

## ЗА ДРУГОСТТА НА ЕВРОПЕЙСКИЯ ПЕРСОНАЛИЗЪМ И НЕГОВАТА КРИЗА ПРЕЗ ХХ ВЕК

ПРОФ. Д.С.Н. ГЕОРГИ Д. ДИМИТРОВ

---

*Настоящият текст представя основните смислови акценти от рецензията за конкурса за доцент по социология на културата в ПУ „П. Хилендарски” с кандидат д-р Антоанета Дончева.*

София, 1.10.2014

---

Необходимо е да започна с декларация за явен конфликт на парадигмалните интереси. От една страна, от двадесет години преподавам дисциплината „Европейски цивилизационен процес”. В нея основната теза е, че духът на исторически динамизъм е уникален за западноевропейската цивилизация. Западна Европа е, така да се каже, предразположена към развитие, тъй като социалният живот е движан от специфичен ценностен механизъм за социална промяна. В този „двигател” персонализмът е основен конституент. Освен това през тези десетилетия основно преподавам генезис на европейската модерност, на която пък същността е ескалиращата промяна, а тя предполага – не на последно място – именно специфичната *европейска артистична и философска култура* като източник на развитие. Накратко, предметната ориентация на изследователските търсения на А. Дончева пряко съвпада с голям дял от полето на моите академични занимания. Дотук имаме повече общност на академичните интереси.

От друга страна обаче, към своя предмет аз винаги съм гледал в перспективата на социологията като строга наука, което означава ангажимент на първо място към *доказателство на тезите*, както с арсенала на разчитане на количествени пропорции във връзките между социалните факти, така и с този на *систематичния* качествен анализ.

За разлика от тази нагласа Дончева проучва културата на западноевропейската модерност като професионален хуманитарий. За нейната перспектива е приоритетно важно *откриването, изявяването и разгръщането* на възможни *ценностни акценти* и на смисловите връзки в изследвания предмет. Тази

парадигмална разлика е ключово условие за непримирим конфликт на интересите, но по никакъв начин не претендирам за каквато и да е привилегированост на собствения си глад за обясняваща аналитика или архитектурна устроеност на изложението. **При все това, изпреварвайки следващите надолу аргументи, веднага ще кажа, че би ми се искало да бях имал възможност да се запозная с резултатите от проучванията на Дончева в началото на собствения си път към тази твърде непозната у нас проблематика: заради ползата, която биха имали от това знание най-вече няколкото стотин студенти, преминали през горепосочените курсове!**

Смятам, че резултатите от същинското изследване на автора са представени във втората част на монографията „Азът и Другият в западноевропейската култура на ХХ в.“, озаглавена „Азът и Другият през погледа на твореца“. Основната теза би могла да се схематизира, с трудно извинимо огрубяване, до наблюдението, че емблематични художествени произведения на западноевропейския ХХ век, дават израз на процеса на разпад и загуба на Аза. От този процес с необходимост следва нарастваща невъзможност за общуване с Другия, а поради това животът деградира до съществуване. Смисълът на този живот неудържимо клони към абсурд, явяващ се тема, но и ценностна кауза за поредица значими литературни, драматургични и живописни (колкото и да е нелеп този термин в случая) произведения, определяни от специализираната критика, а и от Дончева като шедеври на модерното европейско изкуство. А най-важното е, че разгледаните процеси резонират по много съществен начин с философията през ХХ век в Европа, както и с по-обща културни нагласи, включително – с това, което сме свикнали да наричаме „твърда наука“.

Спрямо това централно изложение предходните около 150 страници са повече пространна, поради детайлността и смисловото богатство, бележка под линия, която задава историческият контекст на възникване на *специфично европейският персонализъм*. От тази отправна позиция вече може да стане оправдан интересът към многообразните прояви в разпада на толкова ключов в съдбата на Европа ценностен конструкт (за чието изстрадано, мъчително изграждане са били необходими векове на социо-културно съзидателство). Тази рамкова роля на първата част не омаловажава постижението на автора да убеди читателите, че

откриването на Аза не е въпрос на едни или други конкретни социално-исторически факти или натрупване на отделни черти в начина на живот на западноевропейците, а е именно *сложна констелация от смислозадаващи ценности, включващи императивно Бог, свобода, разум, душа, памет* и т.н. Тъкмо в координатна система на връзките между тях се конфигурира представата за значимостта на Аза и той се оказва иманентно зависим от тези пораждащи го отношения.

Но същото означава, а това е изключително съществено, че с напредването на модерността, в която всяка от тези ценностни координати и собствените им елементи претърпяват разрушителни трансформации, става неизбежно тяхната смислова „производна/резултантна” – Азът – да рухне. Също така е неизбежно тъкмо този ценностен срив да се преживее особено болезнено – въпреки всичката останала чудовищна събитийна катастрофичност на ХХ век в Европа. Подчертавам остротата на преживяването на ценностния разпад и то по начин, който за (ю)източноевропейеца няма как да бъде нито автентичен, нито напълно разбираем (или поне толкова накърняващо болезнен).

Без да сме вкусили от озадачаващото ни, но гордо и самоопияняващо се „Аз=Аз” на Фихте<sup>1</sup> няма как да станат културно емблематични героите на Кафка, Сартр, Бекет (или на Пирандело, на когото е посветена забележителната книга, произлязла от кандидатската дисертация на Дончева, „Маската – свобода и затвор. Проблемът за идентичността в творчеството на Луиджи Пирандело”). Но и не бихме разбрали основанията за съществуването на основни направления в западноевропейската философия на ХХ век, особено от началото и средата на това столетие – феноменологии, философии на живота и варианти на екзистенциализми, психоанализи. Ще поясня:

---

<sup>1</sup> За което задължителна предпоставка е радикално смислово преобръщане на цялостния ценностен комплекс на класическото християнство, за което обаче самотъждествеността не може да е качество на отделен човек. Което, повтарям, просто означава, че подстъпът към конституираните предпоставки на изследвания от Дончева предмет предполага запознаване, макар и ескизно, със западноевропейската средновековна философия, за да станат разбираема сложността и съществеността на отношенията – индивид, индивидуалност, лице, персона, личност, Дух, Бог, християнство. Познатото ни като официален атеизъм масово езическо съзнание тук просто е обречено на катастрофа.

Струва ми се, че не е трудно читателят да види, ако не пряката, то поне възможната смислова връзка между Сартровото „човекът не е сумата от всичко, което е, а е съвкупност от това, което не е, но може да бъде.” (Дончева 2014, с 271) и Ясперовото „да си човек означава да ставаш човек” (пак там, с 140), което обаче е в пряка зависимост от ограничаващото ценностния избор „за мен Бог съществува дотолкова, доколкото в свободата аз ставам самия себе си” (пак там с 136)<sup>2</sup>. С други думи, става дума за заявка за културна принадлежност към западноевропейската, очовечаваща традиция *да гледаш на живота като на задача*. Тази задача е да станеш способен да обичаш ближния като самия себе си, доколкото той – ближният – е, *в същия този особен ценностен смисъл*, Човек, а не – Друг. Тук няма как да не се позовем на класическото обобщение на М. Вебер: „Последният въпрос на всяка метафизика открай време е звучащ така: **при условие, че** светът като цяло и животът в частност трябва да притежават „смисъл“, то какъв може да бъде този и как трябва да изглежда светът, за да му съответства? Религиозната проблематика на пророци и жреци е майчиното лоно, в което се е зародила свободната от жреческа опека философия, и където тя се е развила изобщо, за да започне после борба с религията, борба, която представлява много важен компонент на религиозното развитие.”<sup>3</sup>

Изключителното при християнството спрямо тази по-обща културна традиция е, че то дава уникален и трудно оспорим отговор на точно този въпрос – светът би могъл да стане друг, придаващ смисъл на живота ни, само ако човек, бидейки свободен, избере предизвикателството, духовното усилие да става все повече способен да обича „ближния като самия себе си”. Точно този начин на себесъграждане обаче радикално ще преобърне и *самия свят*. Проблемът е тъкмо в това, че с разпада на Аза просто няма как да обичаш „самия себе си”, а следователно – няма как да се отнасяш и към ближните по този начин. Тогава

<sup>2</sup> Струва ми се също така, че Сартровата фраза не е просто перифраза на мисълта на Ясперс, а начин да се изрази приблизително същото, но с много по-явен акцент върху липсващия интегритет на Аза, трудно удържан като сума или *съвкупност* от „някаквости”. Поради загубата на „истината, пътя и живота”.

<sup>3</sup> М. Вебер (1992) – Социология на религията, в: Социология на господството. Социология на религията, С., Издателство на СУ „Св. Кл. Охридски”, с 382, курсивът – М.В.

става неизбежно Христос<sup>4</sup> да напусне, а в негово отсъствие няма и какво друго да се върши освен да чакаш Годо до безкрай. Защото вече няма задача, присъща на живота и изискваща личното ти усилие, а в такова съществуване, естествено, не би могло да има същинска личност. Пределно накратко, разпадът на Аза не е само загуба на себе си, както и загуба на възможност за собствено човешко общуване<sup>5</sup>, а този процес води и до загуба на света, поради обезсмислянето на живота ни<sup>6</sup>. В логическа, а не само историческа последица от напредването на тази ценностна разруха съществена част от изкуството на европейската зряла модерност от XX век натрапчиво се втрещва в абсурда като да е омагьосано от него ...<sup>7</sup>

Но, както подчертах още в началото, спецификата на хуманитарното проучване е в акцента върхуизявяването на многосмислието и множествените частни проявления – в интегралното „съзвучие“ от многообразни художествени форми – на тази ключова теза. Това е големият успех на Дончева. А този успех оправдава превръщането на въвеждащия историко-философски контекст, представляващ

<sup>4</sup> „направляващия и ръководещ Бог, Бог, Който ни задава граници и мащаби; Бог, от Когото идваме и при Когото отиваме.” (Ратцингер, Йозеф (2012) „Въведение в християнството”, с 9) и пак там: “Вярата означава избор за това, че мисълта и смисълът не представляват случаен и страничен продукт на битието, а че цялото битие е продукт на мисълта и че даже в най-съкровената си структура самото то е мисъл.”(пак там с 76). Има защо светът да е носител на мисъл само ако тя е легитимирана от ‘смисъл за нас’.

<sup>5</sup> Превръщането на партньора в собствено човешкото общуване (ближния) в нещо, многозначителното наречено *Друг*, не е само обратната страна на превръщането на самия човек в чужденец в собствения му живот. Това е само един от паралелно протичащите процеси, ключов измежду които е смислово-ценностният разпад също и на Другия, от остатъците на когото възникват поводите за артистична възбуда за въображението на автори като Батай. Кое е и обяснението защо Дончева се занимава тъкмо с него, но не и с ортодоксални либерали, примерно като Чърчил или Ръсел, въпреки че те също са носители на Нобелова награда за литература (както и предпочитаните от нея авторитети).

<sup>6</sup> Философският еквивалент/израз на тези процеси – “онтологията става все по-невъзможна, а и философията се оттегля все по-активно в сферата на феноменологията, в сферата на въпроса за явяващото се” (Ратцингер пак там, с 98, също 115), Дончева е проследила в първата част на изследването си и по този специфичен начин е обоснована *културната представителност* на разглежданата проблематика.

<sup>7</sup> Следва да отбележа влиянието върху настоящия прочит, идващо от тезата на Р. Низбет, че идеята за прогреса е собствено, уникално християнско постижение и упадъкът на християнството през XX век е твърде лоша перспектива за самия прогрес на човечеството (Nisbet, Robert (1980). *History of the Idea of Progress*. New York: Basic Books).

аксиологическо проучване (а не историческо-хронологически преглед на философски идеи – както може да изглежда<sup>8</sup>), в самостоятелна глава на монографията.

Следвайки използван и от автора класически реторичен похват, би могло да се запита – вярно ли е казаното от Дончева? Да се постави този въпрос би означавало, че питащият или не е чел книгата ѝ (по-лошо – ако е прочел и нещо не е разбрал), или просто е проспал последните 50 години от развитието на европейската хуманитаристика – най-малкото, но не само, развитието на пост-модернистичната нагласа. Важният от академична гледна точка въпрос е има ли релевантност проучването на Дончева и на този основен въпрос отговорът е безусловно – да. Следващият въпрос е дали това проучване доказва по убедителен начин продуктивността на подобни изследвания и отново отговорът е категорично, еднозначно – да: резултатът е изключително убедителен и насърчителен. Ако някой има други, алтернативни интерпретации на разискваните проблеми, добре е дошъл – колкото по-различни биха били новите виждания, толкова по-добре! Трудът на Дончева приканва към такова усилие и това е негова особено висока ценност!

Тъкмо защото тя се занимава с разгръщане на *концептуален проблем, същностно присъщ на културата* на европейския XX век, а не с история на философските идеи или с история на европейското модерно изкуство, смятам, че не бива да се поставя особено остро въпросът за подбора на автори, особено в перспективата на някаква претенция за изчерпателност. При все това реализираният личен

---

<sup>8</sup> Тъй като на много места в текста на монографията може да възникне илюзията, че авторът се придържа към логиката на „филиация на идеите“, изрично подчертавам, че няма следване на „исторически етапи“ в някаква условна европейска философска мисъл, а само за намиране на свидетелства за представеност на съответните ценностни нагласи в тази философска традиция. Обръщам внимание, че Маркс е различен преди Декарт, а собствено литературното наследство на Сартр е разгледано преди това на Кафка. (Ще отбележа между другото, че Маркс е единственият автор, с който Дончева изрично не се съгласява, да не кажа, че спори с него – измежду десетките, подложени на обсъждане, той е единственият, за когото се казва, че „не може, а и не желае...“ (пак там с 75). Не смятам, че Маркс е трябвало да бъде разгледан, при положение, че той е самосъзнателен и последователен анти-персоналист, или пък, че отделеното му внимание е подобаващо, особено – през призмата на ключовия за него проблем за отчуждението, ако за Дончева въпросът за овещняването на човешката същност действително е важен.)

избор на използваните автори – както между онези, които авторът разглежда, така и между онези, на чиито изследвания се опира нейното проучване, „поставя въпросителни”. Ще дам само няколко илюстративни примера: Дончева е предпочела да не включи в обсега на проучването си психоаналитичната традиция, която по много радикален начин отива отвъд Аза и неговия предпологаем интегритет. Разглеждайки феноменологическата ориентация, тя фокусира вниманието си върху Хусерл, но творчеството на Мерло-Понти е ползвано, на български и английски, както се вижда от библиографията, обаче не е предмет на самостоятелно разглеждане. Шютц даже не е споменат<sup>9</sup>, а неговата книга „Смисловото изграждане на социалния свят. Въведение в разбиращата социология”, вече достъпна и на български<sup>10</sup>, е не по-малко емблематична за кризата на модерното общуване между Аза и Другия и за експериментите по рефлексивна реконструкция на тази криза.

По-общо, въпреки че върху концептуалния проблем, с който се занимава Дончева, има сериозна социологическа литература, тя като правило я „заскобява”<sup>11</sup>. Не намирам за оправдано, също, да се цитира М. Грекова, но не и П. Бицилли, който е от пряка релевантност за изследването ѝ: защото той по виртуозен начин е доказал, че именно персонализмът е измежду ключовите конституенти на европейския исторически процес – при това обяснил е как процесът на вътрешно усложняване и задълбочаване на личността е продукт, проява и участник в разгръщането на социалния живот в историята на

<sup>9</sup> Същото е положението и при подбора на значимите художествени творци, по-общо да ги наречем „артисти” – Йонеско е имал късмета да бъде неколкократно споменат поне (с 165, 207, 210), дори и Ф. Фелини – веднъж, но не и М. Антониони, въпреки че филмовото действие на емблематични негови творби се проточва сякаш в безвремието и тишината тъкмо от картини от Де Кирико, когото Дончева е приоритетизирала в анализа си.

<sup>10</sup> Шютц, Алфред (2010) *Смисловото изграждане на социалния свят. Въведение в разбиращата социология*, Критика и Хуманизъм, София.

<sup>11</sup> Кризата на модерността през ХХ в. е достатъчно централна тема за проблематиката, проучвана от Дончева, за да е оправдано поне споменаването на П. Сорокин (Сорокин, Питирим (2004) *Кризата на нашето време в социална и културна перспектива*. София: Дамян Янков). Казаното тук може да се приеме и като „защита честа на пагона” – все пак социологията у нас е измежду много малкото национални социологически традиции, в които дисциплината „социология на личността” има и легитимност, и собствено академични постижения (отвъд собствено дисидентския дух на тогавашната ѝ поява).

Европа<sup>12</sup>. Също така, да се говори за „класическа и некласическа рационалност” и изобщо да не се спомене името на Мераб Константинович Мамардашвили, просто не е редно! Да не говоря, че в началото на втората част на хабилитационната монография авторът е въвел именно оформянето на некласическата мисловна нагласа във физиката като симптом за по-общ контекст за разгръщането на европейската философска мисъл в първата половина на ХХ век, а това е ясно заявена теза в известната у нас през 1980-те години „тройна статия”<sup>13</sup>. Не омаловажавам самостоятелното *детайлизиране на тезата* за революционното преобръщане на парадигмата във физиката, което Дончева е направила въз основа на собствен прочит на кореспонденцията на Айнщайн с неговите опоненти, но първоизточникът на идеята за този парадигмален скок заслужава споменаване, най-малкото защото проблемите размиването на границите между обекта и субекта, неопределеността и относителността са от ключово значение за собственото проучване на автора.

Имам и някои категорични несъгласия с Дончева. Например, смятам за катастрофа началото в уводния абзац на монографията:

„Усетът за самотъждественост или самоидентичност е неотделим от човешкото съществуване. Няма период в човешката история, в която да не е налице индивидуално съзнание и самосъзнание, самоутвърждаването на Аза.” (пак там, с 17)<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Бицилли, Пьотр (1993). *Основни насоки в историческото развитие на Европа. От християнството до наши дни*, Издателство на СУ „Св. Кл. Охридски”, София. Този автор е особено важен за изследовател, който „предлага интегрално изследване на проблема за персоналната идентичност през Античността и Средновековието, извеждайки двете линии на социално утвърждаване на Аза (производство на негова колективна идентичност и на идентичност през уникалното персонално битие). Доказват се рационализмът и персоналната отнесеност при погледа към индивида в западното Средновековие. Привеждат се аргументи за континуитета (а не за обичайно отстоявания хиатус) между социално-антропологическите програми на високото Средновековие и Новото време.” (вж втория от посочените приносни моменти в самооценката на кандидата.)

<sup>13</sup> Мамардашвили М. К., Соловьев Е. Ю., Швырев В. С. (1972) – *Класика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии*. В: *Философия в современном мире. Философия и наука. Критические очерки буржуазной философии*. М.: “Наука”.

<sup>14</sup> Самият автор с основание твърди “Азът се оказва крехка, фрагментарна, езиково и исторически обусловена и даже илюзорна конструкция („голите маски” на Луиджи Пирандело).” (пак там, с 278). Виж също и заключението на разглежданата тук монография с 321-323.



Проблемът не е във фактологическата незащитимост на тази теза<sup>15</sup>, а в това, че подобна претенция обезсмисля в много висока степен предмета на самото проучване, който е основателно специфициран – още в заглавието на монографията – до *културата на западноевропейския XX век. Заслужаващото нашия интерес не е степента/равнището на сложност в самосъзнанието на Аз-а, а уникалността на този човешки опит (изграждане на личностно самосъзнание и неговия късномодерен разпад)*.

Не смятам също, че ключовата разлика между „висока култура” и „народна култура” (Ж. Льо Гоф, А. Гуревич, М. Бахтин) може лесно да се пренебрегне дори за целите на едно така ясно в намеренията си, но не и тясно в историческите рамки на предмета си – европейската зряла модерност, изследване. Разпадът на Аза и кризисността на връзката му с Другия далече не е единствената доминанта в културата на Западна Европа през разглежданото столетие. Отчитането на тази сложност и разнопосочност на процесите би предполагало значително по-прецизно формулиране – на границите на и модалностите в – предметното поле. Тогава и отношението към Луис Карол, примерно, би станало по-fino, сложно, историзирано и нюансирано, (защото, в настоящия вариант, Дончева прекомерно се е доверила на обширна критическа традиция, която чете книгите за *приключенията на Алиса през очилата на абсурдизма, характерен чак за зрелия XX век*)<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Само един от неизброимите примери от цивилизационните, исторически многообразия – абсолютно неизбежно е, а не просто исторически случило се, че покръстването на варварите предхожда тяхната евангелизация и че християнството е насаждано с „огън и меч”, а не с любов, тъкмо защото варварите – като общинни люде – *не могат да обичат ближния, на първо място, защото не обичат и не биха могли да обичат „себе си”*.

<sup>16</sup> „There is nothing more meaningful than a text which asserts that there is no meaning” е последното изречение в статията посветена на съпоставителния анализ на Бекет и Карол, (Dontcheva, A. Beckett and Carroll – A Violent Denial of Personal identity, in: Proceedings of the 10th World Congress of the International Association for Semiotic Studies (IASS/AIS, A Coruña, 2012, с 394. Казаното е оразмерено спрямо Бекет, но не и спрямо Карол – той се занимава с други неща: неестествеността на света, който приемаме по подразбиране и съществена доза неразумност на света, претендиращ, че е въплъщение тъкмо на разума, в добавка към изобличение на викториянската благоприличност, (при която не е логически абсурд, а е политическа реалност процесът да приключил, преди да е започнал), така – поради всичко изброено – „порастването” няма как да е безвъпросно благо ...

Ще отбележа също, че текстът страда и от някои стилистични слабости, между които и буквално преповтаряне на, безспорно важни, авторови мисли<sup>17</sup>. Освен това, понеже в западноевропейската култура има твърде много понятия, които няма как да бъдат преведени на български и се налага безусловно за тях да се ползват чуждици, то е много важно да се полагат максимални усилия, за да се намират български еквиваленти, където те са възможни – примерно „нон-сенс“ е безсмислица, а „интелигибилно“ на български е умопостижимо, убеден съм, че също и „субверсия“ може да се преведе на български и т.н. Прието е, освен това, името Сартр у нас да се изписва по този начин и, ако промяната му е преднамерена, трябва да бъде изрично обоснована.

Позволявам си този академичен педантизъм, защото, по думите на Дончева, тя предлага на читателите си едно културологично пътуване, а според мене нейната важна книга е много повече от „пътепис“. Според мене тя би била и много добър „пъте*водител*“ за млади умове, които от нея ще намерят основанията си за задълбочено вникване в сложността на крайно неуютната, объркваща и отблъскваща, по някога, висока култура на западноевропейския ХХ век. Поради това съм напълно убеден, че Пловдивският университет „П. Хилендарски“ печели важно конкурентно предимство<sup>18</sup>, вземайки д-р Антоанета Дончева за доцент по социология на културата.

Отделям толкова голямо внимание на тази монография, не защото подценявам самостоятелната ценност на останалите четири самостоятелни публикации.

<sup>17</sup> Например, казаното за Батай на страница 217 и 221, примерите са много, а същата слабост се наблюдава и в първата книга на Дончева. Тази особеност на авторовия изказ не е моментно обстоятелство, а по-скоро стил на мислене – вж също и Дончева, А. Бог е мъртъв и това е ужасно. Погнусата на Жан-Пол Сартр, в: Християнство и култура, 83/2013.

<sup>18</sup> Преди време А. Дончева предложи на катедра Европеистика в СУ избираем курс по европейския персонализъм, който в значителна степен бе базиран на представеното в монографията проучване. Преди да се произнесе по предложението, катедрата поиска становище от титуляра на курс по Европейска културна идентичност, който няма скрупули да заяви, че не познава предлагания курс, но има изначални и неотстраними притеснения към самото понятие „персонализъм“. Едва ли е необходимо да пояснявам, че тази личност има личен опит като високо поставен, щатен идеологически работник в държавно насаждания колективизъм, по онова време – върховна ценност за строителя на комунистическото общество. Предложеният избираем курс бе отхвърлен и по този начин катедрата еднозначно обозначи своя институционален избор между националното минало и европейската култура.

Напротив, всеки един от тези фрагменти има собствена смислова тежест и аналитични достойнства. При все това в моя прочит на предоставените за рецензиране трудове те остават на втори план, не само защото основните им резултати са така или иначе интегрирани в монографията, а защото нейната най-голяма амбиция *исполука* е да разгърне синергията между литература, философия, изобразителни изкуства, политически идеи и т.н. в цялостната култура на Западна Европа. Решението на такава по мащаб задача, по напълно разбираеми причини, няма как да бъде удържано в рамките на по-кратките специализирани академични жанрове.