

СВЕТОВНИТЕ РЕЛИГИИ И ДЕМОКРАЦИЯТА

Антология



© Анастасия Цолова, Ивета Матева, *превод от английски*
© Светослав Малинов, *предговор и съставителство*
© Българско училище за политика, 2010
София • 2010

ISBN 978-954-9338-06-5

Книгата се издава с финансовата подкрепа на
Dutch Ministry of Foreign Affairs MATRA Programme
и съдействието на
Dutch Institute for Political Participation

СЪДЪРЖАНИЕ

РЕЛИГИЯ И ДЕМОКРАЦИЯ – ОПИТ ЗА ГЛОБАЛЕН ПОГЛЕД <i>Светослав Малинов</i>	7
--	---

ХРИСТИЯНСТВО

ПРОТИВОРЕЧИВОТО ПРАВОСЛАВИЕ <i>Елизабет Продрому</i>	23
КАТОЛИЧЕСКАТА ВЪЛНА <i>Дениъл Филпот</i>	47
ПРОТЕСТАНТИТЕ ПИОНЕРИ <i>Робърт Уудбъри и Тимъти Шах</i>	72

ЮДАИЗЪМ

ЮДАИЗМЪТ И ПОЛИТИЧЕСКИЯТ ЖИВОТ <i>Хилел Фрадкин</i>	99
--	----

КОНФУЦИАНСТВО

ИРОНИЯТА НА КОНФУЦИАНСТВОТО <i>Хам Чаибонг</i>	125
---	-----

ХИНДУИЗЪМ

ХИНДУИЗМЪТ И САМОУПРАВЛЕНИЕТО <i>Пратан Бхану Мехта</i>	151
--	-----

И С Л Я М

ИЗТОЧНИЦИТЕ НА ПРОСВЕТЕНАТА МЮСЮЛМАНСКА МИСЪЛ

Абду Филали-Ансари175

НЕУЛОВИМАТА РЕФОРМАЦИЯ

Абделуахаб Ал-Аффенди201

ЗАГЛУШЕНОТО МНОЗИНСТВО

Радуан А. Масмуди210

ВЯРА И МОДЕРНОСТ

Лаит Кубба217

СВОБОДА И СПРАВЕДЛИВОСТ В МОДЕРНИЯ БЛИЗЪК ИЗТОК

Бърнард Луис225

АВТОРИТЕ.....245

РЕЛИГИЯ И ДЕМОКРАЦИЯ – ОПИТ ЗА ГЛОБАЛЕН ПОГЛЕД

Светослав Малинов

Толкова много всеобхватни прогнози за бъдещето на религията и демокрацията са се натрупали през последните столетия, че изкушението пред социалните учени да теоретизират в глобален план върху темата едва ли някога ще отслабне. Макар и от строго научна гледна точка такива амбициозни опити да са предварително обречени на неуспех, в европейската култура те имат солидна традиция. Ако насочим поглед към миналите представи за бъдещето на религията, ще открием, че поне от три века различни мислители са се произнасяли по темата. Огромното мнозинство измежду тях е било сигурно, че религията е обречена и скоро ще бъде изоставена от човечеството. Според Родни Старк първите масови застъпници на подобна теза са били англичаните – след Реставрацията от 1660 г. атаките и подигравките срещу религията били новата мода сред лондончани¹. През 1710 г. един от тях, напълно забравеният днес Томас Улстън, не само пророкува, че с християнството е свършено, но и за пръв път фиксира крайна дата – 1900 г. Доколко тази прогноза е била в духа на времето, можем да съдим по кореспонденцията между Фридрих Велики и Волтер през втората половина на XVIII в., където владетелят твърди, че християнството едва ли ще преживее и толкова, а философът директно заявява, че вижда края след около 50 години².

¹ Stark, Rodney. „Secularization, R.I.P.“, *Sociology of Religion*, 1999, № 3, p. 249.

² Redman, B.R. *The Portable Voltaire*, Penguin Press, New York, p. 26.

XIX в. изобилства от подобни пророчества, зад които застава част от най-авторитетните мислители. Огюст Конт е убеден, че човечеството се е откъснало от продължителния „теологически стадий“ на своето развитие, за да се насочи през краткия „метафизически“ към окончателния „позитивистки стадий“, където социологията ще замести религията като фундамент на морала. Добре известно е, че Маркс и Енгелс не виждат бъдеще дори за държавата след окончателната победа на комунизма – какво остава за религията. Макар по-прецизни и по-нюансирани в научните си изследвания, Джон Стюарт Мил и Макс Вебер мислят в същата посока. И Зигмунд Фройд е споделял със своите ученици очакването, че краят на тази „най-тежка от всички невротични илюзии“ е неизбежен. Има все пак някаква разлика с предишния век – въпреки силата на убедеността си никога не се ангажира с фиксирането на краен срок.

През XX в. тази традиция добива завършена научна форма в „теорията за секуларизацията“. В нейната сърцевина е тезата, че модерността отрицва процеси в различни направления, които със сигурност водят към общ резултат, а именно постепенното изтласкване на религиозното от света на човека. Десетки учени дават приноса си към тази теория, която сякаш достига върха на своята достоверност в края на 60-те години на XX в.

В същото време демокрацията не се радва на толкова категорична подкрепа и на такива ясни прогнози. Антимонархическите настроения се насочват към различни политически форми, между които тя е само един от вариантите. Съчетано с нейното почти хилядолетно отсъствие от историческата сцена, тя се е мерзееела като неясен образ в главите на борците срещу стария режим на Европа. И все пак връзката между настъплението на политическата свобода и отстъплението на религията е била част от „здравия разум“ на епохата най-малкото защото взаимната подкрепа между Църква и Държава е била

пред очите на всеки. „Човечеството няма да бъде свободно, докато последният крал не бъде удушен с червата на последния свещеник“ – смайващата грубост на тази фраза, приписвана както на Волтер, така и на Дидро, сякаш е събрала цялата омраза и ярост срещу съюза между трон и олтар.

С много по-малко острота и повече аргументи политическите мислители на XIX в. уплътняват характеристиките на бъдещото политическо развитие. Както либералите, така и марксистите, та дори и част от консерваторите приемат, че това, което днес бихме нарекли „демократизация“, е неизбежно. Макар и от различни изходни позиции и с различни визии за бъдещето, все повече стават гласовете в защита на всеобщото изборително право, на определени граждански свободи, на повече представителност в управлението. Тези призови обхващат не само Европа, а почти целия свят, доколкото големите европейски държави са и колониални империи. Те се насочват – да не забравяме собствената си история – и към Османската империя, оказвайки натиск за извършване на вътрешни реформи и предоставяне на повече свобода на нейните поданици, заради неприемливото за европейската съвест статукво. Изглежда Епохата на Религията и Тиранията е била обречена да отстъпи пред Епохата на Разума и Демокрацията. Или казано по научно – процесите на модернизация, секуларизация и демократизация сякаш взаимно са се подхранвали и са ускорявали своя ход.

Първата половина на XX в. слага завинаги край на тази светла заблуда. Не е нужно да се задълбочаваме в анализи и да привеждаме многобройни примери. Достатъчно е да споменем две неща: първо, между двете световни войни почти всички европейски държави (според познавачите единствените изключения са Чехия и Великобритания) постепенно и доброволно се отказват от демокрацията и я заместват с авторитарни или тоталитарни режими. И второ, по протежение на цялата световна сцена се появяват държави, които за пръв път в човешка-

та история не просто са враждебни към религията, а използват целия си властови инструментариум, за да унищожат и всяка следа от нея. Тези изцяло светски режими прогласяват атеистичния комунизъм за свое верую и, както също знаем от собствената си история, не са били демократични. Меко казано.

Появата на фашистки, нацистки и комунистически тоталитарни режими окончателно разкъсва оптимистичната причинно-следствена връзка между секуларизация и демократизация. На нейно място идва една по-усложнена, непредсказуема, а на места парадоксална картина на света. Натрупаната фактология постепенно подрива основите на самата теория за секуларизацията – изглежда, светът не само упорито отказва да стане по-малко религиозен, но дори като цяло увеличава своята обвързаност с религията³. В края на ХХ в. учените са толкова категорични относно теорията за секуларизацията, колкото са били и по-рано – само че с обратен знак. Критиките срещу нея стават почти истерични, тя е обявена за гигантска социологическа фалшификация, за „мита на ХХ в.“ и пр.⁴. Особено силно звучат спокойните думи на един от най-ревностните ѝ бивши защитници:

Смятам, че това, което аз и много други социолози на религията писахме през 60-те години, за секуларизацията, беше грешка. Основополагащият ни аргумент бе, че секуларизацията и модернизацията вървят ръка за ръка – повече модернизация означава повече секуларизация. Това не беше налудничаво

³ Вж. Бъргър, Питър (съставител). *Десекуларизацията на света. Възраждащата се религия и световната политика*, Критика и хуманизъм, С., 2004.

⁴ Cox, Harvey G. and Swyngedouw, Jan. „The Myth of the Twentieth Century: The Rise and Fall of Secularization“, *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 27, № 1/2 (Spring, 2000), pp. 1–13, както и Stark, Rodney. „Secularization, R.I.P.“, *Sociology of Religion*, 1999, № 3.

теория. Имаше определени доказателства в нейна полза. Но като цяло тя е погрешна. По-голямата част от света днес със сигурност не е секуларизирана, а е много религиозна⁵.

През втората половина на ХХ в. наблюдаваме още един обрат. Докато секуларизацията губи позиции, демокрацията увеличава влиянието си. Когато през април 1974 г. пада диктатурата в Португалия, малцина са си давали сметка, че това е началото на мощна демократична вълна. През тази година в света има едва 40 демокрации и те са предимно в развитите индустриални страни. Има само още няколко, разпръснати в Африка, Азия и Латинска Америка – като Индия, Шри Ланка, Ботсуана, Коста Рика и Венецуела. В по-голямата част на Латинска Америка, Азия, Африка и Близкия изток господстват военни и еднопартийни диктатури, докато цяла Източна Европа и Съветският съюз са тоталитарни комунистически държави.

От 1974 г. нататък демокрацията се радва на неимоверно настъпление. В средата на 70-те години се демократизират Гърция и Испания; от 1979 до 1985 г. военните се оттеглят в полза на избрани цивилни правителства в девет латиноамерикански държави; през 1989 г. към тях се присъединява и Чили. Така в края на 80-те две от всеки пет страни в света са демокрации: цяла Западна Европа, голяма част от Азия и по-голямата част от Латинска Америка. И все пак остават изцяло недемократични зони в Източна Европа, Африка и Близкия изток. Демокрацията все още е регионално явление.

Това се променя решително с падането на Берлинската стена през 1989 г. и разпада на Съветския съюз. Крахът на комунистическия лагер в Студената война освобождава све-

⁵ Berger, Peter. „Epistemological Modesty: An Interview with Peter Berger“, *Christian Century*, № 114, 1997, p. 978. Вж. също и интервюто с Питър Бъргер на Светослав Малинов в списание *РАЗУМ*, бр.3, 2004.

та от борбата за геополитическо надмощие на двете суперсили. Африка също изживява своята вълна на демокрация. В началото на 90-те на континента има само три демокрации – Гамбия, Ботсуана и Мавриций. Днес могат да бъдат преброени поне 12 включително и страната на апартейда – ЮАР. Над 3/4 от бившите комунистически и нововъзникналите от тях държави са демократични. Нека не забравяме няколко красноречиви факта, които предразсъдъците понякога ни пречат да забележим – близо половината от мюсюлманите по света живеят в демократични държави (достатъчно е да споменем най-многолюдната мюсюлманска държава Индонезия и Турция), най-голямата демокрация в света не е САЩ и не е християнска държава (Индия) и почти всички недемократични и антидемократични режими са откровено светски диктатури (Иран е яркото изключение). Всичко това дава основание да твърдим, че през 90-те години на миналия век демокрацията се превръща в *глобално* явление и днес е безспорно най-предпочитаната и най-често срещаната форма на управление в света⁶.

Редно е да се запитаме: след като всичко това се е случило, и то в рамките на едва три десетилетия, каква е била ролята на световните религии в този процес? И по-точно – възможна ли е била тази вълна на демократизация при съпротива от страна на религиите? Насърчавана или възпрепятствана е била тя от тях? Кои религии помагат, кои пречат, кои са неутрални спрямо демокрацията? За какви конкретни религиозни идеи, практики и традиции можем да направим подобни изводи? Убеден съм, че текстовете в настоящата антология дават убедителни отговори на всички тези въпроси. Ще си позволя да добавя и своя принос.

⁶ Данните са от: Дайъмънд, Лари. Универсална демокрация в: Малинов, Светослав (съставител). *Модерната демократична държава*, Училище за политика, София, 2003, стр. 365–370.

Православие и демокрация

Нашата тема отдавна е влязла в обсега на западната научна книжнина. Въпреки липсата на православни нейни интерпретации и очевидната ѝ сложност по нея са се натрупали достатъчно количество публикации, за да можем да говорим за обща предварителна визия или по-точно общ предразсъдък към политическите измерения на православие⁷. Можем да го кажем и по-остро – известно време западните анализатори се упражняваха на гърба на мълчаливите православни, и то за сметка на политическото бъдеще на последните. Най-яркият пример за това е нашумялата книга на Семюъл Хънтингтън *Сблъсъкът на цивилизациите и преобразуването на световния ред*, публикувана през 1996 г.⁸. По-малко от десетилетие след рухването на Берлинската стена, без да са се произнесли политическите теоретици и православните теолози и без да съществуват стабилни догматически ориентири (а може би тъкмо поради всички това), православните християни набързо получиха отговор

⁷ Най-известната публикация, защитаваща тезата, че православие е трудно съвместимо с демокрацията, е статията на Семюъл Хънтингтън „The Clash of Civilizations?“, *Foreign Affairs* 72 (Summer 1993), която впоследствие прераства в книга със същото заглавие. За по-обща дискусия относно православие и неговата враждебност към модерността и съответно политическите ѝ измерения вж. Clark, Victoria. *Why Angels Fall: A Journey Through Orthodox Europe from Byzantium to Kosovo*, St. Martin's, New York, 2000; Clendenin, Daniel. *Eastern Orthodox Christianity: A Western Perspective*, Grand Rapids, Michigan, 1994; Pollis, Adamantia. „Greece: A Problematic Secular State“ in: Safran, William ed., *The Secular and the Sacred: Nation, Religion, and Politics*, Frank Cass, London, 2003; „Eastern Orthodoxy and Human Rights“, *Human Rights Quarterly*, 1993, vol.15. Относно преценката за политическото развитие на Балканите вж. Kaplan, Robert. *Balkan Ghosts: A Journey Through History*, St Martin's Press, New York, 1993, както и статията „Yugoslavia's fate, and Europe's“, *New York Times*, opinion and editorial section, 6 October 2000.

⁸ Изд. „Обсидаан“, София, 2000 г.

на въпроса каква е връзката между тяхната вяра и демокрацията. Отговор крайно нелицеприятен и обезкуражаващ, който не трябва да бъде забравян.

Според Хънтингтън след края на Студената война сцената на световната политика приема нов облик. В този нов свят най-значимите и опасни конфликти няма да бъдат между бедни и богати или между други икономически дефинирани групи, а между народи, принадлежащи към различни културни общности. Насилието между държави и групи, принадлежащи към подобни различни общности, ще има потенциала да ескалира и противопоставя цели страни и народи. Накратко: познатото военно и идеологическо съперничество между двете свръхсили ще бъде заменено от сблъсък между цивилизации.

Няма да се спираме на класификацията на цивилизациите, която Хънтингтън предлага. Достатъчно е да споменем, че Европа е отделна цивилизация с ядро Франция и Германия. По време на Студената война Европа е притежавала ясна разделителна линия между капиталистическия Запад и комунистическия Изток. С рухването на комунизма обаче възниква необходимост да се потърси отговор на въпроса: що е Европа? Къде е нейната източна граница? И още по-важно: на кои страни трябва да се гледа като на европейски и съответно като на потенциални членки на Европейския съюз и НАТО?⁹

За да има пълна яснота Хънтингтън прилага географска карта, представяща източната граница на западната цивилизация. Тази граница отделя Русия от Финландия, Естония, Латвия, Литва; разделя Беларус и Украйна от Полша; разсича Румъния и отделя Сърбия, България, Македония и Албания от западните им съседи. Какъв е принципът на това разделение? „Европа свършва там, където свършва западното християнство“, казва ни Хънтингтън. Православните християни са отделна

⁹ Пак там, с. 226.

цивилизация с естествен център Русия. „Това е отговорът, който западноевропейците желаят да чуят... Идентифицирането на Европа със западното християнство предлага ясен критерий за приемането на нови членове в западните организации“, а Европейският съюз е най-важната измежду тях. Наистина трудна за отразяване комбинация между научна достоверност и политическа безнадеждност¹⁰.

Семюъл Хънтингтън е изключително влиятелен автор, един от най-оригиналните и проникателни анализатори в сферата на международната политика и теорията на демокрацията. Смисълът на част от неговите тези се прояви истински едва след събитията от 11 септември 2001 г. Нека никога да не се съмнява дали е четен – има безброй доказателства, че не просто университетската общност, а политическите елити прегърнаха неговата теория. И все пак дори такъв безспорен авторитет си позволи – и то без особени последствия – да прави груби и дори нелепи обобщения за облика на православната цивилизация и да дава прогнози за нейното развитие, някои от които смайват със своята екстравагантност (например че въпреки членството си в ЕС Гърция ще стане част от православен блок, доминиран от Русия, към който България, която няма шанс да стане член на ЕС, я очаква заедно с Румъния и Сърбия).

Парадоксален е фактът, че без да има теоретичен, вече е даден недвусмислен политически отговор на предизвикателството, отправено от Хънтингтън към православните държави. Нашият политически елит като цяло осъществи целта за членство в Европейския съюз, която стъпка по стъпка се бе превърнала в обща цел за почти всички българи. В този доброволен съюз, членството в който задължително изисква наличието на работеща демокрация, България е част от група православни държави, към която със сигурност ще се присъединят и други.

¹⁰ Пак там, с. 230.

Обикновено политическите преломи стават по друг начин. Учените, анализаторите, културните дейци изработват аргументи и контрааргументи, създават свои теории, откриват слабости в тези на опонентите си, разбират в дълбочина нещата и след това се опитват да обяснят на не чак толкова прозорливите политици за какво иде реч. В нашия случай се радваме на плодовете на политически проект, ключова тема от който остана почти недокосната през последните две десетилетия. Днес имаме привилегията да проведем този важен разговор, освободени от бремето на мъчителното очакване и политическата неизвестност. Независимо че нямаме ясни авторитети, на които да се опрем.

Запитан за социалното учение на Православната църква, руският религиозен философ Николай Фьодоров отговаря: „Нашата социална програма е Светата Троица“¹¹. Ще си позволя да обобщя, че колкото и да се вглеждаме в догмата за Светата Троица – това „непоколебимо основание на всяка религиозна мисъл, всяко благочестие, всеки духовен живот, всеки духовен опит“ – и произтичащата от нея православна антропология, няма да открием нищо, което да е принципно несъвместимо с политическата антропология на модерната демократична теория¹². Институционалното развитие на православието се отличава с балансирано присъствие на монархически, аристократически и демократически елемент. От еклизиологическа гледна точка то може да бъде определено като по-малко демократично от протестантството и същевременно по-малко монархично от католицизма.

¹¹ Цитиран по: Питирим, митрополит Волоколамский и Юрьевский. „Русская идея и взаимовлияние западного и восточного христианства“ в: *Свет памяти: Слова, беседы и статьи*, издателство Сретенского монастыря, М., 2009, с. 86

¹² За максимално задълбочена аргументация на този извод вж. Лосский, Владимир. *Очерк мистического богословия Восточной Церкви*, Центр „СЭИ“, Москва, 1991.

Църквата е една, но все пак допуска множество йерархични рангове. Тя е обединена на глобално ниво от общи вярвания, практики и институции, но също така взема предвид една мярка за разнообразие и различност чрез практиката на децентрализация, която разпростира властта до регионалните, националните и местните нива. Православието е организирано под формата на общност от поместни църкви – аптокефални и автономни. Всяка автокефална църква е напълно самостоятелна и независима в своето каноническо и административно управление. Автономните църкви се намират в каноническа зависимост от една или друга автокефална църква. Следователно Константинополският патриарх носи уникалната титла „вселенски“, но неговата позиция спрямо другите патриарси е по-скоро на „пръв между равни“. Преди Великата схизма тъкмо Рим се е радвал на този статут *primus inter pares*.

Административната гъвкавост на автокефалните и автономните църкви, както и всекидневната свобода на работата на местните енории насърчават разнообразието и динамиката. Всяка поместна православна църква има неповторима история, създала е уникална култура и се ръководи от самостоятелна духовна йерархия. Можем убедено да заключим, че православно богословие и традиционната църковна организация не поставят сериозни, а още по-малко непреодолими препятствия пред демокрацията.

И все пак трябва да признаем – като цяло православните общества се отличават с по-ниска степен на демократичност от католическите и протестантските. Очевидно липсата на пречки пред реализирането на определена тенденция не означава, че тя по необходимост се реализира. Затова и не е достатъчно да се съизмерват различните политически теологии спрямо някаква имагинерна демократична скала – по този критерий католицизмът има по официални документи в пъти по-обемно „антидемократично досие“ от православието. Същевременно

днес никой не може да си представи яростната враждебност на католицизма към демокрацията от втората половина на XIX в. Напротив, чисто статистически голямата вълна на демократизация през втората половина на XX в. е преобладаващо католическа, а словата на свещенослужителите, включително папите, изобилстват от аргументи в защита на демокрацията и човешките права.

Ще трябва да признаем наличието на разлика между „източното“ и „западното“ християнство. И тя не е в позитивно или негативно отношение към конкретен политически режим, а в цялостното разбиране за мястото и ролята на Църквата в света. Исторически на Запад католицизмът се ангажира в много висока степен с изработване на критерии за мислене и дисциплина на поведение. Мисленето за Църквата като институция, установена в света, служеща си с най-разнообразен властови инструментариум, не е толкова плод на специална политическа теология, колкото на политически вакуум, породил острата нужда от авторитет. Така папоцезаризмът не е рожба на коварните домогвания за власт на Ватикана, а рационален начин да се преодолее административен и организационен дефицит, който е траел векове, без да съществува каквато и да било възможност за неговото преодоляване от светските владетели.

Историческите моменти, в които тенденцията към „папска монархия“ наистина се е реализирала, съвсем не са били най-мрачните за Западна Европа¹³. Нищо чудно обаче, че впоследствие ползата от централизираната папска власт започва да се съизмерва със злоупотребите, извършвани от нея. И нищо

¹³ Вж. Morris, Colin. *The Papal Monarchy: the Western Church from 1050 to 1250*, Clarendon Press, Oxford, 1991. Според автора през този плодотворен период са възникнали много от нещата, оформили облика на Европа: университетите, свободните търговски градове, болниците, кръстоносните походи, каноническото право, „западното“ разбиране за брака и пр.

по-естествено от раждането на искрен „протест“ срещу прекомерното овластяване и корупция, на стремеж към „реформиране“ на тежката църковна йерархия. И няма как Реформацията да не породи колосални политически промени независимо от намеренията и нагласата на своите водачи. По различни пътища всичко това е довело до постоянен сблъсък с въпроса за социалната организация, до изработване на конкретни нормативни напътствия към вярващите.

Плавната приемственост и последвалата стабилност в политическата форма на „Византийското хилядолетие“ сякаш са оставили на спокойствие православието и са отместили от него бремето на постоянна загриженост за организирането на обществото. Трудно е наистина за наследниците на Империята да се впуснат в систематични разсъждения за произхода на властта, за различните форми на управление и техните достойнства. Йоан Майендорф ни дава следното убедително обобщение:

Контрастът между структурите, изградени от средновековното папство, и есхатологическите, религиозно-опитни и „не от този свят“ възгледи, които преобладават в еклезиологическата мисъл на византийския Изток, ни помага да разберем историческата съдба на Изтока и Запада. На Запад Църквата се превръща в мощна институция. На Изток преди всичко на нея се гледа като на светотайнски или „мистически“ организъм, който отговаря за „божествените неща“ и има само ограничени институционални структури¹⁴.

Затова в очите на западните християни „Източната Църква изглежда като от друг свят“¹⁵. И независимо че има ярки примери за морална критика на властта, така и не възниква традиция на поемане на обществени отговорности от страна на Църква-

¹⁴ Майендорф, Йоан. *Византийско богословие. Исторически насоки и догматически теми*, ГАЛ-ИКО, София, 1996, стр. 268.

¹⁵ Пак там, стр. 266

та. Може да се спори безкрайно дали изобщо е имало възможност за избор, дали подобно поведение не е съхранило по-добре учението на Спасителя, дали не е предпазило православието от изкушението на властта и не го е запазило по-чисто и истински извисено към Бога. Доведено обаче докрай, подобно разбиране поражда почти манихейско противопоставяне между духовното и светското, между религия и политика. Ще трябва да признаем, че вероятно тук е най-дълбокото основание за проблематизирането на връзката между православие и демокрация. И не защото православието изисква от човека неща, които са в противоречие с демокрацията, а защото демокрацията изисква от гражданина нещо, което православието никога не е смятало за ценно и никога не е насърчавало, макар и да не го е забранявало. Тласкано от неподвластните му исторически сили в определена посока, православието сякаш ненатрапчиво и тихо тласка вярващия към самовглъбение и съзерцание, към ведро безразличие спрямо суетата на света. Съществува обаче една невидима граница, отвъд която тази смирена нагласа на самоотрицанието преминава в своята противоположност:

Традиционният християнски морал в голяма степен е бил основаван върху страха и спасението на душата... Паническият страх от гибел унижава човека и в крайна сметка се превръща поради своите мотиви в нещо безнравствено и нерелигиозно. Този страх е неблагоприятен и некрасив. Вечното страхливо „драпане“ за собствената душа унищожжава образа Божий у човека. От ужас човек е готов да се откаже от всички ценности на творчеството, само и само да не се погуби. Това е особена и крайно непривлекателна форма на религиозен егоизъм. Егоизмът и страхът са вътрешно обвързани¹⁶.

¹⁶ Бердяев, Николай. *Смисъл творчествата. Опит оправдания човека*, изд. Г. А. Лемана и С. И. Сахарова, Москва, 1916, с. 76.

Религиозен егоизъм – наистина рязка, дори сурова формулировка. Но тя улавя неусетния преход от благочестие и кротост към самозатваряне и безразличие. За да бъде стабилна, демокрацията изисква активни и ангажирани граждани. Това е политически режим, който в най-висока степен измежду всичко познато ни в историята зависи от политическата активност на всички свои членове. Гражданската апатия – независимо дали тръгва от извора на благочестие то или на себелюбието – е разрушителна. Очевидно държавите и политиката са неотстраними факти в човешкия живот. Това означава, че ние трябва по един или друг начин да определим своето практическо отношение към тези факти и формата на своето активно въздействие върху тях¹⁷. Ако се откажем от тази отговорност, признаваме не само личното си малодушие, но и безсилието и ограничеността на самата религия, избрала да замълчи пред многобройни реални и тежки проблеми. За принципно безразличие към политиката и публичността не може да има никакво оправдание от православна гледна точка¹⁸. Мярата, в която православните християни ще поемат политическите си задължения, зависи от тяхната съвест. В своята вяра обаче те не трябва да търсят оправдание за бездействие, а само духовна опора за работата си в света. Особено когато са граждани на демократична държава. Привилегия, която значителна част от православните християни все още нямат.

¹⁷ Булгаков С. Н. *Неотложная задача. О союзе христианской политики*, Новосибирск, 1991, с. 30.

¹⁸ Пак там, стр. 31

За настоящата антология

Темата „световните религии и демокрацията“ е извън обхвата на индивидуалното изследователско усилие. Освен ако човек не е достигнал нивото на Макс Вебер или най-малкото на Питър Бъргър и Хосе Казанова; в краен случай работа може да свърши и самочувствие като това на Семюъл Хънтингтън¹⁹. Нейното сериозно научно разглеждане подобава на авторски колективи, чиито членове познават в дълбочина и от личен опит една или част от световните религии и, същевременно, са подготвени в областта на демократичната теория и практика. Точно такива са авторите в настоящата антология. Всички текстове с изключение на последния – „Свобода и справедливост в модерния Близък изток“ – са били публикувани за пръв път в *Journal of Democracy*. Това сравнително ново научно издание, стартирало през 1990 г., постепенно се наложи като най-авторитетното в областта на изследването на демокрацията в глобален мащаб. Без изключение всички водещи учени в областта на демократичната теория и политика му сътрудничат и признават, че за последните двадесет години то се е превърнало в най-добрия форум за обмяна на идеи между изследователи и практики на демокрацията. Антологията завършва с текст на Бърнард Луис – просто не мога да си представя обсъждането на темата „ислям и демокрация“ без неговото присъствие. Убеден съм, че запознаването с подбраните текстове, макар и написани от автори с различен жизнен опит и религиозна принадлежност, ще позволи настоящата антология да зазвучи като една книга с общи идеи и послания. И то съвсем не пессимистични, както ще имат удоволствието да открият нейните политически ангажирани читатели.

¹⁹ Докато немският учен Макс Вебер (1864–1920) е смятан за основоположника на социологията на религията, Питър Бъргър и Хосе Казанова са водещите съвременни авторитети в това направление.

ХРИСТИЯНСТВО

ПРОТИВОРЕЧИВОТО ПРАВОСЛАВИЕ¹

Елизабет Продрому

Дори в началото на ХХІ в., религията остава политически значима по света до степен, която е изненадваща за мнозина наблюдатели. Освен всичко друго, религиозните институции, личности и идеи са станали движещи сили на демократизацията в много различни традиции и общества – и то по начини, които би трябвало да стимулират преосмислянето на това какво разбираме под термини като „модерно“, „светско“ и „демократично“, както и отношенията между тях. Например дали тези термини са напълно взаимозаменяеми, както, изглежда, мнозина предполагат? Днес повечето социолози, които изследват темата, са единодушни, че християнството в своята католическа и протестантска форма е съвместимо с институционалните и културните измерения на демокрацията. Но какво е положението с другото голямо течение в християнството – православната традиция? До този момент изследователите на демокрацията са склонни или да игнорират православието, или да го пропускат – позовавайки се на исторически и съвре-

¹Преводът е направен по: Prodrinou, Elizabeth. „The Ambivalent Orthodox“ in *Journal of Democracy*, vol. 15, № 2, April 2004, 62–75.

нен опит – като несъвместимо с демокрацията и враждебно както на секуларизма, така и на модерността².

Всъщност има обширни емпирични доказателства, които предполагат, че православно християнство и демокрацията са съвместими както на теория, така и на практика. Все пак не може да се отрече, че православните църкви често показват едно определено противоречиво отношение към ключови елементи на плурализма, които характеризират демократичните режими. Дали, как и кога православието се обръща към тази противоречивост относно плурализма, е въпрос, който отива далеч отвъд определянето на ефективността, с която православните църкви и вярващи ще бъдат в състояние да допринесат за демократизацията на полуавторитарните и новите демократични държави и да се включат уверено и градивно в политическия живот на страните, където демокрацията е поцяло и трайно установена.

Ако се фокусираме върху плурализма, това може да ни помогне да изясним начините, по които православните идеи и практики могат да допринесат най-малко за една начална демократизация. Този фокус може да подсказва пътищата, по които отношението на православието към плурализма – и по-специално към неговите специфични характеристики като конкуренция и различие – предлага вътрешен поглед за това как

² Най-известният аргумент, че православието е трудно съвместимо с демокрацията, е в Samuel P. Huntington, „The Clash of Civilizations?“ *Foreign Affairs* 72 (Summer 1993): 22–49. За представителна, макар и различна дискусия, която смята православието за враждебно към и възпрепятстващо модерността вж. Victoria Clark, *Why Angels Fall: A Journey Through Orthodox Europe from Byzantium to Kosovo* (New York: St Martin's, 2000); Daniel Clendenin, *Eastern Orthodox Christianity: A Western Perspective* (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1994); и Adamantia Pollis, „Greece: A Problematic Secular State“ в William Safran, ed., *The Secular and the Sacred: Nation, Religion, and Politics* (London: Frank Cass, 2003).

да бъдат избегнати някои от саморазрушителните тенденции, които демокрацията, независимо дали е нова или вече установена, понякога демонстрира. Такъв фокус е много по-вероятно да бъде плодотворен както в интелектуално, така и в практическо отношение, отколкото описанието на връзката между демокрацията и православие, която опростено го обрисова като антилиберално и антимодерно.

За да се види защо това е така, е полезно да се погледне историята и географията на православния християнски свят. Понякога наричано „източно“, за да бъде отличено от западната (или латинска) християнска традиция, към която принадлежат римският католицизъм и повечето форми на протестанството, православие на практика е едната страна на първото голямо разделение между Изтока и Запада в християнската история. Великата схизма формално настъпва с размяна на анатемите между римския папа Лъв IX в Рим и патриарх Михаил Керуларий в Константинопол през 1053–1054 г., въпреки че нейните корени стигат далеч назад във времето³. Непосредствената причина за Великата схизма са богословските противоречия от доктринално естество, но разрывът е всъщност продукт на един дълъг, сложен процес, който е политически и икономически, а не само културен и религиозен. Конфликтът разделя християнския свят на антагонистични богословски и институционални цялости, чиито териториално-църковни юрисдикции повече или по-малко съответстват на източната (говореща предимно на гръцки) и западната (говореща предимно на латински) половина на старата Римска империя, които са били разделени административно на източна и западна част още през 284 г.⁴

³ За Великата схизма вж. Timothy Kallistos Ware, *The Orthodox Church* (Middlesex, England: Penguin, 1983), 51–95.

⁴ Фрагментацията в християнския свят започва доста преди XI в. Богословските противоречия водят до официално отделяне на източните, или несторианските, църкви до средата на V в., последвано около век по-

Православните християни или техни потомци преобладават числено или образуват съществени малцинства в днешните страни от Югоизточна Европа и Източното Средиземноморие като Русия, Украйна и Балтийските държави. Подобно на придвижването на протестантските и католическите географско-демографски центрове от тяхното едновременно ядро – Европа към Южното полукълбо⁵, православието се разпространява по света приблизително в последното столетие чрез емиграция от „сърцето“ на православието (основно земите на бившите Византийска, Османска и Руска империя, както и части от Североизточна и Централна Западна Африка) към САЩ, Канада, Австралия и определени страни в Западна Европа. Напоследък мисионерската дейност укрепва присъствието на православието в Източна Азия.

С около триста милиона членове по света (изчисленията не са устойчиви) Православната църква е третата по големина християнска общност и обхваща приблизително 15% от всички християни. Сто милиона или дори повече от православните християни живеят в страните, които бяха част от бившия СССР. Следващата най-голяма концентрация на православни християни се намира в такива традиционни православни страни от Югоизточна Европа като Гърция, Румъния, България, Сърбия, Черна гора и Кипър (в други части от Европа има значителни православни малцинства). Православните християни са мнозинството от християните в Израел, Палестина, Йордания, Сирия, Ливан и Египет. Значими православни общности могат да бъдат открити също в Африка, Австралия, Канада и САЩ. На-

късно от официално отделяне на древноизточните православни църкви, неприемащи някои от тезите на Халкедонския събор. За ясно и стегнато описание на тези разделения вж. Mircea Eliade, ed., „Eastern Christianity“, *Encyclopedia of Religion* (New York: Macmillan, 1987): 4: 558–63.

⁵ Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity* (New York: Oxford University Press, 2002).

края, монофизитите⁶, или православните християни от древно-източните църкви, съставляват мнозинство в Армения, както и числено значими икономически и политически малцинства в Етиопия, Сомалия и Египет (където са известни като „копти“). Въпреки че тези общности са проучвали възможността за помирение с Източната Православна църква след края на Втората световна война, за целите на това изследване смятам, че е най-добре да ги оставим извън неговите рамки, отбелязвайки, че те споделят църковни структури, литургически практики и исторически опит, който е сходен с този на източното православие, и също са склонни да се отнасят резервирано към плурализма.

Погледнато като цяло, православното християнство днес е продукт на един процес на глобално разпространение. Контурите на институционална карта на световното православие приличат на колело. В центъра стоят древните патриаршии на Константинопол (както е наричан Истанбул в християнската църковна терминология), Антиохия, Александрия и Йерусалим. От този център, като спици на колело, излиза обширна мрежа от църкви, определяни като автокефални или автономни, в зависимост от степента на независимостта им от техните съответни исторически патриаршии или „църкви майки“. Тази мрежа управлява регионалните или местните групи на право-

⁶ Древноизточните православни църкви са наричани също така и монофизитски, защото те никога приемат доктрината, обявена от Четвъртия Вселенски събор, проведен в Халкедон (близо до Константинопол) през 451 г. – че Исус има две природи (една изцяло човешка и една изцяло божествена), съчетани в една личност. Монофизитите продължават да твърдят, че като Второ Лице на Светата Троица Исус има само една природа (на гръцки – *monophysis*) – божествена. Днешната Източноправославна църква, както и Римокатолическата църква и повечето протестантски секти приемат тезите на всеки един от първите седем Вселенски събора (проведени между 325 и 787 г.), сред които е и Халкедонският.

славните църковни общности, които са в определени териториални граници и са обозначавани обикновено с името на държавата или континента, които наричат свой дом.

Същността на глобалното разпространение е започнала да създава вътрешна динамика на плурализация, която променя контурите на Православната църква и на нейната юрисдикция. Най-важното за целите на това изследване е, че динамиката на тази плурализация също така променя ангажимента на православието с демокрацията. До този момент обаче православието не се е присъединило към католицизма и протестантството в излагането на богословска рамка, обясняваща и оправдаваща неговите глобални политически ангажименти. Тази „теоретична пропаст“ е измежду причините, поради които православният ангажимент към демократизацията по света е бил поеман единствено с оглед на конкретните обстоятелства; тя обяснява отчасти защо връзката между православието и демокрацията е останала в голяма степен извън обсега на сравнителните анализи, независимо дали те са правени от изследователи или практики на демокрацията⁷.

Основни извори

Най-мощно вътрешно влияние върху православния ангажимент към демокрацията и демократизацията имат основните богословски доктрини, както и свързаните институционални структури и организационно поведение, които определят тази традиция в рамките на християнството. Ключовите доктринални източници са богословието на Сътворението, християнската антропология и православното учение за троичността на

⁷ За аргумент в полза на протестантската теологическа рамка, подкрепяща демократизацията в световен мащаб, вж. Marc T. Mitchell, „A Theology of Global Engagement for the ‘Newest Internationalists’“, *Brandywine Review of Faith and International Affairs* 1 (Spring 2003): 11–19.

Бога (първите два източника естествено отразяват влиянието на това учение).

Източната Православна църква претендира, че е носителят и възплъщението на правилните вярвания (буквално „ортодоксии“) и практики на „една света вселенска и апостолска Църква“ на Христос, както е записано в Никейския Символ на вярата от 325 г. Като такава, православието смята себе си за жизнена и ненакърнена традиция, „вътрешно неизменна, [но] и възприемаща постоянно нови очертания, които допълват старите, без да ги изместват“⁸.

Претенциите за истинност на православието произлизат от учението за Господ като Троица. Православното богословие използва тринитарната концепция, за да постулира, че същностната характеристика на цялото творение е в неговата изначална и потенциална цялостност. Православното разбиране за това какво означава да бъдеш човешко същество се изразява чрез неговата антропология, която е пряко свързана с богословието на Сътворението, тъй като придвижването към повторно свързване на сътворената (но паднала) същност и съобщността на Бога с човечеството е възможна само ако хората използват отговорно своята свободна воля „да участват съзнателно в осъществяване на творението... [бидейки] „съ-творци“ заедно с Твореца“⁹. Така православието, подобно на други християнски традиции, утвърждава свободата и отговорността.

Троичната същност на Бога вдъхновява православната еклезиология. Църквата е една, но все пак допуска множество йерархични рангове (епископи, духовници и вярващи миряни) да играят жизненоважна роля в нейната мисия. По същия

⁸ Timothy Kallistos Ware, *The Orthodox Church*, 2nd ed. (New York: Penguin, 2003), 206.

⁹ Gennadios Limouris, „Introduction“ в Gennadios Limouris, ed., *Justice, Peace and the Integrity of Creation: Insights from Orthodoxy* (Geneva: World Council of Churches, 1990), ix-x.

начин идеята за Троицата като за единство в многообразието обяснява начина, по който е организирана Църквата. Тя е обединена на глобално ниво от общи вярвания, практики и институции, но също така взема предвид една мярка за разнообразие и различност чрез практиката на децентрализация, която разпростира властта до регионалните, националните и местните нива. Така Константинополският патриарх носи уникалната титла „вселенски“, но неговата позиция спрямо патриарсите на Йерусалим, Антиохия и Александрия е по-скоро на почетен „пръв между равни“, отколкото на висшестоящ. Отдалечавайки се от патриаршеския център, административната гъвкавост на автокефалните и автономните църкви, както и всекидневната свобода на работата на регионалните мрежи (диоцезите) и местните енории, са замислени да насърчават разнообразието и динамиката, които са отличителните белези на същността на Светата Троица. В това отношение реалностите на културната специфика и историческия опит са предназначени да бъдат признати и отразени в единството на многообразието на институционалния ред на световното православие.

Съдейки по православно богословие, чиито разсъждения за Триединния Бог го карат да поставя сериозно ударение върху свободата и равенството, православието и демокрацията би трябвало да са вътрешно съвместими. Православната традиция вярва, че свободата, изборът и човешката активност са задължителните условия за всички форми на социална промяна: със сигурност тук има силно сходство с основните демократични принципи и ценности. Нещо повече, значението, отдавано от страна на Православната църква върху единението като принцип на организация и действие, е друг пример за сходство с демокрацията, разбрана като система за мирно регулиране на конфликти¹⁰.

¹⁰ Alfred Stepan, „Religion, Democracy, and the ‘Twin Tolerations’“, *Journal of Democracy* 11 (October 2000): 39.

Имайки предвид всичко казано дотук, трябва също да се отбележи, че основните източници на православието мълчаливо подкрепят концепцията за плурализма, което е свързано с някои уговорки. Богословието може да облагодетелства разнообразието и избора, но мнозина в православния свят смятат съревнованието и различието за проблематичен феномен, който трябва да бъде направляван според националните особености, вкоренени в историческия опит и съвременните ограничителни условия¹¹. Тъй като учението за Светата Троица поставя ударение върху единството в разнообразието на личностите, това неизбежно води до отхвърляне на материалната и символична небалансираност на властта; значението, което плурализмът придава на различието, се разглежда като приемане на граници и разграничения, които могат да породят социално разделение и фрагментация, предизвикани от характеристиките на властта.

Също толкова важно е и особеното значение, което православието придава на любовта и хармонията. То поражда скептицизъм относно плурализма, разглеждан като защита на различието и на предимствата от свободната от ограничения конкуренция. Правилата на играта рядко са действително безпристрастни, тъй като реалните условия на състезанието често не успяват да осигурят на всички играчи пълна информация, свободен достъп и равни средства. По същия начин формалното задължение да се спазва различието често създава условия, в които придържането към процедурите замаскира асиметрич-

¹¹ Напълно основателно *Merriam-Webster Online Dictionary* определя плурализма като „състояние на обществото, при което членовете на различни етнически, расови, религиозни или социални групи автономно участват в осъществяването и развитието на своята традиционна култура или специален интерес в рамките на една обща цивилизация“, а също и като „концепция, доктрина или политика, която защитава подобно обществено състояние“. Вж. www.m-w.com/cgi-bin/dictionary.

ността на властта, която може да доведе до социална разединеност и дори насилие. Накрая, православие – като други религии на Откровението – претендира за истинност относно неща, за които се смята, че определят спасението на човешката душа, и предлага морално учение, за което не се предвижда да бъде поставено на гласуване. Колко далеч могат или би трябвало да отидат такива религии в съгласуването си с плурализма, е дълбок и труден въпрос както за православната, така и за другите религиозни общности.

Историята потвърждава двойственото отношение на православие към конкуренцията и различието като отличителни черти на плурализма. Традиционните православни територии от Византийската империя и Русия са били обект на завоевания от нехристияни (от селджукските и османските турци в първия случай и от монголите – във втория). Да бъдеш различен е означавало да бъдеш подчиняван, потискан или дори унищожен. В по-скорошни времена православният опит с различието е бил свързан главно с борбата за оцеляване под управлението на мощни светски и тоталитарни режими, стремящи се да асимилират или да унищожат православие в рамките на неговите традиционни територии или с усилията да оцелее като религия на лишени от сигурност малцинства при авторитарните режими от Близкия изток и Африка, осъществяващи репресии и насилие над малцинствата в своите общества¹². Този негативен опит относно това какво означава да бъдеш различен слабо допринася за засилване на ентусиазма по отношение на идеята за конкуренцията като процес на състезание с прозрачни правила и наличие на неутрална власт, осигуряваща равна защита на

¹² Този опит важи най-вече за неприемащите тезите на Халкедонския събор църкви (древноизточните православни църкви), които правят стъпки към образуването на богословско обединение, изправени пред проблема за своето оцеляване под управлението на авторитарни и полуавторитарни режими в Близкия изток и Азия.

всички. Напротив, малтретирането и изключването поражда отношение на цинизъм и подозрение спрямо самите идеи за безпристрастност и честна борба за предимство в границите на постигнати с консенсус правила.

В сравнение със столетията, през които православието съществува под чуждо владичество или е принудено да търпи уязвимия статус на малцинство, то има относително малък опит с живот в условията на демократичен плурализъм. До края на Студената война демокрацията е съвсем непозната за православно население извън Гърция и извън православната диаспора в Северна Америка, Австралия или Западна Европа. Падането на комунизма в Източна Европа и СССР е повратен момент в отношенията на православието с демокрацията. И все пак спомените за наложено от държавата различие и нечестни правила остават ярки, а мъчителен дефицит забавя развитието на институционалния капитал, необходим за разгръщането на конкуренцията в една относително отворена религиозна и културна атмосфера. Това поражда ситуация, в която православните власти са склонни на теория да подкрепят свободата, демокрацията и плурализма, докато на практика остават предпазливи относно откритата конкуренция и възприемането на различието, които демокрацията насърчава.

Фактът, че православието късно се ангажира с консолидираните демокрации и плурализма, извежда поместните църкви в държави като САЩ, Канада и Австралия (където православните вярващи живеят поколения наред като пълноценни и активни граждани) на преден план в действията и дискусиите относно ролята на православието в процеса на демократизация и налагането на плурализма. Изследванията върху доходите, образованието и политическото участие в тези демократични страни показват ясно, че православните християни знаят как да се възползват от възможностите, които плурализмът предлага. Същевременно православните християни са доказали,

че не са безкритични хвалители на плурализма, а разбират, че има начини, по които конкуренцията може да стане нечестна и различието да се превърне в основание за несправедливи действия¹³. Освен това склонността към нарастваща активност сред православната диаспора днес променя нейните отношения със „старите страни“ като цяло и с „църквите майки“ в тези страни в частност. Така православието се адаптира към плурализма във външния свят, но също така търпи натиск за по-голям вътрешен плурализъм от влиятелни среди в собствените си редици.

Напредъкът на глобализацията и демократизацията предизвиква нови въпроси относно плурализма в световното православно пространство. Как трябва да бъде разбран плурализмът? Какви са неговите същински граници? Какъв вид плурализъм и какво ниво на плурализъм поддържат най-добре един демократичен режим? До каква степен плурализмът трябва да бъде идентифициран с демокрацията? Каква роля играят – и трябва да играят – историята, традицията и културата във формирането на общественото отношение към плурализма? Как трябва да бъде управляван плурализмът?

Резервите, които православните християни и вярващите от други религии таят по отношение на плурализма, показват, че не е благоразумно да се твърди, че демокрацията трябва да зависи от едно безрезервно „прегръщане“ на плурализма. Може ли да има гъвкаво определение на плурализма и ако може, то

¹³ За представителни разработки на зараждащия се дебат относно отношенията на плурализма и демокрацията в православието вж. Harley Balzer, „Managed Pluralism: Vladimir Putin’s Emerging Regime“, www.sais-jhu.edu; Emmanuel Clapsis, ed. *Orthodoxy and Pluralism: An Ecumenical Conversation* (Geneva: World Council of Churches, 2004); и Nikolas K. Gvosdev, „’Managed Pluralism’ and Civil Religion in Post-Soviet Russia“ в Christopher Marsh and Nikolas K. Gvosdev, eds. *Civil Society and the Search for Justice in Russia* (Lanham, Md.: Lexington Books, 2002).

какво ще означава това за демокрацията? За много страни по света – особено в бившите съветски държави и в мюсюлманските общества, но все повече и в европейските и северноамериканските общества – имаме доказателства, че стабилната демократизация изисква сериозно изследване на връзката между демокрацията и плурализма.

Нестабилният консенсус между изследователите на демократизацията относно тезата, че минималистският фокус върху процедурата установява необходима, но не достатъчна група от условия за демокрация, е накарало мнозина от тези учени да допуснат, че е време да се извърши нещо повече от фокусиране върху такива формални аспекти на демокрацията като изборите. В същото време обръщането към максималистките модели на демокрация включва и разбирането, че давайки управлението на мнозинството в името на общото благо се създава риск за малцинствата. Следователно въпросът за плурализма е централен сред въпросите за автентичността и стабилността на демокрацията, които са изключително значителни теми в свят, където „третата вълна“ от ясно очертани преходи от недемократично към демократично управление е преминала своя пик и сега дава път на обширна „сива зона“ от страни, където управляващите прикриват различни форми на авторитаризъм зад фасадата на демократична реторика, институции и процедури¹⁴.

Демокрация – да, плурализъм – може би?

Сравнителни данни могат да помогнат да се придаде пълнота на това, което иначе би могло да изглежда по-скоро като абстрактно описание на отношението на православието към демокрацията и плурализма. Разглеждането на един особено

¹⁴ Thomas Carothers, „The End of the Transition Paradigm“, *Journal of Democracy* 13 (January 2002): 5–21.

важен случай ще бъде полезно, още повече че произтичащите от него изводи са в съзвучие със сравнителните данни от други страни.

В Гърция отношенията между държавата и Православната църква ни разказват увлекателната история за взаимодействието между православието, демократизацията и управлението на плурализма. Подобно на други страни в Европейския съюз (които се придържат към различни модели на правен статут и публична роля на религията и които все пак са склонни да споделят общото усещане, че комбинираният ефект от разширяването на ЕС, имиграцията и демографските промени изисква добре обмислен отговор), Гърция се мъчи да реши въпроса за укрепване на модела си на национална идентичност по начин, който балансира историческата религиозна традиция на мнозинството от населението с отговорността за основните демократични права и свободи за всички граждани.

Няколко фактора се обединяват и правят по-интензивен сблъсък на православието с плурализма в Гърция. След като демократичният преход започва в средата на 70-те години на XX в., публичното пространство на страната става по-всеобхватно, по-дълбоко и хетерогенно. Пристигането на големи потоци имигранти – доброволни и по принуда – от проблемните райони в бивша Югославия през последното десетилетие увеличава разнообразието в публичния живот на Гърция. По същия начин влияе и членството на страната в ЕС (Гърция е приета през 1981 г.) и последвалото ѝ интегриране в глобалните процеси на социално-икономическа, политическа и културна промяна. Православната църква остава официалната църква на Гърция според конституцията на страната (съгласно формулата за „преобладаваща религия“, приета в ЕС) и днес се вижда принудена да се включи в една публична сфера, чиято плурализация се ускорява под влиянието на мощни местни, регионални и системни фактори.

Църковните реакции на плурализма показват, че Църквата осъзнава нуждата и способността си да ангажира други религиозни и светски актьори в гражданското общество и да участва в дискусиите и дейностите на ниво ЕС, които засягат въпроси за религията и културата в разширяваща се Европа. Плурализмът със своята интерактивност и настойчивост поражда активен и особено положителен отзвук в Църквата. Гръцките православни лидери – както миряни, така и духовници – разглеждат демократизацията като предлагаща предизвикателство и възможност за предефиниране на публичната роля на Църквата в гръцкото общество, давайки нов импулс на ключови църковни институции да съветват и участват, но преди всичко откривайки перспектива за предоговаряне на отношенията на Църквата с държавата, по начин, който може да увеличи възможността на православието да допринесе за гръцката демокрация. Когато на преден план излиза въпросът за плурализма като конкуренция или плурализма като етническо или религиозно различие обаче, отговорът на Църквата е колеблив. Сякаш православните лидери се питат как да действат в демократични условия, за да съхранят жизненото пространство на православието във всяко възможно разбиране на гръцката идентичност, или по-общо как да управляват всеобхватната сфера и потенциално разделящите социално-икономически и свързани със сигурността следствия от плурализма.

Отношенията между Църквата и държавата постоянно присъстват в публичния дневен ред в Гърция през последните три десетилетия. Официалните документи показват, че православието е способно да действа в рамките на демократичните правила на играта, докато същевременно е склонно да подкрепя ограничаване на онези различия, които Църквата вижда като заплаха за уникалната позиция на православно християнство в гръцката национална култура. Например консолидацията на демокрацията през 80-те години на XX в. води до

действия от страна на правителството на Социалистическата партия (ПАСОК) по посока на практическото прилагане на дълго дискутираното и политически тежко натоварено предложение да се премахне статутът на Православната църква като официална. След серия социални реформи, свързани със семейното право и правото на аборт, правителството на ПАСОК предлага законопроект за промяна в статута на Православната църква, твърдейки, че това е необходимата стъпка за качествено развитие на либералната демокрация.

Притеснена от възможния електорален ефект от широко отразената опозиционна кампания, проведена от ключови православни лидери и мнозина миряни, ПАСОК се отказва от тази идея. Оттогава насам дискусиите за промяна на статута опростяват въпроса чрез представянето му като въпрос за и против либералната демокрация. Поддръжниците на идеята за премахване на официалния статут твърдят, че пълното признаване на правото на религиозна свобода трябва да означава край на формулата „преобладаваща религия“ – въпреки използването на тази формула в много други страни членки на ЕС. Така съобщението на правителството на ПАСОК през пролетта на 2001 г., че вече няма е необходимо в гръцките лични карти да се вписва религията на притежателя им, е обяснено не само като необходимо за изпълнението на нарежданията на ЕС, но и като стъпка, която отива отвъд чисто формалната подкрепа за политическото и гражданското равенство на всички.

От другата страна на скандала за личните карти мнозина висши църковни лидери основават своето противопоставяне на премахването на официалния статут върху това, което наричат „неунищожимите връзки между православието и нацията“ (98% от гърците са православни). Тези епископи и техните поддръжници миряни поставят акцента върху централната историческа роля на православието в защита на гръцкото национално съзнание, първо под османска власт и впоследствие

при реалните или предполагаеми заплахи от наследниците на Османската империя в днешна Република Турция. Находчивата в отношенията си с медиите кампания на Църквата включва добре организирана национална подписка, която събира повече от три милиона участници (Гърция има общо около 10,7 млн. население) в полза на референдум за решаване на проблема за личните карти. Архиепископът на Атина Христодулос предупреждава през 1999 г. за претопяващите идентичностите ЕС и „трагичните [културни и свързани със сигурността] последствия за гръцката идентичност и православието“¹⁵, които правилата на ЕС могат да породят.

Идентификацията на православието с националното единство, а оттам и с териториалната цялост на националната държава, убедително илюстрира неговото противоречиво отношение към плурализма като организираща логика, основана на различието и конкуренцията. И отново води до изтъкване на това, че отговорът на Църквата не е еднозначен. Всъщност предложенията за премахване на официалния статут, които ПАСОК поставя за пръв път през 80-те години, са изработени със съдействието на ключови висши лица от църковната йерархия, духовници и миряни богослови. Те твърдят, че легитимността на православието като поддръжник на социалната справедливост изисква Църквата да показва толерантност към религиозното и социалното разнообразие на Гърция. Нещо повече, тези личности заявяват, че Църквата е допуснала нейната връзка с държавата да подкопае потенциала за промяна с помощта на православно евангелско послание. Православните християни, които защитават премахването на статута, се надяват, че изискванията на конкуренцията, освободена чрез загубата на конституционното предимство на Църквата, ще помогнат за подти-

¹⁵ Christodoulos, Archbishop of Athens and All Greece, *From Earth and Water* (Athens: Kastanities Press, 1999), 15.

кването на православието да играе публична роля, съвместима с демократичните принципи на свобода и равенство, особено заради вътрешно присъщото на православното богословие влечение към тези ценности. По същия начин висши църковни дейци и духовници застават на съпернически си публични позиции по въпроса с личните карти, като някои духовници от църковната йерархия (подкрепени от миряни интелектуалци) поддържат тезата, че направената от архиепископа връзка между православието и национализъм е богословски некоректна.

Гръцкият случай следователно разкрива двойственото отношение, което много влиятелни православни християни имат към натиска на конкуренцията и източниците на различие, неизбежно процъфтява в условията на плурализъм. Реакциите срещу тези елементи на плурализма повдигат въпроси, засягащи нивото на обвързване на православието с други съществени елементи на плурализма като толерантност, избор и разнообразие. Дали призивът на православието за поставяне на ограничения върху определени измерения на плурализма не възпрепятства уважението и към всички останали? И дали явната подкрепа на православието за управляване на плурализма, без да се изключва ангажираността с демокрацията, не е знак за подобни тенденции и на други места по света и не заслужава по-нататъшно изследване?

Някои хипотетични заключения

Разнообразните обяснения и реакции, които плурализмът поражда сред православните християни в Гърция, всъщност насочва към няколко предварителни заключения, заслужаващи по-нататъшно изследване. Определянето дали тези заключения са стабилни, или не, би могло да обогати нашето разбиране за това какви типове демокрация най-добре могат да се справят с икономическия и социалния натиск на глобализацията. Също така

ние бихме могли да научим как да помогнем на провеждащите правителствената политика да постигнат влияние над онези православни институции и дейци, които залагат на усилията за демократизация в различни страни и при различни условия.

На първо място и преди всичко, гръцкият случай подчертава един очевиден парадокс, заслужаващ изясняване – а именно че когато православните проявяват двойствено отношение към плурализма, те често го правят, опирайки се на демократични условия, процеси и практики. Както пускането на подписка при случая с личните карти илюстрира, официалните представители на Църквата, а също и действащите самостоятелно вярващи демонстрират своето съгласие, че законовите, институционалните и нормативните основи на демокрацията заслужават единодушната подкрепа на православно християнство.

Последните данни на *Freedom House* свидетелстват за способността на православието да процъфтява в условията на пълна или частична демокрация, както и да допринесе за демократизацията. Тези годишни международни класации спрямо политическите права и гражданските свободи във всички държави (и някои не изцяло суверенни територии) служат като водещ индекс за демокрация по света и се ползват с широка известност сред учените и коментаторите. Последният доклад на *Freedom House* подрежда двадесетте страни, които могат да бъдат определени като православни, изцяло в редицата на тези, които са дефинирани като „свободни“ или „частично свободни“¹⁶. (Всич-

¹⁶ Двадесетте страни, които логически могат да бъдат поставени под чадъра на „православния свят“, са Албания, Армения, Беларус, Босна и Херцеговина, България, Грузия, Гърция, Еритрея, Естония, Етиопия, Кипър, Ливан, Македония, Молдова, Румъния, Русия, Сърбия, Черна гора, Сирия и Украйна. Една държава може да се причисли към православието, ако отговаря на един или повече от следните критерии: православните християни формират мнозинството от населението; православието е законово определено за държавна религия; православието има формиращо влияние върху политическото и

ки „свободни“ страни в света са недвусмислено демократични. „Частично свободните“ често са „електорални демокрации“, където съществуват някои основани върху съгласието институции, но остават големи пропуски в защитата на правата и свободите на гражданите и възможността им да влияят върху работата на правителството.) Тези резултати засилват нуждата да се прокара различие между демокрацията и плурализма и да се признае, че променящите се начини на решаване на въпросите, които плурализмът повдига, могат дълбоко да повлияят върху жизнеността и качеството на демокрацията.

На същия феномен попадаме и когато погледнем отвъд Гърция към Русия. Много официални лица от Православната църква на Русия обясняват своята подкрепа на законови ограничения върху проповядването на различна от православието религия с неспособността на Православната църква, предвид последиците от съветското влияние, да се конкурира с международните възможности, които католическите и протестантските групи могат да използват на руска почва. Мнозина руски православни християни посочват публичните изказвания, в които протестантите от Петдесятната църква и евангелистите наричат своята дейност в Русия усилия за „християнизация“; освен това изтъкват създаването от Ватикана на нови католически диоцези в бившите съветски републики, чиито християнски малцинства са почти изцяло православни, като доказателство, че призивите в подкрепа на конкуренцията и различието под знамето на плурализма могат да маскират една действителна липса на толерантност към различията вътре в християнството.

културното развитие на страната; православните християни играят ключови роли в публичните дела и работата на правителството. За подреждането на православните страни според индекса за свобода вж. www.freedomhouse.org/research/freeworld/2003/averages.pdf.

Второ, православните християни използват създадените от демокрацията възможности за интерпретиране на източниците на плурализма и неговите последици по начин, който създава плурализъм в рамките на самото православие. Тази динамика на вътрешната плурализация подчертава не само разнообразието и толерантността, но също така конкуренцията и различието като източници за разясняване и прилагане на институционалната промяна. Пример за това е развиващото се сред много от православните общности в САЩ движение за консолидиране на техните членове, понастоящем организирани в припокриващи се етнически базирани Църкви (определяни като „гръцка“, „руска“, „украинска“, „румънска“, „сръбска“ и т.н.), в една-единствена Американска православна църква. Застъпниците на тази промяна твърдят не само че прилагането на демократични принципи като самоуправление, равенство и участие в официалната дейност на православието в Съединените щати е разумно, предвид конкурентния американски религиозен „пазар“, но и че такава стъпка е солидно подкрепена и от богословска гледна точка. Противниците на тази промяна възразяват срещу метафората с пазара и изказват недоволство, че нейната употреба, особено от миряните, създава риск от свеждането на православието до модела производител–консуматор, който подкопава мистичните и трансцедентни елементи на вярата. Фактът, че наскоро към американските съдилища се обърна организация от миряни, оспорващи промените в устава на Гръцката православна архиепископия, според тези критици е доказателство за възможностите за разцепление, което пазарната идеология поражда, когато се прилага към въпросите на вярата.

Независимо от резултата от този диалог и институционалните ходове около въпроса за общоправославното единство в САЩ, няма съмнение, че сблъсъкът на православието с демократичния плурализъм на САЩ е станал катализатор на този

особено значим дебат с глобални последствия за православието. Последствията от плурализма са комплексни, с тенденция към нарастваща сплотеност, основана на вярата, която започва да измества старите етнолингвистични различия между православните църкви на американската сцена, а също и към ново уреждане на връзките между американските православни църкви и техните съответни „църкви майки“ извън САЩ. Показателно е, че Вселенската патриаршия наскоро обяви разширяване на своя Свети Синод, който ще започне да функционира с йерархизирано участие от различни автокефални църкви под административната егида на Вселенската патриаршия. Това институционално приспособяване подчертава усилията на Патриаршията да се справи със свързаните с конкуренцията и различието последствия от плурализма, засягащи глобалната мрежа от православни юрисдикции.

Имайки предвид напрежението, което икономическите изисквания и социалните различия в глобалния свят могат да наложат на демократизиращите се държави, склонността на православието да изпитва и да държи под контрол границите и последствията на плурализма в най-разнообразни контексти предизвиква вниманието на всички, които искат да видят демократичните преходи успешни и необратими. Скорошният френски закон, забраняващ определени видове религиозно облекло и символи, както и Законът за международните религиозни свободи от 1998 г. в САЩ, превръщащ насърчаването на религиозната свобода в основна цел на американската външна политика, представят отделни национални концепции и предпочитания относно плурализма и прилагането му у дома и в чужбина. В тези и други случаи ние наблюдаваме много примери на приспособяване на демокрацията според исторически обвързаното специфично национално възприемане на плурализма, както и на усилието за укрепването на демокрацията в контекста на конкуренция и властова динамика, ускорявани от глобализацията.

Накратко, политиците трябва да осъзнаят, че ангажираността на православието с демокрацията или демократизацията в различните контексти идва в момент, в който въпросите за последствията и границите на плурализма са неотложни не само за православния, но и за почти всеки друг християнин. Следователно международните институции и държавите, които инвестират в съществуващите демократизационни процеси в посткомунистическите европейски държави със значително православно население, трябва да намерят начини да помогнат на тези държави да смекчат истинските и предполагаемите опасности, произтичащи от плурализма. Инициативите за икономическо развитие, които насърчават социалната справедливост и разпределението на ресурсите сред различните общности, са особено значими, тъй като представляват усилия за насърчаване на международните икономически инвестиции от страна на групите на православната диаспора, успешно справящи се в условията на пазарна икономика, конкуренция и демокрация.

Еднакво важно е и това, че натискът за преустройство на правно-конституционните отношения между православните църкви и държавите според един предполагаем западен модел на неограничен плурализъм не трябва да бъдат разглеждани като единствения начин за насърчаване на стабилни демокрации, които защитават религиозната и другите граждански свободи. Вместо това на каузата на свободата по-добре ще послужи прилагането на икономически и свързани със сигурността стимули, които да окурат политическите лидери и православните църкви да подкрепят конституционни решения и съдебни системи, защитавщи политическите и гражданските права на основата на гражданската принадлежност. Акцентът върху гражданската принадлежност – в противовес на изглеждащото агресивно обвързване с религиозния плурализъм – би могъл да предложи начини за изграждане на демокрация, чувствителни

към националните различия, произтичащи както от историята, така и от свързаните с настоящето проблеми на икономиката и сигурността.

Публичните дипломатически усилия, използващи образователния и междуправителния обмен, построен върху принципите на толерантността и равенството, трябва да имат предвид ползите, които може да произтекат за демократизацията, ако бъдат включени повече православни интелектуалци и дейци от целия свят. В различни страни малцинствата от православни християни днес живеят трудно в конфликтни зони и при полуавторитарни режими. Тези общности се нуждаят от по-тесни контакти, за да се справят със заплахите, пред които се изправят, и то по начини, даващи възможност не само да оцелеят, но и позволяващи православните църкви и вярващите да станат по-ефективни двигатели и поддръжници на процесите на демократизация и умиротворяване. Политиците трябва да обмислят съзидателни начини, за да овладеят идейните и практическите сходства, които свързват православно християнство с демокрацията, осъзнавайки в същото време, че православните методи на разбиране, насочване и споразумяване с плурализма ще добавят нови щрихи към вече доста пъстрата картина на демокрацията в един свят, който, макар и да е глобализиран, все пак остава разнообразен.

Превод: *Анастасия Цолова*

КАТОЛИЧЕСКАТА ВЪЛНА¹

Дениъл Филпот

В своето влиятелно изследване на „третата вълна“ на демократизация (разглеждащо тридесет държави, осъществили преход към демокрация между 1974 и 1990 г.) Семюъл Хънтингтън отбелязва, че приблизително три четвърти от тези страни са преобладаващо католически. Това е „една преобладаващо католическа вълна“, пише той². Надигайки се в Португалия и Испания, католическата вълна нахлува в Латинска Америка, донася демокрация във Филипините и достига апогея си в Полша като първата измежду няколкото революции срещу комунизма в Източна Европа.

Католицизъм и демокрация? В миналото те са били в сблъсък. Днешните либерали още припомнят как папите осъждат религиозната свобода през XIX в., както и конкордатите между Църквата и фашистките диктаторски режими през XX в. Съвременните католици все още не са забравили иронията на историята, когато френските революционери са обезглавявали католици, за да осигурят развитието на правата на човека. Как тогава демокрацията се появява по целия свят в страни с католическо мнозинство? Католическата вълна е всъщност връхната точка на продължилото векове помиряване, при което Църквата и демократичната държава започват бавно да проявяват търпи-

¹ Преводът е направен по: Philpott, Daniel. „The Catholic Wave“ in *Journal of Democracy*, vol. 15, № 2, April 2004, 32–46.

² Samuel P. Huntington, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century* (Norman: University of Oklahoma Press, 1991), 76.

мост една към друга по отношение на собствените им учения и практики, достигайки накрая до взаимно и споделено съгласие относно това, което Алфред Степан определя като „взаимна толерантност“³. Тя е съществена за либералната демокрация: държавата уважава правата на всички религиозни организации да практикуват и изразяват вярата си и да участват в демократичната политика; докато религиозните организации признават религиозната свобода за хората от всички вероизповедания (включително и тези, които не са вярващи) и се отказват от претенциите за специален конституционен статут или привилегии.

Както Църквата, така и държавата са изминали своя път в тази посока. Държавите по света са възприели толерантността в непоследователен порядък – по различно време и на различни места, на вълни, с внезапни усилия, с преобръщане на посоката на историческо развитие и въстания, започвайки с Английската, Френската и Американската революция. Дори днес все още по-малко от половината държави са достигнали до тази толерантност. Църквата, предпазлива спрямо антиклерикализма, прилаган дълго време от толкова много европейски демокрации, се вкопчава в своето убеждение, че държавата трябва да насърчава вярата и да ограничава отклоненията от догмата, и не прегръща толерантността чак до 1965 г., когато потвърждава принципа на религиозната свобода на Втория ватикански събор. Щом Църквата дава своето одобрение за толерантността обаче, тя се смята свободна да стане действаща сила на промяната в държавите с преобладаващо католическо население, където демократичната толерантност все още не е постигнала превъзходство. Тъкмо в тези държави се случва католическата вълна на демократизация.

³ Alfred Stepan, „Religion, Democracy, and the „Twin Tolerations“, *Journal of Democracy* 11 (October 2000):37–57. Вж. също Alfred Stepan, *Arguing Comparative Politics* (Oxford University Press, 2001), 213–53.

По време на тази вълна Римската църква се противопоставя на авторитаризма в световен мащаб. Във всяка отделна държава обаче опозицията от страна на местната Църква се различава по форма и обхват. В Полша, Филипините, Бразилия и Испания лидерите и членовете на Църквата атакуват авторитаризма енергично и умело. В други страни Църквата се разделя на опозиционни и конформистки течения в самата себе си. В трети тя е равнодушна и дори се съпротивлява на демокрацията. Защо влиянието на Църквата е различно? За да се установят причините, трябва да се разкрият онези нейни отличителни особености и дейности – дори на всяка религиозна организация, – допринасящи в най-голяма степен за възпитаване в духа на взаимната толерантност, която е в сърцето на либерално-демократичното управление.

Дългото помиряване

Под историческата враждебност на Църквата към демокрацията лежи една дори по-стара неприязън към самата суверенна държава. Учените проследяват произхода на системата от суверенни държави до Вестфалския мир, където европейските сили се събират през 1648 г., за да сложат край на катастрофалната Тридесетгодишна война. Папа Иннокентий X обявява това споразумение „во веки веков за нищожно, безсъдържателно, безсмислено, безплодно и безсилно“. Църквата запазва напълно тази своя враждебност през XIX в., когато осъжда международното право като „протестантска наука“ и цензурира работите на холандския философ Хуго Гроций, често смятан за основоположник на международното право⁴.

⁴ Цит. по: Daniel Philpott, *Revolutions in Sovereignty: How Ideas Shaped Modern International Relations* (Princeton: Princeton University Press, 2001), 87, 261–62.

Вестфалският мир предизвиква презрението на Църквата, защото нанася морална рана на *Respublica Christiania*, на оно-ва виждане за обществото, което Църквата пренася от средновековния християнски свят. В същината на това виждане е единството, вкоренено в християнската вяра. Попечители на това единство са властите, чиито правомощия смесват религиозното с политическото и светското с духовното – тези преплитания на религиозно и светско добиват най-голяма жизненост, когато крале и императори размахват заплашително оръжие в защита на католическото християнство срещу заплахите към неговото единство.

Вестфалия заменя единството с разделение. Това, което триумфира там, е система от определени чрез територията си държави, като във всяка една от тях има отделна власт (по това време обикновено монархическа), която е върховна или суверенна. Всеки суверен може да поставя граници на религиозната практика в своето владение и някои лишават духовните лица от остатъчната им светска власт или дори се опитват да изкоренят изцяло Католическата църква. За Църквата такава система е идолопоклонническа, а властите ѝ са лишени от отговорност пред един по-висш морален ред.

Но Църквата не отрича категорично държавата. Там, където държавата е управлявана от монарх, поддържащ авторитета на Църквата, прокламиращ и укрепващ вярата в своето владение – и по същество осигуряващ локално пространство за християнството, – то тогава тя може да бъде подкрепяна. Такива са римокатолическите държави Испания и Италия, както и техните копия в Латинска Америка и Филипините.

Когато започват да се появяват доктрините за всеобщото и равно избирателно право и правата на човека, Църквата вижда в тях почти същите заплахи, които е съзирала в системата от суверенни държави. Тя се изправя лице в лице с яростен и понякога жесток антиклерикализъм по време на Френската

революция и вдъхновените от нея републикански движения, в „културната борба“ (*Kulturkampf*) на Бисмарк в Германия и в социалистическите движения. Сред тази враждебна атмосфера Църквата осъжда либерализма в гръмовни едикти, сходни с осъдителния език на Инокентий X спрямо Вестфалския мир: през 1832 г. папа Григорий XVI нарича свободата на съвестта „абсурден и погрешен възглед“⁵. Папа Пий IX в *Syllabus Errorum* (Списък на заблужденията) от 1864 г. дори още по-остро осъжда религиозната свобода, отделянето на Църквата от държавата и „прогреса, либерализма и днешната цивилизация“.

По този начин Църквата потвърждава старата си доктрина, че светските власти трябва да поощряват привилегиите на Църквата и да не дават права на еретиците. Там, където обстоятелствата пречат на този идеал, Църквата може да направи компромис на практика, но не и на теория. В писмо от 1895 г. до Американската църква папа Лъв XIII хвали свободата, дадена на католиците в САЩ, но не приема този обществен ред като универсален и траен идеал⁶. Там, където се изправя срещу много по-големи заплахи от страна на авторитарните режими, Църквата се стреми към конкордати за защита. В духа на тази стратегия на избиране на най-малкото зло са конкордатите, които подписва с фашистките режими в Италия и Германия в началото на XX в.

След 30-те години на XX в. католическите интелектуалци започват да предлагат по-задълбочени принципни аргументи в полза на религиозната свобода. Това, което най-вече ги вдъхновява, са Съединените щати, чиято конституционна гаранция за религиозната свобода според тях заслужава далеч по-силно одобрение, отколкото заявеното от Лъв XIII. Най-изтъкнатите

⁵ Цит. по: John T. McGreevy, *Catholicism and American Freedom: A History* (New York: W.W. Norton, 2003), 241.

⁶ Папа Лъв XIII, „*Longinqua Oceani*“, в John Tracy Ellis, ed., *Documents of American Catholic History* (Milwaukee, Wis.: Bruce, 1956), 517–18.

измежду тези интелектуалци са Жак Маритен и Джон Къртни Мъри, които правят най-много, за да положат теоретична основа на подкрепата на Църквата на либералната демокрация.

Маритен критикува суверенната държава и защитава човешките права и демокрацията с аргументи, почерпени от католическата традиция. Мъри привежда доводи за съвместимостта между католицизма и основаването на американската държава. Според него католическото разбиране за естествено-то право може да осигури обективната морална основа, от която се нуждае конституционната демокрация, докато Първата поправка на американската конституция гарантира правото на Църквата да съществува и действа. Въпреки че религиозната свобода не е мислена като „основен елемент на вярата“ или теологическа истина, тя все пак е морално похвална като „елемент на мира“; това е закон, който помага на Църквата да процъфтява в модерната държава.

Както Мъри, така и Маритен ще трябва дълго да чакат победата на своите идеи. Под натиска на Рим йезуитските началници на Мъри му заповядват през 1955 г. да прекрати да пише за отношенията между Църквата и държавата. Ватиканът вероятно е щял да осъди и възгледите на Маритен, ако папа Пий XII не беше починал през 1958 г.⁷

Само четири години по-късно папа Йоан XXIII свиква Втория ватикански събор, където дългото помиряване между католицизма и либералната демокрация достига връхната си точка. През 1963 г. по време на Събора Йоан XXIII пише енцикликата *Pacem in Terris* (Мир на земята), в която изразява за първи път подкрепа за човешките права. Най-важното отстъпление от средновековния модел все пак идва през 1965 г. с енцикликата на папа Павел VI *Dignitatis Humanae* (Достойнството на чове-

⁷ John T. McGreevy, *Catholicism and American Freedom: A History*, 201–8.

ка). Силно повлиян от Мъри, документът прогласява, че религиозната свобода е основно право, вкоренено в самото дадено на човека от Бога достойнство. Църквата винаги е учила, че истинската вяра не може да бъде по принуда. Сега тя уверява, че индивид, група или държава нямат право да се намесват със сила в индивидуалното търсене на истината. Първата половина от документа се обръща към разума, убеждавайки, че истинската вяра се търси и придобива чрез свободно общуване, обучение, изразяване, диалог и съгласие, което изисква психологическа свобода и защита от принуда. Втората половина доказва с помощта на Откровението, че принудата във вярата противоречи на учението на Христос. Църквата подчертава, че това нито е изопачаване на истинната доктрина, нито е потвърждаване на „правото на грях“ или одобрение на теорията на либералната демокрация, вкоренена в индивидуализма на Просвещението, нито пък е скептицизъм или обикновен процедурен подход. Това по-скоро е забрана на насилствените ограничения в търсене на истината.

Следващите папи проповядват все по-енергично човешки права и особено религиозна свобода. Йоан Павел II разпространява тези идеи по света, често прогласявайки ги в авторитарни държави. Той „сякаш има свой стил на появяване в пълното си величие на понтифекс в критични моменти в процесите на демократизация“, пише Хънтингтън. Както обяснява папата: „Аз не проповядвам демокрация, аз проповядвам Евангелието. Към посланието на Евангелието, разбира се, се числят всички проблеми, свързани с човешките права; и ако демокрацията означава човешки права, то тя също се числи към посланието на Църквата“⁸. След Студената война той защитава либералната демокрация като форма на управление, в най-голяма степен

⁸ Samuel P. Huntington, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, 83–84.

благоприятстваща справедливостта и мисията на Църквата в своята енциклика от 1991 г. *Centesimus Annus*. От перспективата на дългото помиряване още по-затрогващо послание е неговото тъжно изказване пред Европейския парламент през 1988 г.:

Нашата европейска история ясно показва как често разделителната линия между „кесаревото“ и „Божие“ е била претъпявана и в двете посоки. Средновековният латински християнски свят, за да спомена само един пример, докато теоретично изработва концепцията за естествеността на държавата, не винаги избягва интегралисткото изкушение да изключи от светското общество онези, които не изповядват истинската вяра. Религиозният интегрализъм, който не прави реално разделение между отделните области на вярата и светския живот, все още практикуван в други части на света, изглежда несъвместим със самия дух на Европа, така както е бил изваян от посланието на християнството⁹.

Контурите на католическата вълна

След като вече проповядва либералната демокрация, днес Църквата може да подпомага нейното осъществяване. Но ако новите учения на Църквата отговарят по време и очертания на католическата вълна, то степента на влиянието ѝ в която и да е от обширните нови демокрации е трудно да се оцени. Трудно е да се измери точно, защото това влияние е трябвало да се съревновава с икономическия напредък, променящото се обществено мнение, упадъка на авторитарните режими, ролята на светските действащи лица, и влиянието на мощни външни демокрации като САЩ. По-лесно се установяват онези дейс-

⁹ Цит. по: Luigi Accattoli, *When a Pope Asks for Forgiveness* (Boston: Pauline Books & Media, 1998), 178.

тивия, чрез които Църквата съзнателно е отправяла предизвикателство към военни и комунистически режими в името на свободата и провеждането на избори. Подобно неподчинение често е в съзвучие с преходите към демокрация.

Тогава става ясно, че подкрепата на Църквата за демокрацията не е била еднаква навсякъде. На някои места тя се възпламенява от енергията на опозиционните сили – монахини се изправят пред танковете, шествия със свещи се вият по средновековни улички, епископи рискуват живота си, говорейки открито срещу диктатори, или пък папата отслужва литургия на открито пред десетки хиляди, под прозорците на комунистическите партийни централи. При другата крайност линее в съжителството си с автократията, оказвайки вяла съпротива.

Демократизиращото влияние на Църквата е сложно, променящо се по време, начин и обхват. Сложността е преди всичко в самата Църква. Понякога „Църквата“ е метоним на „папата“, който говори от нейно име. Папските предпочитания обаче не винаги са гладко предавани с отдалечаването от Рим – епископи и други духовници често прилагат желанията на Ватикана с различна степен на ентузиазъм и ефикасност, в зависимост от своите убеждения, политиката и местните обстоятелства. Църквата е също така „Божият народ“, както учи Вторият ватикански събор, т.е. общността на миряните, обхващаща гласоподаватели, енориаши, протестиращи, сътрудничещи си с нея, християндемократическите партии, основните общности, които обслужват и мобилизират бедните, консервативните аристократи – всеки от тях подхожда към демократизацията различно и често действа отделно от останалите.

Със сложност се отличават и видовете демократични дейности, в които различните свързани с Църквата действащи лица могат да се ангажират. Някои протестират публично. Църковните лидери също отслужват литургии и извършват други церемонии отчасти и с политическа цел, както прави папа Йоан

Павел II в неговите добре организирани пътувания. Лидери и миряни в рамките на отделните нации изковават връзки с чужди и местни сили – съюзи, партии, вестници, неправителствени организации – които могат да подкрепят тяхната борба.

Такава активност плаши политическите режими. Тя може да създаде положение, което Джордж Вайгел уместно нарича „морална екстратериториалност“ – остров на свободата на мисълта и на изразяването, на говорене на истината за властта в морето от контролирано от режима слово¹⁰. От този остров укрепление опозиционерите могат да предизвикат легитимността на режима, както и да окуражат други хора да се присъединят към тях. Получилото се движение може да формира ядрото на ново демократично управление.

Изследването на католическата вълна показва кой какъв вид демократизация предприема и къде. Не е изненадващо, че очертаванията на католическата вълна отговарят на разпределението на католическото население в света – общо над един милиард души, от които 461 млн. в Латинска Америка, 286 млн. в Европа и 120 млн. в Африка¹¹.

Преди католическата вълна в католическите европейски страни преобладават два вида автократия. На Иберийския полуостров са Испания и Португалия, авторитарни римокатолически държави, които подкрепят Църквата и се ползват с легитимност, идваща от нейното одобрение. На изток са Полша, Чехословакия, Унгария и Литва – всичките управлявани от комунистически режими, които преследват и потискат Църквата.

¹⁰ George Weigel, *The Final Revolution: The Resistance Church and the Collapse of Communism* (Oxford: Oxford University Press, 1992), 151.

¹¹ Данните са за 2000 г. и са взети от David B. Barrett, George T. Kurian, and Todd M. Johnson, eds., *World Christian Encyclopedia*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2001), 1:12.

Църквата в Испания е един от най-мощните двигатели на демократизацията в рамките на католическата вълна. Това също така е и една от църквите, върху които Вторият ватикански събор оказва най-силно влияние. Сред факторите, които причиняват смъртта на испанския авторитаризъм, опозицията на Църквата е вероятно най-влиятелният. Парадоксално обаче Църквата не прилага тази съпротива чрез енергичното участие на народа, а по-скоро посредством своята възможност да се оттегли. Тя значимо подпомага демократизацията, решавайки да не подкрепя повече режима на генералисимус Франсиско Франко.

Ефективността на оттеглянето на подкрепата на Църквата се основава на първо място на силата на нейната легитимация на режима на Франко. През по-голямата част от историята на тази държава, която е 94% католическа, Ватиканът и короната са имали близко сътрудничество – връзка, която Франко укрепва, когато възстановява привилегиите на Църквата, нейния морален авторитет и почти религиозен монопол след неговия триумф в Гражданската война в Испания през 1939 г.

След Втория ватикански събор Църквата в Рим рязко променя поведението си спрямо Франко. Испанската църква, благочестиво лоялна към Рим, се подчинява на фактическата заповед да се оттегли от държавните институции. През 1971 г. нейните епископи одобряват отделянето на Църквата от държавата, призовават прелатите да напуснат постове в правителството и с мнозинство от гласовете, макар и по-малко от необходимите две трети, отрича ролята на Църквата в Гражданската война: „Ние трябва смирено да признаем и да поискаме прошка за факта, че не успяхме да действаме в подходящото време като истински „слуги на помирението“ сред нашия народ, разединен от братоубийствена война.“ След смъртта на Франко през 1975 г. Църквата упражнява мълчалива съпротива, оттегляйки се от политиката и позволявайки

на защитниците на демокрацията да установят нов конституционен ред¹².

В Източна Европа демократизацията означава сваляне на комунистическите режими, които се стремят да контролират управлението и финансите на Църквата; спират религиозното образование и забраняват католическите училища, издателства, вестници и граждански организации; конфискуват имуществото на Църквата, изземват контрола над църковните болници, клиники и сиропиталища; закриват манастири и вкарват в затвори или убиват непокорни свещеници и прелати. На практика всяка църква в Източна Европа – католическа, протестантска или православна – страда по този начин по време на комунистическия режим.

Дълго преди да прегърне каузата на човешките права, Църквата редовно критикува комунизма. Папа Пий XII отправя към него многобройни и задълбочени критики. Следващите двама папи – Йоан XXIII и Павел VI – продължават да се противопоставят на комунистическите режими, но вече с езика на човешките права и чрез стратегията на *Ostpolitik*, чрез която по пътя на дипломатическия диалог търсят конкордати с комунистическите режими, за да предпазят Църквата. Йоан Павел II предизвиква комунистическите режими по-дръзко, като направо се обръща към техните граждани, вдъхновен от образа на Европа като християнска цивилизация, обединена от човешките права и демократичното управление¹³.

¹² Stanley G. Payne, *Spanish Catholicism: A Historical Overview* (Madison: University of Wisconsin Press, 1984), 194, 201, 213; и Raymond Carr and Juan Pablo Fusi Aizpurua, *From Dictatorship to Democracy* (London: George Allen and Unwin, 1979).

¹³ J. Bryan Hehir, „Papal Foreign Policy“, *Foreign Policy* 78 (Spring 1990): 26–48; Michael Sutton, „John Paul II’s Idea of Europe“, *Religion, State, and Society* 25 (March 1997): 17–30; и John Paul II, „Ecclesia in Europe“, *Postsynodal Apostolic Exhortation*, произнесена на 28 юни 2003 г.

Сред националните църкви полската е прототипът на националистическа съпротива срещу комунизма. В страна, в която повече от 90% от населението се определя като католическо, Църквата е важен символ на нацията. В ранните години на комунистическото управление кардинал Стефан Вишински открито говори срещу режима, прекарва три години в затвора и след това отстоява автономията на Църквата в деветгодишна инициатива, посветена на поклонничество, поучаване и проповядване. „Катализаторът на революцията през 1989 г.“ обаче е избирането за папа на един поляк – кардинал Карол Войтила, който като папа Йоан Павел II посещава три пъти Полша – за пръв път през 1979 г., – подбуждайки поляците да протестираат и окуражавайки профсъюза „Солидарност“¹⁴.

Литва, подобно на Полша, е до голяма степен католическа страна – 81% от населението са католици. Там религията е вплетена в националната идентичност и Църквата оказва силна и последователна съпротива на комунистическото управление, борейки се за либерално управление и човешки права, подкрепяйки нелегални публикации, оставайки най-важният символ на националистическата опозиция чрез своите песни, разкази и традиционни обичаи. В контраст на това в Чехословакия не се надига силно католическо опозиционно движение, въпреки че и тук Йоан Павел II вдъхновява съпротивата, насърчавайки кардинала на Бохемия Франтишек Томашек да говори открито срещу режима, мобилизирайки народния протест. В Унгария освен самотната съпротива на кардинал Йозеф Миндшенти Църквата до голяма степен остава бездейна, показвайки слабо резултатна съпротива до 1988 г. – годината преди падането на комунизма¹⁵.

¹⁴ George Weigel, *The Final Revolution: The Resistance Church and the Collapse of Communism*, 129–37.

¹⁵ Kestutis Girnius, „Nationalism and the Catholic Church in Lithuania“ в Sabrina P. Ramet, ed. *Religion and Nationalism in Soviet and East Euro-*

Църквата в развиващите се страни

Латинска Америка е с по-голям дял католици от населението, отколкото всеки друг регион в света – 44% – и там е най-голямата концентрация на демократизиращи се страни в католическата вълна. Всъщност всички тези страни в Южна и Централна Америка са основани като колонии, където Църквата и държавата са близки и равностойни партньори. Но в повечето от тези страни след Втория ватикански събор Църквата в своята цялост или чрез отделни свои части – било чрез националните си духовници, било чрез местни църковни общности – рано или късно започват по различни начини да противодействат на авторитаризма в името на човешките права и демокрацията.

Някои страни от южната част на Южна Америка – Аржентина, Бразилия и Чили – символизират този контраст. В Бразилия – дом на повече католици, отколкото която и да е друга страна по света (общо 115 млн.), опозицията на свещеници и епископи е най-силната в Латинска Америка. Не само доктрините на Втория ватикански събор, но също теологията на свободата и доктрината за социалната справедливост за бедните запалват искрата на Конференцията на латиноамериканските епископи през 1968 г. в Меделин, Колумбия, вдъхновявайки духовниците, които след това разпространяват тези идеи сред хилядите бразилски църковни общества, където мобилизират противници на режима¹⁶.

Църквата в Чили също издига глас в защита на човешките права, създавайки групи за защита, които да се противопоста-

pean Politics (Durham, N.C.: Duke University Press, 1989); Paul Mojzes, *Religious Liberty in Eastern Europe and the USSR: Before and After the Great Transformation* (Boulder, Colo.: East European Monographs, 1992), 182, 245–56.

¹⁶ Edward L. Cleary, „The Brazilian Catholic Church and Church-State Relations: Nation Building“, *Journal of Church and State* 39 (Spring 1997): 235–72.

вят на диктатурата на генерал Аугусто Пиночет, след като той взима властта чрез преврат в 1973 г. Свързана с Бразилия и Чили, Църквата в Аржентина е пасивна, притисната от дългата история на сближаване с държавата и икономическите елити. По време на диктатурата и „мръсните войни“ между 1976 и 1983 г. само неколцина църковни лидери осъждат нарушаването на човешките права или критикуват военните (двама от тези епископи са убити). Официалната Църква дори не се застъпва за демокрацията до 1981 г.

В три централноамерикански страни Църквата престава да бъде партньор на авторитарната държава и става един от нейните врагове. На други места тя е разделена в своята лоялност, но във всеки един случай действа в атмосфера на жестока гражданска война. В Гватемала традиционно антикомунистическата Католическа църква започва да говори открито срещу нарушаването на човешки права и да призовава към мир, особено в края на 70-те години на XX в., когато диктатурата там става все по-жестока. Традиционният съюз между Църквата и държавата в Салвадор също започва да се разпада в началото на 70-те години, когато архиепископ Луис Чавес-и-Гонсалес приема решенията на конференцията в Меделин и на Втория ватикански събор. Негов наследник е Оскар Ромеро, когото режимът убива през 1980 г., защото открито защитава бедните и техните права. Опозицията е силна също и сред бедните в местните църковни общности, много от членовете на които хващат оръжието, въпреки че обикновено не са насърчавани за това от църковните дейци. Нисшият клир на Църквата в Никарагуа подкрепя революцията на комунистите сандинисти от 1979 г. срещу десния диктатор Сомоса, докато йерархията се противопоставя както на семейство Сомоса, така и на сандинистката революция.

На други места в Латинска Америка Църквата е прекъснала връзките си с държавата много години преди демократи-

зацията. Мексиканската църква, потискана от антиклерикални правителства през по-голямата част от XX в., се надига през 80-те години, протестирайки срещу изборните измами и ставайки движеща сила на демократизацията през 90-те години. Църквата в Перу, дълго време прогресивна сила, подпомага демокрацията през 80-те чрез развиването на връзки на солидарност с градската и селската беднота, въпреки че прави това по-скоро за да отблъсне терористичното движение „Сендеро луминозо“. В две други държави – Уругвай и Парагвай – църковната йерархия остава предимно пасивна, докато католическите организации в селските райони оказват скромна съпротива¹⁷.

Не в Латинска Америка обаче а в една бивша испанска колония далеч отвъд Тихия океан католиците демонстрират своето най-забележително усилие срещу една авторитарна римокатолическа държава. Във Филипините (84% католици), както и на други места в католическия свят, Църквата дълго е била свързана с държавата и поземлената аристокрация. Решенията на Втория ватикански събор и на Конференцията в Меделин променят становището на Църквата във Филипините по-радикално, отколкото където и да е другаде, вдъхновявайки Националната конференция на епископите, няколко групи, борещи се за социална справедливост, и две хиляди местни църковни общности. След като президентът Фердинанд Маркос обявява военно положение през 1972 г., Църквата постепенно става все по-единна в позицията си срещу него. След убийството на опозиционния политик Бениньо Акинйо през 1983 г. кардиналът на Манила Хайме Син и близките му епископи се позовават на Евангелието, когато оглавяват продължителното мирно движение за демокрация, достигнало връхната си точка в двумили-

¹⁷ За събитията в Латинска Америка вж. Emilio Mignone, *Witness to the Truth: The Complicity of Church and Dictatorship in Argentina* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1986), 366; Jeffrey Klaiber, *The Church, Dictatorship, and Democracy in Latin America* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1988), 66–91.

онни протести на „народната сила“, които прогонват Маркос през февруари 1986 г.¹⁸.

В две други източноазиатски страни Църквата също така внушително се противопоставя на авторитарните режими. В Южна Корея католически групировки се присъединяват към протестантските движения в защита на човешките права, демокрацията и икономическата справедливост веднага след Втория ватикански събор и Конференцията в Меделин. През 70-те и 80-те години на ХХ в. все повече католически студенти следват призива на кардинала на Сеул Стивън Ким Су-ван да излязат по улиците в мирен протест срещу диктатурата на президента Парк Чунг Хи¹⁹.

В Източен Тимор историческата връзка на Църквата с държавата следва колониалния модел. Когато Португалия официално дава независимост на Източен Тимор през 1975 г., Индонезия веднага нахлува, предизвиквайки кървав конфликт, който продължава до 1999 г., когато новият индонезийски президент най-накрая позволява на Източен Тимор да гласува за независимост. По време на войната епископ Карлос Хименес Бело води Католическата църква и народа на Източен Тимор в съпротивата срещу окупацията.²⁰

Накрая, католическата опозиция помага за започването на процес на демократизация в няколко африкански страни. Най-забележителен е случаят с Малави, където писмото на местните епископи към вярващите пред 1992 г., озаглавено „Да живеем в духа на нашата вяра“, разпространено сред миряните, е

¹⁸ Robert L. Youngblood, *Marcos Against the Church* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1990).

¹⁹ Yun-Shik Chang, „The Progressive Christian Church and Democracy in South Korea“, *Journal of Church and State* 40 (Spring 1998): 437–66.

²⁰ Robert Archer, „The Catholic Church in East Timor“, в Peter Carey and G. carter Bentley, eds., *East Timor at the Crossroads: The Forging of a Nation* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1995), 120–33.

първата публична критика, отправена срещу еднопартийното управление на Хейстингс Камузу Банда и повратната точка в свалянето му от власт. Също и в Кения, Замбия и Гана Църквата води народните опозиционни движения срещу авторитаризма. В други африкански държави като Уганда, Камерун и Руанда обаче католиците се показват като неефективни защитници на демокрацията, а в случая с Руанда понякога дори взимат участие в издевателствата²¹.

По протежение на гребена на световната католическа вълна Църквата убеждава и подтиква държавата да поеме по пътя на демокрацията, но ненавсякъде и не в еднаква степен. Католическата опозиция може да бъде достатъчно внушителна, за да спечели Нобеловата награда за мир – Лех Валенса и епископ Бело бяха удостоени с нея, – но също така може да бъде умерена, вяла и дори съвсем слаба.

Какво прави църквите ефективни?

Защо са тези различия? Какви отличителни особености и действия са накарали някои национални католически църкви да подпомагат демокрацията, а други – да я възпрепятстват или пък да не вършат нищо? Какъв вид църква може най-добре да избегне да бъде притискана от военните диктатори или разбита от комунистите? Всъщност въпросът, който трябва да бъде зададен е следният: какъв вид църква действа по-енергично в модерния политически свят, така отдалечен от всичко, сходно със средновековния християнски свят?

Със сигурност това, което дава началото, са ученията на католическите авторитети за справедливостта в модерния католически свят. Прогласени от Рим към цялата Църква, тези

²¹ Отлично сравнително изследване за ролята на Църквата в процеса на демократизация в Африка е на Paul Gifford, *The Christian Churches and the Democratization of Africa* (Leiden: E.J. Brill, 1995).

учения отново и отново променят политическата позиция на националните църкви. Испания е най-силният пример. Някои църкви приемат тези учения по-задълбочено и ги разпространяват по-широко, отколкото други. Защо? Отговорът води назад към взаимната толерантност.

При демокрацията Църква и държава са разграничени една от друга. Църквите се въздържат да искат конституционни привилегии, техните духовници се отказват от светска власт, а официалните лица на държавата, от своя страна, се въздържат от опити да управляват Църквата. Разграничаването на Църквата и другите обществени сфери е важна концепция за социолозите на религията през 50-те и 60-те години на XX в., които го смятат за признак на религиозен упадък, съпроводен от просвещение, разум и научен прогрес²². Това, което става очевидно през следващите десетилетия, е, че подобно разграничаване може да благоприятства състоянието на религията, давайки ѝ същинска автономия, чрез която тя процъфтява. Това, което наблюдава френският интелектуалец Алексис дьо Токвил в Америка през 30-те години на XIX в., а също и Мъри и Маритен през XX в., е, че религията укрепва в държави с либерална демокрация. Не само че след отделянето Църквата може да процъфтява, но самата дистанция от държавата ѝ позволява да упражнява по-мощно влияние върху политиката, и то демократично чрез убеждаване, протести и позовавайки се на законността. Дори в съвременния свят Църквата продължава да бъде категорично публична, както посочва социологът Хосе Касанова²³.

Ако Католическата църква процъфтява в резултат на разграничаването си от държавата, което демокрацията води след

²² За разделението на светската и духовната сфера и секуларизацията вж. David Martin, *A General Theory of Secularization* (New York: Harper & Row, 1978).

²³ Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

себе си, тогава не може ли също така да е вярно, че църквите, които най-много допринасят за демокрацията, са тези, които, макар да съществуват при авторитарно управление, вече се разграничават от държавата (дори ограничено и несъмнено под натиск), от който процес те ще се възползват много по-пълноценно, щом бъде установен демократичен конституционен ред? От позицията на това разграничаване те могат да се включат в протодемократичната политика на оспорване на легитимността на режима. От това обособено място Църквата може да овладее инструментите на демокрацията, за да доведе до един демократичен режим.

Разграничаването е на практика съвкупност от фактори, които осъществяват и укрепват отделянето на Църквата от държавата. Силата на всеки фактор е различна за различните държави, разбира се. Един от най-важните е управлението: дали църквата се ползва с автономност от държавата в своите финанси, решения, доктрини и практики? Най-ефективно спомагат за демократизацията църквите, които запазват известна автономия при авторитарно управление, дори и да са подложени на натиск и преследване. Полската църква упорито защитава своите права през 80-те години на XX в., възползвайки се от влиянието си пред народа, което прави опитите за натиск от страна на правителството неефективни. Църквата и католическите организации във Филипините, въпреки че не са свободни от натиск, запазват способността си да управляват вътрешните си редици и така повеждат паството си към масови протести, когато времето за това настъпва. Църквите в Бразилия, Литва, Перу, Южна Корея, Източен Тимор, Малави, Кения, Гана и други страни също се радват на съществена автономия и имат демократизиращо влияние. В контраст с всичко това, в страни като Аржентина, където Църквата и държавата остават взаимосвързани, Църквата играе слаба роля при демократизацията.

Често църквите, които запазват относителна самостоятелност, са наследници на един завет за автономия, който значително предшества модерния авторитаризъм. Полската църква е установила непоклатима традиция на съпротива срещу посегателства още по време на тройната окупация на Полша от съседните Велики сили между 1795 и 1918 г. Три десетилетия по-късно традицията е налице, за да бъде подета отново. В контраст с това Католическата църква в Бохемия, която слабо противостои на комунизма, си е сътрудничела с Хабсбургската монархия във формирането на контрареформаторската държава през XVII в. и продължава да поддържа удобно сътрудничество с държавата и през XX в. Църквата в Южна Корея остава дистанцирана от държавата след пристигането на мисионери в късния XVIII в.

Транснационалните връзки с външни съюзници са друг начин на отделяне на Църквата от държавата. За Католическата църква тези връзки са вградени в самата ѝ структура. Повече от всяка друга християнска или световна религия, Католическата църква учи, че нейното единство е видимо, поддържано от мрежа епископи, които проповядват обща вяра и морал, задължаващи всички, обвързващи и най-отдалечените католици с обща солидарност. Такава мрежа е огромно предимство срещу авторитарните режими. Ученията на Втория ватикански събор могат да бъдат разпространени лесно и авторитетно през държавните граници. Един пътуващ папа може да отиде до определена страна и да говори на очакващи го тъпши от католици, понякога наброяващи милиони.

Силата на транснационалните връзки също е различна. Някои национални църкви са по-възприемчиви от други към ученията на Втория ватикански събор. Силното уважение на Испанската църква към авторитета на Рим позволява да бъде преобразувана отвън, въпреки че разграничаването ѝ от държавата е по-ограничено в някои аспекти. Други църкви,

като Аржентинската например, са по-слабо възприемчиви към новите учения. Папите също се различават в своите транснационални стратегии. Предпазливостта на папа Павел VI спрямо комунистическите режими контрастира с много по-агресивния подход на Йоан Павел II с неговите пътувания до Полша, Чехословакия, Филипините, Никарагуа и други места с авторитарни режими. В много от латиноамериканските страни, които се демократизират, папският нунций играе важна роля.

Връзки с движения и организации извън Църквата, но в рамките на самата държава, могат да осигурят друг съюзник срещу недемократичните режими – това също е начин на разграничаване. В Полша Църквата и профсъюзът „Солидарност“ се подкрепят взаимно. В Бразилия опозиционно настроената Църква тясно се съюзява с профсъюзите и социалните движения на бедните. В по-различна ситуация – Чили, Гана, Кения, Малави, Филипините, Южна Корея, Замбия и други страни – католиците изграждат контакти с демократите протестанти, за да създадат обединено движение.

Краен вариант на разграничаването на Църквата от държавата е съюз с националната идентичност, който като цяло насърчава солидарността с гражданите срещу режима. Полша отново е най-типичният пример. По време на дългите години окупация Църквата става символ на способността на полската нация да оцелява въпреки трудностите. При комунизма Църквата довежда същата тази връзка до отличен резултат. В Литва идентификацията на Църквата с нацията също е изключително силна и е източник на солидарност срещу комунистическия режим. В Бразилия, Филипините и Испания Църквата също символизира националната идентичност.

По всички тези начини отделянето от държавата укрепва Църквата дори на места, където секуларизмът печели почва, доказателство за което е намаляване на степента на религиозност. В Европа например, дори когато Църквата упражнява

демократизираща власт, религиозността отслабва. Естеството на връзката на Църквата с държавата е по-важна за демокрацията, отколкото нивото на религиозни вярвания и практики. Разбира се, високите нива на набожност на католиците със сигурност могат да подсилят опозиционната Църква, както това става в Полша и Филипините. Но примерът на Православната църква в Гърция показва, че измереното високо ниво на религиозност във вярванията и практиките е изцяло съвместимо и с Църква, която остава пасивна към демократизацията.

Църквата и демокрацията днес

Днес е трудно да си представим влиятелен католически сектор в която и да е държава, който активно се противопоставя на либералната демокрация. Това е значимият резултат от революцията в подхода на Църквата към политиката през последното поколение. Много по-разпространеният случай е католици да бъдат преследвани заради вярата им, както става с близо 7,5 млн. католици в Китай. Ако един ден тези католици помогнат да бъдат отхвърлени техните потисници, те ще бъдат последното избухване на енергия в католическата вълна.

Далеч по-често срещаното предизвикателство пред Католическата църква е да насочва движението си чрез демократични политики, откривайки точните очертания на взаимната толерантност, подходящите граници на разграничаването си от държавата. При демокрацията, както и извън нея, Църквата е облагодетелствана от това разграничаване. След като няма светски правомощия, тя не трябва да коригира посланието или дейностите си, за да ги запази. Държавата от своя страна дава на Църквата свободата да се самоуправлява. От тази здравословна дистанция Църквата може да подпомага благоденствието на хората чрез характерни демократични дейности като убеждаване, лобиране, проповеди и съветване на избира-

телите. Дилемата, която демокрацията поставя пред Църквата, е, че в сравнение с изчистената позиция преди Втория ватикански събор днес тя има далеч по-малко сигурност, че нейните идеи ще бъдат популяризирани активно в политическия дневен ред; стремежът да се печелят гласове може да тласне нещата в съвсем противоположна посока. Тогава Църквата се изправя пред избор. Тя може да приеме временно поражение и да продължи да играе демократичната игра; но може да се откаже от играта или да оспори самите условия на демократичния съюз, рискувайки да загуби подкрепа сред тези, които възприемат това като прекрочване на правомощията ѝ.

Полша и Филипините онагледяват тази дилема. И в двата случая Църквата играе силна роля в демократичната политика, като прави такава политика възможна. И в двата случая критиците я обвиняват в нарушаване на демократичните граници. В Полша Църквата се стреми да оформи новата конституция така, че да постави християнските ценности в основата на правото, да осигури приемането на закони, които подкрепят брака и защитата на живота от мига на зачеването, и да постигнат конкордат между Полша и Рим, който гарантира съществени права на Полската католическа църква. Църквата предпазливо обявява, че няма да подкрепя партийни листи в изборите, но подтиква католиците да гласуват за листи, които показват ангажираност с католицизма²⁴. Във Филипините кардинал Син отново използва „народната сила“, призовавайки към масови молитвени бдения и демонстрации, за да свалят корумпираното правителство на президента Йозеф Естрада през 2001 г.

Не може да се каже, че Църква, която се стреми да участва в оформянето на законите на страната за брака, абортите

²⁴ Timothy Byrnes, „The Challenge of Pluralism: The Catholic Church in Democratic Poland“, в Ted Gerard Jelen and Clyde Wilcox, eds., *Religion and Politics in Comparative Perspective: The One, the Few, and the Many* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 27–46.

или дори конституцията, или иска да склучи конкордат, действва нелиберално или недемократично. Обединеното кралство и всички скандинавски страни поддържат установените църкви, докато държави като Германия признават и подкрепят официалните религии, същевременно гарантирайки религиозна свобода. Все пак клеветническата реторика на някои полски прелати нарушава демократичната добродетел на добрия тон и създава риск от отчуждаване на Църквата от преобладаващото обществено мнение в Полша. Във Филипините, въпреки че религиозното водачество на кардинал Син в зората на демокрацията през 1986 г. продължава да вдъхновява, фактът, че той все още употребява натиск върху народните маси, за да изтласка политическите лидери (макар че те са отблъскващи), повдига въпроси относно прилагането на върховенството на правото.

Такива дилеми на демокрацията са вариации върху една много по-стара дилема пред Църквата: да открие как да се застъпва за своите вечни истини в рамките на политическия ред. Новото развитие на разбирането на Църквата по отношение на тази дилема я кара не само да се отнася благосклонно, но и да подпомага създаването на нов вид политически режим – такъв, който защитава човешките права, особено религиозната свобода. В модерната епоха Църквата се е посветила на воденето на политика от дистанция. Изненадата на модерността е в това, че подобно поведение се оказва не оттегляне от политиката, а по-скоро ефективна стратегия за автентично проповядване на вечните истини на Църквата в публичната сфера. Привържениците на тези истини ще празнуват победите на подобна стратегия, но наблюдавайки несправедливостите на самата либерална демокрация, трезво ще припомнят също така и нейните ограничения, поражения, отстъпления и дилеми.

Превод: *Анастасия Цолова*

ПРОТЕСТАНТИТЕ ПИОНЕРИ¹

Робърт Уудбъри и Тимъти Шах

„Властта на Христос, пише през 1768 г. шотландският калвинистки теолог Уилям Греъм, премахва в Неговото Царство всякакви граждански различия и всяко превъзходство, основано на такива различия. Всички са на равна нога, така както скоро ще се изправят пред страшния трибунал на Великия Съдник“². Това вълнуващо смесване на теология, есхатология и политика не само характеризира шотландския калвинизъм, но същевременно казва много и за отношенията между протестантството и демокрацията. Като егалитарна религия, дълбоко противопоставяща се на йерархията, протестантското християнство, изглежда, има силно влечение към демокрацията.

Дори и да е силна връзката между протестантството и демокрацията, все пак тя не е механична и има своите усложнения. Историята и социалната наука показват, че протестантството е допринесло за развитието на демокрацията, въпреки че връзките често не са видими. Въпреки това протестантството понякога е подкрепяло установяването на жестоки режими и антидемократични движения: „справедливата“ диктатура на Оливър Кромуел се е ползвала с масовата подкрепа на англий-

¹ Преводът е направен по: Woodberry, Robert and Shah, Timothy. „The Pioneering Protestants“ in *Journal of Democracy*, vol. 15, № 2, April 2004, 47–61.

² Цит. по: James E. Bradley, „The Religious Origins of Radical Politics in England, Scotland, and Ireland, 1662–1800“ в James E. Bradley and D.K. Van Kley, eds., *Religion and Politics in Enlightenment Europe* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2001), 215.

ските пуритани; Холандската реформирана църква на Южна Африка предлага теология, защитаваща апартейда; и докато някои германски протестанти (особено от Конфесионалната църква) се борят срещу нацизма, мнозина други дават на Хитлер горещата си подкрепа. В последно време някои протестанти евангелисти в Третия свят дават подкрепа на „богоугодни“ авторитарни лидери като бившия президент на Замбия Фредерик Чилуба.

С други думи, противопоставянето на йерархията и освобождането на индивидуалната съвест чрез религията не означава автоматично, че човек става враг на авторитаризма и приятел на свободата в политиката. Всъщност някои протестанти, включително положилите основите му личности като Мартин Лутер и Жан Калвин, са благосклонни към авторитарната политика като средство за защита или увеличаване на чистотата на доктрините и разширяване на практиките на Реформацията. Според Майкъл Уолзър именно страстното желание за цялостно духовно пречистване на обществото е това, което кара някои протестанти – особено калвинисти – да водят агресивна и авторитарна политика в Англия през XVII в., която завършва с протектората на Кромуел³. По същата логика и йерархичните общностни религии – като римския католицизъм – не подкрепят автоматично една йерархична или авторитарна политика⁴.

Въпреки това смятам, че съществуват безспорни доказателства, извлечени от множество държави, за причинна връзка между протестантството и демокрацията. В същото време ние изтъкваме, че тази връзка не е пряка или механична, а косвена и условна. Измежду главните влияния или механизми на тази връзка, изброяваме: 1) възхода на религиозния плурализъм и

³ Michael Walzer, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics* (Cambridge: Harvard University Press, 1965).

⁴ Samuel P. Huntington, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century* (Norman: University of Oklahoma Press, 1991), 72–85.

това, което Алфред Степан нарича „взаимна толерантност“⁵, или взаимната независимост на Църквата и държавата; 2) развитието на демократичната теория и практика; 3) гражданското общество и независимия живот на сдруженията; 4) масовото образование; 5) книгопечатането и развитието на публичната сфера; 6) икономическото развитие и 7) намаляването на корупцията. Тези механизми помагат да се обясни как и защо можем да направим извода, че в крайна сметка протестантството се стреми да насърчава демокрацията и демократизацията.

Приносът на протестантството за развитието на демокрацията посредством такива косвени механизми обяснява силата и същевременно условността на връзката между тях. Тези механизми *често* са пряк резултат от протестантското влияние и когато са налице, *често* пряко подпомагат демократизацията. Все пак „често“ е различно от „винаги“. Различни фактори, включително не само променящите се материални условия, но и сложните интереси и мотиви на самите протестанти, могат да разрушат положителната връзка и да стане така, че протестантството да има неутрално или дори негативно влияние върху демокрацията.

Когато през 1521 г. Лутер се изправя срещу установения ред и го отрича, заявявайки, че неговата съвест „се уповава на Божието слово“, той престава да бъде реформатор на стария ред и вместо това става основател на едно ново течение на християнството. Той може да се отнася пренебрежително към заповедите на папи, църковни събори и императори, но не и към тези на собствената си съвест. Повечето протестанти следват неговия пример в няколко съществени насоки. Първо, протестантите са християни, които не са причастни към римския католицизъм или православиято. Второ, те са склонни да

⁵ Alfred Stepan, „Religion, Democracy and the „Twin Tolerations“, *Journal of Democracy* 11 (October 2000): 37–57.

вярват, че хората могат да придобият спасителната вяра само като лично и индивидуално приемат Божието слово. Така те се стремят да направят Библията (и по-специално посланието на апостол Павел за спасението само чрез Божиата милост) основа на вярата и живота, отхвърлят независимото спасително значение на повечето (ако не и всички) тайнства, отричат нуждата от посредничество на свещениците и настояват за правото на свещеничество на всички вяраващи. Трето, те действат по посока на отделяне и независимост от древните църковни структури и традиции, както и от политическата власт. Главната причина за това е важната роля на индивидуалното съзнание. Защото спасителната вяра трябва да бъде индивидуална и свободна от принуда, тя изисква на практика разнообразие от независими църкви, за да задоволят неизбежното разнообразие на индивидуалните съвести на различните хора.

Важността на днешните последователи на Лутер за демокрацията става ясна от демографията. Протестантите не само съставляват 13% от световното население – около 800 млн. души, – но и от 1900 г. насам протестантството се е разпространило бързо из Африка, Азия и Латинска Америка. Според най-обширното изследване на религиозната демография, което е налице, през 1900 г. около 2% от африканците са протестанти; към 2000 г. те вече са повече от 27%. В Латинска Америка цифрите за този период са съответно 2,5 и 17%, докато в Азия са 0,5 и 5,5%.⁶ Взимайки общо тези три континента, по това време протестантите от среден дял от населението само 1,66% през 1900 г. стигат дял от 16,5% през 2000 г. – поразително повишение от почти 1000% за период от само сто години. Още

⁶ Данните са за 2000 г. и са взети от David B. Barrett, George T. Kurian, and Todd M. Johnson, eds. *World Christian Encyclopedia*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2001). За да получим нашите данни, ние комбинирахме данните от енциклопедията за категориите „англикани“, „исторически европейски протестанти“ и „индепенденти“.

повече че в голямата си част този растеж се осъществява съвсем наскоро – от деколонизацията след Втората световна война насам в Африка и Азия и след историческото премахване на ограниченията за протестантска дейност в католическите страни в Латинска Америка преди няколко десетилетия⁷.

Доколкото протестантството благоприятства преходите към демокрация, неговата скорошна и драматична експанзия може да има важни последици за много от обществата в Южното полукълбо. От значение също така може да бъде и фактът, че до голяма степен този интензивен скорошен растеж се е извършил не сред старите протестантски общности, а по-скоро сред групи, които са всъщност свързани с петдесетничеството или харизматичното движение и които днес са в състояние да претендират за около 400 млн. свои последователи из цяла Азия, Африка и Латинска Америка. Пълната картина за социалните и политическите резултати, които ще произтекат от това, остава предмет на спорове и спекулации сред специалистите.

При все това, едно международно статистическо изследване установява наличието на силна и стабилна обвързаност между броя на протестантите в обществото и неговото ниво на политическа демокрация. Тази връзка е устойчива във времето и в различните региони и не се променя дори при прилагането на различни статистически индикатори или различни начини на дефиниране и измерване на политическата демокрация. Нещо повече, има силна статистическа обвързаност между протестантството и трайността на демократичните преходи. Изглежда, че нито процентът на „нерелигиозните“ жители, нито

⁷ Paul E. Sigmund, ed., *Religious Freedom and Evangelization in Latin America: The Challenge of Religious Pluralism* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1999). За световното протестантство и особено за растежа на евангелизма вж. Donald Lewis, ed. *Christianity Re-Born: Evangelism's Global Expansion in the Twentieth Century* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2004).

процентът на последователите на която и да е друга религиозна традиция имат подобна връзка с демокрацията⁸.

Някои учени обаче привеждат доводи, че връзката между протестантството и демокрацията е просто връзка между европейското влияние и демокрацията; те дори твърдят, че първоначалната обвързаност между протестантството и демокрацията е твърде спорна. Вероятно вече съществуващите социални или икономически условия са предопределили къде в Европа би могло да възникне протестантството и може би тъкмо тези условия – а не самото протестантство – са благоприятствали по-късното разпространение на демокрацията.

Но връзката между протестантството и демокрацията се открива и там, където протестантството се разпространява чрез по-късно заселване или мисионерска дейност. Например сравнението между бившите колонии, чието население е предимно от европейски заселници, разкрива, че демокрацията е по-успешна в обществата на протестантски заселници като Канада, Австралия, Нова Зеландия и САЩ, отколкото в обществата с католически заселници като Аржентина, Чили, Коста Рика и Уругвай. Британският колониализъм може би е фактор в тези случаи, но моделът се простира и отвъд колониите с европейски заселници. Протестантството е свързано с демокрацията отвъд Европа и нейните дъщерни страни, така че каквито и да са причините, връзката трябва да е валидна и там.

Освен това религиозната традиция остава статистически значим фактор за демокрация дори когато внимателно се из-

⁸ Повечето от аргументите и цитатите за този и следващия раздел са от Robert W. Woodberry, „The Shadow of Empire: Christian Missions, Colonial Policy, and Democracy in Postcolonial Societies“ (PhD Dissertation, University of North Carolina-Chapel Hill, 2004); and Robert D. Woodberry, „Religion and Democratization: Explaining a Robust Empirical Relationship“ – доклад, представен на годишната среща на Асоциацията за религиозни изследвания в Бостън, 5–7 ноември 1999 г.

следват индикатори като идентичност на бившата колониална власт, времетраене на тази власт, броя на годините, през които тя е демократична (ако има такъв период), проникване на английския език, процент на европейските заселници от цялостното население. И така, каквото и да поражда обвързаността, то, изглежда е различно от европейското влияние, британското влияние или косвената предразположеност към демокрация. Взимайки предвид както разнообразието от региони, в които връзката между религиозната традиция и демокрацията може да бъде наблюдавана, така и широкия спектър от статистически проверки, използвани в предишни анализи, наистина е трудно да се предложи алтернативно обяснение.

Религиозният плурализъм и демократичната теория

При установяването на механизмите, които обясняват защо протестантството допринася за демокрацията, ние започваме с религиозния плурализъм. Плурализмът е част от самата природа на протестантството. От началото на Реформацията до ден днешен в протестантското движение продължава едно безкрайно църковно делене поради липса на ясен механизъм за уреждане на доктриналното несъгласие⁹. Този плурализъм благоприятства „взаимната толерантност“, за която Алфред Степан доказва, че е крайно необходима за демокрацията, а именно независимостта на държавата от религиозен контрол и независимостта на религията от държавен контрол.

Първо, както Хегел изтъква през 1821 г., краят на католическата хегемония и възходът на религиозния плурализъм

⁹ Daniel Philpott, *Revolutions in Sovereignty: How Ideas Shaped Modern International Relations* (Princeton: Princeton University Press, 2001), 105.

спомагат за автономията на държавата¹⁰. В общества със значително протестантско присъствие религиозният плурализъм прави по-трудно за всяко отделно взето религиозно тяло да контролира държавата и обществото и същевременно дава на държавата по-силен стимул да упражнява свой автономен контрол над потенциално дестабилизиращата сфера на религията. В крайна сметка, това увеличава възможността за възникване на свободно управление, защото държавите се ползват с изключителна юрисдикция над своите територии – власт, която по-късно може да бъде разпределена демократично. Контрастиращата ситуация в преобладаващо католическите общества подчертава важноста на религиозния плурализъм: в такива общества държавата и Католическата църква се обединяват, за да засилят потисническото религиозно-политическо единство, или изпадат в борби за власт, които ограничават държавната автономност и подкопават стабилността и свободното развитие на преходите към демокрация¹¹.

Второ, протестантският плурализъм благоприятства другия фактор от „взаимната толерантност“ – религиозната свобода. Макар че калвинистите често взимат старозаветния Израил за модел на идеалната държава и така понякога установяват теокрации, те също така подчертават, че спасителната истина не може да бъде наложена по принуда от никоя земна власт. Ето защо дори калвинист като Кромвел, който не е допускател религиозна свобода в днешния смисъл на думата, все пак е разрешил по-голяма религиозна свобода в сравнение с повечето свои светски, католически или англикански съвременници. Тази относителна свобода увеличава религиозния плурализъм,

¹⁰ G.W.F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, trans. Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 301–2.

¹¹ За дискусията относно историческата динамика на католицизма вж. David Martin, *A General Theory of Secularization* (Oxford: Blackwell, 1978), 15–27, 36–54.

като хората формират нови секти, и този нараснал плурализъм от своя страна създава по-голям натиск за религиозна свобода. Например през периода, предшестваш възстановяването на монархията от Парламента през 1660 г., неконформистките секти са станали твърде многобройни, за да бъдат унищожени – факт, който впечатлява младия Джон Лок, принуждавайки го да преразсъди своите ранни абсолютистки възгледи в полза на религиозната толерантност. В крайна сметка сектите принуждават короната да приеме Закон за толерантността (1689 г.). Когато се преселват в Новия свят, подобни секти (особено баптистите и квакерите) стават главните защитници на религиозната свобода в колониите и в ранната американска република.

Отвъд англо-американския свят протестантското мисионерско движение играе важна роля в разпространението на религиозната свобода. Първоначално британците забраняват мисиите в много колониални територии, защото длъжностните лица се страхуват, че мисионерската дейност ще предизвика смут и ще попречи на печалбите. Но през 1813 г. поддръжниците на протестантските мисии принуждават правителството да разреши свободния достъп на всички религиозни групи. Лобитото на протестантските мисии също осъществява натиск за религиозна свобода в бившите британски колонии и спомага за разпространението ѝ в други общества.

Нещо повече, протестантството представлява един важен източник на ранната демократична теория. Робърт Дал правилно отбелязва, че антимонархическата и прорепубликанската мисъл на английските пуритани и левелери произлиза от тяхното разбиране за християнството¹². По-късно калвинистките семейства и училища раждат мнозина изтъкнати демократични мислители, включително Джон Лок, Джеймс Медисън, Алек-

¹² Robert A. Dahl, *Democracy and Its Critics* (New Haven: Yale University Press, 1989), 32.

сандър Хамилтън, Джон Джей и Джон Адамс. Измежду другите неща, учените посочват, че калвинисткото „обществено споразумение“ вдъхновява „обществения договор“; че доктрината за първородния грях помага за обосноваването на грижата за системата от „checks and balances“ в американската конституция; и че вярата в неприкосновеността на индивидуалната съвест е подхранила импулса за ограничаване на държавната власт. Дори презвитерианската форма на църковно управление – при която свещениците са подчинени на по-възрастни от тях люде, избрани от съответната конгрегация – оказва влияние върху организационната форма на модерната представителна демокрация.

Новият завет и примерът на ранната църква също улесняват експериментирането на протестантството с демокрацията. Исус изрича „Моето Царство не е от тоя свят“, без да установи някаква политическа или правна система. Апостол Павел обявява, че голяма част от еврейските закони не подхождат на християните. Липсата на задължителен политически или правен модел в Библията позволява на протестантите да развият свои собствени. Когато протестантската вяра в свободата и равенството изисква демократична политика, Библията сякаш не представлява никакво препятствие за това.

Гражданско общество и масово образование

Според много учени енергичното гражданско общество е от значение за демокрацията. И тук протестантите играят централна роля. Както по-рано беше отбелязано, протестантските групи продължават да се роят и не всяка деноминация би могла да се превърне в държавно вероизповедание. Правителствата обикновено дискриминират недържавните църкви, което пък принуждава тези църкви да се борят за правата си. Тази активност помага за установяването на принципа, че организациите

могат да съществуват извън държавния контрол – принцип, който се развива съвсем скоро в общества с по-слаб недържавен религиозен сектор.

Нещо повече – тъй като църквите, които не са установени като държавни, не получават пари от държавата, те трябва да възпитат навици на доброволна дейност и дарения сред паството си. Миряните, които ръководят религиозни организации, свързани с тези църкви, усвояват лидерски умения, изграждат обширни географски мрежи и събират алтернативни ресурси, полезни за организирането на неправителствени организации и социални движения. Недържавните църкви са особено успешни в обучението на жени, обикновено изключвани до този момент в голяма степен от живота извън дома. В началото на XIX в. протестантите, принадлежащи към църкви, които не са подкрепяни от държавата, имат централна роля като основатели и поддръжници на множество доброволчески организации и социални движения с най-различни каузи – от борбата срещу робството до борбата с алкохола.

Майкъл Йънг твърди, че организациите и тактиките на модерните социални движения се развиват в САЩ, където мирянските възродителни движения на новопоявили се секти като методистите и баптистите се свързват с международни организации, развити от калвинистите, за да засилват своите мисии и правата вяра¹³. И така през 20-те и 30-те години на XIX в. паралелни социални движения процъфтяват в Англия, САЩ и Индия – феномен, за който традиционните ориентирани към държавата или икономиката теории не могат да дадат обяснение. Общото, което очевидно имат помежду си тези политически и икономически различни райони, е присъствието на активни протестанти извън подпомаганите от държавата църкви.

¹³ Michael Young, „Confessional Protest: The Religious Birth of U.S. Social Movements“, *American Sociological Review* 67 (October 2002): 660–88.

Всъщност протестантските мисии са имали централна роля за развитието на организираното гражданско общество сред голяма част от не-западния свят. Например има ясна връзка между активността на протестантските мисии и появата на местни неправителствени организации в Индия. Протестантските мисионери се опитват да покръстят индуистите и да прокарат противоречиви социални реформи като поставяне извън закона на някои обичаи – например изгарянето на вдовиците и подобряването на отношението към кастата на „недосегаемите“ (париите). И двата вида дейност подтикват индуистките групи да се организират в отговор. Такива организации са новост в индийската история и по-късно улесняват развитието на партията Индийски национален конгрес и други антиколониални, продемократични групи (също така и групи, които защитават по-проблематични идеологии като индуисткия национализъм).

Подобни примери – протестантска активност, последвана от местна реакция, подражаваща на протестантските организационни форми с цел да се противопостави на целите на протестантите – могат да бъдат открити в историята на съвсем различни държави като Китай, Египет, Япония, Корея, Палестина и Шри Ланка, като списъкът може да бъде продължен. Протестантските мисионери идват, за да печелят души и да реформират обществените обичаи, а в отговор както християните, така и нехристияните се организират. Религиозната конкуренция между християни, мюсюлмани, индуисти, джайнисти, сикхи и будисти е продължавала цели векове или дори хилядолетия в Индия, Близкия изток, Китай, Япония и на други места, но по тези земи няма широко разпространение на прогресивно развиващи се доброволчески организации преди появата на мисионери от необвързаните с определена държава протестантски църкви.

Проучванията показват също така и стабилна връзка между масовото образование и демокрацията. Масовото образование подпомага демокрацията, популяризира демократичните идеали, подкрепя икономическия растеж и възхода на средната класа, осигурявайки възможности за влияние извън един ограничен елит. Историческите факти и количествените данни предполагат близка връзка между протестантството и разпространението на масовото образование не на последно място заради изтъкването от страна на протестантите на потребността на вярващите да четат Библията на родния си език. Калвинистите наистина правят големи инвестиции в образованието, построявайки университети, много от които днес са сред най-елитните в северноатлантическия свят. Лутераните пиетисти първи дават гласност на идеала за всеобща грамотност и впоследствие кампаниите за ограмотяване бързо се разпространяват сред протестантския свят. Протестантите слагат началото на неделни училища, за да ограмотяват бедните, основават общества за изучаване на Библията и за публикуване на популярна религиозна литература и притискат правителствата да финансират масовото образование.

Протестантските мисии играят централна роля и при разширяването на масовото образование отвъд границите на Запада въпреки съпротивата на местните колониални власти, които се страхуват от последиците от широко разпространяване на грамотността сред подчиненото им население. Останалите религиозни групи обикновено инвестират в масовото образование само когато трябва да се конкурират с протестантите. Протестантските мисионери лобират толкова ефективно, че в Британска Индия например има финансирани от правителството училища още през 1813 г. – 20 години преди това да стане в самата Англия. Освен това, тъй като душите на хората имат еднаква стойност в „духовната икономия“ на мисионерите, те често осигуряват единственото формално образование,

достъпно за жените и маргиналните групи, като робите, чернокожите в Южна Африка или членовете на кастата на „недо-сегаемите“ в Индия.

Районите от не-западния свят, където протестантските мисионери са най-влиятелни, продължават да имат по-високи образователни стандарти. Това е валидно както за отделните държави, така и за районите в рамките на отделните страни. След като се изчислят статистически „протестантските мисионери на глава от населението през 1925 г.“ и „процентът на приелите протестантството след 1900 г.“, въздействието на БВП върху стойностите на начално образование в не-западните общества се загубва. След като образованието благоприятства демокрацията, тогава можем да очакваме по-високи нива на демокрация там, където има повече протестанти и по-силно влияние на протестантските мисионери.

Книгопечатане, икономическо развитие и корупция

Макар че теоретиците на демокрацията като Юрген Хабермас и Дейвид Зарет подчертават важноста на книгопечатането за развитието на демократичната публична сфера, те подценяват или пренебрегват ролята на религията за подпомагането на този процес¹⁴. Технологиата за книгопечатане се появява в западните държави към края на XV в. Но публичните дебати, които съдействат на демократичната публична сфера в

¹⁴ David Zaret, „Petitions and the ‘Invention’ of Public Opinion in the English Revolution“, *American Journal of Sociology* 101 (May 1996): 1947–1555. Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere* (Cambridge: MIT Press, 1991). За влиянието на религиозните публикации върху вестниците и светския печат вж. David Paul Nord, *Faith in Reading: Religious Publishing and the Birth of Mass Media in America* (New York: Oxford University Press, 2004).

Англия, се развиват чак от средата на VII в. през религиозните спорове около Английската революция. По същия начин в Германия религиозните спорове между пиетистите и другите протестантски групи стимулират книгопечатането и оживения публичен дебат, изпреварвайки кафенетата и салоните, за които разсъждава Хабермас.

Поради разделението сред протестантите, както и поради факта, че нито един човек или група няма безспорния авторитет да разрешава теологичните спорове, протестантството стимулира публичния религиозен дебат и широкото разпространение на книгопечатането в много по-голяма степен от всяка друга религиозна традиция. Протестантите също така вярват, че Божието слово се намира единствено в Библията и че Библията може да бъде преведена на отделните местни езици, без да изгуби същинския си смисъл. Всеобщата грамотност, която протестантите поощряват, прави възможно широко разпространеното четене на петиции и вестници, а масовото книгопечатане – икономически достъпно. Докато книгопечатането може да е направило възможно развитието на публичната сфера, то протестантството не само насърчава ранното развитие и разпространение на такива печатни технологии като парната преса, но също така и подпомага публичните теологични дебати, като резултатът от тях е възникването на публичната сфера в Европа и Северна Америка.

Извън Западна Европа и Северна Америка въздействието на протестантството в разпространението на масовото книгопечатане е особено ярко. Протестантските мисионери наблюдават на печатането на книги на местното наречие, за да може хората да четат Библията на собствения си език. Където и да отидат протестантските мисионери, те бързо придават писмена форма на местните наречия, превеждат Библията, донесят печатни преси, проектират шрифтове за местния език и започват да печатат Библията, трактати, учебници и дори вестници.

Протестантските мисионери често гледат на вестниците като на подпомагащи грамотността, добрата воля и осигуряващи възможности за обсъждане на социални реформи и религиозни проблеми. Някоя друга голяма религиозна група не придава в такава степен значение на грамотността и масовата достъпност на религиозни текстове. Мюсюлманите в Османската империя например имат достъп до книгопечатането от 1493 г. нататък, но слабо се възползват от него преди появата на стимулирано от протестантските мисионери книгоиздаване през XIX в.

Подобно на жизнеспособната публична сфера, икономическото развитие и обширната средна класа са ярки индикатори за нивото на политическа демокрация и стабилността на демократичния преход; протестантството може да подпомогне насърчаването на тези показатели. Макс Вебер по убедителен начин доказва, че протестантството (особено калвинизмът) стимулира възхода на модерния капитализъм. Други възразяват, че твърдението за такава връзка е недостоверно, и смятат, че както протестантството, така и икономическият растеж произлизат от една и съща конфигурация от условия през ранната модерност в Северозападна Европа. Ако обаче това е така, не може да се очаква да се наблюдава здрава обвързаност между протестантството и икономическото развитие в неевропейските страни, където протестантството се разпространява. И все пак такава обвързаност съществува.

Статистическите проучвания подсказват, че както в Африка, така и в други бивши колонии областите, в които живеят повече протестанти, имат по-високи постколониални икономически стандарти¹⁵. Етнографски и статистически данни също така потвърждават връзката между протестантство-

¹⁵ Robin Grier, „The Effect of Religion on Economic Development: A Cross-National Study of 63 Former Colonies“, *Kyklos* 50 (February 1997): 47–62.

то (или понякога християнството изобщо) и подобряването на икономическото положение на индивидите в рамките на няколко поколения например в Латинска Америка, Нова Гвинея, Нигерия, Индонезия и Индия. В Латинска Америка протестантството се е разпространило неравномерно сред бедните и маргинализираните хора, но все пак изглежда, че спомага за умерени подобрения в техните доходи. Въпреки че протестантството не премахва маргинализацията, все пак има тенденция децата на протестантите да се справят по-добре икономически от други деца в родните си общности. Протестантството съдейства за благополучието чрез намаляване на употребата на алкохол и наркотици, извънбрачния секс и забременяването, харченето на пари за обществени празненства, като същевременно популяризира образованието и чувство на обвързаност със стабилния семеен живот у мъжете.

Протестантството, изглежда, е помогнало на икономическото развитие дори в общества, където малцина са се обърнали в протестантската вяра. Това е така заради внушителното прехвърляне на ресурси, съпровождащо мисионерското движение; заради влиянието, което имат мисионерите, свободни от връзки с държавата, за смекчаване на злоупотребите на колониалните власти; и заради промените, които присъствието на протестантски мисионери предизвиква в поведението на други религиозни общности. Разбира се, католиците също полагат големи усилия като мисионери и прехвърлят ресурси към колониите. Но в традиционните католически страни и техните колонии договорката между Църквата и държавата за забрана на религиозната конкуренция усилва държавния контрол и ограничава както прехвърлянето на средства, така и възможността на католическите мисионери да се борят със злоупотребите на колониалните власти.

Необвързаните с определени държави мисионерски кампании за реформи косвено допринасят за икономическото развитие. Мисионерите и техните поддръжници са главните лобисти за незабавното премахване на робството и други форми на насилствен труд в колониите и те често са в първите редици на съпротивата срещу официално разрешената търговия с опиум, срещу жестокостите на някои длъжностни лица в колониите и срещу склонността на европейски заселници да изземват земите на местните жители. Тъй като мисионерите в старите протестантски колонии обикновено се ползват с повече независимост, отколкото мисионерите в католическите колонии, те могат да се борят срещу злоупотребите по-ефективно. Британската империя премахва робството и насилствения труд по-рано, наказва злоупотребяващите длъжностни лица в колониите по-редовно и като цяло успява да организира по-мирно процеса на премахване на колониалната зависимост, отколкото другите европейски колониални сили – дори когато това са относително демократични страни като Франция и Белгия. Историческите данни предполагат, че протестантските мисионери и техните поддръжници инициират реформи, които са не само по-човечни, но и увеличават благоденствието в Англия.

Зад тези усилия стои нещо повече от чист алтруизъм, разбира се. Колониалните злоупотреби пораждаат антизападно и съответно антихристиянско възмущение, както мисионерите добре разбират. Други европейци може да са наясно със злоупотребите, но често се облагодетелстват от тях и имат слаб стимул да ги разкриват. Местните жители разполагат с недостатъчна власт, за да защитават интересите си в колониалната държава. Мисионерите – особено ако са имали политическо влияние в родните си страни – са водещата група, която има средства, мотив и възможност да придвижи реформите.

Освен това конкуренцията с протестантите сякаш е подтикнала другите религиозни групи да инвестират „човешки ка-

питал“ в масовото образование и социалното подпомагане на бедните. Щом протестантските групи започват тези дейности, и другите религиозни групи трябва да ги последват или да рискуват да изгубят паството си. Това вероятно обяснява защо бивши колонии на католическите страни (които обикновено забраняват протестантската дейност) исторически показват по-ниски нива на инвестиции в училища и социални услуги, докато страните с некатолическо мнозинство с наличие на свободна религиозна конкуренция обикновено се характеризират с протестантско и католическо население, които се радват на близки нива на образователни и икономически постижения: в такъв тип общество Католическата църква трябва да инвестира, докато в първия тип не е нужно и това определя разликата.

Един от начините, чрез които протестантството допринася за изграждането на жизнена публична сфера и за икономическото развитие, е намаляването на корупцията. Научните изследвания показват, че политическата корупция възпрепятства възникването и оцеляването на демокрацията, като затруднява социалната организация, намалява доверието и подкопава подкрепата за политическата система. Корупцията също така косвено спъва демокрацията, като задушават икономическото развитие, увеличава икономическото неравенство и ограничава образованието. Тези открития важат за страни с различни нива на развитие и растеж и независимо от използването на различни индекси за корупция.

Статистическите анализи като цяло показват, че общества с повече протестанти са по-малко корумпирани и имат по-ефективни правителства. Тези резултати остават валидни дори когато учените включват в изследването многобройни фактори, включително икономическо развитие и демократичен опит. Резултатите също така се потвърждават за различни региони по света и за всички обществени подгрупи, чието ниво на корупция учените са проверявали до този момент: съдии, поли-

цаи, политици, бюрократи включително елити и корупцията на най-ниско ниво. Дори в малкото случаи, при които е налична информация за корупция на ниво град или провинция, тенденцията е областите с по-малко протестанти на глава от населението да са по-корумпирани. Другите религиозни традиции сякаш не намаляват по сходен начин корупцията и не увеличават ефективността на правителството.

Сеймор Мартин Липсет и Гейбриъл Ленц предполагат, че протестантството минимизира корупцията чрез етичен механизъм. Други възможни механизми включват ограничаване на средствата, контролирани от църковните лидери (с намерение за намаляване на обхвата на корупцията сред църковните дейци), създаване на малки групи за отчетност лице в лице, които наставляват индивидуалното поведение, и едно организирано гражданско общество, което контролира управленския елит¹⁶.

Други традиции и новото протестантство

Нашият анализ предполага както че религията играе важна роля в определянето на политическия характер на обществата, така и че религиите, различни от протестантството, имат по-слаба роля в насърчаването на демокрацията или дори може да поощряват напълно различна политика. Докато „демократичното несъответствие“ между протестантството и католицизма изчезва, това сякаш не е валидно за всички останали религиозни традиции. Например едно количествено проучване показва, че обществата с преобладаващо мюсюлманско население са по-малко демократични и имат по-нестабилни демократични

¹⁶ Daniel Treisman „The Causes of Corruption: A Cross-National Study“, *Journal of Public Economics* 76 (June 2000): 399–457; Seymour Martin Lipset and Gabriel S. Lenz, „Corruption, Culture, and Markets“ в Lawrence E. Harrison and Samuel P. Huntington, eds., *Culture Matters: How Values Shape Human Progress* (New York: Basic, 2000), 112–24.

преходи. Това е вярно за многобройни региони и при многостранни статистически проверки. Твърденията, че петролното богатство позволява на елитите да се отклоняват от демократизацията, не са удовлетворителни, тъй като преобладаващо мюсюлманските общества – както тези, които притежават, така и онези, които не притежават петрол – са трайно по-недемократични, отколкото техните немюсюлмански съседни. Още повече, въпреки че средният резултат на *Freedom House* за демокрация на немюсюлманските общества се е повишил след 80-те години на XX в., средният резултат на обществата с предимно мюсюлманско население остава без промяна¹⁷.

Все пак категоричната връзка между протестантството и демокрацията съвсем не е задължителна – същото важи и за наблюдаваната негативна връзка между исляма и демократичната форма на управление. Религиозните традиции говорят с различни гласове; различни групи и мислители могат да ги интерпретират различно в различните ситуации. И протестантството, и католицизмът са се насочили към по-силно разбирателство с демокрацията с течение на времето и затова други традиции – включително и ислямът – също могат да го сторят. Колкото повече една религиозна традиция насърчава видовете посреднически механизми, обсъдени по-горе, толкова по-вероятно е тя да поощрява и демокрацията. Това не означава, че всички причинни връзки, изброени дотук, са предпоставките за демокрация – една религиозна традиция, която не подкрепя категорично всеки един от тях, все пак може да бъде съвместима с либералната демокрация. Някоя религиозна традиция не е необходимото или достатъчното условие за демократизация или непреодолима бариера пред нея.

¹⁷ Christopher Clague, Suzanne Gleason, and Stephen Knack „Determinants of Lasting Democracies in Poor Countries: Culture, Development, and Institutions“, *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 573 (January 2001): 16–41.

В момента нови видове протестантство – най-често това на харизматиците, евангелистите или петдесетниците – бързо се разпространяват из Южното полукълбо. Дали те, подобно на по-старите форми протестантство, ще упражнят демократизиращо влияние? Нашият анализ предполага, че отговорът вероятно зависи от това дали те ще подкрепят благоприятстващи демокрацията посреднически практики, изброени по-горе.

Все така ниското ниво на демокрация в Африка подсказва най-малкото това, че влиянието на протестантството изисква време. Преди 1900 г. в Африка има само неколцина протестанти и католици, но сега в много страни на юг от Сахара мнозинството от населението е християнско. Въпреки че католическите и протестантските лидери осъждат злоупотребите на африканските правителства и осъществяват натиск за демокрация, повечето африкански общества имат слаби демократични постижения. Това предполага също, че религиозната традиция не е единственият фактор, който влияе върху демокрацията; крайната бедност, наследството на колониални злоупотреби, етнически конфликти и други фактори също могат да окажат влияние. Още повече че на религията може да са ѝ нужни няколко поколения, за да стане нейното влияние осезаемо. Приемането на нова религиозна традиция не променя незабавно и изцяло всички вярвания, практики и социални институции. Промяната също изисква средства. Протестантите в бедните страни може да искат всеобща грамотност, но училищата изискват пари.

Времето не е единственият проблем. Някои от нещата, с които протестантите помагат, могат да загубят своята специфика, тъй като други религии копират по-ранни „протестантски“ характеристики и ги развиват и разпространяват като нови форми на протестантство, измежду които трябва да отбележим Петдесятната църква.

През последния век вярата в масовото образование се е разпространила и отвъд протестантските кръгове. Все повече

правителства и други религиозни групи искат да инвестират в него. Новите протестантски групи все още защитават началното образование, но силата на тяхното усилие за образование не е като това на класическите калвинисти. В много паства на Петдесятната църква авторитетът е свързан по-скоро с духовната одареност, отколкото с по-високото образование и това прави напредъка на училищното образование по-маловажен. Книгопечатането също е станало широко разпространено и търговски достъпно, така че разликата в културите на книгоиздаване между протестантските и другите общества може да изчезне с времето.

Някои нови протестантски групи настойчиво се опитват да включат религиозни символи в публичната сфера – като обявяването на Замбия за „християнска нация“ или организирането на християнски молитви при правителствените церемонии. Този тип дейност, разбира се, не е нов или уникален за Южното полукълбо. При това тези усилия са замислени по-скоро за да обслужват целите на покръстването, отколкото да ограничават религиозната свобода на другите или да променят характера на държавата. Макар че последователите на Петдесятната църква и други протестанти евангелисти може да подкрепят отделни политики или кандидати на базата на своите религиозни убеждения или собствени откровения, при тях все пак липсва евангелистко съответствие на ислямския шариат, което да е наложено на обществото. Убеждението, че спасителната вяра може да дойде само отвътре и не може да бъде наложена с принуда от държавата, се поддържа строго както от новото, така и от старото протестантство. В структурно отношение не съществуват условия протестантите да налагат новото „християнство“ заради религиозното разнообразие, което им пречи да създават нови държавни църкви. Тъй като и други религиозни традиции позволяват религиозна свобода, уникалността на мнението на протестантите по този

въпрос избледнява. Но и новите протестанти не представляват заплаха пред религиозната свобода.

Новите протестантски групи са все така доброволни организации, подкрепяни от миряните, със седмични срещи лице в лице. Те развиват и насърчават организациите, уменията и способностите сред гражданите извън елита и по този начин подкрепят гражданското общество. В края на краищата това би трябвало да благоприятства преходите към стабилни демократични правителства в Южното полукълбо. Областта, където новите протестанти не са в състояние да се състезават със старите протестанти или с Католическата църква, е „говоренето на истината на властта“ и стимулирането на бърза и явна промяна на режима. Католическата и Англиканската църква, заедно с определени исторически протестантски църкви, имат международно представителство и здрави връзки в западните общества, които могат да им предложат средства, защита и идентичност, която излиза извън обсега на всякакъв партикуларизъм. Пасторите на малки местни секти са по-уязвими пред суровите преследвания и коварния натиск, който ги кара да приспособяват религиозните си принципи, съобразявайки се със заобикалящата ги реалност. Интервюта със западноафрикански църковни лидери показват, че старите секти могат да действат по-умело като „фактори на промяната“, отколкото новите, защото традиционните групи имат информационно предимство – техните църковни училища често имат сред възпитаниците си множество висши държавни служители, което помага на църковните лидери да знаят кога да осъществяват натиск върху авторитарния режим и кога не.

Въпреки стабилната връзка между протестантството и по-ниските нива на корупция в международните статистически анализи данните от Африка и Латинска Америка показват, че протестантството не е панацея. През последните 75 години протестантството се разпространява бързо – често сред

маргиналните групи, в области дълго време измъчвани от корупция. При тези обстоятелства някои протестанти може би са по-скоро подражавали, отколкото категорично да са се противопоставяли на доминиращите модели на клиентелистко поведение. Загрижеността за последиците от корупцията редовно е мобилизирала протестантите в политиката и някои протестантски политици енергично са се борели срещу нея, но много гласовити протестантски лидери (като бившия президент на Корея Ким Йонг Сам) са падали от власт именно заради корупция в своите правителства. Въпреки твърденията на протестантите, че такива пропаднали политици използват протестантството, за да агитират за себе си пред вярващите и за да вземат гласовете им, много нови протестантски църкви (и особено Петдесятната) възпроизвеждат патронажно-клиентелистка структура. Някои също така прогласяват, че Господ ще благослови материално онези, които даряват пари на църквата – модел на поведение, който често е водел до корупция.

Солидно количество данни показва, че протестантството все пак умерено увеличава благосъстоянието на хората, които се обърнат към тази религиозна традиция. Машабът на промените остава скромнен и може да отнеме значително време, преди те да станат достатъчно големи, за да увеличат съществено потенциала за демокрация на една страна.

Протестантството е играло важна роля в насърчаването и разпространението на демокрацията. С течение на времето специфичната връзка между протестантството и демокрацията сякаш избледнява, защото другите религиозни традиции поощряват много от благоприятните за демокрацията социални процеси, традиционно подпомагани от протестантите. Освен това през XX в. се развиват много нови разновидности на протестантството. По-специално Петдесятната църква, която се е разпространила в Африка, Азия и Латинска Америка. Достъп-

ните данни показват, че тези нови протестантски общности в крайна сметка ще продължат да насърчават демокрацията, въпреки че може би няма да го правят по този ярък и драматичен начин, както в предишните поколения¹⁸.

Превод: Анастасия Цолова

¹⁸ За по-новите форми на протестантството и демокрацията в Южното полукълбо вж. Paul Freston, *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001) and Timothy S. Shah, „Evangelical Politics in the Third World: What’s Next for the ‘Next Christendom’?“ *Brandywine Review of Faith and International Affairs* 1 (Fall 2003): 21–30.

ЮДАИЗЪМ

ЮДАИЗЪМЪТ И ПОЛИТИЧЕСКИЯТ ЖИВОТ¹

Хилел Фрадкин

Каква е връзката между юдаизма и демокрацията – минала, настояща и бъдеща? Това е един изключително сложен въпрос, не на последно място защото еврейската традиция и съвместно съществуване са на най-малко три хиляди години и обхващат библейската, следбиблейската епоха, епохата на равините, средновековната и модерната епоха. През целия този период юдейската вяра и начин на живот претърпяват много значителни промени и оставят едно разнообразно завещание.

Тъй като най-свещеният предмет за еврейския народ е една книга, върху която е извършена огромна по обем обяснителна работа, източниците за отговор на горния въпрос включват обширен корпус от литература, обхващащ най-разнообразни интерпретации. Голяма част от тази литература е юридическа и очевидно в нея се говори за политически въпроси. Първоначално изложен в Библията и след това обсъден в юридическите трудове, еврейският закон продължава да бъде развиван и днес.

¹ Преводът е направен по: Fradkin, Hillel. „Judaism and Political Life“ in *Journal of Democracy*, vol. 15, № 3, July 2004, 122–136.

Но отговорът на нашия въпрос не може да бъде завършен, ако не се отиде отвъд Библията и нейните тълкувания, за да се разгледа политическият опит на еврейския народ. На няколко пъти този опит приема формата на независимо политическо съществуване, за първи път през библейския период и по-късно отново през късния елинизъм. В продължение на дълги периоди от своята история обаче евреите са разпръснати по света, живеейки сред други народи и под управлението на голямо разнообразие от политически системи. В тези случаи евреите почти винаги са незначително и често преследвано малцинство. Либералната демокрация сякаш предлага решение на този проблем. Едно решение, което отразява потенциала на демокрацията изобщо. Всъщност положението на евреите в една или друга страна често е било разглеждано като един вид мерило за успеха на демократичния живот. Днес, според някои изчисления, почти шест милиона от общо около тринадесетте милиона евреи по света живеят в САЩ – най-старата и най-успешна демокрация в света. Значителни еврейски общности има също така и в западноевропейски демокрации като Франция и Великобритания. До неотдавна голям брой евреи страдат под властта на съветската тирания. Накрая, разбира се, налице е и опитът със съвременния демократичен живот, осъществяван в Израел, единствената държава, в която евреите (които там наброяват почти пет милиона души) формират мнозинство.

Очевидно е, че въпросът, с който започнахме (по подобие на аналогичните въпроси относно другите религиозни традиции), получава повишено внимание заради две мощни световни тенденции, типични за нашата епоха, които, взети заедно, изглежда, представляват парадокс и вероятно проблем. От една страна, ние живеем в демократична епоха. В по-голямата част от съвременния свят единственият признат принцип на политическа легитимност е демократичният – разбира се, като наличие на съгласие от страна на управляваните. Вярно е, разбира се,

че демокрацията често съществува на теория, а не на практика. Това е така особено що се отнася до либералната демокрация, която е твърде важна за евреите, защото се стреми да съчетава и по този начин да ограничава властта на мнозинството със защитата на индивидуалните или човешките права. Въпреки това след победата на САЩ и техните съюзници в Студената война и провала на съветския комунизъм тенденцията (макар с много погрешни стъпки) е по посока на това политическата действителност да съответства на демократичните политически принципи. Тази тенденция представлява най-напредналия етап на едно движение, което е на няколко десетилетия години и днес сякаш има непреодолима сила навсякъде по света – вероятно с изключение на мюсюлманската част от него, където положението на демокрацията все още е обект на активна дискусия. За престижа на демокрацията допринася благоденствието, което основно се свързва с нея.

От друга страна, ние живеем в епоха на нарастваща религиозна чувствителност, привързаност и практики след дълъг период, в който религията изглеждаше в сериозен и дори краен упадък. Всъщност това като че ли се подчертава и от колапса на съветския комунизъм, чиято политическа система е първата и най-мощната в човешката история, открито признаваща атеизма като един от официалните си принципи. Нейната смърт слага край на най-силната *политическа* подкрепа, която атеизмът някога е имал. Навсякъде по света, с изключение единствено на Западна Европа, много хора усилват своята религиозна привързаност или „се завръщат“ към нея и това става дори на места, където подобна привързаност привидно е липсвала изобщо.

Парадоксът по отношение на горните разсъждения произтича от факта, че либералната демокрация, най-малкото в Западна Европа, където тя първо е замислена и където са положени основите ѝ, възниква до голяма степен като реакция и

средство срещу ролята, която религията играе в политическия живот, особено срещу опустошението, причинено от религиозния фанатизъм и войните, поразили XVI и XVII в. Вярно е, че демократичното движение се застъпва за правата на управляваните срещу претенциите на монарсите и наследствените аристократи. Но движението е насочено също така срещу духовната власт и по-общо срещу претенциите на политическия авторитет да използва държавната власт, за да налага спазването на религиозни задължения. Всъщност борбата срещу духовната власт и намесата ѝ в политиката предшества демократичното движение в началото на модерната епоха и е важен фактор за възникването на модерната национална държава.

Разбира се, защитниците на либералната демокрация често твърдят, че истинските интереси на религията ще бъдат задоволени чрез ограничаването на политическата ѝ роля. Само по този начин съвестта и религиозната вяра могат да стъпят на стабилна основа, защото жизнеността на религията зсе обуславя от нейната независимост от властта на политиците и дори духовниците. Някои от тези защитници са без съмнение откровени и в известна степен опитът на демокрацията в САЩ и непрекъснатата жизненост на религиозния живот в тази страна потвърждава това. Но също така е справедливо да се каже, че мнозина от онези, които привеждат тези доводи, се надяват и очакват, че религиозната вяра ще отслабне и ще бъде заменена от това, което днес се нарича секуларизъм или светски хуманизъм. Доскоро изглеждаше, че тези очаквания ще бъдат оправдани с разпространението на модернизацията, макар и не винаги с разпространението на демократизацията. В рамките на едно поколение обаче тази прогноза започна да следва все по-съмнителна.

Божия воля или народно съгласие?

Защо демокрацията и религията едновременно стават по-силни, най-малкото на определени места? Могат ли те удобно да съществуват съвместно, или неизбежно ще стигнат до конфликт? И по-специално, дали претенциите и изискванията на религията ще подчинят демократичните принципи на религиозните, водейки до радикална трансформация на демократичния живот и вероятно дори до неговото затихване?

Този въпрос днес се поражда от установяването на шариата, или божественото ислямско право – право, чийто произход е основан, поне на теория, не на съгласието на управляваните, а по-скоро на божията воля, каквито например са законите на отделни страни в различни места по света. Трудността в случая се засилва от факта, че ислямът като религия се основава не само на вярата, но и на придържането към собствените му закони. Подобно усложнение, изглежда, може да се появи и при юдаизма, тъй като той също е (или най-малкото беше) основан на спазването на закони, чийто произход се смята за божествен.

Това повдига въпроса дали евреите могат да бъдат демократи. Или, ако са, както ясно ще покажа в тази статия, дали ще останат такива? Има ли обстоятелства, при които евреите ще бъдат примамени от политически системи, които не са демократични? Може ли тези изкушения да възникнат или да бъдат насърчавани от предаността към еврейските принципи и учения? Или пък самият юдаизъм клони към демокрация?

По отношение на съвременните евреи отговорът на въпроса дали са демократи е категорично „да“ и доказателствата в тази посока са безспорни и многобройни. Почти невъзможно е днес да се открие евреин, който да не е защитник на демокрацията. В наши дни голямото мнозинство от евреи живее в демократични страни и е възприело демократичните практики от

все сърце. Дори в страни, които са недемократични, евреите се стремят да са в първите редици на демократичните активисти. Те са известни като активни гласоподаватели, упражнявайки избирателните си права в много по-висока степен от средното ниво за страните, в които живеят. В стабилните демокрации като САЩ, Великобритания и Франция евреите заемат официални длъжности – изборни или административни – в степен, която надвишава техния дял от населението. Те се отличават (индивидуално и групово) като пламенни защитници на индивидуалните права. Тези характеристики са особено ясно изразени в САЩ.

Все пак еврейската общност в САЩ е 2% от цялото население. Така демократичният ангажимент на американските евреи може да бъде разглеждан като преди всичко функция на по-широкото демократично общество, в което те живеят, както и на тяхната асимилация в него. Ако евреите обаче бъдат оставени да правят каквото решат, какво ще бъде отношението им към демокрацията?

Днес отговор на този въпрос дава съществуването на държавата Израел, мнозинството граждани на която са евреи. Същността на тази държава потвърждава демократичната ориентация на съвременните евреи. Държавата Израел, създадена непосредствено след Холокоста през 1948 г., е замислена като демокрация от модерното ционистко движение, което осъществява нейното създаване – и тя наистина е основана като демокрация. И си остава такава, въпреки че почти непрекъснато е принудена да води войни и посреща такива заплахи, които по друго време и на други места са обричали демокрацията на провал.

Тази позиция заслужава да се подчертае, тъй като арабско-израелският конфликт и дискусиите около него доведоха до тенденциозно поставяне под съмнение на правото на Израел да се нарича демокрация. Въпреки важните въпроси, които ще

бъдат обсъдени по-долу, неизменен остава фактът, че Израел никога не е спирал демократичните си процеси, дори когато се е борел с тероризма и военните нападения. Еднакво важен е фактът, че всички негови граждани – включително и нееврейските арабски граждани, мюсюлманите и християните – се ползват с равно право на глас и упражняват това право при избиране на представители в Кнесета, израелския парламент. Неизбежните опасения относно тяхната лоялност към държавата никога не са били използвани като основание за ограничаване на изборителните им права. Нещо повече, в контраст с няколко съседни страни, които все още са в режим на извънредно положение, Израел става по-демократичен с течение на своята история, като премахва определени извънредни мерки, въведени през 50-те години на XX в. като последица от войната му за независимост.

Всъщност Израел е критикуван за това, че е твърде демократичен или пък че е твърде незадоволително демократичен, по два основни пункта: първият, изцяло политически, насочва вниманието към изборите за законодателна власт в Израел, които са изцяло пропорционални. Макар и да реализира определена представа за изискванията на демокрацията, това води до ситуация, при която нито една израелска партия не получава мнозинство в Кнесета. Всички правителства са коалиции, което създава опасност от гледна точка на други желани от политиката характеристики като стабилност и авторитет.

Вторият пункт е социалният и културният етос на страната, който е подчертано егалитарен. Това е така отчасти поради влиянието на социалната или социалистическата разновидност на демокрацията, която господства през първите десетилетия от съществуването на Израел. Поради тази и някои други причини (най-значителна от които е съществуването на задължителна военна служба *едновременно* за мъжете и жените) егалитаризмът става социална норма. Опасността, която носи този факт, е

определена безцеремонност или дори грубост на поведението, с която израелците стават всеизвестни.

Това не означава, че особената форма на израелска демокрация и обстоятелствата, в които тя функционира, не пораждаат сериозни проблеми. Коалиционното правителство изостря вечния демократичен конфликт между удовлетворяване на волята на мнозинството и зачитане на интересите на малцинствата. Въпреки че този тип конфликт съществува във всички съвременни демокрации, той достига особено висока степен в Израел при една система, която облагодетелства малките партии, представящи специални интереси, и често им дава извънредно влияние срещу един или два гласа, с които те могат да допринесат за постигане на коалиционно мнозинство.

Един подобен особен интерес има специална връзка с нашата тема – интересът на религиозните партии в налагането на религиозното право в някои области, особено тези за персоналния и семейния статут. Казано най-просто, в Израел няма граждански бракове. Държавата Израел наследява тази ситуация от Османската империя чрез Британския мандат, който завещава т. нар. „миллетска система“, при която всяка религиозна общност се управлява по собствените си религиозни закони, така както са прилагани от религиозните им съдилища. В течение на израелската история това споразумение е било източник на спорове и е било атакувано като недемократично². То остава въпрос на социалнополитически дебати и правни спорове до днес.

Някои от противниците на това споразумение възкресяват, според мен по-скоро истерично, призрака на пълната теокрация, упражнявана от съдилищата на равините. Доколко

² Заслужава си да се отбележи, че на практика всички критици са евреи. Възможно е мюсюлманските и християнските общности в Израел да се противопоставят на гражданския брак и на размиването на властта на техните религиозни съдилища.

то еврейският закон е разбираем и обхваща както гражданското и наказателното, така и ритуалното и засягащото личността право, това е една теоретична възможност. Власт на равините над гражданското и особено наказателното право наистина би била от решаващо значение, но да се случи това е, меко казано, твърде малко вероятно поради различни причини. Първо, равинските съдилища не упражняват такава всеобхватна власт от стотици, ако не и хиляди години. Второ, за цялостното упражняване на такава власт, равинското учение би изисквало възстановяването на много загубени институции, включително и на върховния религиозен съд, известен в древността като Синедрион. Но според това учение възстановяването на тези институции днес е невъзможно от законова гледна точка. Накрая, няма причина да вярваме, че мнозинството от израелската публика ще отстъпи власт на такива институции.

Но какво следва от израелско-палестинския конфликт и неговото влияние върху израелската демокрация? Тук трябва да бъде казано, че изходът от Шестдневната война през юни 1967 г. поставя сериозна трудност пред демокрацията, като оставя на Израел контрола и отговорността за значително чуждо население от палестински араби. Причината за войната е заплахата за съществуването на Израел от страна на враждебните (и при всички случаи – недемократични) арабски съседни, някои от които притежават съветски оръжия и подкрепа. Израел се защитава успешно. Поражението на Египет оставя на Израел контрола върху малката, но все пак многолюдна ивица Газа, която египтяните управляват от 1948 г. Поражението на Йордания, която Израел се опитва и не успява да разубеди да се включи във войната, натовазва Израел с грижата за Западния бряг на река Йордан – област, който Йордания управлява от 1948 г.

Колкото и да е сериозен казусът за легитимността на израелското управление над тези земи в международното пра-

во, оттогава насам Израел трябва да се бори с крайно тежкото предизвикателство да се справя с твърде голямото, нарастващо и предимно враждебно чуждо арабско население в Газа и на Западния бряг. Това не само не помага на израелската демокрация, но и повдига въпроси относно нейната „чистота“. Освен това е факт, че голямо мнозинство от израелски граждани никога не са намирали тази ситуация за желана или приемлива, най-малкото от гледна точка на здравето и жизнеспособността на израелската демокрация. Всъщност най-очевидният отговор на проблема – решението чрез образуване на две държави, предвиждащо отделна палестинска държава – е официална позиция на Израел и на мнозинството евреи през по-голямата част от времето от Британския мандат до днес. Въпреки че има някои хора в Израел, които одобряват властването над палестинците за неопределено време, тези израелци никога не са били мнозинство, а още по-малко днес.

Преследване или толерантност към правата

Имайки предвид, че съвременните евреи, както в Израел, така и в други държави, са убедени демократи, остава въпросът как те стават такива и в каква степен това е резултат от еврейската вяра и практики. Лишени от политическа независимост и дори права, евреите подхождат към модерната демокрация като към здание, чиито интелектуални и практически основи са работа на не-евреи³. Модерната еврейска прегръдка на демок-

³ Едно възможно изключение от това правило е Бенедикт Спиноза, който е първият категоричен защитник на либералната демокрация. Трудността е в това, че Спиноза не смята себе си за евреин, нито е смятан за такъв от неговите съвременници евреи, които го отлъчват от еврейската общност. Най-малкото, Спиноза разбира себе си като отхвърлил библейското учение за политиката; ще се въздържа да спомена отхвърлянето на други важни учения. Вж. Hillel Fradkin, „The Separation

рацията се опира на убеждението, че евреите ще имат полза от нейните блага, както всъщност и става. За съжаление, те също така понасят и съответния дял от породените от нея злини.

До голяма степен е очевидно защо евреите са приветствали модерната демокрация. Преди създаването на модерните демокрации няма страна в света, където евреите да са допуснати до статуса на граждани. Те понякога може да са се ползвали с правото на пребиваване, но в политическо отношение не са били нищо повече от чужденци, към които се е проявявала толерантност, дори в страни, където са живеели от поколения. Това право на пребиваване е можело да бъде и често е било отменяно според произволната воля на суверена на властта. Излишно е да се казва, че нямайки дори право на пребиваване, евреите са лишени също така и от други права. А където такива права са договорени, те идват с плащането на специфичен данък. Евреите периодично стават мишени и на други форми на дискриминация, като например изключването им от много професии и изолиране в специални еврейски квартали (известни като гета) в градовете. Евреите търпят често и физически нападения срещу себе си и своето имущество, срещу които имат малка (ако изобщо я имат) правна защита. Тази ситуация е валидна особено за евреите в Европа. Но под различни форми тя съществува също и за евреите, живеещи в мюсюлмански държави.

Строго погледнато, тази ситуация се променя едва с основаването на САЩ, първата истинска модерна демократична държава в света. Според нейната конституция още от самото начало евреите са пълноправни граждани. Нещо повече, това се схваща като право, а не подарък за малцинството. Президентът Джордж Вашингтон изяснява това във великолепното си откри-

of Religion and Politics: The Paradoxes of Spinoza“, *Review of Politics* 50 (Fall 1988): 603–27.

то писмо към Еврейската конгрегация на Нюпорт, Роуд Айланд. Описвайки „свободното и либерално“ устройство на новата република като „достойно за подражание“, Вашингтон обяснява:

Всички притежават в равна степен свобода на съвестта и граждански имунитети. Вече не говорим за толерантността като за снизхождение от страна на една група хора към друга, позволяващо упражняването на техните естествени човешки права. За щастие правителството на Съединените щати, което не разрешава фанатизма, нито подпомага преследванията, изисква само живеещите под негово покровителство да се държат като добри граждани и да му отдават при всички случаи ефективна подкрепа... Нека чадата Авраамови, които живеят на тази земя, винаги да заслужават и да се радват на добрата воля на останалите жители; нека всяко едно седи спокойно под своята лозница и смокиня и никой няма да ги кара да се страхуват⁴.

Разбира се, минава доста време, преди тази политика да бъде последвана на други места и евреите да получат пълноправно гражданство. Дори на места като Великобритания, където Славната революция през 1688 г. задвижва една нарастваща демократична преориентация на политиката, прилаганият към евреите принцип остава по-скоро подход на „толерантност“, отколкото пълноправно гражданство. Такова на практика е положението дори в САЩ известно време след основаването им. Някои от щатските конституции поставят ограничения пред политическото участие на евреите, въпреки че постепенно ограниченията се премахват.

⁴ George Washington, „Address to the Hebrew Congregation in Newport, Rhode Island, 18 August 1790“ в W.W.Abbot et al., eds., *The Papers of George Washington: Presidential Series* (Charlottesville: University Press of Virginia, 1996), 6: 284–86.

Демократичното движение в континентална Европа започва с Френската революция от 1789 г., която има нееднозначни последици за евреите от историческа гледна точка. Освобожданието на демократичната воля на народа би могло да означава, и понякога действително е така, освобожданието на воля, която е антисемитска по своя дух и политическа програма, заимства от древното завещание на християнския антагонизъм срещу евреите, и същевременно налива масло в огъня на предубежденията и гоненията с нови расистки и националистки елементи. Както е добре известно, това често е напълно валидно за континенталната европейска десница и може да се каже, че достига кулминацията си в изстреблението на по-голямата част от европейската еврейска общност от германския нацистки режим. Този режим, в крайна сметка, идва на власт през март 1933 г. след избори, в които получава мнозинството от гласовете (почти 44%). Но това е вярно и за европейската левица, където важни фигури сред социалистите, като Пол дьо Лагард и Карл Маркс (въпреки че самият той по рождение е евреин), правят антисемитски изказвания.

Екстремизмът на голяма част от европейската демократична политика през XIX в. поставя евреите пред труден политически избор. През повечето европейски евреи живеят под управлението на руските царе или на Хабсбургите. В страни с квазидемократични институции като Германия евреите получават пълноправно гражданство чак след Първата световна война. Главните изключения са Великобритания и САЩ – страни, където ялната защита на индивидуалните и малцинствените права от страна на умерения либерализъм има значителна сила. Но в Съединените щати няма многобройно еврейско население чак до Гражданската война. По това време еврейски и нееврейски емигранти от Германия и Централна Европа идват в САЩ вследствие на провалените демократични революции от 1848 г. Дори при това положение едва в края на века амери-

канското еврейско население нараства драматично с големите имиграционни вълни от Русия и Източна Европа.

В контекста на възможностите за избор, които обикновено са налице в Европа, мнозина евреи са привлечени от левицата, въпреки споменатия по-горе антисемитизъм. За това има много причини: както вече беше посочено, умереният либерализъм изпитва голяма трудност при своето установяване. Второ, европейската десница просто не е вариант за избор, доколкото се появява като реакция и отхвърляне на Френската революция от 1789 г. Това означава, че тя се ражда с копнеж за възстановяване на предхождащия демокрацията ред, в който евреите нямат легитимно място. Още по-лошо, този копнеж е много често под влиянието на романтизма; един копнеж, който отива далеч назад от епохата на ранната модерна държава към средните векове – епоха много по-малко благоприятна в своето отношение към евреите, отколкото ситуацията, която съществува в модерните, макар и преддемократични национални държави от XVIII в.⁵

Така евреите не могат да намерят политическия си дом вдясно от центъра на континента и са пряко заплашени от десните програми. Всъщност антисемитизмът под нова форма е сякаш най-ясният принцип на европейската десница. Поради трудностите при съставянето и впоследствие прилагането на политическа програма, основана на минало, което отчасти е отхвърлено дори преди 1789 г., десницата се съсредоточава върху „еврейския въпрос“, като твърди, че по-високият статут на евреите е най-явният недостатък на новия обществен ред и е единственият, който би могъл веднага да бъде отстранен с политически действия. Тези „практически“ последствия

⁵ За описание на това развитие и неговото въздействие върху съдбата на либерализма и евреите в Германия вж. предговора на Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion* (Chicago: University of Chicago Press, 1997).

от духа и програмата на континенталната европейска десница намират своя краен резултат в нацисткия план за изстребване на европейската еврейска общност – план, който поглъща вниманието на нацистите дори за сметка на техните интереси. В сравнение с десницата левицата изглежда надеждна. Нейният егалитаризъм предлага, поне на теория, основа, на която евреите могат да бъдат допуснати в обществото, ако не по силата на това, че са евреи, то на това, че са индивиди.

Както е добре известно, корените на модерното ционистко движение тръгват от провала на европейската политика от XIX в., включително или може най-вече от провала на демократичната политика да изпълни обещанието, което евреите очакват. То е основано от Теодор Херцел, австрийски журналист евреин, като реакция след неговото преживяване на „аферата Драйфус“ през 90-те години на XIX в. във Франция. Алфред Драйфус е евреин, армейски офицер, който е обвинен и осъден за шпионаж. Още по време на процеса е изглеждало твърде вероятно, а впоследствие е и доказано, че делото за шпионаж е измислено, за да предизвика антисемитска вълна във Франция. Фактът, че всичко това се случва във Франция, страната на революцията от 1789 г. и на „правата на човека“, кара Херцел да заключи, че евреите не могат да разчитат на европейската демокрация. Според него „въпросът кой е и кой не е част от обществото се решава от мнозинството. Това е въпрос на власт.“ Единственото решение за евреите е да създадат своя държава – демокрация, несъмнено, но такава демокрация, в която евреите са мнозинство. Само тогава те ще могат спокойно да се радват на богатата на свободата и гражданските права.

Херцел умира през 1904 г., но неговите страхове за европейските евреи ще се потвърдят не само от нацизма, но и от комунизма, който възстановява малцинствения статус на евреите и също ги подлага на гонения. Надеждите на Херцел за демократична еврейска държава също са реализирани.

Но както се оказва, има поне няколко страни, основно САЩ и Великобритания, където за евреите е възможно да бъдат пълноправни граждани. Както беше споменато по-рано, днес голямото мнозинство от евреите са пълноправни и активни граждани на демократичните общества.

Свободата, равенството и Библията

Какво общо има социалната и политическата история с еврейската религиозна традиция? Както изяснява по-ранният исторически преглед, демократичната революция на последните два века е предприета от външни за еврейския живот сили. Дори основаването на държавата Израел, разглеждано като строго политическа задача, е проведена по линии, начертани от други демократични експерименти и начинания⁶. Има ли нещо типично еврейско в еврейското участие в световното движение към демокрация?

За някои от съвременните евреи отговорът е категорично отрицателен, с изключение на чувството, че историческият опит на евреите като преследвано малцинство ги прави естествени поддръжници и защитници на демокрацията. За такива хора политическият живот е едно, а еврейската традиция – нещо съвсем друго. Традицията принадлежи към частната сфера, която демокрацията или либералната демокрация е създала. Всъщност мнозина евреи в развитите демокрации са дотолкова асимилирани, че запазват слаби или почти никакви връзки с религиозния обичай.

⁶ Това е вярно дори що се отнася до обозначаването на държавата като еврейска. Това обозначаване е насочено повече към националната, отколкото към религиозната идентичност и непосредствената цел на държавата е да даде сигурност за евреите. За сложността на това строго политическо определение вж. предговора на Щраус в книгата, цитирана в бел. 5.

Но мнозина, а може би и повечето евреи днес, включително и онези, които не са особено религиозни, виждат здрава връзка между демокрацията и традиционните еврейски учения. Те гледат на тази връзка толкова сериозно, че вярват във възможността тя да вдъхнови собствените им политически действия и да оправдае собствените им разбирания за това какво е нужно на демокрацията.

Какви са елементите на тази връзка? Казано най-просто, два принципа – свободата и равенството, – които заемат уважавано място в еврейската традиция, са очевидно централни за демократичната инициатива. Освен това тези принципи не просто присъстват в еврейската традиция, а са безспорно фундаментални за нея и са централни за основополагащите учения на юдаизма, така както са представени те в юдейската Библия. За пръв път изложени в техния главен документ, Петте книги Моисееви, или Петокнижието, тези принципи биват отстоявани във всяко отношение и получават дори по-голямо значение в по-късните книги, особено тези на пророците Амос, Мисах и Исаия.

Според този възглед, макар да е вярно, че юдаизмът и евреите не са пряко отговорни за първоначалното установяване на днешните демократични институции в пълния смисъл на този термин, то еврейският народ и техните писания са източникът – при това основният, имайки предвид древността на Библията и на еврейския народ – на перспективата за човешки отношения, която прави възможен или е направила възможен с течение на времето демократичния живот. Следователно за евреите е естествено да възприемат демократичните идеи поради предаността към собствената им традиция и да прилагат нейните принципи в собственото си поведение в рамките на демократичните принципи. Този възглед е толкова широко разпространен сред съвременните евреи, че те често го тълкуват неефикасно и неуместно. Въпреки това

възгледът се опира на неоспорими и добре известни аспекти на библейското учение като цяло и по-конкретно на неговото представяне при основаването на еврейския народ.

Що се отнася до свободата, най-важното нещо за съвременните евреи е фактът, че основополагащото събитие за еврейския народ е освобождаването на древните израилтяни от робство в Египет и тяхното бягство. Нещо повече, това е събитие, което както в миналото, така и днес се отбелязва всяка година с празника Пасха, който се смята за един вид възстановяване на случилото се. Институцията на празника е практическият израз на първия закон в Библията, специално даден на еврейския народ. Ритуалът изисква от празнуващите да си представят, че са част от поколението на израилтяните роби в навечерието на бягството от Египет и като такъв това е празник, който се чества почти изцяло у дома. Неговият главен елемент е преразказването на историята за бягството. През цялото време на празника основната тема е предишното робство и днешната свобода. Достигането на свободата като Божи дар подчертава нейната висша стойност.

Празникът Пасха винаги е бил много важен, но в съвременната демократична епоха става дори по-значим за мнозина евреи. За много от нерелигиозните и асимилирани евреи той често е един от няколкото и понякога единственият от еврейските празници, който почитат – тенденция, засилваща се от факта, че това е предимно семейно празненство. Празникът, както и значението, което придава на свободата, кара много евреи да смятат, че свободата е съдбоносна за юдаизма и има пряко приложение към съвременните политически отношения. Например някои от последното поколение евреи посещават честването на Пасха на съвременни политически каузи.

По отношение на равенството или както се нарича днес – социалната справедливост, съвременните евреи по същия начин се обръщат към библейските източници, особено към оп-

ределени детайли от библейския закон и реториката на библейските пророци. Библията подтиква към специални грижи за вдовиците и сираците, както и към благотворителност към бедните изобщо. Библейският закон също така изисква на всяка седма година всички дългове да се опрощават и всички израилтяни, които са се обвързали с работа поради дългове, да бъдат освобождавани. Постановленията за всяка петдесета година или т.нар. „юбилейна година“ (вж. Лев.25:10) са дори по-всеобхватни. В тази година цялото недвижимо имущество, което първоначално е било парцелирано по равно при установяването в ханаанската земя, се връща на първоначалните собственици.

Тези закони, а и други освен тях, очевидно предписват едно относително егалитарно общество и се разглеждат като началния модел за егалитаризма, свързан с модерната демокрация. Вярно е, че в библейския период много от тези предписания често са нарушавани и не са съблюдавани, но ние знаем за това от самата Библия. Нейните страници са пълни с пророци, които се заканват срещу несправедливостта и безразличието. Някои пророци специално осъждат лошото отношение към бедните и слабите и атакуват това, което пророците разбират като склонност от страна на богатите и силните да прегръщат външно ритуалите, докато всъщност подценяват истинската вътрешна грижа за Бога и ближния. Много съвременни евреи виждат в такива библейски пасажии основание за своята обща склонност не само да подкрепят, но и да подчертават значението на социалното и икономическото равенство и дори го разглеждат като същината на това да бъдеш евреин. Това е така, защото отношението на пророците сякаш издига на едно дори по-високо ниво статута на равенството и се противопоставя на простото външно спазване на ритуалите.

Библейският монотеизъм и политиката

Най-задълбочено разгледано, привилегированото положение на свободата и равенството може да бъде проследено не само до възникването на еврейския народ, но и до основното библейско учение, че има един Бог, който създава хората по свой образ и подобие. Като резултат, всички хора са равни и споделят в еднаква степен ценностите, особено свободата, които се отнасят до морала и оттук – до политическия живот. В този смисъл за съвременните евреи еврейското учение може да изглежда като демократично в основата си и дори като първото демократично учение. От една страна, библейското учение за Бога представлява несъмнен пробив на фона на всички предишни и съвременни учения, които са политеистични. От друга страна, то отбелязва несъмнена промяна спрямо законите на други народи в своите демократични тенденции.

Този възглед за съществените характеристики на библейското учение и връзката му с демократичните принципи има значително влияние. Към него могат да бъдат добавени (както често се прави) определени аспекти от равинското учение и тълкуването на еврейския закон в следбиблейския период. Всички тези учения подкрепят историческите основания, въз основа на които евреите приемат демокрацията.

Има обаче какво да се добави към тази история, защото сякаш не всички аспекти на еврейската традиция подкрепят модерната демокрация и нейните либерално-егалитарни предписания. Първо, основният предмет на библейското образование е не свободата или равенството, а по-скоро истинското преклонение пред Бога и естествената последица от това – изкореняването на идолопоклонничеството. Второ, библейското учение предполага и се концентрира върху един определен народ и дори му придава сякаш специалния статус на „избрания народ“ на Бога. Трето, каквито и да са социалните и икономи-

ческите внушения на този закон, библейското законодателство се смята за идващо от Бога и следователно изисква покорство. Какво е оставено да бъде решавано от законодателния процес на едно самоуправление, както го разбира демокрацията, не е напълно ясно. И най-накрая, четвърто, Библията и еврейската традиция очевидно съдържат политическо учение, което не е демократично, а монархическо.

Макар и да не изглежда вероятно някой от тези фактори да подкопава съвременното и общоприето възприемане на демокрацията от евреите, тези фактори някога могат да бъдат от значение за вътрешноеврейските дискусии относно точния характер на демокрацията и нейната власт. Това може да стане, ако ортодоксалните евреи обхванат по-голяма част от еврейската общност – а това би се случило при положение, че все повече нерелигиозни евреи бъдат изцяло асимилирани и на практика престанат да бъдат част от тази общност. Ортодоксалните евреи приемат цялата традиция, а не само онези части от нея, които изглеждат демократични.

Следователно е уместно да завършим с разглеждане на някои от тези въпроси, започвайки с монархическия аспект на еврейската политическа традиция. Той е най-изявен в честването на монархическото управление на Давид като връхна точка на еврейската или израилтянската държава в библейските времена. Еврейската традиция е дотолкова повлияна от този политически опит, че очаква възстановяване на монархията от наследниците на Давид като категорична характеристика на месианското, или утопично, бъдеще. Защото думата „месия“ означава на иврит „миропомазания“ и е свързана с древната еврейска практика на помазване на новите крале с миро като знак на божествена сила и благословия. Еврейската традиция е изработила много различни версии на месианското бъдеще, включително някои, които са свързани с чудеса. Но чисто политическият аспект на тази представа винаги е бил значителен,

като според някои учени – най-значимият от които Моисей Маймонид, великият средновековен авторитет по еврейско право – управлението на месията няма да бъде нещо повече от чисто политически феномен⁷.

В известна степен обаче тази монархическа традиция повдига въпроса за еврейската връзка с демокрацията. Как може да се разбира явната подкрепа от страна на Библията и евреите за този вид управление?

Както е очевидно от много неща, тази подкрепа не е изрична. Детайлите разкриват едно сложно политическо учение. За начало, първата институция на монархията при избора на цар Саул, предшественика на Давид, идва по-скоро по желание на израилтяните, отколкото по волята на Бога или на Неговия тогавашен представител съдия и пророк Самуил. Всъщност Самуил е против установяването на монархия и преди да изпълни желанията на народа, той ги предупреждава за опасностите от царете⁸. Тази реч е толкова красноречива, че става главен елемент от реториката на въстаналите срещу британската корона по време на Войната за независимост на САЩ.

Нещо повече, както става ясно от контекста на тези събития, народът е бил движен по-малко от любов към монархията като такава, отколкото от отчаяната нужда на древния Израел от честно правораздаване и добре насочени усилия за спечелване на войната срещу ужасните чужди агресори. Одобрението на Бог на молбата на народа въпреки възраженията на Самуил може да бъде разбирано като признание за мъдростта на народа или най-малко изразява нуждата да се даде на държавата по-голяма институционална сила, отколкото тя е имала по времето на

⁷ *Treatise on Resurrection*, английски превод на арабския текст е направен от Хилел Фрадкин в Ralph Lerner, *Maimonides's Empire of Light: Popular Enlightenment in an Age of Belief* (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 154–77.

⁸ Първа книга Самуилова 8.

разединеното и дори хаотично управление на „съдиите Израилеви“, както се разказва в посветената на тях книга в Библията.

Управлението и човешките недостатъци

Такова разбиране е в съгласие с основната библейска тенденция да смята всеки политически ред за необходимо пригаждане към греховността на хората и по-конкретно към тяхната предразположеност към несправедливост и жестокост. Всъщност Библията първоначално представя политическия живот по-скоро като човешка институция, отразяваща човешкото зло, отколкото като благо само по себе си. Одобрението на Библията за политическия живот и други спорни човешки средства в края на краищата зависи от библейското приемане на нуждата да се действа в рамки, родени от човешката слабост, дори и тогава, когато ги усъвършенстваме⁹.

Това може да бъде видяно в много примери в Библията, включително събитията при основаването на израелската държава. Скоро след извеждането на евреите от Египет Бог определя характера на израилтянския народ като свещен народ, народ от свещеници – това предполага определено демократично равенство относно благородничеството. Все пак, като става ясно, че израилтяните трудно изоставят идолопоклонническите навици, Бог подбужда създаването на отделна класа от свещеници и една ритуална служба, чрез която те ще имат възможност да обучават народа на истинско преклонение пред Него¹⁰.

⁹ Hillel Fradkin, „Poet-Kings: A Biblical Perspective on Heroes“ в Thomas L. Pangle and Michael Palmer, eds., *Political Philosophy and the Human Soul: Essays in Memory of Allan Bloom* (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1995); Hillel Fradkin, „God’s Politics: Lessons from the Beginning“, *This World* 4 (Winter 1983): 86–104.

¹⁰ Изход 19: 4–6.

В такъв случай изглежда, че от гледна точка на Библията на теория са приемливи и възможни различни политически системи. Решаващият фактор е техният относителен принос към облекчаването, ако не решаването, на проблемите на политическия живот. Всъщност, както често се отбелязва, самият Моисей смята за подходящо да се възползва от чисто човешкия съвет на своя тъст Йотор по отношение на основаването на система за правораздаване, която включва прехвърляне на част от властта на пророците¹¹.

В контекста на библейския егалитаризъм, споменат на няколко пъти в тази статия, основната ориентация на библейското учение за политиката може да бъде видяна дори като още по-демократична. Към това може да се добави фактът, че създаването на еврейския народ е зависело от договор между него и Бог. Много учени, сред които най-известен е вече покойният политолог и ортодоксален евреин Даниел Елазар, твърдят, че това всъщност е акт на съгласие от страна на управляваните, съответстващ на демократичните критерии. Накрая трябва да се отбележи, че библейската монархия е ограничена или конституционна – т.е. ограничена от закон, на който самият цар е подчинен¹². Това носи определено сходство с други конституционни монархии, поне някои от които комбинират монархически и демократични характеристики.

Остават обаче въпросът за правото, неговия статут и специални цели, както и очевидно недемократичното разделение, прокарано между израилтяните, или евреите, и всички други народи. Тук нищо не трябва да се тълкува като несъвместимо и в конфликт с демократичния усет и разбирания. Първо, ясно е, че най-висшата цел на правото – правилното разбиране на Бог и изкореняването на фалшивата вяра на идолопоклонничеството

¹¹ Изход 18: 13–27.

¹² Второзаконие 17: 14–20.

и многобожието – не е замислена да бъде ограничена само до израилтяните. По-скоро се задоволява една нужда, която споделят всички човешки същества и от чието правилно задоволяване в крайна сметка зависят тяхната сигурност и щастие.

Затова, както е показано в Библията, така нареченото посочване на Израил като избрания народ е колкото привилегия, толкова и бреме. Например, преди смъртта си Моисей разкрива, че израилтяните са определени да служат като пример за справедливост и мъдрост, да отговарят за разпространението на тези добродетели и за истинското разбиране на Бога¹³. Покъсно пророците засилват и развиват тази представа с формулата, че Израил е определен да бъде „светлина за народите“.

Следователно основната политическа визия на Библията насочва вниманието към едно максимално равенство на народите, които трябва да си приличат и дори да са еднакви в спазването на истинските морални и религиозни принципи. Това, разбира се, не е равнозначно на универсална демократична империя, защото народите запазват своето индивидуално съществуване. Нито пък е определено да бъде такова, тъй като, опирайки се на здравия разум, Библията все още намира политическата власт за подозрителна.

Казаното дотук не може да се смята за доказателство, че еврейското разбиране за политиката е чисто демократично. И все пак преди идването на Месията евреите могат и ще се възползват от това морално и интелектуално наследство, като потвърждават своята преданост и предлагат конструктивна критика на демократичния подход при воденето на политически живот. Еврейският исторически опит е дал на евреите горчивата поука колко драстично лоши могат да бъдат алтернативите на демокрацията, докато еврейската религиозна традиция напомня на евреите, че към всички политически системи,

¹³ Второзаконие 4: 5–8; Второзаконие 9: 4–6.

дело на хората, трябва да се отнасяме с подозрение. Както тази поука, така и това напомняне предлагат силна духовна подкрепа на всички онези, които ще поемат задачите на демократичното гражданство.

Превод: *Анастасия Цолова*

КОНФУЦИАНСТВО

ИРОНИЯТА НА КОНФУЦИАНСТВОТО¹

Хам Чаибонг

Идеалното съвременно държавно устройство е стабилната единна национална държава, която се радва на свободна пазарна икономика и демократична политическа система. Извън Западна Европа, нейните бивши колонии и Япония усилията за усвояване или развиване на всички тези основни характеристики на добре подредената модерна държавност често са се превръщали в обезсърчаваща битка. Някои страни са постигнали национално единство, но все още им предстои да преживеят значително икономическо и политическо развитие. Други са имали успех в достигането на определено ниво на благоденствие, но все още са в преход към демокрация. Трети пък са установили демокрация, но обикновено обезпокоително крехка и податлива на деформации под неизбежните удари на времето и обстоятелствата. Съвсем малко страни са успели да съчетаят единство, благоденствие и демокрация в една стабилна постройка.

Източноазиатските страни, които са силно повлияни от конфуцианството – свободно организирана традиция от ду-

¹ Преводът е направен по: Chaibong, Hahn. „The Ironies of Confucianism“ in *Journal of Democracy*, vol. 15, № 3, July 2004, 93–107.

ховни и етически учения, свързвана с китайския мъдрец Конфуций² (ок. 551–479 г.пр.Хр.), – предлагат една интересна вариация на темата за колебливото развитие на т.нар. Трети свят. Погледнете как се справят те с трите съвременни предизвикателства – единната държава, икономическото благоденствие и демокрацията. Първо, всички конфуциански страни от региона, включително огромният Китай, както и по-малките общества на Тайван, Северна и Южна Корея, Виетнам и Сингапур, съумяват да установят мощни, централизирани, бюрократични държави, укрепвани от силно национално чувство. Второ, много от тях имат успех, често изумителен, в задачата за постигане на икономически растеж: Тайван, Южна Корея и Сингапур станаха известни като икономически „тигри“, а напоследък и Китай удивява света в това отношение. Трето, Южна Корея и Тайван не само поддържат стабилно управление и икономическо развитие, но и осъществяват цялостни преходи към демокрация с всички елементи, които преходът предполага – свободни и редовни избори, мирно предаване на властта, активен граждански живот, функциониращ свободно при свободно създадени закони, пълен набор от права и свободи, които правят демокрацията либерална и я отличават от една проста диктатура на мнозинството. Ако към тази картина се добави и Япония, става очевидно, че извън Западна Европа и териториите на нейната разширена историческа сфера на въздействие никой регион не е бил по-успешен от Източна Азия в осъществяването на политическа и икономическа модернизация.

Какво е обяснението за изключителните постижения на региона изобщо? Откакто новоиндустриализиращите се държави от Източна Азия започват да регистрират високи нива на икономически растеж през 70-те години на XX в., конфуцианството винаги е било изтъквано – и дебатирано – като възможна при-

² Известен още като Кун Фудзь, или учителя Кун.

чина³. Въпросите за причинно-следствената връзка са деликатни, но никой не може да отрече, че съществува силна и лесно забележима взаимовръзка между обществата с всеобхватно конфуцианско наследство и способността за бързо и трайно икономическо развитие. Китай е само най-скорошният пример измежду няколкото, които стигат назад във времето чак до Япония през късния XIX в. Много учени отбелязват също така връзката между конфуцианството и „развиващите държави“⁴ от региона⁵. В този модел важноста, която конфуцианството придава на лоялността и на традицията на силна централизирана бюрократична власт, основана на администрация, набирана чрез меритократични изпити, укрепва съвременните национални държави.

Когато обаче темата е конфуцианство и *демокрация*, историята придобива друго звучене. Дори измежду тези, които потвърждават връзката между конфуцианството, от една страна, и държавното изграждане и икономическото развитие от друга, съществува сериозен консенсус, че конфуцианството се съот-

³ David Aikman, *Pacific Rim: Area of Change, Area of Opportunity* (Boston Little, Brown, 1986); Roy Hofheinz, Jr., and Kent E. Calder, *The Eastasia Edge* (New York: Basic, 1982); Gilbert Rozman, ed., *The East Asian Region Confucian Heritage and Its Modern Adaptation* (Princeton: Princeton University Press, 1991); и Tu Wei-ming, ed., *Confucian Traditions in East Asian Modernity: Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini-Dracogens* (Cambridge: Harvard University Press, 1996).

⁴ „Развиваща държава“ (developmental state) е термин, обозначаващ модела на макроикономическо планиране, което се ръководи от държавата. Този модел се развива в страните от Източна Азия в края на XX в. Да не се бърка с „развиваща се държава“ (developing state). – Бел. прев.

⁵ Chalmers A. Johnson, *MITI and the Japanese Miracle: The Growth of Industrial Policy, 1925–1975* (Stanford: Stanford University Press, 1990); и *Japan: Who Governs? The Rise of the Developmental State* (New York: W. W. Norton, 1996).

нася негативно към самоуправлението и съвременната политическа свобода. Продължаващото потисничество, упражнявано от режимите в Китай и Сингапур, да не говорим за Виетнам и Северна Корея, задълбочава това впечатление. За мнозина интелектуалци дебатът за „азиатските ценности“ през 90-те години на ХХ в. – който до голяма степен води началото си от Сингапур и достига връхната си точка скоро след източноазиатската финансова криза в края на това десетилетие – създава впечатлението, че конфуцианството, въпреки своите положителни икономически ефекти, е един антидемократичен светоглед⁶. В стремежа си да намерят алтернативи на „либерално-индивидуалистичната“ версия на демокрацията, защитниците на азиатските ценности правят така, че конфуцианството да изглежда твърде лесно за употреба от правителства, които не покриват демократичните критерии. Предвид това коментарът на Семюъл Хънтингтън е може би разбираем: „Конфуцианското наследство, с акцента си върху авторитета, реда, йерархията и върховенството на колектива над индивида, създава пречки пред демократизацията“⁷.

Наистина ли конфуцианството е толкова фундаментално противоположно на демокрацията, че трябва бъде преодоляно, за да може демокрацията да пусне корени? Не са ли Япония, Южна Корея и Тайван просто щастливи изключения? Нима демократизацията на Сингапур и Китай, да не споменаваме Виетнам и Северна Корея, е безнадеждно начинание?

⁶ За дебата относно „азиатските ценности“ вж. Francis Fukuyama, „Confucianism and Democracy“, *Journal of Democracy* 6 (April 1995): 20–33; вж. също статии по темата „Hong Kong, Singapore and ‘Asian Values’“ от различни автори в броя от април 1997 г. на същото издание, както и Mark R. Thompson, „Whatever Happened to ‘Asian Values’?“, *Journal of Democracy* 12 (October 2001): 154–65.

⁷ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996), 238.

Сблъсъкът с модерността

Конфуцианската цивилизация е последното от големите културни пространства в света, което влиза в продължителен контакт със западната модерност. Докато земите и народите под влиянието на исляма, хиндуизма и будизма опознават Запада много по-рано чрез някаква комбинация от търговия, пътувания, интелектуален обмен, нашествия, завоевания и колонизация, конфуцианският свят започва да си съперничи с модерната цивилизация чак през XIX в. Първоначалната реакция на конфуцианския свят – каквато е била реакцията и на повечето други цивилизации – е категорично отхвърляне на западното влияние и нрави. Агресивно горди с културата и традициите, които са развивали векове наред, конфуцианските елити в Китай, Корея и Япония изцяло отхвърлят и се съпротивляват на атаката на западните „варвари“.

Тоталната съпротива обаче не продължава дълго. Поражението от Великобритания в Опиумната война (1839–1842) кара китайските управляващи да се опитат да реформират своята умираща имперска система. През късния XIX в. и в началото на XX в. те се борят да спасят отделни аспекти от конфуцианската традиция, макар и възприемайки модерни технологии, методи и институции; до голяма степен не успяват да сторят това. До времето, в което републиканската революция слага край на династията Чин през 1911 г., малцина в Китай защитават виждането да се продължава с конфуцианските идеи и институции под каквато и да е форма. С движението „Четвърти май“ през 1919 г. там започва дълга кампания срещу традиционните начини на мислене, характерни за конфуцианството. Поддръжниците на националистическите и комунистическите модели на модерността ще се борят за контрол през следващите три десетилетия, докато конфуцианската традиция остава извън битката.

По време на шогуната Токугава (1603–1868 г.) Япония приема изолационистка позиция, смекчена само от ограничена търговия с Корея и холандския анклав в Нагасаки. Американската силова морска дипломация, проведена от комодор Матю Пери през 1853 г. чрез присъствието на т.нар. „черни кораби“ в Токийския залив, предизвиква интензивен дебат в Япония как да се справи с чужденците и тяхната технологично опасна цивилизация. Гражданската война в края на 60-те години на XIX в. решава този спор. Победителите подкрепят повторното отваряне на страната и тогава тя започва да се учи от Запада. Свалянето на шогуната Токугава и възстановяването на императорската власт начело с император Мейджи (чието прието име означава „просветено управление“) решително тласва Япония по пътя на модернизацията.

Виетнам първоначално също отказва да приеме навлизането на Запада. Виетнамската държава, която първо отхвърля китайското господство през X в. и постепенно разширява властта си на юг над по-голямата част от днешната си територия, е централизирано тяло, намиращо се под влиянието на конфуцианството. От XVII в. нататък следващите династии се опитват да изолират земите си, доколкото е възможно, от европейското влияние, позволявайки само една-единствена португалска търговска мисия в близост до днешното пристанище Да Нанг, както и ограничена католическа мисионерска дейност. До триумфа на френския колониализъм през 1885 г. виетнамската система за управление остава конфуцианска по същността си, като изпитите за назначаване на публичната администрация се провеждат по конфуциански стил чак до 1921 г. Все пак навлизането на колониализма представлява решителна победа за модерността. След 1885 г. дори най-твърдите елементи в антиколониалната съпротива никога вече няма да се върнат към конфуцианската традиция, но вместо това ще възприемат западни идеи и идеологии като марксизма и национализма в самите си действия по

формирани на съпротива срещу западната власт. През XIX в. един френски йезуитски мисионер транскрибира писмения виетнамски с китайски стил на изписване в модифицирана версия на латиницата и дори Хо Ши Мин не се е опитвал да върне стария начин на писане. По същата логика и виетнамският стремеж към модернизация, независимо под каква форма, никога не е включвал връщане към конфуцианските нрави.

Династията Йи, която управлява Корея през XIX в., също се отнася презрително към Запада. Принцът регент Тае Вонгън (управлявал в периода 1864–1873 г.) ръководи една създадена преди векове и изцяло конфуцианска държава върху територия толкова решително затворена по отношение на света, че е била известна като Отшелническото царство. Той отхвърля търговията със Запада, дипломатическите сондажи и преследва католиците, изпратени от Рим. На няколко пъти през 60-те и 70-те години на XIX в. защитниците на корейския бряг отблъсват наказателни или проучвателни експедиции на френските, а по-късно и на американските морски сили. Както народът, така и елитът силно подкрепят конфуцианската традиция на своята страна. Едно енергично малцинство от модернизатори успява да проведе въстание през 1884 г., за което се надяват, че ще бъде подобно на това на Мейджи в Япония; скоро обаче се провалят. Тежката цена, която ще бъде платена за това отношение срещу модернизацията става ясна през 1910 г., когато бързо индустриализиращата се Япония, окуражена след успешните войни срещу Китай и Русия, напада и завзема Корейския полуостров, като безмилостно го експлоатира чак до поражението на японските сили през Втората световна война. Оттогава Корея е разделена на тоталитарно-комунистически Север и по-рано авторитарен, а днес демократичен и капиталистически Юг. Колкото и дълбоки да са различията между тях, нито една от двете Кореи не е погледнала назад към домодерното конфуцианство.

Това, което е поразително в историята на Източна Азия през последния век и половина, е относителната слабост на конфуцианството като източник на съпротива. Сравнен с традиционните вявания или системи от ценности в други цивилизации, които са имали разтърсващи сблъсъци с модерността, конфуцианството съвсем слабо се проявява като източник на организирано противопоставяне на новите и чужди нрави. Източноазиатските общества организират теоретични критики и практически движения, насочени към спирането на един или друг аспект от политическата, икономическата или социалната модернизация. Но след като първоначалната „конфуцианска реакция“ се проваля, тези течения срещу модернизацията почти винаги черпят вдъхновение от западни идеологии (като анархизма или по-горе споменатите марксизъм и национализъм), а не от конфуцианските автори, съчинения или институции. Как е възможно конфуцианството, привидно толкова здраво установено в тези земи в продължение на повече от шест века, толкова лесно да отстъпи встрани? Как става така, че една цивилизация, която е пуснала дълбоки философски и етически корени и е подкрепяла ключови политически, икономически и социални институции, толкова бързо бива забравена? Защо няма „конфуцианско-фундаменталистка“ реакция въпреки бързата и понякога брутална модернизация и „секуларизация“ на Източна Азия?

Едната причина е в това, че конфуцианството поема до голяма степен вината за униженията, които държавите от региона претърпяват от страна на Запада. Конфуцианските институции и ценности, твърдят мнозина критици, блокират радикалните реформи, които биха направили съпротивата възможна и които вероятно спасяват Япония от чуждо господство. Но това обяснение повдига друг въпрос, понеже съществува сходна динамика между реформи и реакция срещу тях, наблюдавана в някои страни и култури, динамика, която Източна Азия никога

не е преживявала по дълготраен и пораждащ далечни последиствия начин. В много други места, извън Източна Азия, напрегнати сблъсъци или открити конфликти с технологически превъзходящите ги западници водят до унижения: поражението на армията на османските мамелюци от много по-малобройните сили на Наполеон в Битката при пирамидите през юли 1798 г. може да се сравни например с поражението на Китай в Опиумната война или с неспособността на Япония на Токугава да накара ескадрата на комодор Пери да напусне Токийския залив. Такива поражения стимулират усилията за имитиране или заимстване на западните постижения в името на съревнованието срещу Запада заради изравняване на условията. Както казва Бърнард Луис по отношение на мюсюлманския свят:

Някои от бунтовническите движения срещу западната власт бяха вдъхновени от религията и борбата в името на исляма. Но най-ефективните по това време – тези, които всъщност спечелиха политическа независимост – бяха водени от „озападнени“ интелектуалци, които се бореха срещу Запада с неговите собствени оръжия. Понякога всъщност те водеха битката срещу Запада, бидейки подпомагани и насърчавани от същия този Запад⁸.

След първата вълна от подражателни нововъведения в интерес на съпротивата идва втора, фундаменталистка вълна. Противниците на модернизацията се противопоставят на подражателните реформи, техните смуцаващи резултати и страничните им ефекти, като се насочват не само срещу чужденците и чуждото влияние, но също и към местните действащи лица, свързани с модернизацията. За фундаменталистите възприемането на отблъскващите западни нрави като цена за съпротивата срещу западното политическо господство сякаш

⁸ Bernard Lewis, *What Went Wrong? The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East* (New York: Perennial, 2003), 61–62.

поставя една непоносима дилема. Притиснати от нея, антимо-дернизаторите критикуват както Запада, така и неговите местни имитатори и конкуренти. (Ислямските фундаменталисти например мразят не само чуждите „неверници“, но също и относително модерно настроените светски автократи, които управляват много мюсюлмански страни в името на националистки или националсоциалистически идеологии с корени в съпротивата срещу западния колониализъм.)

Сферата на конфуцианската култура е преживяла широка модернизация, често болезнена, но никога не е била свидетел на надигането на бурна съпротива от втория вид, масово подкрепена и фундаменталистка, подобна на тази, наблюдавана в много други части на света. Защо е така? Поне част от отговора се намира в особения начин, по който конфуцианството традиционно е организирано. Една от чертите, които го отличават от други религии (ако всъщност е подходящо да бъде класифицирано като религия – нещо, по което учените все още спорят), е липсата на явни и автономни институционални структури. Вместо тях, то взема формата на това, което социолозите наричат „дифузна религия“ или квазирелигиозна система. Там няма свещеничество или духовенство, чиято единствена мисия е да съхранява и разпространява конфуцианските убеждения, да извършва конфуциански ритуали и да поддържа конфуцианската „вяра“.

Двата стълба на семейството и държавата

Традиционното конфуцианство се крепи на два стълба: разширеното семейство и държавата. Класически и теоретично погледнато, мъжът–глава на конфуцианското семейство, е най-близкият аналог на свещеника, тъй като на него преди всичко се пада задължението да развива уважението към предците. Длъжностните лица на държавно ниво (които са също, в значителна степен, глави на семейства) са изтъкнати позна-

вачи на конфуцианството, чието съвършено знание за великите конфуциански текстове, доказано в състезателни изпити, ги издига до важни публични постове. Дължимото на семейството е синовното уважение (*xiao* – на китайски, *hyo* – на корейски, *kou* – на японски). Дължимото на държавата е политическата преданост (*zhong* – на китайски, *chung* – на корейски, *chu* – на японски). Тези добродетели на синовното уважение и лоялността са вероятно двете конфуциански изисквания *par excellence*, ценностите, които дават живот на семейството и държавата. Конфуцианството не признава сфера, отделна от семейството и държавата, която да може да бъде поставена в отделна институция и защитавана от собствено духовенство.

Конфуцианството не се превръща в нещо сходно на „ортодоксална“ или „официална“ религия в Китай, Корея и Виетнам, защото монарсите избират да подкрепят някоя структура, наподобяваща духовенство, състояща се от познавачи на учението. По-скоро монархиите, които управляват тези страни, са изцяло конфуциански институции. И тъй като конфуцианството не прави разлика между сакрални и светски или вечни и тленни царства, византийското, или източноправославното, християнско разбиране за цезаропапизма (за религиозния и политическия авторитет като различни типове власт, въпреки че са упражнявани от една-единствена личност) е концепция, която просто не съществува в него. Въпроси като тези за „Божия град“ срещу „земния град“, за „двамата меча“ съответно на светската и духовната власт, за „трона и олтара“ или за това как да се следва повелята на Христос да се даде кесаревото – кесарю, а Божието – Богу, никога не са присъствали във въображението на конфуцианството. Защото дихотомията духовно–светско е предпоставка, която всички тези въпроси предполагат и която конфуцианската мисъл изобщо не споделя.

Почитта към предците („обожествяване“ може би ще е твърде силна дума), която е повсеместна в конфуцианската

теория и практика, е знак за това колко високо място заема семейството в конфуцианската скала от ценности. Ролята на патриарха е да осигури продължението на семейството през поколенията чрез гарантиране на тяхното физическо, политическо, икономическо и социално благополучие. Този проект може да изисква явяването на изпити за администрацията и издигане в официалната бюрокрация, чрез работа, в която един мъж може да служи не само на своята държава, но и да осигурява сполуката на семейството си. Конфуцианският патриарх също така възпитава семейната почит по един дълбоко осъзнат начин – като ръководи ритуали в чест на предците в домашните гробници. При тези ритуали конфуцианството приема своята максимално литургична и религиозна форма. Чрез тях живото поколение на разширеното семейство или клан помни и препотвърждава своето място в непрекъснатото пространство, създадено от починалите поколения на предците, от една страна, и от настоящите и бъдещите поколения – от друга.

Съществената част от конфуцианската семейно-държавна система е завършеният конфуциански учен-бюрократ. Потънал изцяло в конфуцианските класически произведения в подготовка за държавна служба, той същевременно ръководи култа към семейството и предците. Може би най-близкият паралел до такъв едновременно религиозен и държавен служител в западната традиция би могъл да бъде древният грък или римлянин, който е едновременно господар на своето домакинство и гражданин на града си. Паралелът не е съвсем точен, защото, докато от гражданина от класическата епоха се очаква да цени благо на града си над това на семейството си, за конфуцианските учени няма предложено такова ясно правило за разрешаването на напрежението между уважението към семейството и политическата лоялност. Следователно балансирането между изискванията на семейството и държавата, а не между религиозното и светското, става главната грижа на конфуцианската теория и практика.

Заради „светската“ природа на конфуцианството, настъпването на модерността не предвещава добро за него. Идването на модела на модерната национална държава в Източна Азия лишава конфуцианството от една от двете институционални опори, които са го поддържали през вековете. Семейството продължава да бъде единственото хранилище и преносител на конфуциански ценности, но в по-широкия политически ред семейството не може само по себе си да поддържа надмощието на конфуцианските нрави. Широко разпространеното впечатление, че конфуцианството се е оказало безсилно да защити традиционните режими срещу нахлуването на Запада, причинява криза на лоялността заедно с относително бързото насочване на предаността към новата модерна държава. Неубедителността на стария конфуциански ред и възходът на модерната държава са по-дълбокият процес, който стои в основата на хилядите граждански войни, революции, въстания и преврати, които опустошават Източна Азия от средата на XIX в. досега.

Има ирония също така и в това, че макар модерната държава да ликвидира конфуцианските държави, същата тази модерна държава в голяма степен дължи триумфа си на конфуцианската ценност на лоялността. Случаят с Япония, най-важният модел за другите източноазиатски страни от втората половина на XIX в., разкрива как на модернизиращите елити им хрумва идеята да насърчават мощни сили на взаимодействие между конфуцианството и националната държава. В Япония модернизиращата промяна преминава под маската на възстановената монархия. Завръщането на монархическия авторитет, макар и без реалната му власт, в лицето на император Мейджи мощно фокусира и събира в една точка националното чувство, точно както всички, които организират възстановяването на трона, са се надявали, че ще стане. Императорската династия става символ на нацията и се грижи за приемственост и съгласуваност на реформите, които преобръщат традиционния японски начин на

живот. Премахване на старата класова система, възприемане на задължителното всеобщо образование и военна служба, установяване на модерни права на собственост и обявяване на писмена конституция (следваща модела на Пруската конституция, дадена от императора през 1889 г.) – промените са толкова дълбоки и тревожни, че предизвикват многобройни бунтове от страна на селяните, както и на самураите – всички в името на императора. По това време конфуцианските ценности не са загубили влияние, след като през 1890 г. императорско постановление не само прави училищното образование задължително и всеобщо, но също така разпорежда то да внушава уважение към семейството и лоялност към императора⁹.

Стратегията на Мейджи за използване на специфично конфуциански културни средства за подкрепа на мощната модерна държава, свързана с националистическа идеология, е прекратена в Япония след поражението на страната във Втората световна война. Все пак стратегията ще се окаже удобна за такива азиатски модернизатори като Парк Чун Хи в Южна Корея, Чан Кайши и Чжан Чинкуо в Тайван и Ли Куан Ю в Сингапур. Във всеки от тези случаи конфуцианската реторика, възхваляваща почитта към предците и политическата лоялност, съпровожда изграждането на една силна, централизирана, самоуверена бюрократична държава, способна да произведе импулс за модерно индустриално развитие¹⁰. Привидно споделящите марксизма настоящи управляващи на Китай, Виетнам и Северна Корея, изглежда, усвояват този подход въпреки по-ранните претенции на комунистите, че конфуцианството е „реакционно“.

⁹ Вж. напр. Samuel Hideo Yamashita, „Confucianism and the Japanese State: 1904–1945“ в Tu Wei-ming, ed., *Confucian Traditions in East Asian Modernity*, 132–54.

¹⁰ За по-детайлни аргументи по въпроса вж. Chaibong Hahm and Woo-yeal Paik, „Legalistic Confucianism and Economic Development in East Asia“, *Journal of East Asian Studies* 3 (September–December 2003): 461–91.

В по-голямата си част модерните национални държави в Източна Азия са изключително ефективни в насърчаването на икономическия растеж. Явната бързина и успех на икономическата модернизация при авторитарни управления, готови да потушат всяко несъгласие, може би е помогнало да се спре възможната фундаменталистка реакция, още преди тя да започне. В Япония и Южна Корея единствената сериозна критика е била марксистката. Самият успех на индустриализацията и урбанизацията подхранва левичарските критики на прекалената консумация, на различни капиталистически нарушения и невъздържаност. Тъй като конфуцианството никога не приема формата на нещо, наподобяващо църква (в широкия смисъл на религиозно тяло, концептуално и институционално различимо от държавата), модерните национални държави, възникнали в конфуциански или постконфуциански общества, са възможно най-близо до чистите модели на „светска държава“, идеализирани от съвременните либерални теоретици. Но без църква, която да защитава една сфера на мислене и действие срещу сферата, контролирана от държавата, тези общества са във висока степен заплашени от държавен тоталитаризъм. Модерната държава в крайна сметка се превръща в нов и по-могъщ вид император в регион, където никога папи или „непокорни свещеници“ не са имали възможности да предизвикат дори по-старите и по-слаби представители на императорските династии. Това означава, че Източна Азия е трябвало да се справя без либерализиращото влияние на т.нар. „взаимна толерантност“, съгласно която политическата и религиозната власт намират двойно решение, подкрепящо свободата, след като и двете власти се съгласяват да не се налагат една над друга.¹¹

¹¹ Alfred C. Stepan, „Religion, Democracy, and the ‘Twin Tolerations’“, *Journal of Democracy* 11 (October 2000): 37–57.

В своята история християнският Запад развива концепцията за „взаимна толерантност“ едва след огромни трудности и насилие, включително религиозните войни, които опустошават Европа между 1520 и 1648 г. Все пак същите тези конфликти са средствата са акуширане на либералните и светските идеали, които укрепват съвременната демокрация. В по-скорошно време ролята, която Римокатолическата църква играе, като подпомага отхвърлянето на репресивни режими и защитата на човешките права от комунистическа Полша до Филипините на Маркос и Източен Тимор под индонезийско управление, показва колко ефективна може да бъде в насърчаването на демокрацията, толерантността и плурализма една църква, която е отделена от държавата и понякога дори не ѝ се подчинява.

Липсата на независима и културно уникална „църква“ в конфуцианските общества подпомага възхода на държавата и с това – социално-икономическата модерност, оставяйки обаче същата тази държава необезпокоявана от уравновесяващи властови баланси. Новата държава би могла да определи цялата публична сфера като свързана с идеята за нацията и тогава да претендира, че държавният контрол върху тази сфера е оправдан от ролята на правителството като носител на националните цели и стремежи. Постконфуцианските държави свободно изказват и налагат национални идеологии. Японската държава дори измисля своя собствена религия – шинтоизма. Основната легитимност идва от първостепенната цел за предпазване от чуждестранно господство – западно или друго (не целият империализъм в Източна Азия е дошъл от Запада, както свидетелства всеки преглед на корейската или вьетнамската история). Япония при император Мейдзи напредва под лозунга „богата нация, силна армия“. Парк Чун Хи в Корея, националистическата партия „Гоминдан“ в Китай и много други подражават на този призив. В най-лошия случай това достига до брутален милитаризъм, който помита демократични групи като японс-

кото Движение за свобода и народни права по време на опитите за демокрация при император Тайшо (1912–1926). Авторитарно-империалистическият път, по който японските милитаристи повеждат страната си, завършва с гъбовидните облаци на атомните бомби. Но американската окупация от 1945 до 1952 г. дава на либералната демокрация мощен тласък сред пепелищата, резултатите от който се виждат и днес. В Северна Корея на Ким Ир Сен, Китай на Мао Дзедун и Виетнам на Хо Ши Мин постконфуцианските комунистически държави извършват далеч по-големи покушения върху свободата, отколкото всичко най-лошо, наблюдавано в капиталистическите и авторитарни държави на Тайван, Южна Корея и Сингапур. Както тоталитаризмът на комунистическите държави, така и авторитаризмът на капиталистическите могат да бъдат представени, поне частично, като последици от конфуцианството.

Как, имайки предвид силата на държавата и политически проблематичното конфуцианско наследство, демокрацията измества авторитарния капитализъм в Япония, Южна Корея и Тайван? Важността на икономическото развитие и нарастващата средна класа, които демокрацията гарантира, не могат да бъдат отречени, особено предвид отсъствието или относителната слабост на религиозна подкрепа за едно автономно гражданско общество и на традиция на противопоставяне на държавната власт.

Японският път – през милитаристичен свръхнационализъм и загуба на една катастрофална война към възстановяване със зараждащи се либерално-демократични традиции с корени в „периода Мейджи“ – е исторически уникален. Случаят на Южна Корея също е забележителен. Това е единствената страна в Източна Азия, където големата част от населението – почти половината – изповядва християнството. Църквите в Корея – протестантски и католически – са изиграли водеща роля в демократизацията след 70-те години

на XX в.¹². Духовниците, като католическия архиепископ на Сеул кардинал Стивън Ким, членовете на християнски младежки групи, студентите християни и други граждани-християни често са били в първите редици на мирните протести срещу репресиите на властта, призовавайки за демокрация.

Особено обстоятелство в Тайван е „етническият“ кливидж между китайските националисти, избягали на острова, за да се спасят от силите на Мао през 1949 г., и „местните“ тайванци. Местните осигуряват готова основа за политическа опозиция срещу китайския национализъм, засилвайки чувствително готовността на островитяните да подкрепят една ясна и окончателна декларация за независимост от Китай. По приблизително подобен начин обтегнатите междурегионални отношения в етнически хомогенната Южна Корея помагат да се поддържа опозиционна политика и следователно – демокрация.

Демокрация „въпреки“ конфуцианството?

Забележителното относно всички тези сили на демократизацията е колко малко общо има която и да е от тях с конфуцианството. Разгледахме как конфуцианството служи на каузата на изграждането на държави (особено на авторитарни държави) и на каузата на икономическото развитие. Дали конфуцианството някога може да служи на демокрацията? Всъщност съвместимо ли е то изобщо с демокрацията, или демократизацията изисква отхвърляне на конфуцианския начин на мислене?

¹² Корейските протестанти – особено презвитерианци и баптисти – играят важна роля като действащи сили на промяната от края на XIX в., когато мнозина интелектуалци приемат християнството като алтернатива на конфуцианството. През последното столетие християните основават многобройни университети, училища и болници, които продължават да работят в цяла Южна Корея.

На практика винаги е изглеждало, че конфуцианството процъфтява най-добре при автократията. В Китай, Корея и Виетнам конфуцианската политическа теория служи на монархията. Постконфуцианските държави, които са впрегнали конфуцианството за свои цели, далеч не са изключение в това отношение. Но в същото време историята на конфуцианството се характеризира с много примери за противопоставяне на деспотизма. Конфуцианството, трябва да помним, облагодетелства не воини и крале, а учени или учени-бюрократи. Те са истинските защитници на цивилизацията и най-подходящи да управляват. Въпреки това други люде притежават повече власт. Потенциалът за обтегнати отношения с управляващите е очевиден. Никъде това не е по-добре илюстрирано, отколкото във въстателните редове на прочутото Четирикнижие на конфуцианството:

Учителят [Конфуций] каза: „Изучили сте се, за да прилагате неведнъж наученото – не е ли това източник на удоволствие? Да имате приятели, които идват от далечни места – не е ли това източник на радост? Да работиш непризнат от другите, без да питаеш чувство на неудовлетвореност – не е ли това отличителна черта на личността, достойна да служи за пример (junzi)“¹³.

На пръв поглед изглежда, че това прилича на убеждаване да се учи усилено, да се поддържат добри човешки взаимоотношения и да бъдем скромни. Прочетени от перспективата на един класически конфуциански *junzi*, особено популярен по времето, когато той и събратята му учени заемат официални длъжности в елита из цяла Източна Азия, тези думи се разбират като успокоителен съвет за определен вид *благородно задължение*: като лидер на другите никога не трябва да спира да учи или да се стреми към самоусъвършенстване и като признат член на ели-

¹³ Roger T. Ames and Henry Rosemont, Jr., *The Analects of Confucius: A Philosophical Translation* (New York: Ballantine, 1998), 71.

та на обществото постъпва добре, държейки се дружелюбно и скромно. Все пак, когато Конфуций произнася това поучение, той, равните нему и студентите му са всичко друго, но не и част от елита. Напротив, те са чиновници, наемани от монарси и големци да работят като писари и секретари, да извършват ритуали, предназначени да демонстрират блясъка на императорските и благородническите семейства и да предават частни уроци на потомците на аристократите.

Едва когато проумеем това, можем да разберем третия съвет, който препоръчва вътрешно спокойствие пред отказаното признание. Освен ако не се прикрият съзнателно, императорите и благородниците никога не са застрашени от това да не бъдат разпознати. Техните впечатляващи дрехи, средства за придвижване, свити и домове им осигуряват разпознаване, независимо дали го заслужават, или не. Елитът живее в светлината на държавата, Конфуций и неговите приятели учени живеят в сянка. Те ревностно и постоянно учат, за да овладеят древните текстове и ритуали, които формират същността на цивилизацията, но въпреки това се виждат обречени да останат безименна и лишена от власт класа от служители. С този съвет Конфуций казва на своите близки книжовници да са горди със себе си, да запазят силно самоуважение, въпреки че външният свят и неговите управляващи никога няма да им отдадат заслужено признание.

Значението на втория съвет на Конфуций сега също става ясно. Учените са пазителите на цивилизацията, идейни събратя, които могат да поправят света. Въпреки това само равните на тях ги оценяват правилно. Така че едно посещение от истински приятел – един от онези редки хора, с които човек може да сподели най-дълбоките си надежди, мечти и притеснения – действително е радостно събитие. Когато приятелите не са наблизо, какво друго да прави ученият, ако не да практикува ритуалите и да търси истинския смисъл на класическите произведения? Като пазители на вярата образованите хора трябва постоянно

да подобряват уменията си и да усъвършенстват разбирането си за цивилизовашката мисия, която хората на власт пренебрегват. Това обяснява и първия съвет – да учат и тогава да прилагат плодовете на наученото. Каквото и да прави неразумната управляваща класа, образованият мъдър човек трябва е готов да подкрепи каузата на цивилизацията, ако получи шанс.

Правилно разбран, този уведен пасаж от водещия конфуциански текст не е поредица от успокоителни морални фрази, а по-скоро послание, идващо от дълбините на измъчената душа на пренебрегнатия и усещаш безсилието си интелектуалец, чийто верен поглед към цивилизацията, отчайващото ѝ състояние и средствата за спасението ѝ не се споделя от никого или почти никого измежду притежаващите някаква власт. Вероятно най-голямата ирония в цялата иронична история на конфуцианството е фактът, че това учение, приличащо на „глас в пустиня“, се превръща в безспорна ортодоксална доктрина в източноазиатския свят. Какво се случва, за да се получи такъв драматичен обрат? Четири века след като Конфуций умира, императорите от династията Хан в Китай превръщат конфуцианските идеи в средоточие на официалната религия. Обширната империя се нуждае от високо образовани бюрократи и конфуцианските учени формират най-голямото обединение от таланти на разположение на държавата. Конфуцианските класически произведения доминират в обучението на стремящите се към издигане бюрократи, чийто живот е фокусиран върху отличното справяне с изпити за администрацията, проверяващи овладяването на конфуцианските знания. Една политическа теория, пълна със съвети за синовна почителност, лоялност и върховенство на добродетелта е точно това, което империята търси в стремежа си да моделира един послушен корпус от администратори¹⁴.

¹⁴ Hahm Chaimbong, „Family Versus the Individual: The Politics of Marriage Laws in Korea“, в Daniel A. Bell and Hahm Chaimbong, eds., *Confucianism for the Modern World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 334–59.

Царските хора или царската съвест?

По този начин пренебрегваният конфуциански книжовник се преражда като важен учен-бюрократ, управляващ Китай от името на императора. Все пак усещането на конфуцианските мандарини, че не са просто царски хора, а истински носители и защитници на цивилизацията, никога не ги напуска напълно. Въсщност колкото по-дълбоко се окопава имперската система, толкова по-силно става това разбиране. Мнозина учени продължават да оспорват правото на императора да управлява. През XI в. едно ново „неоконфуцианско“ течение изисква още по-важна роля за учените в управлението на империята.

Въпреки конфуцианската критика на императорските претенции конфуцианците никога не са си представяли друга политическа система освен монархията. По този въпрос те не са изключение. Все пак конфуцианството се опитва в границите на монархическата система да ограничи автократичните привилегии и ексцесии. Конфуцианската почит към семейството например може да бъде разбрана най-малкото като частично произлязла от желанието за балансиране на претенциите на имперската държава. Друга важна конфуцианска институция е обучението в класическите произведения. Тя най-акуратно се прилага в Корея. Това е задължителна серия от лекции – често състоящи се от три двучасови беседи дневно, – чрез които водещи учени обучават престолонаследника по ключови конфуциански текстове и теми. Дори действащи царе и императори понякога се подлагат на такова обучение, което става важно традиционно средство за образование на владетелите в такива ключови конфуциански ценности като сдържаност, самодисциплина и загриженост за благосъстоянието на поданиците.

Друга група от институции, предназначена да коригира властта на монарха, са вдъхновените от конфуцианството „частни академии“, които учени създават като алтернатива на

държавното висше образование. Тези академии разпростират конфуцианското обучение до места, където държавните средства не стигат. И нещо още по-важно – те предлагат убежище, където конфуцианските доктрини могат да бъдат повече или по-малко свободно обсъждани и понякога стават центрове за подкрепа на бивши свои възпитаници, служещи в имперската администрация. В Корея някои конфуциански академии стават толкова влиятелни, че владетелите понякога правят изключителната стъпка да заобикалят изискваните изпити за администрацията, за да вземат завършилите тези академии директно на служба. По време на регентството на Тае Вонгън премахването на тези частни академии символизира „реформите“, които се стремят да укрепят властта на монархията.

С конфуцианските „общностни споразумения“ цели групи от близкостоящи села могат да се реорганизират на базата на конфуцианските учения. Учените съставят тези споразумения, които обикновено затвърждават тяхното върховенство над селяните. Все пак споразуменията разпространяват конфуцианските идеи надолу по социалнополитическата стълбица. С времето такова споразумение би могло да стане основата за автономно местно управление. Има много случаи на споразумели се общности, които стават дотолкова независими, че отхвърлят магистратите, изпратени от централната власт като нежелана намеса в местните дела¹⁵.

Сякаш нито една от традиционните религии, разгледани в тяхното „оригинално“ състояние (т.е. преди натиска за приспособяване към модерността), не предлага относително обещаващо влияние на либерално-демократичните принципи и идеали. Конфуцианството е всъщност изключение в това отношение, тъй като поне на теория заема позиция срещу абсолютизма и

¹⁵ Chang Yun-shik, „Mutual Help and Democracy in Korea“ в Daniel A. Bell and Nahm Chaimbong, eds., *Confucianism for the Modern World*, 90–123.

автокрацията. Все пак конфуцианството никога не е имало сериозни институционални средства, с които да подкрепи принципното си противопоставяне на монарси, притежаващи армии от бойци и легиони от чиновници. Този недостиг на практически средства, съчетан с лекотата, с която държавната власт може да асимилира конфуциански идеали като лоялността, означават, че всеки вдъхновен от конфуцианството опит за коригиране на авторитарната власт се превръща в твърде тежка битка.

Историята на конфуцианството е разказ за мощни централизирани държави, многократно присвояващи ключови конфуциански принципи за държавни цели. Всъщност предмодерните автокрации в Източна Азия могат да бъдат разглеждани като глобалните пионери в изкуството на асимилирането на верски системи в обслужване на политически дневен ред. Съвременните автокрации в Източна Азия следват този модел. Но от друга, по-омекотена гледна точка конфуцианството, изглежда, винаги е носело в себе си теоретичната основа за отношение на противопоставяне или най-малкото подозрителност към държавната власт. Няма да е точно, ако възприемаме конфуцианците като протодемократи: те никога не признават нещо подобно на правото на обикновения човек на мнение за това как да бъде управляван. С оглед на това би било донякъде разумно да ги наречем протолиберали, най-малко във функционален смисъл. Защото – до голяма степен заради факта, че ценят *своя* авторитет като хора с по-висша мъдрост – те се грижат да предпазят царя от мисълта, че просто би могъл да прави каквото му се прииска.

Какво означава това от гледна точка на отношенията между конфуцианството и демокрацията? В Източна Азия демокрацията е обикновено скоросен внос от Запада. Тук ние отбелязваме последната ирония в нашия текст, след като споменахме няколко: конфуцианството не е много демократично, нито пък демокрацията е особено конфуцианска. Все пак може би днешната

либерална демокрация в някои източноазиатски страни (към които скоро ще се присъединят и други, надяваме се) е отворила свободно пространство, в което конфуцианството може наистина да пристъпи самостоятелно за първи път. В миналото то е било винаги ограничавано от политическите автокрации и социалните йерархии, недопускащи да се мисли за политическо устройство, в което конфуцианската традиция на сериозно мислене и етическо размишление може да отпусне свободно юздите на своя потенциал. Либералната демокрация, която обуздава и балансира властта на държавата и освобождава сферата на духовното осъзнаване от прекомерни политически пречки, може да е именно това, което конфуцианството търси.

Опозиционният потенциал на конфуцианството е доказан неведнъж в Китай, Япония и Южна Корея. Спонтанното надигане на студенти и интелектуалци в тези постконфуциански страни всеки път, когато се появи възможност, е ясна демонстрация на този потенциал. В Южна Корея студентите и интелектуалците подкрепят свалянето на авторитарните режими. Студентските протести на площад „Тянанмън“, които китайският комунистически режим потушава толкова брутално през 1989 г., придават смисъл в използването на конфуцианството, както и на западните символи и реторика в защита на каузата на свободата, справедливостта и самоуправлението в най-голямата държава в света.

Тези развития подсказват хармония между настоящите процеси на демократизация и тези на обновяването и освобождаването на конфуцианството. В този смисъл Япония, Южна Корея и Тайван в крайна сметка може да не са изключения в Източна Азия, тъй като никое културно влияние в този регион не се е разпространило по-дълбоко и по-широко от конфуцианството. Това не означава да очакваме, че конфуцианството в някакъв конкретен институционален смисъл ще се изправи срещу тираните и ще доведе до демокрация. То просто не е ус-

троено по този начин и въпросните тирани управляват, както видяхме, мощни постконфуциански държави, изграждането на които е било подпомогнато от конфуцианските ценности и нрави. Конфуцианството все пак вече е свършило косвена работа по прокарването на пътя към демокрация чрез подпомагане на изграждането на здрави национални държави в региона чрез ускоряването на икономическото развитие на тези държави и чрез демонстрирането на потенциала за енергична опозиция срещу нелибералните и недемократични режими. Може да се очаква, че ако Източна Азия продължава да върви най-вече по пътя на икономическата модернизация (а всичко показва, че това ще е така), изгледите за демократизация ще се подобрят, а с тях и възможностите за действителен разцвет на конфуцианството, което неговата традиция никога не се е надявала да достигне. Така че след „първата епоха“ на класическото конфуцианство и „втората епоха“ на неоконфуцианството, можем да станем свидетели на настъпването на „трета епоха“, отличаваща се с „окончателно освободено“ конфуцианство, чието себеобновяване и себеосъществяване ще станат напълно възможни с триумфа на демокрацията в Източна Азия.

Превод: *Анастасия Цолова*

ХИНДУИЗЪМ

ХИНДУИЗЪМЪТ И САМОУПРАВЛЕНИЕТО¹

Пратап Бхану Мехта

Дискусиите относно определена религиозна традиция и демокрацията често започват с изброяването на демократични ценности като равенство, свобода, толерантност, права и т.н., след което се поставя въпросът до каква степен те могат да срещнат подкрепа от или най-малкото не противоречат на доктрината на съответната традиция. Макар че подобни упражнения могат да бъдат полезни за спасяване на една религия от окарикуриране, в повечето случаи те хвърлят слаба светлина върху действителната и често парадоксална динамика, която свързва разнообразните духовни традиции по света с идеите и практиките на модерната демократична политика.

Това е така поради няколко причини. Учението на една традиция, дори и да е удивително богато и пълноценно, може в историята си да има неопределено отношение към въпросите на социалната организация. Индуизмът например придава голямо значение на постигането на знания и развиването на цялостния потенциал на личността и това би могло да бъде обещаващ

¹ Преводът е направен по: Mehta, Pratap Bhanu. „Hinduism and Self-Rule“ in *Journal of Democracy*, vol. 15, № 3, July 2004, 108–121.

извор за демократичното въображение. Все пак дългият път на индуистката история помни няколко опита за „свързване на точките“ между духовните учения и социалнополитическите нагласи. И тогава същественото при тези въпроси е не на какво учи традицията, а как и какво мислят и чувстват нейните последователи. Хората не са просто пасивни продукти на някаква култура или религиозна доктрина, а действащи сили, които постоянно и активно си представят и въобразяват своите убеждения и социални светове. И накрая – вероятно това е най-важната за настоящите ни цели причина – в степента, в която религиозните идеи имат значение, те често оказват влияние по неочакван и парадоксален начин. Както твърди Макс Вебер, не явните доктрини на калвинизма, а техните непредвидими странични ефекти дават тласък на възхода на капитализма в Северозападна Европа. Ако пренебрегнем тези сложни връзки, рискуваме да представим погрешно как работи на практика дадена традиция и как нейните учения могат да бъдат случайно свързани с политически ред като демокрацията. В този дух ще се въздържа от предлагането на съотнесен към демокрацията списък на индуистките учения и извори и ще се опитам да предположа как демокрацията се поражда и легитимира между индуистите чрез сложна поредица от договорки.

Често се отбелязва, че думата „индиец“, произлизаща от същия корен като името на съвременната държава Индия, не е термин за самоидентификация, а по-скоро е всеобхватно понятие, използвано от идващите от Запад, които първоначално го използвали като кратко наименование на „тези, които живеят на изток или на юг от река Инд“. Дори по времето на Александър Велики тези хора са сравнително многобройни и се различават помежду си и затова въпросът „кой е индиец?“ дълго време е актуален. Множество движения през годините се стремят да обяснят и да създадат единна индийска идентичност. През модерния период от особено значение е фактът, че

започва да се оформя единна правна индийска идентичност като резултат от формирането на държава (първо колониална, а после – суверенна) през XIX и XX в..

Сред най-забележителните глави в историята за това как държавата акушира и определя индийската идентичност е решението на Върховния съд на Индия от 1966 г. на проточилото се почти две десетилетия дело, което се оказва повратна точка в това развитие². Съдът принуждава сектата от Бомбай Суами Нараяна да изпълни закона от 1947 г., който гарантира свободен достъп в индуистките храмове за всички богомолци, включително и за членовете на наследствените касти на „недосегаемите“. Постановлението отхвърля претенциите на членовете на сектата, че те не са индуисти и следователно са свободни от задължението да приемат презрените касти. Съдът се безпокои, че ако допусне една индуистка секта да се измъкне от обсега на прогресивните закони, това би могло да попречи на усилията за реформиране на индуизма изобщо. Съдът изтъква историческата способност на индуизма за вътрешна реформа, неговия прогресивен светоглед, неговата гъвкавост, съвместимостта му със социалното равенство и неговата изключителна толерантност. Индуизмът, постановява Върховният съд, е не само в съгласие с демокрацията, прогреса, равенството и социалната реформа, но и изисква обвързване с тях.

Мнението на Върховния съд не само насочва пряко към въпроса за това кой е индуист, но също така подхваща и задачата да определи самия индуизъм, изготвяйки списък на неговите седем най-съществени елемента. Оскърбителното кастово деление, което е в основата на съдебния процес, е само по себе си напомняне за сложните трансформации, които индуизмът трябва да претърпи, за да стане съвместим с демокрацията. Касто-

² *Shastri Yagna Purushdasji versus Muldas Bhunadardas Vaisya, All India Reporter (SC), 1966, 1119.*

вата система, с всички нейни забрани, изключения и регулации е една от най-сложните и забележителни йерархични социални концепции, която хората някога са приемали. Преобладаващите интерпретации на индуизма дълго време легитимират кастите. Едно общество, разделено на касты, едва ли изглежда благоприятна среда за демокрация, индивидуална свобода или равенство. И макар свободата и равенството да остават предмет на политически дебати в Индия, поразителното е, че тези изключително йерархични общества с голяма готовност възприемат, първо на теория, а постепенно и на практика, принципите и процедурите на либералната демокрация.

Бързината на промяната в тези хилядолетни обичаи също е смайваща. Всеобщото избирателно право за първи път става предмет на дискусии в началото на 90-те години на XIX в. До средата на 20-те години на XX в. големите индуистки движения приемат този принцип. След обявяването на независимостта на Индия от Великобритания и отделянето на Пакистан през 1947 г. общата посока на политическа промяна е насочена към многобройните, но дълго време потискани нисши касты. Днес те заемат политическия център на тежестта в най-голямата демокрация в света. Всичко това започва да изглежда още по-удивително, когато се замислим, че през първата половина на XX в. никъде не съществува социална теория, която би препоръчала въвеждането на всеобщо избирателно право в едно изтормозено от бедност, ограничено в касты и масово неграмотно общество.

Демокрация и крикет

„Демокрацията, казва една поучителна индийска шега, е като крикетът – чисто индийска игра, която просто случайно е изобретена другаде.“ Възприемането на демокрацията в Индия изисква радикална трансформация в себеразбирането на инду-

истите, защото демокрацията ги задължава да изградят реална държавна система, която по това време дори не са могли да си представят. Лесно може да се забележи нуждата индуистите да убедят сами себе си, че демокрацията най-малкото не е срещу индуистките традиции. Това, което изненадва, е колко далеч отиват те в тази посока: в началото на XX в. в огромно количество публикации на Индийския полуостров се изказва твърдението, че индуизмът изисква категорично обвързване с демокрацията. Някои доводи, включително тези на Ганди, се стремят да докажат, че *swaraj* (самоуправлението) във всички свои значения е в сърцето на индуизма.³ Други се опитват да демонстрират, че определено разбиране за демократична практика винаги е било ключово за индийското общество⁴.

Съдбоносен за тези новаторски текстове е сложният сблъсък на индуизма с колониализма. Присъствието на британска власт (*raj*) заедно с всичко онова, което тя означава, оказва натиск върху индуистките традиции и принуждава индуизма да преформулира принципите си. Това преосмисляне е въпрос на активен човешки избор и посоките, по които поема, могат да се окажат непредвидими. Колониалната власт е легитимирана чрез разбирането, че подчинените хора или общества са в някакъв смисъл изостанали, че те не са *нации* и следователно нямат претенции за признаване като суверенни единици. Значението на тези условия е решаващо, ако някой иска да разбере как индуизмът преосмисля себе си от XIX в. нататък. Отчасти процесът е отбранителен: има опити да се демонстрира, че индуизмът е източник на всичко, което съвременността цени – от демокрацията до науката. Каквото и да се мисли относно подобни тълкувателни упражнения, ключовият елемент от поли-

³ Anthony Parel, ed., *Gandhi on Freedom and Self Rule* (Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield, 2000).

⁴ Bruce McCully, „The Origins of Indian Nationalism According to Native Writers“, *Journal of Modern History* 7 (September 1935): 295–314.

тическа гледна точка е, че те имат ефект на легитимиране на нови ценности сред индуистите. Да се претендира, макар и на базата на съмнителни в историческо отношение основания, че една традиция е източник на демокрацията, е всъщност признаване на значимостта и легитимността на демокрацията. При срещата му с други традиции, част от които са либерализмът и просвещението, индуизмът разбира, че ако не успее да обяви определени свои ценности за тъждествени с прогресивната модерност, той ще остане уязвим както откъм външни критики, така и откъм отстъпление в собствените му редици. Реформата може да възникне от следването на високи принципи, но може да произлезе и от усещането на традицията за това какво ѝ е нужно, за да устои на външни и вътрешни предизвикателства.

Острата необходимост от създаване на нация изисква нови и хоризонтални форми на мобилизация. Национализмът, като отбелязва Лия Грийнфилд, е суровият изпит на модерната демокрация⁵. Всяка логически последователна антиколониална критика трябва да приеме, че колонизираното общество може да бъде самоуправляваща се нация. Индийците могат да изискват самоопределение само позовавайки се на авторитета на едно ново присъствие в социалната сфера, наречено „индийски народ“. Но това от своя страна изисква: 1) привилегироване на статуса на членовете на този народ – като граждани на нация, която се бори за своето раждане – за сметка на по-старите и по-рестриктивни форми на идентификация като секта, клан или каста; и 2) осигуряване на всички тези хора на минимална възможност за участие. Така антиколониалният национализъм има склонност към светски и демократични идеи като своя логична последица.

Въпреки голямото си значение произтичащите от социалните реформи и национализма задачи не биха били достатъчни

⁵ Liah Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity* (Cambridge: Harvard University Press, 1992).

да накарат индийците да дадат известно предпочитание на демокрацията, ако някои особености на индуизма вече не са присъствали в нея. Представата, че демокрацията плътно пасва на индуистката традиция или дори произлиза от нея, може да се зароди като частична защита срещу претенциите на колонизаторите; съществуват обаче и характеристики на индуизма, които подкрепят тази посока на мислене. Има нещо, което трябва да бъде казано относно възгледа, че индуизмът е гъвкав, разнороден и открит. Както признава Върховният съд на Индия в скорошно свое решение:

Ние намираме за трудно, ако не и невъзможно, да определим индуистката религия или дори да я опишем адекватно. За разлика от останалите религии в света, индуизмът не обявява никого за пророк, не се прекланя пред някакъв бог. Не подкрепя никаква догма, не вярва в никаква философска концепция, не следва някакъв набор от ритуали и практики; всъщност, изглежда, не удовлетворява тесните традиционни характеристики на никоя религия или вероизповедание⁶.

Нещо повече, индуизмът е традиция, чиито писмени извори съдържат много от това, което може да бъде наречено скептицизъм. Както казва *Махабхарата*:

Има много различни Веди, книгите със закони са много, съветът на един мъдрец непременно е различен от този, даден от други. Истинските правила на дълга остават погребани в тъмна пещера. Единствената пътечка е начинът, по който великите мъже [в някои текстове – много велики мъже] са изживели живота си.

Първоначално въпросът за властта в индуизма е бил оставен максимално отворен. Сложните схватки на индуизма с колониализма – и по-общо с модерността – подлагат на изпи-

⁶ *Prabhoo versus Kunte, All India Reporter (SC), 1996, 1113.*

тание тази отвореност и дават възможност на индуистите, разбиращи вътрешните и външните предизвикателства, пред които се изправя тяхната традиция, да повлияят на отвореността на традицията по конструктивен начин.

Индуисткото право и дебатът за реформите

И все пак не всичко е могло да бъде предвидено. Важни случайни обстоятелства и значими странични ефекти също изиграват своята роля. Такъв страничен ефект започва стремителното си разгръщане през 1765 г., когато Британската източноиндийска компания започва да обединява индуистите в единна правна общност. През 1772 г. най-вече по целесъобразност и вече без надежда, че зачитането на местните обичаи ще помогне да легитимира нейната власт, Компанията нарежда гражданските ѝ съдилища да се придържат „неотклонно“ към законите на Корана по отношение на мюсюлманите и към *шастрите* (индуистките текстове) – по отношение на индуистите „във всички съдебни процеси, отнасящи се до наследство, брак, каста или всякакви други религиозни практики или институции“. Въпреки че се прилагат от обикновени съдилища, тези закони – за разлика от наказателното право – не се прилагат еднакво за всички на територията на компанията, а според разликите в личния статус, свързан с членство в религиозно определена социална група.

За помощ в ориентацията в трудностите на местното право, англичаните установяват ролята на индуистки и мюсюлмански правни експерти, обучени в тълкуването на традиционните нормативни текстове. С течение на времето различията в мненията между тези експерти, а също и подозрението, че някои от тях преднамерено заблуждават, води до усилия за регулиране на обучението им под контрола на Компанията, както и за кодифициране на религиозното право под форма-

та на стандартни правни документи. Специално в случая с индуистките текстове това означава откриване, изучаване и най-важното – публикуване на оригиналните и древните религиозни извори.

Последиците от това са с огромно значение. Първо, процесът на кодификация прекроява самата идея за същността на индуистката традиция. Официалните британски власти обикновено привилегироваха едни писмени шастри пред други и имат склонност да привилегироваха шастрите изобщо пред неписаните обичаи. Един ясно формулиран правен кодекс, базиран на древните санскритски писания, измества флуидното и променливо обичайно право. Този проект, започнат за да обслужи официалните цели на британските съдии и администратори, става причина за стандартизация и хомогенизация (понякога регресивна, понякога прогресивна) на социалните и религиозните практики в съответствие с древните норми, често отъждествявани със свещениците брахмани – най-висшата каста на индуизма. Проектът също така уеднаквява традицията и религията по такъв начин, че целият бъдещ дебат за социалната и правната реформа ще приеме като нормативно задължителна традицията въпреки разнообразните нейни тълкувания⁷.

⁷ В кампанията за забрана на обичая за изгаряне на вдовиците например водещата местна фигура (Рам Мохан Рой) твърди, че този обичай никога не се е ползвал с ясно одобрение от най-авторитетните традиционни свещени текстове, които, казва той, всъщност препоръчват вдовицата да води аскетичен живот. Британските реформатори приемат заложеното в текстовете основание за жертвоприношението, но смятат, че вече действащите в този период материални и социални подбуди на роднините и дори на самите вдовици подкопават предположението на текстовете, че вдовиците ще действат свободно и от чисто духовни подбуди. Всички реформатори вземат местната традиция, а не универсалния прогрес за жизнената основа, върху която да изградят казуса си за промяна (изгарянето на вдовици е забранено през 1829 г.). Реформата става средство за съхраняване на традицията.

Проектът за кодификация предизвиква също така дебати относно това кой има право да извърши кодифицирането и защо. Решаващият епизод в дългия спор идва през 1891 г. – годината през която се обявява Законът за съпружеската възраст (*Age of Consent Act*), съгласно който момичета под 12 години не могат да бъдат принуждавани да сключват брак (както на повечето места по света, дълго време в Индия е бил разпространен обичаят браковете да се уреждат под властта на родителите). Законът среща остра и съгласувана съпротива. Това е първият опит за социално законодателство, което колониалните власти прокарват след 1856 г., когато генерал-губернаторът лорд Долхауси забранява обичая *suttee* (изгарянето на вдовицата) в навечерието на голямото индийско въстание. През 1859 г., след жестокото потушаване на масовия бунт, който отчасти е реакция срещу британските промени на местните обичаи, Великобритания обявява благоразумна политика на ненамеса в религиозни въпроси на територията на полуострова. До 1891 г. националистите се ангажират със защита на местните традиции. Дори „озападнените“ интелектуалци в Индия проявяват по-слабо желание да си сътрудничат с британците в името на реформата.

Една част от съпротивата срещу водената от британците реформа е просто реакционна. Но друго нейно течение се противопоставя не толкова на същността на една или друга реформа, колкото на това, че в тяхното осъществяване участват британците. Парта Чатерджи, чийто анализ на тези епизоди е най-впечатляващият от всичко, което съм чел, твърди, че породилото се националистко въображение разделя обществото на две сфери: външната – материална, публична сфера и вътрешната – духовна сфера на частния живот. Външната сфера е на публичните институции, икономиката, технологията и гражданското общество. Тази сфера е социалното пространство, където могат да намерят място творческите заемки от Запада. Вътрешната сфера е предназначена да остане поле на

действие на традицията и на различната културна идентичност. В тази сфера, която трябва да включва религията и семейния живот, националистите отхвърлят съперничеството на Запада и се стремят да съхранят това, което разбират като уважавани културни традиции. Важното е, че националистите вярват, че нацията изобщо има право да претендира за суверенитет на базата на тази вътрешна сфера⁸. Съпротивата срещу британските реформи като Закона за съпружеската възраст например свидетелства за този обрат в „двигателя на промяната – от правния авторитет на колониалната държава към моралния авторитет на националната общност“⁹. Националистите усещат, че задачата за удостоверяване, формулиране, кодифициране и реформиране на традицията трябва да е обща за цялата нация.

Националистите имат две цели: да отхвърлят колониалната зависимост и да изведат характерните „национални“ традиции от сферата на несъзнателното и чисто обичайното, за да може самата нация да ги обяви за свои в по-нататъшното си себеосъществяване като автономна единица, заслужаваща суверенитет. Разбира се, кой точно може да каже, че представлява нацията и в какви граници, беше и си остава твърде спорно. Основното очакване сред индийските националисти, изглежда, е, че всяка една от различните по-малки общности на полуострова ще се погрижи за съживяване и реформиране на своите традиции и обичаи.

Този начин на мислене помага за вдъхновяването на многобройни индуистки и мюсюлмански движения за реформи, които заливат като потоп Британска Индия в ранния ХХ в. Идеята е да бъдат извършени съществени реформи и в рамките на този процес да се преустроят обществените идентичнос-

⁸ Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Post-colonial Histories* (Princeton: Princeton University Press, 1995), 34.

⁹ Каруна Мантена до голяма степен разяснява моето разбиране за тази история.

ти. Мюсюлманските реформатори се стремят да заменят разностранните обичайни практики, следвани от мюсюлманите в различните части на Индия, с едно общо и реформирано мюсюлманско право. Това усилие достига връхната си точка с приемането на Закона за прилагане на шариата през 1937 г. Приблизително по същото време широкообхватни индуистки движения за реформи проправят пътя за модернизация на индуизма. Тук няма нужда да се спираме подробно на дневния ред на тези движения и яростната полемика, която те предизвикват. Най-важното е, че тези движения не само оспорват властта на колониалната държава да тълкува местните традиции, но и откриват пътя пред религиите към самоанализ с далеч отиващи последици. Това е спор за доктрина, власт и идентичност.

Двойствеността на властта

Но кой *има* правото да говори от името на местните традиции и защо? Това никога не става ясно. Индуистите по-специално имат типично свои разногласия, с които да се преборят, докато се опитват да отговорят на този въпрос. Едната спорна тема е двусмисленото отношение на индуизма към политиката. Както казва един от най-проницателните анализатори на индийската политическа мисъл, „кралската власт остава, даже и на теория, между сакралното и светското, между божествеността и смъртната човешка природа, между легитимната власт и тираничната власт, между дхарма и адхарма“¹⁰. Политическата и духовната власт са строго разделени, както илюстрира традиционното деление между кастата на свещениците – брахманите, и кастата на войните – кшатритите. Царят

¹⁰ J.C. Heesterman, *The Inner Conflict of Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1985), 111.

обитава сферата на необходимостта, където политиката има своя собствена автономия и вътрешна логика, недопускаща външна намеса. Но царят получава легитимността си заради своята служба на „духовническото съсловие“ точно така, както свещениците разчитат на царя за физическата си закрила. Последицата от това е, че версията на индуистката мисъл за разделението между църквата и държавата никога не е напълно устойчива. И все пак политиката, дори когато е зависима от религията за земното си легитимиране, никога не добива месианско или апокалиптично значение в индуистката мисъл. Светът на политическото е значим, но никога не може да стане арена за това, което Ерик Вьогелин нарича „иманентизация на есхатона“.

На практика тази способност на индуизма да мисли и почита политическото, без да очаква то да придава смисъл на всичко или всеобхватно да подпомага човешкото състояние, е била от голяма полза в очертаването на светското пространство, което либералната демокрация изисква. Неизменното уважение към същинската автономия на различните сфери на човешко действие и трезвият отказ да се копнее по един-единствен етически ред, който може да прави света цялостен, са онези аспекти на индуисткото морално въображение, които не само подсилват демократичната политика, но също така помагат да бъдат установени нейните стабилни граници. Когато индуистите твърдят, че демокрацията е „естествено“ следствие от индуизма, те може би имат предвид тъкмо подобно политическо благоразумие и сдържаност. Склонността на индуизма да разглежда политиката като автономна, но ограничена сфера, премахва нуждата от налагане на единна ортодоксалност на доктрината и позволява благоразумна толерантност към различните форми на социално съществуване. Всъщност от дискусиите на индуистките интелектуалци за демокрацията често изглежда, че според тях демокрацията се припокрива с някаква форма на групов

плурализъм. Влиятелната книга *Индуисткото виждане за живота* на Сарвепали Радхакришнан в по-голямата си част разглежда демокрацията като въпрос на осигуряване възможността на всяка група „да бъде свободна да развива най-доброто в себе си, без да възпрепятства прогреса от другите“¹¹.

Все пак противно на това, което твърдят Радхакришнан и други неоиндуистки апологети, традиционният индуистки плурализъм дълго време съществува редом с налагането на най-строга ортодоксалност и социална йерархия. Различните групи са толерирани само докато се придържат към определени не твърде широки граници и условности. Макар че специфичното разпределение на властта и авторитета сред кастите може да бъде променливо и макар протестите срещу кастовата йерархия да се разгарят от време на време, предмодерният индуизъм, общо взето, остава ангажиран с феномена на кастата. Мнозина индуистки реформатори, като Свами Вивеканада (1863–1902) например, смятат, че политическата демократизация би могла да бъде единственото сигурно средство за подобряване състоянието на много от исторически маргинализираните групи, понеже техните редици са твърде широки, а демокрацията до голяма степен се отнася до управление на мнозинството. Предоставянето на права на нисшите касты в Индия все още не е завършило и все още среща съпротива.

Индуизмът може да е йерархичен, но в същото време е толкова плуралистичен, че индуисткото общество е неподатливо на проектите за налагане на централизирано единство. Дори след като колонизацията и впоследствие собствената държава въвеждат определена централизация, разнородността на индуисткия групов живот продължава да бъде такава сложна мрежа от пресичащи се разделения, че никоя отделна група не би могла да се надява да доминира над останалите – обстоятелство,

¹¹ Sarvepalli Radhakrishnan, *The Hindu View of Life* (London: Unwin, 1960), 70.

косвено благоприятно за либералната демокрация. Получаването на власт изисква изграждането на съюзи, самото формиране на които ще изисква смекчаване на най-крайните претенции на групата. Склонността към скептицизъм на индуизма и най-вече изтънченият му подход към етическото размишление изключват мечтите за ограничаване на сложността на индуисткото общество до едно наложено спазване на някаква „чиста“ мисъл или вяра.

Друг уникален аспект от положението на индуистите е влиянието на ислямските завоевания на полуострова във вековете преди британците да постигнат господство. Индуистите са живели, управлявани от куп регионални и местни владетели, включително от мюсюлманските императори от династията на Мугалите. В индийската история няма нищо подобно на мюсюлмански халифат, чийто призрак все още навестява въображението на мюсюлманския свят. Липсата на някакъв исторически модел на царство, което да представя индуистите като индуисти, прави по-лесно експериментирането с нови политически форми и оставя свободно място за нови размишления по политическите въпроси. Охарактеризирането на индуисткия експеримент като доближаващ се до израза „направи си сам“ може да помогне също така да се обясни защо толкова много индуисти са били и продължават да бъдат заплениени от идеята, че демокрацията е своего рода „индуистка“ система, която води началото си от индуистки източници и е представителна за самите индуисти.

Индуизмът е познавал предимно само местни форми на власт независимо дали са били олицетворявани от брахманите в някои области или от други управляващи класи на други места. Модерните времена донесят общоиндийски политически форми (първо монархическата, после републиканската) и общоиндийско съзнание, което идва заедно с тях. С напредването на държавната консолидация влиянието на традиционни-

те форми на власт става все по-ограничено. Няма начин тези заглъхващи и фрагментирани източници на власт да могат да легитимират нечия надежда за управление на огромната нова единица, създадена върху обширната територия между Хималаите и Цейлон. С отпадането на местната власт на практика единственото средство за утоляване на глада и жаждата за политическа легитимация и доверие е мобилизация на народа под една или друга форма. Само демокрацията, с други думи, е можела да запълни тази празнота, породена от неизбежното отпадане на по-старите власти.

Когато вътрешният и външният натиск за промяна се увеличават, индуистите трябва да го последват без каквато и да е институция, която изначално да има власт да направлява реформите: на индуизма му липсва не само халифат, но и Ватикан. Кой действащ фактор тогава има властта и легитимността да предприеме фундаментални реформи на религиозните традиции? Какъв ще бъде заслужаващият доверие представителен и институционален процес, чрез който може да бъде изпълнена една толкова грандиозна и деликатна задача? В Индия след обявяване на независимостта ѝ отговорът изглежда очевиден: само модерната държава, с институции, легитимирани от всеобщото избирателно право, може да поеме задачата по реформиране на индуизма. Съвременната индийска държава е светска в буквалния смисъл на този термин. Тя дава равноправно гражданство на хора от всички религиозни убеждения – мюсюлманското население на съвременна Индия е по-малко по численост само от това на Индонезия и Пакистан, християнството е представено още от времената на апостолите, а будизмът води началото си от тези земи. Държавата не е благосклонна към установяването на определена религия като официална. Все пак индийската конституция с право е наречена „харта на социалната реформа на индуизма“: светското демократично управление на пропитото от индуизъм общество е авторитет-

ният носител на реформата на индуизма. Може би секуларизмът, подобно на крикета и демокрацията, е типично индийска игра, която просто е била изобретена другаде.

Индийската държава не само има за цел да реформира индуистките практики, но дори е донякъде упълномощен от индуистите да направи това. В индийски контекст следователно е легитимно за държавни институции като Върховния съд и Лок Сабха (Парламента) да се занимават с реформирането или премахването на оскърбителни социорелигиозни практики, напр. отношението към „недосегаемите“ като към нисша класа. Изправени пред предизвикателството на въпроса „кой ще решава?“, индуистите на практика отговарят: „Ние всички ще решаваме и нашето средство за това ще бъде Федерална република Индия.“

Екстремизмът и чувството за сигурност

Въпреки твърденията на мнозина, че моралната теория на индуизма предоставя аргументи, които укрепват демокрацията, индуистите за създали свой собствен вид нетолерантност. Макар че процесите на реформи в индуизма го водят неотклонно към демокрация, мнозина виждат в индуисткия национализъм заплаха за демократичната идея. Взимайки предвид тъкмо казаното дотук, хетерогенността на самия индуизъм, и начина, по който индуизмът е построил своята модерност, малко вероятно е някое масово индуистко движение да е в състояние да установи нещо подобно на теокрацията, така както е разбираната тя на Запад. Не е без значение, че дори индуисткият национализъм сякаш изпитва нужда да легитимира себе си като светска идеология: апологетите на движението обикновено твърдят, че те не са срещу светските принципи като такива, а само се безпокоят, че от индуистите, които са мнозинство в Индия, се иска да приемат светски ограничения, докато малцинствата

получават многобройни изключения от тези правила, опирайки се на религиозната си идентичност.

Тази риторическа линия, с нейния разказ за недоволството срещу изискваното подчинение, свидетелства за криза в индуизма. Въпреки многото неща, които са все още жизненоважни в религиозно отношение за индуисткото благочестие и въпреки забележителното описание на живота и сътворението, което индуистките учения предлагат, да бъдеш индуист все повече се идентифицира с участието в изобретяването на обществена идентичност, която днес може с максимална сила да се посвети на своята историческа роля. Това е идентичност, породена от чувството за ощетеност, чувството, че винаги си на губещата страна, че си невинна жертва. Този разказ обвързва управлението на Мугалите със загубата на териториална цялост при разделянето на страната. Той извлича подкрепа от твърде реалната заплаха, породена от международния ислямски джихад, и играе върху струната, че модерният секуларизъм сам по себе си е изобретение в полза на малцинствата. Много от разбирането на историята, което подкрепя това чувство за ощетеност, е лъжливо или свръхопростено. Но от по-голямо значение е това, че индуистката идентичност се изгражда по много начини, за да се укрепи върху чувството на негодувание, което поставя рискове пред малцинствата и заплашва либералната демокрация¹².

¹² Други религии извън индуизма са изкушени от собствени версии на този разказ, разбира се. Обезпокоително известните версии на исляма натрапват чувства на възмущение срещу Запада, докато по-маргиналните, но не незначителни християнски групи в САЩ прокарват идеята, че християнството е под обсада. (Интересно, както мюсюлманските, така и християнските екстремисти са склонни да поставят евреите на предни места в списъците с враговете си.) Подобни разкази за гонение и възмущение свидетелстват за един по-широк провал на тези религии да придадат на всекидневния живот в сложните условия на съвременността усещане за смисъл или цел, а също така това говори и за отказ на водещи личности в отделните религии да приемат фактите на различието.

Някои казват, че под крещящата увереност на религиозния или идеологическия екстремизъм често се крие слабият, но упорит шепот на съмнението и несигурността. Може ли това да е положението в Индия днес? Дали твърде много от индуистите на полуострова (индуистите извън него са друга тема) не се страхуват, че тяхната религия не може повече да доказва своята ценност чрез своите постижения, интелектуална жизненост и творчески потенциал и заради това трябва да се отдаде на своето негодувание още по-силно? Дали гневът и екстремизмът, с други думи, дават усещане за сигурност на онези, които се питат за смисъла и значението на своята религиозна традиция в сложните съвременни условия (и предизвиканите от нея въпроси за собствения им ангажимент), но по различни причини предпочитат поведение, следващо по-лесния път – на търсене на врагове навън, вместо на отговори вътре в нея?

На практика най-непосредствените заплахи за демокрацията от индуисткия национализъм приемат формата на усилия от страна на националистките интелектуалци и активисти за поставяне на критерии за национална идентичност. В. Д. Саваркар е авторът на най-важната книга¹³, свързана с каузата на национализма; тя започва с питането „Какво е Индия?“. Авторът, който е интелектуалният баща на влиятелната индийската партия Бхаратия Джаната, изрежда различни отговори – Индия е цивилизация, Индия е общност, формирана от обща история, и др. под. Във всеки един случай той показва, че отговорът или повдига повече въпроси, отколкото решава, или се отклонява от темата. Позоваването на „обща история“ например пренебрегва реалността, че „историята“ в съответния случай не е набор от сурови факти за миналото, а по-скоро е избирателно човешко тълкуване: само хората, които вече мислят за себе си

¹³ Vinayak Damodar Savarkar, *Hindutva: Who Is a Hindu?* (Bombay: RSS Publications Division, 1999).

като имащи нещо общо, твърди Саваркар, ще разглеждат себе си като притежатели на обща история. Почти същото може да бъде казано за политическите институции: те не основават една общност, а по-скоро са нейно отражение. Също така научаваме, че нито езикът, нито (вероятно изненадващо за читателите) религията може да предостави отговора: Индия е дом на премного езици и религии, а индуизмът, изповядван от мнозинството, е вътрешно твърде разнообразен.

Назовавайки различните заблуди отвъд алтернативните обяснения на това какво е Индия, Саваркар твърди, че единствено концепцията за нацията може да наложи необходимото уважение у дома и в чужбина и да обедини общото усилие, което историята изисква от всички стремящи се към национален статут. Но кое изгражда нацията? Според логиката на Саваркар, каквото и да е това, което хората в нацията споделят, за да оправдае претенцията си за „национално“, то трябва да бъде отвъд вярванията, социалните практики, културата, политическите институции или историята. Трябва да бъде нещо, съществуващо отвъд и над всички разделения, които разсичат тези линии, нещо, което е много по-трайно от политическите превратности и религиозно-културните различия.

Какво може да бъде то? Тук Саваркар се обръща към кръвта, към общото родство. Несъмнено някаква форма на общ расов произход обединява индийците; каквито и да са разликите им, те са като един чрез общата си кръв. Саваркар търси начин да даде на Индия идентичността, която може да преодолее всички други разлики. Неговият отговор е, че да бъдеш индиец означава по същество да си част от обща етническа принадлежност, която той нарича *hindutva* или „индийскост“. Това е общото, което имат всички индийци, включително мюсюлманите, християните, сикхите, джайните и будистите. За Саваркар и за мнозина от тези, към които той се обръща, повикът на кръвта или расата отговаря на въпроса какво е да си индиец. Ако

това виждане среща съпротива, добавя той, то е, защото много общности, като мюсюлманската например, не признават кои са всъщност. Вместо да отдадат морално предимство и своята най-висша преданост на истинската си идентичност, те насочват своята преданост отвъд Индия. Вместо да признаят своето общо потекло, те се стремят да се разграничат. Но критерий за индийската идентичност е отказът да се следват чужди богове.

Задънената улица на политиката за идентичност

Какви изводи трябва да си направим от всичко това? Първо трябва да се отбележи, че встъпителният въпрос на Саваркар е капан. Той не допуска естествен отговор. Само разкрива крехкостта на всяка концепция за идентичност. Това неизбежно ще доведе до спор за едно достоверно определение, спор, в който някой ще се наложи. Нещо повече, всеки процес на изграждане на идентичност ще доведе до създаването и на идентичността на „другия“. Всъщност трудността за повечето малцинства в Индия днес е, че тази тяхна „другост“ е свръхдетерминирана. Ако индийската идентичност е свързана с религията, те са изключени. Ако тя се отнася до принадлежността към една раса, както е представено от Саваркар, тези, които не признават тази раса, са изключени. Ако кажем, че индийската идентичност е изградена от някои ценности, напр. толерантността, тогава някои могат да бъдат обвинени, че не олицетворяват тези ценности. Накратко, всеки опит да се постави критерий или лакмус за индийска идентичност ще причини вреди. Допускам, че дебатите около някоя нова и още по-либерална концепция за индийската идентичност няма да са достатъчни за успешно противопоставяне на Бхаратия Джаната и другите сили на *hindutva*, които днес са заели позиции в политиката и обществото. Но коренът на проблема не е в *hindutva*. Коренът на

проблема е в натрапчивата идея за идентичността, която прави идеологията на *hindutva* възможна и дори смислена. Най-мъдрата линия на поведение е връщането към първите принципи, за да се отстрани напълно фаталната изкусителност на въпроса за идентичността.

Това, което 800 милиона индуисти, 120 милиона мюсюлмани, както и всички останали групи в Индия трябва да осъществят чрез политиката, е не да изобретят нова концепция за индийската идентичност – дори да е такава, която поставя ударението върху плурализма и толерантността, – а да оформят обществен договор, в рамките на който да могат мирно да управляват основните си различия. С други думи, индийците трябва да питат не „Какво е общото между нас?“, а по-скоро „Как можем да живеем заедно, когато нямаме съгласие кое е общото между нас или дори когато нямаме нищо общо помежду си?“. Истинското предизвикателство, за разлика от идеите на Саваркар, не е да се открие или измисли основа за единство; предизвикателството е да се живее на основата на различието. Либералната демокрация е свързана с управление на различията, а не с някакво митично или насилствено тяхно отстраняване. Тя може да бъде от огромна помощ в подобен проект, всъщност трябва да е в самия му център, за да има проектът добри перспективи за успех в по-далечен период.

И той трябва да успее, защото всеки опит да се произведе достоверна концепция за Индия, било вдъхновена от *hindutva* или от някаква друга идеология, ще води до нечие изключване и до някаква жестокост. Докато индийската политическа дискусия е водена от нуждата да осигури стандарт за колективна идентичност, определени групи граждани винаги ще бъдат изправени пред риск. Заплахата пред малцинствата идва не само от една или друга концепция на национализма, но от опасностите и неблагоприятието, които са вътрешно присъщи на самото търсене на стандарт за идентичност.

Накрая остават въпросите: Добра ли е демокрацията за индуизма? Добър ли е индуизмът за демокрацията? Индуистите трябва да признаят, че демокрацията им е послужила при създаването на условия за гравивен отговор на кризата на авторитета, която индуизмът, както почти всяка друга световна религиозна традиция, изпитва в модерните времена. Индуизмът през последното столетие отбелязва огромни постижения в откриването на начини да се справя, най-малкото на идеологическо ниво, с характеристиките на модерността, много от които успява да превърне в свои характеристики по изключително оригинален начин. Но сега не е времето – ако изобщо може да има такова – да се лежи на спечелените лаври. Защо Саваркар и останалите глашатаи на *hindutva* са спечелили широка аудитория за опасната агитация, която извършват. Индийците не трябва да допускат чувството или по-точно чувствата за идентичност да бъдат подчинени на култа към самосъжаление, който проповядва нереални критерии за „индийскост“. Тук духовните традиции на индуизма могат да бъдат от помощ, всъщност те могат да бъдат най-добрата или дори единствената противоотрова срещу трагичното опростяване на света, замислено от апостолите на *hindutva*. Индуистката метафизика в най-добрата си част учи, че „страстта за ред“ на не твърде благословените видове – една мания за правене на лъжливи или ненужни разлики и назоваването на някого по един вместо по друг начин – може да накара човек да пренебрегне изобилието от положителни възможности, които има в себе си, включително способността да надмогне егоистичното „аз“ и да обяви: „От единство, двойственост и противоположности аз съм свободен. Аз съм Той“¹⁴.

¹⁴ „Maitreyi Upanishad“ в J. Patrick Olivelle, trans., *The Samnyasa Upanishads: Hindu Scriptures on Ascetism and Renunciation* (New York: Oxford University Press, 1992), 165.

Индуистите са събрали смелостта вече повече от половин век да следват силното очарование на демокрацията, дарявайки на втората по големина държава в света – дом на почти една шеста от жителите на планетата – либерален конституционен ред. Днес индуистите трябва да съхранят своята смелост, като се откажат от задънените улици, от пътищата без изход в политиката за идентичност. За да си помогнат в следването на помъдрите пътеки, трябва да си припомнят един урок от тяхната собствена традиция, който Ралф Уолдо Емерсън – разбрал и обиканал, без да бъде индуист, много от това, което е велико в индуизма – внушително е изразил с думите, че „никое общество не може да бъде толкова голямо, колкото е един човек“¹⁵. Със сигурност няма по-добър съвет от този срещу колективния нарцисизъм, който днес се разраства и под една или друга форма представлява най-сериозната заплаха за демокрацията в Индия и по света.

Превод: Анастасия Цолова

¹⁵ Ralph Waldo Emerson, „New England Reformers“ в Brooke Atkinson, ed., *Complete Essays and Other Readings of Ralph Waldo Emerson* (New York: Modern Library, 1950), 456–57.

ИСЛЯМ

ИЗТОЧНИЦИТЕ НА ПРОСВЕТЕНАТА МЮСЮЛМАНСКА МИСЪЛ¹

Абду Филали-Ансари

Като начало трябва да се запитаме доколко е уместен терминът „либерален ислям“ за това течение на мисълта, което имаме предвид. Възщност има голямо колебание по въпроса. Да споменем само някои от алтернативите на този термин, предлагани напоследък, напр.: „реформиран ислям“, „модерен ислям“, „просветен ислям“ и т.н. Но „либерален ислям“ е терминът, който, изглежда, е най-широко възприет.

Доколко е подходящ той? „Либерален“ в строго политически смисъл е обратното на „тоталитарен“ или „авторитарен“ и като прилагателно се отнася теоретично към една или група сходни идеологии. Да го приложим към някоя световна религия предполага уподобяването на тази религия със светска идеология. Дали това е семантично подходящо, интелектуално правилно или морално уместно? Има основания за скепти-

¹ Преводът е направен по: Filali-Ansary, Abdou. „The Sources of Enlightened Muslim Thought“ in *Journal of Democracy*, vol. 14, № 2, April 2003, 19–33. **Изказваме благодарност на списание *ORIENTALIA* за предоставянето на настоящия текст, публикуван за пръв път на български език в бр. 2, 2007 г.**

цизъм по всичките три точки. Можем ли да разглеждаме една световна религия като съизмерима с идеология? Ако е така, то наясно ли сме с всички допускания, които правим в този случай, и с последствията, които те водят след себе си? Световните религии са с нас в течение на столетия, формирайки общи разбирания за много поколения. Всъщност етическите възгледи, които са разпространени в нашите общества, са директно свързани с ученията на тези религии, дори и мнозина вече да не възприемат религиозните традиции като мерило за истината. От друга страна, има тенденция съвременните идеологии да са или краткотрайни рамки за политическо действие, или идейни платформи, които са предмет на дебат и като такива – обекти на постоянно преформулиране.

Втората дума в изрече „либерален ислям“ повдига друга серия от обезпокоителни въпроси. Терминът „ислям“ се употребява сред мюсюлманите и немюсюлманите и се отнася до много различни концепции и феномени едновременно. Той се употребява – и това е важно да се отбележи, – за да обозначи нещо, равнозначно както на това, което християните наричат „християнство“, така и на това, което наричат „християнски свят“. От една страна, това са вярванията, ритуалите и разказите, свързани с религията; от друга – това са събитията и фактите, включително различните „напластявания“ на тълкувания, предлагани през поколенията, свързани с историята на религията. Употребата на един и същ термин за две групи „обекти“ води до постоянно замъгляване на всякаква категорична разлика между тях (най-общо замъглява се разликата между „религия“ и „история“), като често мълчаливо или полусъзнателно оставя хората не съвсем наясно с интелектуалните последствия. По този начин се създават недоразумения между събеседниците и се слага отпечатък на неяснота върху повечето дебати. Маршал Г. С. Ходжсън в своята влиятелна

книга *The Venture of Islam*² изработва термините *Islamdom* и *Islamicate* с цел да разграничи тези значения от самия ислям³.

Проблемът отново не е само по отношение на семантиката или формалната лингвистична прецизност. Той е източник на голяма обърканост, която, както можем да наблюдаваме всеки ден около нас, кара мнозина да комбинират норми и факти и да смесват вярвания и исторически феномени по банален и вреден начин. Измежду онези, обикновено наричани „фундаменталисти“, е станало широко разпространено да се издигат исторически случки, свързани с исляма, до положението на авторитетни нормативни модели. Сред социолозите междуременно е станало почти обичайно да се опитват да обясняват съвременни феномени, обръщайки се към религиозните поучения. „Етосът“, специфичен за мюсюлманите, често е назоваван като „истинското“, „основното“ или „вътрешното“ обяснение за едно или друго действие или събитие, дори там, където очевидно действат някакви местни или непредвидени причини (политически, икономически или социални). Днес е налице широко разпространено, почти платоническо допускане за есенциализъм, когато става въпрос за исляма, което от своя страна засилва объркаността, създадена от неговите многобройни и препокриващи се значения.

Изборът на термин може да има изненадващо важни последици. Например изразът „либерален ислям“ сред мюсюлманските общества би затруднил до голяма степен приемането на самите тенденции и начини на поведение, които фразата е предназначена да обясни. Терминът „либерален ислям“ из-

² Marshall G.S. Hodgson. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 vols. Chicago, University of Chicago Press, 1961–1974.

³ Marshall G.S. Hodgson. *Rethinking World History. – Essays on Europe, Islam and World History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

глежда, че установява един нов вид „ислям“ наред с другите съществуващи – въвеждайки нови различия или създавайки нови пристрастия – и се свързва с това, което се схваща, доста точно, като предимно светски позиции, западни по произхода си. Ценностите, свързани с либерализма в Европа и Северна Америка, не са изразявани със същите термини както религиозните и културните ценности, традиционно спазвани от мюсюлманите. Тук човек се сеца за наблюдението на Рифаа ат-Тахтауи, мюсюлмански интелектуалец, пътувал до Европа през XIX в., че това, което европейците наричат „свобода“, се отнася към това, което мюсюлманите наричат „справедливост“. Употребата на прилагателното „либерален“ не би предало на мюсюлманската публика същото позитивно звучене, която то има в английския и други европейски езици.

Добре тогава, може да попита някой, какви алтернативи имаме? Трябва ли да изберем измежду останалите предложени етикети? Повечето от тях, както споменахме по-рано, използват името на исляма по начин, който комбинира религия и история, норма и факт. Но може би има здрава алтернатива в израза „просветена мюсюлманска мисъл“. Тази фраза, изглежда, изразява уместно описание на промяната, която става сега около нас, откакто „просвещението“ насочва вниманието към идеите за разбиране и отвореност на една традиция на критическо мислене, споделена от европейските общества и обществата на Близкия изток.

Предизвикателството на съвременността

Призивът за „либерализация“ или реформация на исляма се чува редовно в продължение на повече от век. И сред мюсюлманите дълбоко се усеща нуждата от радикална реформа от XVIII в. насам. Терминът, първоначално предложен от мюсюлманските мислители и политически лидери, е *ислах*, което

означава поправка или реформа⁴. Отначало, до 20-те години на XX в., терминът се отнася до нуждата от коригиране на тогавашното положение на отношения между мюсюлманите – идея, която има повече общо с отстраняването на социални злини или реформиране на обществото, отколкото с преформулирането на религиозните догми. Това, което означава този термин, е реформа на народната *религиозност* и свързаните с нея модели на социално поведение, а не ново изследване на правоверните *религиозни убеждения* от защитниците на ортодоксията. Тези защитници продължават да смятат своите убеждения за валидни за вечността и отвъд обсега на човешката критика. В тези виждания господства предмодерна идея за абсолютната истина, мислена като напълно прозрачна за човешкия ум. Всички злини, нарушени функции или негативни тенденции в човешкия живот са смятани за проблем на слабата човешка природа, която в основата си върви по следите на невежеството, погрешното разбиране или порока. Проблемите никога не са свързвани с начините, по които религиозните възгледи са предавани на публичното съзнание и по които са приемани от него. С други думи, реформисткото движение от XIX и началото на XX в. никога не подхваща въпроса за *автентичността* на установената ортодоксия. Това отношение все още остава преобладаващото сред мюсюлманите в рамките на техните общества, където доминиращите концепции за истината са свързани с предмодерната епистемология, в която външният свят е разбиран като директно и пасивно достъпен за човешкия ум.

Днес мнозина мюсюлмански учени, които в известен смисъл са наследниците на реформистите, чувстват необходимост да се борят с това наивно и несъстоятелно отношение, като подчертават присъщата относителност на човешките тълкувания. Така се ражда разделението между фундаментализъм или

⁴ Вж. *Encyclopedia of Islam*. Leiden, Brill, 2001, *islah* (A. Merad).

ислямизъм, от една страна (който не е толкова буквален, колкото е просто предмодерен в епистемологичен смисъл), и, от друга – онези учени (някои от които могат да бъдат наречени модерни, и други, които клонят към традиционализма), които са единодушни относно присъщите на човешкия ум ограничения, недостъпността на абсолютната истина и нуждата от по-прецизни в историческо отношение тълкувания на текстовите традиции. Реформата или либерализацията на исляма, дори ако различни течения на мисълта се нуждаят от нея, няма еднакво значение за тези групи – традиционалисти, фундаменталисти и модернисти, – тъй като са включени в различни епистемологични възгледи.

Призивът за реформа и либерализация идва също така, и то настойчиво, и извън мюсюлманските общества. Той, изглежда, заема мястото на твърденията за ислямската ретроградност, които се чуват широко сред европейските интелектуални и политически кръгове през XIX в. и началото на XX в. Мнозина немюсюлмански учени, журналисти и политически лидери обявяват публично нуждата от *aggiornamento* (осъвременяване), реформа или модернизация (отново точните термини се различават) на исляма. Най-забележителното нещо в тези призови е, че те се намират под господстващото влияние на модел, извлечен от християнската история – този на протестантската реформация. Този модел е взет, за да представи промяна в историята на западните религиозни общности, когато едни възгледи, които някога са смятани за ортодоксални, са отхвърлени и заменени от нови, по-подходящи за духа на времето. Реформацията неизбежно означава революция, при която традиционните религиозни доктрини се изоставят и се възприемат нови. Моделът представя един пробив или скъсване, което се случва в специфичен момент и се разпространява широко в рамките на общността. И този пробив е на свой ред един вид „голям взрив“, който води до дълбоки промени в преоблада-

ващия начин на мислене. За това ясно свидетелстват многобройните призови за поява (или посочване) на „мюсюлмански Лутер“ или за свикването на „мюсюлмански Втори ватикански събор“, имайки предвид религиозното събитие, с което най-вече е свързан терминът *aggiornamento*.

Истината по въпроса е, че сред мюсюлманските интелектуалци от края на XIX в. насам е налице голямо оживление на мисълта. Човек не може да не бъде впечатлен от обхвата, интензивността и постоянния характер на дебатите, които се водят в мюсюлманския свят в продължение на повече от сто години – един феномен, за който няма съвременен еквивалент в никоя друга религиозна или културна общност. Трябва да се върнем чак до Западна Европа през XVI в. – епохата на Реформацията и съпътстващите я религиозни войни, – за да открием феномен със сходна същност и интензивност. В историята на мюсюлманите трябва да се върнем до епохата на „голямата промяна“ (*ал-фитна ал-кубра*), която последва убийството на третия халиф Усман ибн Аффан през 656 г., за да открием такива интензивни дебати по основни въпроси⁵.

От XIX в. насам основният въпрос е: как мюсюлманите би трябвало да посрещнат предизвикателствата на съвременността? Каква роля трябва да играят традициите в социалния и политическия ред? И по какви начини трябва да бъдат изразявани етическите принципи и да бъдат прилагани на практика религиозните традиции в съвременните условия?

Качеството и разнообразието на отговорите, които тези въпроси предизвикват, се различават толкова много, че изглежда почти невъзможно да ги подчиним на някакъв вид подредена или прецизна класификация. Някои наблюдатели, като Ърнест Гелнър, се връщат чак до Ибн Халдун (1332–1395) и се

⁵ Hichem Djad's. *La grande discorde: Religion et Politique dans l'Islam des origins*. Paris, Gallimard, 1989.

опитват да пригледат неговата теория за историческите цикли към съвременни феномени⁶. Мюсюлманските общества, казва Гелнър, показват един модел, в който моменти на напрежение и стремеж към пречистване се редуват с моменти на отпускане и морален „реализъм“. Съвременните призови за завръщане към чистите форми на вярата и строгото прилагане на всички предписания показват, че те сега са в „момент на напрежение“, според определението на Гелнър, а „отпуснатият“ момент има тенденция да се характеризира с очарование от западните, светски модерни форми на социален и политически живот. Белезите на секуларизъм и модерност идват да заменят такива традиционни признаци на „отпуснатост“ като моралната разпуснатост или липсата на воля – обяснявайки защо основното противопоставяне днес е между фундаментализма и вдъхновения от Запада секуларизъм. Както правилно смята Гелнър, това, което придава нов облик на цикъла, е модерното масово образование, което, като разширява достъпа до писмените културни традиции, завършва укрепването на основите на фундаментализма. Защото политиките, под управление на които се прилага това образование, са такива, че вместо да отворят умовете към критическо изследване и рационален подход, насърчават завръщането към предмодерните възгледи и мислене. Следователно според този неохалдунски възглед шансовете на един либерален, секуларизиран ислям са твърде ограничени. Всъщност приемането на теорията на Ибн Халдун като начална точка е пътят към възстановяването на класическия есенциализъм; това е друг начин на заявяване, че ислямът винаги води до сходни модели на поведение, както е било в миналото и както трябва да бъде днес.

⁶ Gellner, Ernest. Flux and Reflux in the Faith of Men. – In: *Muslim Society*. Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

Подобни класификации са нормални в съвременната литература. Тяхна обща черта е да разглеждат съвременните дебати сред мюсюлманите като продължение на старите конфликти и да смятат днешните реалности за определени от една отдалечена история, основавайки се на предположението, че по-раншните моменти са внушили устойчиви, неподвижни, повтарящи се модели.

Един сравнително прецизен вариант на тези класификации се предлага от Чарлз Кързман. Във въведението на своята много популярна антология *Либералният ислям* той противопоставя „либералния“ на „обичайния“ и съответно на „възродителния“ (*revivalist*) ислям. Обичайният ислям, „който представя голямото мнозинство от мюсюлманите в повечето места и времена“, включва различни изразявания на народната религиозност, която господства в предмодерния контекст: „Обичайната традиция не е единен феномен, тъй като всеки регион от ислямския свят е изковал своя собствена версия на обичайната практика“⁷. Това сякаш се отнася до феномена, който антрополозите описват като „народна религиозност“ или „нисък ислям“, в контраст с „високия ислям“, който се формулира от *улемите* – учените елити с достъп до писмени източници. Основният опонент на тази обичайна традиция е „възродителната“ традиция, „известна под различни имена като ислямизъм, фундаментализъм или ухабизъм“, който също, изглежда, е модерен израз на т.нар. от антрополозите „висок ислям“⁸.

⁷ Kurzman, Charles. *Liberal Islam: A Sourcebook*. New York, Oxford University Press, 1998, 3–14, *passim*. Обсъждането, което прави Кързман, и цитатите от него в настоящото есе изцяло се отнасят до тези страници, които са от въведението към книгата.

⁸ Gellner, Ernest. *Postmodernism, Reason and Religion*. London, Routledge, 1992.

Тук Кързман се нарежда до антрополози като Гелнър: въпреки че Кързман избягва да употребява тяхната терминология, той безусловно допуска, както правят и те, директна приемственост между предмодерните и модерните мюсюлмански общества. Обичайната и възродителната традиция са смятани за две съперничаещи си форми, въввлечени в непрестанно състезание, преминавайки постоянно от открита враждебност към взаимно одобрение и обратно. Но дали съвременните версии на тези две традиции наистина възпроизвеждат високия и народния ислям от старите времена? Или са по-скоро съвременните, „идеологизирани“ форми на религиозна проповед? Експертите обсъждат интензивно този въпрос в продължение на десетилетия. Залогът освен това е повече от академичен, защото изходът от дебата има потенциал решително да оформи начина, по който вземащите политическите решения схващат основните спорни въпроси и тенденции вътре в съвременните мюсюлмански общества.

Третият вид – „либералният“ ислям – може да се разбира като единствения вид, който истински се приспособява към „плодовете на съвременността“. В този смисъл либералният ислям е нещо като „клон“ на традиционализма, готов да прави частични отстъпки, повече или по-малко последователни, към съвременните идеи и начини на вършене на нещата. Либералният ислям е подобен на възродителния в неговото противопоставяне на възгледа, че това, което е просто обичайно, има голяма власт. Все пак либерализмът се различава от възродителния ислям, като заема далеч по-позитивна позиция по отношение на модерността. Или, както казва Кързман, основната характеристика на либералната традиция е нейната

критика едновременно на обичайната и на възродителната традиция за това, което либералите понякога определят като „ретроградност“, която според тяхното виждане пре-

чи на ислямския свят да се възползва от плодовете на модерността: икономически прогрес, демокрация, законови права и пр. Вместо това либералната традиция твърди, че ислямът, правилно разбран, е съвместим със западния либерализъм или дори е негов предшественик⁹.

След като изказва някои формални забележки – отбелязвайки например, че трите традиции „се припокриват и пресичат и не трябва да се разглеждат като взаимно изключващи се или вътрешно хомогенни“, – Кързман твърди, че „като евристични способности трите етикета осигуряват значим вътрешен поглед към скорошната история на ислямските проповеди“.

Именно тук Кързман пропуска нещо много съществено. От една страна, първите две традиции (обичайната и възродителната) *не* са подходящи като „евристични способности“ за разбиране на настоящата ситуация, тъй като предполагат продължение на предмодерните позиции и пренебрегват или омаловажават значението на действащите в съвременен контекст процеси. Третата категория – „либералната“, към която неговият труд иска да насочи вниманието, става поради същата причина смесица от крайно контрастни становища, събрани в категория, стъпила на едно-единствено основание и показваща известна готовност да се приспособи към „плодовете на модерността“.

Това ясно се разкрива първо от историята на либералната тенденция, която Кързман скицира. Той се връща до XVIII в., за да определи зараждането на либералния ислям, и посочва Шах Уали Аллах¹⁰ (1703–1762) като инициатор на либералната традиция – макар и да признава малко по-късно, че Уали Аллах „не проявява голям интерес към „модерните“ форми на знание

⁹ Kurzman, Charles. *Liberal Islam*, p. 6.

¹⁰ Шх Уали Аллах ад-Дихлауи – известен индийски мислител, теолог, преводач на Корана на персийски език. – Бел. ред.

и смята традиционното ислямско знание за достатъчно, за да посрещне изискванията на съвременния му свят“.

Кързман продължава с тази „генеалогия“, като се насочва към най-известните реформисти на XIX в.: Джамал ад-Дин ал-Афгани (1838–1897), Саид Ахмад Хан (1817–1898) и Мухаммад Абду (1849–1905). Тези „либерали“, допуска накрая Кързман, „се стремят да се покажат като авторитети покровители“. Те демонстрират „уважение към модерността“ със своята готовност да въведат „западни теми“ в традиционната програма за обучение, но все пак смятат, че практиката на *иджтихад* (или „рационално тълкуване“), от която се очаква да отвори пътя към модернизацията, не трябва да е достъпна за всеки, а да бъде ограничена до способните религиозни учени. Човек може само да изрази скептицизма към намерението подобни идеи да се нарекат „либерални“.

Обсъждането, което прави Кързман на „видовете либерален ислям“, ясно предполага възприемането на една категория, която обхваща фактически всеки, който покаже някаква готовност за приспособяване към плодовете на модерността, включително онези, които само на думи признават модерните възгледи и практики. Тук той предлага друга триада, базирана на различното отношение към първоначалните източници на исляма: „божествено откритата книга (*Корана*) и божествено вдъхновената дейност на пророка Мухаммад традиция (*сунна*), които заедно поставят основата на ислямския закон (*шариа*)“. Кързман не само свежда целия дебат за категорията на либералния ислям до въпроса за религиозния закон и неговата релевантност към съвременните условия; той също така произволно постулира неговите „разновидности“: „първата разглежда либералните позиции като изрично санкционирани от *шариа*; втората смята, че мюсюлманите са свободни да възприемат либерални позиции по въпроси, които *шариа* оставя отворени за човешката находчивост; третата предполага, че *шариа*, възпре-

ки че е божествено вдъхновен, е предмет на многобройни човешки тълкувания. Аз наричам тези разновидности *либерална, мълчалива и тълкувателна*.“

Всъщност първата от тези „разновидности“ – онази, която твърди, че ортодоксалните традиции съдържат всички положителни „плодове на модерността“, е несъмнено апологетична. Тя може да бъде уместно описана като защита на това, което Саид Амин Аржоманд характеризира като форма на *ислямски модернизъм*:

Може да се каже в повечето случаи, че защитниците на ислямския модернизъм през целия ХХ в. и в целия мюсюлмански свят твърдят, че ислямът е най-съвършената религия и следователно има най-добрите отговори за всички проблеми на съвременната социална и политическа организация, като претендират в своята защита че могат да изведат от неговите източници демокрацията, равенството на жените, принципите на социална справедливост и човешки права. За тях ислямът е Правият Път и може да създаде съвършената съвременна социална и политическа система чрез внимателно преразглеждане на своите основни принципи¹¹.

Определена така, тази разновидност на либералния ислям е всичко друго, но не и либерална. Тя е просто набор от формални (най-вече на думи) отстъпки, тъй като основната идея е, както казва Кързман, че „ислямът е вечен и непроменен и мюсюлманите трябва да тълкуват думите на Бог колкото е възможно по-буквално“. Това, с други думи, е една осъвременена формулировка на идеята, че ислямът е първо-

¹¹ Said Amir Arjomand. The Reform Movement and the Debate on Modernity and Tradition in Contemporary Iran. – *International Journal of Middle Eastern Studies*, November 2002: p. 723.

образът на света или че той осигурява „подробен план“ за социалния ред – виждане, несъмнено любимо на „фундаменталистите“ и други радикални опоненти на либерализма. Настояването тази идея да се нарича „разновидност“ на либералния ислям само замъглява картината. Това ни кара да пропуснем една от основните разделителни линии в продължаващите дебати между мюсюлманите и води Кързман до грешката да нарича един ярко очертан консервативен деец като А. Алауи Мдагхри – бивш министър по ислямските въпроси на Мароко и виден защитник на традиционния ислям – представител на либералната тенденция.

Същият този проблем по-нататък се потвърждава от другите две разновидности либерален ислям, които Кързман обсъжда. *Мълчаливата* и *тълкувателната* са всъщност две допълващи се и неделими формулировки на един и същ начин на мислене, както разкрива едно по-добро съвременно изследване: свещените текстове не предлагат изчерпателен и систематичен корпус от закони. Правилата, които те предлагат, са сбор от морални предписания и изразяват един етически възглед, определящ ислямския подход към живота и неговия смисъл. И на по-късните поколения мюсюлмани се пада да изградят законови системи или по-скоро методологии, които да им дадат възможност да извличат или развиват нови постановления от първоначалните „библейски“ предписания. Тъй като както мълчаливата, така и тълкувателната разновидност са основани на емпирични наблюдения, те всъщност изразяват един историцистки подход към мюсюлманските традиции. Наричайки тези разновидности „историцистки“, имам предвид, че те признават основни исторически факти и запазват дистанцията си спрямо всяка идеологическа позиция, при която развитието на систематична мюсюлманска правна мисъл се разбира като просто тълкуване на „първообраза“ или „плана“, мислен да съществува навеки заедно с последното послание от Бог.

Тогава бих предложил да пренаредим категориите на Кърман: първата група според мен се състои от традиционните религиозни учени, чиито знания покриват главно късните писмени трудове на ислямското право и които остават предадени на традиционния светоглед (съчетавайки предмодерните епистемологически възгледи с традиционните идеи); втората група са радикалните ислямисти, които съчетават традиционните идеи и предмодерните епистемологически възгледи със съвременни идеологически позиции; третата група, която смятам за най-просветената, са онези учени, които търсят начини за съгласуване на съвременните епистемологически възгледи с едно класическо културно и религиозно наследство.

Вяра и знание

През 20-те години на XX в. – по-точно през 1924–1925 г. – се появява много важна разделителна линия в рамките на реформистките движения, пронизваща мюсюлманските общества от средата на XIX в. насетне. Събитието, което ускорява формирането на тази разделителна линия, е отменянето на ислямския халифат в Турция от Кемал Ататюрк. А това разделение само по себе си е голям поврат в историята на повечето мюсюлмански общества, тъй като слага началото на събития, които се развиват в две различни посоки. Едната води до това, което наричаме възродителен процес, фундаментализъм или ислямизъм, докато другата поражда просветения подход към религиозните традиции. Традиционните учени „оцеляват“ в този контекст и са привлечени или от едната, или от другата от двете тенденции. След отменянето на халифата – когато институцията, символизираща приемствеността и неизменността на историческия ислям, е премахната – мнозина учени се отвърщат от онези, които призовават за възстановяването на халифата, като отхвърлят апологетичното отношение, ма-

кар и оставайки верни на основните етически учения, които са извлекли от мюсюлманските традиции. Това е началото на една съдбоносна еволюция на мюсюлманския интелектуален живот.

Така, въпреки че възродителството (*revivalism*), или фундаментализмът, втвърдява и систематизира идеологията си, някои мислители отиват в противоположна посока и започват – за пръв път от десетки столетия – да повдигат основните, същностните въпроси, които са разделяли ранните мюсюлмански общности, надявайки се да подемат тези спорни въпроси по нов начин или да предложат нови гледища, основани на критическо преосмисляне на господстващите концепции. Есето на Али Абдерразик от 1925 г., задаващо въпроса „Бил ли е Пророкът цар?“¹², открива нови перспективи в повече от една посока. То повдига проблема за връзката между религиозната и политическата власт и предизвиква мюсюлманите да излязат с нови отговори. Връщането към един такъв въпрос, и то поставен по толкова директен начин, дълбоко разтърсва традиционните учени елити в мюсюлманските общества. Въпросът на Али Абдерразик е все още с нас; всъщност това е *въпросът*, на който повечето мюсюлмански интелектуалци се опитват да дадат отговор.

И така какво се случва след промяната от 20-те години на XX в.? Двете тенденции, които произлизат от нея, изкристализират дори по-отчетливо: едната твърди, че същността на исляма, единственият ислямски образец е този, върху който можем да размишляваме, който можем да изучаваме и от който можем да извлечем отговора на всеки въпрос, с който се сблъскваме в живота. Това е преобладаващата идея за исляма сред възродителите, фундаменталистите и ислямистите и също така, в донякъде различни форми, сред някои научни кръго-

¹² Вж. Ali Abderraziq. *L'Islam et les fondements du pouvoir*. Прев. Abdou Filali-Ansary. Paris, La Découverte, 1994.

ве в университетите в Северна Америка и Европа¹³. Може да се намерят много публикации, в които се твърди, че ислямът е това или онова отделно и хомогенно нещо, пренебрегвайки разнообразието и богатството, с които се характеризира историята на мюсюлманите. Идеята за *шариа* като система на вечни предписания, извлечени директно от свещените текстове, е илюстрация на това отношение. Според конкурентната гледна точка, която е добре подкрепена с исторически факти, ислямското право е резултат от процесите, които са се развивали в течение на мюсюлманската история, и то на сравнително късен етап. Ислямското право следователно може да бъде „разположено“ в сферата на фактите, а не принадлежи към сферата на принципите и нормите като такива. Това е признаването на тази отличителна особеност, която определя другата голяма тенденция след 1925 г., новото отношение и подход, които съотнасям към „просветената“ мюсюлманска мисъл.

Тази втора тенденция, която е просветена и либерална в смисъла, вляган в тези думи на Запад, е по такъв начин основана на модерните епистемологически условия, че се отказва от неисторическия есенциализъм. Тя възприема методите и хипотезите на съвременното знание и отхвърля идеята за исляма като първообраз на истината, който може да служи като подробен план за социалния и политическия ред. Просветената

¹³ Отново Гелнър дава една от най-добрите формулировки в началото на един от най-значимите си трудове – *Muslim Society*. Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 1: „Ислямът е подробният план за социален ред. Той твърди, че съществува един набор от правила, вечни, божествено предписани и независими от волята на хората, които определят правилното подреждане на обществото [...] В традиционния ислям не се прави разлика между юрист и занимаващ се с обичайно право, а ролите на теолога и на юриста се съчетават. Познанието върху правилните социални разпоредби и върху въпросите, отнасящи се до Бога, са едно и също нещо.“

ислямска мисъл приема за легитимно да се опитва да свърже израженията на сакралното с историческите условия, в които те са били формулирани, и така признава историцизма на тези изражения. Все пак тази тенденция остава вярна на идеята за „външен“ произход на нормите и възгледите, изразени от Пророка, и потвърждава техния сакрален характер и универсална валидност. С други думи, тя възприема един принцип на хетерогенност, който дава пространство както за универсалното, така и за специфичното. Тя разглежда пророческите предписания като *универсални* по отношение на това, че са сакрални по произхода си и изразяват етически принципи, предназначени за всички хора и близки до принципи, на които учат други религиозни и философски традиции. Пророческите предписания се разглеждат като *специфични* в смисъл, че изразяват обвързан с историята поглед към тези принципи.

От 20-те години на ХХ в. насам в много различни контексти се появяват мислители, които работят в тази посока. Най-известните са онези, чиито съчинения са съставени или преведени на европейските езици, като: Али Абдерразик, Фазлур Рахман, Мухаммад Махмуд Таха, Абдуллахи Ан-Наим, Мохамед Талби, Моджахед Шабестари, Абделмаджид Чарфи и Абдул Карим Соруш. Удивително е от колко различни части на мюсюлманския свят идват тези мислители, включително от общностите от нови емигранти в Европа и Северна Америка. Те не формират „школа“ в никакъв смисъл, защото няма пряко или косвено сдружаване между тях. Те говорят различни езици, занимават се с различни дисциплини и живеят в различни страни. Но споделят едно силно „фамилно сходство“. Пътят, открит от тази тенденция, е приемлив за мнозина през различните култури и дисциплини не като една открита вечна идея или като разкрита в момент от историята възможност, а като „обяснение“, което се очертава от прилагането на строгото познание и тълкувателния вътрешен поглед към мюсюлманските

традиции. Просветената мюсюлманска мисъл е представена като голямо разнообразие на идеи и възниква в различни контексти, но споделя една обща склонност към по-проницателни възгледи относно истината и нейната връзка с действителността, отколкото онези, които са доминирали в древността.

Четирима мюсюлмански мислители илюстрират ключовите аспекти от този просветен обрат на мисълта (въпреки че това не означава непременно, че те трябва да бъдат разглеждани като водещите светила в това относително голямо интелектуално семейство). Али Абдерразик открива път към нови подходи; Фазлур Рахман предлага задълбочена теоретична артикулация на тези подходи, а Абделмаджид Чарфи и Абдул Карим Соруш поставят началото на процеса на изграждане на школа на мисълта, базирана на тези подходи.

Али Абдерразик (1888–1966) е първият, който скъсва с „реформистката“ тенденция и нейната смесица от предмодерни епистемологически възгледи за религиозните традиции и склонността ѝ към апологетика. Неговият прочут въпрос „бил ли е Пророкът цар?“ дава знак за скъсване из основи с класическите или есенциалистските идеи и за обрат към критическо разсъждаване. Той оспорва установените възгледи и ги подлага на рационално проучване, повдигайки въпросите за тяхната последователност и адекватност в светлината на достъпните текстови и исторически извори. Неговото отклонение от търсенето за вечен ислям е реакция срещу традиционалистките интелектуални усилия да се демонстрира *предимството* на исляма пред такива съвременни ценности като рационалността, демокрацията и човешките права.

Той също така се опитва да провери валидността на ортодоксалните възгледи, като проучва тяхната вътрешна логика. Традиционните мюсюлмани смятат, че Мухаммад е основал държава, като е завел първата общност от вярващи в Медина, въпреки че Коранът много ясно опровергава възможността

той да бъде цар или светски управител от какъвто и да е вид. Абдерразик проучва стиховете на Корана, най-често използвани, за да подкрепят твърдението, че от исляма е предписана една специфична форма на държава, и открива, че тези стихове изразяват основните принципи на съвещаване и подчинение на „тези, които носят отговорността“ (не е задължително те да се разбират като царе или каквито и да е политически владетели). За да обоснове своите твърдения, той привежда исторически доказателства извън Корана, които показват, че първата *умма* (общност) от вярващи, които Мухаммад предвожда от Мека към Медина през 622 г., няма нито една от характеристиките на държавата.

Скъсването на Абдерразик с традиционните схващания предизвиква огромни вълни от протести, обвинения и опити за отхвърляне. Трябва да се отбележи, че повечето от тези враждебни реакции идват и от традиционни духовници, и от реформисти (като Рашид Рида), свързани с това, което по-късно става известно като ислямизъм. Обикновените читатели, които за първи път в мюсюлманската история могат да проследят такъв спор в пресата, не показват ни най-малък признак на враждебност към идеите на Абдерразик. Тяхното „мълчание“ не може да бъде разбрано другояче освен като одобрение на това, което е равнозначно на систематична критика на продължителните опити да се рационализират тиранията и теокрацията с откраднатата мантия на свещената традиция.

Втората фигура, която илюстрира просветената промяна, е Фазлур Рахман (1919–1986). Подобно на Абдерразик, той също има солидна подготовка в традиционните мюсюлмански дисциплини, но също и съвременен университетско образование. Като учен, който владее традиционните религиозни знания и има познания по съвременните текстови анализи, той е великолепно подготвен, за да разшири сферата на рационалното проучване на разработките и системите, които мюсюл-

манските учени са изградили на основата на ранните ислямски текстове. Негова специалност е системното внимателно изследване на историческите процеси, които пораждат някои от основните концепции, преобладаващи сред мюсюлманите. Оценката му за начините, по които е изградена ортодоксията, е строго критична и не оставя място за твърдение, че съществува една древна „ислямска система“, която по някакъв начин „предварително да обхваща“ съвременните норми.

Вместо това Рахман забелязва един специфичен морален „етос“, който произтича от ислямските свещени книги и примера на Пророка. Той оспорва традиционните обяснения за откровението, които омаловажават ролята на Мухаммад и поставят основата за поява на доктрината, че Коранът е вечен. Тези идеи относно ролята на Пророка в предаването на откровението¹⁴ предизвикват протести, сравними с тези, които се появяват срещу Абдерразик през 1925 г. Рахман предлага едно от най-радикалните преразглеждания на преподаваните мюсюлмански традиции и тяхното възпроизвеждане, показвайки как те биват оформени от един светоглед, рязко противоположен на етоса на първоначалната *умма*¹⁵.

Подкрепата за движението на просветената мисъл е тенденция, която гледа на мюсюлманските традиции като на „наслоявания“ от описания или форми на социална организация, позоваващи се на общ източник. Те могат да бъдат изучавани като предмет на познанието, без непременно да се възприема валидността на религиозните твърдения. Тук религиозните традиции са разглеждани като натрупвания на социални институции, писмени традиции, различни митове и различни форми на изразяване, които претендират да се отнасят към едно общо

¹⁴ Вж. Rahman, Fazlur. *Islam*, 2nd ed. Chicago, University of Chicago Press, 1979.

¹⁵ Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity*. Chicago, University of Chicago Press, 1984.

ядро и се представят като изразения на нещо далеч надхвърлящо обикновения човешки опит. Сред говорителите на тази традиция се включват такива знаменити учени като Мухаммад Аркун или Ридуан ас-Сайд. Човек може да каже, че стотици учени – както мюсюлмани, така и немюсюлмани, принадлежащи към различни дисциплини и школи – са заети с това усилие в университети и изследователски институти по света. Всъщност днес ние живеем в период, в който историята на мюсюлманите се пренаписва в голям мащаб. Новото познание и новите разбирания предлагат подкрепа за просветените мюсюлмани и дават на радикалите повече причини за страх. Новите познания насърчават възникването на религиозен, морален и понякога интелектуален релативизъм в рамките на експертните кръгове и на онези, които са повлияни от тях. Най-голямото въздействие на тези нови познания обаче е в подкрепата за просветените мислители, които се интересуват от изследването на последствията за религиозното съзнание.

Начело на това течение е Абделмаджид Чарфи (род. 1944 г.) – пример за просветен мюсюлмански интелектуалец, който изгражда научна институция. Чрез своите съчинения обучението, което провежда на важни млади учени, и неговата работа по организирането на департамент по религиозни науки в Университета на Тунис той поставя началото на един от първите нови систематични анализи на традиционните ислямски догми, взимайки предвид възгледите и методите на съвременната социология, сравнителна религия и етика. Неговото изследване *Ислямът между посланието и историята* предлага изчерпателна алтернатива на схващанията, поддържани от ислямистите и ултраконсерваторите. Той очертава ярка разлика между религиозното и етическото послание на исляма и неговото приемане в мюсюлманските общности, разделени по време, пространство и култура. Чарфи предлага нов прочит на една от основните догми, поддържани от мюсюл-

маните – а именно тази за крайността (или „затвореността“) на откровението. Традиционното тълкуване засилва тезата, че Свещеният Коран и неговите предписания са окончателни, те са последният и най-завършен израз на Божията воля. Чарфи, уповавайки се едновременно на ранни традиционни източници и на съвременни знания, подчертава, че този нов прочит отбелязва не просто приключването на един период, но също така и отварянето на нови хоризонти за човешкото действие, основани на ново знание, етически експерименти и освобождаване на ума и волята.

Накрая Абдул Карим Соруш става известен като представител на богато и мощно иранско движение, привлякло активни мислители както от религиозните институции, така и от светските кръгове и спечелило много последователи в иранското общество като цяло. Това движение разкрива ясното влияние на шиитските научни традиции, където философията и рационалната теология са били развивани без прекъсване в продължение на столетия. То решително поддържа различията между религиозните истини (абсолютни, но недостъпни сами по себе си) и човешкото знание (непременно разположено във времето и пространството и следователно – относително). В същото време то се въздържа от свеждане на религиозните принципи до правни и външни предписания чрез задълбочени изследвания на онтологическото, есхатологическото и етическото измерение на религиозната практика, черпейки очевидно от мистичното наследство на Персия и Близкия изток.

Вяра и идентичност

Една от най-важните последици на просветената тенденция – последица, която освен това различава тази тенденция от радикалните и традиционалистките алтернативи – е нейната способност да прави разлика между религиозната вяра

и поддържането на колективна идентичност. Според нейното схващане религията е възникнал в историята израз на духовните виждания и етическите идеи. Историческо-критическите анализи и други форми на научно изследване не предизвикват страхове от загуба на вяра, на социално сцепление или на идентичност. Тези страхове, които изглежда са изиграли значителна роля в радикализирането на ислямизма, са успокоени в рамките на просветената мисъл. Израженията на идентичността трябва да бъдат местни, географски и културни. Съзнаването на това, че ислямът, правилно разбран, *не* е система за социална и политическа регулация, освобождава пространство пред културите и нациите – в съвременните значения на тези думи – да поставят основите на колективната идентичност. Това от своя страна отваря пътя за приближаване към други религиозни традиции и универсални морални системи, отвъд политическите и културните граници, и то не просто формално. Открива се също така и път към едно цялостно уважение към гражданските сфери, в които мюсюлманите могат да съществуват съвместно като равноправни граждани с немюсюлманите. Още повече че за просветените мюсюлмански умове това одобрение и уважение са принципни въпроси, а не просто неохотни тактически отстъпки (от типа на тези, които правят ислямистите) в полза на господстващия, но нелегитимен баланс на силите или на модата на деня.

Нещо повече, обратът към просветена мисъл признава, че ислямските основни текстове излъчват дух на социална справедливост, равенство и солидарност с бедните. Ислямът дава началото на една общност, основана на идеала за придържане към една обща вяра, а не към някакво племенно или етническо чувство за принадлежност. Той оставя в течение на историята една рамка, защитаваща равенството, и поражда многократни опити за прилагане на тези принципи в социалния и политичес-

кия ред. Днес обаче повечето от тези стремежи могат да бъдат канализирани чрез установените политически институции и форми на изразяване. Мюсюлманите вече не са задължени да „практикуват политика вътре в религията“, както е бил случаят в предмодерните времена, когато са се приемали религиозни формули, за да изразят политическия дневен ред¹⁶. Създаването на политически пространства, където гражданите имат полза от свободата на изразяване и на политическо действие, открива пътя към модерните типове колективно поведение.

Можем да се запитаме дали прогресът в съвременното знание и ограничаването на някои концепции, смятани за сакрални, до положението на исторически изрази ще доведат до релативизъм, или „разочарование“ – разграничаване от вярата в духовното и от тези морални нагласи, свързани с нея. Отговорът е: „не непременно“. Идеята, която се крие зад просветената мюсюлманска мисъл, е, че дори ако приемаме историчизма на традициите, дори ако възприемаме гледната точка на съвременното знание, зад тези традиции има една „различност“, която осигурява вникване в смисъла на съществуването и в основата на етическите принципи. Трябва да признаем какво ни е донесло модерното знание, в частност – критическото отношение към различните религиозни традиции, наши или чужди. Но трябва и да приемем, че тези традиции, въпреки техния историчизъм, насочват вниманието към божествеността и улавят нейното вдъхновение и етическо напътствие. Това е в известен смисъл препотвърждаване на „авероисткото“ верую – концепцията, която Ибн Рушд (Авероес, 1126–1196) първоначално предлага и която по-късно е погрешно тълкувана и отхвърлена в мюсюлманските общества като теория

¹⁶ Mohamed Abed Jabri. *Al-aql al-siyasi al-arabi: muhaddidatuh wa tajalliyatuh* (Арабската политическа мисъл: детерминанти и прояви). Casablanca, Al-Markaz Ath-Thaqafi al-Arabi, 1990.

на „двойната вяра“. Веруюто на Ибн Рушд е да се отстоява идеята, че разумът осъзнава собствената си неспособност да осигури етическо напътствие и следователно ни насочва към религията. Но тя от своя страна насочва вниманието обратно към разума като начин за развиване на подходящи начини и средства за прилагане на етическите принципи в конкретните исторически обстоятелства. Истината е една, но тя се разбира на различни нива и по различни начини. Мохамед Абед Джабри определя този аспект от природата на истината като постулата, който лежи в основата на модерността¹⁷. Ибн Рушд идва от Испания и неговите идеи са добре познати сред учените от Западна Европа в средата и края на Средновековието. Приемането на проникновеното му схващане от страна на европейските християни е това, което помага да се открие пътят за ново разбиране на възможните връзки между религията и социално-политическия ред в Европа. Няма някаква съществена причина това схващане да не може да осигури основата за такова ново разбиране и сред мюсюлманите.

Превод: *Анастасия Цолова*

¹⁷ Mohamed Abed Jabri. *Naqd al-Aql al-Arabi: Takwin al-Aql al-Arabi (Критика на арабския разум, кн. 1. Формирането на арабския разум)*. Casablanca, Al-Markaz Ath-Thaqafi al-Arabi, 1991.

НЕУЛОВИМАТА РЕФОРМАЦИЯ¹

Абделуахаб ал-Аффенди

Най-значителният политически проблем на модерния ислям е не просто смущаващата липса на демокрация в повечето мюсюлмански страни, но много по-фундаменталният неуспех в това да осигури изобщо някаква форма на стабилно и дори в минимална степен консенсусно управление. Този проблем е толкова остър толкова отдавнашен, че е трудно да оставим настрана ролята на такива „предполитически“ фактори като културата и особено религията при обясняването му.

Колкото повече тежест придаваме на тези „предполитически“ фактори, толкова по-голяма изглежда нуждата от радикална интелектуална и етическа преориентация на исляма. Въпреки всичко аргументът, че такава преориентация трябва да приеме формата на „ислямска реформация“, е необоснован. Независимо от постиженията на учените, които са следвали „свещената традиция“ на Макс Вебер в използването на религията при обяснение на социални феномени, за социолозите си остава рисковано да действат като теолози аматьори, особено когато искат да говорят оценъчно. Това не трябва да ни обезсърчава от занимания с теология, стига да помним, че теологията и политическата социология са две дълбоко различни начинания. По-големият риск не е в това, че теологията ще изопачи социологията, а обратното. Социолозите имат опасната склонност да приемат такива теологически концепции като „Божествено управление“

¹ Преводът е направен по: El-Affendi, Abdelwahab. „The Elusive Reformation“ in *Journal of Democracy*, vol. 14, № 2, April 2003, 34–39.

за буквално валидни и впоследствие на бърза ръка да проектират опростената му противоположност „човешко управление“.

На въпроса дали на либералната демокрация може да бъде дадена една „истински“ ислямска основа, не може да се отговори, тъй като вероятно няма нито едно ислямско демократично движение, което да не е засегнато от влиянието и предизвикателствата на западната либерално-демократична мисъл и практика. Същевременно всяко съвременно ислямско движение за реформи, прогласяващо своя либерално-демократичен потенциал, поставя въпроса дали религиозно-културната реформа е предусловие за демократизация, тъй като да се позоваваме удобно на предполагаемия либерално-демократичен потенциал на едно отделно тълкуване на исляма означава да допуснем, че вече са налице голям брой мюсюлмани, поддържащи либерализма и демокрацията като желателни сами по себе си.

Не всички измежду онези, които биват определяни като „мюсюлмански либерали“, основават своя либерализъм на теологически предпоставки; всъщност мнозинството не прави това. Но концептуалната смесица, която се покрива от етикета „мюсюлмански либерал“, е по-проблематична, отколкото простата комбинация от предложените прилагателни – и не само защото терминът „либерален“ е така ожесточено оспорван. Ислямският либерализъм често е определян като тенденция, която „споделя общи интереси със западния либерализъм“², в частност привилегироването на „рационалния дискурс“, който се стреми преди всичко към „съгласие, базирано на добрата воля“ сред участниците в публичния живот³. Изглежда, че това е едно тавтологично определение, възпроизвеждащо заключението, че „либералният ислям“ е по-близък до демокрацията,

² Charles Kurzman, „Liberal Islam: Prospects and Challenges“, *MERIA Journal* (September 1999).

³ Leonard Binder, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 1–5, 358–59.

отколкото другите видове ислям. Ако мюсюлманските либерали са по дефиниция онези, които споделят западните либерално-демократични идеали, и ако не-либералите са онези, които не споделят тези идеали, то тогава е излишно да се казва че „мюсюлманският либерализъм“ е вътрешноислямската тенденция, насърчаваща либералната демокрация в рамките на исляма.

Показателно е обаче, че реалността не отговаря на тази „тавтология“. Групите и мислителите, които са отишли най-далеч в насърчаването на „либерални“ теологии в рамките на исляма (като ахмадитите в Пакистан, бахаите в Иран или Републиканските братя в Судан), са били по-малко насочени към съвременната либерална демокрация, отколкото към позиции, сходни с тези на такива ранномодерни западни либерали като Джон Лок, Джеръми Бентам или Джеймс Медисън, които всички са в най-добрия случай „неохотни демократи“⁴. Не е трудно да се разбере защо това е така, тъй като повечето от тези реформистки школи на исляма са често маргинализирани и преследвани.

Либерализмът – разбиран широко като защита на автономията на индивида и подкрепящите я политически и граждански свободи – не винаги е бил приятелски настроен към демокрацията⁵. Либералите често са се тревожели, че получилите власт, но погрешно насочени маси могат да застрашат основни права и свободи, особено правата на собственост. Въпреки вътрешната връзка, която днес се смята, че има между либерализма и демокрацията, между тях остават значителни

⁴ David Held, *Models of Democracy*, 2nd ed. (Stanford: Stanford University Press, 1996), 100.

⁵ Marc F. Plattner, „From Liberalism to Liberal Democracy“, *Journal of Democracy* 10 (July 1999); David Beetham, „Liberal Democracy and the Limits of Democratization“ в: David Held, ed., *Prospects for Democracy: North, South, East, West* (Cambridge: Polity Press, 1993).

напрежения, свързани с определени принципи на класическия либерализъм, за които дори може да се твърди, че са „дълбоко враждебни на демокрацията“⁶.

Управление и вяра

Излишно е да се казва, че според традиционното разбиране ислямските учения влизат в конфликт с определени аспекти на западния либерализъм, като това само по себе си не означава, че те възпрепятстват демокрацията. Всеки набор от религиозни вярвания и дори вярвания, основани на кастово разделение, може да бъде съвместим с демокрацията (разбирана като базирана върху консенсус власт на народа), ако тези вярвания се споделят от всички членове на общността. От друга страна, различаващите се и несъвместими версии на вярванията биха направили демократичния консенсус труден, независимо от своето съдържание.

Бихме могли следователно да се осмелим да формулираме противоположната интуитивна теза, че не само ислямът, но и всяка религия е в същността си „демократична“, в смисъл че религията като въпрос на индивидуална съвест може да бъде прегърната само свободно. Самото съществуване на религиозните общности – от ранните евреи и ранните християни чак до пилигримите, мормоните и последователите на течението „Ислямска нация“ – зависи от непрекъснатото насърчаване на консенсуса. В противен случай те имат склонността да се фрагментират много бързо. Като всеки източник на морал или духовни ценности религията може да се прояви като елемент на сплашване и принуда срещу разколниците (настоящи и потенциални), но това може да стане само ако въпросните ценнос-

⁶ David Beetham, *Liberal Democracy and the Limits of Democratization*, 58.

ти са широко възприети и са станали съставна част от самата общност. Централният проблем, който религията поставя пред демокрацията (или каквато и да е форма на управление), е, че стриктно спазваните вярвания или лоялност могат същевременно да направят трудно осигуряването на консенсус.

Мюсюлманските общности реагират положително както на демокрацията, така и на повечето аспекти на либерализма. Като цяло ограничаването на държавната власт, разделението на властите и конституционализмът традиционно намират силна подкрепа в мюсюлманските кръгове. Като доказателство може да се посочат конституционалистките движения, които се появяват в Иран, Египет и Османската империя през XIX в. След получаването на независимост от колониалната власт почти всички мюсюлмански страни възприемат някаква форма на протодемократично управление. Много водещи реформатори предлагат теологико-политически аргументи за съвместимостта между демокрацията и исляма. В повечето случаи, обаче, тези страни са управлявани от инстинктивни либерали, които не се безпокоят да предлагат религиозни аргументи в защита на своите политически убеждения. „Отците основатели“ на страни като Пакистан и Малайзия влизат в този модел, както и монархиите на независимите Ирак, Мароко, Египет, Йордания и Либия. По-сетнешният крах на протодемокрацията, обхващащ една след друга различни мюсюлмански страни, съвпада с общите тенденции в Третия свят и има повече сходство със светските идеологии като социализма и национализма, отколкото с промени в религиозната мисъл.

Всички диктаторски режими в мюсюлманския свят все още остават светски – както и може да се очаква, тъй като диктатурите са по определение политически системи, които подчиняват всички ценности и фактори, включително религиозните, на оцеляването на режима. Дори когато диктатурите решават да предложат теологическо оправдаване на самите себе си, те

не губят своя светски характер. Доктрината на аятолах Хомейни за „абсолютната власт на познавача на правото“ (*Mutlaq Velayat-e-Faqih*), изложена през 1988 г., показва тъкмо това, бидейки основана върху аргумента, че оцеляването на ислямската държава е върховната ценност, на която всички други религиозни задължения трябва да бъдат подчинени. Въпреки че въпросният теологичен принцип има наистина подкрепата на мнозинството, трайното оцеляване на режима трябва да бъде приписано не на официалната му теологическа защита, а по-скоро на тайната полиция или петродоларите.

Ислямисткото предизвикателство

През ХХ в. нарастващ брой мюсюлмански мислители наистина са се опитали да представят религиозни аргументи срещу демокрацията и в подкрепа на по-„автентичните“ ислямски модели, като например *шюра* (съвещателна система) или различни видове попечителство от страна на религиозни учени. Сайид Абу ал-Ала Маудуди (1903–1979) от индийския полуостров, Сайид Кутб (1906–1966) от Египет и аятолах Рухоллах Хомейни (1900–1989) от Иран твърдят, че демократичната идея за народен суверенитет пряко противоречи на суверенитета на Бога⁷. Все пак всички тези автори защитават някаква форма на съвременна конституционна практика – макар винаги с условието, че някаква (определяна по различен начин) религиозна власт трябва да има окончателното право на вето върху решенията на избраните органи. Но тези мислители, подобно на теолозите, които служат в защита на съществуващите автокрации днес, се ползват със слаба подкрепа от народа.

Нарастващата популярност на ислямистките течения поставя двойно предизвикателство пред демократизацията. От

⁷ Abdelwahab El-Affendi, *Who needs an Islamic State?* (London: Grey Seal Books, 1991), 49–56.

една страна, тази популярност създава страх сред либералите, че демократичните форми на управление може да предадат властта на нелибералните ислямисти. От друга страна, деспотите използват ислямистката заплаха, за да отблъскват натиска за демократизация – често с подкрепа от страна на някои местни либерали и значителни външни сили. Нещо повече, разочарованието сред мнозина мюсюлмани от съвременните експерименти с ислямизацията (в Иран, Пакистан, Афганистан, Судан и Саудитска Арабия) дава начало на нови либерални тенденции, които претендират да са под шапката на исляма и използват религиозни аргументи. Някои коментатори разглеждат тези нови тенденции като сигурни знаци за промяна към либерализъм в мюсюлманския свят, особено в Иран, където разочарованието от ислямската „република на добродетелта“ е изключително тежко:

Ако, както показва християнският Запад, повсеместното разочарование от опитите за изграждане на „Божия град“ на земята в крайна сметка подкрепи възхода на демократичния „човешки град“, то тогава ислямската цивилизация е на прага на решителен и познат от историята пробив⁸.

Чарлз Кързман различава три линии на развитие на ислямския либерализъм. Според първата ислямските учения са в същността си либерални. Според втората ислямските учения са неутрални по отношение на либерализма. А третата приема, че има конфликт между либерализма и традиционния ислям, но те могат да бъдат помирили чрез процес на взаимно ново тълкуване⁹. Новите тенденции принадлежат към тази трета или „ревизионистка“ линия – една категория, представена от

⁸ Вж. увода към: Mahmoud Sadri and Ahmed Sadri, eds. *Reason, Freedom and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdoulkarim Soroush* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

⁹ Charles Kurzman, „Liberal Islam“.

значими движения като *Нахдат ал-Улама* в Индонезия и реформизма на президента Мухаммад Хатами в Иран, както и от отделни личности като иранец Абдул Карим Соруш. За нашите цели първите две категории могат да бъдат обяснени като варианти на „традиционния“ ислямски либерализъм, а третата – като „критичен“ ислямски либерализъм.

Отвъд тях обаче може да се посочи една четвърта категория, илюстрирана от нововъзникнали партии като Партията на справедливостта в Турция, едноименната партия в Мароко или Ан-Нахада в Тунис, Мюсюлманското младежко движение в Малайзия или определени части от Мюсюлманското братство в Египет и Сирия и личности като Тарек ал-Бихри в Египет. Тези групи съчетават традиционния с критичния либерализъм, в което показват пълно разбиране и симпатия към ревизионистките тенденции, но те самите не изработват изрично ревизионистки аргументи. Вместо това съзнателно (макар и често мълчаливо) предпочитат да отлагат или да заобикалят трудните въпроси, което предполага едновременно обвързване както с исляма, така и с либерализма.

Положителната страна на тези нови тенденции е, че те са спомогнали за създаването на протодемократични коалиции чрез елиминирането на някои от най-спорните теологико-политически въпроси, най-малкото в краткосрочна или средносрочна перспектива. Но за разлика от повечето традиционни ислямски либерали, които често не забелязват или не се интересуват от въпросите, предизвикващи разногласия, новите ислямски либерали проникателно ги долавят и знаят, че в даден момент ще трябва да защитават своята позиция по тези сложни въпроси дори и да е мъдро засега да ги държат встрани от центъра на политическите дебати. В места като Иран новият либерализъм успява да създаде широки коалиции, които обхващат критичния ислямски либерализъм, традиционния либерализъм и дори обикновения светски либерализъм. Като резултат той

съмвява да осигури широка народна подкрепа за своята реформаторска програма, както показва голямата изборна победа на Хатами, постигната в последните президентски и парламентарни избори в Иран.

Възходът на такава една коалиция, разбира се, не възпира нейните конкуренти да повдигат въпросите, които новите движения искат да държат във от дневния ред, като по този начин битките се подновяват. Много малко вероятно е обаче тези критици да мобилизират значителна народна подкрепа и още по-малко вероятно е да дестабилизируют системата. Скорошните избори в Турция, Египет, Индонезия, Мароко, Пакистан и Малайзия показват, че радикалните партии като Ислямистката партия на Малайзия или партията Фазилет в Турция не се ползват със значителна народна подкрепа. Ожесточените ислямистки организации, като Египетската ислямистка група, са дори по-изолирани. Стабилността, която произтича от всичко това, може да направи възможно тези спорни въпроси да се обсъждат в една по-спокойна атмосфера и вероятно дори да намерят разрешение.

В заключение може да се каже, че една „ислямска реформация“ не е нито необходима, нито достатъчна, за да се даде възможност на мюсюлманите да изградят стабилни и основани на консенсуса политически институции. Една реформация може да бъде нещо желателно; това е проблем, който вярващите мюсюлмани ще трябва да решат. Но възможността за нея едва ли ще подобри непосредствената перспектива за политическа стабилност. Подобно на християнската Реформация, тя по-вероятно би била нещо, носещо разделение, страх и насилие.

Превод: *Анастасия Цолова*

ЗАГЛУШЕНОТО МНОЗИНСТВО¹

Радуан А. Масмуди

Либералният ислям е клон или школа в исляма, придаващ особено значение на човешката свобода и независимост. Либералните мюсюлмани вярват, че човешките същества са сътворени свободни – една концепция, която е твърде важно да бъде подчертавана днес в мюсюлманския свят – и че ако свободата се отнема или намалява, то по същество се противоречи на човешката природа, а също така и на Божията воля. Докато някои хора искат да наложат своите възгледи върху останалите, либералните мюсюлмани настояват, че хората – както мъжете, така и жените – трябва да бъдат свободни да избират как да практикуват вярата си. Това е в съгласие с основното учение на Корана, че „не може да има принуда в религията“. Налагането на религия на хората противоречи на едно основно религиозно изискване: че от човешките същества се очаква да стигнат до Бога чрез собствената си свободна воля.

За разлика от тежко противоречащите си „либерализми“ на САЩ и Европа, ислямският либерализъм придава голямо значение както на свободата на общността (*умма*) от окупация и потисничество, така и на свободата на индивида в рамките на общността. Същевременно не позволява едното да се припокрива с другото. Подобно на класическите либертарианци, като Фредерик Бастиа, Лудвиг фон Мизес или Фридрих фон Хайек, ислямският либерализъм поставя ясно ударение върху

¹ Преводът е направен по: Masmoudi, Radwan A., „The Silenced Majority“ in *Journal of Democracy*, vol. 14, № 2, April 2003, 40–44.

ограниченото управление, индивидуалната свобода, човешкото достойнство и човешките права. „Умереният ислям“ е другото определение, често използвано по отношение идеите и представителните фигури, които имам предвид. Но „умерен“ не улавя точно смисъла на всеобхватната идеологическа ориентация, за която става дума. Основните стълбове на ислямския либерализъм са:

Хуррия (свобода) – човешките същества са създадени свободни и трябва да останат свободни; свободата на мисълта, свободата на религията и свободата на придвижване са от същностно значение за предвидения от нашия Създател живот. Без свобода животът и религията нямат смисъл и живец. Бог в Своята безгранична мъдрост е пожелал човешките същества да са свободни; свободни да вярват или да не вярват и свободни да практикуват или не вярата си. Налагането на религия на хората е грешно и води до обратен на желаниия резултат; освен това е и против волята на Бога.

Адл (справедливост) – равенството пред Бог може да бъде превърнато в равенство на земята. Само Бог може да отсъди кой е най-добър измежду нас. Справедливостта трябва да бъде поддържана по отношение на всеки – мъж или жена, мюсюлманин или немюсюлманин, приятел или враг, арабин или неарабин. Справедливост означава, че отношението към всяко човешко същество е безпристрастно и еднакво от страна на обществото и правителството. Несправедливост срещу едно отделно човешко същество е несправедливост срещу всички и оскърбление на Всемогъщия.

Шура (съвещаване) – Бог е срещу потисничеството и потисниците не му се нравят. Делата на общността и обществото трябва да бъдат решавани чрез общо съвещаване и съгласие. Съвещаването трябва да включва всички членове на общността и трябва да бъде задължително за управляващите или държавните чиновници. Пророкът Мухаммад, който умира, без да по-

сочи свой наместник, дава на сподвижниците си да разберат, че трябва сами да си изберат владетел и че той трябва да бъде отговорен пред тях.

Иджтихад (рационално тълкуване) – Бог е определил важни цели за вярващите, които да постигнат на земята (като управление чрез съвещаване, справедливост, свобода, достойнство и мир). Все пак пътят за постигане на тези цели е до голяма степен оставен в ръцете на самите мюсюлмани, които трябва да решат, използвайки разум, знание и вяра какво е най-добро за тях и за тяхната общност. Ислямът няма духовенство и йерархия и следователно всички мюсюлмани трябва да изразяват своето мнение в светлината на ученията на исляма и на променящите се нужди и приоритети на обществото. Жизнено-важно е за мюсюлманската общност (*умма*) вратите на иджтихада – затворени в продължение на около 500 години – днес да бъдат наново отворени.

Учените и лидерите на това разрастващо се движение в мюсюлманския свят са много, макар и да не са добре познати на Запад. Сред тях са Тарек ал-Бихри и Салем ал-Аууа (Египет), Мохамед Талби (Тунис), Ануар Ибрахим (Малайзия), Фатхи Осман, Азиза ал-Хибри и Абдулазиз Сахедина (САЩ), Шафик Габра (Кувейт), Абделуахаб ал-Еффенди (Судан), Нурколиш Маджид (Индонезия), Ибрахим ал-Уазир (Йемен) и Абдул Карим Соруш (Иран).

Защо това движение е мълчаливо?

Добрата новина е, че либералният ислям представлява преобладаващото мнозинство в мюсюлманския свят днес. Лошата новина е, че това е едно мълчаливо мнозинство – или вероятно по-точно казано, едно *заглушено* мнозинство. Има две малцинствени групи, които водят борба – буквално – за политическия контрол: светските екстремисти и религиозните

екстремисти. В повечето случаи светските екстремисти са на власт, така както са били през последните 50 години, но те до голяма степен са загубили своята легитимност заради безсрамните си и безмилостни усилия да наложат своите възгледи на обществото. Религиозните екстремисти също искат да наложат своите възгледи, но мнозина от тях са в затвора или се крият. Те не са на власт, с изключение на две или три страни. Те също са загубили легитимност, защото защитават насилието. Между тези две крайности откриваме мнозинството от хората, желаещи да практикуват всеотдайно религията си и същевременно да живеят в модерната епоха, т.е. искат модерно, умерено и уместно тълкуване на исляма.

Има ли вероятност либералният ислям да се засилва?

В дългосрочна перспектива – да, защото е единствената алтернатива, съчетаваща вярата и разума. Дали това ще стане в скоро време, зависи от много неща, защото либералните мюсюлмани са поставени между чука и наковалнята. Чукът е държавата, заедно със своята полиция и тайните служби (*мухабарат*), възприела толкова често срещаната в мюсюлманския свят потисническа форма, оказваща постоянен натиск върху цялото общество. Тези държави не харесват либералния ислям, защото заплашва корумпираното статукво, което поддържат. Понеже тези държави често не правят разлика между либерален и фундаменталистки ислям, те са склонни да възприемат самата религия като заплаха. В мюсюлманския свят държавата често е възприемала позицията „който не е с нас, е срещу нас“ и опитите за някаква критика автоматично са разглеждани като заплаха и биват заглушавани. От другата страна са фундаменталистките групировки, които искат да монополизират исляма. Те обвиняват всеки, който говори за умереност, търпение,

легитимност, разум и прагматично мислене в неислямски или антиислямски настроения. Религиозните водачи в повечето мюсюлмански страни се ползват с малко доверие, защото често отстъпват пред огромния натиск, на който са подложени, да застанат на страната на държавата или на фундаменталистите.

Ключът към успеха на либералния ислям е повече свобода. Липсата на свобода в мюсюлманските страни задушава обществото, пречейки на какъвто и да е дебат за това какво става в мюсюлманския свят днес. Добавете към липсата на свобода загубата на достойнство, чувството за безнадеждност и отчаяние и получавате благодатната почва за всички видове екстремизъм и насилие. Следователно разрешението е да се позволи на либералния ислям да се засилва, което означава радикално увеличаване на свободата на пресата, свободата на религията, свободата на мисълта и свободата на формиране на независими организации. Това е, разбира се, същността на демокрацията.

Някои твърдят, че мюсюлманският свят се нуждае от върховенство на правото, но не непременно от демокрация. Невъзможно е да се разделят тези две неща; в края на краищата не можете да имате върховенство на правото без демокрация. Когато законът идва от едно нелегитимно правителство, той е нелегитимен и неговото привеждане в действие – при липсата на независими една от друга власти – води до диктатура.

Преходът към демокрация може да отнеме години. Но трябва да бъде реален, устойчив и необратим. Правителствата в мюсюлманския свят са станали експерти в обещаването на демократични реформи, като същевременно предлагат все повече потисничество. И това е създадо атмосфера на голямо разочарование и недоволство.

Международната общност трябва да оказва продължителен натиск върху съществуващите правителства да позволят повече свобода, защото това е в техен собствен интерес и в интерес на техните общества, така както е в интерес на мира

и стабилността в света. Разбира се, те ще викат на висок глас, ще се оплакват от чужда намеса и ще изискват техния „суверенитет“ да бъде зачитан. Но ние трябва да настояваме, защото това е единственият изход от ужасната ситуация, в която всички се намираме.

На умерените и либералните мюсюлмани трябва да им се позволи да изразяват мнението си. На потисническите режими не трябва да се позволява за използват войната срещу тероризма, за да заглушават всяка опозиция или да обявяват всички за ислямисти. Онези, които защитават екстремизма и насилието, са врагове на човечеството и на исляма и трябва да бъдат спрени, преди да доведат до опустошение и хаос собствените си страни и света. Необходими са истински и действителни реформи, а либералните и умерените гласове не могат да бъдат чути в атмосфера на страх и потисничество.

Международната общност трябва да си постави демократичните реформи в мюсюлманския свят като приоритет. За начало Съединените щати и европейските страни трябва да спрат да подкрепят диктатори в името на стабилността. Ние всички знаем, че стабилността, осигурявана от диктатори, е илюзия, която поражда само насилие и екстремизъм. За да насърчават мира и да укрепват гласовете на либералния ислям, мюсюлманските страни трябва да придобият опит с демократичните институции и практики. Демократичният опит ще позволи на ислямските движения да станат по-умерени и да пригодят своите виждания, идеи и стратегии към нуждите на своите общества и към изискванията XXI в. Контрастът между Турция и Алжир е красноречив пример в това отношение. Безспорно светски ориентираната Турция допуска ислямистите да участват в политическия процес и по този начин е на път да стане една държава образец в мюсюлманския свят. Алжир обаче реши да смаже през 1992 г. своята ислямистка партия и все още се възстановява от десетгодишната гражданска война, ко-

ято завърши със смъртта на повече от 150 000 души и с радикализация на ислямистките групировки по целия свят.

Лъч на надежда

Либералният ислям наистина процъфтява в САЩ и в Европа. Много свободомислещи мюсюлмани, които не могат да понесат репресивната среда на собствените си страни, са избягали на Запад, където днес живеят свободни. Те представляват значителни групи, които могат – вярвам, че ще стане така – да изиграят важна роля в модернизирването на исляма и в подкрепата на либералните и умерените ислямски възгледи в мюсюлманския свят. Обновлението на исляма ще се нуждае от свобода и демокрация, а в настоящия момент Западът е единственото място, където те могат да бъдат открити. Поради тази причина вярвам, че обновлението ще започне на Запад. Мюсюлманите, които живеят на Запад, са важно предимство за либералния ислям, за всички онези, които споделят неговите цели за мир, свобода и демокрация, и най-сетне – за самия мюсюлмански свят.

Наложително е мюсюлманите от САЩ да играят водеща роля в реформирането на ислямския свят, главно чрез разпространяване на разбирането за ценностите и достойнствата на демокрацията сред мюсюлманите като цяло и техните лидери в частност. Приятелите на исляма и всъщност всеки, който се надява на мир и хармония между религиите, трябва да направят всичко, което е по силите им, за да подкрепят либералния ислям – зараждащия се глас на заглушеното мнозинство в мюсюлманския свят.

Превод: *Анастасия Цолова*

ВЯРА И МОДЕРНОСТ¹

Лаис Кубба

Осмисляйки природата на „либералния ислям“ и неговите политически перспективи, ние трябва, разбира се, внимателно да изследваме прилагателното, което поставяме пред думата „ислям“, защото терминът „либерален“ има много значения. Нещо повече, както Абду Филали-Ансари отбелязва в свое есе, има един дори по-фундаментален въпрос, който трябва да бъде формулиран, когато разглеждаме идеята за „либерален ислям“ – а именно що е „ислям“? Важността на този въпрос в никакъв случай не бива да бъде подценявана. Прекалено често на него се отговаря въз основа на твърде подвеждащи предположения относно „естественото“ състояние на нещата, което либералните мюсюлмани оспорват и „ще лишат от естествените му характеристики“, ако спечелят сърцата и умовете на останалите мюсюлмани по света.

Има една злополучна тенденция сред някои критици, както и сред някои поддръжници на мюсюлманската религия, да комбинират самия ислям с всякакви атрибути, практики и институции, които всъщност са твърде външни по произход спрямо него. Обичайно е например да се чува мнението, че ислямът се припокрива с шариата или шариатът се припокрива с исляма. По този начин „ислям“ става кодова дума за такъв широк набор от идеи и теми, че неговото истинско значение – както в мюсюлманския свят, така и извън него – става почти изцяло

¹ Преводът е направен по: Kubba, Laith. „Faith and Modernity“ in *Journal of Democracy*, vol. 14, № 2, April 2003, 45–49.

неясно, изопачено или напълно се изгубва. Сред тъжните резултати от тази загуба е успокоението на всички онези, които ще се противопоставят на каквато и да е промяна в рамките на религията и просто ще наричат подобна посока на действие „неавтентична“. Това е така независимо дали отрицателите на промяната възприемат себе си като критици или поддръжници на исляма. Изправени пред тази ситуация, трябва да изясним какво в действителност означава автентичност. Добър начин да започнем е да прокараме разлика между *същинското послание* на исляма и често проблематичните *натрупвания*, които с течение на столетията са се събрали около това послание.

В опитите за определяне на либералните, модернистките или – ако използваме термина на Филали-Ансари – „просветените мюсюлмани“ съществено е да попитаме: как трябва да се дефинира ислямът? Дали човек да обръща внимание на цялото историческо наследство и корпуса от традиции, които мюсюлманите наследяват, или пък да насочва вниманието си към откровението, относно което всички мюсюлмани са в съгласие? Да говорим за мюсюлманите означава, че говорим за огромен брой хора – от много страни, често с различно наследство и традиции. Да говорим за Корана означава да говорим за една, единствена книга, на която се уповава единството на мюсюлманската вяра. Връзката между тези различни наследства и традиции и откровението, което обединява мюсюлманите, съвсем не е проста. За да я изясни, човек трябва да знае: кои са определящите източници на исляма? Това е един твърде спорен въпрос за мюсюлманите и същевременно е въпрос, който всеки сериозен защитник (или всеки сериозен изследовател) на либералната или умерената мюсюлманска позиция не може да заобиколи.

Втори и не по-малко съществен въпрос е как се отнасят мюсюлманите към източниците, които приемат за определящи за исляма. Когато ние, мюсюлманите, обърнем поглед към от-

кровението на Корана и се опитаме да „преведем“ или да „посредничим“ между неговото послание и модерния свят – не само когато то засяга нашия личен живот, но и също така както се отнася към нашето социално и политическо устройство, – как мислим ние за този превод или посредничество? Дали се опираме на цялото историческо натрупване, на всички тълкувания, които са изградени през вековете относно откровението на Корана и сякаш са придобили някакъв авторитет над него? Имайки предвид, че най-малкото някои от тези тълкувания си противоречат, имаме ли начин изцяло и непроизволно да отгъждествим *едно* от тези тълкувания с авторитета на самия Коран? Или пък вместо това ние разбираме тълкуванията и разказите за мюсюлманската история по един автентично *исторически* начин – т.е. като свързани с обстоятелствата, в които са писани? Това е втори ключов въпрос, чийто отговор определя в дълбочина нашето разбиране за това какво означава да се реализира ислямът в модерния свят и е решаващ при определянето кой е либерален или модернистки настроен мюсюлманин.

Моето собствено разбиране – и това на мнозина други, включително на участващите в един заслужаващ добри думи проект, наречен „Ислям 21“ (www.islam21.net) – е, че определящият източник на исляма е самото откровение. Въпреки че има дълбоки източници на ислямско *въдъновение* отвъд Корана, появили се с течение на времето, и въпреки че тези източници трябва да бъдат взимани сериозно от всеки, интересуваш се от смисъла на исляма, ислямският *авторитет* е самият Коран. Мюсюлманските традиции по света са формирани под дълбокото влияние на свещения текст; и несъмнено е важно да постигнем споразумение относно различните послания и твърдения, които по различен начин водят началото си от това влияние. Свещеният текст е *повлиял* на тези традиции, дори ги е *формирал*. Но той не ги е *санкционирал* и е грешка да

мислим, че е направил това. Ако не се отклоним от това, което твърде дълго е преподавано сред улемите (религиозните учени), и ако не отидем отвъд остарялата епистемология, която лежи в основата на това учение и обясненията за теологичната власт, които произлизат от него, рискуваме не само да забавим политическия импулс на либералния ислям, но също и да възпрепятстваме достъпа до истинския смисъл на самия ислям.

Сблъсъкът на нагласи

Взимайки предвид тези точки на разногласие, можем да се запитаме как се отнасят те към зараждащата се либерална еволюция, която днес протича в разбирането и практиката на исляма в публичния живот в някои части на мюсюлманския свят. Този въпрос отваря отчасти перспективите за либерална интерпретация на свещения текст, но аз мисля, че е по-коректно да кажем, че той отваря перспективите за *модерна* негова интерпретация; всъщност мисля, че той атакува мюсюлманските нагласи към самата модерност.

В това отношение можем да очертаем две съвременни тенденции сред мюсюлманите: първо, налице са *секуларистки* убеждения. Защитниците на тези възгледи виждат модерния свят в положителна светлина, но също така разглеждат модерността и исляма като враждебни и обикновено застават на страната на модерността. Тази мисловна школа е особено влиятелна в Турция естествено, но оказва влияние в много други мюсюлмански страни и е показала своите предимства и ограничения. Но тя не е модернистката тенденция с най-голяма мощ. Това качество принадлежи на една втора тенденция: на мюсюлманите, които твърдят, че ако се споразумеем с модерния свят, не означава да се примирим с напълно чужда за исляма гледна точка.

Ако се вгледаме по-внимателно в тази втора тенденция, можем да видим в нея едно последващо разграничение между два подхода. Първият – който сега преобладава, но всъщност е по-проблематичен интелектуално и политически – гледа негативно на модерния свят и на това, което той предлага. Той претендира да прегръща модерността, но със силна „ислямска“ прегръдка. Това е едно скрито противоречие, което не може да бъде разрешено, без да се захванем със същността: ние, мюсюлманите, трябва да направим нещо повече от това просто да се примирим с модерността. По-скоро трябва да приемем приноса на модерността за общото наследство на човечеството и да се опитаме да използваме по най-добрия начин това, което тя има да предложи. Случило се е така, че пътеката, която води към модерния свят, е прокарана от западните страни. Все пак ползите от модерността би трябвало да бъдат приемани не защото са западни, а защото са добри и подходящи за нас.

Твърде много мюсюлмани имат проблем с това, защото, първо, основните параметри на модерността не са се развивали в рамките на нашето собствено наследство и, второ, защото има усещане за политически конфликт със Запада, усещане, което сериозно се е засилило от скорошната история на колонизацията. Налице са куп спорни въпроси, свързани с историята, които изострят това антизападно отношение и пораждат добре познатото противоречие между стремежа към богатата на модерността (независимо от това къде исторически са възникнали) и същевременно осъждането на самата модерност като „западен внос“ или „чуждо натрапничество“.

Този втори подход – все още зараждащ се, но пълен с възможности – се опитва да погледне към тези въпроси по деликатно и от позиция, която се издига над оплакванията, произтичащи от колониализма. Според тази гледна точка точното проследяване къде и как се е родил модерният начин на действие и обществен ред е по-маловажно, отколкото преценя-

ването на собствените им достойнства. Осъзнавайки големите и многобройни приноси на ислямската цивилизация за света, този подход се стреми да се възползва от най-доброто, което човечеството има да предложи, именно в интерес на прилагането на такива високи ислямски идеали и добродетели като истина, справедливост, милосърдие, братство и мир.

Последното разногласие в опитите за определяне кой е либерал или модернист сред мюсюлманите лежи в техните позиции относно връзките между традицията, от една страна, и политиката или публичния живот, от друга. Тук, както и по други въпроси, ние, мюсюлманите, твърде често комбинираме регионалните или местните обичаи със самия ислям. Нужно е да бъде прокарано фундаментално разграничение между посланието на исляма и всички исторически традиции, които са се натрупали около него през годините не само в арабския, но и по целия свят. Всички тези традиции са обусловени от своите епохи, от ограниченията на хората и не трябва да се объркат със самия ислям.

Това е вярно както по отношение на специфичните проявления на религията, така и по отношение на връзката между религията и публичния живот. Тук също тълкувателните традиции, появили се около исляма, не са сами по себе си санкционирани от него. Имайки предвид това, мюсюлманите могат и трябва да се обърнат към тези традиции с освободен дух, като ги модернизират, приспособяват и разширяват. И те могат да ги осъществят в едни автентично мюсюлмански рамки, като същевременно в някои отношения застават вместо Запада начело на тези промени, защото няма нищо в произхода и природата на исляма, което би им попречило.

Да вземем например ролята на жените или, казано по-точно, разделянето на мъжете и жените, практикувано така повсеместно в мюсюлманската история. Изобщо няма оправдание за това в оригиналното послание на нашата религия. То е до-

шло от културни източници извън исляма, трансформирани от езика на исляма и получили ислямски етикет. Същевременно, ако се обърнем към Корана, всеки може да вземе екземпляр от него и никой не може да не се съгласи с казаното там. Но ако се позоваваме на закона на шариата, няма свещена книга, наречена „Шариат“. И ако се позоваваме на мюсюлманските традиции, няма специален сборник на мюсюлмански традиции. Има само различни сборници. Те са под знака на исляма и несъмнено се обясняват и самоопределят чрез неговите понятия; но няма нужда правоверните мюсюлмани да се отнасят към тях като неразривно свързани с исляма или като споделящи неговата святост.

Това е също толкова вярно и когато става дума за управлението и политиката. За мнозина мюсюлмани моделът на първата ислямска общност, който възниква след преселението в Медина през 622 г., осигурява концептуалната рамка за всеки ислямски политически ред. Всъщност самото име Медина символизира един идеал: предислямското име на града е Ятриб и той става известен с настоящото си име *ал-Медина* (което означава „градът“ на арабски) като символ на неговото значение в ислямската история. Поради тази причина смятам за особено уместно да разгледаме какво е *съвременна* Медина, как се е развивал градът във времето, в какво се е превърнал. Разглеждана по този начин, Медина задава отличен критерий за размисъл относно либералния ислям. Минаха 28 години откакто за пръв път посетих Медина през 1975 г., но когато си спомням какво видях там още тогава, се питам какъв ли е бил градският живот през ранните мюсюлмански векове и се чудя колко е различен днес, превърнал се в сложен космополитен град, оставайки си едно от най-свещените места в ислямския свят.

Размишляването за старата Медина ни помага да схванем политическите концепции и принципи, които са действали през времето на зараждането на исляма, но по никакъв начин този

предишен град не може да осигури – нито пък някога това е било очаквано – начините за управление на сложните градове, държави и общества, в които живеем днес. Няма нищо в чисто мюсюлманската история – нито дори Османската империя, която е многонационална, религиозно много толерантна за стандартите на времето си и представлява последното мюсюлманско общество, доближило се да това, което днес наричаме суперсила, – което да може изцяло да ни подготви за политическите и социалните предизвикателства и благоприятни възможности, пред които ние, мюсюлманите, се изправяме в съвременния свят.

Все пак в нашата вяра и нашето наследство от етически размишления и действия има много неща, които могат да ни водят дори ако нашата история не ни предлага готови рецепти. Либералните, модернистки мюсюлмани се вглеждат в съвременността и виждат както възможности, така и предизвикателства. За да се възползват от първите, знаят, че трябва да могат да се изправят срещу вторите. Насърчавани от своята вяра и готови да дадат най-доброто от себе си чрез мисъл, слово и дело, те приемат тази двойна историческа задача – както предизвикателствата, така и възможностите – с увереност, породена от желанието да осигурят на една пета от населението на света, която е мюсюлманска, пълен достъп до всичко стойностно в световното човешко наследство.

Превод: *Анастасия Цолова*

СВОБОДА И СПРАВЕДЛИВОСТ В МОДЕРНИЯ БЛИЗЪК ИЗТОК¹

Бърнард Луис

Промяна на възприятията

За мюсюлманите, както и за всички останали, историята е важна, но те се отнасят към нея със специална загриженост и внимание. Пътят на пророка Мухаммад, създаването и разширяването на ислямската общност и държава, както и низпославането и разработването на Свещения закон на исляма са исторически събития, известни от устни и писмени извори, разказвани и обсъждани от историците от най-ранни времена. В ислямския Близък изток все още има пламенни спорове, дори жестоки кавги, за събития, случили се преди векове, понякога хилядолетия – какво точно се е случило, какво е значението му в историята и отношението му към съвременността. Историческото съзнание е придобило нови измерения за модерната история, тъй като мюсюлманите – по-точно тези от Близкия изток – преживяха неща, които преобърнаха представата им за тях самите и за света около тях, и промениха езика, на който обсъждат всичко това.

¹ Преводът е направен по: Lewis, Bernard. „Freedom and Justice in the Modern Middle East“ in *Foreign Affairs*, May/June 2005, 36-51. Предложеният текст е адаптирана версия на лекция, изнесена от Бърнард Луис през април 2004 г. в George Washington University. **Изказваме благодарност на списание *ORIENTALIA* за предоставянето на настоящия текст, публикуван за пръв път на български език в бр. 1/2, 2010 г.**

През 1798 г. Френската революция достига Египет под формата на малка експедиция, ръководена от млад генерал на име Наполеон Бонапарт. Французите нахлуват, завладяват и управляват Египет без затруднение в продължение на няколко години. Генерал Бонапарт гордо заявява, че идва „в името на Френската република, основана на принципите на свободата и равенството“. Това се публикува, разбира се, на френски, но също така и в превод на арабски. Бонапарт довежда със себе си арабски преводачи – подробност, която някои по-късни посетители в региона пренебрегват.

Споменаването на равенството не е проблем: египтяните, както и останалите мюсюлмани, го разбират много добре. Равенството между вярващите е основен принцип на исляма още от неговото низпославане през VII в., в контраст с кастовата система на Индия на изток и на привилегированите аристократи на християнския свят на запад. Ислямът наистина подчертава равенството и е постигнал голям успех в прилагането му. Очевидно животът поражда неравенства – най-вече социални и икономически, а също етнически и расови, – но те винаги са били в противоречие с ислямските принципи и никога не са достигали нивата в западния свят. Три изключения от това правило за равенство са заложили в Свещения закон: по-ниското положение на робите, жените и неверниците. Но тези изключения не са толкова уникални; в продължение на доста време в САЩ, на практика, ако не по принцип, само белите мъже протестанти „се раждали свободни и равни“. Историческите сведения показват, че през XIX и дори в началото на XX в. беден мъж от скромен произход е имал по-голям шанс да се издигне в мюсюлманския Близък изток, отколкото някъде в християнските земи, включително в следреволюционна Франция и в Съединените щати.

Следователно равенството е напълно разбираем принцип, но какво да кажем за другата дума, която Бонапарт споменава „свобода“? Този термин предизвикал объркване сред египтя-

ните. По това време, а и малко след това, в арабския език думата „свобода“, или *хуррия*, нямала политическо значение. Това бил правен термин. Свободен е този, който не е роб. Свобода означавало освободени от робство, а в ислямския свят, за разлика от западния, думите „робство“ и „свобода“ доскоро не се употребяваха като метафори на лошо и добро управление.

Объркването продължава докато един забележителен египетски учен не разрешава проблема. Шейх Рифаа Рафиал-Тахтауи е бил професор във все още немодернизирания в началото на XIX в. университет *ал-Азхар*. Управниците на Египет решават, че е време да настигнат Запада и затова през 1826 г. изпращат първата мисия от 44 египетски студенти в Париж. Шейх ат-Тахтауи ги придружава и остава в Париж до 1831 г. Той е нещо като капелан, който е трябвало да се грижи за доброто духовно състояние на студентите и да ги надзирава, за да не попаднат в заблуда – една немаловажна и нелека задача за Париж по онова време.

По време на своя престой той явно научава много повече, отколкото неговите подопечни, защото написва наистина изключителна книга, представяща впечатленията му от следреволюционна Франция. Книгата е публикувана на арабски в Кайро през 1834 г. и е преведена на турски през 1839 г. В продължение на десетилетия тя остава единственото описание на модерна европейска държава, достъпно за мюсюлманския читател в Близкия изток. Шейх ат-Тахтауи посвещава една глава на френското управление и в нея споменава как французите непрекъснато говорят за свобода. Естествено, той първо изразява всеобщото недоумение относно това каква е връзката между състоянието да не бъдеш роб и политиката. Впоследствие обаче разбира и дава обяснение. „Когато французите говорят за свобода, пише той, имат предвид това, което ние, мюсюлманите, наричаме справедливост.“ И това е точно така. Докато французите или по-общо западниците схващат добро-

то и лошото управление като свобода и робство, мюсюлманите от своя страна ги разбират като справедливи и несправедливи. Тези контрастни възприятия помогнаха да се хвърли светлина в спора, започнал в мюсюлманския свят с френската експедиция от 1798 г. и продължаващ до днес под изключително разнообразни форми.

Справедливост за всички

Както шейх ат-Тахтауи правилно казва, традиционната ислямска представа за добро управление се изразява с термина „справедливост“. Той е представен от няколко различни думи на арабски и други ислямски езици. Най-често използваната – *адл* – означава „справедливост съгласно закона“ (като под закон се разбира Божественият закон, шариатът, разкрит на Пророка и на мюсюлманската общност). Но какъв е антонимът на справедливост? Какъв е режимът, който не отговаря на стандартите на справедливост? За да бъде един управник добър според традиционната ислямска система от правила и идеали, той трябва да отговаря на две условия: да е получил властта си по право и да я упражнява правдиво. С други думи, не трябва да е узурпатор или пък тиранин. Естествено, възможно е да бъде само едното от двете, макар опитът да показва, че те вървят ръка за ръка.

Ислямското понятие за справедливост е добре документирано и препраща към времето на Пророка. Животът на пророка Мухаммад, както е представен в житието му, в откровението и Традицията, се разделя на два периода. В първия той все още живее в родния си град Мека и се противопоставя на тамошния режим. Проповядва нова религия, ново учение, което предизвиква езичниците олигарси, управляващи Мека. В текста на Корана, а също и в някои пасажии от пророческата Традиция и житието на пророка, датиращи от меканския период, се усеща

дух на противопоставяне, на бунт, може да се каже дори на революция срещу съществуващия ред.

Тогава се случва *хиджра* – известното преселение от Мека към Медина, когато Мухаммад се превръща от жертва на властта в неин притежател. Приживе Мухаммад застава начело на държавата и прави това, което прави един държавен глава: предлага и прилага закони, повишава данъците, воюва, сключва мир; с една дума – управлява. Политическите традиции и принципи от този период не са концентрирани върху начините на съпротива и противопоставяне на управлението, както през меканския период, а върху неговото осъществяване. Така от самото начало на формиране на мюсюлманското Писание, юриспруденция и политическа култура, съществуват две ясно обособени традиции: първата – датираща от меканския период, може да бъде наречена активна, и другата – датираща от мединския период – пасивна.

От Корана например става ясно, че има дълг за подчинение: *Подчинявайте се на Бог, подчинявайте се на Пророка, подчинявайте се на тези, които властват над вас*. И това е развито в много от изказванията, приписвани на Мухаммад. Но има и други проповеди, които строго ограничават задължението за подчинение. Показателни за това са две изказвания, приписвани на Пророка и общоприети като автентични. Едното гласи: „Няма подчинение в греха“, т.е. ако управляващият издаде заповед в разрез с божествения закон, тогава не само няма задължение за подчинение, но по-скоро има задължение за неподчинение. Това е много повече от правото на революция, което се появява в западното политическо съзнание. Това е задължение за революция или поне за неподчинение и противопоставяне на властта. Другото изказване – „не се подчинявай на сътворения от Бога срещу неговия Творец“ – отново много ясно ограничава властимащия, независимо от режима на управление.

Тези две традиции – пасивна и активна – продължават през цялата история на ислямските народи и ислямското политическо съзнание и практика. Още от самото начало мюсюлманите са се интересували от проблемите на политиката и управлението, от придобиването и упражняването на властта, от наследяването, законността и – което е от особена важност по нашата тема – от границите на властта.

Всичко това е добре описано в богатата и разнообразна политическа литература. Съществува теологическа литература, правна литература, която може да се нарече конституционното право на исляма, а също и практическа литература – наръчници, писани от чиновници за чиновници, за това как се ръководят всекидневните дела на правителството; и, разбира се, има и философска литература, която заимства изключително много от старогръцката, чиито достижения са били разработвани в преводи и адаптации, създавайки отчетливо ислямски версии на Платоновата *Държава* и Аристотеловата *Политика*.

С течение на времето пасивната или авторитарната линия се засилва и става по-трудно да се поддържат тези ограничения на едноличната власт, предписани от Свещеното писание и Свещения закон. По този начин текстовете поставят все по-силно ударението върху необходимостта от ред. Думата, използвана много често в обсъжданията, е *фитна* – арабски термин, който може да се преведе като „размирици“, „безредие“, „смут“ и дори „анархия“ в определен контекст. Тази идея се повтаря отново и отново с очевидна тревога и настоятелност: по-добре тирания, отколкото анархия. Някои писатели стигат дори дотам да заявят, че един час или дори един миг анархия е по-лош от сто години тирания. Това е една от гледните точки, но не и единствената. В определени места и моменти в мюсюлманския свят тя е била доминираща, но в други е била категорично отхвърляна.

Теория срещу история

Ислямската традиция строго държи на следните две особености относно ръководенето на правителството от владетеля. Едното е принципът на съветването. Това е изрично споменато в Корана. Споменава се много често и в думите на Пророка. Обратното е деспотизъм; на арабски *истибдад* – технически термин със силно отрицателно звучене. Смята се за нещо лошо и греховно – да обвиниш управляващия в *истибдад* фактически означава да поискаш отстраняването му от власт.

Но с кого трябва да се консултира владетелят? Според практиката би трябвало с установените влиятелни групи в обществото. В най-ранни времена е било важно да се съветва с племенните вождове и днес това все още съществува на някои места – например в Саудитска Арабия и в някои части на Ирак, но не и в урбанизираните държави като Египет и Сирия. Владетелите се съветвали също и с провинциалните благородници от вътрешността на страната – влиятелна група с различни представители в градовете: търговците на пазара, писарите (нерелигиозните образовани хора, главно чиновници), принадлежащите към религиозната йерархия и армията, включително с отдавна установените специални войскове части като еничарите в Османската империя. Тези групи били от особена важност, защото имали реална власт. Те могли – и понякога го правели – да вдигнат бунт срещу владетеля и дори да го отстранят от власт. Също така лидерите на различните групи – племенните вождове, провинциалните благородници, религиозните водачи, представителите на гилдиите или пък военачалниците – не били назначавани от владетеля, а издигани от членовете на отделните групи.

Съветването е основна част от традиционния ислямски ред, но не е единственият начин, чрез който се ограничава властта на управника. Традиционната система на ислямско управление

е организирана едновременно около постигането на консенсус и договарянето. Основните текстове на религиозния закон като цяло посочват, че новият халиф – главата на ислямската общност и държава – трябва да бъде „избран“. Употребяваният арабски термин понякога се превежда като „избран чрез гласуване“, но това не означава нито всеобщи, нито поне частични избори. По-скоро се отнася към малка група от подходящи компетентни хора, които избират наследника на владетеля. На теория наследяването на властта се отхвърля от правната традиция. Но на практика, предаването на властта винаги е било наследствено, освен при метежи или граждански войни. Било е общоприето – а на някои места все още е – владетелят, независимо дали е от благороден произход, да посочва наследника си.

Но въпреки това съгласието запазва значението си. На теория, а понякога и на практика, спечелването и запазването на властта на управляващия зависят от съгласието на управляваните. Според класическите текстове пълномощията на владетеля са основани на *бай‘а* – арабски термин, обикновено превеждан като „засвидетелстване на почит“, както когато поданиците отдават почит на новия владетел. Но по-точен превод на думата *бай‘а* – произлизаща от глагола „купувам и продавам“ – би бил „делка“ или, с други думи, договор между управляващия и управляваните, при който и двете страни имат задължения.

Някои критици биха могли да изтъкнат, че независимо от теорията, фактически примери на своеволни, тиранични, деспотични правителства характеризират целия Близък изток и други райони в ислямския свят. Някои отиват още по-далеч, казвайки: „Мюсюлманите са си такива, винаги са били такива и Западът не може да направи нищо по въпроса.“ Това е погрешно тълкуване на историята. Трябва да се погледне малко назад във времето, за да се разбере как близоизточните правителства стигат до това положение.

Промяната се случва на два етапа. Първият започва с нахлуването на Бонапарт и продължава през XIX и XX в., когато владетелите от Близкия изток, осъзнавайки болезнената нужда от догонване на модерния свят, се опитват да модернизират обществата си, започвайки със своите правителства. В голямата си част тези промени се провеждат не от императорите, които са предпазливо консервативни, а от местните владетели – султаните в Турция, пашите и хедивите в Египет, шаховете в Персия – с най-добри намерения, довели обаче до катастрофални резултати.

Модернизирването означава въвеждане на западни системи на комуникация, военно дело и управление, неизбежно включващи средства на господство и репресии. Властта на държавата се увеличава неимоверно след заимстването на методите за контрол, наблюдение и прилагане на закона, далеч надхвърлящи възможностите на по-ранните владетели; така към края на XX в. всеки дребен владетел на малка или дори квази държава притежава значително по-голяма власт, отколкото са имали могъщите халифи и султани в миналото.

Но може би дори по-лош резултат от модернизацията е отнемането на правомощията на средната класа – поземлената аристокрация, градските търговци, племенните вождове и останалите, – които при традиционния ред ограничават властта на държавата. Тази междинна власт постепенно е отслабена и в по-голямата си част унищожена; като резултат държавата става все по-силна, а ограниченията и контролът върху нея намаляват.

Този процес е описан и характеризирани от един от най-добрите изследователи на Близкия изток през XIX в., британският флотски офицер Адолф Слейд, назначен като съветник на турския флот, където преминава и голяма част от кариерата му. Той живописно предава тази промяна. Обсъжда наречената от него „стара аристокрация“, включваща предимно поземле-

ната аристокрация и градската буржоазия, и „новата аристокрация“, включваща тези, които са част от държавния апарат и получават властта си от владетеля, а не от народа. Прави следното заключение: „Старата аристокрация живееше в собствените си владения, докато владението на новата аристокрация е държавата.“ Тази формулировка е била абсолютно вярна, а в светлината на последвалия развой на събитията се е оказала и изключително далновидна.

Началото на втория етап от политическата промяна в Близкия изток може да се определи съвсем точно. През 1940 г. правителството на Франция се предава на нацистка Германия. Сформира се ново коалиционно правителство със седалище курортното селище Виши, а генерал Шарл дьо Гол се отправя към Лондон и основава Френския комитет за национално освобождение. На този етап Френската империя е недосегаема за германците и управителите на френските колонии и зависимите територии могат да избират между това да останат част от режима „Виши“ или да се присъединят към Дьо Гол. Повечето избират „Виши“ и най-вече владетелите на намиращата се под френски мандат територия на Сирия – Ливан, сърцето на арабския Изток. Това означава, че Сирия-Ливан е напълно достъпна за нацистите, които се настаняват там и я превръщат в основна база на пропагандата и дейността си в арабския свят.

Тъкмо тогава се полагат идеологическите основи на това, което по-късно става партията *Баас*, и започва адаптирането на нацистките идеи и методи към ситуацията в Близкия изток. Идеологията на нововъзникналата партия придава особено значение на панарабизма, национализма и на определена форма на социализма. Партията е официално основана чак през април 1947 г., но мемоарите от това време, както и други източници, показват, че води началото си от нацистката интервенция. От Сирия германците и протобаасистите създават

пронацистки режим в Ирак, оглавяван от всеизвестния Рашид Али ал-Гайлани.

Режимът на Рашид Али е премахнат от британците след кратка военна кампания през май–юни 1941 г. Самият Рашид Али дезертира в Берлин, където прекарва остатъка от войната като гост на Хитлер, заедно със своя приятел, мюфтията на Йерусалим – Хадж Амин ал-Хусеини. Британските и френските освободителни войски настъпват в Сирия, връщайки я под контрола на Дьо Гол. В годините след края на Втората световна война британците и французите се изтеглят, но скоро след това там се настаняват съветските войски.

Нуждаейки се само от дребни изменения, водачите на партията *Баас* лесно преминават от нацистки към комунистически модел. Това не е партия, следваща западния модел на организация, печелеща избори и гласоподаватели; това е партия в нацисткия и комунистически смисъл – част от правителствения апарат, тясно ангажирана с разпространяването на дадена доктрина, със следене на гражданите и репресии. Партията *Баас* в Сирия и обособената партия *Баас* в Ирак продължават да функционират в тези рамки.

От 1940 г. нататък и след пристигането на съветските войски Близкият изток заимства основно европейски модели на управление: фашистки, нацистки и комунистически. Но да се говори за диктатурата като за извечния начин на управление в Близкия изток е просто невярно. Това показва непознаване на арабското минало, неуважение към арабското настояще и липса на загриженост за арабското бъдеще. Типът режим, поддържан от Саддам Хюсеин и който продължава да бъде поддържан от някои управляващи в мюсюлманския свят, – е съвременен, съвсем скорошен и твърде чужд на основите на ислямската цивилизация. Народите от Близкия изток имат по-стари правила и традиции, на които могат да се опрат.

Възходи и падения

Естествено, има някои очевидни препятствия за развитието на демократичните институции в Близкия изток. Първото и най-очевидното е наложилият се понастоящем диктаторски и деспотичен модел на управление. Такова управление е чуждо и лишено от корени както в класическото арабско, така и в ислямското минало, но упражнявано вече няколко столетия, то е здраво установено и представлява сериозна пречка.

Друго препятствие е липсата на идеята за гражданин в класическата ислямска политическа мисъл и практика в смисъла на свободен и участващ в живота на гражданската общност човек. Корените на тази идея тръгват от старогръцкото разбиране за *polites*, за член на *polis*-а, останало от ключово значение в западната цивилизация от Античността до наши дни. То, както и схващането, че хората трябва да участват не само при избирането на владетеля, но и при осъществяването на управлението, не съществуват в ислямската традиция. По времето на великите халифи има силни и процъфтяващи градове, но те нямат официален статут на такива, нито пък нещо, наподобяващо гражданско управление. Градовете са се състояли от агломерати от квартали, които сами по себе си са представлявали важен център на идентичност и лоялност. Най-често кварталите се организират на базата на етническа, родова, религиозна или дори професионална идентичност. И до ден днешен в арабския език няма дума, отговаряща на нашето „гражданин“. В паспортите и другите документи обикновено се използва *муатин*, което буквално означава „съотечественик“. Наред с липсата на гражданство липсва и гражданско представителство. Въпреки че различни социални групи са избирали своите водачи по време на класическия период, концепцията за избрани личности, които да представляват гражданите в държавна структура, е чужда на мюсюлманския опит и практика.

Все пак някои други позитивни елементи от ислямската история и светоглед могат да помогнат за развитието на демокрацията. Особено идеята за управление, основано на съветването, религиозната договореност и ограничената власт, която е отново актуална днес. Традиционното отхвърляне на деспотизма, на *истибдад*, придобива нова сила и важност: Европа може и да е разпространила идеология, защитаваща диктатурата, но също така е разпространила и идеология за всенароден бунт срещу всяка диктатура.

Отхвърлянето на деспотизма – позната тема на традиционната, а все повече и на съвременната мюсюлманска литература – вече оказва много силно влияние. Мюсюлманите отново възобновяват, а в някои случаи прилагат и на практика идеята за съветването. За набожните хора това е естественото развитие на Свещения закон и на Традицията, предопределено от впечатляващото ислямско минало. Този възход се вижда най-вече в Афганистан, където модернизацията е значително по-слаба и затова за тях е по-лесно да възродят по-добрите стари традиции, особено съветването на правителството от общности с различни интереси и лоялност. Това е и целта на *Лоя Джирга*, Великия съвет, който се състои от много различни групи – етнически, родови, религиозни, регионални, професионални и други. Също така се забелязват и плахи признаци на подобно включване на хората и в Близкия изток.

Развиват се и други позитивни влияния, понякога в твърде изненадващи форми. Вероятно най-важната промяна е внедряването на съвременните комуникационни технологии. Книгопечатането, вестниците, телеграфът, радиото и телевизията – всички те коренно променят Близкия изток. Първоначално са инструменти на тиранията, бидейки ефективни оръжия за държавна пропаганда и контрол. Но това не може да трае безкрайно. Особено днес, с появата на интернет, телевизионните сателити и мобилните телефони, комуникационните технологии започват

да имат точно обратния ефект. Ясно е, че една от основните причини за разпадането на Съветския съюз е информационната революция. Съветската система бе зависима до голяма степен от контрола върху производството, разпределението и обмена на информация и идеи, а с развитието на съвременните комуникации това вече става невъзможно. Информационната революция постави пред Съветския съюз същата дилема както пред Османската и другите ислямски империи: да я приемат и да променят съществуването си или да я отхвърлят и да изостанат от останалия свят. СССР се опита да разреши тази дилема и се провали, а днес руснаците все още страдат от последствията.

Подобен процес вече започва в ислямските държави от Близкия изток. Дори някои от крайно безпринципните пропагандни телевизионни програми спомагат индиректно и неволно за това, предлагайки разнообразни лъжи, които будят подозрение и въпроси. Телевизията донася на народите от Близкия изток и непозната доскоро гледка – на оживените и бурни публични спорове и дебати. На места младите хора дори гледат израелска телевизия. Те не само гледат как израелските публични личности „удрят силно по масата и си крещат един на друг“ (както един арабски зрител го описва с голямо удивление), но понякога виждат дори и араби от израелски произход да спорят в Кнесета, заклеявайки израелски министри и политика – и то по израелската телевизия. Гледката на оживена, енергична, шумна демокрация в действие и особено непознатата липса на притеснение и забрани, както и наличието на аргументиран сблъсък между противоположни идеи и интереси определено оказват влияние.

Съвременните комуникационни технологии имат и друго въздействие, а именно – показват на мюсюлманите от Близкия изток в какво лошо положение се намират. В миналото те не са били наясно с разликите между своя и останалия свят. Не са

осъзнавали колко много изостават не само от развития Запад, но и от развиващия се Изток – първо Япония, после Китай, Индия, Южна Корея, страните от Югоизточна Азия – на практика от почти всички други страни – по стандарт на живот, постижения и най-вече човешко и културно развитие. Но още по-болезнено от тези различия е неравенството между различните групи от хора в самия Близък изток.

Точно сега проблемът с демокрацията е поставен по-остро в Ирак, отколкото във всяка друга блискоизточна държава. В допълнение към основните фактори Ирак може да се възползва и от две свои специфични характеристики. Едната се отнася до инфраструктурата и образованието: от всички държави с приходи от петрол през последните десетилетия Ирак, в периода преди Саддам, ги използва най-ползотворно. Управниците му изграждат пътища, мостове и най-различни съоръжения и преди всичко създават система от училища и университети на по-високо ниво в сравнение с останалите държави в региона. Това, както и всичко останало в Ирак, е опустошено от режима на Саддам. Но дори и при най-тежките условия образованата средна класа ще съумее да образова децата си, а резултатът от това може да бъде видян в днешните иракчани.

Другото преимущество е положението на жените, което е далеч по-добро от повечето места в ислямския свят. Те нямат повече права – в този контекст „права“ е дума без значение, – а по-скоро са с по-големи възможности и свобода на достъп. При предшествениците на Саддам жените имат достъп до образование, включително висше, а оттам и до възможността за кариера – положение, което е изключително рядко за мюсюлманския свят. На Запад относителната свобода на жените е главната причина за развитието на обществото; жените със сигурност ще имат важна и дори основна роля в демократичното бъдеще на Близкия изток.

Основните заплахи

Главна опасност пред развитието на демокрацията в Ирак, а и в останалите арабски и мюсюлмански държави, не се крие в съществуващия социален ред и особеностите му, а в решителните усилия да се осигури нейният провал. Противниците на демокрацията в мюсюлманския свят произхождат от различни среди и са с много противоречиви идеологии, но между различните групи и техните различни интереси все пак се образуват съюзи, основавани върху изгодата.

Една такава група обединява два интереса, най-пряко засегнати от навлизането на демокрацията – това са защитниците на свалената тирания на Саддам в Ирак и на другите застрашени тирании в региона; в преследването на своите паралелни интереси те се опитват както да възстановят иракската диктатура, така и да запазят останалите. В това си начинание тази група се ползва най-малко с мълчаливата подкрепа на външни сили – правителствени, търговски, идеологически и други – в Европа, Азия и навсякъде, където има практическа или емоционална изгода от нейния успех.

Най-опасни са т.нар. „ислямски фундаменталисти“, за които демокрацията е част от голямото зло, идващо от Запада, независимо дали е в старомодната си форма на имперско господство или в по-съвременната – на културен обмен. В Корана Сатаната е „лукав изкусител, който шепне в сърцата на хората“. На привържениците на реформите, с техния призив към жените и най-вече към по-младите, се гледа като на хора, които нанасят удар в самото сърце на ислямския ред, а именно държавата, училището, пазара и дори семейството. Фундаменталистите виждат привържениците на Запада и техните последователи не само като пречка пред предопределения път на исляма към крайната победа над целия свят, но дори и като заплаха в земите, откъдето произлиза. За разлика от реформаторите фундаменталистите смятат, че проблемът на мюсюлманския свят не е в недостатъч-

ната модернизация, а в прекалената модернизация и дори в самата идея за модернизация. За тях демокрацията е нещо чуждо и натрапено от неверниците, част от по-голямото и гибелно влияние на Сатаната и неговите слуги.

Отговорът на фундаменталистите на западните правителства и най-вече на западното социално и културно влияние набира сили от много дълго време. Той намира израз във все по-нарастващото влияние на определени текстове и в серия от активистки групировки, най-прочутата от които е „Мюсюлманско братство“, основана в Египет през 1928 г. С Иранската революция от 1979 г. за пръв път политическият ислям става важен международен фактор. Думата „революция“ е неправилно използвана в Близкия изток и с нея се обозначава и обяснява почти всяка насилствена смяна на властта по върховете. Но случващото се в Иран е истинска революция, голяма промяна със значително идеологическо предизвикателство, промяна из основи на обществото и това оказва огромно интелектуално, морално и политическо въздействие върху целия ислямски свят. Процесът, започнал в Иран през 1979 г., е революция в същата степен, в която са Френската и Руската революция. Подобно на тях Иранската революция преминава през различни етапи на вътрешни и външни конфликти и промени и сега сякаш навлиза в наполеонова или по-точно в сталинистка фаза.

Теократичният режим в Иран идва на гребена на вълната на всенародна подкрепа, подхранвана от негодуванието срещу стария режим и неговата политика и привърженици. Оттогава новият режим е станал изключително непопулярен, след като управляващите молли показват, че са също толкова корумпирани и деспотични, колкото и управляващите клики в другите страни в региона. В Иран вече има много показатели за нарастващо недоволство. Някои търсят радикалната промяна във връщане към миналото; а други, далеч по-многобройни, се надяват да се установи истинска демокрация. Затова управлява-

щите в Иран са много загрижени за демократичните промени в Ирак, още повече че мнозинството от иракчаните са шиити, също като иранците. Самото наличие на шиитска демокрация на западната граница на Иран ще е предизвикателство и гибелна заплаха за режима на моллите; затова те правят всичко, което могат, за да го предотвратят или избегнат.

В момента от далеч по-голямо значение обаче са фундаменталистите сунити. Важен елемент от сунитската свещена война е възходът и разпространението – а в някои райони и господството – на уахабизма. Уахабизмът е школа в исляма, възникнала през XVIII в. в Неджд, Централна Арабия. Тя създава грижи на мюсюлманския свят по онова време, но в крайна сметка е възпряна и овладяна. Появява се отново през XX в. и придобива ново значение, когато династията на Саудитите – местните племенни вождове, отдадени на уахабизма – завладяват свещените градове Мека и Медина и създават Саудитската монархия. Това довежда до две много важни последствия. Едното е, че саудитците уахабити вече управляват двата свещени града и така контролират годишното мюсюлманско поклонение, което пък им осигурява огромно влияние и престиж в целия мюсюлмански свят. Второто е, че откриването и експлоатацията на нефт им донася огромни приходи. Как иначе незначителна екстремистка група в бедна държава би имала световно влияние. А сега същите тези сили, внимателно отгледани, развивани и оставени без контрол, заплашват самата Саудитска династия.

Първата голяма победа на сунитите фундаменталисти е разпадането на Съветския съюз, което – и то не без основание – те възприемат като своя победа. Според тях Съюзът не рухва вследствие на Студената война, водена от Запада, а благодарение на ислямския джихад, воден от партизаните в Афганистан. Както Осама бин Ладен и неговите последователи го представят, те са разгромили една от двете велики суперсили от неверници – по-трудната и по-опасната от двете. Те вярват,

че справянето с разглезените и дегенерирали американци ще е далеч по-лесно. Американските думи и действия понякога отслабват, а понякога засилват това схващане.

В едни действително свободни избори фундаменталистите биха имали няколко сериозни преимущества пред умерените и реформаторите. Едното от тях е, че те говорят на познат за мюсюлманите език. Демократичните партии популяризират идеологията си и използват терминология, непозната на „мюсюлманската улица“, докато фундаменталистките партии си служат с познати думи и извикват познати ценности както за критика на съществуващия светски и авторитарен ред, така и за да предложат алтернатива. За да разпространяват посланието си, те използват изключително ефективна мрежа от хора, които се срещат и събират в джамиите и говорят от минбара. Нито една от светските партии няма достъп до нещо подобно. Религиозните революционери и дори терористите също получават подкрепа заради своите често искрени усилия да облекчат страданията на обикновените хора. Тази загриженост обикновено стои в ярък контраст с коравосърдечната и алчна незаинтересованост на днешните властимащи и влиятелни кръгове в Близкия изток. Примерът на иранската революция би трябвало да покаже, че веднъж дошли на власт, тези войнствени религиозни групировки не са по-добри, а понякога дори са и по-лоши от онези, които свалят и заменят. Но дотогава разбиранията за настоящето и надеждите за бъдещето на хората могат да служат в тяхна полза.

Последна и може би най-важна опасност е, че демократичните партии са идеологически задължени да позволяват свобода на действията на фундаменталистите, докато фундаменталистите не страдат от подобен недостатък. Напротив, когато са на власт, тяхната мисия е да потискат бунтовете и неверниците.

Въпреки тези трудности, все пак има признаци за надежда, най-забележителен измежду които са изборите в Ирак през януари. Милиони иракчани отидоха до избирателните секции, нареди-

ха се на опашка и дадох своя глас, знаейки, че рискуват живота си в този момент. Това е наистина огромно постижение, което вече оказва своето влияние в околните арабски държави, а и не само в тях. Арабската демокрация спечели само една битка, но не и войната и все още е изправена пред много опасности както от безмилостни и непоколебими врагове, така и от нерешителни и непостоянни приятели. Но това е много важна битка и иракските избори могат да се окажат повратна точка в историята на Близкия изток, не по-маловажна от пристигането на Френската революция и на генерал Бонапарт в Египет преди повече от два века.

Страхът

Създаването на демократичен политически и социален ред в Ирак или на други места в Близкия изток няма да бъде лесно. Но е възможно и има все повече знаци, че вече е започнало. В момента има две главни опасения, отнасящи се до възможността за установяване на демокрация в Ирак. Страхът, че установяването на демокрация може и да не успее, страх, споделян от мнозина в САЩ и почти превърнал се в догма в Европа; и второ, страхът, тревожещ все повече управляващите кръгове в Близкия изток, че може и да успее. Естествено, едно истински свободно общество в Ирак ще представлява заплаха за много от правителствата в региона, включващи както врагове, така и съюзници на Вашингтон.

Краят на Втората световна война отвори пътя на демокрацията в бившите страни членки на Оста (Рим–Берлин–Токио). Краят на Студената война даде усещане за свобода и задвижи към демокрация много от бившите държави, подчинени на СССР. С твърдост и търпение днес може би вече е възможно да дадем справедливост и свобода на дълго страдалите народи от Близкия изток.

Превод: *Ивета Матева*

АВТОРИТЕ

Абделуахаб Ел-Аффенди (*Abdelwahab El-Affendi*) – научен сътрудник в Центъра за изследване на демокрацията към Уестминстърския университет.

Абду Филали-Ансари (*Abdou Filali-Ansary*) – главен редактор на списание *Prologues: revue maghrebine de livre*, което се публикува в Мароко.

Бърнард Луис (Bernard Lewis) – почетен професор по близкоизточни изследвания в Принстънския университет.

Дениъл Филпот (*Daniel Philpott*) – професор по политически науки в Университета в Нотр Дам.

Елизабет Продрому (*Elizabeth Prodromou*) – професор по международни отношения към Бостънския университет.

Лаис Кубба (*Laith Kubba*) – директор на програма за Близкия изток към фондация *National Endowment for Democracy*.

Радван А. Масмуди (*Radwan Masmoudi*) – ръководител на Центъра за изследване на исляма и демокрацията със седалище във Вашингтон.

Робърт Уудбъри (Robert Woodberry) – професор по социология в Тексаския университет – Остин.

Тимъти Шах (Timothy Shah) – научен сътрудник в Института за култура, религия и международни отношения към Бостънския университет.

Пратап Бхану Мехта (Pratap Bhanu Mehta) – професор по политически науки в Харвардския университет.

Хам Чаибонг (*Hahn Chaibong*) – директор на направление Социални науки, научни изследвания и политика към ЮНЕСКО.

Хилел Фрадкин (*Hillel Fradkin*) – старши научен сътрудник към Института *Хъдсън*.

Съставителят на настоящата антология д-р **Светослав Малинов** е доцент по история на политическите идеи в катедра „Политология“ към Философски факултет на СУ „Св. Климент Охридски“. Специализирал е политическа теория и история на политическата мисъл в Норвегия (1990–1991), Италия (1992), САЩ (1993–1994, 1997) и Великобритания (1995–1996). Автор е на книгите *Консервативни опити* (2010), *Критика на политическия рационализъм. Изследване върху политическата мисъл на Едмънд Бърк* (2003), както и на множество научни статии в областта на политическата теория. Съставител на антологиите *Консерватизмът* (т. 1, 1999; т. 2, 2000), *Модерната демократична идея* (2003), *Модерната демократична държава* (2004), *Германската християндемократия* (2006), *Политическите партии и демокрацията* (2007). Автор е на първите преводи на български език на политическите произведения на класиците Джон Лок (*Два трактата за управлението*, 1997, *Писмо за толерантността*, 1998), Едмънд Бърк (*Размисли за революцията във Франция*, 2000), Френсиз Бейкън (*Нова Атлантида*, 2008) и Джон Стюарт Мил (*За подчинението на жените* (съвместен превод), 2010). За преводите си на Джон Лок през 1998 г. получава наградата на Съюза на българските преводачи. От 2002 г. е главен редактор на теоретичното списание за политика и култура *РАЗУМ*.

WORLD RELIGIONS AND DEMOCRACY

RELIGION AND DEMOCRACY – A TENTATIVE GLOBAL VIEW

Svetoslav Malinov

CHRISTIANITY

THE AMBIVALENT ORTHODOX Elizabeth Prodromou

THE CATHOLIC WAVE Daniel Philpott

THE PIONEERING PROTESTANTS Robert Woodberry
and Timothy Shah

JUDAISM

JUDAISM AND POLITICAL LIFE Hillel Fradkin

CONFUCIANISM

THE IRONIES OF CONFUCIANISM Hahm Chaibong

HINDUISM

HINDUISM AND SELF-RULE Pratap Bhanu Mehta

ISLAM

THE SOURCES OF ENLIGHTENED

MUSLIM THOUGHT Abdou Filali-Ansary

THE ELUSIVE REFORMATION Abdelwahab El-Affendi

THE SILENCED MAJORITY Radwan Masmoudi

FAITH AND MODERNITY Laith Kubba

FREEDOM AND JUSTICE

IN THE MODERN MIDDLE EAST Bernard Lewis

AUTHORS

**СВЕТОВНИТЕ РЕЛИГИИ
И ДЕМОКРАЦИЯТА**

Антология

Първо издание

Съставител *Светослав Малинов*

Научна редакция

Светослав Малинов

Мариана Малинова

Формат 60/84/16 Печатни коли 15,5

Българско училище за политика