Гадамер и Рикьор или Попър, Аренд и Дарендорф.

Отварянето ни към света с преводи на големите мислители на двадесетия век е една от силните подготовки за вътрешното ни отваряне едни към други. То не може да стане от само себе си, защото се нуждае от термини и емоционални форми, с които не разполагаме. За това отваряне имат принос сегашните български преводачи - на Тойнби и Колингууд, на Попър и Паточка, на Фройд, Юнг и Фуко, но особено онези, чието преводачество преминава в собственото им философстване, а понякога и в поведението им на граждани.

Свито в здравомислещата си монотонност, българското слово все още не посреща по достойнство тези герои на трансфера, чиято дейност поставя под въпрос словесния израз на упорито поддържаната вяла сигурност на нашия живот. Но така или иначе и поради променящата се вещна среда и достатъчна откритост към света, и поради усилията на пионерите на нови речеви зони, обективистичният сленг, завещан ни от отиващата си епоха, е в криза. В криза е и прозиращата зад него представност, крепена от недимъка и остатъчната идеология на миналото.

Тази представност се проявява особено в един от ориентирите на миналото, който продължава да има сила в сегашния ни живот - в деленето на света на могъщ обект и крехък субект, очакващ злини или благини за случване отвън. Това делене на свой ред се преобразува в друго - в характерното за традиционното общество противопоставяне на сферите на екстатичната празничност и на плоското всекидневие. В нашето общество, което, без да е достатъчно модерно, вече не е традиционно, всекидневието и празничността са странно разместени - празниците са дни за бездействие и скука, а екстатичната празничност е проявена парадоксално като немара или престъпност в самото всекидневие.

Задаващата се демокрация би трябвало да се справи с това разместване и да произведе едно всекидневие, просмукано от празничността на разнообразието и възможността за лично знание в границите на променящия се свят. Но да не се поддавам на обективистичния сленг! Демокрацията нищо няма да направи сама. Тя е мрежа от участващи. Книжната вакханалия на площад "Славейков" е изразение на тази мрежа, един вид панаир на празнувана жажда за лично участие в оформящото се знание.

Демокрацията или живеенето в условията на променящия се свят наложи на книжния пазар своите три привилегировани области - *историята, политиката и философията*. Това са областите на знанието, които по предимство обсъждат промяната и въпросите на свободата. Благодарение на поредица от преводи по философия на историята, попадащи в контекста на темата за свободата като условие за различаване на етапи на промяната, ни е възможно да се отдадем на удоволствието на една рефлексия, неограничена от несъзнати колективни комплекси.

На масата ми като безценни инструменти стоят редом "Еретичните есета за философия на историята" на Паточка, "История и херменевтика" на Гадамер и "История и истина" на Рикьор. На други маси други съчетания от книги провокират други мисловни поведения, готови да оспорят моето. Преводите гарантират, че споровете ще бъдат по-публични. Не зная коя е мрежата от понятия, която ще стане ефективна за

повече хора и за по-дълго време, но ми се иска да вярвам, че изплитането ѝ вече е започнало и че то се дължи на усилията на конкретни герои на трансфера. Затова направих връзка между тяхната дейност, книжната стъгда на площад "Славейков" и демокрацията.

Не постулирам нищо, само подтиквам към подобни свързвания с надеждата, че бъдещата свобода ще се изрази между другото в "текста" на една реалност, която ще допуска по-енергични мисловни образувания и несравнимо повече дейности.

В ТЪРСЕНЕ НА ПРИНЦИПА

ИДЕИ И ИДЕОЛОГИЯ В „ОТВОРЕНОТО ОБЩЕСТВО“ НА КАРЛ ПОПЪР

„Отвореното общество и неговите врагове“ е между книгите на двайсетия век с висок принос за оформянето на съвременния реалистичен подход към проблемите на човешкото общество. Причината е в самото послание. Широката популярност на книгата обаче се дължи повече на необективистичното ѝ изложение. За това качество на „Отвореното общество“ по всяка вероятност си казват думата обстоятелствата, съпровождали писането на книгата. „Топлият“ тон на изложението е може би израз на носталгията по родните места. Попър работи върху текста между 1938 и 1942 г. в Нова Зеландия, където пребивава, прокуден от фашистка Европа.

И все пак слогът на „Отвореното общество“ не се определя само от външните обстоятелства. Критик на обективистичния научен стил още от млади години, Попър следва изискването за морално ангажиране на философските текстове, очаква читателите му да бъдат засегнати по същия начин от неговите възгледи, както самият той е бил засегнат от възгледите на мислителите на миналото. Твърди, че трябвало да се скъса с навика да се приемат безрезервно идеите на великите големци. Свободата на всеки човек да поеме по един или по друг път го правела отговорен за това, което е сторил и сътворил.

Човешкото дело било по начало незавършено. За завършеност можело да се говори само при произведения на изкуството. Той не твърди, че е завършен дори основният му методологически труд „Логиката на научното изследване“ (1934 г.). Постоянно преосмисля в по-късните си трудове изложената в това изследване теория за погрешимостта. Научните теории били работни хипотези, отворени за критики и опровержения. Попър обяснява самата органична еволюция като един вид усъвършенстващ се механизъм по решаване на проблеми. Съзнанието било в основата си възможност за избор. Не създава определена школа, но дава име на философията си, нарича я „критически рационализъм“. И наистина е неуморен критик. Започва с виенския позитивизъм, по-късно вече в Лондонската школа по икономика обстрелва английската аналитична философия, не оставя на мира и нефилософи като Пиаже и Чомски, не приема безрезервно и реалистичната социална теория на своя колега Хайек.

Без значение е дали става въпрос за възгледите на живи или отдавна починали учени и философи. Така или иначе, сме имали правото да ги преценяваме с оглед на причиненото от тях добро или зло. Недостигналото до нас дело на Демокрит било по-ценно, защото в Демокритовата традиция попадат Айнщайн и Ръсел, докато въпреки оцелелите опуси на Платон и Аристотел тяхната традиция била компрометирана от Хегел и Маркс. Тази оценка напомня марксистското противопоставяне на материалисти и идеалисти. Разликата е, че за автора на „Отвореното общество“ тя не е нещо обективно, следващо от измислената логика на общественото развитие, а е само хипотеза, която подлежи на проверка.

В това отношение са показателни „разправиите“ му с учените платонисти и марксистите. Попър отговаря на обвиненията им за грешки и неточни прочити в „Отвореното общество“ със справки и позовавания, които доказват научността на труда му. Въпросът е че науката не се конституира само от традиционния подход към фактите и чуждите тези, но и от спазването на некомментираното правило, че е затворена и неподлежаща на промяна даденост. Неспазването на това правило е основният грях на Попър в очите на неговите опоненти. За редовите учени изглежда недопустимо творчеството на великите люде да се анализира в незавършен план. Нищо по-тревожно за привикналия на удобството да се занимава със спрени и затворени предмети от това, някой да ги раздвижи и открие за диалог, да ги включи в живота тук и сега. Според зрителния ъгъл на „Отвореното общество“ е точно така - делата на

Платон, Аристотел, Хегел и Маркс влизат в неприключила, продължаваща да ни засяга традиция.

Реакцията на философите - пазители на интегралността на Платоновите и Хегеловите текстове - изглежда в реда на нещата. По-неоснователни са марксистките нападки срещу „Отвореното общество“. Марксистите би трябвало да приемат дела от идеология в анализа в „Отвореното общество“, след като, макар и враг на идеологията, самият Маркс е идеолог. Но не толкова засегнатият авторитет на патриарха ги настройва срещу Попър, а успешните ставащи един вид отвътре нападки срещу марксизма. Поради подобния възглед за идеологията и практиката, която изповядва, като представя точното съотношение между догма и прагматизъм в Марксовото учение, Попър разкрива, че това учение е прикрит инструмент за потискане на индивидуалната инициатива.

Тежкия отпор на марксистката критика, книгата на Морис Корнфорд от 1968 г. „Отворената философия и отвореното общество“ е преведена на руски преди каквото и да е от самия Попър. В първия руски превод на избрани негови съчинения от 1983 г. той все още се представя като най-опасния враг на марксизма.

Нещата не остават на същото място. Врагът, който сам употребява думата, представяйки в книгата си Маркс като враг на отвореното общество, в условията на днешното отрицание на марксизма не толкова ни кара да се отвърнем от марксистката социална теория, колкото убеждава в сложното ѝ лице. Това изглежда необходимо. Марксизмът и неговата рожба тоталитарното общество са нашето минало, за отделянето от което се нуждаем от рецепта за преход. Както казва един ценител на Попър, „Отвореното общество“ е нещо като заклинание срещу духа на тоталитаризма.

Бихме се научили на градивност в отрицанието на това минало не толкова от първоначалния текст на „Отвореното общество“, колкото от по-новото и по-реалистично убеждение на Попър, че това, което е налично в едно общество, не може да се отхвърли с просто заявяване. То трябва да се осъзнава упорито и постепенно в хода на трупашите се нови обстоятелства. Така че, ако на пръв поглед „Отвореното общество“ е проста и непримирима критика на марксизма, като крайно внушение Попъровата преценка се оказва по-сложна. Радикално настроеният философ от 1945 г. е коригиран от по-късния автор на разширените бележки към текста, реалист и защитник на умереното буржоазно общество.

Попъровият маниер на преценяване е заразителен - за да се разбере нечие послание от миналото или настоящето, трябва да се схване организиращата го скрита гледна точка, неговата идеология, ако се изразим марксистки, или степента на погрешимост, ако употребим термина на автора на „Отвореното общество“. Трябва да се отделят страните на научното и ненаучното слово в преценяваното дело. Обсъжданото послание един вид се раздвижва, като се поставя в отворената система на някакво приложение и съобразяване с определен опит. Оценяването на полезността на теории като марксизма и фройдизма се затруднявало от това, че давали възможност за безкрайна интерпретация. В този смисъл те били необорими. Докато теорията на Айнщайн била опровержима и ранима от опита.

Въпросът е дали развитата в „Отвореното общество“ теза също не е трудно оборима. Приемайки Попъровия прагматизъм, читателят веднага забелязва, че в „Отвореното общество“ не просто се излага определена материя, а се подготвя програма за преборването със злото на затвореното общество.

Основните отрицателни стихии, срещу които се изправя Попър, са колективизмът, истинският виновник за негативните феномени на затвореното общество, и „магическото съзнание“. Тенденцията тези понятия да се сливат с

представяните от тях явления и да се противопоставят на доброто на индивидуализма и рационализма, прави от „Отвореното общество и неговите врагове“ не толкова кротка, апелираща към рационална преценка хипотеза, колкото черно-бяла класификация, която наистина прилича на магия по преборването с лоши духове. В този смисъл е справедлив въпросът дали идеите на Попър са достатъчно отворени, дали предполагат ограничения и конкретизиране, или се свързват в здравия корпус на идеология.

Платон препоръчвал в „Държавата“ терапия, по-лоша от злото, срещу което се борела. Но дали „расистът и тоталитаристът“ Платон не се държи и отворено? Не е ли такъв случаят в диалозите „Пирът“ и „Федър“, които на нивото на своята организация са пример за недогматично реагиране? Нападайки Аристотел, Попър не обръща внимание на това, че Стагиритът защитава духа на експеримента и многообразието и в няколко важни пункта на своята „Политика“ се противопоставя на затвореното реагиране на Платон. Попър държи като че ли наблюдаваните обекти да съвпадат с предиката си.

Платон и Аристотел са много неща едновременно. Затвореното реагиране в текстовете им е само тенденция, която непременно се допълва с противоположната тенденция към отворено реагиране. При това тези реагираня са резултат и на нашата оценка и в този смисъл са нещо относително, което се определя от скритото или откритото сравняване с друго. Сравнена със спартанската олигархия, атинската демокрация е пример за отвореност. Разглеждана на свой ред сама за себе си, тя е сложно съчетание на елементи на затворено устрояване, на „магическа“ идеология с елементи на отвореност и рационално съзнание.

Въпросът е защо Попър подчертава само едната тенденция: дали увлечен от идеята за доброто на отвореното общество или защото целта му не е била цялостното представяне на Платон, а спирането във важните пунктове на традицията на затвореното общество. Самото ограничаване в определена тема, спазването на определена гледна точка вече поражда идеология.

В един от предговорите към „Отвореното общество“, писан много години след първото издание на книгата, Попър споделя, че е изненадан от страстността на критиката си срещу социалните идеи на Платон, от просветителския си оптимизъм и радикализъм. Като млад той вярва, че от самото разбиране на идеята следва осъществяването на революцията на отвореното общество и оздравяването на света.

Ако преходът към отвореното общество е една от най-дълбоките революции, през които преминава човечеството, както вярва Попър, от това не следва ли, заедно със социализма, отвореното общество да попадне в категорията на миленаристичните идеи? Очевидно не става дума за агресивния революционизъм и утопизъм на Платон и Маркс. Попър само ползва наследения от XIX век прогресистки език. Адресирана до разума на индивида, революцията на отвореното общество не би задвижила маси от хора и не би довела до ексцеси. Тя е само метафора за една промяна на обществото, в която не се разчита на водачи и на колективна стихия, а на активността на реалния човек.

Както свидетелстват по-късно създадените предговори и бележки, Попър осъзнава зависимостта на своята позиция в първоначалния текст на книгата от едно все пак отминало време. Поглежда отстрани и разбира своето първо „Отворено общество“ като реплика на тоталитарните изстъпления на фашизма и комунизма. Сигурно и Платон не би бил толкова краен в своята „Държава“, ако можеше да осъзнае, че утопията му е черпила енергия от горчивината на собствения опит.

И все пак в зависимата от времето гледна точка има и трайни елементи - оптимизмът на Попър, позитивното образование, младежката аверзия към

социалистическите идеи и вербализма на хегелианството, откъсването от родината. Особено последното не е без принос за Попъровите индивидуалистски и егалитарни настроения. Той запазва крайните квалификации в текста на „Отвореното общество“, за да не наруши първоначалната гледна точка, но и защото продължава да вярва в някаква степен в нейната ефикасност.

И има основание. Идеята за отвореното общество се съгласува с достатъчен брой факти. Крахът на съветската система и отварянето на страните от бившия социалистически лагер към света, успехите в оформянето на Европейския съюз я правят по някакъв начин валидна. Станала вече устойчива гледна точка в междудържавните отношения след Втората световна война, тази идея влиза в практиката на съвременното обществено устрояване.

Идеята за отвореното общество повдига и въпроси. Най-същественият се отнася до времевото разполагане на затвореното и отвореното общество като исторически реални форми, следващи едно след друго в подозрителния ход от по-лошо към по-добро. Питаме се дали все още кротката революция на отвореното общество, започнала в Атина от епохата на класиката, ще бъде доведена докрай и дали не е така продължителна, защото става дума за модели, които не биха се реализирали в чист вид. Затвореното и отвореното общество изглежда не са големи исторически епохи, а основни типове общество, които в крайна степен винаги се допълват.

Затвореното и отвореното общество по всяка вероятност засягат всяко реално обществено устрояване, в което по някакъв начин се съчетават йерархичното и егалитарното разполагане на неща, слоеве и ценности. Йерархичната структура е склонна към затваряне, а егалитарната - към отвореност, но никое общество не е само йерархично или егалитарно, независимо от превеса на едната или другата черта в него. Традиционното затворено общество непременно развива клапани на отваряне, временни или постоянни егалитарни общности за намаляване на натрупаното напрежение от затвореността.

Следвайки тази логика, можем да мислим не само за затворени и отворени общества като цяло, но и за затворени и отворени общности вътре в тях. Нищо не пречи едно отворено общество да развива маргинални затворени структури, както и обратно. Реалното отворено общество, устрояващо се по принципа на сложната организация, а не с дисциплината на тотална идеология, няма как да не породи компенсаторно затворени области с йерархия, запрети и свои особени идеологии, които противоречат на духа на обществото като цялост. Реалното общество непременно отстъпва вътре в себе си от основния си принцип.

Така че приложимостта на тезата на Попър би се повишила, ако двете противопоставени едно на друго общества се схващат като моделни положения. Това би увеличило кръга от факти, който може да се анализира на тази основа. Ще стане възможно да се разглеждат междинни случаи, да се говори за степени на отвореност и затвореност, а оттук и да се моделира конкретното обществено съществуване. По този начин хипотезата за отвореното общество би загубила полемичната си яснота и би придобила характер на траен инструмент за социално действие. Но може би тъкмо това не е в духа на Попъровия прагматизъм, който се пази от развиването на последователна социална технология и държи на фрагментарния характер на своите постулати.

Въпрос повдига и крайният антиколективизъм на „Отвореното общество“. Според Попър съществуват индивиди, а не човешки колективи. Оттук и настояването да се пази благо на индивида. Колективизмът, най-същественият белег на идеологията на затвореното общество, е нещо фалшиво и вредно, от което съвременният човек трябва да се освободи. Прекаленото ценене на колектива водело до отрицателни неща, като митологическото смесване на природата и човешкия свят

или произвеждането на високи фигури, упражняващи власт - в образите на богове, герои или реални водачи. Попър с право дочува гласа на затворената общност в Платоновата теза за държавата, управлявана от философи.

Въпросът е че от фалшивостта на тази теза не следва механично нейната вреда, както и обратното, една правилна теза не осигурява стопроцентово успешно прилагане. Мисленето и практикуването не съвпадат. На практика никой колектив, и най-затвореният, не може да не нарушава колективистичната догма и да не допуска отделният човек да действа и според другата, отворена индивидуалистична логика. Едно е устрояващата племето идеология, друго е всекидневното отворено неидеологическо съществуване. В обратна пропорция същото важи и за съвременното отворено общество. Органичните общности не играят роля в него. При определени условия обаче и то развива колективи със затворено поведение и идеология, които се държат като един вид органични. Това не е изключение или връщане назад към злото на затвореното общество, а проява на константа вътре в непременно разнообразната среда на реалното общество.

Хората едва ли биха достигнали до такава организация на своето отворено общество и такава рационална будност във всяко време на своя ден, щото да не се опират на помощна колективна ориентация. Поне засега ни се струва невъзможно човешкото съзнание да не прехвърля и да не смесва своя субект с други субекти, между другото и с представени във високи субекти човешки колективи. За съжаление това прехвърляне е свързано и с положителни емоции. Колективизмът дебне в принципната ориентация на човешкото същество към затворено пространство и защита. Трябва да се очаква, че и при наличието на рационални правила за действие в бъдещия открит свят на човешкото същество ще се налага да си почива от тяхната сложност, като се обляга, макар и временно, на едни или други колективни идеологии, които ще го привличат със своята простота и очевидност.

Ако продължим този диалог, бихме се запитали още дали затвореното и отвореното общество съвпадат със съзнанията, които ги съпровождат - магическото колективистично и респективно рационалното, с принципното неразличаване на природа и общество при първото и с индивидуалистичния и егалитарен дух при второто, - или съзнанието е все пак нещо съпътстващо. Бихме повторили повдигнатия вече въпрос - дали от идеите следва непосредствено това, което проповядват, или те обикновено се разминават с практиката? Защото едно е тоталитаристкото възплъщаване на фашистките и комунистическите идеи в XX век, а друг е социалният ефект на толкова колективистични теории на миналото. Традиционното затворено общество не само разполага с клапани за компенсаторно отваряне, то познава и другото голямо благо - на небуквалното символично разбиране. Истерията на съвпадането на идеята с реалността е съвременен рационалистическо зло. В своята хуманна полемика и повик за яснота и честност Попър също не е наклонен да различава идеите от реалността.

Въпросът има и по-теоретична страна. Съвременната етнология е развила с много анализи темата за отношението между типа на общественото устрояване и съпътстващата го идеология. По тази тема няма разногласие между Попър и етнологите - йерархията и егалитарното устройство са основи за по-нерационално и съответно по-рационално световъзприемане. Големият въпрос е в какво отношение влизат помежду си общественото устрояване и съответстващата му идеология и ако не се съотнасят като причина и следствие, дали все пак са едно и също нещо.

Затвореното и отвореното общество не са само проблем на съзнанието. От една страна, идеи и идеология, от друга, те се изразяват в различни социални устройства и организация. Идеологията може да не съвпада с реалното изражение, може да задържа или да подпомага някакво развитие. Идеята за отвореност може да е налице, но да

влиза в конфликт с живи навици на затвореното ориентиране. От методологическа гледна точка би било еднакво погрешно както откъсването на идеологията от съответстващата ѝ форма на общественото устрояване, така и пълното ѝ смесване с нея.

Това разсъждение на пръв поглед е далече от Попъровата прагматика. В него се долавят тоновете на един скептицизъм и същевременно на една диалектическа закваска, които следват от личния ми опит. Но по същество моята критика по-скоро следва духа на Попъровия реализъм. Обсъждам не толкова анализа в „Отвореното общество“, а предложената вътре схема, защото с нея се е работило и има смисъл да се питаме каква е стойността ѝ на работен инструмент.

Имам предвид не само научното ѝ прилагане, но и практическите инициативи, инспирирани по-пряко или по-косвено от концепцията за отвореното общество. Такъв характер има дейността на ученика на Попър - финансиста Джордж Сорос, създател на мрежа от фондации, чиято откровена цел е подпомагането на прехода от затвореното общество към отворената система на демокрацията и гражданското общество. Нищо не доказва практическата стойност на идеите на Попър така сигурно като тази дейност по реалното преодоляване на ситуацията на пасивност в съвременния свят. Работещият оптимизъм и на политическата, и на другите тези на Карл Попър е повече от необходим в условията на световната промяна, която все повече зависи от способността на участниците в нея за утвърдителна активност и търпимост към разнообразието, за диференцирано поведение и непомрачена от есенциализъм радост от подробностите в усложняващата се човешка среда.

Идеите и анализите на Карл Попър в „Отвореното общество“ несъмнено отвеждат натам.

ОТВОРЕНОТО ОБЩЕСТВО КАТО ПРОБЛЕМ НА ЛИЧНОСТТА

Според Джордж Сорос отвореното общество не е просто идеология, а проект за действие. Вярвам, че е така, но същевременно знаей, че все още бедното ни общество, ни кара да решаваме проблемите си предимно с идеални средства, като се опираме на едри идеологически постановки. Именно такива постановки са владеещото ни мрачно разбиране за собствената действителност и скритият в него възглед, че светът ни се е случил и не зависи от нашата воля.

Евентуалните идеи на отвореното общество, напротив, са конкретни понятия, насочвани от разбирането на тези, които ги ползват. Подобни идеи не стъпват на абстрактното решение на едър идеологически принцип. Обединява ги обикновената увереност, че човешката реалност зависи в някаква степен от участващите в нея хора. Така че, ако отвореното общество буди интереса ни, преди да се заемем с друго, би трябвало да усложним преценката си за нашия свят с оглед на възможното участие в това, което предстои да ни се случи.

Но кои са тези “ние” и как се отнасям към тях?

По какъв начин колективният субект на идеите на отвореното общество би се преобразувал в моето “аз”? Изобщо какъв път изминават определени идеи, за да се усвоят и да станат вътрешни за отделния човек.

**Отвореното и затвореното общество –
етикети за действителност.**

**Възможността
за по-сложното им разбиране**

Всяко усвояване започва с опозицията на положителната и отрицателната оценка. Така може да се преценява всичко - природата на мъжа и жената, характерът на града и селото, същността на либералната и социалната държава. Подобни преценки черпят сила от представата, че светът е идентичен на опозицията на доброто и злото. Докато всъщност тази опозиция не е нещо толкова реално, а е само формализиран опит, посредством който мислим за света.

Идеята за отвореното общество също може да се окаже нещо крайно положително или отрицателно, ако попадне в зависимост от противоположната идея за затворено общество. Като много други човешки представи, и тези идеи лесно придобиват етикетен характер и се превръщат в изключителни истини за реалност, а оттука и в един вид заместителни свръхдействия, които изключват необходимостта да се участва конкретно в правенето на своя свят. Един от сигурните начини да се разклати прекалената им еднозначност е да се заменят означаващите ги думи със синонимия.

За представянето на отдавна използваната от етнологията и антропологията опозитивна класификация на отворено и затворено общество учените си служат често с термините *традиционно* и *модерно* или *студено* и *топло* общество. В тази връзка се повдига първият въпрос, който насочва към уточнения и по-сложно разбиране на идеите за отворено и затворено общество. Питаме се дали затворените, традиционни и студени общества принадлежат на миналото, а отворените, модерни и топли - на съвременността. Несъмнено класификацията е по-скоро типологическа, но все пак отвореното общество е нещо, което нараства реално и в този смисъл има отношение към съвременността.

Втората възможна синонимна връзка между отвореното общество и другите два етикета на модерната социалност - *демократията* и *гражданското общество* – също

насочва към уточнения. Демокрацията и гражданският ред са нещо по-конкретно и реално наблюдаемо от отвореното общество. Докато противопоставянето на затворено и отворено съществуване сочи траен принцип на полагането на човека в света и улавя по-обща признаци, приложими към голям брой явления.

Що се отнася до конкретните значения на двете понятия, те сочат най-напред реални явления. Двете понятия се отнасят най-напред до реални явления. С *отвореното общество* се означава мрежата от междудържавни институции, поставящи съвременните малки общества в режим на световна комуникация. Или, според формулировката на Джордж Сорос, отвореното общество е среда на нарастваща мобилност в глобален обхват. Отворено общество по-нататък значи променяща се социална среда, мрежа от подвижни човешки общности, но и от нарастващ брой свободни индивиди, които ползват самостоятелно тази мрежа. С подобни формулировки може да се представи и реалното *затворено общество*.

Двете понятия означават и нещо идеално - преди всичко две системи от ценности. Отвореното общество е желано устройство за човешко съществуване. То може да служи за идеал, с който действителността се назидава, но може да бъде и проект за реалната ѝ промяна. Може да представлява и начин на виждане, когнитивна представа или понятие.

„Отворено - затворено" е по-нататък метафора, която пренася знание за нещо трайно, отнасящо се до човешкото присъствие в света. Структура от две съотносителни представи, които се правят достатъчно разбираеми една друга и тълкуват сегашните ни желания (например това, че бидейки в лошото „вътре" на България, искаме да преминем в доброто „вън" на света), тази метафора позволява да проицираме подобни желания върху образа на дълготрайна ситуация в човешкото съществуване - прехождането отвътре навън и обратно. Живеем в затворено пространство, от което излизаме, имаме домове и цял низ от „вътре", от които излизаме в низ от „вън". Антрополозите, занимавали се с тази тема, са отбелязали отдавна, че за разлика от животните, които живеят на открито, човекът прилича на определени често по-низши животни, които се организират в общества и конструират вътрешни пространства. Така че произвежданият от метафората „вън-вътре" символ поражда дълбока енергия на разбиране.

Историята на понятията отворено и затворено общество

Историята на откритото разбиране на понятията за отворено и затворено общество не е толкова дълга. Тя започва от книгата на Анри Бергсон *„Двата извора на морала и религията"* (1932 г.). Френският философ е виновникът за генерализирането на двете понятията и за свързването им в типологическа схема. Според Бергсон, двата типа социалност се откриват във всяко реално общество. Няма общества, които са само затворени или отворени. Дори органичното затворено общество в първобитното време е достатъчно отворено. Животинското стадо е по-затворено от първобитното човешко общество, но и то е по-отворено от човешкия организъм, който може да се разглежда като общество от клетки. Напълно отворените или затворени общества не биха били общества. Абсолютно затворените биха се откъснали от средата на света и биха погинали, а абсолютно отворените не биха се отличавали като нещо в себе си и в този смисъл не биха съществували.

Бергсон въвлича в тълкуването на понятията за отворено и затворено съществуване своите идеи за предрационално, рационално и интуитивно познание. Затвореното общество е поле за реализиране на ирационално познание, а отвореното –

за рационално. Идеалното свръхотворено общество би предполагало наличието на голям брой индивиди с развита интуиция. В този смисъл отворено общество може да бъде само цялото човечество. Отварянето, според френския философ, е феномен на съзнанието, то е подтик към познание и се изразява в интуиция, която е в състояние да отведе към отвореност, по-отворена и от човешкия свят.

Тази посока на мислене намира продължение в разсъждения на Жан-Франсоа Лиотар. Според него затворената конституция на човешкото тяло е своеобразна пречка за разгъването на това ново *ratio* или на тази по-висока интуиция, която би ни извела към отворената цялост на света. Оттук произтича и основният проблем на съвременната постмодерна култура - необходимостта да се преобразува човешкото тяло.

При Карл Попър и Джордж Сорос, който е негов ученик, към отвореното и затвореното общество се подхожда прагматично. За Попър рационалното и критичното са най-висшата форма на човешко присъствие в света. Оттук и оригиналната идея за погрешимостта, която тръгва от американската прагматична философия, преработена е у Попър и английската аналитична философия и е приета сериозно от Сорос - ние живеем в свят, чиито институции трябва да бъдат коригирани. Това се налага от тяхната и нашата собствена погрешимост. В линията на Попър и Сорос отвореното общество е практика на постоянно критикуване и поправяне на социалния свят.

При Джордж Сорос наблюдаваме уникален случай на практическо философстване, което се прилага в дейности с необичайна комбинация. Сорос е борсов магнат и организатор на мрежа от фондации, чиято цел е развитието на отвореното общество. Той е вдъхновен от възможността да приложи и да провери верността на своя вариант на Попървия принцип за погрешимостта, т. нар. *теория на рефлексивността*. Според нея голямата особеност на човешката дейност е в това, че обектите, с които се занимаваме, включват собствената ни гледна точка. Ние наблюдаваме само привидно отделени от нас обекти, включващи всъщност възгледите ни за тях. В този смисъл собствените ни погрешни мнения са част от това, което преценяваме или вършим.

За Сорос това не е нито наука, нито философия. Също като Марк Аврелий в достигналите до нас негови записки Сорос твърди за себе си, че е пропаднал философ. Той разбира философията като умозрение, а това, което го вълнува и занимава, е мисленето, насочено към прилагане. Същевременно - и това е оригиналното в позицията на Сорос - стойността на тази практика е в нейната обвързаност с мисленето. Затова финансистът не се поддава на успехите или провалите си на финансовите пазари. Като че ли единствено същественото е да овладее постоянното свързване и отделяне на мисленето и действането от техните обекти. С подобно впечатление човек остава и от личното му поведение. Сякаш и с него се твърди, че отвореното общество е техника на овладяно прехождане от мислене към действие и обратно.

Кратката съвременна история на разбирането на диадата отворено-затворено общество показва колебание - между това понятията да обслужват една обяснителна свръхсхема, да бъдат идеология (Бергсон), и тенденцията да служат като основа за проектиране на промени в човешката реалност (Попър и Сорос). Усилията на Сорос са насочени към това, схемата да се прилага, но същевременно и към обратното - тя да не бъде само практическо средство. Основанието е като че ли в неизказаното убеждение, че мисленето надхвърля по някакъв начин практиката. Така че според Сорос основните човешки задачи са две - практиката не бива да допуска мисленето за отвореното общество да се универсализира и да се превръща в идеология, но, от друга страна, на

практиката не бива да се оказва пълно доверие. Несъвършеният мисловен проект трябва да бди над нея.

Отвореното и затвореното общество – типологически аспекти за разбирането на всяко общество

Парадоксът е, че Бергсон построява по идеологичен начин своята теория за отвореното общество, но развива оперативния възглед, че отвореното и затвореното общество са противоположни тенденции на реалните социални организации, които се допълват във всяко общество. Този възглед прави възможно за тях да се мисли като за аспекти на подвижно разбиране на едни и същи явления - като затворени спрямо нещо отворено, но на свой ред и като отворени спрямо друго, смятано за затворено.

Сериозното основание да се приеме този инструмент за преценка е в това, че реалното човешко общество е сложна система от нива и страни с различна степен на отвореност и затвореност. Обществото прилича на нашите домове, чийто градеж се съобразява с противоположните нужди да бъдат достатъчно затворени, но и да са отворени и свързани с външния свят. В този смисъл Бергсон е прав, че никое реално общество не може да бъде само отворено или затворено. Старанието на съвременните тоталитарни общества да бъдат абсолютно затворени не доказва обратното, тъй като така или иначе те се оказват нещо временно.

Отворените и затворените пространства в сложните среди на реалните общества влизат в конфликт помежду си при определени условия. По-дълготрайно е обаче съчетаването и допълването им. Това важи особено за традиционните древни общества, независимо че техните отворени пространства не са толкова много, нито са толкова отворени, както е при съвременните условия на живот. От друга страна, увеличаването на броя и силата на отворените пространства в съвременните общества не води до изчезване на затворените форми на живот, нито на ценностите, които ги съпътстват.

Затворените жизнени форми се променят, но се пазят поради причини, които не изглеждат преодолими. Вече се каза в друга връзка, че човекът има нужда от посредничеството на човешка среда при полагането си в света, от изградена от него „вътрешност“, която го закриля. Това определя трайната тенденция - и отделният човек, и човешката група да се затварят както в реални среди (дом, селище), така и в идеални социални и културни пространства. Тази затвореност осигурява стабилност на условията на живот и става основа за развиването на ценности, свързани с идеите на трайното и непроменимото.

Същевременно е налице противоположната тенденция - на отвореност към света, на усилваща се обмяна с околната среда, което означава и на промяна, на адаптиране към променящите се условия за живот. На тази основа се развиват ценностите, свързани с прогреса. Трудно е да се повярва, че тази диалектика на човешкото полагане в света може да се сведе механично до реалността на едната или на другата страна независимо от определени опити в тази насока.

Така че, ако разбираме отвореното общество преди всичко като практика по реализирането му, тя би трябвало да се изразява в намирането на средства, които помагат на съвременния човек и съвременните човешки общности да преминават по-неконфликтно от трайните затворени форми на живот към формите на отворено съществуване, които се съчетават в неговото битие. Този преход занимава ежедневно и отделния човек, и човешките групи. Едва ли не във всеки момент сме изправени пред

трудността да прехождаме от ситуации, които изискват поведение от затворен тип, към ситуации, които налагат отворено поведение. Не сме отворени или затворени по принцип, а сме изправени пред необходимостта да се отваряме и затваряме.

Самото разбиране за отвореното общество също се подчинява на полюсите на затвореното и отвореното реагиране. Крайното разбиране от затворен тип клони към това, представата за отворено общество да се държи като догма и идеология, като нещо пределно ясно и безотносително, в което се вярва и което е действително дотам, че подменя всяка действителност. На свой ред крайното разбиране от отворен тип води до толкова много непълни и отворени схващания за отвореното общество, че се замъглява самата гледна точка. По средата е мярката на работенето с повече, но не безкрайно много схващания и усилието да се пази гледната точка.

Възможните определения за отворено и затворено общество са много поради многото аспекти, от които може да се наблюдава човешкото общество. Обществената система е много неща едновременно - реална и идеална среда за осъществяване на цели за различни видове субекти, структура от общности и съответстващи им системи от правила за отнасяне към тях и към света, които наричаме идеологии, структури за връзка на конкретни индивиди в групи и т.н.

Ако се настаним в аспекта на общността или на човешката група, бихме различили традиционното (или етикетно наричано затворено) от съвременното (или етикетно наричано отворено) общество по това, че традиционното общество работи с реални групи и ги третира като нещо естествено, органично и първично спрямо отделния човек. При условията на този тип живот отделният човек е по правило неподвижен в реално и идеално отношение, привързан е към места, начин на живот и система от ценности. Броят на идеологиите, на вещите посредници и на реалните субекти при този тип съществуване е малък. Субектите имат общностен характер и се носят от един или друг вид високи личности, представители на групови интереси.

В условията на съвременния живот са налице и органични човешки групи - така се възприемат семейството, етносът, също и нацията. Но голямата разлика от традиционното съществуване, ако гледната точка е организацията и идеологията на общността, е, че *съвременното съществуване* води до образуването на голям брой формални и идеални общности, временни групи за свършване на определена работа, същевременно и за влизане в отношения от разстояние. Свят на косвени отношения, богата среда от посредници, съвременното общество развива голям брой вещи и уреди, но и идеални посредници, на свой ред и голям брой системи от ценности и идеологии, които могат да се избират както групово, така и индивидуално. На това съответстват увеличаващата се самостоятелност на отделния човек, възможността голям брой индивиди да бъдат субекти на обществено действие. Което поражда и принципния проблем за отделния човек - как да се справи с постоянното отнасяне към общности с различен характер и идеология и как да включва тяхната идентичност в своята собствена.

Едно е типологическото описание, а друго - *ситуацията на реалните общества*. Реалното общество е винаги по-сложно. Разглеждано като поле за отношения, то се гради от отношения на индивиди с общности и на общности с общности, но и от един вид „лице в лице“ ситуации. Тези ситуации клонят към това, да се подчиняват на еднакви правила и в традиционното, и в модерното общество. Традиционното семейство е затворено и йерархично, върховенството е на мъжа баща, жената е подчинена на мъжа, но в ситуации „лице в лице“ тя може да се оказва напълно равна с него.

Реалните традиционни общества съчетават най-малко два регламента - на условия, при които отделните индивиди не могат да бъдат субекти на действие, и на

условия, при които могат. Така че и при реалните съвременни общества принципът на свободния индивид не изключва ситуациите, в които индивидите отдават своята самостоятелност и субектност на представителите на групите, в които влизат. В този смисъл затвореното общество е налице и при съвременните условия на живот. Проблемът не е в това то да се отстрани, а да се ограничи изключителната му валидност и колкото се може повече субекти - независимо дали на отделни хора, или на човешки групи - да достигат до некризисно преминаване от ситуациите на затвореност към ситуациите на отвореност.

Факторите на съзнанието, които пречат за реализиране на отворено общество

Тази практика не се гарантира само от външната организация на живота. Отвореното съществуване предполага усвояването на правилата на тази организация и затова налага сложна и гъвкава система на непрекъснато образование на индивида. Но има и вътрешни обстоятелства, които способстват или пречат за реализирането на отворено съществуване. Имам предвид личния представен опит на отделните хора и групи. Именно в този пункт възникват сериозните конфликти с външните условия и правила, тъй като вътрешният свят на човека и идеологиите на човешките групи са силно консервативни и подчинени на традиционни стереотипи. Оттук и голямата нужда те да се обсъждат и атакуват в контекста на проекта за отворено общество.

Особено първенство между тези идеи имат *стереотипните представи за индивид и общество*. Имам предвид действащите в европейската среда романтически представи за човека като прекалено затворена структура и за обществото като нещо външно и враждебно, което му противостои. Тези представи черпят сила както от собствената си житейска убедителност, така и от валидността, осигурена им от европейската културна традиция. Като един вид несъзнато те играят възпираща роля при усвояването на нов опит не само за отделната личност, но за човешките групи. Оттук и присъствието им в колективните идеологии, разбира се, и в науките, доколкото те също са един вид идеологически езици.

Популярният вид на психоанализата е един от добрите примери. Като следва романтическата идея за затворения в себе си човешки индивид със сложен вътрешен свят, намиращ се в конфликт с външната среда на съществуване, психоанализата оцветява тази идея съвремененно - снабдява всички хора с дълбината на несъзнатото и на тази основа с възможността да имат своя история. Това е голямото ѝ постижение. Въпросът е дали дълбината и вътрешното усложнение на индивида са само нещо реално, или трябва да се разбират и като образ на усложнената външна среда, в която живее съвременният човек. Ако това е така, този образ не би трябвало само да отделя човека от човешката среда, а напротив, да му служи и като един вид инструмент за включване в нея. За да става това, собствената вътрешна сложност би трябвало да се осъзнава и овладява.

На пръв поглед именно такава е грижата на психоаналитичната практика - отървяването на пациента от ранните травми, образуващи митическите първосъбития на личната история. Същевременно психоаналитичното разбиране за характера на личността остава затворено. Човешкият индивид се мисли фатално предопределен от изключителните събития, станали в неговото детство. От свързващата ги семейна фабула се очаква да определя твърдо бъдещите участия на пациента в други истории. Така или иначе миналото и дълбината на собственото несъзнато му пречат да разбира външната среда на съществуването и да се включва в равнинната авантюра на участия

в разнообразни „лице в лице“ ситуации или групови акции, свързани с поемането на различни роли.

Разбира се, други видове психология, както и съвременната социология, се занимават с тази равнинна авантюра. Въпросът е че все още предстои, особено в практически план, да се свържат вътрешната сложност на човешкото същество и сложността на съвременното външно съществуване. Все още не се експлоатира достатъчно това, че двете страни се намират в обмяна и отношение на съотчитане и всяка предлага знаци и метафори за разбирането на другата.

Отвореното разбиране за личност – гъвкавата идентичност

За да бъде овладяна тази обмяна, възгледът за човешката личност трябва да се освободи от затворения си характер, между другото и от популярния психоаналитичен възглед, че митичната семейна травма е нещо абсолютно реално. Както всичко друго, и собствената история може да се разбира затворено и отворено - като веднъж за винаги добре композирана фабула, според определението на Аристотел в „Поетика“, или като свободен низ от случвания, от които личността автор е в състояние да съставя различни истории, способстващи за включването в разнообразни житейски ситуации.

Същото се отнася и до отношенията със сложния външен свят. При съвременните условия на живот отделният човек влиза в разнообразни „лице в лице“ ситуации и участва в дейността на много реални и идеални групи и общности. Оттук и едно от основните определения на съвременното отворено общество - то се изразява в сложна система от отношения с всякакви лица и видове групи. Участието в тях е проблем за индивидуалното съзнание, независимо че то протича обикновено косвено - не се общува с реални лица и групи, а се усвояват истории и идеологии, които означават разни форми на колективна принадлежност. Проблемът е как и в каква степен човек сплита от тях своята собствена идентичност. Дали изобщо ги сплита, или се отдава на една от тях, която осъзнава, а останалите си участия превръща в един вид несъзнато, което обикновено е в конфликт с приетата основна принадлежност?

Паралелът с разбирането на себе си е очевиден. Има голямо подобие между това, човек да е привързан към определена вътрешна история с твърди първосъбития и да отхвърля многообразието на всички останали случвания, и онова, да е приел една колективна принадлежност като решаваща за идентичността си, да отхвърля всички останали и един вид да не знае за тях. Тези два вида съзнание са препятстващ фактор за развиване на формите на отвореното съществуване. Препятствието се усилва още повече от това, че двата вида съзнание се поддържат едно друго и обменят енергиите си.

Това, дали поради осъзнатата постановка на своята идентичност личността е с добра валентност и се включва лесно в различни „лице в лице“ ситуации и групови акции, не е без отношение към способността ѝ да разбира личната си история сложно и отворено. В условията на съвременното съществуване човекът би трябвало да се опира на отвореното разбиране на себе си и да го превръща в модел за отношенията си със сложната, преплетена мрежа от групи и общности. Но също и обратното - неконфликтните многообразни участия в тази мрежа биха могли да му служат като модел за отвореното разбиране на себе си.

Едната страна на този двоен проблем е въпросът, как да постъпва човек, за да не митологизира своята биография, да не я свежда до митическа история, кръжаща около едно изключително събитие, свръхопределящо и затварящо личността му.

Разбира се, събитието се определя и външно. Това един баща да е изнасилил дъщеря си е дълбока травма, която може да прерасне в твърда история, да затвори личността на момичето и да блокира отношенията му с външния свят. Поради невъзможността за свободно символно отношение между травмата и образите, които я съпровождат, това блокиране се изразява между другото в понижена способност за разбиране. До същото може да доведе несъмнено и нещо, което не се е случило действително.

Така че задачата кръжи около разтрогването на здравата символична връзка между реално случилото се или измисленото, че се е случило, и митическата история. Целта е да се разбере, че случилото се не излъчва основното значение на личната история, а е само първоначален подтик за образуването ѝ, че тя е по-отворена по смисъл, отколкото изглежда, и има по-богато съдържание от събитието, което е предизвикало образуването ѝ.

Другата страна на този двоен проблем е как да поддържаме в съзнанието си принадлежността към многото различни общности, в които ни вплита съвременната сложна среда. Ако отвореното общество е именно тази среда, която се проявява и в един вид осигурена за голям брой индивиди реална и идеална подвижност, осигурено свободно движение в реалното човешко пространство, но и възможност за избор на едни или други идеологии и истории, паралелният проблем на преодоляването на затворената лична история и отървяването от простия психоаналитичен модус би бил как човек да не се поддава на простото отнасяне към една изключителна общност.

Няма съмнение, лесно е да кажа: „Аз съм българин“ и да остана в това определение. Няма значение дали постоянно го повтарям, или постоянно се дразня от различни неща, които унижават моята българска принадлежност. Ако се отдам некритично на тази принадлежност, която сега е малоценностна, и защото действително е такава, мога да изпадна в комплекс, подобен на човек, претърпял или мислещ си, че е претърпял нещо лошо в своето семейство. И в двата случая някой се отдава на леснотията и може би на удоволствието от изключителната принадлежност към една общност (българския народ и собственото семейство), на нейната история и идеология.

Разбира се, реално никой не е отдаден постоянно само на една принадлежност. Въпросът е как мисли за себе си и как преживява своите принадлежности - дали просто, като ги свежда до една изключителна, или по-сложно, като пази броя им и постоянно ги пренарежда с оглед на променящите се външни условия. Това не е лесно и именно поради тази причина има толкова хора, отдадени категорично на една принадлежност. Човек лесно става в съзнанието си не само българин или французин, но и професор, лекар или културолог по природа, не в някакво отношение, а винаги и във всичко.

Колкото и усвоимо и резултат на обучение и култура да е, поне засега това зависи предимно от личността и е една от проявите на духовната свобода. Човек и вътрешно е изправен пред избора на затвореното или отвореното съществуване. Отвореното съществуване в личен план е начин на сложно и постоянно променящо се определяне на себе си, което води до леко изключване и включване в много видове и голям брой групови акции и „лице в лице“ ситуации. По друг начин можем да наречем това променящо се определяне на себе си: *гъвкава идентичност* или *модулна индивидуалност*. В идеалния си вид тя би ни предпазвала от изпадане във фундаментална принадлежност дори към своя пол или към вида човек.

Нима човекът, който живее с куче и го цени повече от близките си, не се отнася по чувство към една по-широка принадлежност, отколкото е човешката група? Нима в определен момент не поставя под въпрос привидното природно, достатъчно

идеологически натоварено твърдение, че човекът е по-висше същество? Разбира се, тъкмо защото е гъвкава, подобна идентичност не би водила до крайни твърди положения, а би се изразявала в способност за временно критично настройване към едни или други фундаменти на човешкото съществуване.

Не бива да прокарваме демаркационна линия между отделния човек и груповите субекти. Гъвкавата идентичност е проблем и за човешката група. Идеологията на индивидуалната идентичност с личните истории, които развива, не се различава крайно от груповите идеологии и развиваните от тях истории. Те са изложени по подобен начин на опасността да придобият затворен и изключителен характер. Също като отделния човек, и човешките групи с твърда идентификация са в състояние да превърнат определена идеология в нещо тотално. Класическият случай е комунистическата идеология.

Същото се случва и с неидеологичен дискурс като теорията на пазарната икономика. Нерядко и тя се идеологизира и служи като средство за твърдото идентифициране на определена затваряща се група. Още по-често това се случва с противоположната по дух социално-демократическа платформа. Въпросът е подобни дискурси да се използват като инструменти за действие, които да се редуват и сменят в зависимост от променящите се обстоятелства, а не да се превръщат в агенти на бранещата се срещу променящата се реалност твърда идентичност на определен човешки колектив.

Изглежда едва тогава, когато едно общество разполага с голям брой индивиди и човешки групи, чиито живот протича на принципа на гъвкавата идентичност, бихме могли да твърдим, че отвореното общество се осъществява реално. Но понеже като всяко общество и отвореното е резултат от срещата на определени външни условия на живот с дискутираните вътрешни механизми на нагласа и разбиране, а тази среща е все пак нещо утопично, може би трябва да приемем, че отвореното общество е по-скоро процесът на безкрайното приближаване към тази утопична хармония на външните и вътрешните обстоятелства, определящи човешкото съществуване.

При съвременните условия на живот един човек преодолява бързо разстояния, минава леко от една в друга среда, говори различни езици. На все повече хора се налага да преминават от териториите на своето към тези на чуждото. Но въпросът не е само в наличието на външни условия, които способстват и предполагат това движение. Самото движение може да се извършва формално и на свой ред външните обстоятелства да предизвикват вътрешни кризи. Обществото би било по-действително отворено, ако индивидите и човешките групи ползват не само формално правото си на движение в отворения и все по-отварящ се човешки свят, но стават подвижни и в идеалния вътрешен план, ако развитата гъвкава идентичност им помага да преминават неконфликтно от едни към други връзки и идеологии.

Това не би означавало да нямаме ясна и проста биография или човешките групи да не се отдават на удоволствието на определяща ги история, нито да нямаме любим човек, животно или предмет. Би означавало, когато е необходимо, да можем да напускаме простата биография в името на по-отворени разкази за едно себе си с друго измерение. Би означавало привързаността към определена вещ да не ни пречи да разбираме посредническата функция на толкова други предмети. На свой ред отвореното съществуване не би означавало да не сме патриоти и да не изпитваме привързаност към родината си. Но тази привързаност не би трябвало да води до опростяване на родната история и подценяване на това, което сме. В някои случаи силното чувство може да се отдава на подобна яснота, но е добре то да се редува с по-кротки емоции, които подготвят разбирането на родното като сложно и противоречиво, като нещо не дотам определено, което се развива и зависи от собственото ни участие.

Така или иначе отвореното съществуване не се изразява в монотонно повтаряне на едно и също нещо, а е дискурс от разнообразни и разнообразно свързващи се моменти за различна нагласа към света. Вътрешната гъвкавост и сложност на индивида и човешката група, които се опират на себе си за разбирането на външното разнообразие, би трябвало да получат изражение в този, така да се каже, мек дискурс на съществуването, готов да се променя, за да поддържа контакта с променящата се реалност.

Така или иначе, изгубих рационалния тон и се увлякох в перформатива на печеленето на привърженици за идеята на отвореното общество.

ВИСШЕТО ОБРАЗОВАНИЕ И ДИСЦИПЛИНАТА НА ИДЕНТИФИЦИРАНЕТО

Личностната структурата и висшето образование са двете теми, които предстои да свързва в този текст. Въпросът е дали съвременното образование, и особено висшето образование допринасят за формирането на личността като гъвкава структура, пригодна за участие в променящата се съвременна реалност.

Висшето образование може да се определи като подготовка на човешката личност за пълноценно разбиране на себе си, другите и света. Това разбиране не е безпрепятствено усвоима рационална техника, а и нещо консервативно, наследено от културната традиция. Но университетът, институцията носител на съвременното висше образование, е възникнал не другаде, а в Европа. Оттук и първият въпрос, който се повдига в тази връзка - за характера на разбирането в европейската културна среда.

Европейският тип разбиране и семиотиката

Доколкото може да се определя еднозначно, европейският тип разбиране ни се представя като рационална процедура с превес на различаването и диференцирането пред интегрирането. Особен краен израз на този тип откриваме в съвременната *семиотика*. Макар и да държи да изглежда чисто научна дисциплина, семиотиката следва определена културна константа, която, струва ми се, не произтича пряко от нейния проект. Можем да я наречем условно дисциплина на съзнателно изпълнявани различавания.

Добър пример са базовите различавания, които се правят в изследователската линия на Сосюр. Първото е между външната и вътрешната страна на знака, между плановите на означаващото и означаваното. По-нататък се различава областта на знака от онова, което се обозначава чрез него. На свой ред се осъзнава обозначеното като реално съществуващо и като идеален предмет. Но и идеалният предмет не е едносъставен. Макар да се проявява основно в културно "преддадени" идеи, в него се намесват и представи, произведени от индивидуалния интерпретатор, които също могат да бъдат предмет на търсене и различаване. Семиотичният подход опира и до отделяне на обозначаващото на действителни предмети (реални или идеални) от проектирането на възможни, но все още несъществуващи.

Именно това прави от семиотиката своеобразна етика на научния език и изобщо на говоренето - импулсираното осъзнаване на възможните страни на един обсъждан предмет. Понеже да се говори за нещо съществуващо, почти винаги означава да се желае и да се проектира съществуването му, осъзнаването, отделянето на "дозите" на реално съществуващото, желаното и проектираното при обсъждането на един предмет, е важна стъпка към морала на всяко словесно поведение. Що се отнася до другата важна стъпка - това да не се натурализират различаванията и говорещият да се връща към ситуациите на неразличеност, да интегрира вече диференцираното към някаква цялост, не съм сигурен, че семиотичната методика подтиква и към това.

В съответствие с нормите на европейската научност подходите от семиотичен тип насочват повече към различаването, оставяйки интегрирането за извъннаучни области като изкуството и религията например. Но въпросът е, че в предметите, към които се подхожда семиотично, са налице не само белезите на отделното, но и на неотделното. Плановите на изражението и съдържанието в знака не са напълно отделими. Външното,

средството за означаване винаги мъкне някакво означаемо и вътрешното, означаемото винаги е заплашено да се превърне в означаващо на друго означаемо. На свой ред знаците не съществуват сами по себе си, а непрекъснато се преобразуват и взаимодействат с други знаци.

Оттук следват две необходимости - 1. знаците да се наблюдават в хода на определен семиозис, и 2. след постигането на едно или друго означаване означеното да се интегрира към целостта, от която е било откъснато с оглед на наблюдението. Означаваните предмети съществуват и в смисъл, че семиосизът ги поражда. В този смисъл европейското, но по начало и човешкото разбиране са изправени пред трудност, която не се преодолява с лично осъзнаване и усъвършенстване на ползваните средства за изразяване. Не съществува идеална реч или мъдро поведение, които осигуряват двата хода - на различаване и връщане към ситуациите на неразличеност независимо от гениалните проекти в тази насока като диалога на Платон.

Две развития в тази насока се откриват и в полето на семиотиката. От една страна, по линията на подхода на Сосюр, се достига до идеята, че човешката реалност е набор от дискурси, от режими на говорене и държане. От което следва, че възможният гъвкав подход за по-адекватно разбиране би се изразявал в осъзнато променяне, съчетаване и допълване на повече режими на означаване. Но тази гъвкавост деградира до игра на безкраен избор на гледни точки, ако разбиращият изповядва традиционното европейско схващане на себе си - като идеална затворена гледна точка, противопоставена на разбирания обект. Съвременната европейска интелектуалност продължава да се развива под този знак.

Съществува и втора семиотична постановка за разбирането. Тя се изразява в схващането, че разбиращият субект зависи от разбираните обекти и е нещо отворено, променимо и постоянно правено. Това схващане се застъпва в традицията на Пърс, в която, като се питат за ролята на интерпретатора в семиозиса, изследователите разглеждат субекта на интерпретацията в постоянната му обмяна с културната среда.

Съвременното разбиране за структурата на личността

Ако човешката реалност в съвременните условия на живот се разбира като сложен набор от дискурси и ако разбиращата я човешка личност се намира в постоянен обмен с нея, от това следва и усложняването на самия разбиращ, на неговата *"аз-ова" структура*. Големият прогрес би бил, ако тя се схваща като начин на постоянно нагласяващо се към променящата се реалност означаване на "себе си". Като казвам променяща се, имам предвид две неща - действителната промяна на човешката среда, но и променящото се знание и образ на света за индивида. При този начин на мислене човешкият "аз" се оказва в по-ниска степен нещо дадено и в по-висока нещо правено и ставащо.

Това правене е толкова лична, колкото и общностна дейност. Вътрешният ни "текст" се занимава с правенето на нашия "аз", като се опира на модели, предоставени му от културната среда. Така че, като произвеждаме собственото си "аз", поддържаме и азовата норма на средата, в която живеем.

Тази връзка затруднява и двете страни. За отделния човек проблемът е в постигането на такова ползване на нормите на средата, което същевременно допуска измъкване от тях с оглед на гарантирането на своята уникалност. На свой ред културната среда, доколкото може да се разглежда по този начин, опира до противоречивата задача да подтиска "шумовете", които се произвеждат при правенето на толкова "аз-ове", да пази нормите си, но от друга страна да приема в някаква степен тези шумове и да ги използва за промяна на своята нормативност, което ще рече и на самата себе си.

Като един вид означаване на "себе си" азовата дейност включва разнообразни различавания и свързвания. В техния ход особено важен момент е свързването на гледните точки на "аз" и "той". Става дума за осъществяване на преход от празния субект на "аз-а" за мислене и изтърпяване към по-пълния субект на "той", свързан с общности от подобни нему, които му придават определени предикати и по този начин го изпълват със съдържание. Областта на "той" е многовидова. Аз съм човек, мъж, на определена възраст, баща, европейец, българин, преподавател. Не бих могъл да изброя коректно всичките си предикати и съответно многото класове от "той", към които се отнасям. Една част от тях е налице във всички човешки среди, друга се определя от модерното време. Във всеки случай съвременната европейска среда дава възможност за участие в разни видове "той" не само на естествени, но и на временни, работни и идеални общности. Това е едно от основните проявления на европейската съвременност.

Семиотичният проблем е как тези "той" означават моето "аз" и как се съотнасят в структурата на моята азовост предикатите, придавани ми от техните класове, в какво отношение попадат едни към други чертите на човека, мъжа и българина в мене. Понататък дали ги чувствам и разбирам като природни дадености и в този смисъл като нещо винаги налично, или така възприемам само някои от тях, докато други третирам като временни и относителни? Може би аз възприемам безотносително принадлежността си към класа човек и мъж, докато други схващат по този начин и народността си, че и принадлежността си към даден спортен клуб. Но дали първото е по-оправдано от второто? Да не би като отнасям себе си твърдо към класа на хората, да не чувствам принадлежността си към класа на висшите бозайници по същия начин както други разбират българската си принадлежност като природа, но нехаят за своята отнесеност към широкия клас на хората?

Във всеки случай от преобразуването на "аз" в "той" се поражда колективната идентичност, която не само придава съдържание на моето "аз", но и удостоверява, че не се различавам от другите. Поражда се гледната точка на "ние". Тази гледна точка се проявява съзнато, но може да е потопена и в несъзнатото. Що се отнася до сферата на съзнаването, проблемът е как градя собствената си идентичност от различните колективни идентичности, дали я градя постоянно от повече принадлежности, или предпочитам спряното ригидно "аз", което съвпада точно с определена колективна идентичност, с определено "ние", възприемано от мене като твърда природа и същност. Дали това "ние" в мене, получило енергията си от срещата на "той", носител на определени качества, и на безкачествената субектност на "аз", е бойко самосъзнание, което прикрива и подтиска останалите ми принадлежности, или е отворено към други "ние" в хода на моето променливо, винаги ставащо и сега означавано "аз"?

Силно впечатление прави лекотата, с която много хора са склонни да се прислониават към дадено "ние" по време на разговор. Такъв е случаят, когато се обсъжда отношението България-Европа. Разбирано просто и определено като малоценностно, нашето, българското ме заставя да се чувствам малоценностен, независимо че не съм. От друга страна, отделеното от мене свръхценностно европейско става твърдо "те", което безапелативно ме изключва, независимо че Европа за мене не е само "те", но и "ние". Така става, когато разговаряме или сме отпуснати в немарливия вътрешен текст на личната или колективната депресия. Иначе в мрежата на обичайните всекидневни действия сме с по-гъвкава лична идентичност и не се случва често да изпадаме в твърдите "ние", появяващи се при разговор.

Така че първият проблем на съвременната азова дейност е осъзнаването на сложното отношение на различните принадлежности, които се преплитат в структурата на "аз-а" и недопускането тази сложност да бъде отгласната от съзнанието в пораждащото проблеми несъзнато, подтискано от някоя предпочетена изключителна

принадлежност. Двете крайни реализации са - *цялостност на личността от затворен тип*, при която съзнатата сфера се свежда до твърда роля, противопоставена на масивното несъзнато от недопуснатите в съзнанието други роли, или *цялостност на личността от отворен тип*, която се изразява в гъвкава ролевост, в постоянен обмен между съзнато и несъзнато и осигуряване по този начин на приспособимост към различни жизнени ситуации в променящите се условия на живот

Структурирането на личността не се изчерпва с проблема да се осъзнава разнообразието от принадлежности, което да се преобразува в гъвкава азова структура. Съвременният индивид има и своя лична история. Най-вече опирайки се на нея, той придобива "самост", особено вътрешно лице, отличаващо го от другите и осигуряващо му уникалност. Но и тук възниква подобен проблем - от какви събития е съставена тази история, дали съзнанието удържа разнообразието от действителни случвания, връзки и преходи в собствения живот или я опростява до определени символи, които гарантират целостта на личността само до равнището на стереотипа. Личните истории са винаги различни, но така или иначе те се разполагат между полюсите на монотонността и полифонията, между вялата стереотипна и сложната подвижна самост.

Във втория случай, както и по-горе при скритата препоръка личността да се формира от колкото се може повече колективни принадлежности, очевидно става дума за идеални положения, а не за реалния човек, който естествено е склонен да се отървава от многообразието, да предпочита простата принадлежност към определено "ние" и културно фиксираната стереотипна биография. Независимо от големите различия, тази склонност е налице дотам, че бихме я нарекли присъща на човешката природа.

Човешката природа обаче е нещо променливо, намиращо се в постоянна обмяна с човешката среда. А средата, особено съвременната се променя по-бързо от физическата и менталната форма на човека. Така се достига до неравновесието човешкият свят да бъде по-сложен от идеите и представите, които има за него редовото човешко същество. Това положение се коригира в известна степен, тъй като, бидейки комплексна мрежа от дискурси и поведения, съвременната човешка среда предлага на отделния човек примамливи ползвания, а с това и особени лични идентификации, които го заставят да има на практика по-сложно реагиращо "аз", отколкото му позволяват стереотипите на традиционната култура или собственият осъзнат опит.

Тази картина на несъзнаващия индивид и поправящата го среда внушава оптимизъм, който не е съвсем основателен. Положителният ефект не е гарантиран от обикновения контакт на опростяващите реалността индивиди с усложнения човешки свят. Усложняването може да избързва, какъвто е случаят в съвременна Европа, може да става враждебно и чуждо на човека. Приемането му зависи от обмяната между променящата се човешка среда и ставащата все по-гъвкава човешка личност.

Същевременно не бива да се забравя, че реално съществуват личностите, а не принципът за личност. Човешката среда се усложнява именно за да се гарантира разнообразието от самостоятелни акции, достъпни за все по-голям брой индивиди. За да се ползва и развива и да не се превръща в тегоба, усложняващата се среда на човека предполага не само вътрешното усложняване на азовата структура, нарастването на обема на съзнатото в нея, но и реализирането на това за все по-голям брой индивиди. Може би няма нищо по-сложно в съвременния свят от този процес на нарастване на количеството индивиди с гъвкава азова структура.

Въпросът е в каква степен това се самоосъществява, в каква е обществено управляемо и в каква зависи от усилието на всеки човек.

На пръв поглед демократичното обществено съществуване стимулира оформянето на ставащо и винаги правено "аз" у голям брой индивиди, улеснява достигането до нагласата, че човешката реалност не е само даденост, но и нещо

зависимо от личната воля. Но именно в тези условия на гарантирана свобода и подвижност съвременният индивид не може да бъде заставен да предпочете гъвкавата пред твърдата лична идентичност. Свободата му се изразява и в това да може да съществува отвързано и отстранено, между другото и в някакво поддържано без промяна минало. Съвременната европейска среда се проявява в разнообразие от избори и поведения, поради което, като се оказват в различна позиция, индивидите не зависят тотално от примамките на усложняващата се среда и не могат да бъдат ефективно управлявани от обществени проекти, които не отчитат свободата им. В този смисъл постигането на идентификационния механизъм за гъвкаво означаване на "себе си" в съвременните условия на живот е толкова проблем на обществена организация, колкото и на осъзнатото насочване на собствената азова дейност.

Формите на образование

Ако личното идентифициране е комплекс от навици, емоционални реакции и умения за нагласа на индивида към света, ясно е, че формите на образование не са без отношение към този комплекс. Училището и университетът са модели за човешка среда. Затова е естествено пребиваващият в тях да придобива определени навици за свързване и отделяне на себе си, а оттук и за правене на своето "аз".

Поради принципното си разнообразие и отвореност към миналото съвременността пази масива на традиционното образование, а с него и традиционното разбиране за отношение между личност и среда. Като казвам традиционно образование, имам предвид най-вече твърдо зададената форма на *началното и средното училище*, която ми се струва все още силна, особено у нас в България. Общуването в тази среда следва модела на властта и йерархичния ред в семейството. Пример за това е учебният клас. В затвореното му пространство учителят, носител на знанието, е противопоставен на масата на учениците, които той разполага в един вид йерархия посредством категоризиращи оценки. Оценяването става винаги отвън и оценяваните се състезават за йерархическото си издигане. В крайна степен всичко зависи от учителя. В най-добрия случай той закриля слабите, ограничава силните и поддържа равенството в ученическата общност. Така или иначе се следва моделът на затворената семейна среда. Истинското равенство се постига в празничния игров хаос на преобръщането на реда и йерархията.

Това че традиционното училище следва модела на семейството, а оттук и на затвореното общество, не бива да се тълкува само отрицателно. Поне първоначално подрастващите имат нужда от формата на състезаване за майчината топлина и на ограничаване от бащиния авторитет. Въпросът е дали принципите на това общуване се поставят под въпрос и се преобразуват в други принципи, или се остава при тях. Защото видовете на този модел за свят като семеен, училищен или казармен живот лесно се поддават на идеализиране и стават агенти за регресия към детството.

За това допринася и образователната философия на традиционното училище, насочена повече към интелектуалното отколкото към социалното оформяне на подрастващите. Социалното се разбира най-много като набор от умения за вреждане в съществуващата среда. Училищното знание обслужва не толкова това, колкото снабдява с разсъдъчни аргументи за пасивното приемане на света като ред и материя за послушно изучаване. Обичайният резултат от този тип обучение е атомизирането. Без социални умения, младите хора развиват свръхактивно или свръхпасивно отношение към живота. Съобразно естествените си наклонности те се разделят на упражняващи насилие водачи и претърпяващи подчинени, на личности с предимно хипоманиакална или депресивна наклонност. Но и едните, и другите в еднаква степен прехвърлят на реалността и останалите хора вътрешните си проблеми.

Поради по-високата степен на избор и на осъзнато участие, както и поради по-сложната си организация *висшето образование* би трябвало да е с по-висок принос за изграждането на обсъжданата гъвкава идентичност. Като казвам висше образование, имам предвид учебното съдържание, системата и формите на обучение, но и останалите начини на общуване в границите на университетската институция, които често имат трайно въздействие върху формиращата се личност на студента. Колкото и да са разнообразни, съвременните форми на висше образование и университетска организация се разполагат между полюсите на зависимия от държавата "гимназиален" университет и на независимото от държавата маргинално висше учебно заведение.

Макар и зададен в някои от университетските форми на Средновековието, *институционализираният държавен университет* се оформя сравнително късно - в условията на съвременната национална държава. Моделът му е проявен ясно в немския хуманитарен университет, въплътил идеалите на големите немски умове от началото на миналия век. Този университет става траен образец за подражание поради постиженията си в областта на хуманитарното знание, на филологията, философията и историята, но и поради грижата за личността на студентите. Конкретната му задача е подготвянето на висши държавни служители, но и по-широко - на духовния елит на нацията.

Този елит е консервативна стихия, пазител на трайното и извънвременното. Оттук и изискването елитарно образование да борава с принципи с висока абстрактност или поне да владее мисловната техника за достигане до същността на нещата. Основното задължение да се разбират същности механично означава образованието да се подчинява на даденостите в света. Знанието и личността са като двете страни на монета. Знанието е насочено към трайния ред на нещата, а личността се схваща като идеална самост, противопоставена на света и затова колебаеща се между полюсите на екстаза и горчевината. Не виждам значителна разлика в постановките на училището и на този университет, което ми дава и основание да го нарека гимназиален.

Интересно е, че гимназиалните елементи се усилват в другата форма на висше образование, развила се по-късно в 19 век също в Германия - немското политехническо училище. Създадено с оглед на точните науки, освободено от абстрактния модел за духовност и по-актуално насочено, това училище изоставя демократичните форми на общуване, които компенсират на практика абстрактната жизнена постановка на немския хуманитарен университет. Политехническото училище се организира съвсем затворено и йерархично. Именно то бива заето от съветската система на висше образование, в чиято среда затвореният му характер се усилва допълнително. При заемането си в България след Втората световна война гимназиалното съветско висше училище атакува абстрактната духовност, придобита от Софийския университет при основаването му в края на миналия век от образца на немския хуманитарен университет. При срещата с калъпа на съветското училище поради оставащото подобие с немския хуманитарен университет гимназиалната нагласа в общата ориентация на българския държавен университет придобива изключителна устойчивост.

Тази нагласа е проявена и конкретно - в номенклатурата от специалности и начина за прием на студенти, в затворените в себе си факултети и катедри, в йерархията от подчинени звена и централизирано управление, чиито нереалистичен ред се компенсира от вътрешен хаос и неефективност при провеждането на инициативи. Картината на монотонното аудиторно общуване с пасивна слушателска страна и катедра амвон, от която се вестяват истини, е също проявление на тази форма. Правилото е слушащите да бъдат маса, а не организирана група, защото знанието се дава, а не става в хода на обучаването. Както и преподаващият зависи само от обстоятелства, които са външни на събитията в аудиторията. Този ред обуславя студентите да са отделени от преподавателите, както и преподавателите да са подчинени на строг ред за издигане в

ранг. Пасивността на университетското общуване откъсва гимназиалният университет от променящата се реалност. На свой ред това става и с науката, поради което за развиването ѝ се налага тя да се отделя от образованието и да се затвори в изследователски институти.

Тази нагласа на българския държавен университет е изразение на философия с определени представи за ред и поведение, за знание и свят. Редът е преди всичко йерархична класификация, а знанието - познаване и приемане на обективности. Оттук следва и схващането, че общественото поведение се изчерпва от уменията за вреждане в клетките на човешката среда. Доколкото в света има промяна или се открива нещо ново, то се разбира като нарушаване на установения ред или се въвежда като правило в шизоидно противоречие с реда. Както овладяването на реалността означава разбиране на съществуващите класификации - проявени в синхронна или диахронна форма, така и науката, установено множество от знания, предполага всеки да влезе в коридора на едно от тях и да се идентифицира с него. Този тип университет поддържа в организацията и философията си представата за човешката среда като номенклатура и йерархия, която закриля държавни служители.

С простото си йерархично устройство и принципната си откъснатост от развиващата се реалност гимназиалният държавен университет е постоянно изложен на тенденцията да реализира като образователен идеал ценностите на затвореното общество. Те едва ли биха се утвърждавали толкова лесно, ако не бяха в унисон с традиционния начин на градене на "аз-а", поддържан в тази институция. Гимназиалният университет прави не друго, а един вид пълни считаното за празно "аз" на обучавания, като го отнася към предикатите на ясни класове. Това са най-вече номенклатурните трайни специалности и следващите от тях професии и категории, разположени във вертикален ред. Градената от ясни принадлежности личност на студента се насочва към уважаване на номенклатурата и в крайна степен към пазене на реда. И отделният студент, и самият университет трудно предполагат разреждането, промяната и разсеяните усложняващи визията за себе си и за света принадлежности.

Тази картина е пресилена. Става дума за определена форма на висше образование, а не за действителни университети. Картината е пресилена и поради това, че подобни предмети се обсъждат трудно в "чистия" си вид. Обсъждащият има конкретна позиция. И аз в случая използвам обсъждането, за да убедя себе си и другите в неефективността на българския държавен университет. Реалността и желанието непременно се преплитат. Задачата е желаното да бъде в някаква степен отделено от действително съществуващото, а още по-добре и сведено до проект.

Що се отнася до *висшето учебно заведение с либерална форма*, струва ми се, че трябва да потърсим наченките му в корпоративната структура на определени средновековни университети. В постоянна борба с някаква външна власт и вътрешно противопоставяне на организирани групи без ясни граници, маргинални и с равнинна стихия, тези университети са култивирали разнообразно, колебаещо се в предметите си знание и са представлявали неустойчива мрежа от среди за живеене заедно в разнообразието на групи и възгледи. Целта е била размита - студентите са се подготвяли за упражняването на основните средновековни професии, но са изпитвали и удоволствие от общуването сега в рамките на университетската среда, едно маргинално общество, което в "карнавала" на подвижната университетска корпоративност подлага на изпитание йерархията на средновековния обществен ред. Парадоксът е, че такъв характер са имали по-скоро университетите под юрисдикцията на духовната власт. Подчинените на светски власти университети на онова време са се поддавали по-лесно на затваряне, йерархизиране и униформено опростяване на реда.

Либералната жизнена позиция на средновековните университети изглежда има едно единствено по-цялостно продължение - английският колеж от типа на тези в Оксфорд и Кембридж. Този модел на университетско общуване се разпространява в Съединените щати. Разбира се, там той не остава чист. Съвременните американски университети представляват на практика различни степени на дифузия на гимназиална и либерална уредба. И все пак, гледано общо, либералното устрояване има превес в американските висши училища.

Под влияние на характерното за американския живот демократично съчетаване на интересите на разнообразни общности, университетите в САЩ придобиват вид на премислени сложни мрежи от звена с различни задачи и цели. Тази система на среди за включване, на сложна зависимост и същевременно свобода на избор е проявена и външно - във връзката на университетите с обществото, в сложните преплитания се отношения на самофинансиране и надзор от държавни, щатски и частни институции. На тази основа се развива нуждата да се проучва реалността - за да се осигурява финансиране, да се намира работа за завършващите студенти и да се гарантира приливът на кандидати. Системата на зависимост и обвързване на интереси изключва възможността студентите да нямат отношение към паричната стойност на своето обучение, а чрез нея и към неговото качество.

Всичко това води до подвижност в учебните програми и методи на обучение. Американският университет е в състояние да създава нови професии и изобщо да участва в развитието на обществото. Отворен навън и вътрешно гъвкав, той се грижи за уравновесяването на функциите на реда и на промяната. Редът е налице, без това да е свързано с униформеност, опростеност на правилата или отпускане сигурност. Качеството се охранява и с йерархия. Не е лесно да се влезе в десеторката на най-добрите американски университети, което не пречи на съществуването на стотиците останали висши училища. Вертикалното познание на нещата постоянно се допълва с хоризонтално. Оттук и сложното, вариативно устрояване. Налице е върховенство, но и демократично разделяне на финансовата власт от административната и от тази, която ръководи учебните и научните дела.

Американският университет продължава корпоративността на средновековния университет като място за общ живот в мрежа от общности. Отделният студент или преподавател знаят и ползват правата си, но са опрени и на общност. В сложната мрежа на лични и общностни интереси, студентът се обучава социално, учи се да участва в субектите на разни колективи. Разбира се, има емоции, крайности и провали. Но дори при наличието на някаква митология и нерerefлектирани символи, колективните принадлежности, възможностите за свързване са толкова много, че никоя университетска общност не развива лесно императива на тоталната принадлежност. Университетската социалност остава вариативна и игрова.

Този дух на рационалност без тотална идеология се поддържа и поради осигурените от университетския ред права на активност. Студентът заплаща, избира курсовете и преподавателите си, във висока степен сам съставя програмата си, може да променя посоката ѝ в различни степени, да прекъсва, да продължава в друго учебно заведение, да набира кредити не само с учене, но и с други дейности, може да участва в изследователски проекти. Общо взето, той не е отделен от преподавателя и не познава условностите на общуването в традиционните гимназиално устроени учебни заведения. Както отворените врати на аудиториите в американските университети не пречат да се влиза и излиза по време на занимания, така и преподавателската реч допуска да бъде прекъсвана. Университетският дискурс остава близък до всекидневната разговорност.

Естествено сведената до формули жизнена позиция на този университет е само обобщение, затова е и нещо в известна степен желано. Гимназиалната затвореност

вероятно е налице в редица американски университети, особено в професионалните колежи. И сигурно духът, който описвам, на много места е условност без съдържание като нормативната американска ведрост, която често прикрива напрегнатостта и необщителността на отделните американци. И все пак либералното общуване в американските университети е проявено в конкретни актове, които не са без връзка с общата позитивна нагласа на участващите в университетската дейност. Тя в не малка степен се дължи на това, че институционалната философия на американските университети поддържа образи за свят и за човешка личност, в които са уравнивено идеите за обективност и промяна, а от друга страна - за зависимост и за свобода.

Тази университетска философия внушава, че йерархията е необходима, но е условност, както и че равенството е естествено, но е отношение, което трябва да се поддържа. На свой ред университетското устрояване, което следва от тази философия, поставя в работеща връзка разбирането, че разнообразната променяща се човешка среда зависи от активността на човека и че за да е пригоден за участие в нея, той трябва да е с гъвкава самоличност. Същевременно средата се променя и развива, защото самата човешка личност е неустойчива и подвижна. Американският университет сякаш утвърждава, че в света мрежа от възможности се участва с удоволствие, само ако участващият поддържа и прави разнообразието на своята личност. На тази основа и развитата се в модерното време мрежа от информационни средства има идеален образ в модела за свят, който предполага голямо множество от свободни променливи индивиди, отворени към променящата се разнообразна среда.

Каквито и да са колективните гледни точки, интересът и възможностите на индивида не се забравят от системата на това устрояване на света. Оттук и неговият реалистичен, прагматичен, но и виталистичен уклон. Живеенето - ритъм между контакт с другото и изолиране с познатото, се разбира като колебаене между пребиваването без промяна и удоволствието от включване. Субектът има път за промяна и навътре, и навън, но не е лишен и от традиционната възможност да се съхранява като един и същ и да изпитва удоволствие в идентичността на твърдите навици. Тази среда не пречи на самотника, който държи да оправя сам отношенията си със света, но предполага и радостта от надхвърлянето на себе си в мрежата, предлагаща възможности за наддавания и промени на статуса.

Положителните нотки в казаното за институционалната философия на американския университет се хранят от желанието ми за промяна на нашия университет. Несъмнено се отдавам на утопичен дискурс. Но той е утопичен не само поради желанието за обнова. Всяка институционална философия е утопия спрямо неподатливата реалност. Както и формата на американското общество и неговата идеология са утопични спрямо американската действителност. Въпросът е в отношението между утопията на формата и измъкващата се реалност. То може да се изразява в обикновен разнотий. Но сведена до проекти, утопията може и да участва в ставащата реалност.

Без съмнение разнотията между утопията на институционалната философия и реалностите на деня в американския университет е по-слаб отколкото между формата на живота и самия живот в американското общество. И в този смисъл университетите са нещо като реализирана утопия за общество, защото техните проекти се осъществяват по-лесно отколкото проектите на голямата човешка среда. Американските университети са клетки на експеримента по свеждането на менталното на утопията до рационална форма и реалност.

Между другите съзнати и несъзнати задачи на този експеримент е и грижата да се рационализира сложното съотнасяне на колективни и индивидуални интереси, което се налага от условията на живот в съвременния свят. Задачата има много съставки. Един от въпросите е как да се поставят в зависимост ставащата все по-разнообразна и

подвижна човешка среда и многото видове все по-подвижни и променими човешки общности. В това съотнасяне отделният човек не е само важна пресечна точка. Съотнасянето става за него и поради него. Светът е сложен и не може да не бъде такъв, защото е сложно самото човешко същество. Въпросът е в каква степен тази сложност съществува и трябва да се открива и в каква е нещо, поддаващо се на култивиране.

Развитият в институционалната философия на американския университет модел за култивиране на гъвкава човешка личност не гарантира сам по себе си, че този модел се реализира успешно в американските университети и че няма да се осъществи по-добре другаде. Както няма гаранция, че изработените в Западна Европа европейски идеали не могат да се реализират по-добре далече от европейските центрове. Преносимостта на човешкия опит би била между най-често ползваните прояви на свободата, ако не продължаваше да ни пречи предразсъдъкът, че сме привързани строго към определена човешка среда.

РАЗНОРЕЧИЕ И ИДЕОЛОГИЯ В „ПОЛИТИКА“ НА АРИСТОТЕЛ

Пръв значителен паметник на европейската политическа наука, Аристотеловата „Политика“ има висок принос за оформянето на основния кръг от идеи и термини на съвременната политическа идеология. Тя кръщава и самото понятие *политика*, независимо че първоначалното значение на думата е широко и непредметно - *politika* означава „неща отнасящи се до полиса“.

Тези заслуги контрастират на конспективния вид на *"Политика"*. Както и други книги на Аристотел, и тази е дело на трудолюбиви ученици в Ликейона, чиито лекционни записки са били прегледани от учителя, но по всяка вероятност са останали без окончателна редакция. Съвременните изследователи предполагат, че философът направил все пак една съществена добавка към делото на своите студенти - последователното изложение на първата книга. Като вероятно последствие от недоправата или колективния начин на творене в *"Политика"* са останали не малко противоречия. Но не тях имам намерение да коментирам, а разноречието, породено от особената мисловна позиция на философа.

Идеализмът и ограниченият прагматизъм в мисленето на Аристотел

Също като Платон Аристотел е велик идеалист и есенциалист. Макар че не върви по пътя на учителя си по доста въпроси, мисленето му следва принципа на отнасянето на всяко мислено нещо към идеала на съответна същност. Що се отнася до предмета *човешко общество*, основната разлика между двамата е, че, докато учителят анализира обществените проблеми, като изгражда модел за идеална държава, ученикът не прави само това. Аристотеловият модел за държава стои по-близо до реалните обществени обстоятелства на неговото време. Той обсъжда в *"Политика"* конкретни въпроси на тогавашната държавност на основата поредица от описания на действителни държавни устройства. Едно от тях е достигнало до нас - *"Атинското държавно устройство"*.

Аристотел се опира на умозрителен модел за държава, но същевременно ползва емпиричен материал, който го отклонява от модела. Това разноречие води до продуктивна непоследователност. На не едно място в изложението на *"Политика"* уважаващият разнообразието Аристотел прави вметки, в които коментира несъвпаденията между модела за обществено устройство и определени реални положения. Ето един пример от четвъртата книга: *„Често се случва така, че едно държавно устройство, което по закони не е демократическо, се управлява демократично поради обичая и начина си на ръководство, а също и обратно - при други държавното устройство е по закон демократическо, но според начина на ръководство и обичаите си е по-скоро олигархическо“* (1292 b). Още един пример от втората книга: *„Фактът, че народът е спокоен, въпреки че не участва в управлението, не доказва, че такъв ред е правилен“* (1272 a). Става дума за критската държавна уредба.

Особено в пространната критика на Платоновата *„Държава“* във втората книга на *„Политика“* Аристотел показва практическа интуиция по въпроси, които не би могъл да развие и да формулира отделно. Във връзка с това, че не приема прекалената затвореност и вътрешната еднородност на общественото устройване в идеалната държава на своя учител, той казва: *„Държавата е множество, а ако става все по-единна, тя ще се превърне в семейство, а семейството - в един човек, защото бихме казали, че семейството е в по-*

голяма степен нещо еднородно отколкото държавата, а отделният човек - от семейството. Така че дори ако някой можеше да постигне това, не би трябвало да го прави, защото ще премахне държавата. Държавата се състои не само от повече хора, но и от хора видоно различни - държавата не възниква от еднакви хора" (1261 а).

Критическата позиция спрямо Платоновата идеална държава довежда Аристотел до аргумент, който се развива едва в новото време - обществото интимно зависи от разнообразието на свързаните в него елементи. Разбира се, в съвременността се отива по-далече - на основата на различаването на институциите на държавата и обществото, се настоява за относителната самостоятелност и непогълнатост на определени обществени елементи от държавното цяло. Аристотеловото време и самата Аристотелова мисъл не познават различието между държава и общество. Думите *polis* и *politeia*, които значат основно „град“ и „държавно устройство“, в текста на "Политика" представят смесено съвременните идеи за държава, гражданска общност и в най-широк смисъл общество.

Така че в определени пасажии на "Политика" Аристотел пледира за динамиката на едно по-отворено общество, но той не развива и не осъзнава тази идея. Идеалът му е обърнатото към себе си самодостатъчно затворено общество. Оттук и основанието на Карл Поппър да нареди Аристотел сред великите идеолози на затвореното общество във втория том на „Отвореното общество и неговите врагове“. Увлечен от тезата си обаче той не забелязва, че, критикувайки Платоновата теория за държавното устрояване, Аристотел опира до разнообразието, една от основните ценности на отвореното общество. Разбира се, като подчертава есенциалистката му позиция, Поппър е все пак прав. Авторът на "Политика" така и не преодолява в оценките сърцевината на затвореното общество, *благоно на непромяната*. Той стига в страха си от промяната дотам да настоява, че лошото реално устрояване по-скоро трябвало да се пази, отколкото да се променя.

Същевременно майстор на компромисни решения, доколкото компромисите са несъзнат механизъм за приемане на другото и различното, Аристотел е несравнимо по-открит към реалния свят от Платон.

Той е чужденец и външен човек в Атина. Вероятно на тази основа изпитва влияние от *софистите*, тези интернационални люде на епохата, също практики и изповядващи възгледи, които вероятно бихме оценили като по-близки до нашите, ако притежавахме техни текстове. Знаем, че са били чужди на Платоново-Аристотеловия есенциализъм и че са схващали обществото като договор за общо добруване на естествено равни индивиди. Софистите се интересували от конкретното устрояване на градове, участвали в създаването на конституции, на писани закони, които гарантират доброто съжителство на гражданите в новоосновани колонии.

Долавяме нещо, което приемаме днес - в софистическите проекти за държавно устройство човекът остава непогълнат от държавата. Докато за Платон и Аристотел човешкото същество е или изцяло извън държавата общество, ако е роб, жена или чужденец, или е изцяло нейна част, ако е гражданин. По-късната традиция поема по Платоново-Аристотеловия път. Затова става не оцеляват документите на софистическия емпиричен, релативистичен и вероятно по-социологичен начин да се мисли за обществото. Аристотел познава и критикува тази линия на прекалена вяра в ефективността на писаните закони и прекалено техническо отношение към възможността да се регулира общественото съжителство. Същевременно тя оставя следи в неговия компромисен начин на мислене.

Понятията за господарска и политическа власт в "Политика"

Една от тези следи е особено дълбока в "Политика". Става дума за различаването на *два вида власт* и устрояване - това на полиса и това в отделния дом. Аристотел поставя началото на един начин на мислене, който поражда след векове идеята за съвременната парламентарна държава. Той прави разлика между *господарската власт* на мъжа над жената, на бащата над децата и на свободния над роба, т.е. властта над неравни и *политическата* или гражданската *власт* в полиса, която е над равни. Първата се осъществява основно в отделния дом, в семейството, а втората единствено на равнището на гръцкия полис. Извън Елада, и изобщо там, където има царска власт, държавната власт не се отличава от господарското водене на делата в отделното семейство, смята философът. Докато в Елада обратно е непопулярна царската власт, защото за разлика от варварите, по природа наклонни към робуване, елините са склонни към равенство. На гръците им е дадено по природа да са равни, оттук и естественото наличие на гражданско или политическо устрояване при тях. Разбира се, това важи само за свободните граждани. Положението на жените, децата, на занаятчиите и наемниците в един елински полис, също като при варварите пред техния цар, за Аристотел е един вид ограничено робство.

На тази основа в "Политика" се поражда противоречие при определянето на държавата. Полисът е по начало *висша естествена общност*, обединяваща по-малки естествени общности. Полисната общност свързва родове и села (1281 а) или домове, единици с типична господарска власт. От друга страна, Аристотел определя полиса като множество от граждани, като *общност на равни* помежду си хора (1328 а). Така в разбирането му за държава се преплитат две идеи - чрез общността на семейството и неговата господарска уредба тя обхваща всички хора, но, от друга страна, е с по-ограничен обхват и включва само обществото, общността на хората с политически права, на гражданите.

В тази връзка ми се струва неправилен Джовани Сартори, като твърди, че гръцкият град не е държава, а общност. Въпросът е в това, че в онова време държавата и гражданската общност не се различават и за тях се говори с един и същ термин. Поради тази причина, като се опира на разнообразния емпиричен материал, произхождащ от различни градове, философът изпитва трудност да определи по един начин и понятието *гражданин* в "Политика" си служи с няколко допълващи се определения, които следват различни в различните елински полиси критерии за разделяне на гражданите от множеството на останалите хора.

Това не му пречи да определи есенциалистски *политическата власт* като природно положение - равният, този, който е гражданин, е по природа способен да управлява и да бъде управляван. Както е естествена несменяемостта при господарската власт, така е естествена *сменяемостта*, основният белег на проявяващата се в един вид гражданска добродетел политическа власт. Тази власт е над равни помежду си хора, които я упражняват за определен срок въз основа на приети от гражданското множество правила за редуване. В една среда, която е по природа общежитие на равни, властта трудно се превръща от политическа в господарска. Това прави евентуалното ѝ узурпиране дълбоко несправедливо.

Двата вида власт в елинските полиси и съвременната държава

Голямата заслуга на Аристотел пред съвременния свят е в това, че, макар и в общ контур, той отделя в "Политика" *господарската власт* от комплекса на това, което в бъдеще ще

прерасне в идеята за държавно регламентирано демократично управление в условията на развито гражданско общество. Политическата мисъл на философа е стимулирана от разнообразния обществен опит на елинските полиси от 4 в.пр.Хр. Осъзнаването на този опит довежда до специализираното му проявление в един вид наука, паметник на която е "Политика". Същевременно елинският обществен опит е и своеобразен предел за Аристотеловата политическа мисъл.

Колкото и модерно да изглежда днес, общественото устрояване на *елинските полиси* от 5 и 4 в.пр.Хр. се отличава силно от това на съвременните общества с парламентарна държавна уредба. Основната разлика е, че полисите са малки граждански общности, от което следва възможността всички граждани да участват в работата на народното събрание, държавните длъжности да имат почетен характер, да се заемат по ред и писаните закони да са малко на брой. Възможността за пряко обществено действие, а и малкият брой на дейностите, на които отделният гражданин е самостоятелен субект, правят излишна по-сложната кодификация и наличието на конституция. По начало доверие се изпитва към неписаните традиционно осветени морални правила. Елинските полиси са по-скоро затворени традиционни отколкото модерни отворени общества.

На свой ред *съвременната парламентарна държава* организира живота на многобройно население, по-голямата част от което има граждански права. Властта се гради със система на представителство, политически партии и управленски елит. Основните държавни длъжности са изборни и заплатени. Законите са многобройни, развити около основния закон конституцията и съпроводени от мрежа от още по-многобройни наредби и правила. Това гарантира свободата за обществено действие на голям брой граждани, и то на много нива и в много области. Към това се добавя и разликата, че съвременната парламентарна държава има две грижи, които са непознати за елинския полис - тя охранява т.нар. човешки права и осигурява на гражданите определени жизнени блага.

Естествените или *човешките права* са вече предмет на рефлексия при софистите от 5 и 4 век пр.н.е. По-късно темата се развива от стоическата философия. Постулирани от римското право, тези права стават практика на римското законодателство от императорската епоха. Но едва на основата на християнското мировъзприятие Новото време прави от тях действителна политическа реалност. Елинските полиси работят само с политически права, които третират всички въпроси. Класическата елинска тенденция е да не се развиват права, които да се отнасят за по-широка категория от хора, отколкото са гражданите.

Още по-слабо е фиксирана областта на естествените човешки права. Те са грижа на религиозната област. Между затвореното общество на полиса и природата не съществува междинното звено на светския обществен живот с по-отворен характер, какъвто е случаят в съвременна Европа. От държавата-общество се преминава в областта на природата с посредничеството на една религиозна празнична култура, която смесва проблемите на общественото и на природното съществуване. По време на религиозното празнуване човешките проблеми се решават с един вид подмяна и свързване с други по-обща проблеми. Естествените човешки права са проблем., който се обсъжда само косвено и колективно, какъвто е например случаят с женските права в древна Атина, защитавани утопично по време на големия празник в чест на Деметра т.нар. Тесмофории.

Подобна съществена разлика между елинските полиси и съвременните общества откриваме в третирането на *икономиката*. Съвременната държава гарантира на гражданите определено жизнено благосъстояние, което не е без връзка с нормата на човешките права. Същевременно тя допуска съществуването на необхванато от държавните институции общество и на независима сфера на икономическа дейност.

Изобщо съвременната държава е отворена икономически, което ѝ позволява да бъде в отношение с външни стопански системи.

Елинският полис е затворен и автаркичен, идеалът му е *икономическото самозадоволяване*, което се счита за основен гарант за независимост. Този идеал се постига със задържането му на потребяването в граници, които се осветяват от устойчиви ценностни положения. Тези положения се изповядват и от Аристотел в „Политика“ - например това, че е престижно само занимаването със земеделие. Занаятчийството, търговията и особено печеленето на пари с пари са непочитни дейности. Така че, като се изключи разпределянето на държавна земя, класическият елински полис няма икономически задължения към гражданите. Стопанското битие не е негов предмет. Икономиката, както сочи и гръцкият корен на думата (*oikos* означава "дом" и "семейство"), е грижа на отделното семейство. Негосподарското уреждане на отношенията владее само политическото битие на гражданите. Именно за да може политиката да бъде независима от стопанската сфера на живота, потреблението и целият начин на живот в класическия полис се пазят от промяна и се задържат в границите на строго охранявана норма. Един вид се мисли, че нарастването на богатата води до разрушаване на гражданската уредба и до господарска форма на власт в полиса.

Това, което наричаме политическо уреждане на отношенията в полиса, още по-слабо се реализира в областта на тогавашните международни отношения. Те се изграждат изцяло на господарския принцип на подчинението независимо дали става дума за подчиняването на полис от полис или на полис от чужда монархическа държава. Именно тук е голямата разлика между античността и най-новото време от втората половина на нашия век. Политическата или гражданската форма на организиране днес се разпростира не само в областта на стопанския живот на отделните европейски държави, тя става факт и на международния икономически живот.

Разбира се, господарската и политическата форма на организиране на управлението не са абсолютно отделими. Господарството остава неизбежен коефициент при всяка власт, независимо че гражданската власт се занимава и с това да го ограничава. Аристотел знае това. Грижата му като реалист е да следва природата и да избягва крайностите. Затова неговият идеал за държавно устрояване е ненапрегнатото смесено устройство на т.нар. *полития*, която съчетава добрините на демокрацията и аристокрацията - в управлението участва по-голямо множество от граждани, но ръководните длъжности се заемат от малцинството на благородните, т.е. на можещите да управляват. Това е така да се каже естествена господарска добавка към равенството в гражданската общност.

Принципите на затвореното общество в Аристотеловата политическа мисъл

Колкото и зависим да е от политическия опит на своето време, Аристотел определено го надхвърля, като отграничава управлението от граждански тип и набелязва неговите черти, някои от които като сменяемостта и определеният срок са белези и на днешната парламентарна форма на власт. В този смисъл авторът на „Политика“ поставя основите на теорията на конституционната държава и същевременно на съвременната политология. Това е прогресивната посока, в която мисълта му отива отвъд опита на своето време.

Но мисълта му надхвърля и в реакционна посока практиката на онова време, което доказва със събитията си, че малките полиси не могат да съществуват затворено и автарктично. Търговската обмяна обхваща все повече и повече елински полиси в 4 век пр.Хр. От друга страна, те постоянно са жертва на агресия - било един на друг, било на негръцка сила, която ги подчинява или поглъща. Аристотел не реагира емпирично и не прави обобщение на тази основа, а постъпва като Платон - въвежда корекцията на идеално

положение. То е още по-идеологично и подменящо реалността от Платоновата утопия, тъй като според мисленето на Аристотел става дума не за идеална реалност някъде другаде, а за природа и цел, която предстои да се реализира в хода на самоосъществяването на полиса. Това идеално положение е затвореното, самодостатъчно общество-държава. И на двете си равнища - като господарска уредба за живот по принципа на оцеляването и като гражданска общност по принципа на добродетелния живот и щастието полисът на Аристотел е така да се каже спрял и предпазен от опасностите на промяната.

Ако за господарската уредба на дома подобно мислене е на място, защото за затвореното като уредба, върви да се мисли затворено, за гражданската общност, чиято уредба е основана на равенството, идеалът на пазещото го затваряне изглежда несъответен. Щом е егалитарна, гражданската общност би трябвало да допуска някакво разноречие и разнообразие, а оттук да предполага промени и развитие. Но понеже за Аристотел развитието е нещо опасно, неизбежното му присъствие в този контекст води до появата му в превърнат вид. В проекта за идеална държава, който чертае философът в "Политика", става дума не за развитие на обществото, а за *усъвършенстване на отделния гражданин*. Егалитарната гражданска общност, полисът съществува поради своята цел-същност да създава условия за постигане на добродетелния живот и щастието на своите граждани.

От текста на „Политика“ не става ясно дали става дума за специфичната гражданска добродетел, чиито основен белег е способността на гражданина да управлява и да бъде управляван, или за добродетелта изобщо и дали, ако става дума за второто, то се постига по-добре не с политическа, а с теоретическа дейност, не с активен, а със съзерцателен живот. Може би за Аристотел активният политически живот на гражданина е нещо като подготовка за постигането на висшата добродетел. За тази метаморфоза-подмяна на общественото развитие с лично нравствено усъвършенстване съществуват много исторически примери.

Опитът на съвременното гражданско общество е различен. Разпростряло се като начин на уредба от политическата сфера и към другите области на обществения живот, то в значително по-ниска степен създава подобни тотални решения. Съвременното отворено общество и винаги по-затворената от него държава нямат грижа нито за висшата добродетел, нито за щастието на своите граждани. Те създават само условия всеки да направи своя избор. И то не просто в името на чистия принцип на индивидуалната свобода, а по някакъв начин и користо в името на добруването на самото общество.

Бидейки предимно отворено, съвременното общество търси това добруване в промяната, развитието и растежа, а те на свой ред са възможни само на основата на разнообразието. Различията в разбирането за щастие стават така да се каже ресурс за развитието на съвременния свят. Обратно - нормирането, отнасянето по бащински към безпомощните пред проблема за щастието граждани в теорията на Аристотел е не само израз на грижа към тях, но и един вид предпазване от опасната за обществото промяна съобразно скритите принципи на затвореното общество.

Евентуалните поуки от Аристотеловото политическо мислене

Дали е достатъчно, стъпили на съвременна либерална платформа, да обвиним философа, че не е постъпил по-последователно емпирично, а е довършил работата си в „Политика“ като идеолог на затвореното общество? Не е ли по-полезно, да направим и обратното, да заемем Аристотеловата гледна точка и да забележим един от основните недостатъци на съвременното политическо и политологическо мислене - това, че увлечено от патоса на

специализацията и увереността във възможностите на съвременния свят то забравя за пазещите се стари пластове в културната природа на съвременния човек.

Независимо че за тях е трудно да се мисли дискурсивно, не бива да се изплъзва от вниманието, че те напомнят за съществуването си. Правят го все по един и същи начин - смущават хода на обществената промяна, като пораждат като един вид спирачка някоя от проявите на затвореното общество. Текстът на Аристотеловата „*Политика*“ сякаш напомня, че затвореното общество е нещо като пазител на инстанцията на бавно променящото се време в културното битие на съвременния човек.

Настоящият прочит на трактата на Аристотел между другото подчертава, че в днешния преход към гражданско общество се намираме в ситуация подобна на тази на елинския полис от епохата на класиката. Също като в класическа Атина, в условията на тоталитарната власт ние имаме държава, но не и общество. Сега при желанието да оставим миналото и да влезем в обединена Европа, сме изправени пред трудната задача да създадем липсващото ни общество и да не допуснем склонната към затваряне държава да продължи да ни обхваща без остатък, така щото от нейната прегръдка да изпадаме в сферата на традиционния обществен живот на миналото или направо в света на безвременната частност.

Политическата теория на Аристотел сякаш сочи, че има и други възможности, че държавата може да обхване всичко, че равенството може да бъде за малцина, а неравенството и господарската власт да станат залог за сигурност и пребъждане в непромяната. Либералният патос, който ме води в тези редове, ме кара да повторя цитираното по-горе място от втората книга на „*Политика*“: *„Фактът, че народът е спокоен, въпреки че не участва в управлението, не означава, че такъв ред е правилен.“* Това е така дори ако народът не желае да участва в управлението и изпитва удовлетворение единствено от коментирането на несъвършенствата на управниците.

ЗА СТРАТЕГИИТЕ НА ФИЛОСОФСКИЯ ТЕКСТ И ОПРЕДЕЛИМОСТТА НА ФИЛОСОФИЯТА. ПЛАТОНОВИЯТ "ФЕДЪР"

Конкретната задача на този текст е да постави в типологическа рамка въпроса за *съотношението на философия и литература* в диалога "Федър" на Платон. Евертуалният отговор би трябвало да е валиден не само за групата Платонов диалози с художествен характер, но и за други типове философски произведения с литературна форма, които се различават не само външно, но и по дух от обичайните философски текстове в трактатна проза.

В традицията на класическата филология и специалната история на философията на този въпрос е посветена значителна литература. Ще се опирам на нея *in extenso* не само защото не мога да бъда сигурен, че не пропускам нещо значително. Страненето от подробностите на специалната литература се оправдава от принципния аргумент, че в повечето случаи в нея не се обръща внимание на когнитивните форми, които насочват скрито конкретното изследване. Оттук и основателното недоверие на този, който разбира, че разглежданите в подобни изследвания въпроси са в основата си по-обща проблеми, чиито решения зависят от осъзнаването на кръга от представи, общи за науката и ненаучното всекидневно съзнание.

Такъв е характерът на проблема за съотношението на философия и литература в диалозите на Платон, който налага изясняването на комплекс от въпроси, свързан с когнитивните представи за форма и съдържание.

Отношението на форма и съдържание в диалозите на Платон и две разбираня за философия на тази основа

От началото на 19 век до днес за диалога на Платон се мисли като за един вид *форма*, а за Платоновата философия – като за *съдържание*, изразявано или вложено в нея. Що се отнася до отношението помежду им, то се схваща по два начина.

Според първото схващане диалогът е "външна" форма, неутрално вместилище за философската мисъл на Платон независимо, дали тя се открива като система в диалозите, или самата система е била изразявана по друг начин (в устна беседа или писан трактат). Според второто схващане диалогът е "вътрешна" форма, присъща за Платоновата диалектическа и дори апоретична философия, която не би могла да се изложи по друг начин освен диалогично. Съвременните поддръжници на втората теза смятат, че не само непосредственото събеседване между разговарящите, но и всички останали текстови звена на диалога, дори уводните и финалните описания на обстоятелствата на беседването, са адекватни средства за представянето на Платоновата философска мисъл.

Двете тези се редуват във времето като един вид "научна" мода. След интереса към "вътрешната" форма в ранния етап на съвременното Платознание (Шлайермахер) настъпва дълготраен превес на идеята за "външната" форма (до към 1920 г.). След това отново придобива сила първата идея, подкрепяна в последните десетилетия от ред изследвания на формалните прояви на Платоновия диалог. Подобно редуване се открива и в други науки, което издава, че става дума за общ за хуманитарната наука когнитивен проблем. В XIX век въпросът за отношението на форма и съдържание е по-

скоро скрит, докато в XX век започва да се разработва от теорията на езика, семиотиката, антропологията и социологията.

В историята на античната философия и класическата филология въпросът се консервира в привидно ясните идеи за външна и вътрешна форма, които довеждат до следната зависимост. Ако Платоновата философия се възприема като система от възгледи, можеща да се изложи в неутралната форма на трактат, Платоновият диалог се представя като "външна" форма, в която "се предreshва" философското съдържание. По същия начин подобно съдържание се предreshва в поемите на Парменид и Емпедокъл или не се предreshва в трактатите на Аристотел и немарливата проза на стоика Хризип. Според тази теза философията се определя съдържателно – тя е "чисто" мислене, един вид предмет, който се осъществява в невъздействащи "външни" форми (дидактическа поема, прозаичен диалог), макар че една от тези форми (прозаическият трактат) все пак съответства на чистото мислене повече от всички останали. При втората теза разбираният като "вътрешна" форма диалог и философията на Платон се свързват в по-сложни отношения и стават основа за друга идея за философия. В преден план излизат апоретичните, екзистенциалните и изобщо динамичните моменти на Платоновата мисъл. Философията престава да се възприема като "чисто" мислене независимо от формата, в която се провежда.

Така че и в двата случая идеята за философия е зависима от начина, по който се съотнасят когнитивните представи за форма и съдържание. Не друго, а различното отношение между тях поражда дилемата – между диалога като безотносителна "външна" форма и философията като "чисто" мислене, и, от друга страна, между диалога като "вътрешна" форма, начин на общуване, носител на позиция, обуславяща характера на обсъжданите въпроси и неопределената като предмет и постоянно ставаща философия.

Скритите в двете позиции твърдения изглеждат ясни. Идеите за "външна" форма и неутрално съдържание свеждат познавателния акт до отношение на пределно отделени и разграничени субект и обект на познанието. Отхвърля се комуникативната страна на философското познание, конкретността му като ход и дейност, в която познаващият субект се отнася общностно опосредено към познавания обект, винаги заедно с други субекти и винаги изложен на промяна. Докато идеите за "вътрешна" форма и засягано от нея съдържание поддържат по-сложно разбиране за акта на познанието. Те не отменят общностната му функция и не го разбират като дейност, вършена направо от идеалния "висок" субект, към който "чистият" обект остава безпроблемно открит. Така или иначе, идеите за "външна" и "вътрешна" форма носят различни визии за свят и общуване, на чиято основа се развиват два различни възгледа за философия. Според първия възглед тя е предметна област, един вид "чисто" мислене, занимаващо с универсалии, а според втория привидно по-модерен възглед философията е общуване и дейност във и посредством словесен израз, който не е безотносителен към вложеното в него мисловно съдържание.

Философското произведение и възгледите за "външна" "вътрешна" форма

И в двата случая философията е изразена във философско словесно произведение. въпросът е колко свързано е то с определено общуване, което едновременно произвежда философския текст и се обслужва от него.

В съвременната европейска среда тенденцията е словесните произведения да се откъсват от пораздащото ги общуване. Причината отново са идеите за "външна" форма и за вложено в нея съдържание. Според скритата им постановка словесното произведение е резултат от срещата на традиционния незначещ опит на формата и живото послание на автора. Срещата се осъществява в индивидуален творчески акт, на който съответства последващото индивидуално възприемане на словесното послание. Това възприемане се изразява в един вид разкъсване на обвивка и поемане на вложено съдържание. Провокираща към разгадаване, също като външността на човека формата е трудност, която подмамва към проникване във вътрешност. Това разбиране не подозира общностната основа на индивидуалната творческа дейност и на индивидуалното усвояване на словесното произведение, нито предполага, че то се променя и в двата акта.

Идеята за "вътрешна" форма е резултат на своеобразен компромис да се запази когнитивната двойка "форма-съдържание", като същевременно се въведе друга постановка за отношение на авторово послание и произведение. Тя прави от произведението подвижно образувание, което се колебае между полюсите на формата и съдържанието. Старата идея, че то е съдържание-зърно, вложено във форма-обвивка, отстъпва на представата за един вид *слоесто произведение*. Според крайния й застъпник Ролан Барт обелването на обвивките на формата може да продължава безкрайно, без да се открива като краен резултат чисто съдържателно положение. Въпросът е дали това се отнася само за формата. Не би ли трябвало, ако предмет на наблюдаване е не тя, а съдържанието, то също да е слоисто и да се оказва, че в разслоената на съдържателни пластове словесна творба не остава нищо несъдържателно?

Така или иначе, при редовото четене на един текст аспектите на формата и съдържанието интерферират неотделимо един в друг. Специализираният наблюдател може да ги отдели, може да чете текста като форма или като съдържание, да различи новото послание-съдържание от формата на готовите значещи положения, които го обслужват, ако има нужните знания и усет и е в състояние да следи процесът на създаването и разбирането на текста в определен контекст. И все пак успехът на това отделяне не е гарантиран, границата между съдържанието и формата е подвижна и трудно уловима. Авторовото послание-съдържание неразлично се смесва с постановките, носени от използваните формални положения. Те постоянно зазвучават съдържателно. Но и още нещо. Съдържанието поема и трудно отделими допълнителни значения, които възникват при интерферирането на първичния текст в акта на общуването чрез него. Авторовото послание е отворено към скрити във формата и в контекста на възприемането му значения.

Сложната ситуация на словесното произведение, създавано и възприемано винаги в определена комуникативна среда, схващането, че нито създаването, нито възприемането му са прости индивидуални актове довежда в съвременната наука до усложняване на понятията форма и съдържание и до появата на рояк от нови термини – система, структура, смисъл, значение, референт, знак, означаващо, означавано.

Въпросът не е в замяната на старите когнитивни идеи с нови. Можем спокойно да си служим и с традиционното понятие за форма, стига само да активизираме замлъкналото в него, но налично послание за общностния характер на словесното произведение. Преносител на константни значения и ориентации, формата осигурява общностна валидност на словесните текстове, влага в тях определена тактика за общуване и разбиране на света. Това става в по-формалното й проявление на *речев акт*, и в по-съдържателното като устойчива *тактика за разбирането* на света. В тази тактика има нещо инструментално – формата е подход, тип общуване, но и нещо

съдържателно. Тя мъкне определен минимум на предварителен възглед за света, на който се опира разгърнатото разбиране в познавателния акт, обслужван от нея.

Трактатът и диалогът като две тактики за разбирането и като две стратегии на философията

Това се отнася и за основните форми на философско слово трактата и диалога. Два реда от белези разделят тактиките на трактата и диалога и ги превръщат в представителни стратегии в границите на философията. Стратегията на *трактата* се изразява в монологизъм, дискурсивност, аналитичност, специализираност и терминологизъм и най-важното – в ясно противопоставяне на субект и обект. Стратегията на *диалога* разчита на метафорика и синтетичност, неспециализираност и жива езикова продукция, промяна на гледната точка и флуидност на разглеждания предмет.

Въпросът е дали тези стратегии принадлежат на философията и дали могат да се сведат до основна стратегия, която би се покривала със самата философия. Отговорът е по-скоро отрицателен. Валидността на стратегиите на трактата и диалога не е в тях, а в съотнасянето им. Те са проява на универсален механизъм на човешката реч към разподобяване в допълващи се начини на реагиране. Така ако чрез трактата философията се отграничава от хаоса на всекидневния диалог (от естественото всекидневно мислене според Хегел), след определен период на отделяне тя поема прояви на всекидневното словесно поведение и така си възвръща някаква естественост (срв. "*Афоризмите*" на Шопенхауер, които като форма и тематика се противопоставят на трактатите на Хегел).

Както философският език се противопоставя като цяло на всекидневното практическо слово, така и то, и философията развиват слоеве на увеличена и намалена дискурсивност. Науката също ползва двете стратегии и на свой ред също като философията се стреми към различаване и оприличаване не само спрямо всекидневното слово, но и спрямо художественото. Същото върши по друг начин литературата, колебае се между два основни дискурса – поетичен и прозаичен. И двете с философията, като произвеждат нови представи и термини и подлагат на изпитание спрените идеи на всекидневното словесно пространство, са в състояние да ги дисоциират, да размножат едното и обратно – да сведат до едно онова, което в пространството на всекидневната реч изглежда дисоциирано и множествено.

Разглеждани като реч, художествената литература и философията възпроизвеждат в себе си динамиката на човешката словесна среда и винаги поддържат поне две речеви стратегии, за да изглеждат цели като живота. Понякога обособени по-затворено и като че ли саморазвиващи се, те съществуват в името на общото разноречие, бивайки хем нещо цяло с вътрешна динамика, хем съществувайки отворено в други речеви поведения и визии за свят. Затова е трудно да се определят вън от тази динамика, като се сведат до една речева стратегия.

Опит за определяне на философията на основата на стратегиите на трактата и диалога

Когато говорим за философия, мислим: 1) за затворена в себе си предметна област, 2) за набор от философски произведения, и 3) за определени общувания и стратегии. Според предметните определения от първия и втория пункт философията изглежда лишена от основна речева стратегия. Но тя може да се разглежда дейностно

комуникативно и текстово в широкия смисъл на думата, да се разбира като *философстване*. Тогава нейните текстове и общувания като стратегиите на трактата и диалога се оказват преводими едни в други протичания, различни, но подобни текстови проявления на дейността философстване.

В тази връзка въпросът, как се отнася към страната на философията в един философски текст допълнителният смисъл, произвеждан от т.нар. художествени елементи на текста на философското послание, придобива друго измерение.

Колкото по-текстово разбираме философията, толкова по-широк се оказва нейният обseg. Тя се превръща в един вид многостепенно усилено мислене, което обхваща всички нива на свързвания, осъществени във философското произведение. В така разбраното философстване влиза и видоизменянето на философското послание в контекста на общуването, на което то служи. Казано по друг начин, пропозиционалното съдържание, посланието на философския текст, смислово насочено от определена форма, продължава да съществува философски и във вторичния текст на нагласата на общуващите чрез този текст.

На основата на това дейностно разбиране за философия се изяснява зависимостта на философията "чисто" мислене от стратегията на трактата. Чистото мислене е борба за отделимо пропозиционално съдържание, ясно реферирано към едномерен цял свят. Именно с оглед на тази цел това мислене се чувства добре в неутралната форма на монологичното изложение, която условно наричаме трактат. Съставеният от нанизани пропозиции негов текст не разчита на напрежението между вътрешния смисъл на текста и външното означаване отнасяне към свят и затова не се нуждае от усложнена в стилистично или синтагматично отношение вторична текстовост. Познаваме тази стратегия най-напред от съчиненията на Аристотел.

Докато застъпената в диалозите на Платон стратегия за разбиране на света не разчита на непосредственото пропозиционално съдържание на философското послание и развива в текста вторични смислови отношения, като експлоатира диалектиката между смисъл и отнасяне към свят, между смисъл и значение. Светът не се сочи като предварително готов, а се излиза от познатия наличен свят, за да се построи. В диалозите на Платон на равнището на езика се моделира преход от всекидневна към невсекидневна реч, а на равнището на значенията – от наличен към цял свят. Стратегията на диалога насочва към евентуалното събитие на общуването чрез текста, като моделира подобно събитие в текста на диалога. Предстоящото да стане чрез текста, нещо да бъде разбрано, усвоено и с това да се достигне до нова нагласа на някого в някаква среда, в повечето диалози на Платон се оформя и вътре в текста като един вид протичане и промяна.

Така че, трактатът развива максимално съобщителна ситуация, докато диалогът моделира трансформация – и за субектите вътре в текста, и за тези, които ще участват в общуването чрез текста. В първия случай участващите в общуването субекти – и отправителят, и получателят на философското послание, поради "чистотата" на посланието, което предполага идеалния референт на спрения идеален свят, са идеални "чисти" субекти. този тип стратегия отстранява две взаимно обуславящи се динамики – на ставащия свят и на ставащия в хода на разбирането и общуването субект.

Според стратегията на диалога и създаващият текста, и този, към който текстът е интендиран, се оформят в хода на общуването чрез текста. това оформяне на нова нагласа към света е подкрепено от динамичната гледна точка на повествователя и на участващите в повествованието субекти. Но то се поддържа и от сложното съотнасяне на наличен и цял свят. Философският предмет не е предварително произведен, а става в текста. съответно на това в него се развиват ред символични и художествени форми – повествования, митове, алегорични образи, вторични отношения между части на

текста, реторична и стилистична надстойка. Или най-общо казано, във философията се допускат текстови поведения, които като цяло са присъщи на художествената литература.

Разбира се, зададеният в текста модел за извънтекстово общуване може да не се следва. тъкмо в това е голямата особеност на платоновите диалози. независимо че конструират среда за, така да се каже, "задружно" динамизиране на наличния свят, поради написаността си, поради възможността да се ползват не от група хора, а само от едного те могат да не излъчат своята динамика и да се превърнат в трактат. това несъвпадане между зададена стратегия и ползване прави многозначни текстовете на миналото и им осигурява жизненост за дълго време. то е дори нормалният начин на отнасяне към едрата постановка на една стратегия.

Оттук и многообразните реализации, които се развиват в рамките на една стратегия. между тях винаги се откриват близки до идеалното положение форми. така, ако търсим висшето изражение на стратегията на трактата, ще го открием в изложението, което си служи с числово подредени параграфи – идеални пропозиции, опазени от развиване на вторични смислови отношения, от раздвижване на неподвижната гледна точка на наблюдение и комуникативно усложняване на предмета. Съблазнителността на тази тактика се корени в това, че гарантиран като съществуващ в непромяна, спреният предмет гарантира непромяна и за субекта, който го наблюдава. никой не е защитил тази евдемонична стратегия толкова убедено като Витгенщайн в "*Tractatus logico-philosophicus*", но и никой друг не се е отказал така решително от нея.

Един поглед към големите опуси на Хегел разкрива трудността да се следва чисто стратегията на трактата. , сравнение с позитивистката научна проза от първата половина на XX век произведенията на Хегел звучат поетично. не става дума за слога им, а за магията на саморазвиващите се универсалии, на която се отдава немският философ. Това саморазвиване изразява превърнатото и метафорично реалната динамика на променящия се субект в неговата недооткъснатост от променящия се свят. или независимо от стратегията на трактата, която насочва към съобщаване и моделира референция към идеален свят и интенция към идеален субект, дейността е все пак налице във философските текстове Хегел.

Комуникативната стратегия на диалога не укрива, а експлоатира дейността в открити нива на текста, най-вече като развива различни структури, които моделират промяна. Докато при трактатната стратегия грижата е наличният свят да се сублимира в идеален, при стратегията на диалога интересът е насочен към запазването им и пораждането на отношения между тях. Те се изразяват в постоянно съотнасяне и прехождане на наличния свят в идеален и обратно, което не е друго, а един вид произвеждане на действителност. за стратегията на диалога е важен не светът, а съществуването. Оттук и грижата за нова нагласа на организиращите текста гледни точки и Субекти.

Стратегиите на трактата и диалога, и субектът

Един от най-важните моменти в стратегиите на трактата и диалога е начинът, по който те моделират *субекта*. Говорейки за субект, имам предвид *лицата на евентуалното живо общуване* чрез текст, но и всички *субекти на словесния текст* – авторовата гледна точка, тази на разказвача и на героите на философското повествование. От друга страна, тези два вида субекти – на действителното общуване и на текста, трябва да бъдат различени и противопоставени като две намиращи се във взаимодействие страни. Разбирането и изобщо ефективността на общуването чрез текст следват от

динамиката на продуктивното идентифициране на реалните с текстовите субекти в хода на това общуване.

Доколкото е история на текстове, чрез които се общува, историята на философията би изглеждала другояче, ако можехме да схващаме закодираните в разните философски текстове нагласи на субекта, особеното поведение на ту открити, ту скрити, опредметени или оживени в някакъв образ гледни точки, подмамващи общувания с текста към една или друга идентификация. разбира се, това е трудно да се осъществи без типологическа опора. Именно такава опора предлагат условно противопоставените две стратегии на трактата и диалога.

При философския трактат субектът е проявен основно в монолитния субект на автора повествовател. Стратегията на трактата подтиква евентуалните лица на общуването чрез текста да влезнат в стабилна идентификационна връзка с гледната точка на повествователя. и вътре в протичането на трактата, и при ползването му не се допуска динамика на сложно отнасящи се помежду си гледни точки. При диалога, напротив – тя се развива. И текстовото протичане на диалогичната творба, и извънтекстовото общуване чрез нея предполагат наличието на субекти, които се променят и идентифицират сложно.

Трактатът и диалогът разчитат по начало на противоположни по характер субекти. Трактатът се опира на т.нар. когнитивен "аз", реалната гледна точка на всички непосредствени изказвания, *чистия* и празен от каквато и да е допълнителна характеристика субект, на който поради това противостои всичко друго – нещата, светът като цяло, собственото тяло и собствената нетелесна другост, наричана по традиция душа, другите като маса набор от "той" или като обрънатост към "аза", която се заговаря и става "ти". Но още в простото изказване на "аза" за самия себе си просветва типът на *пълния субект*, поел в себе си било някакво "ти"-, било някакво "то"-отношение. Това второ, един вид обективизирано "аз", в словесен израз представяно от "мене" или от "себе си", е своеобразно единство от когнитивния висок "аз" и инфилтрирана в него *другост*.

Другостта може да се изразява в допуснато в "аза" "ти" или в едно "то", придаващо на когнитивния "аз" телесна и вещна обектност. Преходът от голото когнитивно към обективното "аз" се усеща ясно в изказванията, които правим за себе си. Заговаряйки се на "ти", между другото ние се делим в себе си на "аз" и набор от другости за присвояване, някакви "то", към които субектът се опитва да преходи. Нашето тяло е най-непосредственото "то", в което узнаваме функционирането на този преход. То е нещо различно от когнитивния субект, от крайната форма на "аза", но постоянно нахлува в неговата сфера, настоявайки за своята недругост и преобразувайки когнитивното в един вид пълно "аз".

Като усилва високия когнитивен субект, трактатната философска стратегия предлага средство за отстраняване на тази двойна субектност, на уморителното осцилиране на "аза". Опростява се вътрешното общуване със себе си и се премахва подвижността на отношението с другите, което води до нови определяния на себе си и реалността. Философския трактат, един вид лекува от "замърсяванията", на които е изложен субектът в реалните си всекидневни преобразувания и нагласи. Или казано по друг начин, предлаганото от трактата общуване съобщаване подменя общуванията, които се изразяват в дейностност и присвояване на нещо от субекта и променят изходния му вид.

На *идеалното чисто общуване съобщаване*, което предполага чисти субекти, героично противопоставени на света и на всяка обектност, противостои *"замърсеното" общуване преобразуване нова нагласа*, което предполага осцилиращи и променящи се субекти в състояние на постоянно движение между идеалната когнитивна и обектно

замърсената субектност. То е стратегията, която работи с подвижни постоянно наново идентифициращи се субекти, скрито нарастващи и имитиращи естественото осцилиране на гледната точка, характерно за всекидневното общуване и за всекидневното речево и познавателно поведение на човека.

Когато искам да разбера нещо, изпитвам нужда, присвоявайки го, да престана да бъда в някакво отношение такъв, какъвто съм бил, преди да се заема с разбирането. Това присвояване на смисъл или на вещь среща твоя интерес. И ти желаеш да разбереш, да присвоиш и по този начин да се нагласиш наново в един свят, който постоянно е наново проектиран в действията и мислите ти. Но обектът е такъв, че само заедно можем да го присвоим и разберем. Във всички случаи опираме до норми за присвояване и разбиране, които важат и за двамата ни. Именно тези норми усложняват вътрешно моята субектност. Не като когнитивен "аз" съм в състояние да присвоя и разбера, а като "аз-ти" поел твоя интерес в себе си и станал по-пълнен, по някакъв начин общуващ в хода на разбирането. В този смисъл разбирането е и общуване, и присвояване, и в крайна степен нова нагласа към някаква среда.

Отношенията се усложняват допълнително от това, че разглежданият пълен и подвижен субект, резерв от връзки и получаван в сложен ход от отнасяния и идентификации, се пълни не само от абстрактното оживено "ти" и неживо "то", но и от форми на "ние", от общностни гледни точки, които усилват субекта и го правят висок в друго отношение – не като празна идеалност, определена от чистото противопоставяне на обекта, а като издигнат от достойнствата на някакъв конкретен колектив субект представител. Така че втората от двете обсъждани стратегии, тази, която предполага подвижен и променящ се субект, е в състояние да моделира и преход между индивидуална и общностна гледна точка. Това не е без връзка с насоката в текст с подобна стратегия да не се строи открит идеален свят, а да се моделира преход към него от един наличен свят, който не е просто набор от вещи и инструменти или пасивен нищо незначещ начин на живот, а общностно мотивирана представа за свят.

Според тази стратегия "аз-ът" е винаги нечист и пълен с общностни гледни точки, визии за наличен свят, затова и високият когнитивен "аз" не е възможен като постоянен фактор на текста. Връзката с другите и с наличния свят може да се отстрани само временно, в хода на някакво създаващо условия за различни нагласи общуване. Именно този вид общуване се следва от ритуала, художествения текст и философския диалог. Механизми за временно пренагласяване, те отчитат естеството на човешката субектност, не отхвърлят общността като неизбежна лупа, през която отделният човек гледа към света, но са в състояние да осигурят и пролука за моментен поглед към чистата обективност.

Това, което наричам метафорично нечисто и естествено, стратегията на смесващия се пълен субект, е нечисто в смисъл, че се проявява като трудно разобличима игра на все ново и ново прехвърляне и скриване на гледната точка в неуловим ход на неочаквани идентификации. Както примерно в един разказ реалният субект на автора се е разподобил в този на разказвача, който разказва за героя, за един фиктивен субект, вкаран в механизма на сюжета, за да му се случи нещо, да претърпи промяна, която на свой ред рекушира и към пишещия, и към четящия поради факта, че щом двамата разбират, значи вече пренасят смисли и норми върху себе си, съграждат чрез текста това "себе си" в нова комбинация и нова нагласа към някакъв общ свят.

Предложената типология размива границите между традиционните предметни области на философията и художествената литература, като твърди, че познавателният акт в текст, дейността на познаващия субект, насочен към познавания обект без наличието на прегради и посредници, е непостижимо идеално положение. Самата методика на очистването на познавателния акт, логическата методология е нещо като

мит, който укрива неизбежните посредници, превръщайки хода на опосредяването в чиста мисловна операция. Именно този механизъм за идеализиране и абстрахиране носи *традиционното название философия*.

Докато всъщност реалните познавателни актове са дейности с посредници, сложно движение на един винаги общностно обвързан субект, който освен чистото познаване има и друг проблем и който само през него е в състояние да проявява интерес към универсални положения. Този, условно казано, реален познавателен акт е проявен в текстовото поведение на художествената литература. Философията и художествената литература са традиционни небулози, представящи тази неизбежна двоичност, която откриваме развита и вътре в тях. Още по-пъстро тя е застъпена във всички в толкова други области. Ефективността на това вариативно повтаряне на един и същ основен принцип, изглежда, не е нещо характерно само за човешката ноосфера.

Платоновият "Федър"

При устните събеседвания в школата на Платон обсъжданата философска тема е била неразлично свързана с външния момент на практикуването на философията – със събитието на увличането и пренагласата на участващите във философската беседа, с тогавашния социален контекст и реална жизнена проблематика. От тези реални устни събеседвания, служили му като модел, писаният Платонов диалог би трябвало да се различава основно по особената си структура, в която неразличимото е вече различено и сведено до елементи.

Диалозите Платон се откриват обикновено от разказ за среща, при която един от събеседниците предава дословно съдържанието на станала преди време беседа. С поставянето на същинския диалог в рамката на кратък уводен разговор се постига ефект на достоверност и като се усилюва усещането за устност, се подчертава най-съществената страна на устното общуване – това, че словото се налага не само от философските си твърдения, но и от конкретната задача да задоволи любопитство или да доведе някого до нова нагласа.

Каквито и усилия да полага Платон, за да подчертае устната достоверност на диалозите си, те остават написани, предполагат четене, и то не само в античното устно предаване на текст от четец на слушащ, но и в съвременната форма на мълчаливо възприемане за себе си. Платоновите диалози са по някакъв начин адиалогизирани в сравнение с който и да е реален диалог. От друга страна, писмената форма им осигурява допълнителна вторична беседност, която подчертава компенсаторно структурата на диалога. Устната беседа е отслабена като беседа, но е усилена с възможната само поради написването диалогична надстройка на сложни контрапунктови отношения между различните моменти и словесни средства на диалога.

Голямата част от текста на "Федър" е заета от три слова: прочетеното от Федър, чийто автор е ораторът Лизий, и двете, произнесени от Сократ. Тези слова попадат в един вид контрапункт спрямо диалогичните партии на Сократ и Федър. От друга страна, словата се диференцират вътрешно едно спрямо друго. Началното слово на Лизий е с разклатена идентичност. То има епидейктичен характер, предназначено е за широка аудитория, която би трябвало да изпита удоволствие от майсторското изложение на една странна тема. Същевременно словото е протрептика, насочено е към фиктивно лице, което трябва да се убеди в нещо и оттук да промени отношението си към оратора. Или писаното слово на Лизий съчетава ценността на обсъждания предмет като цел в себе си с целта на едно постигане, за което първата цел е само средство.

На това слово се противопоставя първата реч на Сократ. Преди всичко тя е говорена, а не писана. Като се обръща към Музите и покрива главата си, Сократ прави внушение, че чрез него говори по-висша сила. Той придава по-голяма истинност на словото си със стилистични средства, но не диалогизира по същество с Лизиевото слово и в общи черти го повтаря. Отново един говорещ се обръща към фиктивен слушател юноша с намерение да спечели разположението му с аргумента, че именно той, невлюбеният, трябва да бъде предпочетен, а не както е според обичайния ред на подобно уговаряне. И в двете речи този ред е парадоксално преобърнат. Същевременно и двете речи се опират скрито на всекидневния възглед, че любовта е нещо отрицателно и противоположно на разумността, от което следва страният аргумент, че юношата трябва да предпочете приятелството на невлюбения разумен обожател.

И все пак Сократовото слово се различава от Лизиевото в един основен пункт. Докато при Лизий темата е *ползата от приятелството на невлюбения*, при Сократ тя се поставя на по-широката основа на въпроса, *какво представлява любовта*. Остава се в границите на всекидневния възглед с тази разлика, че любовта се дефинира. Макар че звучи иронично, дефиницията помага на Сократ да опише по-богато житейската и психологическата несгода от приятелството на влюбения. По своя психологически реализъм тези страници от *"Федър"* нямат равни в античната литература. Така че в беседния ход от писаното слово на Лизий към първото слово на Сократ темата остава свързана с наличния ментален свят на всекидневните представи, независимо че те са по някакъв начин задълбочени.

Преходът към второто слово на Сократ се осъществява външно – обичайният божествен знак спира Сократ, той трябва да извърши очистителна жертва, тъй като е сбъркал пред божеството. Току-що произнесеното слово, а и предишното на Лизий са нечестиви и дръзки, защото говорейки за любовта, не са имали предвид всичките ѝ видове и особено любовта на свободния човек. Темата трябва да се разработи по-широко, да се положи усилие за истинно отношение към предмета.

Във второто си слово Сократ се отказва от всекидневния възглед, че любовта лудост е зло. То не става изведнъж, а постепенно в няколко фази на скрита критика на всекидневните аргументи по въпроса. Но по-тясното и ограничено твърдение не отпада, а се запазва като страна на по-широкото философско, очевидно защото вътрешният проблем, по-добрият начин да се мисли по този въпрос, е неразривно свързан с външния проблем – това начинът на мислене да бъде усвоен от някого. Диалогът *"Федър"*, не условно, а по същество, се занимава с това, как Федър, привързан към слова като Лизиевото и съответно към всекидневния начин на мислене, може да се въведе към друг, по-дълбок начин за разбиране на въпроса. Протичането на текста зависи по някакъв начин от промяната на гледната точка на разбирането, носена от Федър.

За да се осъществи това, е нужна още една гледна точка – тази на Сократ. Дали тя е монологичен носител на истина или се оформя в хода на беседването? По този въпрос се спори. Ако четем диалога трактатно, с интерес към методологическите пасажки и средната му част, която се занимава със структурата на душата, т. е. ако четем с техниката на опозицията "външна" форма и съдържание, ще ни се стори, че Сократ се преструва пред Федър, а той го изслушва, но остава в крайна сметка непосветен във философията.

Ако обърнем обаче внимание на постепенното разширяване на темата и сложното контрапунктово отношение между по-едри и по-дребни единици на текста, на редуването на по-аналитични и по-синтетични пасажки, ако свържем разширяването на темата с етапите на промяната на говорещия Сократ, изразена и стилистично, т.е. ако повярваме на ефикасността на развилата се вторична беседност в диалога, тя ще се

окаже ниво на осъществяващия се смисъл на текста, който на свой ред ще продължи и в текста на нашето разбиране. В този случай Федър няма да е фигурант, нито Сократ хитруващ, който знае всичко предварително.

Според този прочит второто слово на Сократ следва смислово от първото и е резултат от отчитането на натрупан опит. Второто слово внася усложнение в определението на любовта. Не се отрича, че тя е лудост, но се твърди, че освен човешката лудост, предизвикана от болест, съществува и божествена, от чиито четири вида причиняваната от красотата еротическа лудост е най-висша. Любовта е проявление на еротическата лудост. Разширението на темата и оглеждането на предмета вървят ръка за ръка. Лудостта е състояние на душата, следователно погледът трябва да се насочи към нейната природа. Беседните преходи действат и вътре във второто слово на Сократ. След аподейктичното определяне на природата на душата спрямо природата на тялото следват в сложен контрапункт две картини митове за функционирането на душата, за съществуването ѝ не сама по себе си, а в отношението ѝ към целостта на света.

Едно е да се определи статично какво е душата, а друго – да се изясни какво става с нея, в какви връзки попада с евентуалната цялост на света и на какви преобразувания е подложена при реализирането на тази свързаност. Само митът картина е в състояние да представи накратко живота на душата като единичност, устремена към свързване с цялото. За да докаже, че любовта лудост е благо за душата, Сократ си служи с *диереза* – класифицира видовете лудости и видовете души. Но душата съществува, защото има проблем. Веднъж откъсната от цялото на света, тя трябва да се върне към него. Това връщане се моделира в хода на едно вътрешно сложно и беседно променимо слово. Така че онова, което преживяват Сократ и Федър в хода на диалога, като преминават през етапи на постепенно ориентиране към истината, е изразение на проблема на самата душа. В този смисъл външната беседна форма на "*Федър*" е структурно имплицирана към това, което се твърди вътрешно в диалога.

След второто слово на Сократ напрежението спада, дълбоката основа на проблема бива закрыта. От принципите на мислене се преминава към *принципите на говорене*. Следва ред от доказателства. Те трябва да убедят събеседника Федър, но и водещия беседата Сократ, инспириран от незнаещия, но вдъхновяващ събеседник, в това, че словото на Лизий няма необходимите качества, за да бъде харесвано. Сократ противопоставя характеристиките на *ораторското и философското говорене*. Тъй като да се мисли, значи да се говори, и обратно, за Сократ не е трудно да докаже, че философското говорене е по-доброто. То разчленява на видове както предмета, за който се говори, така и душите, към които е насочено. Говоренето е и своеобразно действие, начин на ръководене на човешките души.

Много от аргументите, засегнати в монологичната част на трите слова, са повторени и дефинирани, но вече не поетично извисено и обективизирано в картината на извънземната реалност, а в аналитичен тон като гола методика. Повторението свързва тази част и предишната, но същата тема се разработва в друга тоналност и се поставя в нови отношения. Това преаранжиране е една от основните прояви на вторичната беседност във "*Федър*". Словесната форма на диалога следва всекидневното устно общуване – хаотично и винаги поддържащо пулсирането на една тема към други теми със смяната на гледни точки и словесни стилове. Същевременно в диалога това качество е повдигнато в степента на диалектическа методика и осъзната словесна манипулация.

Или ако трябва да заключим, в хода на беседването във "*Федър*", чиито проблем е преценката на качествата на едно слово на Лизий, то е разгледано в две основни отношения – от една страна, като тема, за да се достигне през любовта и лудостта до

природата на душата и характера на извънземната реалност, от друга страна, като произведение и писана реч, за да се достигне по друг път отново до душата, нейните видове и проблеми. Разглеждането завършва с резултати, които са колкото мисловни, толкова и поведенчески. Аргументирано е недоверието към възможностите на писаното слово и специализирания ораторски формализъм, защитен е повикът, когато се разглежда въпрос, свързан с една или друга проява на човешкото съществуване, валидността на отговора да се проверява във възможно най-универсален контекст.

Философията според предложения прочит на диалога *"Федър"* не е нищо повече от този контекст, от прозирация през проблематиката на някакъв наличен свят универсален хоризонт. На свой ред и нужната за откриването на този хоризонт логическа методика също не е нещо отделно от живото съотнасяне на логико-аналитични и символично-синтетични речеве тактики, осъществявано в един или друг словесен ход. В диалога сякаш се твърди, че както философията не е нещо само по себе си, така и добрите обсъждания – независимо дали всекидневни, художествени или философски, са за предмети, постоянно изпадащи в отношение с други предмети и влизаци заедно с тях в нестабилни цялости, без наблюдаването на които Всяко обсъждане би било куцо.

"Замърсено" дейностно мислене, почти неразлично от *художествената литература*, или предимно "чисто" мислене, устремено към словесно фиксиране на универсалии, съзнателно или несъзнателно *философията* залага на баланса между тези две възможности. Или, ако се изразим не в буквата, а в духа на Платоновата мисъл, тя е велико нещо, за което не стига една дума, словесно определение или красив разказ. Затова и някакъв словесен обем или точна форма не са й достатъчни.

ЧОВЕШКОТО ТЯЛО, ИНДИВИДЪТ И ОБЩЕСТВОТО

Диадата тяло-нетелесност е нещо устойчиво за човешкото културно самосъзнание. Оттук и трудността човешкото тяло да се обсъжда само по себе си. Винаги противопоставяно на някаква нетелесност, то по-скоро обслужва нейното обсъждане. Както и нетелесността е по-често не друго, а сферата за бягство от проблемите на човешкото тяло, комплексната област на противоположностите душа, култура и общество. Но макар и да са синоними в изразяването на противоположността на тялото, идеята за душа и понятията култура и общество имат различно поведение. Културата и обществото правят от човешкото тяло по-конкретен предмет. Те са причината темата за човешкото тяло днес да изглежда по-конкретна и по-сложна.

Съвременните дебати около човешкото тяло

В тази тема се очертават два кръга от въпроси - около тялото символ във вербалния и невербалния език на културата и около отношенията между телесната структура и организацията на социалното съществуване на човека.

С първия кръг от въпроси се занимава философската антропология след Хусерл, както и теоретичната етнография в школата на Марсел Мое. Ето постановката на френския антрополог. Тялото е първият и най-естествен инструмент на човека в неговата културна дейност. Въпреки че телесното поведение и морално-интелектуалната човешка активност попадат в принципна опозиция на основата на противопоставянето природа-култура, телесното поведение не е универсална извънкултурна даденост. Начините на хранене и спане, практиките на сексуално общуване не са естествени, а са културно обосновани символни техники. Телесното поведение на човека е исторически подвижен предмет. В тази връзка и представата за тялото се оказва също толкова исторически променима, колкото и категориите „личност“ и „аз“.

Американската антропологическа школа (Р. Бенедикт, М. Миид) развива възгледа на Мое в следната насока - с посредничеството на възпитанието социалната структура на едно общество се отпечатва трайно върху телесното поведение на индивида. Като се основава на конкретни данни от съвременни традиционни общества, английската антроположка Мери Дъглас заключава, че упражняваният от социалната система контрол може да ограничи тялото като средство за израз; затворената йерархизирана система води до „ефиризиране“ и „спиритуализиране“ на вербалния и невербалния език. Докато отвореното развиващо комунисни форми на общуване социално устройство усилва соматичния момент в тези езици. За социалното общуване е съществено да се потиснат ирелевантните телесни проявления, затова колкото по-сложна е една социална система, толкова общуването на хората в нейните граници става като между безтелесни духове. Тялото се противопоставя на „социалния корпус“ като един вид източник на шум, пречещ за нормалното протичане на социалната информация. Същевременно то успоредява обществото и социалната йерархия, като се дели на по-представителни и непредставителни части, на предно и задно, високо и ниско и в крайна степен на по-телесна и по-нетелесна страна.

В тази връзка се повдига въпрос за обратното отношение, на което Мери Дъглас не обръща внимание. То е добре формулирано от френския антрополог Лъороа-Гуран. Тялото и телесните феномени произвеждат символи за изразяване на сложните идеи за природа и хаос, но, от друга страна, обществото, излъчващо символите за култура и

ред, на които се опира човешкият културен език, имитира реалната организация на човешкото тяло. Има основание да се говори за екстериоризиране на телесната структура в „социалния корпус“. Идеята за йерархия се пренася от обществото върху човешкото тяло, за да му се наложи по този начин липсващият ред, но, от друга страна, гледано биологически, тялото далеч не представлява хаос.

Въпросът е дали социалният отпечатък върху телесния език е нещо външно за тялото природа или, напротив, самото общество като мрежа от отношения между индивиди, общности и извънобществена среда е не просто различна, но и по особен начин повтаряща и допълваща естествената телесна организация структура. Питаме се в каква степен социалната система е нещо качествено друго спрямо индивида тяло, който се окултурява в обществената среда, и в каква е форма на екстраполиране на човешката психофизиологична структура.

Понятията за тяло и общество и универсалните характеристики на човешкото тяло

Това питане усложнява наличните понятия за *тяло* и *общество* и помага да се осъзнае, че в практиката на всекидневното и научното мислене те се опростяват и свеждат до един или друг аспект на сложните предмети, каквито са всъщност. Такъв е случаят с представите за тялото хаос, нещо външно на обществото ред, и за индивида природа, вънпоставен спрямо агресиращата към него обществена структура.

Наложени от определени културни обстоятелства, тези представи опростяват сложните реалности на тялото и индивида. Разликата между индивида и обществото е усилена и е образувана опозитивна двойка, която служи като когнитивна форма за ориентиране в света и познаване на други културни предмети. Не само инструмент за познание, но и готово решение, нещо вече познато и прието и в този смисъл абстракция, налагана над сложната реалност, подобна опозитивна двойка се превръща в митема. Такава митема е и старата опозиция „душа-тяло“. Трябва да признаем, че двойката *индивид-общество* не е по-слабо митична, по-ненатурализирана от нея.

С извеждането на аспекта на *взаимозависимостта на човешкото тяло и социалната организация* и с подчертаването на вътрешното им подобие може да се помогне за преодоляването на лошата противоположност на идеите за индивид и общество. Трябва да се очаква, че защитената теза за индивида, който допуска в личния си телесен опит стихията на социалното съществуване, ще доведе до повдигането на въпроса за коефициента от ориентации, зададени на човешката обществена среда от устойчивата структура на човешкото тяло.

Това изглежда вече наложително. Съвременният анализ на човешката култура е насочен не към универсалните, а към конкретните исторически прояви на културните феномени. В лошата си проява подобен анализ проявява интерес към пълното различие, към уникалната историческа преходност. По-доброто разглеждане отчита мярката на преходното и трайното в един исторически феномен. Проблемите на човешкото тяло са също исторически феномен, което би означавало интересът ни да е насочен не само към страната на различието в телесните актове на поведение, към това, че в отделните култури се спи, яде и прави любов по различен начин, че човекът помества своето поведение в различни мрежи от символи. Редно е да не се оставя настрана и дълбинното било само типово, било универсално подобие в това поведение. Въпросът за трайните положения неизбежно засяга границите на самото човешко. Трайното се проявява на различни равнища. Има възможност да се изведат в преден план не само изразенията на непроменената в хода на цивилизацията

психофизиологична структура на човека, но и дълбинните прилики в поведението на човека и животното. Кучето, маймуната и човекът се прозяват по един и същ начин. На пръв поглед прозявката не е натоварена със стойност по отношение на трайното, особено ако я сравним с разпределението на задачите в едно стадо на основата на телесната сила, което веднага насочва погледа към приликите между човешкото обществено и животинското стадно поведение. Но зависи от дълбочината на сравнението. Приликата между поглъщащите храна човешко и животинско тяло издава например общата физиологична основа на обмена със средата, която не изчезва при човека и не само се окултурява външно, а се повтаря от поглъщащия природна материя „социален корпус“.

Дали не можем да се питаме и за свързването на човека с повечето животни по признака организиране на своя свят с дележ на пространството на свое вътрешно и външно чуждо? Това разделяне следва вероятно от общата за животните и човека диалектика на биологичното тяло - самостоятелно и затворено, относително независимо и в същото време отворено и взаимодействащо със среда. Вътрешното е реално моделираният символ на ограничената и чувстваща се заплашена самостоятелност, която по този начин се оттегля в себе си, произвеждайки си един вид убежище. Очевидно всичко това не е само метафора.

Епистемологичният проблем е, че не може да се мисли добре едновременно за всички трайни равнища на живот и още повече заедно за трайните и преходните проявления на културата. Затова едни науки се занимават с едни, а други - с други аспекти, както превесът на едни аспекти се сменя от превеса на други и в самия исторически ход. Като цяло културата остава сложен предмет, който трудно се осъзнава в пълнотата си, най-вече защото погледът към него се опосредства от конкретните култури, в чиито граници се осъществим един или друг вид дирене.

Човешкото тяло също е разноречив проблем, тъй като е открито за езиците на културата и науката по различен начин. Това, което остава неосъзнавано от културната среда, може да се открие в някаква степен за погледа на науката, въпреки че тази откритост е винаги частична. Но тялото е разноречив предмет поради още една причина. Универсален знак за индивида човек в неговото отношение към човешката среда, то бележи принципната преходност на човешкото съществуване, от която произтича конструктивното противоречие между постоянното покриване и непокриване на „аз-а“ със собственото тяло.

От една страна, имам тяло и съм нещо различно от него, от друга, съм самото това тяло. Противоречието между тези две изказвания се преодолява с избор, който може да се направи както от отделен човек, така и от цяла културна среда. В първия случай се твърди, че човекът е нещо друго спрямо своето тяло и че става човек в хода на неговото преодоляване, а във втория, че има в телесността си нужните основания, за да бъде човек. Ясно е, че и двете твърдения са верни в степента, в която осветляват различни страни на сложната човешка проблематика.

Въпросът е, че тези твърдения са и генерални културни решения на човешкия проблем, задаващи и определени културни поведения. На тази основа представата за тялото може да склерозира и да стане непригодна за мисловна интервенция. Същото се отнася и за представите за индивид и общество, интимно свързани във всекидневния език с идеята за тялото. Доколкото този език не прониква в хуманитарното научно слово, всекидневните склерозирали представи за индивид и общество започват да тормозят научното дирене.

Такъв е случаят със съвременната зачената във втората половина на XVIII век идея за *индивида* и *човешката личност* като душевно-духовна неделимост. Утвърдена във всекидневния, а и в научния хуманитарен език и подкрепяна от традиционната

представа за телесността природа и хаос, тя вече пречи да се конципира обменимостта между отделния човек и обществената среда, оставя в сянка страната на принципната зависимост и значи неатомарност на човека. Съвременното точно знание за човешкото тяло, напротив, дава път за подобни наблюдения.

Така че се питаме в каква степен е възможно хуманитарната наука да се освободи от абстракцията за атомарната личност и противостоящата ѝ обществена среда, същевременно и от идеята за тялото хаос. Дали съвременното научно знание за функционирането на човешкото тяло може да стане всекидневно достояние? Уверен съм, че това е възможно и оттук противоположно на Марсел Мое смятам, че съществува такъв предмет като „естествени“ характеристики на човешкото тяло.

„Естествените“ характеристики на човешкото тяло

Нашето тяло е сложно организирана система за обмен с определена среда и не без връзка с това за получаване и предаване на информация. В тази система отличаваме вътрешен затворен и външен отворен кръг. Вътрешната физиологична система се състои от структура за преработка на идващите отвън вещества и информация и от информационен склад, отложен в хромозомите на всяка клетка.

Така нареченият вътрешен затворен кръг е силно зависим от външните природни условия. Към тях се добавят вътрешните телесни условия - нормалното състояние на механизмите за обмен със средата и за получаване и обработка на информацията. Индивидуалното съзнание трудно прониква в този вътрешен кръг, регулиран от сетивни удоволствия и неудоволствия, от физическа наслада и дискомфорт, от съвпадането и несъвпадането на зададената норма на организма, на т. нар. „трябвастойности“ със стойностите на външната и вътрешната среда в даден момент. В този кръг на равнището на затвореното биологично тяло, на вътрешния генетично зададен опит, съдбата на човешкия организъм е определена универсално от средата, в която му е зададено да съществува в обмен.

Като всички останали животни, като насекомите и растенията, човекът поглъща и изхвърля (вещества и информация). Тази отвореност към определена среда се съпровожда от затвореност към други среди и в крайна сметка към широката среда на света. Ако можем да говорим за разлики вътре в тази категория на сравнително самостоятелни организми в състояние на обмен с определени среди, тя е по линията на нарастващата независимост от средата при някои видове и съответно на по-голямата подвижност и адаптивност, което означава и на реална откъснатост от определения биологичен топос.

Всички живи същества се опитват да надхвърлят зададеността на своето съществуване чрез допълнително надстроени програми вътре в рамките на природните условия. В повечето случаи те са възможни поради непоследователността на самите биологични условия. При повечето животински видове се развиват две допълнителни програми. Първата се изразява в изграждане на свой особен топос, допълнение към естествената природна среда (хралупа, място за спане и временно живеене, склад за храна), а втората - в оформяне на „социална“ организация, на по-голяма или по-малка общност от индивиди за защита и съдружие при набавянето на храна. Изглежда парадоксално, че при насекоми като мравките и пчелите е налице същото свързване на изградена допълнителна среда и на „социална“ организация, както при човека. Тези средства за усиление и надхвърляне на възможностите на индивида са включени при животните в т. нар. по-горе вътрешен биологичен кръг. Те са твърдо зададени и не търпят промяна. Оттук и следствието, че отделното животно не съществува автономно.

То следва точно в програмата на биологичните си параметри стадната „социална“ организация на своя вид.

Продължава да бъде неясно какво се е случило в биологичната еволюция, че допълнителната среда за живот и свързаната с нея примитивна социална организация, създадени от човека, са се откъснали от външните условия, определящи съществуването му, и са станали лабилни и променими. Тази дисоциация е направила човека сложносистемен и различен от другите животни. Животинската телесна структура е с проста система, разполага предимно с вътрешния кръг, за който стана дума по-горе, докато човешката телесна структура е двукръгова.

Към затворения кръг на биологичното ориентиране в строго определена среда, при което главна роля играе генетично зададена програма, поради лабилността на допълнителната среда и социалната организация и тяхното обособяване като нещо различно от биологичната среда човешкият организъм развива отворения кръг на допълнителното приспособяване. В този кръг придобива превес получаваната отвън информация. Биологичното тяло става психофизиологично и приспособимо за посложен обмен с допълнителната обществена среда. Благодарение на тази среда, която за разлика от онази на мравките е вече и нещо само по себе си, неустойчива и променима апликация към биологичните условия, човекът по-реално от другите живи същества на земята прекрачва към нови среди и в крайна сметка към не непосредствено дадения в опита свят.

Преди да се открие за съзнанието, магията на този преход от малкия биологичен свят към света изобщо е осигурена и подготвена от нещо напълно реално - от лабилизираната допълнителна среда, която си изгражда човекът, от това, че тя е обособена от природния топос и притежава един вид вътрешна подвижност. Очовеченият поради наличието на подобна среда индивид става също като нея самостоятелен в собственото си движение. Самото съзнание на индивида се развива като форма на подвижността и косвеността на отнасянето към средата.

Или ако според традиционната класификация покрай инструмента за прякото си отнасяне към биологичната среда - тялото, човекът притежава и инструмент за косвено отнасяне, т. нар. душа, от гледна точка на тялото би трябвало да се твърди, че той разполага с *допълнително тяло*, осигуряващо му по-висока автономност от твърдо определената биологична среда, а после и от нейното социално разширение. Преди да бъде нещо друго, *трансцендирането*, което наистина определя човешката същност, има елементарния вид на надхвърляне на възможностите на собственото тяло.

Двата кръга на биологичното и надстроено начало в корпуса на конкретния човек изглеждат трудно отделими. Ще си послужи с пример. Продукт на цивилизацията, самолетът дава възможност на отделния човек за скорост и устойчивост, които надхвърлят естествените характеристики на тялото. При въпроса коя е телесната определеност на човек, който лети със самолет, добрият отговор не бива да третира корпуса на самолета като нещо абсолютно външно спрямо малкото биологично тяло, защото, както е и в случая, то е реално трансцендиращо, прехождащо в нещо друго, разколебано и винаги ставащо, чиято вътрешна затворена и външна отворена система са в постоянен обмен, но и като цяло в обмен с една или друга среда.

В този смисъл, ако за човека се говори в аспекта на тялото, е редно да се твърди, че за разлика от животните той притежава *две тела*. На пръв поглед този начин на изказване не изглежда по-ефективен от традиционното дву-(душа-тяло) и триделение (дух-душа-тяло). Но така се подчертава, че за човека не може да се говори добре, ако не се мисли за неговата флукуираща свързаност-отвързаност от среда и че това на практика означава да се откриват в самата човешка телесност степените и проявленията на това отнасяне към различни среди.

Този начин на изказване позволява да възприемем и т. нар. душа не само като вътрешен психически, но и като външно изразен „орган“, проявен в нарастването на биологичното тяло в инструменти и други посредници, като един вид телесна подвижност, водеща до преходи между тялото и допълнително произвежданата от човека среда. Според нашето виждане тази среда не е само неутрално външна за биологическото тяло, а и особена негова проява, или в гледната точка на душата особена проява на душевността и духовността на човека, на неговата способност да влиза в отношение с пространствено и времево отдалеченото, с другия и изобщо с другостта, а и изобщо с опосредствено дадения свят.

Индивидът и обществото и надхвърлянето на човешкото тяло

Гледната точка на нарастващото биологично тяло на човека, преодоляващо по този начин първичното пълно свързване с определена среда в допълнителни свързвания, ни дава възможност да разбираме неметафизично не само индивида, но и обществото.

Ако лабилната среда придобива за индивида изражение в т. нар. двойно тяло и повишената способност за свързване с другости, още в материалното си проявление на система от вещи и оръдия за труд и познание самото общество се оказва корпус с приближена към човешката биология структура за усвояване на природна материалност. Включените в обществената мрежа посредством вещите, оръдията, нормите и ценностите други хора стават изражение на същото нарастване на човешкото тяло в допълнителна среда, в един вид жив обществен корпус.

Редукциите са неизбежни при този начин на мислене. Имащи израз на метафори, те изглеждат съвсем несвойствени за стила на научния анализ, чийто патос не е в оприличаванията, а в различаванията. В случая, разбира се, не твърдя, че индивидът тяло не попада в реалната противоположност, в структурата от отношения, която наричаме общество. Само усилвам обратното положение, оставяно без внимание - това, че обществената среда е интимно зависима от „естествените“ характеристики на човешкото тяло. Именно като човешко тялото не е нито неразлично от обществената среда, нито е извън нея. По много начини то „се среща“ с нея. Телесната и обществената структура за обмен на вещества и информация не са само крайно противопоставени. Те се допълват и кореспондират и като подобни.

Не твърдя, че обществената структура повтаря динамиката на живото човешко тяло, а че, отчуждавайки се една от друга, те взаимно се пораждат. Защото без т. нар. лабилна среда иначе биологично дадената външна система на човешкото тяло не би развила допълнителната приспособимост, която митологично наричаме душа и дух, а немитологично - сетивност и съзнание. Не би се развил и самият социален корпус като подкрепяща и хитро разподобяваща се от тялото другост, която в постоянна игра с него ту го допуска дълбоко в себе си, ту го отгласква към малката физиологична единица на крайното във времето и пространството тяло. В тази игра човешкото тяло е постоянно неопределено и сякаш ставащо, подложено на различни видове трансцендиране и само предизвикващо ги - било реални, като пътуването в корпуса на самолета и прислоняването към „корпуса“ на малки и големи общности, било идеални, като окриляването от ценности, идеи, идеали и системи на вяра.

Открилата се при така развитата тема за тялото гледна точка помага да се укрепи нужната за съвременната антропология идея, че *обществото е среда за трансцендиране* на отделния човек и че общественото развитие може да се тълкува като един вид променимост в посоката на усилването на това трансцендиране.

Парадоксално определено, обществото е реалният опит на човека да си осигури безсмъртие.

За да проникнем в механизма на тази среда за трансцендиране, за оцелостяване и усиляване на човека в привидно по-високата степен на обществения корпус, не бива да отделяме крайно двата основни начина за осъществяване на единството на социалната мрежа - чрез *предмети и уреди* и чрез *ценности и норми*, тъй като и в двата случая става дума за форми на посредничество, чиято цел е да се достигне до единно функциониране на социалния организъм. Общественият корпус едва ли може да се поддържа само с предметен обмен без суперпозицията на независими от вещната среда ценностни ориентири.

И все пак ако отворената експанзираща социалност днес се различава по нещо от затворените традиционни човешки светове, то е по това, че в съвременността вещите в широкия смисъл на думата и особено „биологизирани“ вещи (уредите) поддържат по-функционално от нормите и ценностите единството на социалната мрежа. По този път индивидът се оказва по-пълно и по-цялостно интегриран, и то в една или друга голяма общност.

Изглежда ще се удаде да осъзнаем, че съвременният човек е не просто откъснат и неинтегриран в малка органична област, за разлика от човека на миналото, и следователно лишен от интимността на естественото човешко съществуване, но че точно поради това той е подготвен за интегриране в големи човешки общности и в крайна степен в мечтаната цялост на целокупното човечество. Подобно интегриране не само не потиска човешката индивидуалност, а, напротив, за осъществяването си се нуждае от повишаване на валентността на индивида и следователно от по-високото му индивидуиране.

При наличието на разнообразни предметни и информационни посредници за косвено общуване този начин на интегриране към общност прави във висока степен излишни нормативните идеални суперпозиции и може да се осъществява неагресивно и конкретно с внимание към нужната за обществената среда богата на енергия индивидуална човешка телесност. Опасно то за традиционната култура тяло, виждано със знака хаос, сега не само се осъзнава като форма на ред. Става възможно да се търси индивидуалното в този ред или, казано по друг начин, да се мисли за индивидуалното безредие като за ред.

Всичко това означава, че интегрирането към общност може да бъде външно и неефективно, но и вътрешно, ефективно, осигуряващо висока обменимост между конкретния човек и обществото. Подобна зависимост ще се окаже доставяща неподозирани удоволствия и несравнимо по-привлекателна от освободеността от всякаква обществена принуда, при която индивидът остава неповдигнат в степен от преливащите към него обществени потенциали.

Колкото и необичайна да изглежда тази теза, ще си позволя да настоявам, че съвременната европейска цивилизация повече от всяка традиционна култура се нуждае от криещата се в нашето конкретно тяло мъдрост. Всъщност повтарям прекрасната максима от „*Мемоарите на Адриан*“ на Маргьорит Юрсенар, че нашият „ум съдържа само малка част от преработващите способности на тялото“.

ЕДИН ОПИТ ЗА ЕРОТИЗИРАНЕ НА МОРАЛА

(вместо заключение)

Колко спокоен бих бил, ако вярвах, че мисленето и всекидневната дейност са действително различни неща. Но нито мисленето е изчистено от дейностност, нито битовото движение сред вещи и хора е непропито от мисловност. Подобни сме във всичките си проявления. И все пак един вид мислене предоставя най-точно ситуацията ни в света - "замърсеното" с някаква реторика или художество, мъкнещо гледната точка на недостатъчно обезпътения субект.

Във вътрешния текст на моето "аз" съм постоянно зает с определянето на себе си и другите. Отървавам се от трудностите на това определяне, като отнасям и себе си, и другите към утвърдени класове. Сега един ред ме свързва с мъжете в зряла възраст, които се грижат за семейство, после друг - към голямата група от хора, щастливи, че се трудят, след това трети ред ме отнася към още по-голямата група на чувстващите се добре, защото не са посегнали към чуждо имущество. И не се питам защо това непосягане е толкова твърдо положение. Грижата е да вляза в една или друга идеална група и да се отърва от опасността да бъда различен.

Особено моралните норми ме придържат към общностното лоно. Колкото по-малко реални средства за групиране са налице в едно обществено пространство и колкото по-подвижен е човек в него, толкова по-императивен става моралът. И към другите, и към цялото на света моралните правила ме отнасят през призмата на някакво групово благо. Вярно е, че те усилват моята единичност, като ѝ придават групов коефициент. Дори е неточно да кажа, че ме впитат. По-точно целият съм изплетен от тези класификации като парцалено животно, задвижвано отвън и дърпано с конци.

Скритите и отрити норми за поведение в човешката среда са изразение на идеалната ми свързаност с другите, начин за пренасяне и преход навън, изпитано средство да не бъде прекалено отделен. Те регулират практическите ми действия в поредица от "бива" и "не бива", ограничават едни мои свободи, но ми дават други. Като определят постоянно мястото ми в сложното човешко пространство, човешките норми ме предпазват от външния хаос, но и от вътрешния, с който ме заплашва собствената другост.

Същевременно каква умора от повтарянето се абстрактно "аз" на нормативните преценки. В края на краищата то се проваля. Ние не спираме да вярваме в собствения неповторим ейдос, да се трудим за оформянето и изразяването му. Може би този труд щеше да има краен резултат, ако твоята и моята другост не се смесваха в съзнанието ми и ние не се превръщахме постоянно в знак за означаване на другостта на другия. Няма как да не се отнасям към тебе като към средство за моето определяне в безкрайния ход от оприличавания и различавания, в който ту съм като тебе, същата плетеница от гледни точки, ту сме напълно различни, противопоставени един на друг монолитни елементи. И все пак ме води надеждата, че в идеалния край на този ред ще съм се разбрал и присвоил.

Но какво означава да съм се разбрал и присвоил? Защото не съм само абстрактното когнитивно или морално "аз", а сложното подвижно отношение между него и моите другости, в което се оформя плътното ми неочистено от външност "аз". Вярваме, че сме съставени от външността на тежкото означаващо - тялото, в което се крие съкровеността на нашата душа означаемо. Но те не съвпадат. Това затруднява ориентацията ни в света и е извор на постоянна тревога. И понеже твоята външност ми

е по-достъпна от моята, неизбежно прехвърлям върху тебе тази тревога и те ползвам безцеремонно като един вид прикритие в сложното действие на разгадаването-присвояване на собствената другост.

За същото служат и заобикалящите ме предмети и вещи. Също както към твоето, така се стремя и към тяхното присвояване. Разбирайки и присвоявайки тяхната другост, косвено се занимавам с моята. Притежаването на предмети ме врежда в нови класове, доставя ми допълнителни знаци за разбиране и нов опит за улавяне на изпълзващата се моя другост. Въпрос на гледна точка е дали старостта ми по някакво "то", моето движение навън е средство за движението ми навътре към моето "аз", или обратно. Във всеки случай в хода на това непрекъснато присвояване ме мъчи не резултатът, а липсата на покой в съотнасянето на някакво означаващо и означавано.

Никога не оставам само гледна точка за разбирането на една вещ. Искам да я присвоя, да я притежавам, да се превърна в края на разбирането ѝ от празното "аз" на определена гледна точка в произведено, положено някъде, плътно "аз" на резултата, да си възвърна плътта, от която съм се лишил временно устремен към разбиране. Вещите и цялата предметна човешка среда на уплътнености, породени за нуждите на моята субектна безплътност, която трябва постоянно да се уплътнява във все нови и нови комбинации на тяло.

Колкото по-пластично са нагласени вещите към подвижността на живото тяло, толкова по-еротично настройват търсещия спокойствие в новата идентификация посредством тях човек. Новата дреха - каква магия! Като вещ тя е нещо спряно, което може да се разчлени. Нещо неопределено е, но е устремена към определеност, готова е да полепна към живото тяло и да му предостави нужните валенции. Игра на две страни, които се свързват, но пазят различието си. Дрехата е така еротична, защото е средство за трансформации. Надстроена външност, тя е отличен символ за отделянето на привидност от същност и прекрасно конкретизира драмата на търсенето на съкровеност. Поне в границите на европейската култура събличането и разкриването на същността са в основата си подобни интуиции.

Както покриването и откриването на тялото, така и заобикалянето с вещи може да се пропие от интуицията за търсенето на същност. Едва ли не всички човешки дейности придобиват характер на действия по присвояване на другости, които се оправдават от нуждата на действащия да влиза в допир със същности. Това става и в простия акт на поглъщането на храна. Поради паметта и съзнанието си никога не правим само това, което правим.

Интуицията за търсене на същността не е заплетена в нищо друго така сложно, както в нашата устременост към разбиране и присвояване на живи човешки тела. Образ на движещия се субект, тялото е съблазнителен символ на обектността и скритата в нея. същност. Спрямо външността на дрехата същността е самото тяло. Но и то се дели на същностни и несъщностни пунктове. Особено засегнати от същностност става това долу, движещо се и променливо, капризен хомункулус, който влиза там, където за нас е невъзможно да влезем, и вътрешността, свързана с отвърстия, влажна и тъмна, която привлича еротично или отхвърля и хвърля в ипохондрия. Душевната възбуденост от присъствието на телесност за разгадаване и страхът от болестното тлеене и гниещата плът са като страните на монета.

Така или иначе, човешкото тяло е най-еротичният от всички еротични обекти поради едновременното действие на много комбинации от външно и вътрешно и много възможности за проникване и присвояване. Те се пораждат от срещата на естествените характеристики на тялото с особеностите на човешкото съзнание, което смесва сексуалния обект с идеалните обекти на съкровеното, същностното, другото и

отвъдното. Еротиката е продукт на това смесване и в този смисъл тя е човешко и философско нещо.

Но другостта може да се закрепим за какво ли не тяло. Колко различни са достойните за еротичен набег тела. Младото женско тяло привлича мъжа еротично поради своята другост в подобното. Но то въздейства еротично не непременно цялото и не с една и съща своя част. В определени случаи възрастното тяло представя по-добре другостта, която е в основата на еротичните емоции. Еротичен носител може да стане мъртвото тяло, тялото на животното, собственото тяло, тялото на другия от същия пол и дори нетялото на вещта. Объркващо разнообразие от съотношения между различни телесни означаващи и означаваната другост същност в знака на еротичния обект и всичко това в името на устремеността към едно съкровено, в което хитро се преплитат своята, чуждата другост и обектността!

По-лесно е да изброя означаващите в малкия диапазон между младото тяло на срещуположния пол и еротичната вещ-нетяло, отколкото да си дам сметка за търсената в еротичния акт другост, която ми е нужна, за да се уплътня. Тя изглежда неизчерпаема, разложима на много видове. Същевременно ми е дадена като нещо цяло. Точно това прави така привлекателен еротичния акт, това, че е дейност по постигане на непосредствено цяло. Жената, човек като мене, но различен в определено отношение, отстранява парадоксално тази липса и ме прави по някакъв начин по-цялостен по отношение на човешкото. Еротичната дейност е един вид дебат по границите на едното и цялото. Същевременно любимата жена е по-определен „ти“, представящ всички останали „ти“, а и самата другост. Тя е образ за вътрешност и същност, за природа и земя, по някакъв начин и за вещь, за обектност, посредник, който прави по-усвоима другостта на собственото ми тяло. Защото, трябва да призная, иначе се боя, че ме няма, че не съм скрепен. Без нея ставам опасно безплътен и недействителен.

Във временното единство на сексуалния акт сложно се съотнасят стремежът към подчиненост и отървяване от себе си и необходимостта да се подчини и разчлени другият. Не се учудвам, че първият стремеж се конкретизира хипертрофирано в еротиката на мазохиста, а вторият - в удоволствието на садиста от малтретирането на другия. И в двата случая това изглежда единствената останала за тях възможност за присвояване на същност.

Еротичният коефициент съпътства всички човешки дейности, доколкото те вънполагат субекта на дейността и представляват по принцип стремежи към другия и другостта. Еротично може да бъде философстването, говоренето пред аудитория и занимаването с политика, възпитаването, колекционирането, страстта по вещи, правенето на изкуство, вярата в бога и участието в ритуали. Еротиката се поражда не само поради принципната устременост навън, а и от постоянната необходимост да се справям с вътрешния проблем, че бидейки тяло, ставам нещо различно от него и отново, станал нетелесен, имам нужда да се уплътня и да си възвърна усещането за действителност. В този смисъл еротизмът не е друго, а ефективна дейност по парадоксалното стремежи към нова телесност, която задоволява стремежите ни към същностност и обектност.

Не знам дали бих нахвърлил тази скица, ако не бях дълбоко впечатлен от „*Пирът*“ и „*Федър*“ на Платон и „*Еротизмът*“ на Батай. За проблематиката и формата на изложението имат принос и други текстове - като „*Към себе си*“ на Марк Аврелий и „*Диалогичният принцип*“ на Мартин Бубер. Но за да определя чуждото в своето разсъждение, сигурно ще се наложи да чета допълнително. Изобщо дали е възможно

да отделяме собствения от чуждия опит? И дали чуждото принадлежи някому, или размива в потока си собственото и принадлежащото на всички?

БИБЛИОГРАФСКА СПРАВКА

С ЛИЦЕ КЪМ ЕВРОПА

Двете благопоучия

В началото на този текст стои беседа на тема "Традиция и съвременност" пред семинар в Института по изкуствознание през юни 1989 г. Един първи писмен вариант *С лице към Европа* е публикуван във в-к "Култура" бр.37, 14 септември 1990. В нова разработка, която отговаря по-точно на съответната част от сегашния текст, е статията *Европа този обект на желанието* във в-к "Литературен форум" бр.37, 2-8.11.1994. Близко до настоящия вариант на текста е *Двете благопоучия*. С., 1995.

Термините "холистичен" и "атомарен", употребявани за индивид, принадлежат на Луи Дюмон (вж. *Louis Dumont. Homo hierarchicus*. Р., 1967 и *Homo aequalis*. Р., 1977). Ърнест Гелнер (*Условията на свободата. Гражданското общество и неговите съперници*. С., 1996, прев.от англ.) - коментира тези термини - вж.гл.12. За школата около френското списание "Анали" вж. *Духът на Анали*. С., 1997. За Карл Попър и Джордж Сорос вж. съответно бележките към "Идеи и идеология в "Отвореното общество" на Карл Попър" и "Отвореното общество като проблем на личността". Представеният възглед на Никлас Луман е развит основно в *N.Luhmann. Sociale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main, 1988 (2 Aufl.). За идеите на Лиотар вж. *Ж.-Ф.Лиотар. Ойкос* (прев.от нем.), сп. *Lettre Internationale*, Пролет 1993 и *Ж.-Ф.Лиотар. Времето днес* (прев.от англ.), в кн.: За името и за превода. С., 1996. Възгледът на Мери Дъглас за двойното тяло е развит в кн.: *M.Douglas. Natural Symbols. Explorations in Cosmology*. London, 1973. За Хусерл вж. *Е.Хусерл. Кризата на европейското човечество и философията* (Част първа) - прев.от нем., в: Критика и хуманизъм, брой 4, юни 1993.

Комунистическата идеология и частното съществуване

Настоящият текст е представен първоначално на конференцията "Изследвания на комунистическата епоха", посветена на книгата на Франсоа Фюре *Миналото на една илюзия - есе за комунистическата идея на 20 век*. С., 1996 - прев. от фр., състояла се през април 1996 г. Текстът е публикуван в сборника на конференцията "Франсоа Фюре и превъплъщенията на социалната утопия", 1997, както и на френски - вж. *L'ideologie communiste et l'existence privree*, in: *Divinatio*, MSHS Sofia, volume 5, spring-summer 1997 et *Transeuropeennes*, Numero 10, Ete 1997.

Освен от книгата на Франсоа Фюре (*F. Furet. Le passe d'une illusion. Essai sur l'idee communiste au XXe siecle*. Paris, 1995) развитите в тази статия мисли са в зависимост от още четирима автора. На Йежи Шацки (*Либерализъм след комунизма*. С., 1966 - прев. от пол.) дължа идеята за ролята на частното съществуване в условията на социализма. На Ърнест Гелнер (*Условията на свободата* - ц.с.) съм задължен и за други постановки, но особено на разсъждението за социалистическата идеокрация. Идеята, че неразвитата капиталистическа система подготвя налагането на комунистическата система у нас, ми е подсказана от Румен Аврамов (*Преструктуриране и приватизация на банковата система - поуки от миналото*. Седма банкова среща. Шумен, 29-31 май 1995). Идеята за развиване на комплекса за тоталитарност в процеса на личното идентифициране принадлежи на Ерик Ериксън (*Идентичност. Младост и криза*. С., 1996 - прев. от англ.). За комунистическата

идеология вж. и *Ас.Игнатов. Психология на комунизма*. С., 1991. За връзката на комунизма с традиционния патернализъм у нас вж. интервюто с Вера Мутафчиева в "Литературен вестник", 12-18.6, 1996. За проблемите на съвременното френско общество *J.-P. Worms. Reconquerir la citoyennete pour reconstruire l'Etat*, in: *Esprit*, Decembre 1994.

Роли, празници и представления

Развит на основата на поредица от беседи на темата празник, текстът е публикуван в първоначален вариант във в-к "Култура" бр.14, 5 април 1996, а след това в сп. *Летература* бр.14, 1997.

За Бруно Латур вж. *Б. Латур. Никога не сме били модерни*. С., 1994. Възгледите ми за празника са зависими от *K.Kerenyi. Das Wesen des Festes*, in: *K.Kerenyi. Die antike Religion*. Dusseldorf-Koln, 1952 и *O.F.Bollnow. Zur Anthropologie des Festes*, in: *O.F.Bollnow. Neue Gelegenheit*. Stuttgart, 1955. Възгледите ми за ексцеса и неговото сублимиране в определени културни форми са повлияни от *G.Bataille. L'erotisme*. P., 1957, *В.Търнер. Символ и ритуал*. М, 1963 и *Я.Паточка. Еретични есета за философия на историята*. С., 1994.

За българската литература и пределите на езика

Текстът е публикуван в първоначален вариант в сп. *Литературна мисъл* кн.1, 1991.

Термина "естетика на тъждеството", принадлежи на Юри Лотман (*Структура художественото текста*. М., 1970). Идеята за класическата старогръцка литература като вторична митология и фолклор е развита в моята кн. *Мит и литература*. С., 1985. В един по-теоретичен план аргументирам възгледа за два типа литература - от фолклорен и европейски тип в моята кн. *Старогръцката литература. Исторически особености и жанрово многообразие*. С., 1992 - вж. първа глава. В друг вариант пасажът за особеностите на българския литературен език, сравнен с особеностите на гръцкия език, в моята кн. *Орфей и древната митология на Балканите*. С., 1991 - вж. Хомо балканикус. Цитираният превод от "Хоефори" на Есхил е от *Есхил. Трагедии*. Прев. от проф. д-р Ал. Ничев. С., 1967.

Книжен пазар и демокрация

Текстът е публикуван във в-к "Култура" бр.3, 19 януари 1996 г.

Възгледа на Пол Рикьор за четенето и неговото противопоставяне на тезата на Платон от "Федър" в: *Paul Ricoeur. Die Schrift als Problem der Literaturkritik und der philosophischen Hermeneutik* (прев. от фр.), in: *Sprache und Welterfahrung*. Munchen, 1978. Идеята за трите привилегирани области на демокрацията - историята, политиката и философията е на Паточка (вж. *Ян Паточка. Еретични есета за философия на историята* - ц.с.). В текста споменавам книгите на *П. Рикьор. История и истина*. С., 1993 и на *Х.-Г.Гадамер. История и херменевтика*. С., 1994.

В ТЪРСЕНЕ НА ПРИНЦИПА

Идеи и идеология в "Отвореното общество" на Карл Попър

Текстът е публикуван като послеслов в: *К.Попър. Отвореното общество и неговите врагове*. Том първи - Магията на Платон. С., 1993 - прев. от англ.

Вж. и *К.Попър. Отвореното общество и неговите врагове*. Том втори - Хегел и Маркс. С., 1995 - прев. от англ. и *К.Попър. Някои проблеми на новите демокрации*. С., 1993 - прев.от англ. и нем. В текста става дума за основния труд на Попър - *K.Popper. The Logic of scientific discovery*. L., 1959, първо издание на немски 1934 (на фр. *K.Popper. La logique de la decouverte scientifique*. P., 1978). Споменатият труд на Корнфорд е *M.Cornforth. The Open Philosophy and the Open Society*. L., 1968. Споменатият първи руски превод е *К.Поппер. Логика и рост научного знания*. Избр.работы. М., 1983. Формулата, че "Отвореното общество" на Попър е написано за пропъждане на духа на тоталитаризма, принадлежи на Jacques Monaud, автор на уводната студия към френското издание на *Логика на научното изследване* - вж. по-горе.

Отвореното общество като проблем на личността

Текстът е развит върху беседа пред семинар на дружество "Гражданин", състоял се през март 1997 г. Съкратен вариант на беседата е публикуван във в-к "Литературен форум" бр.13. 2-8.IV.1997 г., а пълен в сп. Демократически преглед кн.32, лято '97 - вж. и варианта на англ. в *Democratic Review, Annual '96/97 Digest*. Настоящият писан текст е публикуван със същото заглавие като брошура от Фондация "Отворено общество", септември 1997.

В текста се позовавам на *А.Бергсон. Двама източника на морала и религията*. С. 1993 - прев. от фр., *Ж.-Ф. Лиотар. Времето днес* - ц.с., *К.Попър. Отвореното общество и неговите врагове* - ц.с., *Сорос за Сорос*. Да изпреварваш събитията. С., 1996 - прев. от англ., *Д.Сорос. Теория на рефлексивността*. С., 1995 - прев. от англ., *Д.Сорос. В преосмисляне на отвореното общество*. С., 1997 - прев. от англ. на пълния вариант на статия, публикувана в "Гардиан", "Ди Цайт", "Дер Щандарт" и "Атлантик Мънтли", *Д.Сорос. Гаранции за демокрация*. С, 1992 - прев. от англ.

Висшето образование и дисциплината на идентифицирането

Работата има първоначален вариант на беседа пред научната конференция "Азът като знак", посветена на 5 годишнината на Нов Български университет и състояла се през септември 1996 г. В писаната си форма е публикувана (на бълг. и англ.) в: НБУ, Сборник - лекции, статии, доклади, есета. Том II, EFSS '96 .

За отношението на "аз" и "себе си" вж. *Д.Х.Мийд. Разум, Аз и Общество*. Плевен, 1997 - прев. от англ. и *P.Ricoeur. Soi-meme comme un autre*. P., 1990. По въпроса за идентичността *Е.Ериксон. Идентичност, младост и криза* - ц.с. Подобно различаване на колективна и индивидуална идентичност Θ.Βεϊκός. Εθνικισμός και εθνική ταυτότητα. Αθήνα 1993. Термините "гъвкъва идентичност" и "цялостност от отворен тип" са синоними на термина "модулен индивид" - вж. *Ъ.Гелнер. Условията на свободата* - ц.с.: гл.12. За проблемите на висшето образование вж. и моята ст. *Поглед към историята на*

университетското образование с оглед на висшето хуманитарно образование у нас в сп. Стратегии на образователната и научната политика, 3, 1993.

Разноречия и идеология в "Политика" на Аристотел

Настоящият текст е публикуван като предговор към *Аристотел. Политика*. Прев. от стгр. Ан. Герджиков. С., 1995.

В текста става дума за *Дж.Сартори. Теория на демокрацията*. Кн. 1 и 2. С., 1992. За развитите идеи в текста съм особено задължен на *D. Sternberger. Der Staat des Aristoteles und der moderne Verfassungsstaat*. Bamberg, 1985 и на *P. Simpson. Making the Citizens Good: Aristotele's City and Its Contemporary Relevance*, in: *The Philosophical Forum*, V.XXII, No.2, Winter 1990.

За стратегиите на философския текст и определимостта на философията. Платоновият "Федър"

Настоящият текст е публикуван в сп.Философски преглед бр.1, 1991 .

Ранен вариант на тезата в моята статия *За културно-историческата основа на философията, или за философията като философстване*, в сп.Философска мисъл бр.11, 1985. По въпроса за отношението на "форма" и "съдържание" вж. лит. към гл. "Литература, художествен текст и произведение", в моята кн.: *Старогръцката литература. Исторически особености и жанрово многообразие*. С., 1992. Към цитираната там литература бих добавил *P.Ricoeur. Temps et recit*. Т.І-ІІІ. Р., 1983-85. По-широко за Платоновия диалог и съответна литература в моята уводна ст. към *Платон. Диалози*. Том 2. С., 1982. В бележките на същия том вж. и моя анализ на Федър със съответна литература. Добавям следните изследвания - *Th.A.Szlezak. Gespräche unter Ungleichen. Zur Struktur und Zielsetzung der Platonischen Dialoge*, in: *Antike und Abendland* 2, 1988 и *Th.A.Szlezak. Dialogform und Esoterik. Zur Deutung des platonischen Dialogs "Phaidros"*, in: *Museum Helveticum* 1978.

Човешкото тяло, индивидът и обществото

Текстът е публикуван в сп. Философска мисъл кн.10, 1990 . Вж. и моята статия *Човешкото тяло и културата* в сп.Философска мисъл кн. 4, 1989 г.

В текста се опирам на следните съчинения: *M.Moss. Les techniques du corps*, in: *Journal de psychologie*, 1936, 3-4; *M.Moss. Sociologie et anthropologie*. Р., 1973; *M. Douglas. Natural Symbols* - ц.с. ; *A. Leroi-Courhan. Le geste et la parole*. ІІ. Р., 1965 ; *S. Moicho. Körpersprache*. München, 1983. За Юрсенар вж. *Бележки по историята на написването*, в кн.:М.Юрсенар. Мемоарите на Адриан. С., 1983.

Един опит за еротизиране на морал

Есето е публикувано първоначално в сб.: *Ars erotika*. С., 1992, а по-късно в сп.: Сезон, зима '98.