

За две важни книги на Богдан Богданов от Николай Гочев

Богдан Богданов. Старогръцка култура и литература

(2002)

I. *История на старогръцката култура*. „Наука и изкуство“. С., 1989.

1. Що е култура

A. говоренето за културата

История на старогръцката култура,¹ подобно на другата книга на Б. Богданов, която ще разгледам по-нататък – *Старогръцката литература* – е изработена като общ увод в предмета: а самият текст се дели на теоретична и историческа част. Целта е да се напише история – това значи да се покаже как една култура се е променяла, оставайки все пак относително идентична на себе си, за което свидетелстват някои съвсем общи белези. Читателят трябва да разбере, как старогръцката култура става: това ставане се осъществява благодарение на срещи между различни общности, усвояване на външни елементи, но и чрез производство на нови културни форми, които, макар и донякъде автономни, носят белезите на цялото и изпълняват функции около неговото поддържане и промяна. Историческото изследване е трудно, защото много от известните факти не могат да бъдат обяснени, и остават сякаш лишени от функции: освен това съществува съблазънта всички факти да бъдат представяни като илюстрация на предварително установения модел, като по този начин им се отнема възможността да послужат като коректив на теорията.

От друга страна, съществува теоретична част, която служи за разяснение на основните понятия. Става дума за изследвания предмет, както и за инструмента (модела) за изследване и неговите разновидности (отворен – затворен), части (материални продукти - ценности) и опити за назоваване (елинство – варварство). Самото понятие за култура се представя като нещо ставащо, и се посочва научната традиция, към която авторът се присъединява. Културата се мисли не само като някаква даденост, но и като тенденция - като цел, с оглед на която функционират нейните форми. Най-сетне, тя е нещо, което може да се чете и разбира (текст), но също и начинът за това разбиране, самото знание за нея (код). Културата е съвкупност от знаци, сочещи към нейните ценности, а самите ценности от своя страна са не само цел, но и знак за други, по-обща ценности – в този смисъл тя е йерархично организирана.²

Б. Богданов не натоварва читателя си с твърде подробна обосновка на избрания метод и с пространна дискусия върху съдържанието на главните понятия. Той не се стреми да ги постави и в много строга умозрителна зависимост. Това вероятно се дължи на факта, че текстът се е развил на основата на серия лекции и в първоначалния си вид е бил предназначен за слушане, при това от не от специалисти по антични

¹ Богдан Богданов. *История на старогръцката култура*. Наука и изкуство. С., 1989.

² Вж. *История...*, с. 23-36.

изследвания.³ От друга страна, упоритото съсредоточаване върху значението и системата на понятията винаги влече автора към някакъв вид идеално, самодостатъчно построение на културния модел, към нещо като метафизика на културата. Но Б. Богданов не вярва, че понятията са нещо неизменно или естествено, и поради това не намира за нужно те да бъдат изяснявани “из основи”. В духа на Попървия рационализъм той смята, че най-ценното им качество е способността “да послужат”, да бъдат по-скоро интуитивно разбираеми за читателя. Необходимо е да се покаже как те работят, и доколко чрез тях може да се осмисли иначе известния и възпроизвеждан в многообразни изложения материал на гръцката култура. Така че книгата основателно е наречена “История” - значи поглед към един конкретен, емпирично постижим предмет.

Б. старогръцката култура

Старогръцката култура следва да бъде разбираана най-напред чрез модела на “затвореното общество”.⁴ По този начин тя се противопоставя на модерната, западна култура (особено от втората половина на XIX в насам), която сред всички известни култури като че ли стои най-близо до отворения модел. Тази опозиция не се изказва винаги изрично, но се подразбира. Това отнасяне на старогръцката култура към затворения модел се прави, за да ѝ бъде придаден необходимият минимум единство – тъй като без него тя не може да бъде разглеждана като отделен и самостоятелен предмет. Затвореността ѝ се изразява в сравнително (спрямо модерната ситуация) слаба подвижност на индивида, закрепен за общността на града си (в случая с жената и роба закрепеността е в рамките на семейството и е много силна); общуването е предимно устно, писането и четенето имат само помощен характер. Индивидът живее в поредица от делници и празници, а не разделя всекидневието според обществената си заетост и свободното си време (време за частен живот); светогледът е принципно нереалистичен, значи съществува склонност към обясняване на действителността с намеса на отвъдни сили и към решаване на общностните проблеми по символичен път (чрез религиозни ритуали и вяра в отвъдния живот). Субект на социалното действие е по-скоро общността, отколкото индивидът, и тази общност е обърната за контакт по-скоро към природното и отвъдното, отколкото към други общности.⁵

Този списък не е завършен и не е строго организиран: той би могъл да бъде и по-голям, и по-малък. Става дума за принципи на културата, определящи най-общите ценности и оттам поведението на общностите и индивидите. Тези принципи имат многобройни следствия: а формулирането на следствията, представянето на културните факти като техни прояви и проследяването на реда на проявите на по-голяма и по-малка затвореност е задача на културолога елинист.

2. Докласическата епоха на гръцката култура

³ “История...”, с. 5.

⁴ “... в общностен план тя [старогръцката култура] остава култура на малкия обозрим човешки колектив, че по някакъв начин запазва една затворена и традиционна природа и не успява да се справи с актуалния широк свят, който ѝ се открива след походите на Александър и особено в римското време в епохата на Антонините. Така обосноваването на единство на старогръцката култура, формулирано общностно като стереотип на малката затворена общност от градски полисен тип, в историята, която така или иначе е разказ, приема характера на напрежение, породено от опитите да се разруши стереотипът на малката общност и от невъзможността това да стане в краен и открит вид” (*История...*, с. 44).

⁵ *История...*, с. 34-35.

Макар и, външно погледнато, *История на старогръцката култура* да представя материала си хронологически, и по този начин да следва една традиция, завещана от огромен брой академични изложения на гръцката култура, все пак, в контраст с повечето от тях, тя съзнателно се стреми да илюстрира няколко ясни теоретични постановки. Ето какви са те.

1) Развитието на културата е резултат от среща на разни общности, носители на различни характеристики, които изразяват определени аспекти на двата основни модела и по този начин осигуряват жизнеспособността на културата, снабдявайки я с различни начини за реагиране. Трябва да се помни, че тези характеристики се представят като противоположни само методически, за удобство. Този механизъм за оформяне на културата би трябвало да се проявява и другаде, и да се открива и с помощта на друг материал, а не само на старогръцкия. 2) С развитието си една култура се усложнява, придобива относително автономни форми (политическа система, религия, градоустройство, изкуство) и в тези форми се проявяват аспекти на нейната отвореност или затвореност.

Като разглеждам изложението на докласическия период на гръцката култура, аз ще се спра поотделно и на двата вида внушения.

А. контакти между общности

Самото начало на старогръцката култура е свързано със срещата на няколко независими културни групи. Това са идващите от север (или от Мала Азия) индоевропейци, местното население, развило егейската и кикладската култура, и народът, населяващ остров Крит. Това е среща на общности, за които мислим, че са носители на различен тип културно реагиране. Нека погледнем към различията между индоевропейците, говорещи някаква ранна форма на гръцки, и критяните, за чийто етнос не се знае почти нищо, но се предполага, че езикът им е принадлежал към друго семейство.

Ние не можем да съдим за тях цялостно, както за добре документираните или живите култури, а само въз основа на вярванията, възстановени с помощта на историческото езикознание и други видове компаративистика, както и въз основа на материалните паметници, с които се занимава археологията. И така, индоевропейците са странстващ, агресивен народ, поддържащо култа към едно небесно божество, което гърците по-късно нарекли Зевс. Военизираността, неизбежната оскъдност на бита им, патриархалната организация, за която свидетелства мъжкото върховно божество, и усещането за вертикална конструираност на пространството (божеството е небесно), както и липсата на писменост, предполагаща общество, организирано около устното общуване, са все белези, издаващи определена степен на затвореност. От друга страна виждаме много по-богатата материална култура на критската цивилизация, съчетана с развито морско дело, култ към женско божество (богинята със змиите), вкус към забавленията, слаба укрепеност на градовете и ниска архитектура на дворците, където е трудно да се открие ясно съотношение между център и периферия. Към това прибавяме съществуване на писменост, макар и използвана само за стопански нужди, а също и такива фини белези на развитата култура, каквито са меките, неъгловати линии на дворцовите фрески, предпочитанието към животински и растителни изображения. Няма съмнение, че критяните са поддържали добри търговски връзки с други народи в Средиземноморския басейн. И така, тук срещаме една подвижна, по-толерантна, по-разнообразна култура, която, в сравнение със суровите индоевропейци, би следвало да се отнесе по-скоро към отворения модел. Именно тази среща е съдействала, предполага

се, за усложняването на бъдещата гръцка култура и за нейното нееднозначно отношение към чуждото – това чуждо, което е враждебно, но и желано, и затова в някакъв смисъл е свое. Подобно значение има конфликтът между появилите се от срещата на индоевропейците с местното континентално население микенци (у Омир - ахейци) с по-миролюбивата и вероятно по-богата Троя, както и по-късната среща на дорийците с остатъците от микенското население.⁶

От друга страна, докласическата култура се оформя като резултат и на една противоположна тенденция – става дума за разпръскването, водещо гърците до среща с нови народи, които, без да стават елементи от техния етнос (каквито са смесилите се по-рано микенци и дорийци) са били причина за допълнително културно усложняване. Такова значение има преселването на голяма част от микенските гърци по бреговете на Мала Азия в края на II-ро хилядолетие, и, разбира се, голямата гръцка колонизация от VII-VI в. Така гърците, които са резултат от една първоначална смес от уседнало население и войнствени нашественици, се разпръскват от Гибралтар до Крим и все пак запазват контакти помежду си – а това позволява, примерно, да се предават на метрополията културни заемки от местните народи, които вече са минали през филтъра на гръцките колонии, и поради това са започнали да изглеждат “повече гръцки”. Интересът към чуждото, и, както се изразява Б. Богданов, разколебаността на гледната точка, определяща “своето” в противоположност на “чуждото”, е станала възможна именно благодарение на миграцията. Защото е очевидно, че малоазийският грък Омир споделя гледната точка на континенталните гърци (нали той преработва една фолклорна традиция, развита в тяхната среда), но пък същевременно мисли като свои и троянците, защото обитава техните земи.⁷

Б. автономни форми на културата и белези за отвореност и затвореност

Когато се заемаме с изучаване на старогръцката култура като цяло, или пък пристъпваме към говорене за който и да било от нейните аспекти, можем да започнем с твърдението, че тя е по-скоро от затворен тип: а това значи, че гърците изобщо, като колективи и индивиди, са склонни към нереалистично реагиране спрямо предизвикателствата на действителността. Това е по-вярно за времето до втората половина на IV в., отколкото за епохата от походите на Александър Велики до първите векове сл. Хр. Става дума за едно начално различаване на промените в културата “като цяло”, което може да бъде продължено. Архайката например изглежда по-разнообразна от класиката, а ранният елинизъм – от гръкоримската епоха. Тези различавания са възможни както благодарение на знанията ни за политическата и общокултурната разделеност на гръцкия свят (която е условие за така необходимото допълване между единство и обособеност в културата), така и чрез изследването на отделни области, каквито са изкуствата, градоустройството, облеклото, военното дело, системата от празници и т.н. Именно анализът и сравнението на такива отделни явления позволява да се говори за общата физиономия на културата в дадена епоха и място. От немалкия брой примери, с които Б. Богданов си служи, аз ще спомена, и то накратко, само три – военното дело, градоустройството и литературата.

За военното дело от времето преди архайката съдим главно въз основа на Омировите текстове. От микенското време, значи поне от средата на II хилядолетие и чак до VIII в пр. Хр., сраженията са се водели с помощта на бойни колесници – а това е една труднодостъпна и скъпоструваща екипировка. По-нататък обаче тя е била

⁶ История..., с. 69-88.

⁷ За колонизацията вж. с. 113-115.

изместена от обикновена конница и боен строй, съставен от пеши хоплити. Тази промяна позволила участие на по-голям брой граждани в армията: а и самият строй създава усещане за равнопоставеност между мнозина, което в предишния начин за водене на сражение несъмнено е липсвало.⁸

В докласическата епоха и особено в архайката постепенно се оформя елинският град, чиято физиономия ще бъде фактор за светоусещането на гърците до края на античността. Това е едно обозримо единство, което се дели най-напред на обработваема земя и собствена градска част, заобиколена със стени. От друга страна самата градска част има по-ниско и по-високо ниво. В ниското е агората и съветът, където гражданите прекарват голяма част от времето си, за да обсъждат политически проблеми, да водят съдебни дела или просто да се поздравяват и разговарят. Над това ниво е акрополът, който също е обграден със стени, има храм и съхранява (в някои случаи) държавната хазна: в мирно време той е място, предназначено главно за религиозна дейност. От акропола всеки има възможност да види своя град изцяло, заедно с принадлежащите му земи – благодарение на това той се схваща като нещо единно и ограничено. Внушението, което Б. Богданов отправя към читателя, е, че тази оразмереност и разчлененост на архаичния град вече задава или поне носи някои от основните опозиции, оформящи гръцката култура. Общността дели времето си между заетост със земеделски и обществен труд: и двата вида труд, провеждани в ниската част на града, се противопоставят на нетрудовото време на празника, когато населението има достъп до акропола. Нетрудовото време обаче не е свободно, а запълнено с още по-важната дейност по поддържане на контакта с отвъдното. Същественото е, че областите на празничното и делничното битуване са достатъчно добре разграничени, и същевременно въвличат в себе си всички граждани, макар и в различна степен: тази увлеченост на мнозинството в един оразмерен общностен живот е изразена в конструкцията на градското пространство, и в значителна степен се осигурява от него.⁹

Видяхме, че промяната във военното дело изразява демократизацията на гръцкото общество, а градоустройството помага да се установят някои важни опозиции: градско-селско, делнично-празнично, високо (метафора за ритуално, подредено, условно) – ниско (спонтанно, разхвърляно, безусловно). Сега ще разгледаме усложняването на гръцката култура, както то се изразява в докласическата литературна продукция.

Гръцката литература започва с епоса: и още преди края на VIII в. пр. Хр. в неговите граници се оформят два съвсем различни жанра – героическият и дидактическият. Б. Богданов намира тази опозиция за твърде значима. От една страна, Омир насочва погледа на слушателя си към едно примерно минало, населено с издигнати персонажи, които на пръв поглед нямат нищо общо с незначителното настояще.¹⁰ Хезиод, напротив, се занимава именно с настоящето. Той не прави история, но съветва слушателя си за това, какви действия е необходимо да се предприемат за поддържането на живота днес – и, като създава в *Дела и дни* едно ръководство за делничен живот, конструира действителност, която Б. Богданов нарича “настояще на културата”. Това му дава основание да казва, че поезията на Хезиод е “нещо като проза” – значи литература за по-актуалното, по-ниското, която се противопоставя на високата Омирова поезия. Това изследване на опозиции, проявени с различни средства, може да

⁸ *История...*, с. 111.

⁹ *История...*, с. 112.

¹⁰ Това внушение се поддържа от стихове като: “Синът на Тидея надигна камък огромен и тежък – двамина от днешните хора него не биха понесли, а той го самичък захвърли” (*Илиада*, V, 302-304, прев. Ал. Милев, Бл. Димитрова); или “Вече такива мъже не съм виждал и няма да видя... Бяха най-храбри от всички мъже, на земята родени. Бяха най-храбри мъже и с герои най-храбри се биха, също с планински чудовища и ги изтребваха грозно... Никой от днешните хора не би се преборил с такива...” (*Илиада*, I, 262-272, прев. Ал. Милев, Бл. Димитрова).

навлезе и във всеки от двата епически вида. От една страна, Омировият сюжет действа като мит – той е поредица от събития, която се конструира с цел да се решат проблемите, които възникват от неясните отношения между индивид и общност и между едни и други общности. Това е равнището на “хипотаксата”. От друга страна, съществува и равнището на “паратаксата”: Омир натоварва поемите си с много отстъпления, повторения, вмъкнати разкази, които са слабо свързани със сюжета, ако изобщо имат отношение към него. Те съществуват не за да се мисли чрез тях: с други думи, не изпълняват идеологически задачи, а просто изобразяват. Хегел би казал, че големият обем на паратактично организиран материал служи за представяне на “цялостния дух на народа”, но също и за това, произведението да бъде “поетически свободно” и отделните му части да се разполагат не просто с оглед на някаква практическа целесъобразност, както е в реториката, но “заради самите себе си”. Твърдението на Б. Богданов, че паратактичните наслоявания правят текста по-литературен и по-малко митологичен, е някак аналогично на Хегеловото.

Най-сетне, нужно е да се обсъди и функцията на композицията. Изглежда, че тя не изпълнява друга задача, освен да придаде външна завършеност на произведението, и, както неведнъж настоява Б. Богданов, да имитира кръговата симетрия на геометрично украсена ваза. Употребата на такава техника – която не може да бъде случайна – показва, че поемата вече се мисли като произведение: нещо, което трябва да е цялостно не само на нивото на сюжета (който решава смислов проблем и затова, грубо казано, отговаря на практическата функция на вазата), но и на нивото на композицията, която изпълнява ролята на украса. Но ако фигурите върху геометричните вази биха могли да имат и някакъв символичен смисъл (в това ние не можем да бъдем сигурни), то кръговата композиция в *Илиада* едва ли значи нещо определено. Тя просто е знак за присъствието на автор, който има съзнание за целостта ѝ, напомня, че поемата е нещо, което може да бъде обглеждано, и поради това съдейства за повишаване на “литературността” на текста: а литературността е сигнал за наличието на естетическа потребност, свободно време, склонност към игра – все неща, които противоречат на идеологическата, налагаща порядък функция на мита.¹¹

А епосът, взет като цяло, също намира своята опозиция. Както си спомняме, Хегел настояваше изрично на противопоставянето между епос и лирика. Тук тези родове се свързват по подобен начин, но на друго основание. Лириката, казва Б. Богданов, дава възможност за по-неусловно изразяване: тя е по-малко празнична дори в сравнение с *Дела и дни*. В лириката е допустимо да се споменават скорошни политически събития, да се размишлява за задълженията на гражданина, свързани с предстоящата война. Споменават се много по-често имена на действителни хора. Интересът на индивидуалното преживяване не е просто логически неизбежно обръщане към “субективността”, а реакция на културата, която винаги се стреми да компенсират високото празнично слово, изпълняващо задачата да обедини и настрои по определен начин колектива. В случая компенсацията се постига с помощта на жанрови форми за по-делничен израз, чрез които се осигурява възможност за по-реалистично реагиране.¹²

3. Класическата епоха

Както и в предишния раздел, така и тук целта ми ще бъде да се спра на някои по-съществени тенденции в наблюденията на Б. Богданов, без да се придържам непременно към плана на изложението му. Става дума за две теми, чието представяне

¹¹ “История...”, с. 89-108.

¹² “История...”, с. 120-121.

ще обогати изложението на метода на *Историята*. Това са, първо, прибавянето на нови опозиции, които остават фактори в културната динамика на античния свят за много векове нататък и, второ, оформянето на процеси, при които една културна форма се изменя, придобивайки белези на по-отворено или по-затворено реагиране.

А. античната свобода

Античността е време, в което за културата не се говори пряко, а винаги с опозиции, които изразяват един или друг аспект на съвременното понятие и в известен смисъл го символизират. Една от главните и най-устойчиви опозиции от този тип е противопоставянето на свободния гражданин и роба.

В идеалния случай свободният гражданин посвещава цялото си време на обществена дейност.¹³ Той участва в събиранията на фратрията, дема и филата; като член на тези общности трябва да присъства на градските тържества, и освен това да представя града на общогръцките празници като спортист, музикант или просто член на делегацията; да бъде съдебен заседател и сам да води дела; да участва в политическите дискусии в съвета и народното събрание; да изпълнява политически длъжности; да участва в бойните действия по време на война; най-сетне, просто да ходи на пазар, придружен от роба си, и да води разговори на различни теми с всеки срещнат. Свободният атински гражданин, казва Б. Богданов, има общата задача да представя някого. Той представя семейството пред фратрията и дема; представя жена си, майка си или дъщеря си (ако са вдовици) на съдебни процеси; представя филата като притан в съвета, също и целия град на общогръцките празници. За да може да изпълнява тези представителни задачи, той е трябвало да бъде образован по определен начин; да може да чете и да пише, но също да пее и рецитира; да може да носи оръжие и да има спортни умения; да е способен да говори пред голяма аудитория; и също, да има определено телодържание, хигиенни навици, умение да се шегува и знание за това, как да се отнася с робите си на публични места, а и в дома.

Същевременно, казва Б. Богданов, тези широки обществени свободи се компенсират със значителна частна, а и вътрешна несвобода. Свободният грък не управлява лично домакинството си: у дома той не се бърка в работата на жена си и фактически ѝ се подчинява; той не може да напуска града си, когато пожелае, не може да се занимава с различни видове труд, които се полагат, примерно, на метеките, не може да се усамотява. Гражданинът от класическата епоха прекарва цялото си време пред очите на града (това е по-вярно за Спарта, отколкото за Атина, но и в Атина тази зависимост е достатъчно силна) и поради това не би могъл да има твърде сложен вътрешен живот. Най-сетне, атинянинът от времето на Перикъл няма право да бъде твърде различен от своите съграждани – това се вижда не само ако го сравним с модерния човек, но и с поданика на елинистическата монархия, и дори с атинянина от средата на IV в. (времето на късната класика). Наистина, неговата несвобода е пряко свързана със задачата му да представя някакви общности, и затова тя е донякъде сравнима с несвободата на съвременния държавник, или просто на известния човек, който винаги е следван от журналисти, осведомяващи публиката за всяко негово действие, които не му оставят голямо пространство за водене на частен живот. Но тази представителност на класическия атинянин и следващите от нея ограничения се асоциира с онова, което ние наричаме културност, и се цени безусловно: то се противопоставя на абсолютната некултурност на роба, който не може да представя дори себе си, и поради това се

¹³ Почти всичко, което се казва за свободния граждани през класическата епоха, е основано на атински извори: така че в случая ние говорим по-скоро за атинското схващане за свобода.

разглежда просто като тяло и инструмент – по-добър инструмент от животното, което също е тяло, но му отстъпва в способността да разбира нареждания и да изпълнява разнообразни и сложни задачи.¹⁴

Втората опозиция, чрез която се обсъжда въпросът за свободата, а оттам и за културата, е развитото се именно през класическата епоха реално, но и символично противопоставяне между Атина и Спарта.¹⁵ То е изразено по най-добър (поне през античността) начин от Тукидид, който твърди, че следва Перикъл.¹⁶ В предишната глава и по друг повод споменах за съдържанието на това противопоставяне. Според Перикъл атинянинът е щастлив преди всичко със своята свобода, която му дава различни предимства пред останалите гърци, и особено пред спартанците – той не е натоварен с толкова тежка военна подготовка, не е притесняван в частния си живот от любопитството или завистта на съседите си, може да общува с чужденци, има много свободно време и практикува различни дейности, които му носят удоволствие, може да взема пълноценно участие в обществения живот, не смята бедността за достойнство и т.н. Б. Богданов напомня, че тази реч трябва да бъде четена по-скоро като пропаганда на един културен модел, който не е бил чак толкова добре реализиран в Атина от втората половина на V в. пр. Хр. В действителност свободата, за която говори Перикъл, не е била голяма (поне в сравнение с тази на модерния човек) и при това далеч не е била достъпна за всеки. Известно е, че атинското общество е съдържало няколко различни социални групи, всяка от които е разполагала със свобода в различна степен. Метеките не са имали политически права; свободнородените атиняни са имали такива права след 30-годишна възраст; само онзи, на когото и двамата родители са свободнородени атиняни, е можел да стане пълноправен гражданин (това правило е валяло поне до средата на V в.); жените нямали нито политически, нито граждански права; за робите, към които е спадало поне половината от населението на Атина, вече стана дума. В речта на Перикъл обаче за тези различия не се говори, нито пък се отразява твърде ограничената лична свобода на пълноправния атинянин: ето защо трябва да се съгласим, че там става въпрос просто за защита на един възглед за обществен живот, при което предполагаемото се представя за действително – а това е идеология.

Б. културните форми в процес на омекотяване или склерозиране

По-нататък ще се спра на някои примери за развитие на културната форма, при което тя се изменя в посока на по-голяма затвореност или отвореност. В предната глава стана дума за изменението на военното дело във времето на архайката и за появата на хоплита като белег на настъпващата демократизация на елинската общество. Сега ще спомена за измененията в областта на изобразителното изкуство и философстването в течение на класическите V и IV в.

Обсъждайки разцвета на скулптурата през V в., Б. Богданов отбелязва появата на скулптурен “канон”, сиреч нормативен възглед за изобразяване на човешкото тяло, чиято разработка се приписва на Поликлет. Интересът към идеалните пропорции вероятно е бил свързан с питагорейските спекулации за числовите съотношения като принцип на природата. Същественото е, че добрата скулптура не би трябвало да се занимава с нищо индивидуално, а само да следва типа, характерното за “човека изобщо”. Несъмнено, скулпторът, който следва канона се стреми да игнорира

¹⁴ *История...*, с. 124-129, също с. 196-206.

¹⁵ *История...*, с. 130-132.

¹⁶ *История на Пелопонеската война*, кн. II, пар. 35-46.

особеностите на отделното тяло по същия начин, по който Тукидидовият Перикъл изгражда с малко думи един на пръв поглед реалистичен, но все пак абстрактен, и по-скоро желан, отколкото действителен модел на атинското общество. Освен това идеята за канона предполага, че индивидуалният почерк на изобразяващия не е важен, а е важна хармонията, или по-точно “идеалността” на изобразяваното. Дори и самото изобразявано не е важно само по-себе си: то се създава не за да бъде съзерцавано, а защото “значи нещо”. По същия начин и Перикловата реч не е художествена литература, а реторика, чиято задача е да убеди слушателите в достойнствата на града им и в ценността на това, че са граждани именно на Атина.

Но скулптурата се развива. Ако статуите на Атина и Зевс, създадени от Фидий, са все още знаци за божествено присъствие, или поне се стремят да поддържат религиозната функция на скулптурното изкуство, Афродита от Книдос вече е просто символ на женственост.¹⁷ Най-сетне, “Менадата” на Скопас се отказва от класическата неподвижност и безстрастие, и се обръща към изображения, които предават по-реалистично особени състояния, и дори свидетелстват за личния почерк на автора. Вероятно същото се е случило и в живописата, която е засвидетелствана много по-слабо, и в повечето случаи културологът трябва да разчита само на описания. Известно е, че към края на IV в. се проявява по-голям интерес към изобразяване на нищо незначещи природни обекти. Тази тематика контрастира с неоспоримото превъзходство на митологичните сцени през архайката и ранната класика, за които знаем от вазовата живопис. Имаме достатъчно свидетелства за това, че гръцките художници от IV в. са се съревновавали да постигнат съвършена реалистичност на произведението. Това отново показва интерес към самото изобразяване, а не към значението му, и е белег за развитото уважение към високата техника на живописеца, в което ни убеждават и няколко известни анекдота за съперничеството между различни именити художници.¹⁸

Така че в развитието на тези изкуства се вижда процес към разхлабване на знаковата функция на художествения продукт и придвижване към по-свободното му ползване: настъпва време, в което изкуството се обособява като дейност, ценена сама за себе си, а не за това, че може да обслужва конструирането на един символичен космос. Ето защо имаме основание да говорим за придвижване на изкуството към един вид реализъм: това означава, че то вече се освобождава от онзи културен модел, който е основан на нереалистичното реагиране.

Разбира се, възможен е и обратният процес. Като пример за това би могло да послужи развитието на философския диалог. Изглежда, че философията в Атина възниква като опит да се усили частната свобода на индивида чрез формиране на приятелски общества, в които проблемите, поставени по висок и условен начин в епоса и трагедията се разискват на езика на всекидневното общуване. Платоновият диалог, наред с аналогичните произведения на други сократици, се развива като нисък, прозаичен жанр, отбягващ условността на поезията, и дори на повлияните от нея епидейктично и политическо красноречие. Зрелите диалози дават прекрасен пример за съчетание между замаяната на твърде условното и вече нефункционално слово с по-опростена рационална реч и, от друга страна, въвеждането на една нова художествена форма, която няма друго предназначение, освен да изобрази непосредственото настояще на атинския интелектуалец. По-нататък обаче литературата при Платон се губи, диалогът престава да произвежда апории както в ранните му произведения, и се превръща в просто изложение на процеса по изработка на дефиниции или в сравнително сухо представяне на схващанията на автора по определени въпроси (да

¹⁷ *История...*, с. 139.

¹⁸ Общо за скулптурата и живописата през V-IV в. вж. *История...*, с. 135-141.

кажем, за управлението, както е в *Законите*, или за природата, както в *Тимей*). По този начин Платоновият диалог, започнал като литература, се втвърдява и губи художествените си качества. Може би нещо подобно се е случило и с философа Платон - най-напред просто участник в общество на приятели-интелектуалци, после пътешественик, и изобщо маргинална личност, той организира школа, в която спонтанното сократическо философстване е изместено от еднообразен диалектически труд на учениците под надзора на основателя. Подобно е мястото и на ръководителя на школата в Лицея: и така неоспоримият авторитет на учителя-философ в лицето на Платон и Аристотел постепенно се институционализира и се превръща в установен модел за общуване в образователните учреждения на Запад. Ето как философът, започнал като събеседник на младежи и скитник, се превръща във властова фигура, която организира своето общество йерархично и дори бюрократично. Разбира се, този модел на философско образование среща съпротива още през античността - достатъчно е да споменем за киническата школа.¹⁹

4. Елинизъмът и гръкоримската епоха

Военнополитическата експанзия на Македония при Филип, и особено при Александър, е видимата причина за най-голямата промяна, през която е преминала гръцката култура. Аз казвам това почти без да се замисля, макар че това твърдение също има своя история и при това не много стара. Хегел, примерно, не разсъждава нашироко върху този преход, макар и да има интуиция, че в края на IV в. се е случило нещо важно: защото той ограничава живота на класическото гръцко светоусещане между символните фигури на Ахил и Александър. Според него не е случайно, че гърците, в които човечеството е живяло своето юношество, са открили най-големите си герои в образите на двама юноши, макар и единият да е митичен, а другият – реален.²⁰ Но Хегел не се занимава с културата на елинистическите монархии, а преминава направо към Рим, и тогава говори за особеностите на голямата държава, където индивидът бива управляван от външен закон, апелиращ към собствената му моралност, а не от единното и прекрасно чувство за нравственост, което мотивира класическия грък. Елинизъмът като особена културна епоха е отделен и назован с този термин от Дройзен, и това деление на античната културна история е възприето и се ползва през XIX и XX в. без възражения.²¹

В *Историята* Б. Богданов се ограничава с наблюдения върху ранния елинизъм, като обосновава накратко убеждението си, че времето след завладяването на Египет не би трябвало да се разглежда като част от гръцката културна история, а по-скоро като период на съжителство между два модела – римския и елинистическия, който подготвя прехода към епохата на християнското средновековие, с неговия твърд възглед за широк, но единен и затворен човешки свят и всички особености на културата, които са системно обвързани с него. Според Богданов промяната, която претърпява гръцкият свят на границата между IV и III в., макар и значителна, все още позволява да се говори за съществуване на една старогръцка култура, или, както се изразява той, да се приеме наличието на един задоволителен коефициент на непромяна в това, което се случва. В наблюденията си върху тази част на *Историята* аз ще се опитам да формулирам

¹⁹ *История...*, с. 186-195.

²⁰ “Гръцкият живот е истински юношески подвиг. Той започва с Ахил, *поетичният* юноша, а *реалният* юноша Александър Велики го завършва. И двамата водят борба с Азия” (Хегел, *Философия на историята*, т. II, с. 8. Евразия, 1995, превод - Евразия).

²¹ Йохан Густав Дройзен (1805-1884). Автор на *История на елинизма* (*Geschichte der Hellenismus*, 1836-1843).

принципа на тази промяна (в съгласие с концепцията на автора, защото тук не я оспорвам, а само извличам от нея онова, което ми изглежда най-полезно за мен самия), и следствията от нея, които могат да се потвърдят от фактите на културната история.²²

А. появата на частния живот

Със загубата на политическата си независимост гръцките полиси очевидно не могат да останат така стабилно отделени и противопоставени помежду си, както в предходния период. Настъпва време на относителен мир и сигурност: разбира се, тази сигурност е заплатена с политическа несвобода – с това, че ставащото в полиса не може да зависи изцяло от неговите граждани, защото центърът на реалната власт е другаде. При това положение животът на свободния грък (примерно, на атинянина) няма да е така фатално свързан със съдбата на полисната общност, както през времето на класиката: и поради това непосредствената му отговорност спрямо жителите на неговия полис ще е силно снижена. Свободният грък вече може спокойно и да не участва в публичния живот на града: защото на агората и в съвета (който вече е само община, а не политически орган) не се решава нищо, от което да зависи оцеляването на този колектив. Полисната общност, която физически продължава да съществува и да бъде обозрима, вече не е органична. Гражданинът е зависим от битовите или съдебните, но не от политическите инициативи на съседите си: при това той може много по-лесно да напусне града си – това може да му донесе материални неудобства, но няма да промени живота му така съдбовно, както по-рано. В такъв смисъл той е станал по-свободен.²³

Изчезването на политическата отговорност на гражданина и изобщо разпадането на полиса като органична общност е голямо културно сътресение. Причината е, че човекът на органичната общност не може просто да се откаже от нея и да я забрави: той трябва да намери неин заместител. Когато тази промяна се случва пред очите на индивида и в рамките на собствения му живот, тя се преживява крайно драматично, защото той е задължен да промени поведението и ценностите си, дори и да не знае как. Но и когато говорим за историята на културата, имаме основание да виждаме следването на двата културни модела като процес, в който едни общности и културни реакции сякаш по необходимост заемат мястото на други. Хуманитарят се съблазнява да каже, следвайки колегата си естественик, че културата “не понася празнотата”.

И така, каква ще е общността, която трябва да замеси разпадналия се органичен полис? Най-напред, съществуват два крайни случая. Индивидът може да се обърне към себе си, претендирайки за един вид пълна автаркия – той сам си е общество. Тази реакция намира забележителен израз в движението на киниците. От друга страна, индивидът може да се помести в контекста на цялото човечество, на обитаваната вселена и да се обяви за гражданин на света или чисто природно същество, или за такъв, който общува непосредствено с универсалното божество. Тук можем да посочим като пример отново киниците, но също и стоическият космополитен универсализъм, а и многобройните мистериални култове, нахлуващи в средиземноморския свят от Изток. Вижда се, че тези две крайни решения на проблема са напълно съвместими помежду си. Освен тях съществуват и по-умерени заместители на полисното единство, и тук можем да посочим поне два. На първо място, това е семейството, разбрано като територия на интимни отношения между мъж и жена, но също и между родители и деца: сега отношението родител - дете вече е лишено от класическата строгост и практичност, но пък емоционално е много по-натоварено и затова става – от модерна гледна точка – по-

²² Общо за елинизма вж. *История...*, с. 207-234.

²³ *История...*, с. 210-213.

съдържателно. На второ място, това са многобройните общества, възникващи на основата на всякакви сходства - Б. Богданов говори “асоциации на ефеби и на старци, на съученички... и т.н.”²⁴ Тези съюзи са белег на свободата за индивидуално придвижване и изобщо за водене на частен живот: човек може да образува общности практически по всякакъв повод. Нека да видим какви са културните резултати от тези начини за замяна на полисният колектив, които изброихме.

Както стана ясно, индивидът се съсредоточава все повече върху частния си живот, който, както настоява Б. Богданов, действа като опозиция на обществения и така постепенно измества характерното за традиционните общности противопоставяне делник-празник. Това съсредоточаване се проявява в две реакции: едната по-крайна, свързана с оценностяване на живота на отделния индивид, а другата по-умерена, насочена към преосмисляне на семейния живот. Тези реакции имат редица очевидни белези. Новата комедия, да кажем, намира сюжетите си в отношенията между влюбени и съпрузи. За дома се полагат повече грижи: появяват се мозайките и стенната живопис, предметите за битово ползване се умножават, самата жилищна архитектура става по-разнообразна.²⁵ За децата се полагат повече грижи – мисли се за образованието им, училището става нещо важно. Освен това се появява и бездетното семейство – значи семейният живот може да се схваща просто като съжителство на двама души, което не цели продължението на рода, нито пък действа като производствена единица, както е в традиционните земеделски общества. Естествено е и жената да ползва повече права, а и да получава образование.²⁶ От друга страна, общественият живот се осъществява повече благодарение на свободните обединения, за които стана дума. Те са една по-умерена форма на опита за замяна на органичния колектив от това, човек да се разглежда направо като гражданин на света или като космическо същество. Това усилено търсене на контакти създава и разслоението на обществото, при което вече има възможност за удовлетворяване на по-диференцирани културни изисквания. Появява се, да кажем, висшата литература, предназначена за по-образовани хора, и, от друга страна, по-популярните жанрове, какъвто е комедията.²⁷ Съществуват специализирани научни общества, подкрепяни от държавата, или по-точно от монарха – така е в Александрия, но и на други места.²⁸ Такива сдружения удовлетворяват едновременно няколко потребности. Примерно, последователите на даден култ, внесен от Изток, биха могли да се присъединят към него, защото така ще се срещат с други хора, но също и защото ще могат да влизат в контакт с отвъдното като човешки същества изобщо, които са подобни на всички други хора; и най-сетне, защото това им позволява да се почувстват пълноценни индивиди, значи хора, които общуват с божеството непосредствено и следователно ценността им като нещо отделно е санкционирана от една висока институция. Подобна роля изпълняват и пътешествията на големи разстояния: те служат, за да задоволят желанието да се отделиш от непосредствената си общност и да се свържеш с други, където твоите интереси се споделят; да станеш сложен чрез контакта си с нещо далечно; да потвърдиш принадлежността си към света и човечеството като цяло.²⁹

През елинизма се разпространява кореспонденцията и се развива жанра на любовното писмо. Ето отново няколко обяснения за това. Писмото е вид опосредствено общуване, което винаги се развива след разпадането на някаква органична общност, в

²⁴ *История...*, с. 214.

²⁵ *История...*, с. 220.

²⁶ *История...*, с. 225.

²⁷ *История...*, с. 242-243.

²⁸ *История...*, с. 238-242.

²⁹ През тази епоха се появява туризмът. Вж. *История...*, с. 222-223.

която общуването е било непосредствено, значи устно; кореспонденцията често е любовна, и то между мъж и жена, защото при отварянето на полиса интимните отношения придобиват значимост, а жената преодолява в известна степен подчиненото си положение и може да е обект на любов (а освен това е и по-грамотна, което ѝ позволява да води кореспонденция); любовното писмо служи за себеизразяване – това е знак, че индивидът вече е открил съществуването на вътрешния живот.

Б. елинистическата отвореност

Всички изброени примери илюстрират промени, които са производни на основната промяна, случила се в рамките на старогръцката култура – преминаването от затворения полисен начин на живот към обстановка на по-голяма подвижност, където градът не е независимо политическо обединение, а само търговски и културен център. Но все пак, мисли Б. Богданов, това общество остава само относително отворено. Отвореността на елинизма е далеч от това, което виждаме в Европа и Америка през последните няколко столетия, и особено от втората половина на XIX в. насам. Един от важните белези на тази слаба отвореност е отсъствието на тенденция към разширяване на производството, свързано с разделението на труда, подобряването на производителността му чрез технически усъвършенствания, и, разбира се, с привличане на свободни хора в производствения процес, които сами биха търсили такива технически усъвършенствания. Античността не познава свободната конкуренция между производителите и следователно не развива механизма за нарастване на инвестициите, който цели увеличение на броя на работниците, подобряване на условията за работа и опростяване на труда на всеки от тях заради постигането на повече и по-качествена продукция. Ако някъде в античния свят се появи излишък от средства, той непременно ще бъде прахосан за празници, строежи, луксозни вносни предмети и т.н. Тук не може да се избегне мисълта за подобие между този все още несъзнат отказ от развитие и планираното пазене на статуквото, характерен за съвременните тоталитарни общества.

Б. Богданов не е обсъдил толкова подробно промените, настъпили през гръкоримската епоха. Според него тук става въпрос за развитие на нова култура, чиято жизненост се поддържа от сливането на два елемента: експанзиращата йерархична затвореност на римския модел и по-отворената идеология на елинистическия свят. Съгласявайки се с Хегел, той говори за прекалено абстрактния респект към закона, определящ духа на римската обществена система. В тази обстановка гражданинът страда от невъзможността да вземе непосредствено участие в управлението и от натиска на властта, осъществяван чрез мощната бюрократична машина. При това положение той би трябвало да потърси убежище в усложняването на вътрешния си живот, смекчаването на строгата семейна нравственост и интереса към общите морални принципи, които го приобщават към всички хора, независимо от техния ранг в държавата или степен на културност. Това са белези на елинистическата духовна гъвкавост, която е направила живота в обширните след-Александрови монархии по-поносим и е компенсирала тежестта на подчертано военизирания и бюрократизиран римски културен модел.³⁰

³⁰ История..., с. 257-260.

II. Старогръцката литература³¹

1. Литературата изобщо

A. литература и словесност

И в двата си основни труда, посветени на старогръцката култура и нейната словесна проява,³² Б. Богданов изрично споменава теоретичните, на чиито концепции се опира. В *Историята* той показва, че общият му поглед върху тази култура е сериозно повлиян от работите на А. Ф. Лосев,³³ а тук се споменават преди всичко С. С. Аверинцев и Пол Рикъор. Аверинцев е привлечен като автор, комуто принадлежи формулирането на опозицията литература – словесност.³⁴ Тя служи, за да се противопоставят литературите от фолклорен тип, които Аверинцев свързва с близоизточните култури, и литературата като резултат от осъзнато индивидуално творчество, която се развива на Запад и най-напред в Гърция. Б. Богданов възприема тази двойка термини, но ги прилага само върху материала на западната литература и си служи с тях в съгласие със своята обща типология, основана на различаването между отворения и затворения начин на културно реагиране.

И така, литературата от тип “словесност” (или просто “словесността”) се развива в рамките на култури, чийто принцип на функциониране ги причислява по-скоро към затворения модел. Най-напред, тя не е предназначена за четене, а за произнасяне пред някакъв колектив от слушатели, като в идеалния случай този колектив е органичен, а не се състои от случайно събрани хора. Авторът (ако той е един човек) не се стреми да придаде на текстовете си завършен вид и в много случаи ги създава устно, в съгласие с фолклорната традиция. Такива са били предшествениците на Омир: той самият, както стана дума и преди,³⁵ вече се е стремил към завършеност на произведението и може би е записвал поемите си, макар че едва ли е четял този текст – той би трябвало да му е служел само за справка. Това е първият важен белег на словесността – тя се създава устно и се предава устно, а писането, ако се използва, има само помощна функция.

На второ място, както стана ясно, самият адресат на литературата словесност не е индивид, а колектив, и то органичен. Словесността, чиято крайна цел е идеалното преобразуване на слушателя в условията на затвореното общество, влияе не на един слушател, а на цял колектив – и това въздействие се осъществява не по всяко време, а на празник. На трето място, художественият текст при словесността не е нещо самостоятелно – той не е произведение, така както и ранните скулптури и стенописи не са самостоятелни произведения, а просто части от храмовата украса. Текстовете са незавършени, подлежащи на лесна промяна, и главната причина за това е, че словесността в затвореното общество не е някаква отделна, самостоятелна културна

³¹ Богдан Богданов. *Старогръцката литература. Исторически особености и жанрово многообразие*, Просвета, С., 1992 г.

³² *Мит и литература* предхожда тези две книги и съдържа основата на теоретичните постановки и метода, заложили в тях. Ето защо нейното обсъждане не би прибавило нищо значимо към настоящото изложение. Предимството на *Историята* и *Старогръцката литература* е в това, че и двете са развити въз основа на лекционните курсове на проф. Богданов (това важи повече за първата), което е наложило възгледите на автора да бъдат изказани по-дълбоко. Така че за коментатора на теоретичните схващания на Б. Богданов е по-удобно да се занимае с тези книги, отколкото с *Мит и литература*. За нея аз съм написал едно кратко есе, публикувано в *SYMPOSION, или античност и хуманитаристика. Изследвания в чест на проф. Б. Богданов*, Сонм, 2000 г.

³³ *История...*, с. 22 и с. 41-43.

³⁴ *Старогръцката литература...*, с. 10.

³⁵ Вж. *Аристотеловата литературна теория*, VI.3.

форма, каквато е художествената литература в съвременността, а е несамостоятелна част от празника. Поради това, ако е нужно да се употреби понятието текст, ще се каже, че тук ние имаме завършен текст само на нивото на празника – а словесното произведение все още не се нуждае от завършеност. То започва да става по-завършено, когато различните празници довеждат до обособяването на отделните жанрове, които са нещо като преносители на празничната система и затова могат да действат като заместители на празника. Тогава вече произведението, тъй като се лишава от непосредствения си контекст, започва да се стреми към по-голяма пълнота (за да бъде разбирано) и така получава самостоятелност.³⁶

Това са главните характеристики на литературата от тип словесност. Както виждаме, тук става дума преди всичко за начина на потребяване, за адресата (дали е индивид или колектив) и за степента на самостоятелност на произведението. Тези въпроси не са свързани с неговите формални и съдържателни белези, сиреч с различните начини да се конструира визия за действителност и същевременно да се поддържа “чиста литературност” – значи изобразяване, ненатоварено със символично значение и следователно с идеология. Б. Богданов обаче оставя изследването на тези особености за областта на конкретния анализ: тъй като начините, по които литературата словесност и изобщо всяка литература се колебае между идеологията и художествеността са твърде разнообразни и не се поддават лесно на предварително описание.

За литературата в собствен смисъл – значи тази, която се осъществява в условията на отворения модел – са в сила обратните очаквания. На първо място, тя, действайки в условията на противоположния вид общество, ще се разпространява писмено: а това осигурява появата на множество не-органични общности, състоящи се от индивиди, които не просто са събрани случайно заедно, но в обичайния случай изобщо не се срещат. Това са хора, обединени единствено от интереса към литературния текст, който при това е отворен към разнообразни тълкувания от страна на всеки отделен читател. После, текстът непременно се пише, и в нито един момент от създаването или ползването си не съществува устно: и ако се произнася пред определена аудитория (както е при литературните четения) тази употреба се счита за нетипична, и целта ѝ не е пълноценното схващане на текста, а официалното му представяне пред една най-често случайна аудитория. Това представяне по-скоро символизира реалното му овладяване от четящата аудитория, която никога не се събира на едно място. От това става ясно, че, второ, адресатът на модерния литературен текст не е колектив, а индивид: оттук следват твърдения, които Б. Богданов развива по-подробно другаде, като да кажем, че 1) този текст обикновено не се ползва митично, значи не обръща адресата си към идеалното “отвъд” или “преди” чрез посредничеството на колектива, а вместо това го приобщава към някаква идеална общност с посредничеството на един идеален “аз”, развит в процеса на четенето, с чиято помощ личността на четящия се индивидуализира, сиреч обогатява; и 2) текстът има възможност да е по-усложнен както съдържателно, така и формално, тъй като съществуването му в писмен вид дава възможност да бъде обглеждан много по-внимателно, отколкото ако съществуваше само устно. Затова той е в по-голяма степен оригинално произведение и позволява развиването на индивидуален авторски почерк. Това означава, че 3) литературата вече е започнала да се отделя като особена дейност, която не е допълнение към никоя друга.

Така че литературният текст не се нуждае от празничен контекст, нито дори от жанр с постоянни характеристики. Той е произведение, което просто въвежда читателя в

³⁶ Старогръцката литература..., с. 25-28.

някаква различна действителност и би могло да ползва традиционните жанрове като един вид украса, но не и като задължителна рамка за новосъздадения текст.³⁷

Б. функция на литературата

Вече се каза, че в типичното затворено общество литературата съществува като част от празника, и доколкото има своя функция, тя остава близо до задачата, решавана от празника. И така, литературата словесност служи за ориентация: това е ориентация на общността, която изоставя временно делничното си всекидневие, където всеки решава въпроси от ниско практически характер, и се заема с изясняване на собственото си положение както спрямо други общности, така и спрямо света като цяло. Така че литературата словесност е инструмент на общността, а не на индивида – тъй като субектът на празнуването е общността, а индивидът празнува чрез нея. Най-сигурният аргумент за неговата подчиненост е фактът, че отделният човек не може да избира дали да празнува или не във времето на общностния празник – той празнува задължително.

Ние казваме, че по време на празника общността решава символично своите проблеми, свързани с отношенията ѝ към другите общности и към природния ѝ контекст, който тя конструира като нещо цяло. Освен това тя решава и вътрешните си проблеми: най-важният от тях е въпросът за собствената ѝ промяна, която става възможна поради натиска на хаотичното ежедневие, в чийто ход тя става различна както поради неизбежното си вътрешно разчленяване, така и поради общуването си с други колективни субекти. Затова традиционният празник позволява на общността да преживява както своето единство, така и една неизменна идеална разположеност спрямо човешкия и природния ѝ контекст. При това положение индивидът не може да ползва литературата непосредствено: той я ползва само като член на общността, или, както се изразява Б. Богданов, като “прислонен” към общността и участващ в нейното преобразуване, съзерцавайки съдбата на един висок, митичен герой, който я персонифицира. Такава е, примерно, съдбата на Едип. Той представя тиванската общност пред отвъдните сили, но, бидейки прекомерно щастлив, започва да заплашва нейната устойчивост. Ето защо той страда, бива пожертван и заменен с друг, и така поема върху себе си заплахите срещу общността - а тя оцелява. Тук аз говоря за начина, по който е действал този мит в тиванска среда: що се отнася до трагедията на Софокъл, тя изпълнява същата функция много по-слабо, и, разбира се, символично – тъй като Едип на атинска сцена не може да представя непосредствено заплахите пред тиванската общност, а само символизира отношенията между колектива и неговия водач.

Разбира се, начинът, по който общността полага себе си в един реален и идеален контекст е много по-сложен. Онова, на което Б. Богданов настоява толкова често, е общият механизъм, по който общността решава проблема за външните и вътрешните заплахи. В типичното затворено общество празникът винаги се стреми да покаже как героят – представител на общността влиза в опасни отношения с определени сили: и неуспехът му гарантира оцеляването на общността, защото вината и наказанието са понесени от него. Чрез борбите на този герой, завършващи по правило нещастно, колективът размишлява за реалните си проблеми – как да се отнася към собствената си промяна, към другите колективи и към природата.

В условията на отвореното общество литературата действа донякъде аналогично, и все пак различно. Аналогията се състои в това, че тя отново решава въпросите по

³⁷ Старогръцката литература..., с. 28-31.

отнасянето на субекта (този, към когото литературата е адресирана) спрямо самия себе си, спрямо други субекти с които той образува по-голямо единство и, накрая, спрямо най-голямата въобразима цялост – “целия свят”. Разликите обаче са по-важни. На първо място, литературата вече не е част от празничния текст: самата тя е пълноценен текст, който при това може да бъде ползван по избор от индивида, и то когато самият той пожелае. Тази свобода на индивидуалното ползване показва, че адресат на текста е индивидът, и че той е субектът, който ползва литературата – значи литературата е “заради него”. Но това, че е заради него, означава само, че моделът на отвореното общество позволява – и изисква – наличието на подвижни човешки същества, които са високо индивидуализирани, водят по-усложнен вътрешен живот и следователно имат и по-високи потребности, които ги задължават да участват в различни общности и бързо да се пренагласяват според особеностите на тези общности. При това положение задачата на литературата е да служи за усложняването на индивида. Тя прави това като, от една страна, му позволява да бъде свободен и отделен в интерпретацията на текста (той чете в самота), а от друга, да конструира в процеса на четене един идеален “аз”, различен от досегашния, благодарение на който той може да участва в нова идеална общност и така да развива способността си за пренагласяване към различни общности и за водене на диалог. Същевременно литературата позволява да се постигне една определена степен на неговото стабилизиране, което става пак благодарение на личния му избор, чрез който той се ограничава с четене на текстове от определен вид и така сам конструира (най-често неумишлено) една определена идеална общност, която му помага да постигне необходимото “здравословно” равнище на неподвижност. Това е така наречената от Б. Богданов “сублимирана общност”: в модерното общество към нея се стреми всеки читател, за да успее с помощта ѝ да се противопостави на твърде силния натиск на разнообразието, и на прекалено честите пренагласявания. Разбира се, когато говорим за “натиска на разнообразието” имам предвид просто една идеална отворена среда, а не всяка ситуация, в която човек би могъл да си служи с литературен текст.

2. Развитие на старогръцката литература

А. за различаването между класическата и елинистическата литература

Разглеждайки особеностите на литературата от тип словесност, Б. Богданов просто ги изброява, без да се стреми да ги поставя в строга зависимост помежду им, и да твърди, че, примерно, едни от тях са причина за други, или пък ги включват логически. Пак ще кажа, че това непретенциозно със своята разбърканост изложение съдържа скрито послание, което гласи, че когато правим хуманитаристика, би било по-добре да не стягаме нашия текст в строги класификации на разглежданите явления, които се доближават до това, да станат таблици. Същото се отнася и за извеждането на частни положения от една обща хипотеза, което изглежда твърде съблазнително за ценителя на дедуктивните разсъждения. Истината е обаче, че нито един исторически факт не може да бъде представен като следващ по необходимост от някакъв теоретичен модел: или, с други думи, че в културознанието, както и в историята, нищо не може да бъде предсказано. Това не значи, че ние не можем да постигнем убедително съотношение между известните ни факти за една култура и общите тенденции, които сме склонни да виждаме в нея. Но тази убедителност не трябва да ни заблуждава. Колкото по-голяма е тя, толкова по-преднамерен е подборът на фактите, или пък толкова по-абстрактни са общите положения, които тези факти подкрепят. Следователно твърденията на

теорията не трябва да се представят като нещо сигурно, и налично в действителността, а като нещо възможно. Ето защо Б. Богданов избягва външните знаци за научност и не представя белезите на гръцката литература от класическия период като сигурни и подредени следствия от някакво общо положение. Това не означава, че възможност за такова подреждане липсва. Тук аз ще я използвам и ще изложа неговото схващане за системата на старогръцката литература от класическия период в по-идеологизиран вид, от колкото той самият си е позволил да го направи.

Когато правим характеристика на една литература, ние взимаме предвид няколко основни критерия. Това са:

- 1) начинът, по който тя е включена в системата на културата (дали се схваща като отделна дейност, или съществува в рамките на нещо друго);
- 2) адресатът на литературния текст – дали той е индивид или колектив;
- 3) как се разпространява текстът – устно или писмено;
- 4) дали и доколко на литературното произведение се гледа като на нещо самостоятелно;
- 5) дали авторът е индивид и доколко се осъзнава като създател на произведение;
- 6) дали формата на текста се прилага към съдържателната част като нещо откъснато от нея, или, напротив, определена форма винаги предполага някакво конкретно съдържание;
- 7) и най-сетне, какво може да се каже за функцията на литературния текст, доколкото той въздейства на слушателя (читателя) си.

Особеностите на старогръцката литература, произтичащи от тези критерии, биха могли да бъдат представени така, като че ли следват едни от други, или в нещо като хипотактичен ред. Той би могъл да изглежда така:

- 1) Старогръцката литература от класическия период се осъществява в рамките на традиционния празник. Тя е неговата словесна проява. Това значи, че нейното възприемане не се схваща като някаква независима дейност, която може да бъде осъществявана от всекиго и по всяко време. Оттук следва, че
- 2) неин адресат ще бъде колективът – тъй като в традиционното общество субект на празнуването е колективът, а не отделният индивид. Същевременно трябва да се очаква, че
- 3) текстът ще се разпространява устно, а не писмено, тъй като един празнуващ колектив може само да слуша литературното произведение, а не да го чете. Щом текстът се възприема от колектив, то и неговата функция ще бъде
- 7) насочена към извършване на промяна с колектива – а именно към извеждането му към някакво идеално състояние на единство и уреждането със символични средства на отношенията му с другите общности и света като цяло. После, несамостоятелността на литературата, съществуваща просто като аспект на празника, предполага
- 4) незавършеност на произведението – тъй като то не се схваща като нещо само за себе си, и поради това предполага още
- 5) ниска степен на авторското самосъзнание, свободно ползване на традицията и следователно на чужди художествени находки (с редки изключения, античността не познава обвинението в плагиатство). Най-сетне, устното разпространение и високата цел на текста (идеално консолидиране и преобразуване на колектива) водят до
- 6) висока степен на формализация – за да може празничното слово да се възприема и помни по-лесно, и да се отличава максимално от неопределеността на делничната реч. С други думи, празничното слово ще бъде митологично и поетическо (оразмерено),

а всички видове делнично слово, които постепенно си пробиват път в литературата и образуват нови жанрове, ще се отклоняват от високите митологични сюжети и от строгостта на високата поетическа форма.³⁸

Б. възникването на жанровете

И все пак това е една съвсем идеална конструкция. Към нея Б. Богданов прибавя, че наличието на самостоятелни гръцки държави и на сложна система от празници – както в гръцкия свят, така и в отделния полис – позволява празникът да бъде схванат като сбор от елементи, които могат да бъдат и преносими. Така например спортното състезание е преносим елемент – то би могло да бъде едно и също на няколко различни празника, и това му позволява да се схваща като нещо самостоятелно. Същото се отнася и за литературния елемент на празника – защото различните видове празници развиват различни видове словесен текст, и така се оформят жанровете. Тях Б. Богданов нарича особени празнични среди: в определен момент те започват да заместват цялостния сценарий на празника, като все още напомнят за него.³⁹ По този начин литературата, чрез своите жанрове, започва да се стреми към самостоятелност (защото вече се е освободила от празничната рамка) и това ѝ дава възможност да бъде схващана като нещо отделно.

Все пак би било пресилено да се твърди, че преходът от словесност към литература в тесен смисъл не е нищо друго освен следствие от еманципацията на жанровете. В действителност тук става дума само за един от резултатите на общата промяна в културния модел. Същевременно е трудно тази промяна да бъде представена като следствие от развитието на една отделна област в културния организъм. Като че ли е най-разумно да се говори за тези неща и поотделно, и като цялостен процес. Хегел би казал, че противоположностите логически се изискват и естествено се заменят една друга в хода на историята. Днес обаче ние не рискуваме с подобни метафизически обобщения. Вместо това предпочитаме да се вглеждаме в подробностите на културния процес, като се придържаме към общите определения само с методологическа цел.

3. Задачите на конкретния анализ

А. конструиране на фабула в историографията

Всеки текст, твърди Б. Богданов, съдържа белези на напрежение (или колебание) между един по-отворен и един по-затворен модел на реагиране. Възможно е да се мисли, че това напрежение е причина за самото литературно производство: във всеки случай е сигурно, че отделният текст (или пък корпус от текстове, обединен от принадлежността си към един автор, жанр или културна ситуация) може да бъде видян като документ за това напрежение. То се изразява по различен начин в художествените и нехудожествените текстове: в единия случай имаме конструиране на фабула и герой, които са в движение, а в другия се предават преки послания, чрез които се изработва визия за един статичен свят. Мимоходом⁴⁰ Б. Богданов предлага критерий за разпознаване на художествената литература: според него там винаги е налице някакво

³⁸ За промените на старогръцката литература във времето вж. *Старогръцката литература...*, с. 64-82.

³⁹ Тази замяна може да бъде нарече *pars pro toto* по аналогия с реторическата фигура.

⁴⁰ “Но независимо от тази интерференция между реален празничен и вербален текст, художественият дискурс е налице. Неговата художественост се определя по същество от това, дали става някакво преобразуване на наличния свят в цялостен за някакъв също преобразуващ се колективен субект” (*Старогръцката литература...*, с. 31).

ставане, промяна на ситуацията, която се развива пред очите на адресата. Разбира се, това ставане може да бъде конструирано с идеологическа цел, и тогава говорим за отстъпване на литературата пред митичното. Това отстъпване обаче не превръща литературата в “нехудожествена”, защото нехудожествената литература, независимо от това, колко е идеологична, е нещо различно - тя изработва картина за света, която не се изменя, а само постепенно се “изяснява” за адресата. Изясняването се осъществява чрез натрупване на сведения, твърдения, доказателства за тези твърдения и изводи от тях. Но и този критерий не позволява да се установи твърда граница между художествено и нехудожествено, а винаги остават неясноти и преходни ситуации.

В студиите, включени във втората част на *Старогръцката литература* е направен опит да се покаже многообразието на колебанията между отвореност и затвореност. Ако разгледаме изложението върху Херодот,⁴¹ ще видим, че съществуват твърде различни възможности да се говори по този въпрос. Б. Богданов се съсредоточава главно върху фабулите за провалящи се царе, чието управление по правило започва много успешно. Сюжетът е твърде стар и известен: тук неизбежно се явява аналогията с трагедийното жертване на издигнатия герой, в течение на което колективът преживява собствените си тревоги и накрая символично отклонява опасностите, дебнещи го от страна на природата и чуждото. Но този смисъл е стар и дълбинен, а и предполага колективно ползване на текста, каквото в случая с Херодотовата “История” нямаме. Затова върху подобни текстове се налага друг смислов пласт: това е темата за тиранина, който се оказва враждебен не само на аристокрацията, но и на нововъзникналата демократична уредба – и затова би трябвало да се провали. Съществува и още по-актуален смисъл, според който тиранинът е алегорична фигура, напомняща Персийската монархия, която заплашва независимия гръцки полис. Накрая, възможно и едно общо значение, което е способно да действа във всяко общество. Твърде голямата лична активност, свързана с фигурата на преуспелия държавник, не е нещо добро и трябва да бъде овладявана – в противен случай ще страдат всички, в чиято среда тази активност е била допусната. Това значение е свързано с принципа на затвореното социално реагиране, който може да бъде разпознат на всякакво равнище от живота на общността: но когато е включен в едно значително литературно произведение, ефектът му върху нея ще е особено голям.

И все пак, казва Б. Богданов, Херодот не е последователен. Той и не би могъл да бъде, защото собствената му *История* е възможна само в общество, което е допуснало значително разнообразие на възгледи и жизнени стереотипи. Така че схемата “издигане – хюбрис – провал-и-страдание” на героя на места отпада. Тя се нарушава когато става дума за обикновения човек, който успява да се издигне благодарение на ума си, но също и в случая с такъв прочут владетел какъвто е египетският фараон Амасис. В тези разкази твърдата идеологичност на Херодотовия сюжет, предполагащ провал на активния човек, а още повече на всесилния владетел, се пропуква – биографията им не завършва нещастно. Най-сетне, явява се и едно по-сложно решение, според което владетелят (като е в случая с Крез) бива свален, но все пак остава жив и се превръща в съветник на своя победител – значи мъдрец, който е открил своето щастие другаде, а не в управляването. Тук вече е налице твърде сериозна промяна в обичайния сюжет: оказва се, че един владетел може да се промени, значи да възприеме друга концепция за щастие. Това означава, че във времето на Херодот функционират не само различни

⁴¹ *Старогръцката литература...*, с. 85-102.

схващания за щастие, но и че те могат да бъдат подредени в сюжет – и така се мисли за това, че светоусещането на един човек, и то издигнат, може да претърпи значима промяна. Подобно твърдение, независимо дали е изказано пряко или символично, е недопустимо в рамките на последователния затворен модел на културно реагиране.

Б. преките послания на философската проза

Личните записки на Марк Аврелий са документ за един от най-силните опити на античността да надхвърли своите културни ограничения, сиреч да се освободи от онова усещане за монолитността на човека, което, както отдавна е прието да се мисли, я отличава от модерната европейска култура. Ние вече разгледахме някои от начините да се каже, че античният човек не притежава усложнения вътрешен живот на личността, който познаваме благодарение на собствения си модерен опит. Хегел говори за “класичността” на гръцкия дух, съгласно която човекът е изразим в сетивното, и поради това скулптурата се е оказала най-съвършения инструмент за изображението му: и цялото антично изкуство е било повлияно от нея - Лосев заема това твърдение без изменение, когато казва в своите “Тезиси”, че античността е скулптурна.⁴² Той просто обосновава Хегеловото схващане (пропускаяки метафизичния му контекст), като се опира на основната социална опозиция господар - роб, където робът е тяло, а господарят – интелектуален принцип, задвижващ тялото. Лосев е съгласен, че античността не може да преодолее схващането си за човека като одушевено, значи самодвижещо се тяло – и според него е ясно, че такава антропология ще се занимава само с механизма на задвижването на това тяло, който механизъм трябва да е нещо рационално постижимо и сравнително просто. Затова той казва, че античността е космологична, фаталистична и “театрална”. При Б. Богданов откриваме тезата за общата затвореност на античния културен модел, която предполага придържане към гледната точка на един твърд колектив дори и там, където на пръв поглед се обсъждат чисто индивидуални проблеми. Но индивидът продължава да бъде схващан като подчинен елемент на общността, и затова не може да бъде интересен сам на себе си - или поне далеч не толкова, колкото в модерната европейска култура. По този начин се потвърждава убеждението, че античният човек не би могъл да води твърде сложен вътрешен живот. Текстът на Марк Аврелий заслужава внимание именно защото в него е налице силен опит да се утвърди гледната точка на индивида. Б. Богданов изрично казва, че този опит все пак се сблъсква с нещо като културна граница, която античният човек не може да преодолее. Това обаче не означава, че “Към себе си” не донася нищо ново на античността: във всеки случай тази книга свидетелства поне за два вида напрежение върху общия културен стереотип на античния човек и упорития стремеж към преодоляването му. Ето какви са те.

Към себе си дължи своята дидактична форма на диатрибата. Непосредственият предшественик на Марк Аврелий е Епиктет: а диатрибата се развива като беседа между философа стоик и произволен негов събеседник, като при това се предполага наличието и на други слушатели. Това, че диатрибите на Епиктет са записани, не ни заблуждава: няма съмнение, че там става дума за устно слово. За Марк Аврелий обаче употребата на такова слово е неприемлива заради заетостта му като държавник и прекалено високия му обществен статус: и наистина, тази непретенциозна, хаплива и лишена от тежки литературни условности реч съвсем не би отговаряла на неговото положение.

⁴² *История Античной Эстетики*, т. VIII, кн. I, с. 317.

Но императорът винаги е мечтал да философства и е страдал от ограниченията на длъжността си: ето защо той намира начин да приспособи диатрибата за лична употреба, да я превърне в писано слово и при това неадресирано към реален събеседник. Но той не може да пише просто дневник, както ще направи един модерен човек, защото общуването през античността изисква минимум публичност, значи непосредствено присъствие на поне един събеседник – и затова Марк Аврелий запазва формата, в която авторът се обръща към някой друг, а също и дидактичния тон. Но сега събеседникът е идеален – това е хаотичното, всекидневно “аз” на императора като делови човек, което се нуждае от обуздаване и насочване, сиреч от високото, подредено “аз” на философа. Ето как *Към себе си* постига компромис между устното и писменото слово, и същевременно извършва преход от реалния към въображаемия диалог. Резултатът е забележителен – явява се човешка личност, която е усложнена дотам, че може да води разговор със самата себе си.

Но, казва Б. Богданов, точно в този разговор опитът на античната култура да преодолее своето абстрактно схващане за индивида все пак се проваля. Вътрешният живот на героя на записките се оказва прекалено опростен – той като че ли се свежда само до недоволството на високото философско “аз” на автора, съвпадащо със стоическия рационален принцип, управляващ света, от разхвърляността и немарливостта на ниското актуално “аз” на същия човек, което никога не успява да се очисти достатъчно от чувства, грешки и колебания. Ако следваме Лосев, ще кажем, че това ниско “аз” не е нищо друго освен идеален образ на трудноподвижното антично тяло, на одушевления инструмент, неразумния и подобен на животно роб, който не може да работи иначе, освен ако господарят му е близо, за да направлява всяко негово движение. Ето как голямото откритие на Марк Аврелий – вътрешният диалог – така и не успява да доведе до разкриването на някакъв много интересен вътрешен свят.

И все пак тенденцията към усложняване съществува. Тя се проявява в колебливостта на самото философско “аз”, когато се обмисля решение на конкретен проблем, и дори за упреци към себе си по повод на определени разумни действия. Като че ли вътре в границите на самия стоически логос се вижда склонност за самокритика и допускане на различни решения. “Досещаме се коя е основната причина за тази неустойчивост”, пише Б. Богданов. “Липсва органичен колективен поглед, който да не допуска отнемването”.⁴³ Все пак виждаме, че нещо в античния човек наистина се е променило.⁴⁴

III. Към една прагматистка философия на културата

1. Наследството на Хегел и Маркс

A. диалектиката

Говорейки за източниците на тази културологична теория, съм длъжен да напомня, че моите твърдения не са нищо повече от конструкция, която винаги би могла да бъде критикувана или опровергана. Задачата ми, както ще стане дума и в следващата глава, е

⁴³ И по-нататък: “Стоическата философия е все пак личен избор за автора. В самотата на дневниковото общуване със себе си и на диатрибния тон, чиято грижа не е официалното колективно пространство, Марк Аврелий изпитва определени норми, за да ги отнесе към себе си, или към друг самотен индивид” (*Старогръцката литература...*, с. 130).

⁴⁴ *Старогръцката литература...*, с. 113-135.

да изработя една история на възгледите за старогръцката литература, която се надява да е полезна, но няма претенция за обективност. Тя представя схващането ми за това, как се е оформил един начин на мислене за античността, с който аз самият си служа и в значителна степен споделям: но не се съмнявам, че това схващане подлежи на обсъждане и развитие. Крайната ми цел е да дам обосновка на собственото си разбиране за този предмет, и по-точно за начина, по който говоря за него: но се опитвам да построя тази обосновка (която е същевременно и история) така, че да дам възможности на други колеги да забележат причините за приликата между техните и моите схващания.

Самата основа на теорията, развита от Б. Богданов, изисква употребата на един метод, който възхожда към масивните исторически конструкции на Хегел. Културата, казва Б. Богданов, е система от ценности, обуславяща определен вид реагиране, който винаги е твърде сложен: тази сложност подлежи на анализиране с помощта на модели, отразяващи двата основни вида културна реакция, наричани условно “отворен” и “затворен”. Всяко културно явление може да бъде представено като компромис между тях: в това се убедихме преди малко, разглеждайки студията върху записките на Марк Аврелий. Същевременно културата е в процес, при който нейната система се изменя, и това изменение (отчитайки всичката му сложност) може да бъде представено като тенденция към задълбочаване или преодоляване на характеристиките на единия от двата модела. Изглежда, че в последния случай не е налице друго, освен обща реакция срещу превъзходството на единия модел: и за коментатора е трудно да избегне аналогията с Хегеловото противопоставяне на теза и антитеза, което се реализира винаги по необходимост, някак автоматично, и води непременно до компромис. В анализите на проф. Богданов този компромис е описан като задържане в рамките на един относително отворен, или относително затворен модел, който от своя страна също може да бъде представен като противоположност на друг. За да дам пример, ще се върна към Хегеловата концепция за античното изкуство: колкото и да еволюира към субективност, която се реализира най-добре в лириката, и особено в някои от видовете ѝ, то все пак си остава антично, така че и най-силното прозрение, отнасящо се до вътрешния живот на индивида, не може да се сравнява с онова, което е постигнато в по-късната европейска поезия. По същия начин и развитието на класическата гръцка култура към отвореност постигнало най-големия си успех през елинизма, никога не успява да достигне отвореността на новата европейска култура. Така че схващането за общо състояние на културата, наблюдаемо като приближаване към (или отричане на) един от двата модела, не е далеч от Хегеловата визия за историческия процес: а най-очевидните разлики са свързани както с отказа от метафизически допускания, така и с въздържането от телеологична перспектива, която марксизмът беше запазил. Диалектическият метод обуславя и убеждението на Б. Богданов, че философът на културата не бива да се задоволява просто с обща квалификация на изследваните явления, и да остава при тях, почивайки на платоническата вяра, че “само за общото има знание”. В действителност знанието трябва да бъде преследвано отвъд абстрактните определения до отделния факт. И все пак, тъй като се въздържа от Хегеловия краен пиетет към понятието, на което реалността никога не съответства достойно, Б. Богданов не мисли, че идеалната теория обяснява всеки възможен факт. Наистина, културните факти могат да бъдат представяни като знаци за фундаменталните тенденции на които настояваме, но от друга страна те могат просто да си противоречат хаотично (а не непременно логически и конструктивно): могат да са и просто свободен материал, който не се обяснява и няма свое значение. Склонността

на изследвателя да подчинява всички достъпни факти на теорията си и да заобикаля онези, които не подлежат на ясно тълкуване, е знак за изпадане в несъзната или преднамерена идеологизация, и изобщо в нереализъм, който трябва да се избягва.

Б. основата на културните явления

Един философстващ хуманитар от поколението на Б. Богданов мъчно би могъл да остане съвсем независим от влиянието на марксизма.⁴⁵ Впрочем Маркс не заслужава да бъде заобикалян отдалеч. Друг въпрос е, че всеприсъствието на марксистката фразеология успя да съдейства твърде много за понижаването на интереса към този автор сред интелектуалците в социалистическите страни. Освен това Маркс не би могъл да бъде ползван пряко, когато се работи със специфичен материал: но наблюденията, които той прави върху съвременния му икономически живот, и които прерастват в теория за историческата промяна, не са безинтересни за нито една от науките за обществото. Те могат да насочат вниманието на културолога към продуктивната идея, че културните явления са резултат от действието на механизъм, който почива на най-непосредствените и ненуждаещи се от доказателство или вяра потребности на човешкото същество.

Във всеки случай грижата за общественото настояще като мотив за историческите изследвания е нещо, което Б. Богданов цени: а в своите икономически и политически наблюдения Маркс се интересува именно от настоящето. Присъствието на идеи с марксистки произход в тази теория като че ли се дължат и на убеждението, че културата, макар и стремяща се към органична цялостност, сиреч силна взаимозависимост между отделните си области, все пак има основа, която е ясно различима и реално отделена от всичко останало: и тя трябва да се търси в степента на зависимост (или свобода) на индивида от общността. Б. Богданов игнорира крайностите на марксисткия икономизъм, и, за разлика от Лосев, не си служи дори в умерена степен с доктрината за “чисто” икономическата база на социалната динамика, а оттам и на културните явления в тесен смисъл. Но все пак той настоява, че човешката култура, каквато я познаваме, съществува благодарение на това, че хората влизат в определени обществени отношения, които винаги са сводими до два основни типа: и че задачата на научната културология е да изследва доколко различните форми на културата могат да бъдат разбрани като резултати от взаимодействието между тези типове.

В. идеологията

На второ място, марксисткото влияние върху Б. Богданов може да бъде аргументирано с употребата на един важен термин, какъвто е “идеология”. Марксизмът говори за идеологията като за инструмент на управление, или, по-точно, като за начин на удържане на историческото развитие, прилаган от страна на консервативните класи.⁴⁶ Разбира се, повечето марксисти не гледат сериозно на твърдението, че

⁴⁵ В едно от своите по-нови есета, поглеждайки към теоретичните си увлечения, той казва така: “Тя [коментираната антропология] има грижа да потвърди пред виртуалната аудитория на голям брой хора, че аз съм този, който съм. В това “съм” влизат много неща и събития... Влизат и системите на образование, през които съм преминал – класическото, но и марксисткото, както и младежкото запленаване от Хегеловата диалектика” (*Четенето и неговата работа*. В: *ЕВРОПА. Разбирана и правена*, Планета 3, С., 2001, с. 97).

⁴⁶ Вж. *Манифест на комунистическата партия*, с. 55: “Самите ваши идеи са продукт (*Erzeugnisse*) на буржоазните отношения на производство и собственост (*die bürgerliche Produktions- und Eigentumverhältnisse*), също както и вашето право е само издигнатата в закон воля на вашата класа – воля, чието съдържание се определя от материалните условия на живот (*Lebensbedingungen*) на вашата класа. Вашата пристрастна (*interessierte*) представа, при която превръщате своите производствени и собственически отношения от исторически, приходящи в процеса на

“формите на обществено съзнание” като изкуство, религия и т.н., са просто видове идеология. И все пак тези форми могат да бъдат ползвани с идеологическа цел. Б. Богданов разглежда идеологията като едно от нивата в системата на културата, и вярва, че всяко културно действие съдържа и някаква доза идеологичност.⁴⁷ Тя може да бъде отличена от онзи аспект на действието, според който то се извършва по необходимост, изпълнява практическа или естетическа задача или просто няма значение. Идеологията в културното действие обикновено е несъзната, и тя е по-опасна, когато остава несъзната, тъй като не може да бъде контролирана: при индивида, да кажем, идеологичността в отношението към света може да прерасне в психическо заболяване. На колективно равнище нарастването на идеологичността, независимо дали е преднамерено или не, задушават жизнеността на културата и става причина за поява на слаби произведения на изкуството, еднообразен социален живот, и накрая води до унищожаването на конкретната културна система. Такива са “болните култури”, които не могат да овладеят склонността си към свръхидеологизация. Тя може да бъде преодолявана не просто чрез съзнателните усилия на отделни мислители, а чрез смесване с други култури, умножаване на гледните точки и усложняване на системата от ценности. Гръцката култура, да кажем, е имала щастието да бъде продукт от смесването на общности от различен тип и самата тя да остава винаги неединна и децентрализирана, което ѝ е помагало да поддържа необходимите ценностни колебания, и следователно едно достатъчно ниско ниво на идеологизираност.

Ако сравним културната теория на Б. Богданов с тази на най-влиятелния познавач на античността сред марксистите – А. Ф. Лосев, ще забележим, че е постигнат напредък в наблюдението върху културата като система от много и свързани помежду си области на човешката дейност. При Лосев виждаме твърде рязък преход между идентифицирането на основния двигател на културата – опозицията господар – роб като производствено отношение - и културата като тип светоглед. Може би причината е в това, че Лосев се стреми да бъде по-скоро историк на гръцката митология и философия, отколкото културолог. Той проявява много малък интерес към други прояви на културата, каквито са градоустройството, военното дело, бита, празниците и т.н.: а като изследовател на словесното наследство се ограничава главно с философски текстове (с изключение на студиите му върху Омир и Есхил). Затова не е чудно, че за него културата е преди всичко светоглед.

2. “Продължителното настояще” на социалистическа България⁴⁸

А. възможности за осмисляне на културната ситуация

Ако мислителят и художникът заемат част от инструментите за интелектуално наблюдение или художествен изказ от специфичната традиция на тяхната дейност, то непосредственият им мотив за мислене или творчество не би трябвало да се приписва на традицията. Особеното им занимание е територия, на която се разполагат, за да се отграничат от хаотичността или потискащият ред на всекидневието: защото

производството отношения, във вечни закони на природата и разума (*ewige Natur- und Vernunftgesetze*), вие споделяте с всички загинали, господствували някога класи (*untergangene herrschende Klassen*)” (Manifest, S. 27-28).

⁴⁷ Вж. примерно анализа на Херодотовите царски фабули, където се казва: “Да не се заблуждаваме - това не е литература. Като представя един луд Камбиз, който убива безнаказано и се жени за сестрите си, Херодот върши сериозна еднозначна идеологическа работа чрез нея, вършена покрай другото и от Софокъл в *Един цар* (Старогръцката литература..., с. 100).

⁴⁸ Първият ми опит по тези въпроси е публикуван в сп. “Критика и хуманизъм”, кн. 8, бр. 1/2000, с. 167-178 под заглавие *Глобализация и метафизика*.

несигурността на гледната точка, характерна за всички не-органични общества, може да се преживява или като хаос, или като задушаваша несвобода.

Дори и в най-свободните общества интелектуалецът изпитва обективни затруднения да мисли актуалното си настояще “направо”. Една от съществените причини за това е, че той изобщо не би могъл да стане интелектуалец, без да се школува в някакъв “идеален предмет” – сиреч, да добие техника и опитност в рамките на определена духовна дейност. Преходът от боравенето с такива идеални предмети към разбирането на изменчивата и лошо структурирана реалност не е лесен и в повечето случаи не се извършва целенасочено: това значи, че един много добър биолог, или дори историк, рядко би направил опит за изработване на оригинална или поне подредена концепция за културното настояще, която да отличи неговото разбиране за съвременността от това на човек, който не се занимава с така наречения умствен труд.

Но трудността да се изкажем за настоящето открито и съдържателно (а не символично и тривиално) могат да се дължат не просто на вътрешна несвобода или леност, а на мощна външна принуда. Такава е ситуацията в модерните тоталитарни или просто тиранични общества, и такава беше положението в социалистическа България. Разбира се, по това време голяма част от възможните интелектуалци изобщо не се развиваха като такива: те ставаха просто учени, значи хора, които, въпреки всички несгоди, произтичащи от битовата и професионална оскъдица, все пак успяваха да се укрепят в един свят на “духовни занимания”, или “чиста наука” и така просто да забравят за препятствията пред откритото говорене за настоящето. Други го обсъждаха пряко, но частно: проблемът на частните дискусии от гледна точка на напредъка в разбирането не беше толкова в това, че те можеха да бъдат следени от властта, колкото че не можеха – именно поради нервността и подвижността на устното слово – да се отскубнат от натиска на видимото и от непремислената словоупотреба, и така да помогнат за образуването на концептуална система, която да осмисли ставащото. Наистина, имаше и трети път – да се говори научно, но езоповски – с други думи, на основата на неутрален материал (ориенталистика, теория на литературата, антични изследвания) да се строи концепция, която да служи да разбирането на това, което се случва тук и сега. Това говорене пак не е пряко, и затова не е достатъчно ефективно – но, както показва впоследствие Б. Богданов, то лесно може да бъде употребено за конкретен анализ на съвременността – защото вече е служило за анализ на култура, която може да бъде сравнена с нашата собствена на основата на ясни признаци.

Б. социалистическото затворено общество

За мен няма никакво съмнение, че повечето от общите твърдения относно старогръцката култура като затворено общество са извлечени от наблюденията на Б. Богданов върху съвременната му тоталитарна система, наложена върху една едва проходила градска култура, носеща твърде много от белезите на вековния селски и патриархален бит на българите. В тази ситуация културологът, интересуващ се от белезите на затворения модел, разполагаше с преизобилен материал. Ето какво можеше да види той:

1) В областта на политическия и обществения живот: еднолично или може би олигархично управление, опиращо се на огромен бюрократичен апарат; почти никаква възможност за действие на неконтролирани от държавата дружества и организации, където индивидът да се упражнява в прехождане от една общностна среда към друга; редица официални празници, провеждани с голяма пищност (шествия), в които се вълечат възможно най-голям брой граждани; организирана представителност на

различни съсловия – официална интелигенция, хора на изкуството, спортисти, работници (герои на труда), които олицетворяват своите съсловия пред медиите и на празници, посещават организирани ad hoc групи от други съсловия и така имитират контакти между различните слоеве на обществото; крайно ограничена информация за действията на властта, за дейностите на различните обществени, икономически и образователни институции, с което се ограничава и реалният контакт между тях;

2) в областта на икономиката и частния живот: почти пълно икономическо изравняване, компенсирано с голяма разлика в привилегиите на групите хора, в зависимост от тяхното участие във властта; крайно еднообразие в бита, включващо размера и формата на жилищата, облеклото, храната и т.н.

3) в употребата на словото: голяма разлика между високо, официално и ниско, ежедневно слово. Съвременните тоталитарни общества по необходимост имитират традиционните затворени: една от важните разлики между тях е в това, че високото слово при първите е неефективно поради относителната му младост (твърде много хора си спомнят времето, когато неговите аксиоми не са били смятани за валидни) и неизбежната конкуренция както от страна на документираното минало, така и от страна на настоящето на други, нетоталитарни общества, контактът с които не може да бъде напълно контролиран. Резултатът е, че високото слово започва да се подценява, превръща се в знак на принудата и от един момент не може да изпълнява празничната си функция, която би го оправдала. В такава обстановка се създават условия за твърде голямо разпространение на хаотично или съзнателно (лицемерно) двоemisлие и двуезичие, което в традиционните общества не се случва. Официалното слово служи за поддържане на псевдотрадиционен образ на света, ясно структуриран във времето и пространството. Според него общността се развива към все по-добър ред и все по-голямо обилие на блага, докато страданието и хаоса са безвъзвратно преодолени и разположени в миналото; “продължаващото настояще” на общността е отвоювано в тежко противоборство между положителни и отрицателни сили, а това противоборство е излъчило своите герои. Около техните имена сега се организират празниците и на техните подвизи се позовава официалното публично слово. Светът е разделен на области на “свое” и “чуждо”, намиращи се в отношение на враждебност, като контактите между тях следва да се ограничават; ако те не могат да се прекъснат изцяло, това се дължи главно на враждебната експанзия на чуждото и усилията на своето да удържи съществуващия ред.

Както повечето от нас помнят, тези аксиоми на официалното слово бяха упорито и масово иронизирани и се явяваха в преобърнат вид в областта на частното слово. То обаче нямаше възможност да напусне границите на частния живот: това отсъствие на регламентирана свобода на комедийното слово, което да преобръща по карнавален начин високата празнична визия, беше още един белег за абстрактността на тоталитарния вариант на затвореното общество и за неговата нежизнеспособност. Макар и предпазливо, теоретикът на културата би се ангажирал с твърдението, че липсата на овладян механизъм за иронизиране на режима стана една от причините за неговия провал.

3. Класическата филология – “ценност сама за себе си”

А. парцелираният университет

Преди да кажа няколко думи за организацията на работата в специалност “класическа филология”, където Б. Богданов е придобил академичното си образование и работи и до днес, ми се струва уместно да процитирам един откъс от *Отвореното общество*, който свидетелства, че неговата неудовлетвореност от начина, по който функционира университетската система у нас, не е нито изолирана, нито се отнася само до тази част от нея, с която той е свързан и досега. Ето какво гласи той: “Много вярно е казано, че Платон създава както гимназиите, така и нашите университети. За мен няма по-добър аргумент да се гледа оптимистично на човечеството, няма по-добро доказателство за неговата вечна любов към истината и благоприличието, за неговата изобретателност, упоритост и здрав разум от факта, че тази опустошителна система на образование не го е унищожила напълно... “Понякога се чудя как нанесената вреда не се проявява още по-силно, казва Самюел Бътлър,⁴⁹ и как е възможно младите мъже и жени да израстват толкова разумни и добри, въпреки почти умишлено предприетите опити да се деформираща и осакати тяхното развитие. Някои без съмнение получиха увреждане, от което страдаха до края на живота си. Мнозина обаче не изглеждаха по-зле, а някои дори по-добре. Причината вероятно е, че природният инстинкт на младежите в повечето случаи така силно се противопоставя на тяхното обучение, че каквото и да правят учителите, те не им обръщат внимание.”⁵⁰

Взаимодействието между хора и дисциплини в специалност класическа филология съдържа достатъчно аналогии с модела на социалистическото общество, за който стана дума. Вярно е, че от 60-те години, когато Б. Богданов е бил студент до днес са настъпили някои промени: и все пак приликите остават повече от разликите.⁵¹ Ето какво може да се каже за обучението в специалността по онова време (има предвид времето от началото на 60-те до края на 80-те години).

Отношенията между студенти и преподаватели са ясно регламентирани. Преподавателят произнася (много често диктува или пише на дъската) лекцията си, а студентът старателно записва. В часовете по език преподавателят изисква превод на отделни изречения и синтактично-морфологичен разбор, който студентът извършва (или не извършва, но това не води до никакви определени последствия). По-свободен вид общуване по време на занятията не се предвижда. Редовните семинари по някои теоретични дисциплини (литература, култура) вървят мъчително, разговор не се получава: извънредни семинари (спецкурсове, спецсеминари) обикновено няма, защото и студентите и преподавателите са претоварени – но и защото няма традиция в тази посока. И все пак има преподаватели, които разговарят със студентите в по-неформална обстановка (примерно в университетския клуб), и там тече по-приятелско общуване. Но тогава не се говори по въпроси, свързани с обучението: доколкото разговорът засяга академични теми, той включва анекдоти за университетския живот, или пък много специфични историко-филологически шеги, които, за да бъдат разбрани, изискват специална подготовка. Те не са много разнообразни и в течение на годините просто се възпроизвеждат, образувайки един вид фолклор на специалността.

На второ място, студентът, който и без друго е респектиран от преподавателите си, няма никаква възможност за избор. Той не може да се откаже от една дисциплина в полза на друга, нито да избегне един преподавател, за да слуша друг. Длъжен е да

⁴⁹ Това е цитат от книгата на Попър.

⁵⁰ *Отвореното общество...*, т. 1, с. 160.

⁵¹ За проблемите на университетското образование в текстовете на Б. Богданов вж. *Висшето образование и дисциплината на идентифицирането*, в: Б. Богданов. *Промяната в живота и текста*, Изд. Отворено общество, С., 1998 г.; *Личност, университет и семиотичен подход*, в: Б. Богданов. *ЕВРОПА. Разбрана и правена*, Планета 3, С., 2001 г.

изучава точно този списък от предмети, който му е предложен в началото. (Ако въобще му е предложен някакъв списък. Съгласно обичайното положение студентът не знае какво ще изучава следващата година или семестър, освен ако не е разпитал по-възрастните си състуденти). Информация за броя и темите на курсовете по правило не се предлага. Анотации за съдържанието им изобщо не съществуват – тези неща са известни само на преподавателя.

Куриозно е и това, че отделният преподавател също не знае какво преподава всеки от неговите непосредствени колеги. Това означава, че той по същество не познава съдържанието на специалността (освен ако е млад и е запазил спомените си от студентските години). Подобно на студентите, той не може да каже защо в учебния план са предвидени точно тези дисциплини, и по какъв начин те, взети заедно, предлагат единната класическа образованост. Той би могъл да се позове най-много на традицията, или на това, че отделните му колеги са специалисти “по тези неща”, и следователно трябва да преподават тях, или че “всичко това дава различни знания за античността, а тя е неизчерпаема” – и следователно обща концепция за преподаването не е нужна.

На трето място, няма модел на обучение, предполагащ развитие на студента в течение на петгодишния курс. Най-напред, курсът е монолитен – няма разлика между бакалавърска и магистърска степен.⁵² После, студентът изучава различни дисциплини в различните години, без това, което следва, да изисква знание за предишното (защото не е ясно как коментарът на Омировия текст изисква знание за реалиите, които се срещат в съдебните речи на Лизий). Този недостатък стана съвсем очевиден, когато специалността започна да приема студенти, които вече бяха преминали няколкогодишен курс на обучение по класически езици в средното училище. Едва ли някой от тях би могъл да каже как неговото обучение в университета е допринесло за развитието му като хуманитар и специалист по античност (дори и да е съгласен, че е научил някои нови неща).

Този отказ от план за развитие засяга и преподавателите. Преподавателят не е задължен да развива своите курсове, нито да ги променя. От него не се очаква да разширява (или обратно, да стеснява, задълбочавайки) областта на своите интереси. Няма ясен механизъм, по който той да може да предлага курсовете си за студенти от други специалности, или да изработва специализирани курсове, предназначени за различни аудитории. Дори няма закон, който да го задължава да получи научна степен или да се хабилитира в определен срок (ако имаше, това би наложило олекотяване на процедурата за придобиване на тези степени и звания, и би улеснило най-напред самия него). Няма изискване за притежание на докторска степен (първа дисертация) за кандидатите за постоянно преподавателско място. Изключено е преподавателят да бъде уволнен на основание като “несправяне с работата”. Всичко това му дава възможност да завърши кариерата си, работейки върху същия материал, опирайки се на същата методика и разполагайки приблизително със същите знания, с които е започнал. Ако пък научи нещо повече, ще му е трудно да обясни защо е научил точно това и какво го е принудило да го направи – тук той е в същото положение като студентите.

Най-сетне, самата специалност не контактува с останалите. Както стана дума, тя не може да приема студенти, които вече са учили нещо друго, не може да предлага своите дисциплини като избираеми, и дори не може да информира другите специалности за съдържанието на учебния си план (както и да получава информация от тях). И още: тя практически не кани чуждестранни лектори, а е голямо изключение някой от

⁵² Първият бакалавърски изпит в специалността беше проведен през лятото на 2001 г.

преподавателите ѝ да получи покана за преподаване в друг университет (дори и в България). Да се специализира извън страната е много трудно. За размяна на студенти с чужди университети никой не е и чувал (говоря за положението до 90-те). Сега сме чували, но действащ механизъм за това няма и не няма планове за въвеждането му - ако някой реши да следва другаде, то си е негова частна работа. Книги не се получават, защото няма пари. Ако някои все пак се получават, това става само благодарение на индивидуалното старание на някой преподавател и контактите му (най-добре лично приятелски) в университетската библиотека. Информация за възможностите на чуждестранни университети за прием на студенти и работа (временна или постоянна) на преподаватели не се получава.

Както се вижда, състоянието на специалността заслужава да се характеризира най-кратко така: изолираност и неподвижност. Не може да се каже, че то е наложено от характера на класическата филология като стара и консервативна научна дисциплина: защото другите специалности в университета са в същата ситуация. Твърде сериозен (макар и да би било неточно да се каже, че е източник на всички останали беди) е проблемът с икономическата несамостоятелност. Специалността не разполага със свои пари. Тя не може да ги получи дори като дарение (защото не е юридическо лице, няма своя банкова сметка). Ако иска да направи нещо, тя трябва да се обърне към високата административна единица. Тя обаче също няма други пари, освен тези, които са ѝ отделени от централизирания университетски бюджет. А това е бюджет за разходи, предвидени от държавния орган (министерството). Следователно няма възможност да се предприеме нищо извън предвиденото. Ясно е, защо всеки опит за нововъведения тук ще изглежда като проява на особнячество. Наистина, в такава обстановка е нереалистично да се предприема каквото и да било.

Б. обучението като ритуал

Ако всичко това е така, как стои въпросът с осмислянето на подобна дейност и как се е случвало тя да привлича хора, които по всяка вероятност биха вършили добра работа и в други условия? Тук аз ще кажа няколко думи за това, как подобна структура (нямам предвид само специалността, а изобщо университета) се противопоставя на псевдотрадиционното или разпадащото се традиционно общество, както и за рисковете за образованието, които съдържа такъв вид противопоставяне.

Съвсем очевидно е, че заниманието с езици, които не се говорят, и с култури, които (ако ги мислим като нещо съвсем отделно от нашата) са престанали да функционират, няма някаква очевидна и лесна за посочване цел. Това не значи, че то по необходимост е лишено от цел: но тя не е ясна, значи по някакъв начин е скрита. По-нататък ще видим, как тази неяснота може да бъде привлекателна.

Засега само казваме, че безцелността на висшето образование (тук мисля преди всичко за класическото образование, както го описах в предишната част) дава възможност за определено дистанциране от фалшивата целеустременост на тоталитарната формация, изразявана в официалното слово, според което всеки трябва “да отдаде силите и способностите си за построяването на...” и “все по-нататъшното подобряване на...” и т.н. Бедата тук не е само в малкото на брой и изтощени фразеологизми, а много повече в това, че идеалистичният на вид повик за целесъобразност на социалното и духовно поведение на гражданина беше подкрепен от много сериозен административен натиск: защото при социализма никой не може да

бъде неработещ “официално”, значи да откаже да упражнява общественополезен труд. Но тъй като целесъобразността на всяко дейност, включително и на образованието, се налагаше по такъв абстрактен, силов начин, и беше, така да се каже, заповядана, то естествено и интересът към нея не можеше да бъде искрен. Ето защо мнозина млади и иначе енергични хора предпочитаха да действат подчертано нецелесъобразно и висшето образование предлагаше много добри условия за това.

И така, ползата от класическите езици беше неясна (и продължава да бъде, поне в рамките на нашата специалност), а културата, към която те отвеждаха, изглеждаше предостатъчно отдалечена от актуалността. Същевременно заниманията с тези неща задоволяваха апетита за екзотичност, за някакъв вид пътешестване към непознатото и невсекидневното. Тук вече се вижда как, отграничавайки се от скуката на предвидимото всекидневие, ученият-класик се обръща към нещо, което е ценно именно защото няма място във всекидневието: това е тенденцията на затвореното общество да бъде “отворено към отвъдното”, за която Б. Богданов споменава често.

На второ място, заниманията с античност задоволяваха, макар и парадоксално, потребността от устойчивост пред стихията на социалната промяна. Това изглежда чудно, защото точно тоталитарната власт най-малко жали усилия, за да предпази обществото от рисковете на такава промяна. Проблемът е в това, че тя никога не успява да скрие, че е власт отскоро, и въпреки всичките си претенции за вечност няма как да се позове на изначалността или “автохтонността” на своето присъствие. А разпространеното и в други условия недоволство от актуалността тук се свързваше лесно с реакцията срещу агресивното хюбрисно инсталиране на новия режим в традицията на една култура, която пази спомена и за други режими. Така че приобщаването към заниманията с античност изглеждаше на мнозина като приобщаване към един вид образование, а значи и общностен живот, който беше сигурен документ за реалността на времето отпреди псевдотрадиционната култура, която обитавахме. Истина е, че усещането за такава свързаност не водеше до развитие на активна позиция спрямо настоящето, целяща неговото изменение. Ученето на класически езици беше просто знак за принадлежност към предишното, което е истински устойчивото, и не се е променило, а само е било нападнато, оскърбено и сякаш изолирано от действителността. Но то съществува и я превъзхожда: така че е по-вярно да се каже, че днешното време се е изолирало от истинската действителности и й е обърнало гръб. Не мога да се въздържа от аналогията с гностическите спекулации от началото на християнската ера, които изработват картина на един свят, “изпаднал” от контакта си с истинния бог, или пък завладян (или направо сътворен) от злонамерен демон. Гностикът се отнася към актуалността по начин, който видимо го сродява с ортодоксалния класически филолог – той я подценява, счита я за временна, обречена и в известен смисъл нелегитимна; за недопустимо хаотична или пък крайно еднообразна. Поради това тя е достатъчно досадна, за да го отвлича от сериозни занимания. Той се посвещава на изучаване на своята доктрина за сътворението и спасението, която му се предава устно от учител в средата на тесен кръг посветени, но освен това е запазена и върху стари и мъчни за разгадаване текстове, написани много отдавна от пророк, вдъхновен или посетен от истинния бог. Гностикът се упражнява цял живот върху своите текстове, наизустява магически формули и възпроизвежда дословно онова, което е чул от учителя си. Впоследствие той сам привлича ученици (но не много), не рекламира усърдно дейността си, и не се безпокои, че го посещават точно толкова или точно такива хора: защото, мисли той, щом те са тук, това вече показва, че са избрани.

Също като него класическият филолог цени своята еднообразна и напълно откъсната от “останалия живот” дейност: защото чрез нея той общува с истинската

реалност, която е оцеляла тук и сега само в библиотеката със стари книги, и в умовете и телата на учени хора, които разбират написаното вътре и могат да обясняват разни неща около него. Всички те вярват, че онзи, който разбира написаното и може да го възпроизвежда, е човек, който по един не много ясен, но сигурен начин се приобщава към истинската образованост (или културност). Не е случайно, че концепция за културност липсва: защото ако имаше, тя би довела до въпроса, как това обучение я обслужва. Вместо това “културността” просто се асоциира с текстовете – разглежда се като техен източник и ключ за разгадаването им. Защото само скритостта на божеството и пълният отказ от рационализиране на неговото откровение може да гарантира опазване на ритуала в първоначалната му форма.

В. разпадането на псевдотрадиционното образование

И така, обучението на класическия филолог е ритуал, целящ опазване на общността в сегашния ѝ вид и преодоляване на лошата актуалност. Това, което превръща специалността в образователна секта е, че тя не е самостоятелно затворено общество, което регулира контактите си с други, както и собствената си структура по символичен път, но същевременно разполага с необходимите ресурси и средства за физическо оцеляване. Вместо това тя съществува в рамките на друго затворено общество (университетът) и благодарение на него. Тя е просто резултат от един механизъм за преодоляване на напрежението в затвореното общество чрез усложняване: но това е болестно усложняване, което не води до ефикасно поддържане на функциите му, а по-скоро до дезинтеграция. Проблемът на затвореното общество, особено в съвременния му тоталитарен вариант е, както би казал Хегел, в абстрактната подчиненост на индивида на изискванията на цялото. В случая индивидът е зависим от общността с това, че няма възможност да я смени, преминавайки в друга, аналогична общност, която също има нужда от способностите, които той е развил благодарение на участието си в първата: накратко, че ученият-преподавател-интелектуалец е несамостоятелен, защото не съществува пазар за услугите, които той е готов да предложи. Тази подчиненост би могла да се преодолее очевидно чрез включването му в различни независими общности (които са независими и икономически) и чрез възможност той самият да общува с други самостоятелни индивиди, което ще бъде съпътствано от личната му икономическа независимост и по-голяма приспособимост. Така той би преодолял и потискащото усещане за несвобода. Но всичко това би значело отказ от затворения модел и преход към отворен. Другата възможност, при която затвореният модел се запазва, предполага периодично осигуряване на различни свободи чрез система от празници. Това обаче е осъществимо само при висока степен на откъснатост от такива общества, които функционират в съгласие с противоположния модел: през ХХ в. в Европа това условие не беше налице. Така се стигна до трето, временно решение: да се създават възможности за *укриване* на гражданина в различни несамостоятелни структури, които не могат да се развиват сами и имат единственото преимущество да бъдат разделени помежду си комуникативно – и така да му предлагат временна илюзия за самостоятелност. Това е все едно да осигурим щастие на едно семейство, като дадем възможност на всеки да се затвори в отделна стая. Съвсем ясно е, че така ще се стигне само до разпадане на семейството, а вероятно и до актове на агресия между неговите членове: защото щастието ще бъде свързано с възможността да се обитава самостоятелно определено пространство и с разширението му, а личното пространство на всеки би могло да се увеличи, само ако останалите бъдат прогонени.

В образованието тази дезинтеграция се проявява, както видяхме по-горе: чрез нарастващо разделяне на университети, специалности, дисциплини и курсове. Това разделяне се изразява по-скоро в загуба на контакти, отколкото в количествено нарастване. Не е чудно, че в течение на един отделен курс е възможно да се губи връзка между отделните му части (впрочем онези курсове, в които се четат антични автори, нямат части, а само часове). В рамките на един отделен час също може да не е ясно, защо текстът е започнат на едно място и е завършен на друго. Причината за започването и завършването е чисто външна – времето е ограничено. Ако обстановката в специалността е приблизително такава, може да се разбере защо не само тя заедно с включените в програмата ѝ дисциплини и отделните учебни занимания, но и всеки жест на класическия филолог се превръща в ценност сама за себе си.

Няколко седмици след написването на този текст ми се случи да прочета части от *Богатството на народите* на Адам Смит. Ето какво казва той за образованието, предлагано в английските университети преди около 200 години:

Ако властта, на която [преподавателят] е подчинен, е корпорация, учебно заведение или университет, на който той е член и повечето други членове на които също като него са или трябва да станат преподаватели (*teachers*), те вероятно ще действат задружно (*to make common cause*), ще бъдат твърде снизходителни (*indulgent*) един към друг и всеки ще е съгласен колегата му (*his neighbour*) да пренебрегва своите задължения, ако и на него му е позволено да пренебрегва своите. В Оксфордския университет повечето професори от много години са престанали дори да си дават вид, че четат лекции.⁵³

И по-нататък:

Ако преподавателят е умен човек (*a man of sense*), за него трябва да е неприятно при лекциите пред своите студенти да съзнава, че говори или чете глупости (*nonsense*) или нещо малко по-добро от глупости. Трябва да му е неприятно също да вижда, че повечето от неговите студенти не посещават лекциите му или може би ги слушат с достатъчно явни белези на невнимание, презрение и насмешка. Затова, ако е длъжен да прочете известен брой лекции (*lectures*), само тези мотиви без какъвто и да било друг интерес могат да го накарат да си даде труд да чете що-годе сносни лекции (*tolerably good ones*). Могат да бъдат пуснати в ход различни средства (*expedients*), с които да се притъпи ефикасно острието на всички тези подбуди към прилежание. Вместо да излага сам на своите слушатели науката, на която трябва да ги учи, преподавателят може да им чете някаква книга върху нея; ако тя е написана на стар (*dead*) или чужд език, той може – като им я превежда на собствения им език или, което би му коствало още по-малко труд, като ги кара те да му я преведат, запазвайки си правото само да прави от време на време някоя бележка по даден повод – да се ласкае от мисълта, че чете лекция. И най-малката степен на знание и прилежание (*application*) ще му позволи да върши това, без да се излага на презрение и насмешка или да казва нещо, което е действително глупаво, абсурдно или смешно. Същевременно дисциплината на учебното заведение (*college*) може да му позволи да принуди всичките си възпитаници (*pupils*) да посещават най-редовно тези псевдолекции (*sham lectures*) и да се държат най-прилично и почтително през целия час.⁵⁴

⁵³ “...have given up altogether even the pretence of teaching” (Адам Смит. “Богатството на народите”. Прев Г. Георгиев. Партиздат. С., 1983 г. с. 740; Adam Smith. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of the Nations*. Encyclopaedia Britannica, the University of Chicago, 1991).

⁵⁴ ...and to maintain decent and respectful behaviour during the whole time of the performance (*Богатството на народите*, с. 742-743; *An Inquiry*, р. 373-374). Признавам, че това, което казва той, може да послужи като доста точно описание на преподаването, на което аз съм бил свидетел и сам съм възпроизвеждал. Смит отдава причината за тази небрежност на фиксираните заплати на университетските професори. Няма съмнение, че тази система действа пагубно на мотивировката на преподавателите: би могло да се

4. Идеологията на отвореното общество

А. спиране на дезинтеграцията

Естествено е тази ситуация да предизвика тревога и дори да доведе до оформянето на някакъв проект - в началото твърде абстрактен и може би дори несъзнат – за промяната ѝ. Настина, псевдотрадиционното общество проявява склонност да се дели и да образува все нови и нови секции, затворени като самото него и при това несамостоятелни (защото се поддържат от центъра на системата) и без възможност да дадат някакъв принос за съществуването на съседните секции: те и не могат да знаят за нуждите им поради крайно слабата комуникация между тях. Това поведение на цялата система провокира спонтанна асоциация с развитието на някои смъртоносни болести. Какво може да се направи? Ако мислим за образованието – защото това е областта на обществения живот, която платеният от държавата интелектуалец познава най-добре – там е нужно да се започне от отделния курс върху дадена дисциплина. Какви са неговите части? Как студентът напредва, следвайки преподаването? В какъв смисъл изложението представлява цялост? Какво дава основание да се мисли, че студентът, който е овладял предложената цялост, е станал по-образован, или по-добър специалист?

Последният въпрос очевидно налага изискването да се конструира и гледната точка на специалността. Специалността съществува, за да предложи образование от такъв вид и върху такъв материал. За да се случи това, е необходимо тя да има структура, значи части, които да се съотнасят по разбираем начин помежду си, като се вземе предвид дали някои не са излишни (защото повтарят други), и дали някои, които са особено нужни, не липсват. А освен това трябва да се види, какво предлага специалността за разлика от другите специалности, дали не дублира механично някоя, и дали в цялостната система не липсва друга, която да е особено необходима.

Този опит за изясняване на структурата на учебната програма, който води до изработка на осъзнат и логически завършен, а не просто традиционен план за обучение, е само част от работата по спасяване на образованието. Ако спрем дотук, това означава просто да заменим един затворен модел с друг, чиито предимства в най-добрия случай ще се свеждат до неговата икономичност, пълнота и обмисленост. Но той ще бъде също толкова нежизнеспособен като предишния и ще се изчерпи дори по-бързо (освен ако не сменим персонално всички, които имат отношение към него). Необходимо е друго – да се намери механизъм за саморегулиране на системата.

Б. жизнеспособното образование

Това започва с готовността на преподавателя да отговаря на въпроси, или сам да задава такива въпроси, които ще доведат до по-дълъг разговор. Самите студенти трябва да имат възможност да предлагат промени в начина на преподаване. Ако по различни причини промяната е невъзможна, те трябва да могат да се откажат от този курс и да запишат друг, без при това да им се налага да сменят специалността си. Студентите трябва не само да имат възможност да правят избор, но и да бъдат задължени да го правят, макар и в определени граници – значи да има баланс между задължителни и

добави, че липсата на обвързаност между заплащане и качество на преподаването е само един от многото начини да се поддържа неподвижността на висшето образование.

избираеми дисциплини. Същото се отнася и за преподавателите – те трябва да могат (и да бъдат донякъде задължени) да променят дисциплините, които водят, както и съдържанието на курсовете си за определен период от време, а също и да редуват време на преподаване с време на изследователска работа.

Тази изборност трябва да включва и дисциплини от други специалности – това значи, че самата специалност няма да може да произвежда студенти, които да са формирани изцяло според изискванията на нейната основна концепция. Същото се отнася и за контактуването между самите университети: както студентът, така и преподавателят по силата на ясен регламент трябва да може (и да бъде задължен) да отделя време за присъствие в други университети. Тези контакти няма да доведат непременно до размиване на физиономията на специалността, а по-скоро ще я направят по-известна, вероятно по-търсена, и това търсене ще предполага поддържането ѝ - а за какво би било търсено образование, което не предлага нищо определено?

Това търсене и предлагане обаче не може да бъде уредено само с правилник. То трябва да има и жизнен мотив: а именно, отделният участник (бил той индивид или група, обединена от определени задачи) трябва да може да се развива в резултат на тези контакти. Накратко, той трябва да има възможност да печели. Това изисква разрушаване на икономическата централизация на висшето образование – без това да означава, че държавните университети трябва да изчезнат.⁵⁵

Всичко това обаче не би могло да се случи в рамките на едно централизирано и неподвижно общество. За тези правила би могло да има проекти и опити, но ако цялата структура остане стабилна, те не биха успели да се развият. Следователно съществуването на този проект за образование зависи от склонността на цялото общество да изтърпи промяна. Тази промяна може да бъде осъществена сравнително лесно на равнището на официалното слово, което предполага смяна на общата идеология, поне на повърхността. Но новата идеология, за да бъде ефективна, не може да остане на равнището на високото слово, а трябва да се превърне в начин за обществено и индивидуално реагиране: за да се осъществи същинско преобразуване на културния модел е нужен реален контакт със среда, където ценностите на отвореното общество живеят отдавна. Значи тези практики трябва да бъдат внасяни и отвън - заедно с индивидите, институциите и капиталите, които ще позволят задействането на личната инициатива.

5. Η κατὰ τὸ ἄριστον ἀκρότης⁵⁶

Α. индивидът пред лицето на културните промени

Както стана дума преди, Б. Богданов наследява част от прогресистките надежди на интелектуалците от XIX в. Богатството на Запада от началото на Ренесанса насам наистина е нараснало, културата се е усложнила, и онова, което през античността е могло да бъде не повече от проект или опит, днес се е развило в действителност и в много голяма степен. Проблемът е, че бъдещето не може да се прогнозира. Що се

⁵⁵ Тук пак ще се позова на Адам Смит, който, включвайки образованието сред тези дейности, които трябва поне отчасти да бъдат финансирани от държавата, забелязва: “Би могло да се каже, че онези науки (*parts of education*), които се преподават в университетите, не се преподават много добре. Но ако не съществуваха такива заведения (*institutions*), тези науки нямаше изобщо да се преподават и както индивидът, така и публиката биха страдали много от липсата на тези важни елементи на образованието” (*Богатството на народите*, с. 744; *An Inquiry*, p. 375).

⁵⁶ Aristotelis *Ethica Nikomachea*, 1107a 7.

отнася до отношението колектив - индивид, тук също нямаме основание да очакваме окончателно надделяване на единия модел над другия: най-малкото защото историята свидетелства, че те са в състояние да прехождат един в друг, а има и логическа причина това да се случва. Както видяхме, лошата затвореност естествено се саморазрушава, а това вероятно се отнася и за лошата отвореност (която се проявява, примерно, в модела на абстрактното общество, за което говори Попър). Вярно е, че има по-стабилни форми на отворен и затворен обществен живот, но и те имат своите ограничения – например, че и двете могат да страдат от недостиг на природни ресурси за поддържането си. В този случай затворената общност се принуждава да встъпи в контакт с други, и така да се откаже от изолацията и впоследствие – от традиционността си, а отворената – да предприеме действия за овладяване на разрастването си, което води до ограничаване на свободите на индивида, и изобщо до по-слаба подвижност. Това са мощни, глобални тенденции, на които е трудно да се противостои: те се определят от нещо като природни закони. Това обаче не значи, че индивидът може да бъде просто наблюдател, защото неутрална обществена позиция не съществува: “обикновеният наблюдател” съдейства за осъществяване на едни или други процеси именно с това, че “просто наблюдава”. Освен това е съвсем ясно, че индивидът може да допринесе за случването на едно или друго в културата с активното си действие, и следователно при всяко положение той е отговорен за ставащото, независимо от “глобалните тенденции”. Защото, както казва Карл Попър, дори и те да съществуват, тяхното действие не може да бъде предвидено: а освен това ние винаги ще можем да облекчим поне с малко страданието на хората – това е несъмнен морален императив и посока за действие, и тя не зависи от това, какво предстои.

Б. индивидуалният напредък

И така, ние винаги сме способни да изберем дали да съдействаме на една или друга тенденция и във всеки отделен момент трябва да решаваме кое действие би било по-добро. Ако сега работим успешно в полза на отвореността, това може би значи, че преди време сме били “затворени” по правилен начин. Зад тази увереност се крие оптимистичната хипотеза, че човек винаги има възможност да действа по правилен (полезен, справедлив) начин, дори и обстановката, в която се намира, на пръв поглед да възпрепятства всякаква инициатива. Причината е, че няма обществена организация (култура), която да е лишена от система. Тази система може да бъде разбрана като сложна комбинация от начини за отворено или затворено реагиране и знаци за тях: а в нея, ако е схваната като нещо единно, би трябвало да виждаме надделяването на един от двата основни културни типа. При това положение трябва да знаем, че в системата вече се е зародила и противоположната тенденция – и във всеки индивид е вложено естественото влечение (*eros*) да съдейства за осъществяването ѝ.

Основите на тази програма са достатъчно стари. Тя приема, че основният закон на т.нар. “история”, или, по-точно, на историческата промяна, е редуването на разнообразни осъществявания на основните културни типове. Те се редуват, защото са противоположни, а субстратът, оформен според едната противоположност, естествено се стреми към другата. Индивидът е добродетелен, когато (според своите сили и съгласно възможностите на средата) съдейства за осъществяването на тази тенденция – и следователно допринася за “прогреса”. Това подчиняване на природата на нещата, чийто закон е следствие от самото съществуване на противоположностите, се

препоръчва още от Хераклит, а признаването на такъв вид природосъобразно поведение за етическа норма е принцип на повечето елинистически философски школи.

Нужно е да се забележи, че макар и да изповядва ценностите на отворения модел и да допринася за развитието на неговата идеология, Б. Богданов, в съгласие с метафизическите предпоставки на етико-политическите си убеждения, не му отдава безусловно предпочитане. Животът в рамките (и според принципите) на затвореното общество би могъл да бъде добър и достоен, също както и откритата подкрепа на тенденцията към затвореност. Това, което той смята за зло (или недостиг), е неосъзнатостта на принципите на индивидуалното действие, или с други думи, отсъствието на “знание за себе си”. Интересите му към марксизма и (особено в последните години) към фройдизма са мотивирани от тази вяра. Разбира се, добродетелното действие е възможно и там, където неговите истински цели и причини не се разбират: и все пак това е действие, обосновано в най-добрия случай от едно правилно мнение (*doxa*). Такъв човек би могъл да бъде и щастлив, но той няма да знае причините за своето щастие, и следователно ще е застрашен от капризите на културната промяна (и разнообразие), която античният стоик нарича *tyche*. Възможно е обаче и друго щастие, поставено на сигурна основа, и то е резултат от знанието за началата на тази промяна и за причините за разнообразието. Ако си послужим с платонистки термини, ще кажем, че това щастие произтича от съзерцанието на Благото и Идеите, и несъмнено е достъпно за малцина, които и затова носят отговорността за поддържането на разумния обществен живот. Тяжно задължение е да устройват обществото (но не наново, а в съгласие с присъщата му в даден момент инерция към противоположния културен тип), така че да се осигури сигурността и спокойствието на колкото е възможно повече граждани. Правилното обществено устройство не доставя никому същинско знание, но, въвличайки все повече хора в определен тип обществени отношения и предлагайки им съответстващ модел на образование, снабдява мнозинството с “правилни мнения”, благодарение на които общественият организъм функционира добре. “Добре” означава “съобразно понятието”, което инженерът на културата въплъщава, докато гледа към неизменната Парадигма.