

РЕЗЮМЕТА НА МОНОГРАФИИ И УЧЕБНО ПОСОБИЕ

на доц. д.н. Лазар Копринаров
за участие в конкурс за професор по 2.3 Философия /социална философия и философия на културата, политиката, правото и икономиката/, обявен от ЮЗУ „Неофит Рилски“

1.

Лазар Копринаров, *Mobilis in mobili*. Опити върху подвижния човек. София: Изток-Запад 2013, 143 с. ISBN 978 619-152-337-5

Подвижността не може да не бъде философска тема, защото принадлежи към „метафизическите“ качества на човека. Тя е същностен белег на човешкото – и на днешния, и на архаичния човек. Антрополозите и историците са безапелационни в твърденията си, че и в най-далечната история човекът е бил *homo mobilis* – първите му изобретения (от лъка и копието до лодката и одомашняването на дивите животни) са били предназначени за преодоляване на пространството.

Тя е философска тема и защото подвижността е предпоставка на обществото. Съвместният живот – взаимодействието и организираността - е неосъществим без преместване на хората в пространството. Заедно с това подвижността е едновременно както фундаментално условие, така и безусловен резултат на човешката свобода.

Днешните средства за придвижване правят от света лесно достъпно място, а от съвременния индивид – свръх-мобилен човек. Дотолкова мобилен, че е такъв дори в своята неподвижност. Защото днешният човек е непрекъснато облъчван и въвличан в пътувания – ако не реални, то виртуални и дори без да си дава сметка за това, –защото потоците на медиите, продуктите, с които се обслужва и които идват от глобалните пазари, дигиталните контакти и т.н., не го оставят да бъде уседнал. Снабдени с дигиталните средства, ние сме снабдени със „статично аудиовизуално возило“ (П. Вирилио), което замества непременната потребност от обичайната физическа подвижност.

Голямата подвижност произвежда условията за висока релативизация в човешките критерии – животът в свят на „взаимосвързана чуждост“ (З. Бауман) лишава индивида от устойчивост, защото той започва да гледа на императивите на собствената си група като на нещо възможно, но не и обвързващо, като на нещо важно, но не и задължаващо. Собствените му критерии се пораждат ситуативно и се употребяват ситуативно. Така и социалната действителност, и човешкото битие се оказват разтърсени, променени, бързоподвижни. Оказваме се в ситуация, на чиято същност

отлично подхожда мотото на Жюл-Верновия капитан Немо – *mobilis in mobili, подвижни в подвижното*.

В една своя теоретична миниатюра Борхес проследява хилядолетното присъствие в европейската мисъл на метафората за сферата. Като цитира пасаж от „Пантагрюел“, в който се споменава „тази разумна сфера, чийто център е навсякъде, а окръжността – никъде, и която наричаме Бог“, Борхес продължава: „за средновековното съзнание смисълът е бил ясен: Бог е във всяко от своите създания, но никое от тях не е за Него предел“. Би могло да се каже, ползвайки тази метафора, че подвижността в съвременния свят е нещо, чийто център е навсякъде.

Тази всеприсъщност на подвижността придава на изследването ѝ наложителен, но същевременно и утопичен характер. Наложително е изследването ѝ поради очевидното превръщане на мобилността в същностен белег на „нашето време“. Но то е и обезсърчаваща, утопична задача, заради непостижимостта на многообразните прояви на подвижността.

На този фон в монографията се изследват *три* от многообразните форми на подвижността. Изборът им има две основания. От една страна, тези три измерения на подвижността засягат съвременния човек пряко, макар и по твърде различни начини. От друга страна, те дават възможност да се представи и развие основната теза на монографията – тезата, че подвижността не се изчерпва с пространственото преместване.

В съответствие с тази тематична селекция монографията е структурирана в три части:

Увод

I. ЗА-ПЪТВАНЕТО

Драмата на подвижните граници

1. Границите
2. Държавните граници
3. Граници отвътре

II. ЗА-МЕСТВАНЕТО

Тялото като номад

1. Облечено и голо: тялото
2. Обличането: пригаждане с/на тялото
3. Темпоралности на модата
4. Политизиране на тялото

5. Приватизиране и де-еротизиране на религиозното тяло
6. Обезличаването: военната униформа

III. ЗА-ВРЪЩАНЕТО

Риск и рекурсивност

1. Рискът и неговото общество
2. Последниците: магическото мислене
3. Страхът, или за обратния път

Заклучение

Библиография

В *първата част* на монографията подвижността се осмисля в перспективата на масовата пространствена мобилност. От двете ѝ основни форми – миграция и туризъм – вниманието е фокусирано върху „драмата на подвижните граници”, т.е. върху онзи сблъсък на светове, който неминуемо се поражда в хода на съвременната интензивна миграционната подвижност.

Всяка човешка подвижност непременно допира или преодолява някакви граници. Минаването „през” е онтологичен модус на подвижността. Но това преминаване не е просто прекрочване на някаква граница. Подвижността най-често предполага и живот, при който границата не се пресича, а се носи, пренася се – тя не остава зад гърба, а се оказва разположена вътре в подвижния индивид, произвеждайки драмата на неговата самоидентификация. Тъкмо в този смисъл е безпощадно точен афоризмът на Лихтенберг, който твърди, че „на границата са най-странните същества”. Тази драма на „вътрешната граница” е особено характерна, когато става дума за подвижността на мигрантите, на онези големи маси хора, които не само се преместват, но и преселват, „задомяват” живота си другаде, отвъд границите на своето привично съществуване. Те най-често изпадат в ситуация на чуждост в новия си „дом” – пребивават и не пребивават в него, защото вътре в тях е границата между своето и чуждото. За да от-чуждее – да се почувства в чуждия дом като в свой дом – на имигранта му е нужно да преодолее границата, разположена вътре в него самия. Една граница, която той носи в себе си и която се дължи на самия него, но също така в голяма степен му се внушава и налага отвън, от „местните”.

В този смисъл интерпретирането на човешката подвижност задължително предполага изясняване статуса на границите и преди всичко на миграционните граници, в обсега на които живеят милиони хора в съвременния свят. Тъкмо в това

теоретично поле е разположена първата част на монографията. В нея се осмисля философското понятие за границите, а държавните граници се интерпретират като конституиран, но и конституиращ фактор на обществения живот.

Основното място в тази част на монографията е отделено обаче на т.н. „граници отвътре” и най-вече на границите около големите ислямски общности в западноевропейското публично пространство. Ако границите са мястото, където се събират различията, вътрешните граници на ислямските имигрантски общности в Западна Европа са място на много активни и често конфронтационни различия. В монографията се защитава тезата, че проблемите с трудната „интериоризация” на ислямските общности в Западна Европа произтичат от две качествени особености на тези имигрантски общности. Първата от качествените особености на съвременната миграция е своеобразната ѝ свобода от „мястото” на пребиваване. Тя е следствие на мобилността в двояк смисъл. От една страна, миграцията е проява на подвижността на големи маси хора, привлечени като от магнит от по-добрите условия за живот на Запад. От друга обаче, вече уседнали в новото пространство, тези хора продължават да се ползват от удобните инструменти на съвременната мобилност. Чрез комуникационните технологии и евтиния транспорт те се движат като махало, имат реално и виртуално един непрестанно подвижен живот – „разклучени” между новото място на живеене и родината.

Предишните миграции са били своеобразно физическо преместване от една точка в друга точка на международното пространство. Сегашната миграция не е така еднопосочна: тя съдържа в себе си много подвижност – реална и в още по-голяма степен виртуална – между различните места, в които се вписва животът на имигранта. Затова новите имигранти често са поставени пред трудния въпрос как да бъдат лоялни към тези различни места. Много от тях живеят сякаш в колажен свят, с неясно очертани граници, върху подвижни пясъци.

В монографията се разглежда още една качествена особеност на ислямската имиграция. Ако първата е свободата на имигрантските общности от „мястото” на пребиваване, възможността им да бъдат и „тук”, и „там”, втората качествена особеност на тази миграция е, че тя „произвежда” относително големи мюсюлмански общности в едно светско, либерално общество. Това е огромно предизвикателство и за двете страни – както за мюсюлманите-имигранти, които трябва да се приспособят да живеят в държави, в които ислямът не е религия на мнозинството, така и за „местното” население, социализирано в условията на секуларизирано общество.

Животът на западноевропейците изглежда „ужасно шизофреничен“ в очите на правоверния мюсюлманин, за когото религията е не просто неотделима от политиката, културата и всекидневния живот, но е и техен конституиращ фундамент, спойка и върховен законодател. Западноевропейецът пък има друга перспектива: за него присъствието на ислямската общност е заплаха за наследството на Просвещението и за същността на обществото, в което е привикнал да живее.

Във *втората част* на монографията подвижността се тематизира в перспективата на човешката телесност. Фундамент на всяка човешка подвижност е потребността да не бъдем същите. Подвижността е преход, в това число – смяна на състоянието, на образите за себе си и пред другите. Тялото е номад в онова метафорично съдържание на думата, което ѝ беше придадено от Жил Делюз и Феликс Гатари. То е непрестанната подвижност на човека между места и точки в себе си или „навън“, които дори и да му изглеждат твърде важни, са оказват в края на краищата само места „между“. Тялото е номад, доколкото от раждането до смъртта не престава да бъде същото, но е в непрекъсната смяна на състоянията, в непрекъснато движение от едно *място* на себе си към друго *място* на себе си, от една социална възраст към друга възраст, от един образ към друг образ на себе си и пред другите... На това основание в монографията се защитава тезата, че човешкото тяло непрекъснато замества себе си с друго на себе си и затова подвижността е сред „субстанциалните“ му определения.

В историята са познати различни начини, по които индивидът е осветлявал и „управлявал“ номадството на своето тяло. Особено интензивен е този процес в „нашето време“. Причината е, че съвременният човек гледа на тялото си като на преместване от наличното към желаното, като на заместване на естественото от изкуственото, като на разместване на присъщото и възнамеряваното, на наследеното и придобиваното. Нашият съвременник все по-настойчиво и активно би искал тялото му да не остава при съдбата, а да се превърне в осъществяването на проект.

На номадството на човешкото тяло може да се гледа в различни перспективи – биологическа, медицинска, историко-културна и т.н. Една от възможните перспективи насочва към *обличането*. Самó по себе си тялото е транзитивно – то е същото и друго във всеки следващ момент. Обличането усилва тази транзитивност. Облеклото се поддава на по-силно манипулиране, отколкото тялото. Обличайки се по определен начин, ние „ремантираме“ тялото си. Обличането, което винаги е

всъщност пре-обличане, е средството, с чиято помощ хората придобиват възможността да бъдат пре-образ-ователи на тялото, негови trans-formers.

На основата на такова разбиране за антропологическата роля на обличането, във втората част на монографията се анализират различни прояви на телесната подвижност чрез преобличане – от модното до репресивното облекло, от военната униформа до религиозния дрес код.

В *третата част* подвижността се третира като темпорална подвижност. В нея се проследява веригата от причини и фактори (ускорение, риск, магическо мислене, страх), които стимулират проявите на архаизация в съвременното общество. Т.е. подвижността се осмисля в случая като преместване дълбоко назад във времето, като завръщане.

В *първия параграф* на тази част се разглеждат историчността на рисковете и основанията на т.н. „рисково общество”. Защитава се тезата, че рисковото общество се предизвиква и съпровожда най-вече от два фактора: от *ускорението* (на технологичните и социалните промени, както и на структурите, върху които се гради всекидневния живот), което предизвиква опасна неопределеност на бъдещето, и от друга – от нарастващата *абстрактност* на обществените структури, в които протича живота на съвременния човек.

Ускорението произвежда промени в триадата на времето, (минало-настояще-бъдеще), налагащи на съвременния човек да живее с по-малко история и с повече неясно, заплашително бъдеще. Рискът заема толкова по-обширно място в едно общество и има толкова по-значим ефект върху публичното и личностното съзнание, колкото обществото е по-открито към бъдещето, сиреч колкото по-стремителен е темпът на промените в него. Има го там, където има непредсказуемо или трудно предвидимо бъдеще. А бъдещето е капризно, безконтролно, пълно с изненади, енигматично, плашещо. Затова е обяснимо, че ускорението върви ръка за ръка с ескалация на реалните и въображаемите рискове, както и на страха от тях.

Рисковото общество се дължи и на друг фактор, който може да се обобщи с понятия като „необозримост” или „непрозрачност”. Жизнената траектория на индивида се поставя във все по-голяма зависимост от абстрактни и необозрими социални мрежи, правещи я непредвидима, изпълнена с много случайности и неуправляеми рискове. Човекът започва да губи усета за своята субектност и свобода. За субектност, която в случая означава човекът да зависи в значителна степен от себе си, както и за свободата

да предвижда, да изчислява възможни рискове, да избира, да полага в собствения си избор отговорността за него и т.н.

Във *втория параграф* на третата част се търси обяснение на възраждането на магическото мислене в един свят, който се изживява като свят на рационалността, на високите технологии и науката. Всъщност, парадоксът е в това, че магическото мислене възстановява жизнеността си тъкмо като следствие от успехите на модерността. В монографията се изтъкват три основания за това твърдение. Едното е, че човекът на рисковото общество възприема действителността някак си удвоено: освен онази, която му се струва подвластна на неговото разбиране, му се привижда в същата тази действителност и едно „царство на сенките” (У. Бек), нещо неведомо, усещано като потенциална опасност. Така е, защото за разлика от рисковете на предходните епохи, съвременните рискове са до голяма степен невидими, за тях не научаваме от собствените си сетива и опит, а от мнението на експерти и контраексперти.

Второто основание е, че при нарастващата диференциация и професионална специализация, животът става във все по-голяма степен „живот на вяра”. Непосредственият личен опит на съвременният индивид е изключително малка част от онова, с което му се налага да борави и да превръща в част от собствената си жизнена ориентация. Същевременно усложняването на света под влияние на ускорените промени създава условията за това, което О. Марквард нарича „конюнктура на фиктивното” – става наложително сложността да се редуцира до нещо по-просто, усвоимо, разбираемо, а опростяването не може да не съдържа в себе си някаква доза фиктивност. Всичко това води след себе си до раздвоено отношение към науката – до доверие в нея, което обаче върви ръка за ръка с вяра извън или против нея.

Третото основание на магическото мислене е, че техническите устройства и технологиите, чрез които науката влиза във всекидневието на съвременния човек, се използват, както магът използва „магическата пръчка”. Техническите устройства са „черна кутия” за ползвателя. Достатъчно е да се знае как се включват в действие и те се превръщат в магически инструмент за изпълнение волята на потребителя.

В монографията се излага още един мотив – обобщаващия – за завръщането и актуалната жизненост на магичното съзнание. Магичното имплицира вяра в целостта на живота, в „солидарността на живота” (Касирер), то се гради върху безкомпромисната убеденост, че човекът е в единство с всичко съществуващо и това го прави по-влиятелен, отколкото му позволяват неговите физически и технически възможности. Тъкмо тази особеност на магичното съзнание се оказва в съзвучие с една

съществена потребност на човека в късната модерност. Съвременното магическото мислене е форма за компенсация на засилващото се усещане у този човек, че все повече се превръща в зрител на собствения си живот, че вече не може да упражнява контрол над живота си, че светът става толкова необозрим, че трябва да си нещо като „екстрасенс“, за да не се чувстваш лишен от жива връзка с този свят.

В последния параграф на монографията се анализира „културата на/срещу страха“, чиято цел е да редуцира, модифицира или локализира страха от неопределеността, т.е. от основния рисков фактор в обществения и личния живот. Анализирайки ролята на табуто в архаичните общества, М. Дъглас подчертава, че то служи за „укрепване на разколебаната сигурност“, за намаляване на „интелектуалния и социалния безпорядък“, за редуциране на „когнитивния дискомфорт, причинен от неопределеността“. Формите на „културата на/срещу страха“ играят аналогична роля в съвременната култура. Всяка епоха си изработва такава култура, защото човекът би се парализирал, живеейки в средата на вездесъщи и многолики рискове.

Всъщност, страхът е чувство, което сродява човека и животните – и той, и те го изпитват. Но посредством културата човечеството непрекъснато изработва и поддържа наследство от средства за съпротива и овладяване на страха. Историята на културата е в някаква степен история на страха и на придобитите умения за еманципация от силите, предизвикващи страхове. Културната история може да се разглежда и като история на изобретяване на различни превенции от страха.

В наши дни е забележимо широкото присъствие и масовата атрактивност на такива жанрове като филми на ужасите, dark fantasy, т.н. катастрофично кино, вампирските саги и др., предоставящи виртуално изживяване на страхови комплекси. Паралелно с това навсякъде по света се конструират и разрастват атракционните парковете, където наред с всичко друго се предлагат условия за симулиране на страхови изживявания. Забележимо се увеличава и интересът към игри и дейности, в които страхът е основен действащ фактор – към т.н. iipx игри, към екстремните спортове и т.н.

Жанровете на ужаса, на катастрофичното, на монструозното не са откритие на „нашето време“, те продължават една трайна историческа традиция. Но макар и непрестанно да ги откриваме в историята, като че ли няма епоха, в която жанровете на ужасите да са с толкова мощно присъствие и да са така търсени от публиката, както в днешно време. Филмите на ужасите, които нахлуват като мощни вълни в съвременната попкултура, не са особено креативни, особено когато става дума за „предметите на

страха”, за онези персонажи или явления, които служат като катализатори на действието – вампири, зомби, кръвожадни злодеи, чудовища и прочие. Би било обаче трудно обяснимо защо днес е така атрактивен злокобният чар на тези жанрове, ако не ги разглеждаме в контекста на живота в рисковото общество. Как е възможно монструозното във „века на разума”? Защо толкова много неща така бързо стареят, а светът на въображаемите чудовища, вампири, вещици, кошмари и т.н., остава като че ли недокоснат от времето? Защо съвременният човек е очарован от новото, а същевременно го пленяват сюжети и фигури, които идват като че от детството на човечеството? Един възможен отговор тези въпроси е, че чудовищното в изкуството е фиктивно осветяване на тъмната страна в обществения живот. Монструозното изригва в света на въображаемото, когато и защото има изригване на монструозното в социалния свят – първото е огледало на второто. Но това обяснение е слабо или поне недостатъчно, за да изясни коя е силата, която придава жизненост на мистични същества по екраните и в романите, въпреки че съвременният живот е като че ли „колониизиран” от разума и технологиите.

Страхът принадлежи към най-силните афекти и затова индивидът не може дълго да бъде подложен на него. В историята на културата са изработени няколко защитни механизми срещу този афект. Единият предполага контра-реакция под формата на агресия – защитата е в търсенето на начин да бъде разрушен обектът, от който произтича страхът. За да не те е страх, ставаш страшен. Или за да не изпитваш страх, си внушаваш безстрашие. Затова е обичайно в културите да се изработват модели на героизъм и на срам от страха. Другият защитен механизъм е самоизолацията, опитът за отграждане от страховия обект. Трети механизъм се осъществява чрез специфична перформативност и виртуализация на страха. Не се бяга от страха, той се търси, за да се преодолее безопасно, с наслада във въображението. Изобразен, представен, буквалният, пряк ефект на страха се блокира чрез действието на някаква форма (художествена, ритуална), като ефектът му в края на краищата се оказва примес от тревожно очакване и наслада, от напрежение и ужас, съпроводени от непреодолима сладост.

Нарастващото чувство за несигурност и тревожността от живота сред рисковите кара много хора да потърсят реванш от страха, като го преживеят „на ужким”. Чрез страховитостта в изкуството съвременният човек се опитва да се избави от екзистенциалните си тревоги, произтичащи от усещането, че животът му е в плен на известни или неведоми рискове.

Играта на страх, преживяването му чрез неговото художествено удвояване, е своеобразна аналогия на феномена на празника. Както празникът е напускане на всекидневието с неговата рутина, така и миметираното преживяване на страха е конфронтиране с рутината. Както празникът е изблик на телесна енергия, така и играта със страха е не само освобождаване от страха, но и повишаване на усещането за самия себе си, за границите на собственото тяло и собствената психика.

Но играта на страх има още едно измерение – чрез нея се осъществява своеобразно подсъзнателно връщане на човека назад. Изживяването на страха чрез миметираните му форми в цялото им многообразие – филмите на ужасите, посткатастрофическата фантастика, романните и филмови саги за вампири, зомби и други внушаващи ужас същества, атракционните паркове, предлагащи услугите на страха, i!nx игрите, амулетите и неототемизмът като доверителни средства за укротяване на страховете, татуирането, което превръща кожата в символична повърхност, обозначаваща някаква пра-стара памет, „пирсинговането”, bodypainting и пр. – всичко това е своеобразна форма на архаизация.

Играта на страх заедно с някои други форми на архаизация генерира *подвижност назад*. В синхрон и подкрепяна от магическото мислене, играта със страха подтиква към виртуално завръщане към общото в живия свят, към своеобразно възстановяване на прекъснатата връзка с природно-животинското в човека, към подсъзнателното възстановяване на паметта, на паметта на човешкия род.

Архаизацията, в това число и магическото мислене, е противовес на ускорението, на това, което наричат отчуждение от света поради неговата непостижима скорост. Тя е отговор на вездесъщия страх, подклаждан от рисковете в рисковото общество. Архаизацията си пробива път по различни канали. Особено големи са възможностите в това отношение на т.н. популярна култура. Това е разбираемо – популярната култура е вероятно най-силната връзка между настоящето и архаичното, защото в нея в най-малка степен присъства индивидуалното начало. Популярната култура е своеобразна авторизация на трансисторични мисловни схеми и афекти. Така популярната култура осигурява едно „вечно завръщане”. И една възможност за подвижност на съвременния човек, за пътуване назад, към детството на човечеството.

Ускорението върви редом със съпротивата срещу времето. Това хвърля светлина върху въпроса защо стават все по-активни поривите на модерния човек да се почувства наследник на всички преди него, в това число и на пред-историческия индивид. И поне донякъде обяснява защо е налице процес на насищане на настоящето с архаика

(завръщане на магическото мислене; нарастващ интерес към злокобния чар на монструозното във всичките му възможни варианти, появата на неототемизъм и т.н.). Архаизацията на културата в рисковото общество е видимата страна на порива на съвременния човек за подвижност в „дългото“ време, към дългите маршрути на времето.

И така, монографията визира три форми на подвижността. Едната е „*запътване*“ (тема на първата част): смяна на мястото, прекосяване на граници и среща/сблъсък на светове при прехождане на границите. Подвижността е обаче и „*заместване*“ (тема на втората част): отместване на тялото от дрехите. Преобличането движи тялото между поредица от опозиции – между съдба и свобода, реалност и игра, „показаност“ и мимикрия, забрана и желание. Накрая подвижността се интерпретира като „*за-връщане*“ (тема на третата част): преместване назад във времето. Характерните за съвременната епоха ускорение, риск, страх, магическо мислене предизвикват архаизация, осигуряваща едно въображаемо придвижване към детството на човечеството.

Лазар Копринаров, Аргументът на свободата. Политическата философия на Ортега-и-Гасет, София: Изток-Запад, 2012, 263 с., ISBN 619152097-2

Съдържанието на монографията е ориентирано от три цели. *Първата* и основна цел е Ортега-и-Гасет да бъде представен като „философ-в-политиката”. *Втората* е бъдат изследвани *две средицини, болезнени теми* на този „философ-в-политиката”. Едната може да бъде обобщена като „*европеизация на Испания*”, а другата – като „*денационализация на Европа*”. Първата от тях е по същество тема за модернизацията на Испания, а втората – за бъдещето на Европа като плуралистична „мета-нация”. *Третата* цел, обобщаваща и другите две, е да бъде представена и защитена тезата, че Ортега-и-Гасет е либерал в политиката, както и че този либерализъм е конституиран във философията му. Съответно, първата цел е „положена” в началната глава на монографията, озаглавена „Практикуване на идеите”. На постигането на следващата цел са посветени втората и третата глава на изследването, носещи заглавията „Европеизацията на Испания: либералната реформа” и „Европа: преди и след това”. Третата цел се простира върху целия текст, тъй като либерализмът на Ортега-и-Гасет намира проява както в ролята му на „философ-в-политиката”, така и при проектите му за реформите в Испания или за постигането на една пост-национална Европа. Ортегианският либерализъм не е самоцелно теоретизиране, той се проявява в по-голяма степен като „практикуване” на определени идеи, отколкото като абстрактни размишления над чисто политически теми.

Заедно с това монографията съдържа още един ориентир – да се разгледа творчеството на Ортега-и-Гасет като продължение на най-доброто теоретично наследство на класическия либерализъм и най-вече на положената в творчеството на Джон Стюарт Мил традиция да се гледа на политиката не само като на нещо само по себе си и за себе си, но и като нещо, което следва да се осмисля с културни критерии. В това отношение рядко може да се намери сред европейските философи и политически мислители на ХХ век по-добър пример от този на Ортега-и-Гасет – примерът на интелектуалец, който нито „бяга” от политиката на своето време, нито размишлява за нея инструментално.

Ортега-и-Гасет не е странял от политиката – нито от политиката като тема за философско размишление, нито от политиката като поле за обществена дейност. Но

интересът му към политиката не е самостоен, паралелен и чужд на философските му занимания. Испанският мислител е бил в някаква степен *външно* принуден да насочва вниманието си към политиката. Обстоятелствата са го тласкали в тази посока – животът му се разгръща между двете световни войни и гражданската война в неговата родина, между кризата в устоите на демократичното управление и възхода на левите и десните тоталитарни режими. Така че Ортега-и-Гасет е *следвало* – една „зла необходимост” - да бъде въввлечен в политиката.

Но влечението на Ортега-и-Гасет към политическото не е само с биографично-историческа подплата – то същевременно е *продължение* на неговата философия. Испанският мислител отхвърля класическия рационализъм, защото според него той се стреми да законодателства над действителното разнообразие на *реалното*. За Ортега-и-Гасет рационализмът е метафизика, при която разумът се освобождава от необходимостта да се съобразява с реалността и заживява с претенцията да ѝ диктува своите модели. Той разбира философията като интелектуална дейност, която може да има универсалистки претенции, но не може да не бъде контекстуалистка – формираща се и потребна в контекста на проблемите на човека, в перспективата на жизнените обстоятелства, които превръщат човешкия живот в двуединство на свобода и фаталност, несигурност и надежда, история и проект. Философската програма на Ортега-и-Гасет е програма за теоретично пренасочване към света на всекидневния живот, към начините на неговата социална «подреденост». Така че в нея не може да не се появи политиката. Едва ли ще я има, ако философът описва трансценденталното съзнание, но политиката няма как да я няма, ако програмата на философа е очертана от формулата «аз съм аз и моите обстоятелства».

Първата глава на книгата е с ангажимента да представи тъкмо тези политически проекции на философа – персоналният опит на философа в политиката и политическите изводи от философията му. Вниманието е фокусирано, от една страна, върху отношението „политика – философия”, а от друга – върху либерализма като политическата последица на философията на Ортега-и-Гасет.

Пространно място в тази част на монографията е заето от анализа на концепцията на Ортега-и-Гасет за мястото на философията и истината в политиката. Той има в това отношение своите крупни предшественици в лицето на Платон и Кант. Без непременно да се позовава на тях, Ортега-и-Гасет е в непрекъснат критичен диалог и с Платон, и с Кант. Затова анализът на неговите възгледи по тази тема се прави чрез сравнения с доктрините на Платон и Кант.

Платон е философът, който настоява политическата власт да бъде доминирана от истината. И за да се гарантира власт на истината, следва истината и властта да бъдат въплътени в една личност - философът като носител на истината трябва същевременно да разполага и с властта. Успешното управление е онова управление, което почива на знанието, на компетентността. Възможна е и друга интерпретация на Платоновия проект, според която не непременно философът управлява, но управляващият политик задължително трябва да мисли с дълбочината и мащаба на философията. Но това, че управникът е политик, който мисли като философ, не променя същността на нещата - не политическият, а философският начин на мислене се оказва и в двата случая онзи начин на мислене, който според Платон е единствено адекватен за постигането на идеалната държава. Във визията на Платон политиката остава без свое собствено пространство. Когато управлява философът, политиките остават само с помощната, инструментална роля на морална и образователно-възпитателна инстанция.

За разлика от Платон, Кант внася разграничение между двете функции - установяване на принципите на разума и тяхното прилагане. Съответно едната функция е в компетенциите на философа, а другата - на политика. Едните не могат онова, което принадлежи на другите като функция. На философа не му трябва власт, нещо повече - властта е за него безполезна, дори може да се окаже и опасна, защото тя е способна да го отклони от неговите компетенции и да го превърне в говорител на частни интереси. Но „без-силните“ философи трябва да бъдат поне изслушвани от властта на силните. Кант е категоричен, че едните не могат без другите, но при условие, че и едните, и другите са в съответствие с мисията, която имат. В съответствие с това си разбиране, Кант разграничава в политическата класа два идеални типа - „морален политик“ и „политичен моралист“. Първият управлява, подбирайки сред принципите на управление онези, които са съвместими с изискванията на практическия разум, вторият действа, като си „измисля морал, изгоден за държавника“. Моралният политик поставя пред скоби изискванията на категоричния императив - той действа така, че всяка негова политическа цел се преценява като възможна не от гледна точка на интереса на властта и ползата, а само ако е в съответствие с висшия авторитет на практическия разум. Обратно, „политичният моралист“ борава с практики, които Кант формулира чрез максимите „действай и после оправдавай“, „ако си извършил, отричай“, „разделяй и владей“. Единият действа съгласно максимите на практическия разум, другият следва пряката полза.

В резултат на анализа на Кантовата визия се стига в монографията до извода, че в разрез с платоновата доктрина, Кант отделя философите от политиците, но подканва политиците да се консултират с философите. Властта се нуждае от ориентацията и от коректива на фундаменталните истини, в този смисъл - от философите. При това - на философите във формата на множествена персона. Защото при Кант, за разлика от Платон, философията се осъществява като свободна мисловна дейност, която се произвежда чрез взаимност в публичното пространство, мислейки се поотделно и същевременно заедно. Всеки от философите, като практикува философията честно и съгласно нейните собствени постулати, говори с „гласа“ - един от множеството възможни гласове - на общочовешкия разум. Така че тяхното влияние върху политиците и властта не е пряко и самоналагащо се. Отсъства както подчинеността на политиците, които в платоновата *politeia* се извяват в ролята на послушни изпълнители на философските разпоредби, така и онази елитаристка миноритарност на властващите философи, която е основен белег на платоновата идеална държава. При Кант влиянието на философите върху властта и политиците е очертано в далеч по-реалистични образи - то е по-скоро покана за съучастие в колективното овладяване на принципите на разума. Макар Кант да разглежда философите като носители в някаква степен на натрупания Разум, на колективен ум, той не им отрежда ролята на политически законодатели. Политиката е „другото“ на философията - политиците биха спечелили, биха се издигнали до мисията, която им е свойствена, ако се вслушват в колективния ум на философите, но те не са принудени от необходимост да го правят. Като предназначение и като човешка дейност философията и политиката са толкова различни помежду си и също така толкова независими една от друга, че могат да бъдат определени като „друга“ една на друга.

И за Ортега-и-Гасет политиката е „другото“ на философията. Той безапелационно отхвърля Платоновия проект, съгласно който философите следва да бъдат в основата на властта. Според испанския мислител философията и политиката са човешки дейности с различна ориентация, като всяка от тях се характеризира с несходни добродетели. Философът и политикът, разгледани като идеални антропологически и професионални типове, се съпоставят от Ортега-и-Гасет в няколко опозиции. Първият е човек на съзерцанието, вторият - на действието. Ако всеки човек е в някаква степен едновременно импулсивен и рефлексивен, при философа доминира рефлексивността, у политика - импулсивността. Философът е „ловец“ на истината, политикът преследва полезността, без да се съобразява с моралните последици от

своите интервенции. В единия случай целта е търсенето на истината, което предполага по-скоро съзерцание, отколкото външна активност, по-скоро въввлеченост „навътре“ и дезинтересираност, отколкото търсенето на външни ефекти и прагматична резултатност. Във втория случай ориентацията е към полезността и практиката, към промяна на обществената действителност. Съответно, тези две ориентации правят така, че при политика властва предимно самоувереността, докато философът действа най-вече в полето на съмненията. В едно от произведенията си, което се счита за своеобразен синтез на философията му, Ортега-и-Гасет подчертава, че политикът не може да си позволи „съмнение“, докато за философа, изобщо за интелектуалеца, съмнението е най-естественото му състояние.

Ортега-и-Гасет очертава типа на политика, като се спира предимно на социално-психологически измерения, които са производни от спецификата на социална роля на политика. Тъй като политикът има да решава преди всичко външни конфликти, засягащи и представляващи интерес за много хора, той би трябвало според Ортега-и-Гасет да е с намалена чувствителност, с „дебела кожа“. Това му позволява да редуцира вътрешната си ранимост от тези конфликти. Продължавайки да очертава *архетипа* на политическата личност, Ортега-и-Гасет добавя, че за да съответства на ролята, която има да играе, политикът трябва да притежава „такт и хитрост“, за да постига от другите хора онова, което желае; да има „усет и вроден афинитет към справедливостта“; да умее да „администрира“ материалните и морални интереси на нацията. Заедно с всичко това Ортега-и-Гасет подчертава, че политикът е човек с особен интелект, чиято специфика е в хармонизирането на множество противоречиви качества.

Според Ортега-и-Гасет няма и не може да има хармония между философията и политиката. За него философът и политикът - поради контрастите в психологията и принципите на двете професионални роли, поради различния начин на участието в публичното пространство, поради това, че политикът обикновено използва езика за прикриване на истините, докато интелектуалецът живее, за да „даде“ езика, с който да проговори реалността и т.н. - са „кучето и котката на човешкия род“.

Философията и политиката са необходими за обществения живот, но не могат взаимно да се заменят. Когато философът претендира да управлява, той излиза от естествения си профил, както и обратно - политикът, като управлява, не може да претендира, че е носител на истината.

Но от това, че не са разменими една с друга, не следва, че двете дейности са несъвместими - философията и политиката са според Ортега-и-Гасет взаимно необходими,

стига да намерят подходящия баланс във взаимоотношенията си. Те не са в хармония, но не са и абсолютни антагонисти. За испанския философ са еднакво неприемливи както нормативната субординация от платонистки тип, подчиняваща политиката на философския разум, така и пълното сегрегиране на политиката от действията на разума и от борбата за истината. Той защитава необходимостта от спазване на такт и мяра в отношението между философа и политика. Неговата формула е: „Нито политика на идеите, нито политика без идеи“.

Ортега-и-Гасет е убеден, че когато обществото е в криза, интелектуалците нямат друг избор, освен да излязат на авансцената на политиката. Тогава идва времето на интелектуалците в политиката и те са длъжни да му бъдат съответни. Но Ортега-и-Гасет е категоричен, че политическата роля и намеса на интелектуалците не е идентична с мисията на професионалния политик. Обществените кризи пред-извикват интелектуалците за политическа намеса. В кризисни условия политиката не може да се остави при конюнктурните теми и краткосрочните визии. Тя би била пагубно ограничена, ако в ситуацията на криза ѝ липсват лидери, разполагащи с мащабни и увеличащи проекти, които да могат да мобилизират големите обществени групи. А според Ортега-и-Гасет тъкмо тази задача е в обсега на възможностите на интелектуалците. Тяхната мисия не се осъществява в полето на всекидневната политическа конюнктура - интелектуалците са призвани да правят „метаполитика“, т.е. да разработват проекти за фундаментални обществени промени с критерии извън текущата политика, както и обществено да легитимират усилията за тяхното осъществяване, т.е. рационално и заедно с това увеличащо да оправдаят целенасочено предизвикваните трансформации.

В монографията се прави изводът, че подхождайки по този начин към мисията на интелектуалеца, Ортега-и-Гасет излиза извън рамката на обичайната визия за тази мисия. Традиционно интелектуалецът се идентифицира преди всичко като съсредоточие на обществената съвест, като защитник на слабия срещу силния, като пазител на универсалните ценности, като носител на съмнението, като духовника на Модерността и т.н. Ортега-и-Гасет разширява това разбиране за ролята на интелектуалеца. От неговата гледна точка интелектуалец е не само човекът, който деконструира идеите, приети за истини, и подлага на съмнение привичките на света, в който живее. Ортега-и-Гасет смята, че в ситуация на обществена криза от интелектуалеца следва да се очаква не само обществено полезното съмнение, но и конструктивно съучастие в проектирането на бъдещето.

В резултат на направения сравнителен анализ се стига до обобщението, че Ортега-и-Гасет е поел в себе си идеи от Платон и от Кант, но стои на голяма дистанция и от двамата си предшественици. Както при Кант, и в доктрината на Ортега-и-Гасет политиката е „другото“ на философията, но у него тази „другост“ е двусмислена. В определени случаи политикът и философът са „като кучето и котката“ - несъвместими фигури. Но при други обстоятелства те могат да бъдат взаимно необходими. Тогава за философията „другостта“ на политиката се оказва другото на себе си.

Ортега-и-Гасет прави разграничение между политиката като борба за власт или упражняване на политическата власт и „мета-политиката“, чиято същност е в начертаването на осмислени стратегии и проектирането на обществени реформи. Анализът на различните ангажменти на Ортега-и-Гасет в политиката води до извода, че той много рядко се е изявявал като политик, но почти не е преставал да се чувства като „философ-в-политиката“, т.е. като „метаполитик“.

Във *втората глава* на книгата, където се анализира начинът, по който Ортега-и-Гасет осмисля „завръщането“ на Испания в Европа, се съпоставят два антагонистични проекта за изход от кризата на Испания (либералната реформа на Ортега-и-Гасет срещу носталгичната ретро-модернизация на Унамуно). Идеите на Ортега-и-Гасет са представени като своеобразна прелюдия към съвременните теории за множествените модернизации.

Във *визията си за европеизацията на Испания* Ортега-и-Гасет се придържа към двуединен принцип – критика на националните реалности от позициите на европейските критерии и претворяване на европейските образци съобразно националния контекст и националните потребности. На основата на този двуединен принцип Ортега-и-Гасет гради отношението си към класическия либерализъм и предлага две стратегии за испанската реформа: „национализация“ на либерализма и „реалистична“ политика. Приемайки „стария либерализъм“ като най-добрата политическа изява на Европа, испанският философ същевременно настоява за неговото реформиране. Основните възражения на Ортега-и-Гасет срещу класическите либерални доктрини са за *прекален индивидуализъм* и за *абстрактен универсализъм*.

Възраженията на испанския либерал срещу абстрактността на класическия либерализъм са в две посоки. Едното несъгласие е, че така се опростява светът, като се прави опит еднообразно да се наложи принципът на свободата. Другото несъгласие е, че се абстрахира свободата от необходимата ѝ институционална инфраструктура.

Ортега-и-Гасет опонира на дедуктивния, конструктивистки либерализъм, който пренебрегва националните и исторически наличните "култури на свободата". Ортега-и-Гасет настоява за национални интерпретации на либерализма като задължително условие за неговата действеност. Второто възражение на Ортега-и-Гасет – възражението срещу абстрахирането на свободата от съответната ѝ институционална инфраструктура - е своеобразно продължение на протеста му срещу претенциите за типизирано налагане на либерализма. Противник на налагането на някакъв предварително конструиран, рационален модел, Ортега-и-Гасет се отнася с пълно недоверие и към възможността да се постигне осъществяване на принципа на свободата вън от контекста на адекватни и легитимирани с морален и политически авторитет институции. Той настоява за свобода, но не за някаква риторична, присъстваща само в политическия дискурс, в партийните програми и парламентарните дебати, свобода. Либерализмът, смята Ортега-и-Гасет, ще пусне корени в Испания, при условие, че се мисли и осъществява като програма за *цялостна* реформа на обществото. Изправен пред целта да се европеизира Испания, Ортега-и-Гасет осмисля постигането ѝ чрез либералното реформиране на страната, чрез дълбоки и всеобщи национални преобразования, вдъхновявани от един реформиран - "хуманизиран" и "национализиран" – европейски либерализъм.

В монографията се установява, че с изискванията си за «национализация на либерализма» Ортега-и-Гасет става в известна степен един от предтечите на съвременните концепции за множествените модернизации. Тези концепции се позиционират срещу класическото разбиране за модернизацията, интерпретиращо западноевропейската модернизация като извънвремеви еталон, който следва да бъде възпроизвеждан от всички общества. Ортега-и-Гасет се бори не само срещу онези испански интелектуалци, които осмислят възможностите за регенериране на Испания чрез нейното капсулиране, чрез оставането при себе си, в лоното на традициите. Ортега-и-Гасет се противопоставя с не по-малка енергия и на перспективата, при която модернизационния процес се възприема есенциалистски, като следване на някаква безлична, вече отработена и осъществена от развития Запад логика на обществените промени. Той опонира както на самозатварянето, така и на подражателната модернизация на Испания.

В *третата глава* на монографията са експонирани възгледите на Ортега-и-Гасет за генезиса на европейския етос, за причините на почти перманентната криза на Европа през XX век, както и за възможния изход от тази криза. Испанският философ защитава

тезата, че условията за бъдещето на Европа са в нейното минало, в пред-национална Европа. Ортега-и-Гасет счита, че Европа, за да надмогне кризата си, трябва да се обедини. Че за да избегне неизбежното провинциализиране, Европа следва да се ориентира към постигането на пост-национална идентичност – да се оформи като плуралистична „сврѣх-нация”.

Ортега-и-Гасет е сред първите европейски интелектуалци, издигнали идеята за обединена Европа. Той третира обединителния проект като процес, в който трябва да се преодолее „нацията-държава”. Ортега-и-Гасет десакрализира нациите и свързаните с тях ценности. Европа на нациите е според него само *междинна фаза* в европейската история. Европа има бъдеще, което ще наподобява отдалеченото минало на средновековна Европа – когато тя не е била национално разграничена. В съвременната теория за нациите са очертани два полярни подхода. При т.н. „примордиалистки” подход нацията се интерпретира като изначален и неотменим факт, който рано или късно намира своята идеологическа легитимация и практическа изява. При втория, „конструктивисткия” подход нацията е резултат на определени усилия – тя се строи, следствие на въображението е, резултат е от определено „обработване”. В изследването се установява, че схващането на Ортега-и-Гасет може да бъде вписано в рамките на конструктивисткия подход. Той не приема онези интерпретации на нациите, които обвързват нацията с кръвно родство, пространствена общност, езиково единство и общи традиции. За Ортега-и-Гасет тези белези са следствия, а не причини. В неговата концепция нацията е резултат от сплотяващото чувство за съпринадлежност към определена голяма човешка общност, поддържано – но не и породено – от общ език, територия, традиции, кръвно родство. В рамките на ортегианското схващане – независимо от различно поставяните акценти през различните етапи от неговото творчество – нацията не е предопределеност, а *програма за дейност*. Основният срез на нацията в това схващане е *времето*. За Ортега-и-Гасет нацията е, по подобие на човешкото битие, своеобразно социално уравнение между миналото и бъдещето, в което превес има бъдещето.

В схващането на испанския мислител за необходимостта и възможността да бъдат преодолените нациите се съдържа своеобразен парадокс - бъдещето на Европа се определя в зависимост от възстановяването на миналото. Когато разсъждава за проекта "Европа като сврѣх-нация", Ортега-и-Гасет апелира към историята. За него европейската интеграция е процес с бъдеще, защото "зад" този процес е налице хилядолетна общоевропейска история. Бъдеща Европа предполага преоткриване на Европа,

преди всичко на средновековна Европа. Нациите, създаващи впечатление за вечност, са всъщност съвременни, макар и продължително в битието си явление, оформило се на фона и чрез съдържанието на непресекващата общоевропейска ценностна реалност. От тази гледна точка единството на Европа като ценностна общност се третира от Ортега-и-Гасет не като въпрос на бъдещето, а като "много стар факт". Бидейки едновременно общо достойние и същевременно раздробена реалност, Европа винаги е предполагала своеобразен двуединен живот. Без да употребява тази терминология, Ортега-и-Гасет стига до идеята, че европейецът никога не е притежавал само едномерната национална идентичност. Минимум *двойната референтност* в идентичността на европейския човек - чувството за принадлежност към своя народ и към много голямата, континенталната общност - е според Ортега-и-Гасет постоянна характеристика на европейеца. Кредото на Ортега-и-Гасет е, че новият, обединителен проект, който трябва да приеме Европа, предполага националните държави да се самонадмогнат, като преоткрият вътре в себе си своята европейска идентичност и на тази база да улеснят формирането на новата, обединителна политическа идентичност - европейската "свърх-нация". Ортега-и-Гасет е склонен да гледа на бъдещето на Европа в нео-медиєвистки образи.

В монографията са проследени разнообразните идеологически интерпретации на политическите идеи на испанския философ – той е преценяван като социалист, като консерватор, дори като прото-фашист. В изследването се търси обяснение за причините и мотивите на това интерпретативно разноречие. Тезата, че Ортега-и-Гасет е изразител на политически либерализъм се отстоява с аргументацията, че политическата му идентификация е *производна* от неговата философия. Либерализмът на Ортега-и-Гасет не е въпрос на пристрастен персонален политически избор, а на философия, експортирана в полето на политиката. В подкрепа на тази теза се привличат основополагащи идеи от философията на Ортега-и-Гасет – за свободата като изходно и решаващо условие на всяко човешко съществуване, за перспективизма като онтологически фундамент на плурализма и толерантността, за диалогичната природа на истината, за персоналното и социалното като модуси на човешкия живот, които са в перманентен конфликт и в непрестанна взаимна потребност. Ортега-и-Гасет извежда от тези философски идеи политическите принципи за приоритета на човека пред човешките общности, за предимствата на свободата *като независимост* пред свободата *като участие*, за демокрацията като условие и като потенциална заплаха за индивидуалните свободи и т.н.

В монографията е отделено място и за анализ на сравненията между либерализъм и демокрация, които прави Ортега-и-Гасет. Като съпоставя принципите на демокрацията и на либерализма, Ортега-и-Гасет възобновява трайно присъстващата в либералната традиция дилема „позитивна – негативна свобода”, дилемата между свободата като участие и свободата като независимост. Той извежда чрез сравнението им различната политическа перспектива, която е заложена в тях. Ако демокрацията визира обхвата на носителите на обществената власт, либерализмът се ангажира с определяне и гарантиране на границите, до които може да се простира тази власт. Демокрацията отговаря на въпроса за начина на участие във властта, а либерализмът – за границите на властта. Демокрацията е защита на правото на мнозинството да упражнява властта, либерализмът е правото на защита на личността от властта. За демокрацията е важна ценността на равенството във властта, за либерализма – ценността на индивидуалната неприкосновеност, на защитеността от властта. Либерализмът, според Ортега-и-Гасет, е принципно несъвместим с каквато и да е тирания, защото неговият смисъл е да гарантира на всеки човек свободата на „самообладанието”, сиреч свобода от намесата и посегателствата на държавата и обществото върху територията на личността. Либерализмът се преценява като обществено-политическа бариера, която препятства нахлуването на *публичното* в частния живот на човека. Който и да е носител на политическата власт, ако неин мащаб е либерализмът, човекът е по принцип защитен от тиранията на мнозинството. Докато демокрацията, осигурявайки участие на мнозинството във властта, не се чувства задължена да съгради такава защита за автономия на личността. И когато се съблазни от утопията за екстраполиране на равенството от равенство на гражданите пред закона към равенство на хората, демокрацията, бидейки свобода за участие във властта, се оказва тирания над личността. Затова за Ортега-и-Гасет демокрацията е допустима само в тази ѝ форма, при която демократичният принцип е *средство* на либерализма, тоест само под формата на либерална демокрация.

В доктрината на Ортега-и-Гасет демокрацията сама по себе си не може да гарантира свободата, защото главното в свободата не е правото да се участва във вземането на политическите решения, а правото да бъде защитена човешката автономия от намесата на всякаква политическа власт. Това схващане на Ортега-и-Гасет се критикува в монографията с помощта на аргумента, че се омаловажава принципът, според който най-доброто средство за човека да не допуска властта да се намесва в собствената му автономия е неговото лично и активно участие във властта

или при определяне границите на властта. Недооценяването от Ортега-и-Гасет на този принцип е обаче обяснимо на фона на „бунта на масите”, когато главният проблем е издигането на бариера пред налагането на „всеобщата воля”. Иначе за испанския мислител демокрацията е не само допустима, но и необходима. Разглеждайки я като непосредствената връзка между индивида и политическата власт, като процедури по конституирането на тази власт, Ортега-и-Гасет оценява демокрацията като завоевание, което допринася да се десакрализира статуса на властта. Демокрацията в ортегианската концепция не само не е нещо несъвместимо с либерализма – напротив, тя е начин за неговото осъществяване, стига свободата за участие да бъде подчинена на свободата като независимост.

В изследването се прави и другият извод: съпоставката между либерализма и демокрацията служи на Ортега-и-Гасет не само за изясняване на принципите им и за тяхното ранжиране, но също така за да се очертае мястото на *политическото* в човешкия живот. Като съпоставя и градира либерализма и демокрацията, Ортега-и-Гасет се стреми да предпази човека от наблюдаваното през XX век опасно преобръщане на приоритетите, когато критериите, ценностите и проявите в областта на политиката започват да изтласкват и да заемат мястото на други, по-важни човешки сфери и изяви. Когато принципите на демокрацията, политически по същността си принципи, започват да се налагат и в неполитически човешки пространства. Самата демокрация, чиято морална сила е десакрализирането на властта, може да бъде „сакрализирана” с приемането, че нормите ѝ се отнасят не само до политическото участие, но и до сферата на морала, културата, религията и т.н. Хипердемокрацията, „болестната демокрация”, както още я нарича Ортега-и-Гасет, е опасна не поради количеството, а поради качеството си – не защото е форма на нахлуване на масите в политиката, а защото неправомерно се екстраполират принципи и ценности, които имат легитимност и са ползотворно действени в ограничени области. Тезата на Ортега-и-Гасет гласи: като изравнява всеки и всички пред закона, демокрацията е нещо превъзходно, но вън от тези граници тя е непригодна. В качеството си на юридико-политически регулатив, действен само в една обществена сфера, демократичният принцип би трябвало да се третира като едно от „прилагателните” на живота – превръщането му във всеобщ жизнен принцип води до нелепости.

Политиката в интерпретацията на Ортега-и-Гасет има инструментален характер, тя е „прилагателното на живота”. Нейното „субстанциализиране” я прави опасна. Патосът на Ортега-и-Гасет срещу голямото политизиране е обясним за либерала,

приемащ като първостепенна задача да разширява онова пространство на личността, което е защитено от намесата на обществото. Но проблемът за границите на политическото не се изчерпва с разглеждания от Ортега-и-Гасет аспект. Политическата практика показва, че понякога политическо е тъкмо искането да не се политизира. Приемането на една сфера за извънполитическа я освобождава от политическа, от обществена критика. Затова едно от най-изкусните прикрития на владеещите властта в дадена област на човешкия живот е да поддържат образа за нея като за неполитическа сфера. Създаването на предубеждение към политическото е често умишлен опит да се постави табу върху обсъждането на властовите структури в съответната област. Силното плурализиране на субектите на властта и разширяването на представите за характера на властовите отношения в съвременния свят рязко изострят и правят все по-труден проблема за балансирането на политическото и „неполитическото” в човешкия живот. Очевидно, времената на Ортега-и-Гасет са били други. В това отношение той е по-близо до темите на класическия, отколкото на съвременния либерализъм.

В монографията се оформя обобщаващият извод, че Ортега-и-Гасет е и философ, и политически ангажиран интелектуалец. Той е обаче не „едното” *наред* с „другото”, а *едното заедно* с другото, дори – *поради* другото. Либерализмът на Ортега-и-Гасет е нещо по-обхватно от обикновено политическо пристрастие – той е преди всичко същностен възглед за живота, от който политическата доктрина произтича като негова последица. Без да бъде „канонизиран” за класик на либералната мисъл, Ортега-и-Гасет има съществено място в традициите на философията и културата на свободата.

Лазар Копринаров, Меланжиране на културите. Увод в интеркултурните взаимодействия. София: Изток-Запад 2013 г. , 139 с. ISBN 619152322-X.

Заглавието на книгата е от две части: първата, обозначена с метафората на меланжирането, очертава предмета, а другата ориентира към целите и предназначението на текста. Меланжирането – това вплитане, свързване, усукване на разноцветни нишки – е метафора за ставащото в културите, когато влизат във взаимодействия помежду си. А взаимодействията са безусловно начало и механизъм на културното битие. В пространствената си диференциация културите са невъзможни в изолация: тяхното съществуване се поддържа от непрестанно интегриране и обособяване, от метисизация, акултурация и т.н. Но ако в миналото културните контакти са носели предимно епизодичен и съседски характер, в съвременния свят те получават универсален обхват и се превръщат в задължително условие за жизнеността на народите. В рамките на нашето съвремие – време на „глобализация на биографията и полигамия на мястото” (У. Бек), на „сгъстяване на света” (Р. Робъртсън), на „мобилна заедност” (З. Бауман), на „унищожаване на географията” (П. Вирилио) и т.н. – интеркултурните взаимодействия добиват мащаби и форми на осъществяване, които по небивал начин правят тяхното присъствие насъщно всекидневие за всички и за всеки. В този контекст интеркултурността се превръща едновременно във важен теоретичен проблем и в перспективна, належаща, насъщна образователна задача. Тъкмо това разбиране е положено в основата на „Меланжиране на културите. Увод в интеркултурността” – книга, която има отчасти теоретични цели, отчасти е с педагогическо предназначение. Книгата споделя две задачи: едната е да осмисли в теоретичен и исторически план интеркултурността, а другата – да изведе няколко образователни насоки за живот в мултикултурните общества.

Проучването и изложението са осъществени на теоретично, историческо и персонологично ниво – като философски анализ на теоретични проблеми; като синтез на репрезентативен исторически материал; като „портретиране” на културни фигури с теоретичен, исторически и/или художествен принос към интеркултурността.

Изложението е преднамерено немонолитно – с възможността всяка част да прозвучи със свой смисъл, самостоятелно, като се асоциира с останалите диалогично-свободно, дори дисонансно, без дедуктивен схематизъм, чрез взаимопроникване по

дух, интуиции, предметност и т.н. Изложението се стреми да следва по-отблизо характера и стила на изследвания предмет. Заедно с това – вече с оглед на образователната задача – да създава условия за педагогическа селекция в зависимост от интересите и възможностите на учебната аудитория.

В съдържателен план книгата е структурирана по следния начин:

Увод

Първа част

КУЛТУРАТА КАТО КУЛТУРИ

1. Многоликост на културата

Екскурс I. Ясперс: осевото време

2. Предразсъдъци за чуждото

Екскурс II. Ортега-и-Гасет - преводът и мълчанието на чуждото

3. Културната идентичност, или за устоите на своето

Екскурс III. Мигел де Унамуно: испанизирането на Европа

Втора част

КУЛТУРНИТЕ СМЕСИТЕЛИ

1. Религиите: интеграция и обособяване

Екскурс IV. Бартоломе де Лас Касас – драмата от сравнението

2. Метисизацията

Екскурс V. Лев Гумилев: етнос и пасионарност

3. Акултурацията

Екскурс VI. Ролан Барт – хайку и границите

4. Пътешествието

Екскурс VII. Карпентер: по пътищата на земното царство

Вместо заключение: Да приближим Другия, или за интеркултурната образованост

Първата част на книгата се гради от разбирането, че културата е *многоединство* – общочовешка по същността си, тя съществува като мрежа от локални реалности, които в хода на взаимодействията се сродяват и/или чуждеят помежду си. В началото на тази част се пунктират източниците на *културната партикуларизация*. Специално внимание се отделя на обвързващата роля на природната среда, езика, традицията и културната памет/въображение. Вторият параграф разгръща идеята, че интеркултурните взаимодействия се опосредстват от *етнокултурните стереотипи*. В ролята си на медиатори те играят тройка роля: консолидират „своята” култура;

дистанцират чуждата култура; предопределят избирателността и активността на взаимодействията между своята и чуждите култури. В третия параграф се защитава тезата, че проблемът за *културната идентичност* е най-вече проблем за съвместяването на центробежните и центростремителните сили на културата, които се усилват с активизирането на интеркултурността.

Във втората част се разглеждат т.н. *културни смесители*, тоест исторически устойчивите, стихийно или целенасочено оформили се „уредби” за взаимопроникване на културите. От голямото им разнообразие се извличат за анализ:

- Религиите като едни от най-мощните и дълготрайни културно-интегративни и културно-сегрегиращи, обобщаващи и същевременно обособяващи фактори;
- Метисацията, най-драматичният, но и най-плодоносещият културен синтез, при който между „своето” и „чуждото” има не поглъщане, а взаимно вграждане;
- Акултурационните процеси, представляващи културната промяна, предизвиквана от проникването на елементи от една култура в сферата на действие на друга култура.
- Пътешествията като такъв традиционен във вековете пренос на културите една в друга, при който се разширява кръгзорът и се активизира духовният живот не само на пътешествениците и техните народи, но и на прекосените култури.

Едва ли има по-показателен пример от *религиите* за това, че интеркултурното общуване едновременно сближава, но и сблъсква, интегрира, но може и да обособява, дори жестоко да противопоставя засегнатите човешки общности. Най-големите световни религии са възниквали върху територии, където е имало сплитане на различни цивилизации. Световните религии са следствие на определен межкултурен синтез. Но след оформянето си, след като са изработили каноните за своята свещеност, за пътищата към човешкото спасение, за символиката на своята идентичност, за начините на приобщаване към нея и т.н., религиите, тласкани от мисионерски стремежи, търсят пътища да хомогенизират света или поне да обградят *своята* от останалите културни общности.

Религиите са фактор, който интегрира и хомогенизира различните култури. Световните религии се появяват с претенцията да бъдат универсални. Те не признават в своя обсег различия нито в езиков, нито дори в културен план. При световното си разпространение всяка от религиите обединява около себе си редица етнокултури. Например, християнството чрез покръстването вмества славяните в европейското

културно пространство, приобщава ги към Византия и по този начин не само разтваря между тях канали за активно общуване, но и осигурява приемствеността им със Средиземноморската цивилизация и с античното наследство.

Прониквайки във всички пори на обществения живот, религията упражнява хомогенизиращ ефект в далечни на пръв поглед сфери. Например, решаваща е ролята на религията за ендогамията – за това, бракосъчетанията рядко да напускат рамката на религиозната общност.

Друг показател за интегриращата роля на религиите е своеобразното хомогенизиране на изкуствата в съответния религиозен ареал. Така например средновековното изкуство на Европа е еднакво разбираемо в различните ѝ краища, то е в истинския смисъл „странстващо изкуство”, което в малка степен носи белезите и особеностите на пораждащата ги среда. Ориентирано към общоразбираеми символи и образи, то обединява средновековната култура, вписвайки я в единно пространство. Съответната религия очертава редица параметри на изкуството в ареала, където тя действа, а това улеснява художествената комуникация, защото ѝ предоставя общи предразположения, обща духовна „азбука” за създаване и възприемане на това изкуство.

Съществена роля за интеркултурното сближаване играят религиозните мисионери. Те не само пренасят „своята” религия в територията на чужди култури, но именно те обикновено са били най-често и първите преводачи, познавачи и популяризатори на тази чужда култура.

Погледната от друг ъгъл, религията е в същото време и фактор, който разграничава, дистанцира, дори противопоставя културите, градени и живеещи под свода на различни вероизповедания. Библията има както своите конфесионално изравняващи тестове, така и текстове на верска поляризация. Но обусловената от противоборството на религиите културна дезинтеграция намира париращи механизми пак в религиите. Дори и във времена на най-изострени религиозни конфликти, границите не остават абсолютно затворени за интеркултурните влияния. И тогава, когато ислямът и християнството са изглеждали непримирими, неосъзнато са преминавали влияния от едната в другата култура.

Другият „смесител”, който се изследва в книгата, е *метисизацията* – тази най-драматична, но и най-продуктивна форма на културен синтез, при която между „своето” и „чуждото” има не поглъщане, а взаимно вграждане. Върху релефа на европейската история изпъкват такива добре изразени „възли” на стълкновения и

културен синтез, каквито са елинистичният Изток, варварските нашествия, Римската империя, Испания от времето на Кордовския халифат, кръстоносните походи. Но малко са тези епизоди на всеобщото културно взаимодействие, които могат да бъдат сравнявани с размаха, стойността и последствията на метисизацията, в резултат на която се ражда латиноамериканската култура. В продължителното и драматично стълкновение на разнородните, дори контрастни в традициите, целите и историческите си нива култури (иберийска, индианска, африканска и т.н.), се залагат основите на новата, единно-многолика култура на Латинска Америка.

В изследването се изтъква, че за да стане възможна и реална метисизацията – това расово, етническо и културно взаимо-приспособяване, взаимо-допълване, взаимо-проникване на човешки и исторически потоци – голяма заслуга имат културните традиции на Иберийския полуостров. Столетия наред той е бил средостение между Европа и Африка, между Запада и Средиземноморието, между християнството и исляма. Затова още преди Конкистата в неговата културна памет е напластен опитът от интензивни стълкновения и диалози между разнородни културни образувания. Маргиналната позиция на Испания често е поставяла на изпитания нейната култура и в края на краищата ѝ е придала характера на едно подвижно отворено единство, силно общително, способно бързо да прави чуждото свое и своето – чуждо. А какво друго е метисизацията в културния ѝ смисъл, ако не скъсяване на дистанцията *свое – чуждо* и произтичащото от него обогатяване и на своето, и на чуждото. В метисизацията преобладават тенденциите към снемане на контрастите и преливане на участващите културни *единици*, но тя не завършва с поглъщането им или пък с бедното равенство на еднообразието. Иберийската култура, пренесена в Новия свят, не попива другите съставки, тя насилствено ги отклонява от естествения им ход, внася ново съдържание в тях, променя ги, но в това взаимодействие силно променя и себе си.

Разглеждайки *акултурацията* като културна промяна в резултат от проникването на елементи от една култура в сферата на действие на друга култура, в изследването се открояват няколко нейни аспекти. Първият аспект визира взаимозависимостта между типа отношение към чуждата култура и начина на културната промяна. Историческият опит отвежда към разбирането, че при интеркултурните контакти са възможни различни типове поведение/отношение към чуждата културност – от преднамерена откритост през динамична избирателност до преднамерена закритост. Като особено продуктивен се сочи т.н. японски тип поведение към чуждата култура, при който се осъществява динамично редуване на откритост и

закритост. Този тип на акултурация се гради върху способността да се усвоява чуждото, без да се изоставя своето, както и върху уменията да се поддържа разнообразие заедно с единството. Не струпване, а всмукване на чуждото – това е формулата на този тип отношение към другите култури. Осъществяването му показва неговата голяма пригодност за модернизационните процеси, когато се догонват в съкратени срокове изпреварващи модели, без да се губи собствената културна идентичност. Нещо повече – това догонване става тъкмо чрез използване в най-голяма степен на собствените резерви, скрити в културната идентичност.

Друг важен аспект на акултурационните процеси са условията за внедряване на фрагмент от една култура в системата на друга култура. Едно външно въздействие се адаптира, асимилира, интегрира в друга културна среда толкова по-успешно, колкото по-голяма е историческата или типологичната близост между контактуващите култури.

От не по-малко значение при акултурационните процеси е и фактът, дали чуждата културна материя съответства на вътрешните тенденции и потребности на приемащата култура. Именно потребността от такова съответствие прояснява феномена на „реварваризацията“, тоест на засилената в определени периоди рецепция на стойности, идващи от т.н. примитивни общества или от силно отдалечени по дух култури.

Третият важен аспект на акултурационните процеси визира посредничеството като условие за успех на акултурацията. *Преводимостта* на една култура в друга култура, тоест пренасянето и разбирането на фрагменти от първата във втората, превръщането на *чуждото* в *свое*, е дейност, чиято успешност зависи до голяма степен от наличието на подходящо посредничество. Преносът, интегрирането, рецепцията на чуждата култура изисква уместната намеса на посредник, който стъпка по стъпка да приближи *чуждото* към *свое*. В противен случай то ще си остане чуждо, недокоснато, непрочетено. Преводачът, за да пренесе една творба, трябва да знае както езика ѝ, така и народа, говорещ този език. Но това е само половината от уменията на добрия преводач. Другата половина се разполага върху собствения му език и народ. Мярата в смесването на *свое* и *чуждото* е мяра на преводаческото умение. Така е и при всеки интеркултурен пренос: той е успешен и жизнеспособен тогава, когато е гарантиран и от двете посоки – когато производението на чуждата култура не жертва своеобразието си и в същото време се вписва без насилие в културно-асоциативния кръг на приемащата го култура.

В края на тази част на книгата се разглеждат и *пътешествието* като културен „смесител”. Ролята на пътешествията далеч надхвърля обикновената размяна на културен опит. Тя не се свежда до простото разширяване на знанията. Пътешествията пренасят културите една в друга. Натрупвайки ефектите си, те разширяват кръгозора и активизират духовния живот не само на пътешествениците и на техните народи, но и на прекосените култури. В по-далечните времена, когато действията на комуникативните средства са били силно ограничени в пространствен план, тъкмо пътешествията са били онзи основен транскултурен механизъм, без който е било немислимо нито взаимното опознаване на културите, нито самовглеждането им в своята особеност.

В обемното заключение се извежда необходимостта от *интеркултурна образованост*, която се превръща в императив на живота в съвременния свят – живот, който най-често протича *между* различни и често твърде несходни култури. Културите и свързват, и разделят. Те интегрират хората в общности, но в не по-малка степен са фактор на диференциране и противопоставяне. Като споделят едни и не приемат други норми и идеали, като следват и се себепотъждествяват с определени ценности, хората се сближават помежду си. Избирайки нещо, те го правят свое, предпочитайки нещо, хората стават в същото време и негови, защото в една или друга степен започват да му принадлежат, да го следват, да му се подчиняват. Тъкмо така се полагат основите на човешките ансамбли – на етносите, на народите, на субкуменичните общности. Но съсредоточавайки се около определени културни ядра, ставайки „техни”, тези човешки общности се отдалечават от другите, от онези, които са се оформили около друг културен център, от онези, които се идентифицират с други норми, идеали, императиви. В съвременният свят текат процеси, които сближават във времето и пространството култури, иначе твърде различни и в този смисъл – отдалечени помежду си. В хода на глобализацията се оформят общества, в които свързващите и разделителните роли на културите изпъкват в нова светлина. Раждат се т.нар. мултикултурни общества – силно дехомогенизирани, калейдоскопични социо-културни пространства, в които съжителстват общности с радикално различаващи се културни идентификации. Така се формира обществена среда, белязана от *затруднено съжителство*. В подобна ситуация качеството на живота и перспективите на глобализиращите се общества все повече започват да зависят от отговора на въпроса как да се живее с Другия, което в голяма степен ще рече зависимост от наличието на масова *интеркултурна образованост*. Интеркултурната образованост се третира в книгата като действена констелация от познания, ценностни отношения, умения и

стилове на поведение, които са необходими условия за успешен живот в условията на етнокултурно многообразие и активни международни взаимодействия. Защитава се схващането, че постигането на интеркултурната образованост предполага да бъдат прилагани няколко стратегии – *ранен старт, умерен релативизъм, компаративизъм, комплексност, комуникативна ефективност*. Прави се обобщението, че интеркултурното образование следва да се развива като съчетаващо поддържане и на етнокултурния плурализъм, и на интегративната жизненост на мултикултурното общество. Доколкото утвърждава правото и възможността на Другия да бъде различен, интеркултурното образование мотивира, укрепва и поддържа плурализма. Доколкото школува разбирането на Другия (индивид или общност), то редуцира чуждостта му, съчленява културното разнообразие в обществото и го де-драматизира. Като се „меланжират“ – впитат, свързват, усукват една в друга – културите влизат в интензивни (често конфликтни) взаимодействия помежду си и поставят човека пред императива да умее да намира своето в чуждото и чуждото в своето. Именно в тази перспектива се интерпретира в книгата глобалната цел на интеркултурната образованост.

РЕЗЮМЕТА НА СТУДИИ И СТАТИИ

4.

Лазар Копринаров, Рисковото общество: културни основания и прояви

В: сб. *Културата на късната модерност*. (Съст. Дарина Василева), Варна, 2009, с. 29-46, ISBN: 978-954-92464-1-4

В първата част на статията се проследява историята на риска и на понятието за риск. Във втората се анализират основанията, а във финалната част се проследяват някои от културните проекции на т. н. рисково общество.

Няма епоха, в която човекът и обществото да не са били подложени на значими социални опасности. Не са познати и епохи, в които хората да не са обичали да „играят“ с риска със съзнанието, че който нищо не рискува, нищо не печели. Но наред с константността си, рисковете търпят в историята съществени промени – в начина на възприемането им и в готовността да се поемат рискове, в мащабите на проблемите, възникващи от пресрещаните рискове, в стратегиите за превенции, в застраховането срещу потенциалните негативни ефекти от поемането на рискове и т.н.

Епохата на модерността поражда коренно различна проблемна ситуация в сравнение с предходните, която налага появата и употребата на неологизма „риск“. Новото време предизвиква разрыв в традициите: настъпва преход от традиционното йерархично общество към „играта“ на пазарната икономика, намалява значението на религиозните норми при вземането на решения, увеличава се необходимостта от предвиждане и съобразяване със своеобразния хаос на пазара. На тази основа бъдещето става все по-неопределено. Заедно с това появата на понятието „риск“ е обвързана с ключовата идея на Просвещението, че човешкият прогрес предполага обективно познание на света чрез научно изследване и рационално мислене. Новото време се гради върху идеята, че социалният и природният свят са подчинени на закономерности и, познавайки ги, човек може да ги измерва и изчислява, а на тази основа – да ги предвижда. Идеята за риска започва да се сциентизира: като се фиксират норми и вероятностите за отклонение от тях, да се изчисляват степените на рискованост и възможните последствия от различните решения, като по този начин се постига контрол над рисковете. Новата визия за света, породена при разпада на традиционното общество, налага разбирането за риска като характеристика на вземането на решения. Рискът престава да се мисли в категориите на природните сили или божествената

намеса. В неговото съдържание вече се вмества човекът, способен да бъде свободен, а с това – способен да допуска грешки при вземането на решения, както и ориентиран да изчислява допустимите граници на ефекта от тези грешки.

Късната модерност радикализира рисковете. Тя е белязана не само от ескалация и рязка промяна на мащаба на рисковете, но и от нов характер на техните антропологически и културни последствия. Съвременното общество е подложено на цивилизационни рискове, т.е. на рискове, производни от развитостта, сложността, непредказуемостта в развитието на самото общество.

„Нашето време” придава нов статус на риска, превръщайки риска в елемент от живота на всеки човек и във фундаментален белег на самото общество. На този фон възниква потребността от по-детайлно изясняване на основанията, закономерно превръщащи късната модерност в рисковото общество. В статията се аргументира тезата, че рисковото общество има в себе си две основания – ускорението и необозримият обseg на социалните връзки, в които е вплетен животът на съвременния човек. Първото от тях предизвиква промени в триадата на времето (минало-настояще-бъдеще), налагащи на съвременния човек да живее с по-малко история и с повече неясно бъдеще. Второто основание е наложената необходимост жизнената траектория на съвременния индивид да бъде в зависимост от абстрактни и необозрими социални мрежи, правещи я непредвидима, изпълнена с много случайности и рискове.

Рисковото общество има своите проекции върху културата, тя пък от своя страна възпроизвежда необходимите условия за неговото поддържане и развитие. Сред множеството културни прояви на това общество в статията са анализирани магическото мислене и онова, което може да се обобщи като „култура на страха”.

5.

Лазар Копринаров, Ролан Барт: Кратката форма, която предпочитам най-много

В: *Философски алтернативи*, 2009, №6, с. 186-191, ISSN 0861-7899

В статията се анализира Ролан Бартовата естетика на хайку поезията. Осмислят се четири основни аспекти на неговата визия за естетическата специфика на хайку: 1) естетическите средства (особената материалност, т.н. „сезонно слово“, съотношението „код-ефект“, механизмът „щрак“); 2) а-дескриптивността и анти-интерпретативността на хайку; 3) границите на хайку (граница на преводимостта и на сетивността за хайку).

Р. Барт разглежда интенцията на хайку като аналогична на онази стратегия, от която тръгва Хусерл: „назад към самите неща“. Р. Барт анализира различни инструменти, с чиято помощ се постига това „назад към самите неща“. Съ-присъствието на причинно и логически необвързани елементи в хайку е предназначено да „взриви“ привичките на възприемането на света. Съвместяването на тези елементи, организирано най-често като парадоксално съ-в-мирие, трябва да де-автоматизира възприятието, да накара читателя да погледна „нещата“ с изненадано съзнание, освободен от пред-зададеността на обичайния, всекидневния поглед към тях. Хайку, за да бъде това, което иска да бъде, трябва да накара читателя да вижда, а не да узнава действителността.

6.

Лазар Копринаров, Де-европеизация на глобализацията: последствия за толерантността

В: *Глобализация и толерантност*, София: Алфаграф, 2010, с. 135-145, ISBN: 978-954-92617-6-9

В статията се защитават три тези, касаещи ефекта на глобализацията върху развиващите се страни, върху Европа и върху толерантността. Първата е, че глобализацията вече престава да бъде с негативен ефект върху много от развиващите се страни. От глобализацията печелел само Западът, а губели онези държави и общества, които се обобщават като *Югът*. Това разбиране, валидно и основателно за определен период от време, става все по-неадекватно спрямо актуалните процеси и тенденциите на глобализацията. Кръгът на „печелившите“ днес е с много по-широк диаметър. В него попадат държави, които никога не са били причислявани към Запада. Втората теза е, че ресурсите на Европа като глобален лидер са в процес на намаляване и изчерпване. Третата теза се извлича от отговора на въпроса „какъв е отзвукът на глобализацията върху мотивите и проявите на толерантност в съвременните общества?“. Тя е формулирана така: глобализацията се нуждае от толерантност, но толерантността не намира силен съюзник в глобализацията. Като предизвиква сътресения в геополитически план, като сменя световните лидерства, като предизвиква кризи в личностните и националните идентичности, глобализацията внася несигурност и усещане за безсилие, отслабва доверието и усилва подозрителността в отношенията между големи групи хора. Ако се приеме, че толерантността е присъща най-вече на

„великодушните” – на индивиди и общности, които не страдат от липсата на самоувереност, които не изпитват съмнения и страх от сравнението си с различните от тях, може да се направи изводът, че „духът на времето” на глобализацията не е благоприятен за масови прояви на други форми на толерантност, освен на онези, които съдържат безразличие или съдържана неприязън към различното и чуждото.

7.

Лазар Копринаров, Жените в политиката: за и против квотния принцип

В: *Съвременната жена – роли и образи*, Благоевград: УИ „Неофит Рилски”, 2010, с.63-71, ISBN: 978-954-680-664-2

В статията се разглежда квотният принцип като средство за преодоляване на джендърния дисбаланс в политическите институции. В първата част се обобщават основните аргументи в полза на този принцип. Втората част е фокусирана върху уязвимите места на разглежданата аргументация. Посочват се няколко аргумента срещу квотния принцип: (1) По-голямото количество жени в политическите ръководни органи не води непременно до по-адекватна защита на интересите на жените; (2) Квотите възраждат и укрепват един стереотип, който не е в полза на жената – стереотипът за жената като „слабия пол”, който се нуждае от покровителство; (3) Налагането на квотите предразполага към политическа пасивност у жените. В статията се защитава тезата, че джендърният паритет е цел, за която следва да бъдат полагани системни и продължителни усилия. Паритетът обаче трябва да бъде постиган, а не налаган. Посочват се два фактора, от чието преодоляване зависи степента на женското участие в политиката: (1) трудностите на жените при съвместяването на професионалния и семейния живот; (2) исторически наложилите се и широко поддържан от днешните медии стереотип, че политиката е „мъжка работа”.

8.

Лазар Копринаров, Драмата на подвижните граници

В сб. *Мобилният човек: културни проекции и перспективи*. (Съст. Дарина Василева), Варна, 2010, с.29-48. ISBN: 978-954-92464-2-1

В статията се разглеждат проблеми на ислямските имигрантски общности в Западна Европа. В първата част се анализират две качествени особености на този тип мигранти. Едната е породена от тяхната мобилна свобода от „мястото“ на пребиваване. Това е миграция, която не е „твърдо“ еднопосочна, както е при предходните мигрантски вълни. Тя съдържа в себе си много подвижност – реална и в още по-голяма степен виртуална – между новото място и „родината“ (роднините). Макар и по други причини, ерозията на локалните обвързаности и свободата от „мястото“ са характерни и за „местните“ хора. Съществува обаче асиметрия във възприемането на подвижността. В очите на „местните“ подвижността на имигрантите изглежда понякога опасна. Детериториализирането на живота разбужда страхове от „врага без място“ (мафиотските мрежи, франкмасоните, „интернационалистите“, т.е. от власт, безотговорна към „родината“) и внушава, подхранва, оправдава подозрителност към имигрантите. Втората качествена особеност на ислямската миграционна вълна, която се анализира в статията, е, че тя „произвежда“ мюсюлмански общности в едно светско, либерално общество.

Във втората част на статията се анализира т.н. драма на „вътрешните граници“, оформящи се в западноевропейското общество в резултат на мюсюлманската миграционна вълна. Очертани са и се интерпретират няколко прояви на тази драма. Едната намира израз в предизвикателствата пред свободата на словото. Кризите около карикатурите на Мохамед, по повод на Салман Рушди или във връзка със свалянето на театрални постановки заради страх от протестите на ислямския свят, нарастващите прояви на автоцензура и радикализирането на т.н. политическа коректност са примери за това, че се подлага на изпитание една ценност, която принадлежи към ядрото на модерната европейска цивилизованост – свободата на словото. В статията се защитава становището, че в едно отворено общество свободата на вероизповеданията предполага и свобода за критика на вероизповеданията. Допускането само на едната свобода е допускане срещу същността на откритото либерално общество.

Краен, макар и рядък акт на драмата на „вътрешните граници“, е произвеждането на радикален ислямизъм сред част от представителите на второто или

третото поколение на ислямските имигранти. Той е свързан с кризата на идентичността: бащите по-слабо я изпитват, доколкото продължават да живеят с традициите си, но децата им изживяват тази криза драматично, доколкото не са пожелали или не са „пожелани” да се интегрират в едно общество, което е толкова различно от обществата с преобладаваща ислямска ценностна структура.

Третата проява на драмата на подвижните граници е самокапсулирането на големи имигрантски общности, включително с начина на обличане в публичното пространство. Всички култури имат традиции по изработването на образци, правила, предписания, които да осигуряват фиксирането и поддържането на граници вътре в едно общество. За тази цел се изработват маркери, достъпни или дори натрапващи се на слуха, зрението, обонянието и т.н. Облеклото е сред най-интензивно използваните инструменти за символизиране на граници в публичните пространства. Дебатът за присъствието в европейското публично присъствие на жени, облечени по правилата на исляма, е до голяма степен дебат „за” и „против” инсценирането на граница между секуларизираното публично пространство и ислямската общност в него. Всяко общество е от „общества”. Въпросът е дали тези „вътрешни” общности са хем вътре в обществото, хем извън него, при това в негова вреда. Оттук, когато се обсъждат изпитанията на Запада като отворено общество – изпитания, предизвиквани от искането за поддържане на специфичното ислямско облекло в европейското публично пространство – трябва да се има предвид двойствеността на отвореното общество. В статията се защитава тезата, че отвореното общество трябва да осигури правото на личен избор, но същевременно да не допусне самозатварянето, капсулирането на „малките общества” в голямото общество.

9.

Лазар Копринаров, Обличането – тяло и текст

В сб. *Текстът като феномен на културата*. (Съст. Дарина Василева), Варна, 2011, с.30-47. ISBN: 978-954-92464-3-8.

В началото на статията се констатира, че съществува дълга теоретична традиция по осмисляне на човешкото тяло. Заедно с това е налице огромна историография на облеклото. Но в тези традиции тялото и облеклото се анализират най-вече сами по себе си, паралелно. Разделното им осмисляне обаче ги мумифицира.

Както тялото, така и облеклото не могат да бъдат пълноценно „обговорени“, ако се разглеждат поотделно, едното без другото. Затова през последните години рязко се засилва теоретичното търсене на пресечна точка в изследванията на тялото и на облеклото. Такава пресечна точка се очертава в третирането на тялото като „облеченото тяло“.

Да се разглежда обличането като текст е предизвикателство, произтичащо още на нивото на етимологията на думата „текст“. Латинското „textum“ означава тъкан, облекло, съединение, стил. Разглеждайки облеченото тяло като текст, в статията се аргументира тезата, че облеклото е част от онези текстове, които културата изначално и непрекъснато произвежда, за да осигурява разширени възможности за междуличностна комуникация, както и знаци, улесняващи структурирането на обществото. Облеклото има белезите на текст, доколкото по предназначение и по същността си е невербален език, чрез който индивидът се инсценира. Чрез обличането се произвеждат повече шансове за експресия на личността, за разширяване на възможностите на човешкото тяло, за експониране на (индивидуалната, половата, религиозната, политическата и т.н.) идентичност и т.н. Така облеклото служи като своеобразен код, улесняващ общуването. Улеснявайки самоизразяването, то подпомага междуличностната комуникация.

Но облеклото е не само експресия и комуникация. То е същевременно част от онези инструменти, с които обществото произвежда и поддържа различни социални класификации (мъже – жени; млади – стари; свещенослужители и миряни; властващи и подчинени, военни и цивилни, стражи и затворници, и т.н.). Заради всичко това облеклото може да се разглежда като текст. В качеството си на продължение на тялото, като негова своеобразна културна протеза, то е сред езиците, даващи възможност на човека да се самоизговори, а на обществото – да се самоподреди, ползвайки езика на дрехите.

Какво прави от облеклото перманентно и необходимо продължение на човешкото тяло? Защо въпреки историческите си модификации то винаги е своеобразно текстово удвояване на тялото? В отговор на тези въпроси в статията се формулират няколко обобщаващи роли на обличането. От една страна чрез облеклото хората приспособяват тялото към желан от тях или необходим за него образ. Облеклото се поддава на много по-силно манипулиране, отколкото това е възможно по отношение на тялото. Затова обличането осигурява на хората възможности за „маневриране“ с тялото, за „ремонтиране“ на тялото. Заедно с това дрехите са една от

важните предпоставки на Аза да познае тялото си и по този начин да съумее да се засели в него.

В статията се прави също така изводът, че начинът на обличане принадлежи към техниките за човешкото социализиране. Облеклото е текст, защото неговото ползване предполага да се следва определен код на обличане в зависимост от ситуацията, в която човекът попада, която избира или в която му се налага да пребивава продължително време. Дрехата се стареа да ни прави уместни – да задоволи прищевките на тялото, но заедно с това да облекчи самочувствието ни, защото то е ощетено, ако сме неадекватно облечени за съответната ситуация.

Друга устойчива роля на облеклото се състои в това, че чрез него се маркира сексуалната принадлежност и се допринася за еротизиране на тялото. Животните са способни на секс, но са неспособни да бъдат еротични. Първото е всеобщо за тях и за хората, второто е белег само на човека. Облеклото е едно от условията за тази привилегия.

Облеклото се разглежда в статията и като част от реториката на властта. От една страна то е важна част от символиката за легитимиране на властта. От друга страна начинът на обличане е произвеждал в продължение на векове зримост на социалната структура на обществото. Разглеждайки обличането като част от реториката на властта, в статията се анализират също така репресивното и протестното облекло.

10.

Лазар Копринаров, Партийното финансиране: двете гледни точки

В сб. *Политическите науки в УНСС с лице към бизнеса*, (Съст. Ивка Цакова), София: Сиела, С. 2011, с.155-167. ISBN: 978-954-28-0900-5.

Съществуват две основни гледни точки към партийното финансиране. То може да се разглежда както от перспективата на партиите, така и от перспективата на обществото. В статията се развива тезата, че в съвременните условия все повече и закономерно се очертава сблъсък на тези две гледни точки. Причината е в противоречието между нуждите на партиите от все по-голямо финансово субсидиране и растящите обществени съмнения в полезната „възвращаемост“ на това субсидиране.

Защо партиите се нуждаят от засилено финансиране? И какви са причините успоредно с това да расте обществената критичност към партийното финансиране от

публични фондове? Статията е фокусирана върху тези два въпроса, като подходът към тях не е финансов или партийно-организационен, а философско-политически.

В началото на статията се търси отговор на въпросите защо в съвременните условия неминуемо се покачва цената на политиката и защо съвременните партии са поставени в невъзможност по достатъчно легитимен начин да плащат тази нарастваща цена. Редуцирането на възможностите на партиите за самофинансиране е производно от исторически усилващата се демасификация на партиите. Когато обаче партиите не разполагат с многобройна членска маса и нямат твърд електорат, когато са налице многопартийни системи без наличието на ясно очертано лидерство на партиите, тогава „подвижните” избиратели, т.н. „електорални номади”, стават мнозинство и придобиват решаващо значение при определяне на изборните резултати. А това налага на партиите, ако искат да имат успех, да водят по-продължителна, по-интензивна и по-скъпоструваща електорална кампания.

В статията се изтъква и друг фактор, който влияе за повишаване цената на политиката. Колкото по-централизирана и дисциплинирана е една партия, колкото по-йерархизирана е нейната структура, толкова по-лесно е тя да се организира и да мобилизира своя електорат. Но сред съвременните партии преобладават най-вече такива, които са със слаба идеологическа спойка, с недостатъчен интегритет и със слаба централизация. Затова на тях се налага да водят по-трудна, по-разнообразна и разнопосочна електорална кампания. Което означава – да извършват по-скъпоструващи дейности.

Във втората част на статията се анализират причините за растящия критицизъм към партийното финансиране. Изразява се становището, че този обществен критицизъм е производен от това, че съществува разминаване между необходимостта от публично финансиране за партиите и липсата на достатъчно обществено признание за публичната полезност на партиите. Партиите са своего рода публични блага, доколкото чрез своите функции отговарят на фундаментални обществени потребности. В качеството си на публични блага те са в правото си да очакват и да изискват определено подпомагане от държавата. В съвременните общества обаче започна да се забелязва умора от партиите. Отчуждаване от политиката, ниско доверие към партиите, засилване на мнението, че политиците преследват по-скоро лични изгоди вместо обществено-полезни цели – при такива обстоятелства е твърде трудно обществото да припознае «обществен интерес» в публичното субсидиране на политическите партии. Иначе казано: заради намаляващата партийна лоялност и отчуждение на избирателите, партиите са с нарастваща

потребност от публично субсидиране; но поради същите тези причини, водещи до дистанциране от партиите, обществото изпитва съмнение в дълга си към тях.

11.

Lazar Koprinarov, Las desproporciones demográficas: implicaciones para la seguridad internacional

В: <http://www.aecpa.es/uploads/files/modules/congress/10/papers/93.p>

Поставянето на демографската тема в контекста на темата за сигурността има дълга, включително и философска, традиция. Още Платон е проявявал теоретична и политическа загриженост, третирайки резкия демографски растеж като причина за войните. Платон е установил, че съществува връзка между характеристиките на населението и политическото функциониране на полиса, между демографския развой и бъдещето на едно общество. Затова бащата на философията на политиката е обвързал идеалното общество с определена политическа демография.

Макар и с дълга предистория, интензивното обвързване на демографията с проблемите на вътрешната и международната сигурност започва едва през XX век. Това обвързване стана особено силно след края на Студената война. „Секюритизирането” на демографския феномен може да бъде обяснено по два начина. То е, от една страна, следствие от ерозирането на традиционната парадигма на сигурността, в рамките на която сигурността е привилегирован аспект на междудържавните отношения. Тъкмо в последните десетилетия на XX век стана недвусмислено ясно, че климатичните промени, нарушаването на екологичното равновесие, пандемии, природните катастрофи, ограничеността и борбата за използването на природните ресурси и т.н., са без граници и заедно с това са сред фундаменталните съвременни заплахи за сигурността. Заедно с това, от друга страна, стана очевидно, че демографските кризи и демографските размествания, асиметричността в растежа на населението и етносите в различни региони и държави, съчетани с климатичните промени, са потенциален източник или катализатор на политическо, етническо и междудържавно напрежение, на въоръжени конфликти и войни.

Кои са демографските тенденции, които поставят на изпитание или имплицират заплахи за международната сигурност в съвременния свят? В каква степен очертаващите се демографски диспропорции между различните региони в света са

дестабилизиращ фактор, който може да допринесе за формирането на нова „геометрия“ в международните отношения? Способна ли е Европа, силно засегната от демографските диспропорции в съвременния свят, да запази досегашните си позиции в оформящата се нова геополитическа „геометрия“? В студията са потърсени отговорите на тези въпроси. Най-напред са разгледани основните тенденции, които се съдържат в дългосрочните глобални демографски прогнози. След това се анализират импликациите на (не)сигурността в отбелязаните процеси. Накрая се разисква въпросът за ефекта на глобалните демографски тенденции и диспропорции върху позициите на Европа в международните отношения.

12.

Лазар Копринаров, Деконструиране на „лявата вълна“ в Латинска Америка

В: сб. *Политологията като наука и академична дисциплина*, София: УИ „Стопанство“, 2011, с.351-361. ISBN: 978-954-644-214-7.

В статията се търсят отговорите на три въпроса – 1) В каква степен „левият дрейф“ в Латинска Америка може да се интерпретира като ренесанс на лявата идея в глобален план? 2) Кои са факторите, произвеждащи „лявата вълна“ в тази част на света? 3) Дали понятието „лява вълна“ разкрива или скрива реалните процеси в Латинска Америка? В статията се защитава необходимостта стереотипът за „лявата вълна“ в Латинска Америка да се деконструира, т.е. да се отиде отвъд видимостите и да се разпознае в дълбочина степента на общото и различното в политиките на страните, обединявани от метафората „лява вълна“.

Отговаряйки на първия въпрос, в статията са представени няколко различни визии за бъдещето на „лявата идея“, импулсирани от електоралния възход на левите партии в голяма част от държавите в Латинска Америка. Според една от тези визии възходът на „левите“ в Латинска Америка е, от една страна, реванш на световната левица след разпада на „социалистическия лагер“ в Европа, а от друга – фактор със значими геополитически последици. Други автори третират ставащото през последните две десетилетия в Латинска Америка като своеобразна „експлозивна лаборатория на модерността“. Според тях субконтинентът става място за поява на нови социално-политически идеи, генерирани в хода на творческото преработване и преосмисляне на онова, което се дебатират в Европа и Северна Америка. Третата визия, представена в

статията, разглежда „левият дрейф” в Латинска Америка като възвръщане на авторитаризма, макар и в нова, лява разновидност.

Отговаряйки на втория въпрос, в статията са посочени няколко вътрешни и външни причини, които обясняват „дрейфът” наляво. Като вътрешни причини се изтъкват: умората от реформите, съпровождащи неолибералните политики през 90-те години на миналия век; високата степен на социално неравенство; голямата дистанция между гражданите и властите, както и високата степен на недоверие в институциите; неспособността на традиционните партии да се обновяват и да канализират социалните аспирации и надежди, изключително високото равнище на корупция и политически клиентелизъм. Като външни фактори за „левия дрейф” се сочат: дезинтересирането на САЩ от региона, глобализацията, както и появата на нови геополитически лидерства. Растящата интеграция на Латинска Америка в световната икономика произвежда възможности за значително еманципиране на субконтинента от САЩ. Конкуренцията на различни лидерства на международната сцена оформя своеобразен *clash of futures*, тъй като не всички глобални лидери са либерални демокрации. Тази конкуренция между различните образи на бъдещето и асоциираните с тях политически пътища за постигането им, „подава” печеливша нагледна аргументация на онези политически партии, които не изпитват доверие в либералните демокрации.

В статията се защитава гледището, че понятието „лява вълна” по-скоро скрива, отколкото разкрива същността на процесите в голяма част от Латинска Америка. Ако изобщо има „лява вълна” в Латинска Америка, тя е многосъставна и твърде разнородна. Това становище е изведено от сравнителен анализ на два типа леви управления в Латинска Америка (Чили и Венецуела). Специално внимание е отделено на обяснението на един социално-политически парадокс, формулиран в този сравнителен анализ. Когато става дума за доверие в правителството, процентът на венецуелските граждани е по-малък от този на чилийците. Но венецуелците имат по-висока увереност от чилийците в това, че правителството представлява интересите на народа. Този парадокс се интерпретира в статията чрез наличието на различни механизми за изработване на публичните политики и за обществената отчетност/отговорност при класическата лява представителна демокрация в Чили и при „радикалната демокрация” във Венецуела. Системата в Чили е такава, че важните правителствени решения се вземат в дебат и под контрола на множество политически субекти – в парламента, между различните партии, съд, синдикати и прочие. Публичните политики са усредняващ резултат на множество интереси. Затова различните сектори на

обществеността придобиват доверие в правителството, без обаче да идентифицират публичните политики със своите секторни интереси. По тази причина се получава така, че делът на имащите доверие в правителството е по-висок, отколкото делът на уверените, че правителството представлява техните частни интереси.

При управление от типа на т.н. „радикална демокрация” или „социализъм на XXI век”, е налице обратният феномен – голяма част от населението няма особено високо доверие в правителството, но вярва, че то въплъщава неговите интереси. Съществуват два политически механизма, които произвеждат този феномен. В ситуацията на делигитимирана партийна система, на персонализирано и деинституционализирано управление, масите разглеждат съсредоточаването на властта в лицето на президента като начин за освобождаване от интересите на «привилегированите» политически елити и възможност за пряко удовлетворяване на «народните интереси». Реториката за «корумпирания елит» и «чистия народ», която е неотделима от упражняването на персонализираното управление, поддържа усещането за инкорпориране на «народните интереси» във фигурата на президента. Другият механизъм, произвеждащ идентифициране на президента с народните интереси, е употребата на нови форми на политическа „accountability”(отчетност-отговорност). В страни като Венецуела традиционните за представителната демокрация форми на отчетност/отговорност на политиките пред гражданството се заменят с масираната употреба на ритуално-символични форми на отчетност.

Осъщественото в статията сравнение между тези два качествено различни типове ляво управление в Латинска Америка дава основание за тезата, че всъщност метафората „лява вълна” скрива политическите реалности в страните, които са опаковани в тази метафора.

13.

Lazar Koprinarov, The Geodemography Factor and International (In)security

В: *Diplomacy* 7/2012, р. 194-207.; в превод - Лазар Копринаров, Геодемографският фактор и проблемите на международната не/сигурност, с. 52-67. *Дипломация* 7/2012, ISSN 1313-6437.

Изходна теза на статията е, че дългосрочните демографски прогнози следва да бъдат задължителен елемент в анализа на международната сигурност. Като се интерпретира

прогнозата на ООН за глобалното демографско развитие до 2050 г., се очертават тенденциите, които имат пряко отношение към проблемите на сигурността и към оформящата се нова „геометрия“ на международните отношения. Обсъждат се и демографските фактори, които ерозират глобалното влияние на Европейския съюз.

14.

Лазар Копринаров, Политиката – „другото“ на философията: Платон, Кант, Ортега

В: Електронно списание *NotaBene*, №25, 2013. 17 с.
(<http://notabene-bg.org/read.php?id=272>) ISSN 1313-7859.

В статията се сравняват визиите на Платон, Кант и Ортега-и-Гасет за отношението „политика – философия“. Автентичният проект на Платон не е непременно философът да управлява, а управляващият политик да мисли с дълбочината и мащаба на философията. Кант разделя ясно и категорично собствената дейност на философа от тази на политика, но подчинява политиките на изискванията на практическата философия, на „разрешителните закони на разума“. Той е категоричен, че едните не могат без другите, но при условие, че и едните и другите са в съответствие с мисията, която имат. Според Ортега-и-Гасет философията и политиката са човешки дейности с различна ориентация, като всяка от тях се характеризира с несходни добродетели. Когато философът претендира да управлява, той излиза от естествения си профил, както и обратно – политикът, като управлява, не може да претендира, че е носител на истината.

15.

Лазар Копринаров, Преди и след Стената: към типологията на държавните граници

В: сб. *Границите. Философски и политически прочити*. (съст. Лазар Копринаров, Нина Мирева), Велико Търново: Фабер, 2012, с. 29-40, ISBN: 978-954-400-645-7.

Границите са навсякъде – защото всяко „нещо“ е такова, каквото е, благодарение на границите, чрез които се о-пределя от останалите „неща“. Да дефинираш нещо, ще рече всъщност да го от-граничиш, да посочиш предела му. Същото е валидно и за държавните граници. Те определят пространството на властта. Чертаят раз-полагането на държавните власти. Маркират отношението на „своята“ към „чуждата“ власт. В

статията се изказва тезата, че държавната граница е конституиран, но и конституиращ фактор. Тя се гради и поддържа както за да възпира и отбранява от чуждестранна враждебност, така и за да придава цялост, да интегрира в политически план обществото. В този контекст се разграничават в съвременния свят три типа граници – традиционни, изолационистки (тоталитарни) и пост-национални. В статията се отбелязва, че краят на Студената война произведе страст не само към преначертаване на териториалните граници, но и към фортификацията на контролната им функция. Това създаде условията за нарастваща дистанция между искането за сигурност и изискванията за свобода на съвременния човек. В статията се изразява и становището, че ситуацията на Студената война, за която бяха характерни висока конфронтация между двата блока и ниско ниво на нестабилност, се е преоформила – сега е налице ниска конфронтация и висока нестабилност.

16.

Лазар Копринаров, Религиозното тяло и ислямският дрес код

В: Електронно списание *NotaBene*, №26, 2013. 12 с.

(<http://notabene-bg.org/read.php?id=293>, ISSN 1313-7859).

Темата на статията е разгледана в две перспективи. Съответно, в първата част вниманието е към човешкото тяло и неговото обличане като ресурс на религиите. Във втората част се търси обяснение за конфликтите по повод ислямския дрес код в европейското публично пространство.

В религиите дрехите се интерпретират като медиатор между телесното и духовното. В редица религии, в това число и в исляма, съществуват норми, съгласно които облеклото трябва да покрива, да скрива кожата. Обяснението е, че забулването ѝ от облеклото предпазва душата от зависимостта на тялото. Кожата се интерпретира като стена, препречваща пътя на душата към отвъдното. Колкото повече кожата загубва връзката си със света, толкова по-пряк става пътят на духа към небесната му родина. Т.е. забулването на кожата като елемент в обличането на вярващия се интерпретира като разкрепостяване на религиозната духовност.

Друга функция на облеклото е да артикулира принадлежност и отграничаване – принадлежност към една религиозна група и дистанциране от друга религиозна група. В този смисъл носенето на определени дрехи е знак на религиозен ангажимент и на

религиозна идентификация. Отклоняването от тях се възприема като липса на религиозна лоялност.

В ислямските норми на обличане се слага особено силен акцент върху контрола над сексуалността и върху гарантирането на неприкосновеност на личното пространство. Женското облекло трябва да покрие цялото тяло на жената, с евентуалното изключение на лицето и дланите. Аргументът на този начин на обличане е, че е необходимо да се дисциплинират и блокират възможностите за изкушения и привличания, произтичащи от човешката телесност. Заедно с това обличането има за цел да охранява интимността, като тя бъде предназначена само за най-близкия кръг хора. Този дрес код сигнализира, че животът у дома е от фундаментално и определящо значение.

Във втората част на статията са открити три конфликтни точки, обясняващи ожесточеността на дебата за ислямския дрес код в европейското публично пространство. Първата конфликтна точка е стълкновението на две противоположни представи и практики за приватизиране на човешкото тяло. При стриктните последователи на исляма приватизирането на тялото означава изтегляне на тялото от публичното пространство. Извън приватното пространство телесността подлежи на стриктно анонимизиране. Тялото се опакова, за да може да излезе на улицата. Живото тяло се оставя у дома. В този смисъл то е приватизирано. Но това е особена, парадоксална приватизация. В основата ѝ стои набожността. На тялото се позволява да принадлежи на себе си само в приватното пространство, защото то, тялото, не се мисли като напълно принадлежащо на себе си. Тялото и неговото продължение в облеклото на мюсюлманите е такова, каквото трябва да бъде, следвайки изискванията на Корана и Мохамед. Ислямският дрес код придава на тялото характера на своеобразна религиозна иконография.

Съвсем друга е посоката на приватизацията на тялото, която се разгръща в западна култура през последните няколко десетилетия. В основата ѝ е положено усещането за освобождаване на тялото – освобождаване от природната и божествената му предопределеност, от принадлежността му към нацията, към расата, към съответния пол. Съвременният човек, формиран от традициите на християнството и Просвещението, започва да живее с надеждата и с прибързаната, но нарастващата самоувереност, че тялото все по-мощно се трансформира от неотменна съдба в проект, става обект на самоличната воля и се превръща от биологически факт в проектиран артефакт. Волята за превръщането на тялото от съдба в проект е в края на

краищата воля за радикално приватизиране на тялото, знак на вярата, че човекът е последният стопанин на тялото си.

Втората конфликтна точка, която се анализира в статията, е противоположното отношението към модата. Динамизмът е вътрешно заложен в модата. Тя настоява миналото да бъде забравено и да не ни е толкова грижа за бъдещето. Обличането в западната култура е подчинено на модата. Обратно, ислямският дрес код е анти-мода. Ислямският дрес код е символ на спрялото време, на анахронизма, на неизменността, на вечността.

Третата конфликтна точка касае разбирането за границите в отвореното общество. Стриктното спазване на ислямския дрес код в европейското публично пространство произвежда зрими вътрешни граници в едно общо пространство, което е оформено до голяма степен от традициите на християнството и от секуларизацията на Модерността.

В статията се стига до заключението, че присъствието на ислямския дрес код в европейското публично пространство произвежда сблъсък на две различни версии за приватизация на тялото, на две различни позиции за модата и на две различни представи за отвореното общество. Затова дебатът за това облекло не е дебат само за облеклото, макар и да е породен от него.

17.

Lazar Koprinarov, Las naciones y Europa en el “mar de dudas” (examen de algunas ideas políticas de José Ortega y Gasset)

B: <http://www.aecpa.es/congresos/11/ponencias/775/>.

В първата част на студията се изясняват обстоятелствата, в които възниква доктрината на Ортега-и-Гасет за нациите, във втората част се анализират възгледите му за нациите, а в третата – за условията, правещи възможно и необходимо трансформирането на националните държави в европейска свръх-нация.

Ортегианската идея за нациите се оформя между двете световни войни, т.е. в период, когато нациите и национализмите придобиват шлейф от негативни значения. Но за да бъдат обяснени възгледите на Ортега-и-Гасет за нациите, е необходимо да се посочи не само *кога*, но и *къде* се оформят тези идеи. До XIX век големите империи обикновено не са полагали много усилия за постигането на своята вътрешна културна хомогенизация. В този смисъл Испания не е уникална. Но докато повечето от

останалите империи съумяват през XIX век в някаква степен да вкарат „огромното тяло на империята в тънката кожа на нацията” (Б. Андерсън), Испания търпи неуспех в това начинание. Съществуват различни причини за „крехката национализация” на Испания: неравното териториално икономическо развитие на страната, което има като резултат дебалансирана културна модернизация, ограничените национализиращи усилия на държавата, слабата ефикасност на политическия елит, ограничените културни възможности на Мадрид и т.н. В резултат на посочените фактори Испания се превръща през XIX век в страна със силни периферни национализми, които се конфронтират с испанската идентичност и се противопоставят на националното единство на Испания. Тя остава и до днес държава с „незавършена, непълна национална конструкция”. Тази тема не е можело да бъде подмината от Ортега-и-Гасет. В края на 20-те и началото на 30-те години на миналия век той взема много активно участие в процеса на оформяне на автономията в Испания. В дебатите по тази тема Ортега-и-Гасет защитава необходимостта от децентрализация и от умерена, ограничена автономия на всички региони, не само на историческите области като Каталуния и Страната на баските, като заедно с това изрично се противопоставя на всякакви форми на „сепаратисткия национализъм” и на федерализацията на Испания.

Схващането на Ортега-и-Гасет за нациите се вписва в рамките на конструктивисткия подход. Анализът показва, че доктрината му може да бъде сведена до следните тези:

първо, нацията е особен баланс между наследство и проект, между традиция и намерение, като бъдещето има по-голяма тежест от миналото;

второ, няма нация, ако няма лидери, ако липсват водещи личности, които да я скрепяват, сплотяват и увеличат, да ѝ зададат перспективи;

трето, съжителството на нациите е драматичен процес на отваряне и затваряне в себе си, в който те взаимно се обогатяват и заедно с това често изопачават своята национална идентичност.

четвърто, нациите са временно явление в европейската история и подлежат на преодоляване.

Кредото на Ортега-и-Гасет е, че новият, обединителен проект, който трябва да приеме Европа, предполага националните държави да се самопреодолеят, като преоткрият вътре в себе си своята общоевропейска идентичност и на тази база да улеснят формирането на новата, обединителна политическа идентичност – европейската "сврх-нация". Ортега-и-Гасет предвижда отслабване ролята на

националната идентификация, превърнала се през последните два века в приоритетна културна и политическа норма. Същевременно той настоява за съхраняване богатството на европейското разнообразие.

В студията се прави рекапитулацията, че от съвременна гледна точка е твърде продуктивен подходът на Ортега-и-Гасет към нациите като нещо динамично, което се „случва”, като практическа категория, като нещо процесуално, флукуиращо, което е в по-голяма степен верига от събития, отколкото някаква устойчива, енигматична субстанция. Този подход се оказва изключително полезен, защото дава възможност за обяснение на много припламващи националистически напрежения, свързани с преначертаване на границите в съвременния свят, с масовите миграционни потоци и т.н. Предвиждането на Ортега-и-Гасет за отмирането на нациите като условие, за да не се маргинализира Европа, частично се оправдава. Европейският съюз започна и постигна успехите си въз основа на перманентна поредица от „дребни” стъпки, насочени към постигането на взаимни зависимости между държавите членки. В резултат от този процес започна преодоляването на националните егоизми и изграждането на нови форми на солидарност отвъд границите на нациите. Но сегашната остра криза на Европейския съюз показва, че тази солидарност е все още недостатъчна и твърде крехка. В този смисъл надеждите на Ортега-и-Гасет за преодоляването на нациите се оказаха преждевременни. Но в никакъв случай не са безпочвени.

18.

Лазар Копринаров, Сянката на войната в мира: към антропологията на военната униформа

В: Електронно списание *NotaBene*, № 26, 2013, 12 с.

(<http://notabene-bg.org/read.php?id=295>) ISSN 1313-7859

Статията съдържа две части. В първата се аргументира тезата, че между войната и мира няма категорични граници. Централно място в тази част заема идеята за „антропологическа подготовка” на войната. Във втората част вниманието е насочено към анализа на военната униформа като фактор в тази антропологическа подготовка.

Войните никога не нахлуват като чуждо тяло в света на мира. Всъщност мирът дълго ги подготвя, „отглежда” ги в себе си. Същата преходност може да се открие и в света на войната. Животът на човека в окопите е белязан както от екстремните

ситуации на битките, така и от нагласите, оформени в мирното време. На бойното поле войниците се вълнуват от ставащото около тях, но в дълбочината на тези преживявания стоят ценности и нагласи, които са пренесени в окопите от мирния живот.

В този контекст се разглежда антропологическата подготовка на войната. Ако войната е преди всичко „културно кодифициран ексцес на насилие”, тя не може да не бъде резултат от дълга подготовка, осъществена в условията на мирния живот. За да се разбере в какво се състои тази „антропологическа” подготовка на войната, се откроява главното условие на всяка война – големи маси хора да убиват, без да се самовъзприемат като убийци.

Готовността за методично убийство на други хора без да се изпитват особени угризения на съвестта, е продукт на много фактори – обзemanето от *furor*, при който човек е едновременно готов да убива и да умира; идеологическата манипулация, осигуряваща прехвърлянето на отговорностите; военната техника, която убива от голяма дистанция и прави жертвата буквално невидима, а оттам – невидима и в психологически смисъл; колективната заразителност на агресията и т.н. Но фундаментът, от който в края на краищата израства тази готовност за убиване и агресия, е абстрахирането от човешката индивидуалност. Затова антропологическата подготовка на войната се разгръща като дейност по изработването на критерии, чрез които да се улесни отделянето на „своите” от „чуждите” и да се облекчи внедряването на стереотип за „чуждите” в такава степен, че те да бъде възприемани като потенциална жертва.

Във всяко модерно общество казармата е институцията, която е специализирана да извършва не само военната, но и антропологическата подготовка на войната. Казармата е мястото, където хората се научават да боравят с оръжието на своето време. Но тя е и мястото, където се изграждат уменията да се замества действителния човек с определени стереотипи за човека, т.е. да се формират онези критерии и способности за абстрахиране, без които човек не би могъл да убива „чуждите”, без да изпитва морални скрупули от това. Военната униформа е своеобразна визуална репрезентация на света на казармата. В нея могат да се открият много от механизмите за деперсонализиране. Човекът с военна униформа е преход между света на мира и света на войната. Той е естествената, самоочевидна връзка между тези два свята. Военната униформа е визуалната сянка на войната в полето на все-още-мирния свят. Тя е зримо въплъщение на абстрактността, която стои в основата на способността да се убива масово без морални угризения. Не всеки с военна униформа е готов да убива,

но военната униформа символизира и подготвя тази готовност. Униформата въплъщава идеята за контрол – за контрол не само над социалния, но и над вътрешния „аз“ на човека. Тя е визуалният израз на идеята за правила и йерархии, за дисциплина, единообразие и единство, за власт и подчинение. Т.е. за качества, в които индивидуалността на униформения човек се изтиква на заден план. Униформата пришива на облекения в нея човек норми на поведение, които „преработват“ този човек. Заедно с това, тъкмо защото униформите имплицират стриктни правила за поведение, индивидуалността на облекения в униформа човек е под засилен анонимен контрол. Униформата анонимизира телесността, а с нея – до голяма степен и душевността на облекения в униформата. Такъв човек се оказва с единия крак в мирния живот, а с другия – в света на войната.

19.

Lazar Koprinarov, Origenes y principios de la novela (Ortega, Lukacs, Bajtin)

V: *Revista de Occidente*, Madrid, mayo 2013, vol.384, p.23-34. ISSN 1577-0079.

В статията се сравняват възгледите на (ранния) Ортега, (ранния) Лукач и Бахтин за романа – трима автори, които са основателите на съвременната естетика на романа. Ортега, Лукач и Бахтин се схождат в основното, в онова, което е и изходна точка, и обобщение на техните изследвания за жанра на романа: третиран в историческа перспектива, романът се мисли като естетическото откритие на модерността. Макар и с различни обяснителни аргументи, и тримата автори осмислят романа като художествено-светогледно „огледало“ на проблематиката на света, произведена от разпада на условията за съществуването на епоса. Според Ортега, Лукач и Бахтин, романът е антипод на епоса, защото епосът и романът са естетическите изразители на две радикално различаващи се социо-културни епохи.

Като съпоставя епоса и романа, Ортега откроява три типологични противоположности между тях: различна тематично-времева ориентация, различия в изграждането на образа на човека и различия в повествователния модус, характерен за епоса и за романа. И за Лукач романът е отвъден полюс на епоса, негово диалектическо отрицание. Но от тази допирна точка тръгват различията между Ортега и Лукач. Лукач схваща различието между жанровете не по тематичен или формално-структурен признак, а преди всичко като трайно въплъщение на различни „философско-

исторически дадености”. Съпоставяйки епоса и романа, той вижда в тях естетическата обективация на две епохи, интегрирани около две коренно различни социални онтологии. Ако Ортега оценява романа като жанр, способен за пръв път в историята на изкуството на словото да овладява настоящето и да му придава естетически характер, Лукач го третира като жанр, призван да въплъщава колизиите на проблематичния, т.е. на модерния, отчужден човек. За Лукач романът е жанрът, успял да привнесе в изкуството неустойчивостта на мирозданието на атомизирания модерен човек.

При анализа на темата за началата на романа Бахтин е в орбита, много по-близка до Ортега, отколкото до Лукач. В статията се подчертават поразителните аналогии в сравненията между епос и роман, направени от Ортега и Бахтин. И двамата автори противопоставят романа на епоса чрез аналогични разграничители – посредством координатите на времето, персонажа и авторската изява. В статията се очертава още едно сходство у Ортега и Бахтин – и двамата търсят генезиса на романа в смеховото творчество, в комедийното начало, вън от литературата. Но сравнителният анализ открива и различие между двамата автори – руският автор се отклонява от Ортега при обяснението за причините, направили възможен романа. За Бахтин ключов индикатор за романното в сравнение с останалите словесни художествени форми е езиковата трансформация – за него романът е художество организирано социално разноречие.

В статията се изтъкват и различията между тримата автори при осмисляне бъдещето на романа. Бахтин смята, че романът е не само млад жанр, но и ще остане вечно млад, т.е. незавършен и незавършващ жанр. Ортега заема противоположна позиция. Той е склонен да приеме и да продължи прогнозата на немския романтизъм за възможната смърт на романа. Едва ли би могло да се твърди, че Ортега следва в категоричен смисъл Хегеловата теза за изкуството като временно явление на културата.

Анализът сочи, че Ортега е склонен да мисли, че романът, този късен жанр, загубва постепенно условията за проява на жанровата си креативна енергия. Схващането на Лукач за бъдещето на романа носи друг знак – той свързва края на романа с края на онзи етап на човешката история, в който човекът е обречен на отчуждение. В концептуалната постройка на Лукач романът е само временен заместител на епоса. Когато се смени философията на историята, тогава и жанрът на романа трябва да се „усмири”, като се самоотрече, давайки път на един жанр, който според Лукач ще е по-съответен на обществото без отчуждение. Залезът на романа се привижда на Лукач като изгрев на общество, в което ще изчезне трансцендентната безприютност на човека.