

**РЕЗЮМЕ НА КНИГАТА “(ПО)МИСЛИМОСТТА НА ДРУГ(ИЯ):
РАННОТО ЕВРАЗИЙСТВО И БЪЛГАРСКИТЕ МУ СЪСЕДИ” от
Йордан Люцканов**

Уводната глава, “За руско-българското неразбиране, преди и сега”, очертава параметрите на трайно руско-българско межкултурно неразбиране, изследвайки предимно руски емигрантски източници от 20-те – 30-те години на XX в. (за миналото), както и нов колективен труд за руската емиграция в България, излязъл в София (за проясняване на положението днес).

Печатно засвидетелстваните жестове на взаимен интерес застават в няколко взаимосвързани стереотипа, които автоматизират взаимното неразбиране, незабелязването на сърцевинни за всяка от културите идентификации. Застъпвам една от двете реципрочни гледни точки към ситуацията (обърнете внимание на последователността: руско-българско ...): спирам се на руското неразбиране/незабелязване на българските самоидентификации, неразбиране, улеснено и “узаконявано” от български жестове и самопредставяния, насочени към руски възприемател – чрез тях българската култура/ българският елит охотно влиза в ролята на клакъор спрямо руския месианистичен дискурс, не прави опит да излезе от отредената му от този дискурс благодарствено-себепренижаваща/ себепренебрегваща позиция.

Тази е (псевдо)комуникативната рамка, която българският елит, реципирайки “евразийството”, е имал и има шанса да разбие.

С други думи (и говорейки в режим на авторефлексия), в уводната глава изследвам интелектуалните и очертавам социално-психологическите условия, правещи възникването на настоящата книга и избистрящата се чрез нея позиция наложително.

В глава първа, “България и Балканите у ранните “евразийци””, проучвам руската философска способност за диалогичност в една доста трудна за руската мисъл ситуация, и от интелектуално, и от екзистенциално гледище. Налага ѝ се интелектуално да преодолее последиците от катастрофата от 1917-1920, и да оцелее в чужда културна среда (в чужбина).

Главата тръгва от приемането, че вътрешната развойна логика на тази философия би тръбвало да води към това, което накратко може да бъде означено като *множествено-личностна онтология и етика*. И тръгва от вярването, че контактът във всекидневието може да насърчи межкултурна диалогичност, особено в случаите, когато страните ‘се познават’, т.е. имали са ‘платонична връзка’ като предистория (а такъв е бил руско-българският случай).

Ранного “евразийство” сполучва в първите две цели и не постига нито една от останалите.

“Европа и човечеството” на Н. Трубецкой (1920) може да се разглежда като чернова към такава онтология и етика (множественоличностна), изразена в плана на философията на културата. Статията на П. Савицки “Европа и Евразия” (1921), която следва да се смята и за рецензия, усмирява радикализма на Трубецкой, местейки го върху релсите на традиционния руски месианизъм и по този начин създавайки “евразийството” като философия на монологичния персонализъм (или философия на монологичния *колективен* персонализъм, ср. *соборност*). В главата обръщам внимание на подмолната полемика на Г. Флоровски с инициационната книга на Трубецкой, както и на въвличането му в акция, която може да се смята опит за манипулиране на българското разбиране на тази книга (Славянското дружество в

България издава брошурата на Флоровски “Достоевски и Европа”, на български (1922) – в период, който предхожда отдръпването на Флоровски от групата на “евразийците”. (Подробен анализ на брошурата предлагам в глава II). Може да се каже, че откритата критичност на Савицки и апологията на християнската култура-и-цивилизация, които Флоровски разглежда като едновременно европейски и универсални, се оказват дълбинно напълно съвместими и взаимодопълващи се.

Евразийците споменават България и Българите дотолкова, доколкото става дума за нации/народи и култури, които са 1) малки, 2) периферни спрямо Европа и 3) Русия. Трябва да се добави обаче, че у евразийците България и Балканите не се подлагат на онази редуция, на която са подложени от панславизма, нито на редуциране до гръцко-славянско двуединство в името на волята за православна (или: източно-християнска) общност (водена, (под)разбира се, от Русия).

Иначе казано, българите не са изрично включени в евразийското „издание” на Руската идея или на руския месианизъм, макар да са включвани в предишните му версии.

За основно сметнах не онова, което евразийците са казали за България и Балканите, а това, което са им „отредили”: имплицитно и преди да бъдат персонализирани ролята в конструирания от тях образ на света. И ето че това „предвидяно”, предполагаемо, отредено и количествено превъзхожда, и се оказва по-важно от казаното пряко.

Евразийството (в тоя си вид, който е проявено в първия манифестен сборник на групата „Исход к Востоку” (София, 1921), в други техни печатни прояви то началото на 20-те и в труда „Начертание русской истории” на Георги Вернадски, 1927) не разпознава в лицето на българите (България) и Балканите (културни, политически) субекти, контрагенти. Не е разпозната персоналноста им (по-точно, самоличността им, която не отъждествяваме с индивидуалността) и те не биват полагани като партньори в диалог.

Евразийският размисъл за България, българите и Балканите не се различава в *посланието* си от традиционния руски размисъл за тях. Но се е променил *изказът* – станал е косвен, което е направило съобщението (посланието) четимо само при включването на активен възприемател, можещ да конкретизира подразбиращото се.

В **глава втора**, “Българският отзиви на ранните “евразийски” текстове”, отзиви (за “Европа и човечество” и “Исход к Востоку”) периодичните издания “Развигор”, “Везни”, “Славянски глас”, “Духовна култура”, и още някои отзиви. Обръщам внимание на възприемането на произведения, които се отнасят по особен начин към “евразийските”: 1) имат доста близка семантика (О. Шпенглер, “Залезът на Запада”); 2) имат противоположно културнофилософско послание (Д. Мережковски, “Вечните спътници”); 3) имат потенциала да нормализират радикализма на “евразийското” послание, било чрез симулация/ мимикрия, било чрез прокарване на антитеза. Специално издирване и подбор на произведения за рубриците (2) и (3) не е правен, произведенията “изскачат” от непосредствения текст и институционален контекст на реципиращите “евразийството” български текстове. Не попаднах на текстове, твърдящи, че е необходима радикализация на “евразийските” послания. Т.е. те са възприети по-скоро като радикални/ нови, отколкото като умерени/ тривиални. И, общо взето, радикализмът им е приет избирателно (както личи от текстовете на отзивите) и дори е съзнателно филтриран (както личи от две акции по промотиране на книги, чиито послания видоизменят/ подменят/ скриват посланието на “Европа и човечество”).

Стигнах до още някои обобщения, които изложих в заключителната част на главата и които ще повтора.

Първо, от източниците личи следната склонност, може би тенденция: идеята, че европейската култура не би следвало да задава мерките на културност на останалите култури, защото като цяло не превъзхожда никоя от тях (изказана от Трубецкой в “Европа и човечество”), е *подменяна* с идеята, че Европа упада (която е изговорена от Шпенглер, но съставя не повече от половината на посланието му в “Залеза на Запада”). Тази склонност, или тенденция, е съзвучна на онова падане на етическия хоризонт, което личи в “Исход к Востоку” (сравнена с “Европа и човечество”, 1920), и може би е била насърчена от него. Глава II не дава отговор на този въпрос, но разкрива сходно филтриране на посланието на Шпенглеровата творба: въпроси, свързани с поликултурализма, са отместени на заден план, затъмнени са или са оспорени с интелектуално доста незадоволителни доводи. Връщам се към това явление, опитвайки се да обясня интелектуалните и социално-психологически фактори, които го обуславят, в заключителната глава на книгата.

Намирам основание да спомена тук един от отзивите, които изследвах (и който изпъкна на фона на останалите). Стефан Младенов (сред другите български автори, чиито отзиви разгледах, са Тодор Боров, Христо Гяуров, Константин Гълъбов) е избегнал темата за упадък на Запада, но и темата за мнимостта на европейското културно превъзходство, съсредоточавайки се върху етическата сърцевина в посланието на Трубецкой: самопознанието сътворява *личността* на родната култура и отваря очите за *личностната* ценност на чуждите култури.

Второ, изворите показаха значещи липси. С едно изключение (Константин Бобчев), не долових чувствителност към естетическите импликации на евразийската култур-философия, такава, каквато е изложена у Трубецкой, в “Европа и човечество”. (Аналогично изключение представлява реакцията на Д. Калинов спрямо “Залеза на Запада” от Шпенглер; разгледах я подробно в заключителната глава). Не долових отзив на мисълта на Александър Херцен, неведнъж подхващана от Георги Флоровски: *История никуда не ведет* (Историята наникъде не води).

Предположих, че слабата разбираемост на евразийските идеи и по-специално на тия на Николай Трубецкой е в хармония със слабата възприемчивост към модернизми, които не са “смегчени” в някакъв вид дързък академизъм. Не разработих този въпрос.

Имах достатъчно основания да обобщя, че посланията, които все пак са приети, са тези, които затвърждават характерен българско-руски (вж. последователността) межкултурен стереотип: българска страна делегира субектност (или своята, или субектността) на руския месианистичен дискурс. Успях да различа признаци на аналогично взаимодействие с това, което може да означа като европейски окултуряващ дискурс (но, като се имат предвид особеностите на обсъжданите текстове и нагласи, се въздържах да го отъждествя с “ориентализъм”).

И имах основания да заключа, че, накратко, рецепцията на “евразийските” текстове и на техния главен европейски идеологически “съсед”, “Залеза на Запада” от Шпенглер, говори за значителен култур-философски и комуникативен (на ниво межкултурна комуникация) конформизъм на българския интелектуален елит.

В глава трета, “Българските “съседни” на “евразийството””, направих преглед на български размисли по тематика, поне на пръв поглед аналогична на “евразийската”: България и Европа, цивилизоването, самоколонизацията, самоотчуждаването на колективния субект на местната традиция от традицията, самопознанието на колективния субект. Разгледах текстове на Михаил Маджаров, Константин Стоянов, Павел Морозов, Николай Райнов, Богдан Филов, Никола Мавродинов, Васил Захариев, Александър Балабанов, Димо Кърчев, Никола Станишев, Димитър Съселов и други, текстове, които обсъждат въпроси на манталитета, изкуството, историографията и

философията на историята, етногенезата, образованието и др., и публикувани в списания като “Златорог”, “Развигор”, “Българска мисъл”, “Листопад”, “Училищен преглед” и др.

Този преглед на източниците показва, че основната тема на българския идентичностен разказ не е европоцентризмът, а гръкоцентризмът. Текстовете от Фьодор Шмит и Константин Стоянов отпреди войната (Първата световна), както и на Богдан Филов (от средата/ втората половина на 1910-те до началото на 30-те) се оказаха показателните. За да проверя трайността на интереса, наблюдаван в текстовете на посочените трима автори, накратко прегледах текстовете и начинанията от следдеветосептемврийския и следдесетоноемврийския период. Тематизирането на гръкоцентризма в българската културфилософия, след пауза от поне два века, е подновено към края на 60-те, продължава и след 1989 г. Имах късмета да мога да обоснова предположението си, че гръкоцентризмът, като култур-философски проблем, е истинският български аналог на европоцентризма, като основен културфилософски проблем пред руската мисъл, вкл. “евразийската”, което е основният резултат от тази глава. Както историческият материализъм по-рано и може би парадоксално, пост-модерният радикален номинализъм се оказва контра-позитивен (задържаш, възспираш) спрямо това тематизиране. Този извод е загатнат в главата, особено в заключителната ѝ част.

От гледна точка на посочения главен резултат, такива ярки български самоидентификационни разкази като този за хунския (хунорския) произход на българите (Д. Съселов, Н. Станишев: “Българска Орда”), макар да имат отдавнашен български прототип (Гаврил-Кръстевичевата версия на етногенетичния разказ: българите са хуни, но хуни и славяни са един и същ народ), могат да се разглеждат като проява на псевдоморфоza, като псевдоморфичен отговор на руското “евразийско” предизвикателство. Прилагането на известното Шпенглерово понятие към творчеството на “Българска Орда”, е само имплицирано от глава III – изговарям го тук.

Проучването, предприето в рамките на тази глава, предпостави едно по-важно предположение, което също не експлицирах в глава III. Наличието на свой екзистенциален център в българската култур-философия и българския идентичностен разказ е една от възможните причини за слабата българска чувствителност към проблема за европоцентризма в руската мисъл.

Тук се струва да се експлицира и още едно, свързано с предходното, предположение. Евразийската версия на руската идея може да се разглежда като гениална “кражба”, гениално изпреварващо усвояване на потенциално “чужд”, но непотърсен генеалогически капитал, при заемане на по-силни изходни позиции: имам предвид употребимостта на генеалогичния капитал на азиатското номадство и в българския, и в руския идентификационен разказ. Може да се допусне, че “Евразийците” заменят един травматичен спомен с друг, също травматичен, но радикално преосмислен (за да бъде потиснат, на свой ред, неговата травматичност). Споменът за “викането на варягите” е неутрализиран чрез сюжета за руско-татарската симбиоза. Неутрализиран е архетипният източник на травмата/ темата “европоцентризм”. Осъзнавам/ предполагам току-що казаното благодарение на съпоставката с българския случай. А руският случай осветлява българския. “Хунската” тема при българите също има функцията да неутрализира средищната травма на културната памет чрез отвлечане на вниманието. Тези изводи произтичат от анализа на източниците, направен в глава III, но след като тези изводи бъдат съпоставени с изводите от глава II. Експлицирам ги едва тук.

В **заклучителната глава** изследвам условията, направили отстояваната в книгата позиция възможна. Сърцевинното такова условие е: латентната възможност за поява на философски персонализъм в българската култура, възможност, на един много ранен етап предизвикана от евразийските текстове и от произведение на О. Шпенглер: текстове, проблематизиращи стереотипни представи за колективните културни самоличности (национални като руската и над-национални като европейската) в условията на кризата след Първата световна война. Тук се опитвам да проследя нишките на тази латентна възможност и да осъзная собствената си позиция като причастност към тези нишки, като продължение на тази възможна история. От гледна точка на тази позиция, самоопределяща се в опит да съчетае опита на философския персонализъм с опита на национално-идентификационните разкази, основният въпрос, който задава тази книга, става следният: Съществуват ли проблемите на Другия и за мен, неговия другар?

Към изследването на тези условия пристъпих, обръщайки се към конкретен исторически “материал” (източници и въпроси, които тези източници изглежда да задават). Накратко запознах с основните фигури (Н. Бердяев, Е. Муние, Л. Карсавин), положения и противоречия на/във философския персонализъм, самоосъзнато философско течение през втората четвърт на ХХ в.; с рецепцията на персонализма и най-близкия му философски съсед, “религиозния екзистенциализъм”, в България; с опити в българската хуманитаристика от 20-те – 40-те години, антиципиращи, наподобяващи или съвместими с персонализма. Съпоставих философските “вкусове” (предпочитания и предразположености) на светската мисъл в България с тези на църковната. Засягнах въпроса за голямата среща на персонализмите през ХХ век – светския, антропоцентричен и западен по родословие и църковния, теоцентричен и развиван преди всичко в рамките на византийското богословие и философия. Преосмислих изводите на глави II и III с оглед на новия хоризонт на изследването: отношението на българския идентичностен дискурс (кои сме ние?) към *най-важните* “чужденци”, чужди културни самоличности – гръцката, руската, “европейската” (“западната”) – като осмисляно, изразявано, осъществявано на дело според мерките на персонализма или без оглед, без усет дори за такива мерки. Посочих най-важния, според мен, “Друг” пред българското самопознание в периода – (пост)византийската традиция, посочих, че диалогът с него би бил предпоставка за решаване на най-важния (и най-дълбоко травматичен) опит за българската културна памет и идентичностен дискурс – този от взаимодействията с елините/ ромеите (“византийците”)/ гърците. Накратко анализирах *срещите* (а не подминаванията!) с (пост)византийския “Друг” и доближаванията до персонализма; и едните, и другите определям като “случайни”. “Герои” на главата, освен споменатите персоналисти, са О. Шпенглер, Л. Шестов; Гео Милев, Д. Калинов, К. Гълъбов, Н. Райнов; С. Младенов, Б. Филов, Найден и Мария Шейтанови; Димитър Пенев, Маньо Стоянов, Борис Попстоименов, Ганчо Пашев и други.

Разбирането на чуждата Тема, неводещо до забравяне/ недовиждане на своята – възможностите за такъв един успех изследвах и в заключителната глава, и в цялата книга. В заключителната глава стигнах до извода, че този успех би бил инициационен за българската колективна самоличност. Смятам този извод за най-важния сред тези, до които стигнах, загатвайки за тях или формулирайки ги, в тази глава.

Книгата съдържа текст на руски (първа и втора част на уводната глава, съзнателно и подчертано адресирани към руския читател), немски (успореден вариант на третата глава) и английски (успореден вариант на заключителната глава), а също, разбира се, и на български език.

Освен това, тя съдържа дял “Предговор и благодарности”.

Настоящото резюме съзнателно включи твърдения, които обикновено намират място в заключения и епизоди.