

Цветан Тодоров

НИЕ И ДРУГИТЕ

Френската мисъл за човешкото многообразие

София, 2023

© Издателство „Изток-Запад“, 2023

Всички права на български език запазени. Нито една част от тази книга не може да бъде възпроизвеждана или предавана под каквато и да е форма и по какъвто и да било начин без изричното съгласие на издателство „Изток-Запад“.

© Цветан Тодоров, автор, 2023

© Весела Генова, превод, 2023

© Деница Трифонова, оформление на корицата, 2023

ISBN 978-619-01-1259-4

Цветан Тодоров

НИЕ и ДРУГИТЕ

Френската мисъл за
човешкото многообразие

Превод от френски

Весела Генова



СЪДЪРЖАНИЕ

Предговор	7
-----------------	---

УНИВЕРСАЛНОТО И ОТНОСИТЕЛНОТО

Етноцентризъм	17
Сциентизъм.....	28
Монтен	46
Развитието на релативизма.....	59
Леви-Строс.....	73

РАСИ

Раса и расизъм	101
Гобино.....	135
Ренан	146
Пътищата на расиализма	158

НАЦИИ

Нация и национализъм	176
Токвил.....	194
Мишле.....	209
Ренан и Барес.....	220
Пеги.....	234
Последици от национализма.....	246

ЕКЗОТИЧНОТО

За правилната употреба на другите.....	263
--	-----

Шатобриан	280
Лоти.....	303
Сегален.....	316
Модерни пътешественици.....	330

УМЕРЕНОСТ

„Персийски писма“	345
„За духа на законите“	356
Един действително умерен хуманизъм	373
Библиография	387

Предговор

Запознах се със злото през първата половина на живота си, когато живеех в страна със сталинистки режим. Опознавах го постепенно: през първите следвоенни години бях твърде малък, за да разбере правилно какво означава внезапно изчезване на някой роднина или семеен приятел, принудителното му въдворяване в някое малко провинциално градче или рязкото намаляване на доходите му. Освен това най-близките в семейството подкрепяха първите стъпки на този режим и бяха сред онези, които се възползваха от него. Нещата се промениха в края на 1948 г., когато други приятели на родителите ми от същата среда като тяхната бяха хвърлени в затвора или охувани във вестниците (които вече можех да чета) или когато баща ми започна да има неприятности в работата си. Независимо от това аз си оставах пламенно пионерче чак до 1952 г. После дойде смъртта на Сталин и постепенно, навлизайки в юношеството, започнах да откривам несъстоятелността на официалното говорене, което слушах всекидневно.

Никога не съм бил пряка жертва на режима, тъй като моята реакция, каквато беше впрочем и реакцията на мнозина от моите сънародници, беше не да протестирам или да влизам в конфликти, а да си създам две личности: една, публична и покорна, и друга, частна и своенравна. И все пак в малко по-различен смисъл на думата аз всъщност в крайна сметка бях жертва също като всеки един жител на моята страна, а моята частна личност не беше изцяло плод на собствената ми воля, както си мислех, тъй като се изграждаше като реакция на заобикалящата ме реалност. Именно тогава опознах злото. То произтичаше от крещящото несъответствие между фразите, с които се обграждаха представителите на властта, и живота, който водеха те и който ни караха да водим ние, живот, следващ видимо съвсем различни принципи; в задължението да заявяваме публичната си подкрепа за тези официални доктрини и в произтичащото изпразване от смисъл на най-благородните слова – свобода, равенство или справедливост, които се използваша за прикриване на репресиите, привилегироването и крещящите несъответствия в начините на третиране на хората; в утвърдението, че по всеки въпрос има една и само една правилна позиция, и констатацията, че тази позиция се определя от силните на деня и в тяхна полза, а „истината“ вече е само последица от силата; в неограничената и произволна власт, която усещахме, че е дадена на полицията и службите за сигурност, партийните дейци и отговорници, ръководители-

те, които можеха във всеки един момент да ви лишат от работа, дом, приятели или свобода; в подбуждането към покорство и посредственост, в системата на доносничество, въведена на всички нива, и която същевременно се беше превърнала в най-бързия начин да направиш кариера; в страха да се страхуваш. Материалните неудобства, липсата на потребителски стоки или опашките сами по себе си не бяха зло (а по-скоро неблагоприятие), но се превръщаха в зло, доколкото очевидно произтичаха от другите характеристики на режима и функционираха като негови емблеми. Разбира се, това зло не беше еднородно, тъй като в противен случай нямаше да бъде възможно да се живее: продължаваха да се запознавам с прекрасни хора или да се възползвам от прекрасни жестове на хора, които невинаги бяха прекрасни. А в условията на липса на достоен публичен живот частният живот течеше пълнокръвно (независимо че на времето не си давах сметка за това): влюбванията, приятелствата, интелектуалните или творческите страсти се изживяваха изключително наситено.

Когато пристигнах във Франция и започна втората част от живота ми, към опита ми за злото се добавиха две неща. От една страна, както това можеше да се очаква, макар този опит да стана по-непряк, той се разрасна на повърхността. Книгите и срещите с хора ми дадоха възможност да науча повече за геноцида, извършен от нацистите, или за последиците от атомните бомби, пуснати над Япония; от други четива научих за ужасите на обикновената война, както и за тези на колониалните войни и режими по-назад във времето. Не съм бил непосредствен свидетел на тези злини, но усещам тяхното родство със злините, за които имам личен опит, и без колебания разпознавам злото като зло (много по-неуверен съм, когато става въпрос за доброто). Струва ми се, че притежавам своеобразен абсолютен, който винаги ще бъде с мен; моята привързаност към демократичния идеал не е чисто рационална: винаги когато някой го оспорва, у мен се надига гняв и усещам как се настройвам враждебно срещу събеседника.

Второто нещо е от съвсем различно естество. Всъщност постепенно открих, че с много редки изключения хората, с които сега се запознавах, не притежаваха етическо чувство, подобно на това, което ме обсебваше. Разбира се, сред тях имаше хора с ясно установени убеждения, но те бяха политически, не етически, изградени от проекти за бъдещето, а не толкова от реакции пред настоящето в цялото му многообразие; да не говорим, че целите, които ги вдъхновяваха, в повечето случаи бяха вариации на същите принципи, към които се бях научил да изпитвам недоверие в родната ми страна...

Защо ми се разказва всичко това? – се пита с недоумение моят читател. Ще стигна и до това; трябва обаче първо да посоча още един аспект на този опит.

В същото време, когато си давах сметка за липсата на етическа реакция у повечето от новите ми събеседници, откривах и друга тяхна черта, която може би произтичаше от тази липса или беше причина за нея. Убежденията, които те проповядваха, не оказваха съществено въздействие върху тяхното

поведение, нито поведението им – върху техните убеждения. Най-общо казано, те водеха „еснафски“ живот, а се обявяваха за един революционен идеал – който, ако бъдеше осъществен, щеше да направи невъзможни някои форми на тяхното съществуване, към които обаче те изглеждаха твърде привързани. Не съм очаквал животът им да бъде съвършена илюстрация на техните убеждения: самият аз не бях безупречен и не можех да изисквам от тях те да бъдат такива (а и кой би искал да живее със светци?); бях шокиран обаче от пълното разминаване между живеене и говорене, от този сблъсък – за който самите те не си давах сметка – между две автономни или дори противоположни тенденции, нещо съвсем различно от напрежението между волята и нейната реализация, която е неизбежно несъвършена. И отново, без съмнение, моят предишен опит, нетърпимостта ми към думи, неподкрепени с дела, са в основата на тази моя реакция. Осъзнах, че искам не само да подхранвам, доколкото е възможно, мисълта си със своя опит, но и същевременно да съм готов да живея в съответствие с изводите, до които може да ме доведе моето разсъждение.

В тогавашния ми живот обаче нещо не съответстваше добре на този идеал: връзката между професионалната ми дейност и останалия ми живот или по-скоро, липсата на такава връзка. По онова време, воден от интереса си към проблемите на литературата и езика, се бях впуснал в така наречените хуманитарни (и социални) науки. Само че моите разсъждения върху езика или литературата нямаха никаква връзка с убежденията или симпатиите, които изпитвах в неработно време. Нещо повече, логиката на тези науки сякаш априорно изключваше всякакво подобно влияние, тъй като работата се приемаше за толкова по-добре свършена, колкото по-„обективна“ беше тя, с други думи, колкото по-добре в нея бяха заличени следите на субекта, който бях аз, или на моите съждения. Така в една – наистина, ограничена – част от съществуването си аз повтарях несъответствието или най-малкото, уединяването, в което бях склонен да упреквам хората около мен.

Когато си дадох сметка за това разделение, започнах да изпитвам нарастващо неудовлетворение от тези хуманитарни и социални науки (към които в моите представи спада историята), каквито се практикуват обикновено днес. Разривът между живеене и говорене, между факти и ценности според мен е пагубен, особено за тях (разривът, а не разграничаването, тъй като е възможно да се разграничава и при това да се свързва). Именно в това виждам най-оригиналната разлика между хуманитарните науки и останалите (природните). Често ги противопоставят по други критерии: степента на точност на резултатите при едните и другите или естеството на мисловните операции, които те предполагат, или още, условията на наблюдение. За мен разликата в изучаваната материя (човешко/нечовешко) води до една друга основна разлика във връзката, която се установява между учения и неговия предмет. Много са нещата, които отличават геолога и изследваните от него минерали;

за сметка на това твърде малко са отлчиията между историка или психолога и неговия предмет – останалите хора. От това не следва, че в тези области изследванията се стремят към по-малка точност или отхвърлят принципа на разума, а че не изключват тяхната специфика, а именно общността на субект и обект и неделимостта на факти и ценности. Тук мисълта, която не се подхранва от личния опит на учения, бързо се изражда в схоластика и носи удовлетворение единствено на самия този учен или на бюрократичните институции, които обожават количествените данни. Как да изследваш човешкото, без да заемаш страна? Напълно подкрепям мисълта на Симон Вей: „Придобиването на познания ни доближава до истината единствено когато опознаваме това, което обичаме, и в никакъв друг случай“ (*Вкореняване*, стр. 319). Именно така започнах да предпочитам моралните и политическите опити пред хуманитарните и социалните науки.

Наистина, въпросната връзка невинаги е очевидна: някои части от изследваното човешко същество са по-близки до субекта и до ценностите, отколкото други. Как да разберем къде е доброто и къде – злото, когато даден философ ни каже, че предпочита битието пред съществуващото или мисълта пред разума? Как да свържа с моята съкровена субективност хипотезите на езиковедите за синтактичната структура на изреченията? Несъмнено наблюдението на формите може дълго да се осъществява без ценности и без субективност. Ако обаче подходим по обратния път, философските абстракции могат да се доближат до нас с помощта на посредничеството именно на моралната и политическата мисъл, която се свързва както с най-абстрактната метафизика, така и с ежедневиия живот. Може да бъде трудно да установим дали сме за или против рационалността; нещата обаче малко се изясняват, когато разберем, че този избор е също така и избор за или против демокрацията. Философските доктрини, казва Токвил, имат практически последици; те ме засягат също и с това свое свойство.

Сега разбираме, че ако настоящата книга е посветена на връзката между „нас“ (моята културна и социална група) и „другите“ (онези, които не спадат към нея), отношението между многообразието на народите и човешкото единство, то този избор има отношение както към днешното положение в страната, в която живея – Франция, така и към собственото ми положение. Не е учудващо, че се стремя да узная не само какви са били нещата, но и какви трябва да бъдат. Не едното или другото, а едното и другото.

Пътят, който описах по-горе, ме доведе до излязлата през 1982 г. книга *Завладяването на Америка*, която вече разглежда тази тема и в която заемам същата позиция. Продължавам да държа на тази книга; след като я завърших обаче, не изпитах особено удовлетворение. Харесвах ми разказите, на които отново вдъхвах живот, разкази за Колумб и Кортес, за Монтесума и Лас Касас, но имах чувството, че извършеният от мен концептуален анализ не беше достатъчно задълбочен. Затова не исках да оставям настрана тази тема, но и не

виждах смисъл да повтарям същото начинание върху нова материя, тъй като бих срещнал подобни затруднения. Тогава реших да потърся съдействието на мислителите от миналото. Та нали в края на краищата автори, със сигурност по-умни от мен, философи и политици, учени и писатели от незапомнени времена разискват по същия въпрос? Ако анализирам тяхната мисъл, дали не бих могъл да се възползвам от техния интелект? Така преминах от плоскостта на събитията към плоскостта на разсъжденията.

Тогава обаче областта стана прекалено обширна, след като вече не беше ограничена от един конкретен разказ. Нима щях да изчета всички мислители от всички времена? Колкото и големи да бяха амбициите ми, те не можеха да стигнат чак дотам! Първото ми ограничение беше териториално: избрах да се огранича до Франция. Прецених, че имам няколко основания за подобно решение. Първо, фактът, че бидейки чужденец по произход, вече от достатъчно дълго време живея в тази страна и ми изглежда донякъде и мой дълг да я опозная по-добре. Освен това френската мисъл по въпроса, който ме интересува, съществува отдавна и е много богата: тя е от централно значение за европейската история, приела е приносите на други традиции и на свой ред е оказала въздействие върху тях. Запознаването само с френската традиция – което все пак е възможна задача – би предоставило значима извадка от европейската история (нашата, моята), взета в нейната съвкупност.

По-нататък се ограничих във времето. Основният въпрос, който исках да схвана по-добре, беше свързан с настоящето; вследствие на това моето историческо проучване неизбежно се превърна в изследване на произхода на това настояще. Така посветих особено голямо внимание на един исторически период: двата века между началото на XVIII и началото на XX век (като обаче съм си позволявал да нарушавам от време на време това правило, тъй като говоря както за Монтен, така и за Леви-Строс). Накрая, в рамките на този период избрах авторите си в съответствие с два критерия, субективен и обективен: способността ми да се вмъкна в тяхната мисъл, с други думи, известно сходство, и тяхната известност навремето или днес. След доста лутане в крайна сметка се спрях на петнадесетина автори, които можах да проуча малко по-задълбочено, като на някои от тях отделях повече внимание: Монтескьо, Русо, Шатобриан, Ренан, Леви-Строс.

Жанрът, на който се спрях, не е история, а размисъл върху историята, което обяснява защо в следващите страници не се открива изчерпателно (или дори последователно) описание на даден период, а анализ на някои представителни мислители, както и защо общият ми план е тематичен, а не хронологичен. Историята обаче не е далеч: независимо че тръгвам от някои много общи категории (ние и другите, единство и многообразие, хора и ценности, положително и отрицателно), изборът на темите ми се обуславяше от тяхната роля в това близко минало. Установих, че през горепосочените два века във Франция мисълта върху многообразието на народите е съсредоточена около

няколко големи въпроса, и именно тях реших да проуча. Това са противопоставянето между универсални и относителни съждения, расите, нацията, както и носталгията по екзотиката. Тези понятия предоставят темите на всяка от частите на книгата; вътре във всяка част се връщам към един приблизително хронологичен ред. Петата и последна част е по-различна: накрая (и преди да направя собственото си заключение) изследвам две произведения на автора, чиято мисъл ми се струва най-поучителна в цялата традиция: Монтескьо.

И така, предметът на тази книга са идеологиите и този избор може би заслужава кратко обяснение. Говоря не за самите раси, нито за расистките поведения, а за доктрините за расата; не за колониалните завоевания, а за оправданията, които са им били давани, и така нататък. Дали в това няма известно схоластично лицеприятие, тъй като разсъжденията са по-удобни за разглеждане от събитията? Надявам се да не е така. Този мой избор се опира на две убеждения. Първо, не приемам доктрините от миналото за чист израз на *интересите* на техните автори и по този начин им признавам известно измерение на истина; достигането до света през разсъжденията може би е заобиколен път, но независимо от това по него се стига до целта (като се получават и други предимства). Второ, самите разсъждения също са събития, двигатели на историята, а не само нейни изображения. Тук трябва да се избягва алтернативата „всичко или нищо“. Идеите не творят самостоятелно история, социалните и икономическите сили също оказват въздействие; но идеите нямат и само пасивни последици. Те първо правят възможни действията, после ги правят приемливи: все пак това са решаващи действия. Ако не бях убеден в това, защо бих писал самия този текст, който също е предназначен да въздейства върху поведението?

Така тази книга се оказва хибридна, отчасти история на мисълта и отчасти опит по морална и политическа философия – което, разбира се, може да разочарова безусловните почитатели и на единия, и на другия жанр. Нима обаче всички жанрове не са хибридни от гледна точка на традицията? Не бих могъл да напиша труд, който единствено да изразява позиции, но и не искам да се придържам само към реконструирането на миналото. С риск да съчетая неудобствата на двата жанра – да съм претенциозен като есеист и скучен като историк (в най-лошия случай) – поемам по този междинен път, по който са вървели и други. Не се чувствам напълно в свои води нито в общото, нито в частното: единствено тяхната среща ме удовлетворява. Мога обаче да направя известно уточнение как схващам всяка от тези две страни на моя труд.

Историята на мисълта: в моите представи това понятие се отличава както от историята на идеите, така и от историята (или изследването) на трудовете. Присъщото на мисълта е, че тя произтича от индивидуален субект. Историята на идеите от своя страна разглежда анонимни идеи, като ги разполага не в синхронния контекст, в който те са били създадени от някого, а в диахронната поредица, съставена от други изложения на същата идея. Историята на тру-

довете на свой ред се посвещава на описанието и тълкуването на конкретни текстове, а не на цялостното творчество на даден автор. Тези разграничения обаче свидетелстват по-скоро за тенденция, отколкото за изключителен избор. Преди да мога да анализирам даден автор, ми се налагаше да представям неговия общ интелектуален контекст; така във въвеждащата глава от всяка част предлагам по-скоро история на идеите, отколкото история на мисълта. Също така някои трудове, които в моята перспектива са особено важни (*За духа на законите, Допълнение към пътешествието на Бугенвил, Натчезите, За неравенството на човешките раси*), ме подтикнаха да разсъждавам върху самата им структура. Историята на мисълта просто е преобладаващата форма, която моят анализ приема.

Този избор доведе и до още една последица. Когато изследваме даден текст, можем да се опитваме най-вече да го обясним (със социални причини или психически конфигурации например) или да го разберем; аз избрах втория път. Ето защо не се впускам особено много назад в предисторията на текстовете към причините, които са ги породили, а много повече напред, тъй като изследвам не само смисъла им, но и техните политически, етически и философски последици. Накратко, постулирам, че ако някой е казал нещо, то е (и) защото е искал да го каже; независимо какви сили са действали чрез него, аз държа него отговорен за думите му. С това моят начин на четене е именно илюстрация на една от тезите, които отстоявам.

Колкото до другата страна на този труд, смятам, че моят проект (надявам се, и реализацията му) може да бъде окачествен най-добре с думата „диалог“. Това означава преди всичко, че се интересувам не само от смисъла на текстовете на моите автори (анализът ми не е „метаезик“, радикално различен от „езика предмет“, като единият говори за текста, а другият – за света), а и от истината в тях; не ми стига да открия техните доводи (което е първата – задължителна – стъпка в работата), а се опитвам да разбера и дали мога да ги приема: говоря и за света. Доколкото е възможно, вписвам тези диалози в историята или ги проектирам в нея. Първо се стремя да съпоставя различните идеи на един и същ автор, после реконструирам диалози между авторите: в началото по-конкретно Русо отговаря на останалите ми персонажи, Монтен, Лабрюйер или Дидро; по-късно Токвил отговаря на Гобино, а Джон Стюарт Мил – на Токвил; накрая към Монтескьо се обръщат неговите критици, Хелвеций, Кондорсе или Боналд. Монтескьо и Русо също се критикуват взаимно. Друг път, когато не откривам такъв диалог в историята или поне не под задължителна за мен форма, дръзко заставам в ролята на събеседник и практикувам за собствена сметка една интерпелираща критика¹.

¹ Вж. концепцията на Алтусер за интерпелирането като създаване на идентичност на субекта.

Всички бележки под линия са на преводача.

Изборът на диалога означава също така избягване на двете крайности – монолога и войната. Няма значение дали монологът е на критика или на автора и в двата случая се касае за една вече намерена истина, която трябва единствено да бъде изложена; само че аз в това съм верен на Лесинг и предпочитам да търся истината, отколкото да разполагам с нея. Войната в текстовете също съществува и аз впрочем невинаги съм я отбягвал: когато нямаме никакви общи точки с автора отсреща и изпитваме единствено враждебност към идеите му, диалогът става невъзможен и се заменя със сатира или ирония, а това въздейства неблагоприятно върху разбирането на текстовете (това може би ми се е случвало с авторите, представителни за това, което наричам „тривиален расиализъм“).

Накрая, за мен практиката на диалога се противопоставя и на словото на съблазняването и сугестирането, доколкото се обръща към рационалните способности на читателя, вместо да се стреми да овладее въображението му или да го потопи в състояние на възхитена вцепененост. Като обратна страна на този избор моите доводи понякога могат да изглеждат прекалено прозаични, но това се обяснява и с желанието ми да не разделям живеене и говорене, да не провъзгласявам това, което не мога да припозная като свое. По същата причина съм натъпкал текста си с толкова много цитати; искам читателят да може да съди за всичко сам и затова се опитвам, доколкото е възможно, да му предоставя целия необходим материал (тъй като не си представям този читател да държи винаги подръка всички книги, за които говоря).

Накрая, именно мисълта за читателя ме подтикна да възприема възможно най-простата система на препратки: заглавието и номерът на страницата в текста ми препращат към библиографията в края, където фигурират и някои допълнителни сведения (дати и други данни)². Възползвах се със сигурност в голяма степен от познанията, изложени в изданията и коментарите към текстовете, които анализирам; измежду историците на мисълта, на които се опирам, бих искал да посоча по-конкретно Виктор Голдшмит (за XVIII век) и Пол Бенишу (за XIX век). Колкото до авторите, които не изследвам, но чиято мисъл е оказала влияние върху мен, не ги споменавам в текста: ако в него твърдя нещо, това означава, че съм готов да го приема. Затова ще се задоволя да изброя тук възможните, често противоречиви влияния на покойни и живи автори като Макс Вебер и Юрген Хабермас, Лео Штраус и Хана Арент, Карл Попър и Исая Бърлин, Реймон Арон и Луи Дюмон, без да забравям моя приятел Люк Фери.

А сега можем да преминем към сериозните неща.

² В бележка под линия в текста по-нататък се обозначава първият цитат от даден труд, за който е използван българският му превод. Пълната препратка към този превод е в библиографията.

Универсалното и относителното

Етноцентризъм

Класицистичният дух

Човешкото многообразие е безкрайно; откъде да започнем, ако искаме да го наблюдаваме? Като начало ще кажем, че е необходимо да се прави разграничение между две гледни точки (между които има връзки). Съгласно първата многообразието е свойствено на самите човешки същества; в този случай искаме да знаем дали принадлежим към единствен вид или към няколко вида (през XVIII век този дебат е формулиран с термините „моногенезис“ и „полигенезис“), а ако приемем, че видът е един, какъв е обхватът на различията между човешките групи. С други думи, това е въпросът за човешкото единство и многообразие. Втората гледна точка измества фокуса на вниманието към въпроса за ценностите: съществуват ли универсални ценности и следователно възможности за извършване на преценки отвъд границите, или всички ценности са относителни (по отношение на мястото, историческия момент или дори към идентичността на индивидите)? И ако допуснем, че съществува универсална скала на ценностите, докъде се разпростира тя, какво включва и какво изключва? В този случай въпросът за единството и многообразието се превръща във въпрос за универсалното и относителното и именно от него ще започна това изследване.

Универсалистският вариант може да придобие няколко облика. *Етноцентризмът* заслужава да бъде разгледан пръв, тъй като е най-разпространеният измежду тях. В смисъла, вложен тук в този термин, той представлява неоснователно издигане на присъщите на моето общество ценности като универсални. Етноцентристът е, така да се каже, естествената карикатура на универсалиста: в стремежа си към всеобщото последният действително тръгва от индивида, когото след това се стреми да генерализира, като при това този индивид задължително трябва да му бъде познат, т.е. на практика да принадлежи към неговата култура. Единствената разлика – но която очевидно е решаваща – е, че етноцентристът поема по пътя на най-малкото усилие и действа безкритично; той смята, че неговите ценности са *истинските* ценности, и това му стига; никога не се опитва наистина да го докаже. Един универсалист, който не е етноцентрично настроен (можем поне да се опитаем да си пред-

ставим такъв), ще пробва да намери разумна обосновка на предпочитанието си към някои ценности за сметка на други; той дори ще бъде особено бдителен по отношение на това, което, макар да му изглежда универсално, присъства в неговата собствена традиция, и ще бъде готов да се откаже от добре познатото и да приеме решение, което е наблюдавал в чужда страна или е извел по дедуктивен път.

Следователно етноцентризмът има два аспекта: от една страна, претенция за универсалност, и от друга, специфично (най-често национално) съдържание. В историята на мисълта във Франция, както и в други страни, има безброй примери за етноцентризъм; въпреки това, ако търсим най-подходящата илюстрация – а засега не ни трябва друго освен илюстрация, с помощта на която само да изясним идеите, – изборът изглежда напълно очевиден: това, което Иполит Тен в *Произход на съвременна Франция* нарича „класицистичният дух“, духът на XVII–XVIII век, който понякога се отъждествява (в чужбина) с френския дух като цяло. Преди всичко трябва да се каже, че преобладаващото течение на мисълта по това време се стреми да представя човека „изобщо“, отвъд неговите варианти, самият език иска да бъде универсален, тъй като е езикът на разума и всъщност действително се използва и извън границите на Франция. Когато Паскал обявява проекта на своя труд, той пише: „Първа част: Окаяност на човека без Бога. Втора част: Щастие на човека с Бога.“ (Мисли, 60) Човекът е в единствено число, придружен от определен член. Това, което Паскал казва, трябва да е приложимо за всички хора, за човека като цяло. Ларошфуко поставя в началото на своето „Обръщение към читателя“, с което въвежда в своите *Максими и размисли*: „Ето един портрет на човешкото сърце, който поднасям на обществото.“ Дори не възниква въпросът дали това сърце винаги остава едно и също в различни условия.

Лабрюйер, от друга страна, е готов да си зададе този въпрос, но само за да го отхвърли. В „Слово за Теофраст“, въведението към неговия превод на *Характери* на гръцкия автор, който от своя страна предшества собствените му *Характери*, той обосновава своя проект по следния начин: „Всъщност сърцата и чувствата на хората не са се променили; останали са каквито са били на времето и както са описани от Теофраст“ (стр. 424³). В първата част от книгата си той се връща към тази тема: нищо не се е променило в света и древните автори остават напълно актуални. Неговият собствен труд се стреми не толкова към оригиналност, колкото към устойчивост и универсалност: „Нека тук ми бъде позволена една суетност във връзка с моята книга: аз съм почти готов да вярвам, че моите описания трябва действително да изразяват човека като цяло, тъй като приличат на толкова много отделни лица.“ („Предговор“ към *Реч при приемането във Френската академия*, стр. 488)

³ Тук и в следващите цитати от *Характери* страницата е по първото издание на българския превод. Варна: изд. „Георги Бакалов“, 1976.

Лабрюйер отчита промените във времето, като пише: „Ние, съвременните хора, ще остареем след няколко века“ („Слово за Теофраст“, стр. 422), или още: „Хората нямат вечни практики или обичаи [обичаите се изменят с времето]“ (стр. 422). Тези промени обаче засягат само повърхностно нещата: „И след сто години светът ще си съществува: същият театър, същият декор, само актьорите ще са други“ („За кралския двор“, 99, стр. 203): това е очевидно маловажна разлика. Ето защо Лабрюйер може да наблюдава своята епоха и да разпростира заключенията си върху целия ход на историята, също както заявява прямо, че познава единствено Франция, а в нея само живота на двора, без това да му пречи да се надява, че неговите бележки имат универсален обхват: „... въпреки че често ги вземам [характерите] от френския двор или от моите съотечественици, сведат ли се те до един-единствен двор, ограничат ли се до една страна, моята книга ще изгуби много от своята широта и полезност, ще се отклони от намерението ми да рисувам хората изобщо...“ (предговор към *Характери*, стр. 34).

Целта е да се обрисуват хората като цяло, а това да стане, като се описват хората, които познава най-добре, в този случай придворните. Тази схема вече съдържа зачатък на риск от етноцентризъм (и от „социоцентризъм“, идентифициране на цялото общество само с една от социалните групи). Универсалистичният проект присъства много осезаемо сред представителите на „класицистичния дух“ във Франция и няма защо да ги упрекваме за това; не е сигурно обаче дали използваните средства позволяват да се изпълни задачата.

Произход на ценностите

По принцип моралистите от XVII век си дават сметка за човешкото многообразие; в някои отношения те са дори релативисти – подобно на Монтен. Те охотно признават властта на навика над нас, но нима навикът не е в повечето случаи национален? Помним прочутите изрази на Паскал: „Навикът е наша природа“ (89) „Какво са вродените ни принципи, ако не принципи, изградени от навика?“ (92) „Всеки да следва нравите на страната си“ (294). Но ако навигите са едновременно могъщи и многообразни, как бихме могли да опознаем човека, без да вземаме под внимание неговите навиги? Паскал не задава този въпрос, но трябва да уточним, че описването на нравите на различните народи всъщност не влиза в неговия проект. И все пак той веднъж се сблъсква с този проблем, когато говори за различните религии по света. Паскал си дава сметка за опасността, която го дебне при разглеждането на този въпрос. „Каквото и да се казва, трябва да се признае, че в християнската религия има нещо удивително. „Защото сте роден в нея“ – ще каже някой. Ни най-малко; именно поради тази причина съм нащрек, за да не би да се поддам на преду-

беждане; но макар и да съм роден в тази религия, продължавам да я намирам удивителна“ (615). Любопитното е, че в единствения случай, в който трябва да засегне конкретното многообразие на навиците, Паскал незабавно заема абсолютна позиция: природата на другите е може би само един първи навик, но не и неговият; ако той защитава дадена религия, това е в името на абсолютни критерии, а не защото тя е религията на неговата страна. Но, разбира се, за него религията не е навик. И той продължава по същия начин: другите са роби на навика, защото не познават истинската вяра; който я познава, живее в абсолюта, извън навика.

Така практиката на Паскал не илюстрира релативистките принципи, които той провъзгласява. Тази практика обаче би могла да бъде защитена сама по себе си: това, че моята страна притежава дадени ценности, не означава, че непременно трябва да ги осъдя: това би било обратен етноцентризъм, който няма да е по-убедителен от версията си „налице“, ако мога така да се изразя. Мога да принадлежа към дадена религия, да я сравнявам с другите и да я намирам за най-добрата от всички. Същевременно това съвпадение между идеала и личните ми убеждения очевидно трябва да ми вдъхне особена предпазливост при избора на доводите, „за да не би да се поддам на предубеждение“.

Кои са доводите на Паскал? Той казва: „Има три начина да се повярва в Бога: чрез разума, чрез навика и чрез вдъхновението. Християнската религия, която единствена включва и разума [...]“ (245): но това не е нищо повече от кръгова логика. Или още: „Недостоверност на другите религии. Липсват им свидетели“ (592). „Мохамед не е бил предсказан; Исус Христос е бил предсказан“ (599). Християнската религия „единствена винаги е съществувала“ (605): тези основания обаче зависят в толкова голяма степен от очевидно силно субективния подбор на историческите данни! За да подкрепи последното си твърдение (че християнската религия е съществувала във всички времена), Паскал се оказва принуден да се обяви „против историята на Китай“ (594), но човек не се освобождава от навика с отхвърляне на фактите. Разсъждение-то на Паскал е кръгово и с това се явява образцов пример за етноцентричен дух: първо определяме абсолютните ценности въз основа на нашите лични ценности, а след това се преструваме, че преценяваме собствения си свят с помощта на този фалшив абсолют. „Никоя религия освен нашата не е учила, че човек се ражда грешен; никоя философска секта не е поддържала това: следователно никоя не е казвала истината“ (606). „Истинското“ се определя с „нашето“, което не пречи на това „истинско“ по-нататък да издигне престижа на „нашето“, като му придаде прекрасния си облик! Универсализмът на Паскал е от най-разпространения вид: некритично отъждествяване на *своите* с *истинските* ценности, или, с други думи, етноцентризъм.

Лабрюйер на свой ред осъзнава многообразието на навиците и подобно на Монтен, доброжелателно приема различията. Ние обявяваме за варвари всички онези, които не приличат на нас, и това е голяма грешка; нищо не

би било по-желателно от това хората „да се отърсят от предубеждението за собствените си обичаи и маниери, което, направо казано, не само ги кара да смятат себе си за най-добрите, но е и причина те да ненавиждат всичко неудобно за тях“ („Слово за Теофраст“, стр. 421). И той без колебание заклеява тесногърдия етноцентризъм на другите: „Предубеждението и националната гордост ни карат да забравяме, че разумът вирее при всички климати и че правилното мислене се среща навсякъде, където има хора. Ние не бихме се съгласили, ако така наречените от нас варвари ни третираха по същия начин; а самите сме варвари, доколкото се ужасяваме, че освен нас има и други мислещи народи“ („За съжденията“, 22, стр. 296).

Варварите са тези, които смятат, че другите около тях са варвари. Всички хора са равни, но не всички знаят това; някои се смятат за по-висши от другите и именно с това са по-низши; следователно не всички хора са равни. Както се вижда, това определение поставя някои логически проблеми, тъй като наблюдението, че някои народи вярват, че са по-висши, а всъщност са по-низши, ме води до изказването на съждение, подобно на тези, които осъждам – че други са по-низши; би трябвало констатацията за този вид малоценност да бъде изрично отделена от поведението, посочено в същата тази констатация. При такова положение не биха възникнали никакви възражения срещу тази програма, ако не беше заключителната формулировка „и други мислещи народи“. Трябва ли да се смята, че има само една правилна рационалност и тя е нашата? Дали тези чужденци не са славени само защото умеят да разсъждават като нас? Ами ако разсъждаваха другояче? Защото само едното е възможно: или разумът наистина „вирее при всички климати“ като универсална и отличителна черта на човешкия вид и в такъв случай „и други мислещи народи“ е излишно, или това не е вярно и нашият начин на разсъждение е единственият правилен.

Лабрюйер всъщност клони към втората възможност, която е за пореден път етноцентричният (или егоцентричният) вариант на универсализма. Едва определил варварите с помощта на критерий, независим от страните на произход, той се отказва от него, за да се върне към по-познато схващане: „Не всички чужденци са варвари и не всички наши сънародници са цивилизовани“ (пак там, стр. 297). Универсализмът на Лабрюйер се оказва само толерантност, при това много ограничена: има и добри чужденци, които умеят да разсъждават като нас. А следващият фрагмент, предназначен да докаже, че Лабрюйер умее да се поставя на мястото на другите и е готов да взема предвид гледната точка на всеки, прави още една крачка към етноцентризма: „Въпреки чистия език, спретнатото облекло, изисканите нрави, справедливите закони и бялата кожа ние сме варвари за някои народи“ („За съжденията“, 23, стр. 297). Лабрюйер не просто е убеден, че законите ни са справедливи, нравите ни са изискани, а езикът ни е чист (какво ли означава всичко това?), но също така вярва, че белотата на лицето е доказателство за неварварство. Това

е много варварска идея! Дори да предположим, че изречението на Лабрюйер е иронично, последователността на доводите остава смущаваща.

Лабрюйер не осъзнава своя етноцентризъм. Той мимоходом определя Франция като „средище на изискаността и добрия вкус“ („За обществото и събеседването“, 71, стр. 132), докато може би самата идея, че всичко има свое средище, е типична за френската традиция. И при все че е така любезен да си представи как сиамците се опитват да обърнат християните в своята религия, той все пак намира обяснението за успеха на християнските мисионери в Сиам в особеното качество на християнската религия – която по случайност е неговата собствена. „Нима тук силата на истината не казва своята дума?“ („За свободомислещите“, 29, стр. 397). Така, подобно на Паскал, той смята, че това, което е присъщо на неговата култура, е абсолютна истина. Само една стъпка дели този фалшив универсализъм от истинския релативизъм: „Когато човек е без предубеждение към своята страна, той преценява различните форми на държавно устройство, но не знае коя от тях да предпочете: всичките имат по нещо хубаво и лошо. Но най-разумно и най-сигурно постъпва онзи, който намира за най-добро управлението, при което се е родил, и му се подчинява“ („За монарха или за държавата“, 1, стр. 223). Това е националистическият вариант на релативизма (щом няма универсално, по-добре да предпочетем това, което намираме у дома), независимо че има предимството да се представя като избор, а не като необходимост.

Впрочем интересът към другите нации е твърде мимолетен у Лабрюйер. За разлика от Монтен той открито осъжда пътуванията: „Някои хора се поваряват от дълги странствания, губейки и малкото вяра, която са имали. С всеки измина ден те виждат нови култове, различни нрави и ритуали. (...) Виждайки толкова много (...) всички им стават безразлични...“ („За свободомислещите“, 4, стр. 389). Изглежда, повече го привлича многообразието в обществото, както се вижда от заглавията на главите му: „За града“, „За кралския двор“, „За господарите“, „За монарха“, „За жените“. Видимото обаче е подвеждащо: всъщност той никога не се разделя с унитаристкото си виждане. Лабрюйер схваща социалните групи като концентрични кръгове, всеки от които отразява или смекчава предишния, без да носи нищо радикално ново: простолюдието подражава на столицата, която подражава на кралския двор, който подражава на принца; със сигурност централизацията властва над всичко. „Градът убива желанието да живеем в провинцията, дворецът показва недъзите на града“ („За кралския двор“, 101, стр. 203): очевидно тази поредица може да продължи безкрайно. Както ще каже Рика в *Персийски писма*: „Владетелят налага характера си на височайшия двор, дворът – на града, градът – на провинцията. Душата на господаря е като калъп, който оформя всичко останало“ (1. 99).

Етническите групи не представляват интерес за моралистите от XVII век, тъй като всъщност не са от особено значение: липсва необходимата връзка

между отделния човек с неговата психическа нагласа и човечеството; нещо повече, именно това дава възможност да се извеждат толкова лесно чертите на човечеството от тези на човека. Когато Лабрюйер се чуди защо всички страни по света не образуват една-единствена нация („За човека“, 16), той отбелязва, че да живееш под един покрив с повече от един човек също не е лесно. Единствената разлика, която има значение, е тази между индивидите; тук за разликата между културите няма място.

Научен етноцентризъм

Друг пример за етноцентризма на „класицистичния дух“ може да се наблюдава у един от „идеолозите“⁴, Жозеф-Мари дьо Жерандо. Стойността на неговия текст се дължи на факта, че той представлява важен исторически документ: брошура, публикувана през 1800 г. от *Дружеството на наблюдателите на човека*, чийто член е Дьо Жерандо, и която е предназначена да улесни бъдещите проучвания, провеждани от пътешествениците в далечни страни, и да им придаде повече научност. Независимо че това дружество съществува твърде кратко (1799–1805), може да се каже, че това е първият присъщо етнологичен документ във френската традиция.

Още в началото на своите *Съображения за различните методи, които трябва да се използват при наблюдението на дивите народи* Дьо Жерандо напада основния недостатък на предишните наблюдения: това, което Русо е нарекъл, както ще видим, „националните предразсъдъци“. „Няма нищо по-обичайно например от това да съдим за нравите на диваците по аналогии, извлечени от нашите собствени нрави, които обаче имат много малко общо с тях. (...) Те представят дивака така, все едно той разсъждава като нас, когато самият той не им обяснява своите разсъждения“ (стр. 135). Трябва да се пазим от тази несъзнателна проекция на себе си върху другите. И не само че не трябва да ги отъждествяваме с нас, но и не трябва да отъждествяваме диваците едни с други. „И през ум не ни минава да говорим за дивака *изобщо*, нито да приравняваме всички диви народи към един и същ общ тип, което би било абсурдно“ (стр. 146). Толкова за намеренията; сега да видим тяхното осъществяване.

⁴ Философската школа на идеолозите, основана от Антоан Дестю дьо Траси, се развива в края на XVIII и началото на XIX век във Франция около принципите на атеистичния материализъм. Идеологията се схваща като наука за идеите, която трябва да измести остарялата метафизика и да се прилага в управлението на полиса. Като наследници на философите от Просвещението т.нар. идеолози защитават светските и антиавторитарни реформи на рационални и научни основания.