

**Амплитуди на различието. Отношението „Аз – Другият” в контекста на  
Европейския съюз**

**/студия/**

**д-р Лилия Сазонова\***

**Summary:** The study is an attempt to trace out the historical transformation in the attitude towards the dissimilar one – from an alien in the Pre-Modern era towards his acceptance as the ‘other’ in Modern period. The article aims at analysing the European specificity of the relation ‘I – the Other’. By doing so it interprets both (1) the official Brussels rhetoric codifying through laws the equality between representatives of diverse cultures within the EU and (2) the manifestations and challenges that the real encounter with the Otherness brings.

В настоящата студия ще направим опит да проследим историческата трансформация на отношението към различния от „чужд” в предмодерните времена до „друг” в периода на модерността. Изследването си поставя за цел да анализира и собствено европейската специфика на живот в многообразието на другостта. Ще бъдат отчетени две нива, на които се разбират и преживяват проекциите на релацията “Аз – Другият” в Европа. Така, от една страна, официалният брюкселски дискурс, постулира и кодира посредством закони равнопоставеността на представителите на различни културни общности в рамките на Европейския съюз. От друга страна, видян през една по-критична академична оптика, въпросът добива по-голяма дълбочина и разкрива постепенността на процеса на признание, както и трудностите, които реалната среща с другостта провокира.

**Диалогична идентичност**

Според Смит в полето на културата етническото оцеляване намира подкрепа не в изолационизма, а в подборното заимстване и контролираните културни контакти, които обогатяват съдържанието на културата и обновяват усещането за етническа идентичност. Културните заемки са един от механизмите, които подпомагат оцеляването на дадени етнически общности през вековете, въпреки промените в социалния им състав и културното им съдържание. Взаимодействието и дори взаимното проникване на отделните етнически общности е необходимо не само в

сферата на идеалното, но и за конкретното физическо оцеляване на етносите. В тази връзка Смит дава пример със самаритяните, практикуващи вековна гибелна ендогамия, която не им позволява да поддържат числеността си и с това ги обрича на етническо угасване.

Различен тип аргументи в полза на междуетническото и в по-общ план – межкултурното общуване се експлицират от Чарлз Тейлър. В контекста на горе цитираната Смитова теза чуждото е необходимото зло, епизодичната среща, с което предпазва “своето” от израждане. При Тейлър концептуалната рамка е качествено различна - взаимодействието с другостта не се явява *ad hoc* решение в ситуация на криза, а конституиращ фактор, който цялостно и перманентно съучаства в изграждането и оформянето на “своята” идентичност.

В следващите параграфи ще бъде проследена от една страна историческата трансформация на отношението към различния от чужд към друг, а от друга страна собствено европейската специфика на живот в многообразието на другостта.

### **Отношението “свое – чуждо” – от предмодерност към модерност**

“Чуждото” не в смисъла на културно оразличаване, а на психологическа и феноменална чуждост се застъпва от редица представители на диалогичните философски течения на XIX и XX век. Якоби, Фойербах, Бубер, Левинас разглеждат “ти” като огледало, в което Аз-ът може да рефлектира опознава самия себе си, не само в межкултурен, но и в междучовешки контакт и интеррелация. Предвид фокуса върху изследваната проблематика, в настоящата студия ще се визират предимно културните и политически аспекти на отношението “свое-чуждо”.

Изследването на концепцията за диалогичната идентичност, оформянето ѝ заедно с Другия изисква да се обърне внимание и да се анализира по-обстойно проблематиката “свое – чуждо” и начините, по които чрез последната релация се дефинира различието. За целта ще разгледаме трансформацията на проблема “свое – чуждо” от предмодерните общества, където светът се мисли единствено през противопоставянето “наше – чуждо”, към модерните общества, където *опозицията* се трансформира в *отношение* “Аз – Другият”, а светът се конструира като “наш” съвместно с Другия. Както забелязва А. Кръстева “Ако традиционната общност бележи онтологичната граница между свое и чуждо, модерността я превръща в проходима, позволява – дори стимулира – нейното преминаване в двете посоки” (Кръстева 1998: 8).

В статията си “Общността: очевидност на подобие или проблематизиране на различието” Мая Грекова експлицитно разграничава опозицията “наше – чуждо” от релацията “Аз – Другият” като два отделни типа преживяване и осмисляне на различието в света. Тя отбелязва, че в традиционните общества “нашето” съществува като наше единствено в опозиция на “чуждото” и в този смисъл различието е *абсолютно*. Тази опозиция не е израз само на схемата, по която се *мислят* нещата, но и начин на *отнасяне* към другите – “”другият” е възможен или като наш (“свой”), или като чужд” (Грекова 1998: 25). В тези теоретично “чисти” модели на социално цяло, човекът е непосредствено обвързан със заварената социална реалност, общността е затворена, самодостатъчна и непризнаваща другостта. Важен момент за изясняване ролята на чуждото в традиционните общества, който М. Грекова забелязва е, че въпреки че то се игнорира и квалифицира като недействително, “*самото наименоване на нещо като чуждо е признание за неговото съществуване*” (пак там: 23).

Модерният свят сменя перспективата към чуждото – то започва да се признава не само индиректно, но и осъзнато – чуждият става друг<sup>1</sup>. “Другостта” се дефинира от Грекова като трансформация на “чуждото”. Тя е налице, когато “нашето” се лишава от статуса си на изходна позиция, на определител на отношението с не-нашите, когато му е “отнет акцентът на единствено истинното съществуване” (Грекова: 24). Исторически появата на другите става възможна с прехода към буржоазна организация на социалния живот. Феноменологично и психологически другите възникват като възможност посредством съпътстващите буржоазните социални отношения проблематизиране на своето, промяна на гледната точка към чуждото и допускането на съзнанието за другите като равноценни субекти.

От направения дотук анализ на отношението “свое – чуждо” в традиционните и модерните общества може да бъде изведено, че при първите различието се явява необходим негативен фон за удържането на “своето” и идентификацията<sup>2</sup>, докато при вторите то е вече значим фактор, предполагащ съ-участието ни с Другия в конструирането на “нашето”. Макар и с нееднакъв онтологичен статус спрямо “своето” (в традиционното общество чуждото се преживява като лишено от реално битие и в този смисъл като несъществуващо), различието е необходимо и за двата типа световъзприемане, за да се дефинират границите и природата на “своето”.

Ако възможността за диалог при монологичното преживяване на опозицията “свое – чуждо” на традиционния светоглед е проблематична, защото “нашето” от една страна предзадава и контролира представите за чуждите, а от друга се явява цел на

процеса на контакт с чуждото, то характерната за модерността ситуация, когато еманципиралият се от общността си Аз опознава Другия, допуска оформянето на диалогична идентичност. В тази посока на разсъждение, особеността на ЕС се изразява в това, че не само се предлага “модерният” модел на изграждане на своята идентичност заедно с Другия, но и се търси изграждане на нова обща идентичност, която да обема и не противоречи на частните ни диалогични идентификации.

През модерността тоталната самодостатъчност на “нашия” свят, емблематична за традиционното общество, се разпада на “единство от съществуващи всекидневни светове” (Грекова: 32), а “ние” се разчленява на индивиди, отделни функционални типове. Взаимодействието на нивото на функционалните типове ни осигурява обща анонимна основа за интеракция с другите, но едва конструирането на общ “наш” свят съвместно с тях, произвежда от анонимния друг (като функционален тип) Друг като равноценно и уникално човешко същество, общуването, с което остава отворен процес. Другият става реално съществуващ, защото ние споделяме едно и също време и пространство, ние влизаме в отношение лице в лице с него. Алфред Шютц пише: “Другият е за мене, както и аз съм за Другия, не абстракция, нито просто случай на типично поведение, а поради факта, че споделяме общо живо настояще - уникалната индивидуална личност в уникална ситуация” (Шютц 1999: 26-27).

Следователно можем да открием две степени на “приближаване” на чуждото, присъщи на съвременните общества. Първата следва модела “аз – друг”, при който се преодолява противопоставянето на чуждостта от традиционното общество, но все още не се надскача предвидимостта на установените социални роли, в рамките на които, аз типологизирам другия, свеждайки го до определени негови аспекти и по този начин в определена степен предзадавам и блокирам автентичността на конкретната ни интеракция. Втората реализира схемата на общуване “Аз – Другият”, в която аз възприемам този Друг като конкретна личност, надхвърлила образа на другия като функционален тип. Личността на Другия е ценна за мен именно с различието си и непрестанната проблематичност и отвореност към доизграждане на споделеното жизнено пространство, които спонтанното ни взаимодействие предлага.

Пренесено в полето на политическата терминология, различието между “другия” и “Другия”, би могло да се илюстрира посредством разликата между либералния тип отнасяне към различието, когато то бива заскобено, за да се позволи нормалното функциониране на гражданите в социума, и оценностяването на различието в мултикултурното общество, когато социалните субекти се интегрират в обществото

като различни един от друг индивиди. Съответно по тази линия на разграничение биха могли да се обособят и два модела на изграждане на идентичност. Това са идентичността, оформяна по либерален образец, при която себеидентификацията се базира на общото между индивидите и мултикултуралната идентичност, при чието изграждане се поставя специален акцент върху ролята на различието и Другия.

Подобен пренос на темата за Другия в полето на политическата философия обаче повдига един важен проблем. Той е свързан с възможността да се проследи отношението “Аз – Другият” от полето на уникалната среща между два конкретни субекта до проецирането му на едно по-глобално равнище, където откритостта в общуването между другости вече няма да е предмет на конкретен личен избор, а ще е издигнато в ранг на социална норма. От една страна е тезата, че такъв преход от личната отговорност за Другия към политическия ангажимент по отношение на различните е невъзможен или трудно осъществим. Твърдението би могло да се илюстрира с позицията на Мартин Бубер, според когото “възвишената печал на нашата съдба” се състои в това, че оценностеното от любовта “Аз – Ти” отношение е уникална, изключителна по своя характер ситуация. В това си качество тя не може да бъде превърната в модел за формално регулиране, тъй като тогава би се игнорирала екзистенциалната отговорност и непосредствеността на общението с “Ти” би се деформирала в инструментално възприемане по подразбиране на “то”.

От друга страна Тейлъровата концепция за политическото признаване на различието в мултикултурното общество представлява своеобразен алтернативен прочит. При него то излиза от сферата на частното пространство, в което два конкретни индивида се опознават, и придобива статута на културна и социална норма, която в определени общества бива също така правно и политически регламентирана. Емблематичната Тейлърова постановка за диалогичността на идентичността гласи, че:

Ние определяме нашата идентичност винаги в диалог, понякога в битка, с нещата, които нашите значими други искат да видят в нас. (...) създаването и удържането на нашата идентичност остава диалогично през целия ни живот. (...) По такъв начин моето откриване на собствената ми идентичност не означава, че я формирам в уединение, а че я договарям в диалог с другите, отчасти открит, отчасти вътрешен. (Taylor 1994: 48 - 50)

Респективно на “Другия” се присъжда статут на равноценна личност, съучастваща в конструирането на “моята” идентичност. Значимостта на признанието на и от другия се дискутира и от Рикьор: “... ние в голямата си част съществуваме благодарение на

признаването на другите, което ни дава стойност, одобрява ни, или не ни одобрява, и ни изпраща отражението на нашата собствена стойност; определянето на човешките индивиди е едно взаимно уважение и признание; другите ми придават смисъл, като ми отразяват трепкащият образ на самия мен”. (Рикьор 1993: 95)

В тази посока на разсъждения е и разбирането на Ц. Тодоров, според когото “множество от самоти не създава общество” (Тодоров 1998: 71). Той акцентира върху потребността от признание на човека, тъй като то “отбелязва много по-успешно от която и да е друга дейност встъпването на индивида в специфично човешкото съществуване” (пак там: 89).

### **Специфика на релацията “Аз – Другият” в контекста на ЕС**

Въпросът възможна ли е подобна отвореност към Другия да бъде екстраполирана на нивото на общността е важен за настоящото изследване, тъй като проекции на релацията “Аз – Другият” могат да се открият и на нивото на ЕС. Той предлага една принципно нова формула на обединение на европейските народи – за първи път то се търси не чрез насилствени методи с каквито изобилства историята на стария континент (Римската империя, Империята на Карл Велики, Свещената римска империя, митническият съюз на териториите под Наполеонова власт в началото на деветнайсети век, инвазията на нацистка Германия и т.н.), а по пътя на мирното и доброволно съюзяване на народите.

По своята същност европейският проект за обща идентичност, която да обединява културите, принадлежащи на двадесет и седемте страни-членки, които участват в общността, е възможен именно в резултат на институционализирането на ниво ЕС и интернализирането на ниво европейски граждани на такова взаимоотношение между представителите на различните културни (религиозни, етнически и т.н.) общности, което да бъде от типа “Аз – Другият”. Всяко противопоставяне, игнориране и незачитане на различието в рамките на съюза, следващо модела “свое - чуждо”, елиминира възможността да се установят общи параметри и ценности, около които да се изгради тази идентичност. В този смисъл негативният отговор на поставеното по-горе питане за възможността отвореността към Другия да бъде екстраполирана на нивото на общността, би могъл да постави под съмнение и възможността за успешно изграждане на общо европейско поле на

идентификация за европейците, които споделят различни културни идентичности или поне да подсказва областите, които трябва да бъдат допълнително изследвани.

В тази връзка и като продължение на описаните по-горе функционален и по-интегрален тип общуване, Хабермас разграничава два вида интеграция. При първия - “функционален” тип, се осъществява хоризонтално отношение на размяна и циркуляция на стоки, информационни потоци, хора и т. н. с оглед на постигане на определени прагматични резултати (налице са анонимни връзки с “другото”, макар и вече не “чуждо”).

Интересно в тази връзка е изследването на Гилд, професор по европейско право, която разгръща релацията “ние - другите” в термините на нормативните отношения в ЕС. Разглеждайки правните елементи на европейската идентичност, тя защитава тезата, че даването на законен статус на имигрантите в ЕС през средата на 90-те години на XX век и превръщането им по този начин в граждани на Съюза, по същността си е акт на трансформиране на чуждото в свое. Според нея уеднаквяването на правата на имигрантите, гражданите на други страни-членки и гражданите на държавата-домакин (приемник) премахва необходимостта от прилагане на традиционните по отношение на чуждите граждани стратегии за унифициране като асимилацията, акултурацията и интеграцията. (Guild 2004: 82 – 94)

Качествено различен тип е “социалната интеграция” на жизнения свят на дадени колективи, която разглежда Хабермас. Тя се реализира върху интерсубективното споделяне на общи ценности и норми и притежава екзистенциална плътност, произтичаща от общата идентичност на членовете на тези групи. Европейският проект цели да се придаде такова екзистенциално значение на интеграцията в Общността – от улеснения, мобилен функционален обмен в областта на икономическото и политическото (пари, стоки, хора, информация), който осигурява ЕС, до автентичната органична (не механична) солидарност<sup>3</sup> и интеракция на европейските граждани. Според Хабермас подобно редуване на двата вида интеграция на стария континент може да се регистрира от високото средновековие насам. (Хабермас 2004: 122-123)

Не случайно толерантността и културното разнообразие са сред фундаменталните европейски ценности, а споделените ценности от своя страна са основен фактор при конструирането на европейска идентичност. Така зачитането и приемането на културното различие (откритостта към другия, ако дефинираме проблема в термините на по-горе разгърнатия дискурс “свое – чуждо”) става необходимо изискване за изграждане на общо европейско поле на идентификация. Признаването на различията и

на “Другите в тяхната другост” според Хабермас може да стане едно от общите характеристики на европейската идентичност (Habermas, J. and Derrida 2005: 9). Подобен модел на конструиране на идентичност, който не търси игнориране или асимилиране на “чуждите”, а уважава тяхното различие и оформя себеидентификацията си в диалог с Другите е характерен за мултикултурализма.

В тази връзка е релевантно по-горе разгърнатите теоретични спекулации да се онагледят и с конкретни примери, как мултикултурализмът като политика на признание се реализира в европейски условия. Например Можейко в лекцията си “Мултикултурализмът – идеал и реалност” (Можейко 2001) заявява, че за разлика от канадския мултикултурализъм, който се прилага или поне се правят опити да се приложи на практика, в Европа интерпретацията му остава предимно на теоретично ниво в рамките на академичните дискусии и не предизвиква съответна законова уредба и регулация. В страни като Франция, Германия, Холандия и Великобритания, както и в САЩ, мултикултурализмът се асоциира само с искания от страна на емигрантските общности и не се възприема като официална държавна политика.

Начините, по които отделните страни-членки на ЕС отговарят на “мултикултурната загадка” (multicultural riddle)<sup>4</sup> се различават. Законът за забрана на религиозните символи на обществени места, приет във Франция, илюстрира отхвърлянето на един от базисните принципи на мултикултурализма – приемането на религиозните и в по-общ план на културните различия. Подобна политическа инициатива е в духа на либерализма, според който изразяването на културните идентичности, които различават индивидите един от друг, следва да бъде ограничено до частната сфера, а в публичната гражданите трябва да общуват на базата на своите универсални характеристики (разум, човешка природа, определени споделени ценности и т.н.), които ги обединяват.

Все пак има примери, които онагледяват и противоположната позиция: Италия и Испания са институционализирали мултикултурни практики посредством регламентирането на автономни региони, а в Швейцария е официално прието езиковото разнообразие. Следователно би могъл да бъде направен изводът, че страните-членки са възприели различни политики по отношение на мултикултурализма.

Насърчаване на мултикултурни практики и осъзнаване на връзката им с конструирането на европейска идентичност може да бъде открито и на нивото на официалната политика на ЕС. По дефиниция прилагането на мултикултурни практики в рамките на отделните държави може да включва двойното гражданство, програми за

насърчаване на представителството на етническите малцинства в политиката, образованието и трудовата заетост, подкрепа за културите на малцинствата или на групи от други страни и т.н.

Подобна линия следва и стратегията на ЕС за справяне с културното разнообразие. Пример за това е политиката на регионализма, която има амбицията да децентрализира вземането на политически решения (особено в областта на културата и образованието) и да ги приближи до гражданите. Европейската стратегия за развиване на общественото съзнание у гражданите на страните-членки по посока на толерантността и разбирането на различието се демонстрира и от факта, че Съюзът официално обяви 2008 година за Европейска година на интеркултурния диалог<sup>5</sup>. Европейските политически елити ясно изтъкват, че насърчаването на участието на всеки гражданин в интеркултурния диалог посредством структурирано сътрудничество на ниво гражданско общество е фундаментално за изграждането на европейска идентичност и за засилването на чувството на принадлежност към Общността.

Европейската комисия в качеството си на една от главните институции на ЕС също работи за прилагането на определени мултикултурни принципи чрез различни свои инициативи и програми, насърчаващи уважението на културното и езиковото разнообразие в Съюза. Така например програмата “Европа за гражданите” цели насърчаването на активно гражданство и развиването на “уважаваща (различието), динамична и многоизмерна европейска идентичност”<sup>6</sup> чрез поощряването на проекти, по които европейски граждани от различни националности и езикови общности си партнират и реализират съвместни дейности. Примери за подобна кооперация, насърчавана от Комисията, са мултинационалното побратимяване на градове от различни европейски държави, участието на граждани от различни държави в обсъждането на актуални проблеми на европейско равнище в рамките на различни панели и т.н.

Като част от стратегията на ЕС за адаптиране на гражданите му към процесите на глобализация и предстоящото тогава разширяване на Съюза на срещата на Европейския съвет в Лисабон през 2000 г. се идентифицират ключови способности, които всеки европейски гражданин следва да развива у себе си. Според тази тенденция, която се задълбочава през идните години, за да се осигури социалното включване и наемане на работа на европейците в общество, основано на знанието, гражданите трябва да притежават определени компетентности. По време на Европейския съвет в Барселона (2002 г.) се идентифицира план за учене през целия живот, който обхваща широк

възрастов диапазон - от децата в предучилищна възраст до пенсионерите, и цели разгръщането на тези специфични компетентности. С цел да се реализира успешно и конструктивно сътрудничество във все по-разнородните общества и да се култивират умения по преодоляване на конфликтите на межкултурна основа на срещата се приема програма за периода до 2010 г., която си поставя за задача да работи върху развиването на междуличностни, межкултурни, социални, граждански и други видове компетентност у европейците<sup>7</sup>.

В същото време следва да се въведат лимитите на политиката на ЕС за приемане на другостта. Въпреки по-горе очертаното концептуално изследване на историческия преход към по-толерантно отношение към другостта, приемането на различието на нивото на Съюза все още не е изведено до ранга на универсална норма, а се локализира до уважение към разнообразието в *рамките на европейското пространство*. Интересен материал за философска рефлексия върху отношението към “неевропейската” другост предлага правният ѝ анализ, осъществен от изследователката на европейското миграционно право Е. Гилд.

Според нея зад някои законови разпоредби на ЕС би могло да се разпознае имплицитно вложено приемане на другия като опасен. За да онагледя тезата си за страха от другостта, Гилд се позовава на Член 5 от Директива 2003/109/ЕО на Съвета, касаещ условията, свързани с получаването на статут на дългосрочно пребиваващ от граждани на трети страни. Според алинея 2 на същия член “Държавите-членки могат да изискат гражданите на третите страни да отговарят на условията за интеграция съгласно тяхното национално право”<sup>8</sup>. Гилд тълкува това положение като упълномощаващо страните-членки да прилагат задължения за интегриране към представители на трети страни преди да признаят дългогодишния им статус на пребиваващи в ЕС. (Guild 2004: 234)

С други думи преди представителят на националност от трета страна да се възползва от европейското законодателство и правото си да предприема икономически или социални действия, той или тя трябва да докаже на страната-членка, че не е опасният друг. Така според нея възприетият от ЕС принцип за културното разнообразие не засяга културите на трети страни, дори когато техните представители пребивават от дълги години в Съюза. (пак там 234) Те могат да придобият права (свобода на придвижване, икономическа дейност и т.н.) само след като докажат интегрираността си в приемащата “европейска” култура. Дефиницията на подобна “интеграция” се определя от всяка страна-членка по отделно, тъй като няма общоевропейски правила.

Проблемът, който се очертава е дали тези изисквания към представителите на национални култури, които не са официално част от Общността, не поставят мултикултуралния принцип за признаване на различието под въпрос. След средата на 90-те години в Европа се наблюдава повишаване на имиграцията, което налага детерминиране на правилата, според които на имигрантите да се дава статут на граждани на страната-членка. В световен план необходимостта да се организира и регулира интеракцията с другостта води до разработване на теории за акултурация, асимилация, “котел за претопяване” (melting pot)<sup>9</sup>, интеграция и т.н. Според Гилд концепцията за интегриране на ЕС, която се подразбира от “интеграционните тестове” за чужденци, има за цел да осигури индикатори доколко са се “цивилизовали” чуждите граждани като по този начин определена визия за обществото се опитва да доминира други възможни дефиниции на организацията му. Този подход е своеобразен тип “опитомяване” на различието до своеост, преди то да бъде прието.

Изследователката на европейско миграционно право разграничава няколко нива на другост в рамките на Съюза. Според нея представителите на Норвегия, Лихтенщайн и Швейцария не се третират като други, а като “малко неуспели граждани на ЕС”. Това е така, защото в тези страни или посредством референдум населението е отказало да стане част от Общността, или такива въобще не са се провели, тъй резултатът от тях би бил негативен. Втора, но все пак относително по-облагодетелствана в сравнение с представителите на третия свят, е групата на имигрантите от Турция, Централна<sup>10</sup> и Източна Европа.

Постепенната трансформация към по-приемащо отношение към другостта в ЕС може да бъде аргументирана посредством правния термин “дискриминация” и някои ограничения на антидискриминационната политика на Съюза. В това отношение Съветът на Европа може да послужи като добра база за сравнение с по-широката дефиниция, която възприема, за да обозначи, принадлежащите към европейското пространство страни-членки, а съответно и граждани. Тази международна организация възприема континенталното определение за Европа или „Голямата Европа“, състояща се от 47 страни-членки срещу 27 страни-членки на ЕС. През 1950 г. под егидата на Съвета на Европа се приема Европейската конвенция за човешките права (ЕКЧП). Член 14 на ЕКЧП постановява забраната на дискриминацията, включително и дискриминацията основана на национален произход<sup>11</sup>.

За разлика от Съвета на Европа, ЕС въвежда принципът за недискриминация по отношение на гражданите на прилежащите си страни-членки. Така

антидискриминационната му политика има по-ограничен обхват не само в географско отношение (двадесет страни-членки на Съвета на Европа не разполагат с такъв статут по отношение на ЕС), но и в съдържателно отношение, тъй като допуска прилагането в определени случаи на дискриминация на основата на националността на даден индивид. Последното преведено в термините на проблема за другостта, означава ограничена толерантност към различието в модуса му на национална идентичност. Както отбелязва Гуилд, дискриминацията на базата на националната принадлежност е в основата на имиграционния контрол, който третира гражданите различно в зависимост от националната им идентичност. (Guild: 202)

Според нея, макар да не е директно заявено, в резултат от визовата политика на ЕС може да се изведе съществуването на дискриминационно отношение, основано на раса и религия. Тя аргументира гледната си точка посредством факта, че всички страни от Африка и Средния изток (с изключение на Израел), както и по-голямата част на Азия, са включени в т. нар. “черен списък”, за разлика от САЩ и Австралия, чиито граждани се ползват от облекчен режим.

Други изследователи изразяват още по-радикални тези по отношение на отвореността на ЕС към чуждите граждани. Например Амин заключава, че “не-белите поданици и граждани на ЕС нямат отношение към “идеята за Европа”, която остава идеал за обединение, основан на християнско-просвещенското наследство, целящ да хвърли мост между разнообразието на европейски национални култури”. (Amin 2001: 280-301)

В подкрепа на тази линия на разсъждения може да се отбележи твърдението на Гуилд, че до 1999 г. правната система на ЕС отразява едно по-ограничено разбиране на идеята за Европа като за тази на белите и християните. Според нея до тогава Съюзът се възприема като предимно икономическо обединение и съответно страните-членки не намират за необходимо в европейското законодателство да се включват разпоредби, забраняващи расовата дискриминация, тъй като това не е сред целите на съюза. Дори политическите цели на ЕС са фокусирани върху мирното съжителство само между националните държави, които го съставляват. През набеязания период расовата дискриминация се възприема като проблем от сферата на човешките права и следователно в компетенциите на Съвета на Европа или на националното право. Според Гуилд делегирането на тези правомощия от страна на Европейският съвет демонстрира разбирането, че Общността възплъщава идеята за Европа като бял християнски клуб и следователно не следва да се ангажира с недискриминирането на

“цветнокожи” или мюсюлмански граждани, защото те не му съответстват по дефиниция.

Възможен е и алтернативен подход към проблема – поставени в по-широк исторически контекст, става видно, че посочените негативи реферират само отделни периоди от развитието на Общностната политика, но не са репрезентативни за тенденциите в Съюза като цяло. Въпреки критиките на Гуилд, Амин и други изследователи към Европейския съвет и антидискриминационната политика на ЕС<sup>12</sup>, следва да се посочи, че прецизирането на тази политика, както и промяната в отношението към другите, е разположен във времето процес, а не единично решение. Макар и с по-ограничен обхват борбата срещу дискриминацията е заложена и законово се регулира още в Договора от Рим<sup>13</sup> през 1957 г. и трябва да извърви своя път до юни 2000 г., когато се приема Директива, превръщаща в норма принципа за равно третиране<sup>14</sup>.

Примерът с подготовката на антидискриминационно законодателство в ЕС подсказва, че скоростта с която се реализират трансформациите в отделните социални сфери е различна. Необходими са били няколко десетилетия, преди да стане възможно законовото регламентиране на приемането на „другия” в правната сфера. Промяната на общественото съзнание към другостта обаче се случва още по-бавно и проблемът за дискриминацията на расова основа е все още част от културната сфера и е факт от всекидневието на европейските граждани.<sup>15</sup>

Направеният анализ беше опит да се изведе трансформацията при възприемането на различието – от враждуване с чуждия към отношение с Другия и тази по-абстрактна схема да се екстраполира в рамките на Европа. Едновременно с това се направи опит да се проследи възможността на състояние на отвореност към Другия не само на нивото на общуване на конкретни индивиди, но и като официална политика, провеждана на нивото на конкретни нации или културни общности в рамките на ЕС. Така, ако традиционното общество *не допуска* автентично общуване с чуждия, и за да удържи състоянието си на откритост към Другия, индивидът трябва да скъса с общността като единствен и действителен свят, който контролира представата и отношенията му с различния, а модерността *позволява* на индивида да разчупи колективните предразсъдъци и възприеме Другия без да е необходимо драматично откъсване и излизане от социума, то Европейската общност идва с амбицията да създаде такъв социално-политически контекст, който да *насърчава* межкултурното общуване. Следвайки тази линия на мисълта, европейската идентичност се явява по същество

един грандиозен наднационален проект предполагащ, но и създаващ нов тип съзнание на отвореност и нагласа за коекзистирание с различието на Другите.

Създаването на необходимата за конструирането на такава европейска идентичност политическа среда и обществена подкрепа на индивидуалната отвореност към интеркултурна интеракция е двойко мотивирано. От една страна то произтича от политическата цел, която стои зад създаването на ЕС – установяването на траен мир и сътрудничество между народите на стария континент, която логично изисква уважение към културното многообразие. В този план наднационалната идентичност би дошла като естествен завършек или поне елемент от процеса на все по-интензивно взаимодействие и чувство на принадлежност към едно по-голямо обществено цяло.

От другата страна, икономическите цели и приоритети на ЕС и безпрепятственото реализиране на глобалния капитал би се подпомогнало от наличието на наднационално чувство на принадлежност и лоялност на гражданите към европейската кауза. Европейската идентичност би могла да осигури необходимия културен контекст, спомагащ за реализацията на приоритетите на съюза, както и създаването на по-гъвкава и централизирана система.

Следователно могат да се разграничат два мотивационни пласта при конструирането на включваща наднационалната идентичност. При първия – този на вечния европейски мир, европейската идентичност се създава в модуса на *цел* или на съпътстващ елемент и следва естествената обществена динамика. При вторият тя е по-скоро продукт на икономически и институционални съображения и в този смисъл се явява *средство* за постигането им.

---

\* Главен асистент Институт за изследване на обществата и знанието, БАН

[Liliya.sazonova@gmail.com](mailto:Liliya.sazonova@gmail.com)

Бележки

<sup>1</sup> Казаното дотук важи, що се отнася до характеристиките на западноевропейските общества (т.е. като предмет на социологически анализ). В културологичен план, обаче могат да бъдат направени по-различни изводи – ако се изследва самото отношение на (западно)европейската култура към останалите култури, може да се изведе, че през модерността липсва отношение към другия (като представител на друга култура) като към равнопоставен субект. В тази връзка според Цветан Тодоров отношението на европееца към другия след откриването на Америка е свързано със стремеж “да асимилира другия, да претопи външната другост” (Тодоров, 1992: 236). Той разграничава отношението на европееца към другия в постколониалния период, което според него е отношение на равнопоставеност, при което няма желание за завладяване. В този смисъл теорията на Ц. Тодоров може да се разкрие и като алтернатива на тази, описана при М. Грекова (вж. Тодоров, Цветан. (1992). *Завладяването на Америка. Въпросът за Другия*. София: УИ Св. Климент Охридски).

---

<sup>2</sup> Противопоставяне между “свое” и “чуждо” е възможно и по време на дълбока духовна, социална и политическа криза, каквато е обстановката в България между двете световни войни. Нина Димитрова в книгата си “Образи на човека”, в главата “Свое-чуждо. Повикът на родното” анализира проблема за “завръщането” към “родното”, за търсенето на “корените” на “българското”. Тя отбелязва факта, че се появяват тенденции в българското общество между двете световни войни “българското” да се идентифицира с нещо по-голямо - “славянското”, “евразийското”, или пък с елементи, характерни за много далечна древност (“прабългарското”). Предмет на изследване е и засилената тенденция към противопоставяне на “свое” и “чуждо”, като Православието е характеризирано като “чуждо” на българския народ (по силата на принадлежността си към гръцкия народ). В замяна на Православието, има опити за обръщане към прабългарската религия, към древногръцкото езичество или богомилството. В контекста на неоезическия ренесанс в Европа последното показва, че връщането към “своето” по време на тази криза включва и следване на модели и тенденции, зададени в други общества и култури. Димитрова, Н. (2003) *Образи на човека (антропологични идеи в българската философска мисъл между двете световни войни)*. Велико Търново: Faber, с. 19 – с. 31.

<sup>3</sup> Темата за солидарността присъства на редица места в официалните документи и политики на ЕС. В Договора за функционирането на Европейския съюз многократно се споменава, че политиките на Съюза, както и тяхното прилагане се ръководят от принципа на солидарност и на справедливо разпределение на отговорностите между държавите-членки, включително във финансово отношение. Принципът на солидарност е регламентиран в член 67, ал. 2; член 80; член 122, ал. 1; член 194; както и в член 222, който дефинира Клаузата за солидарност: “Съюзът и неговите държави-членки действат съвместно в дух на солидарност, в случай че държава-членка стане обект на терористично нападение или жертва на природно или предизвикано от човека бедствие.” Виж: *Консолидиран текст на Договора за функционирането на Европейския съюз*, в: Официален вестник на Европейския съюз (изд. на български език), Известие № 2007/С 306/01 Година 50, 17 декември 2007 г., URL: <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/BG/TXT/?uri=CELEX:12012E/TXT>

<sup>4</sup> Фразата е заимствана от едноименната книга на Бауман. Виж: Baumann, G. (1999). *The multicultural riddle: Rethinking national, ethnic, and religious identities*. London: Routledge, pp. 122-133.

<sup>5</sup> European year of Intercultural Dialogue (2008), in *Europa: Summaries of European legislation*, URL: [http://europa.eu/legislation\\_summaries/culture/129017\\_en.htm](http://europa.eu/legislation_summaries/culture/129017_en.htm)

<sup>6</sup> *Europe for citizens Programme*, In European Commission: Official website of the Education, Audiovisual and Culture Agency Executive Agency (EACEA), [http://eacea.ec.europa.eu/citizenship/index\\_en.htm](http://eacea.ec.europa.eu/citizenship/index_en.htm) .

<sup>7</sup> *Recommendation of the European Parliament and of the Council on key competences for lifelong learning*, Commission of the European communities, Brussels, 10.11.2005 pp. 16-17 , [http://www.europarl.europa.eu/meetdocs/2004\\_2009/documents/com/com\\_com%282005%290548\\_/com\\_com%282005%290548\\_en.pdf](http://www.europarl.europa.eu/meetdocs/2004_2009/documents/com/com_com%282005%290548_/com_com%282005%290548_en.pdf) .

<sup>8</sup> *Директива 2003/109/ЕО на Съвета относно статута на дългосрочно пребиваващи граждани от трети страни*, Член 5, ал. 2, URL: <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=CELEX:32003L0109:BG:HTML>

<sup>9</sup> Терминът е въведен в САЩ и представя концепция за отношение към малцинствата, според която макар техните представители да имат свои език, история, религия и т.н., се “претопяват” и стават част от културата на мнозинството.

<sup>10</sup> Гилд включва и Централна Европа в тази група, макар към настояща дата (2014 година) всички страни от този регион да са приети в Съюза, тъй като те стават пълноправни членки по времето на издаване на изследването ѝ – 2004 година.

<sup>11</sup> Пълният текст на чл. 14 гласи: “Упражняването на правата и свободите, изложени в тази Конвенция, следва да бъде осигурено без всякаква дискриминация, основана на пол, раса, цвят на кожата, език, религия, политически и други убеждения, национален или социален произход, принадлежност към национално малцинство, имущество, рождение или друг някакъв признак”, Европейска конвенция за правата на човека, [http://www.echr.coe.int/Documents/Convention\\_BUL.pdf](http://www.echr.coe.int/Documents/Convention_BUL.pdf) .

<sup>12</sup> По-подробен анализ на борбата за антидискриминационно законодателство на ЕС между Европейския съвет и Европейския парламент предлага Bell, M. (2002). *Anti-Discrimination Law and the European Union*. Oxford: OUP, pp.54-63.

<sup>13</sup> *Договор за създаване на Европейска общност*, URL: [http://europe.bg/upload/docs/DEO\\_57.pdf](http://europe.bg/upload/docs/DEO_57.pdf)

---

<sup>14</sup> Директива 2000/43/ЕО на Съвета относно прилагането на принципа за равно третиране на лица, независимо от расовия или етнически произход може да бъде намерена тук: <http://schollpol.files.wordpress.com/2007/05/direktiva-43.pdf>

<sup>15</sup> По-подробен анализ на въпроса за различното темпо, с което осъществяват промените може да бъде прочетен в Сазонова, Лилия. Философско-историческа деконструкция на европейската идея и идентичност, В: сп. "Философски алтернативи", кн. 2/ 2012. 16 - 42 с.

### Използвана литература

Грекова, М. (1998). Общността: очевидност на подобие или проблематизиране на различието. В Кръстева, А. (съст.), *Общности и идентичности*. София: Петекстон.

Димитрова, Н. (2003) *Образи на човека (антропологични идеи в българската философска мисъл между двете световни войни)*. Велико Търново: Faber.

Директива 2003/109/ЕО на Съвета относно статута на дългосрочно пребиваващи граждани от трети страни, Член 5, ал. 2, URL: <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=CELEX:32003L0109:BG:HTML>

Директива 2000/43/ЕО на Съвета относно прилагането на принципа за равно третиране на лица, независимо от расовия или етнически произход, URL: <http://schollpol.files.wordpress.com/2007/05/direktiva-43.pdf>

Договор за създаване на Европейска общност, URL: [http://europe.bg/upload/docs/DEO\\_57.pdf](http://europe.bg/upload/docs/DEO_57.pdf)

Европейска конвенция за правата на човека, [http://www.echr.coe.int/Documents/Convention\\_BUL.pdf](http://www.echr.coe.int/Documents/Convention_BUL.pdf)

Кръстева, А. (1998) Предговор. В Кръстева, А. (съст.), *Общности и идентичности*. София: Петекстон.

Можейко, Е. (2001) *Мултикултурализъм и постмодернизъм*, Из лекцията на проф. Е. Можейко "Мултикултурализъм - идеал или реалност", прочетена по повод удостояването му с титлата Doctor honoris causa на СУ "Св. Климент Охридски", URL: <http://www.slovo.bg/old/litforum/136/edwardm.htm> .

Рикьор, П. (1993). *История и истина*, София: Аргес.

Сазонова, Лилия. Философско-историческа деконструкция на европейската идея и идентичност, В: сп. "Философски алтернативи", кн. 2/ 2012. 16 - 42 с.

Тодоров, Цветан. (1992). *Завладяването на Америка. Въпросът за Другия*. София: УИ Св. Климент Охридски

Тодоров, Ц. (1998). *Живот с другите*. София: Наука и изкуство.

Хабермас, Ю. (2004). *Постанционалната констелация*. София: КХ.

Шютц, А. (1999) *Чужденецът*. София: ЛИК.

---

Amin, A. (2001). Immigrants, cosmopolitans and the idea of Europe. In H. Wallace (ed), *Interlocking Dimensions of European Integration*. Basingtoke: Palgrave.

Baumann, G. (1999). *The multicultural riddle: Rethinking national, ethnic, and religious identities*. London: Routledge

Bell, M. (2002). *Anti-Discrimination Law and the European Union*. Oxford: OUP

European year of Intercultural Dialogue (2008), in *Europa: Summaries of European legislation*, URL: [http://europa.eu/legislation\\_summaries/culture/129017\\_en.htm](http://europa.eu/legislation_summaries/culture/129017_en.htm)

*Europe for citizens Programme*, In European Commission: Official website of the Education, Audiovisual and Culture Agency Executive Agency (EACEA), [http://eacea.ec.europa.eu/citizenship/index\\_en.htm](http://eacea.ec.europa.eu/citizenship/index_en.htm) .

Guild, E. (2004). *The legal elements of the European identity. Citizenship and migration law*. The Hague: Kluwer Law International.

Habermas, J. and Derrida, J. (2005). Feb. 15, or, what binds europeans together: Plea for a common foreign policy, beginning in core Europe. In D. Levy, M. Pensky, and J. Torpey (eds.), *Old Europe, New Europe, Core Europe: Transatlantic relations after the Iraq war*. London and New York: Verso.

*Recommendation of the European Parliament and of the Council on key competences for lifelong learning*, Commission of the European communities, Brussels, 10.11.2005 pp. 16-17 ,  
[http://www.europarl.europa.eu/meetdocs/2004\\_2009/documents/com/com\\_com%282005%290548\\_/com\\_com%282005%290548\\_en.pdf](http://www.europarl.europa.eu/meetdocs/2004_2009/documents/com/com_com%282005%290548_/com_com%282005%290548_en.pdf) .

Taylor, C. (1994) Politics of recognition. In A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*. Princeton : Princeton University Press.