



Асоциация
РАДКО

КОНСЕРВАТИЗЪМ ИЛИ ХРИСТИЯНДЕМОКРАЦИЯ **Д-р Светослав Христов Малинов**

Несъмнено в хуманитарното познание има области, в които анализите не са обременени от политическите пристрастия на автора – нашата тема обаче не принадлежи към тях. Тя е изначално обвързана с политическа пристрастност и бива викана към живот само в политическа среда, в която съществува, независимо в каква степен на развитие, безспорна дясна идентичност, приемана от или приписвана на част от гражданите. Това е тема на диференцираното политическо мислене, което се опитва да определи спецификите на дясното в сравнителната перспектива на двете му най-ярки проявления – християндемократията и консерватизмът. Настоящите размишления имат за цел да хвърлят светлина върху едно възможно сравнение между тях. В рамките на една статия подобно намерение има смисъл единствено ако се концентрира върху фрагмент от голямата тема. Затова и съзнателно съм ограничил полето на анализ само до историко-идейни измерения. Ще се опитам да рефлектирам върху въпроса защо англо-саксонският свят развива консерватизма като идейна основа на демократичната десница, докато в континентална Европа тази функция се поема от християндемократията. За целта ще потърся конкретни исторически примери за връзката между християнство и политика, които биха ни помогнали да разчленим двете традиции. Ако успея в намерението си, то ще можем да обосновем и възможния идеен облик на българската десница.

I. Българското измерение на проблема

Проблемът за разчленяването на различните пластове на дясното демократично мислене започва да се разпознава и в български контекст. Откровеността обаче изисква да признаем, че подобна тема по принцип интересува твърде ограничен кръг хора в рамките на една демократична публичност. Същевременно тя не е предмет единствено на строго специализиран и недостъпен научен дебат. Политическата наука традиционно се занимава с темите, свързани с християндемократията и консерватизма, в поне две от своите разклонения – историята на политическите идеи и историята на политическите идеологии. Разликите между последните две обаче със сигурност интересуват само специалистите и тяхното изясняване би ни отклонило твърде далеч от поставената цел. Към българското измерение на темата за различията между консерватизма и християндемократията можем да се доближим само ако приемем, че ясната антикомунистическа насоченост, напълно достатъчна не само за идентификацията на десницата през първото десетилетие на прехода, но и за формулиране на дневния ред на българските реформи, остро се нуждае

от позитивно идейно развитие. Естественият и задължителен антикомунизъм в началото на промените не се нуждаеше от широк публичен дебат, за да дефинира своите основни послания и принципи. Те вече бяха набрали инерция на международната сцена и в бившите комунистически страни и за голяма част от българите беше сравнително лесно да ги разбере и приеме. Като комбинация от морални максими, политически принципи и икономически политики, антикомунизмът представлява светоглед, чиято жизненост е в пряка зависимост от политическия контекст; неговата естествена среда е комунистическият режим, (където не му се дава публичност и приема формата на "дисидентство"), и посткомунистическият преход към демокрация (където се превръща в идейна програма и управленска практика на реформаторските сили).

Тоталитарният характер на комунистическата идеология позволяваше в лагера на антикомунизма легитимно да присъстват представители на целия идеен спектър на съвременната демокрация – консерватори, християндемократи, либерали, социалдемократи и социалисти. В началото на прехода към демокрация един консерватор и един либерал можеха спокойно да съжителстват в рамките на една и съща политическа формация, християндемократи и социалдемократи можеха да действат заедно – важни бяха не различията между тях, а общата основа и насоченост, които антикомунизмът осигуряваше. Започването и задълбочаването на антикомунистическите реформи, разбирани като смяна на политическите и икономически правила и параметри на държавата, постепенно изваждаше на показ различията в рамките на аморфните антикомунистически коалиции във всички бивши комунистически страни. Антикомунизмът бе обречен да стане жертва на своя успех; не неговите врагове, а неговите постижения отслабваха силата му; по парадоксален начин тъкмо осъществяването на неговата програма го превръщаше в излишен. Казано накратко: в една "страна на победилия антикомунизъм", последният постепенно потъва в забвение.

Тази криза на идейната идентичност няма "обективно правилно" решение. В България партията на реформите – СДС – вгради антикомунизма в своите основи и възприе християндемократическа идентичност. Това не стана след широк публичен дебат, който да легитимира в дълбочина този избор на водещата дясна партия. Част от дясно мислещите хора в България днес имат основание да си зададат големия въпрос: какъв трябва да бъде идейният облик на българската десница през XXI век? И по-конкретно: защо християндемократия, а не консерватизъм? Най-вероятно отговорът и на двата въпроса ще изкристализира след задълбочен дебат в течение на години. Настоящата статия ще се опита да направи първите крачки в тази посока.

II. Християнство и политика: исторически екскурси

В студията си "Произход и основи на християндемократията" немският историк Ханс Майер твърди, че от теоретична гледна точка е по-логично да се предположи, че понятието и предметът на християндемократията ще се появят първо в англосаксонските страни вместо във Франция, Белгия,

Испания и Германия, както е на практика. Майер дори задава въпроса: “Нима идеалът на пуританите, на Кромвеловата революция, не е теократичната демокрация и не са ли щатите на Нова Англия, особено онези, които се опират на свободни църковни общини и дисидентски групи, същинското експериментално поле на една *religious democracy*”?¹

По същото време докато демокрацията в Америка пуска своите корени, които биват и конституционно закрепени, в континентална Европа на републиканските и демократичните държавни форми се гледа с голямо недоверие. Очевидно става дума за две традиции, два пътя, които се различават по ролята, която религията играе във формирането на модерната държавност. Този безспорен факт, потвърден от много историци на християндемократията (напр. Кселман, Фогарти² и др.), ни насочва към един решаващ извод: докато в англосаксонския свят институциите на модерната светска държава се изграждат чрез постепенно и осъзнато сътрудничество между религия и политика, то на континента този процес взема формата на бунт срещу религията и изтласкване на Църквата от полето на държавата. В следващите страници ще се опитам да обясня логиката, която стои зад това заключение. Надявам се, че наличието на двете традиции може да бъде видно и без привеждането на многобройни аргументи – за да се демонстрират различията между противоположности не са нужни повече от няколко примера.

ФРАНЦИЯ

Идеите и практиките на Френската революция са най-яркият пример в това отношение, а са и най-добре познати на българина. Вместо да привеждаме фактите, свързани с атаката срещу Църквата, поругаването на нейното духовенство и конфискациите на нейното имущество, нека само припомним няколко пасажа от Обществения договор (1762) на безспорния авторитет за френските революционери – Жан-Жак Русо:

Християнският закон всъщност е по-скоро вреден, отколкото полезен за здравето държавно устройство... Тази религия не само не привързва сърцата на гражданите към държавата, но ги откъсва от нея. Не зная нищо по-противно на обществения дух... Греша когато казвам християнска република – всяка една от тези думи изключва другата. Християнството проповядва само робство и зависимост. Неговият дух твърде много благоприятства тиранията, за да не го използва тя винаги.³

Текстовете на Русо изобилстват с категорични присъди над християнството и Църквата. Неговото умонастроение намира многобройни пламенни последователи във Франция в навечерието на революцията. Почти век по-късно Алексис дьо Токвил разсъждава върху това в книгата си *L'ancien Regime et la Revolution* (Старият режим и революцията, 1856). “Анти-религията – пише Токвил – се превърнала във Франция в повсеместно, ожесточено, нетолерантно и потисническо увлечение”.⁴ Всеобщото недоверие към всички религиозни вярвания в края на XVIII век без съмнение е оказало най-голямо влияние върху цялата революция; “нищо не спомогнало повече за всяващия ужас израз на лицето ѝ”.⁵ Философите на XVIII век се заловили с настървение с Църквата. Те нападали нейните

догми, духовенство, йерархия. Тази ожесточеност обаче се пораждала преди всичко от възприемането на християнството като политическа институция, защото Църквата, натрупала власт и собственост, "заемала най-привилегированото и силно място в старото общество, което трябвало да бъде стрито на прах."⁶

Затова и първите действия на френските революционери са насочени срещу Църквата. Конфискациите на нейните поземлени владения и унижаването на нейния клир, достигнали своята кулминация в Декрета против свещениците, отказващи да се приобщят към революцията от 29 ноември 1791 г., са действия, които предизвикват възмущението на цяла Европа.

АНГЛИЯ

Предизвикан да защити страната си от "френската болест" в своите Размисли за Френската революция (1791) Едмънд Бърк възкликва: "Ние не прегърнахме идеите на Русо; ние не станаме ученици на Волтер; Хелвеций не получи признание у нас".⁷ По-нататък "бащата на консерватизма" ясно формулира английската традиция на отношенията между Църква и Държава:

Позволявам си да започна с официално установената църква, представляваща първия от нашите предразсъдъци, предразсъдък, който не само не е лишен от смисъл, а съдържа дълбока и всеобхватна мъдрост. Започвам с нея. Тя е в началото, в средата и в края на нашите мисли. Стъпвайки здраво върху религиозните идеи, които притежаваме днес, ние продължаваме да действаме съгласно отдавна усвоеното, съхранено и преминаващо през времето съзнание на човечеството. Това съзнание не само подобно на мъдър архитект е издигнало величествените устройства на държавите, но и подобно на предвидлив стопанин предпазва държавното здание от оскверняване и разрушение като свят храм, очистен от всяко сквернословие, насилие, несправедливост и тирания; то тържествено и завинаги освещава държавата и всяко деяние, което се изисква от нея. Това освещаване се извършва, за да могат всички, които участват в управлението на хората, да притежават извисена и достойна представа за своите задължения и назначения.⁸

За англичанина образът на доброто управление е неразривно свързано с християнските норми. Нещо повече – християнството е в основата не само на отделните държави, но и на духовния континент Европа. "Можем да бъдем сигурни в едно: нашите нрави, нашата цивилизация и всичко добро, родено от нравите и цивилизацията на нашия европейски свят, от векове се е крепяло върху два принципа и е резултат от тяхното съвместно действие. За мен те са духът на благородството и духът на религията."⁹ Европа е немислима без християнството; лишена от него тя губи своето величие.

Проповядващите радикални политически промени в Англия не се оттласкват от християнството; точно обратното – те търсят подкрепа в Светото писание. Тази традиция на "примиряване" на демократизацията с християнството води началото си още от "пуританската революция" на бурния XVII век, когато "революционерите" са влизали в бой с роялистите, пеейки религиозни химни. На Библията се позовават както радикалните

реформатори, така и защитниците на стария ред. Този стратегически съюз между религия и политика прави немислима идеята за "обществен прогрес чрез секуларизация" в родината на Бърк; идеята за битка срещу християнството в името на свободата е неубедително начинание дори за либералния класик на XIX век Джон Стюарт Мил. Невъзможно е да се намери по-ярък контраст от този между "френската революционност" и "британската еволюционност". Една от най-добрите артикулации на тази историческа самоочевидност дава Тревелън в книгата си Социална история на Англия:

Наистина е безполезно да се търси някаква дата и дори някакъв период, отбелязващ края на английското Средновековие. Всичко, което може да се каже, е, че през XIII век идеите и обществото в Англия са били средновековни, а през XIX век те вече не били такива. Но и сега ние запазваме средновековните институции на монархията, отделното заседаване на перовете и на членовете на долната палата на Парламента, английското обичайно право, съдилищата, тълкуващи приложението на законите, установената църковна йерархия, енорийската система за църковни приходи, университетите, обществените училища (public schools), недостъпните за всеки класически гимназии (grammar schools). И освен ако не се превърнем в тоталитарна държава и не забравим цялата наша английска уникалност (all our Englishry), то винаги ще има нещо средновековно в нашия начин на мислене; особено в идеята, че хората и техните сдружения имат права и свободи, които в някаква степен Държавата трябва да уважава въпреки юридическата всекомпетентност на Парламента.¹⁰

Още тук можем да се осмелим да формулираме заключението, че в английската традиция от векове присъства определено разбиране за политическото, което, макар и да не е непознато за християнска Европа, възкръсва към живот в повечето европейски страни едва след Втората световна война, приемайки политическата форма на християндемократически партии.

САЩ

В американската политическа традиция връзката между християнство и политика е закрепена в основополагащия документ на Войната за независимост – Декларацията на независимостта (1776):

Когато в хода на човешката история за един народ стане необходимо да разкъса политическите връзки, които са го свързвали с друг народ, и да заеме сред другите сили на земята своето самостоятелно и равноправно място, отредено му според естествените закони и Божията същност (Nature's God), то почтителното отношение към мнението на човечеството изисква той да обяви причините, които го принуждават да се отдели. Ние отстояваме като самоочевидни истините, че всички хора са създадени равни и че те са дарени от своя Създател (Creator) с определени неотчуждаеми права, сред които са животът, свободата и стремежът към щастие.¹¹

Измежду многото достойнства на текста на Декларацията бих отделил едно, което е от особено значение за нашата тема. Още при зараждането си американската политическа традиция трансформира изпълненото с напрежение в Европа отношение между религия и политика в ясна теза за християнството като фундамент и защитник на демокрацията и човешките права. За американеца силата на идеята за неприкосновеността на човешките права извира от това, че те са ни дарени от Бога; за френските революционери идеята за човешки права е оръжие в борбата срещу стария режим, включително Църквата. В знаменитата френска Декларация за правата на човека и гражданина от 1789 г. можем да прочетем, че “целта на всички политически организации е запазването на естествените и неотменими права на човека.” Тези права обаче човек притежава не като Божие творение и не като дар от Бога. Хората сами по себе си “се раждат и остават свободни и равни по права.”¹² Новият ред за французите не се нуждае от връзка с християнството – на практика той започва с категоричното му отрицание. По-точно обратния начин стоят нещата с американската традиция – тя винаги остава привързана към една християнска санкция на демокрацията.

Особено подходящ като потвърждаване на тази теза е Токвил, оставил ни своите размисли както за Френската революция, така и за американската демокрация, в които контрастът е прокаран с максимална сила. Ако “анти-религията” се превръща във Франция във всеобщо увлечение, то религията в Америка се радва на изключително уважение. Демократична Америка от средата на XIX век бива наречена от френския аристократ страна, “в която християнската религия в най-голяма степен е съхранила истинското си влияние над човешките души.”¹³ За Токвил американският опит демонстрира как с помощта на християнството демокрацията укрепва своите институции. Християнство, свобода, демокрация – тази несъвместима за французина триада е в основата на новия американски ред. За разлика от французите, американците са разбрали, че демократичната република се нуждае от религия повече от всяка друга форма на управление. Защото “не свободата, а деспотизмът може да съществува без вяра... Защото как може да се самоуправлява един народ, ако не се подчинява на Бога?”¹⁴

ГЕРМАНИЯ

Нито Англия, нито САЩ познават специфичния за континентална Европа феномен на “културната борба”, т.е. на едно осъзнато, предварително планирано и провеждано със средствата на държавата изтласкване на религията и Църквата от публичния живот. Идеите и практиките на “културната борба” се олицетворяват в пълна степен от фигурата на Бисмарк. Става дума за анти-църковна политика, предприета в контекста на всеобхватна криза, породена от конфликта между католическата църква и модерната държава. В средата на XIX век тя довежда до сблъсъци между държавната и църковна власт не само в Германия, но и в Австрия, Италия, Швейцария и Франция. Събитията, породени от тази криза, водят и до първите сериозни усилия за политическо организиране на религиозни общности под формата на политически партии. Бисмарк вижда в провъзгласената от него *Kulturkampf* битката между Пруската държава и

папството и не крие откровено политическите си цели за постигане на надмощие в този сблъсък. Специални закони (т.нар. "амвонен параграф") забраняват на духовниците да разискват по време на служба държавните дела, ограничават се правата на религиозните ордени, държавата започва да изземва постепенно правомощията на Църквата¹⁵. Реакцията на германското католическо население и неговия клир е достатъчно силна и добре организирана, за да не позволи намеренията на Бисмарк да бъдат доведени докрай. Въпреки това през следващите десетилетия държавата и част от вярващите християни гледат на себе като страни в ожесточен конфликт, а връзката между християнство и демокрация изглежда невъзможна.

Германската история осигурява най-драстичните примери за степента, до която може да стигне модерната секуларизирана държава в изтласкването на религията от публичния живот и в смазването на индивида. Тоталитарната държава на нацизма през XX век е крайната спирка по този път и нейният отблъскващ образ в човешката история е сравним единствено с този на комунистическата държава. Може би и затова тъкмо в Германия след Втората световна война католици и протестанти преодоляват вековните различия помежду си и застават зад общи ценности в рамките на обща политическа организация с една-единствена цел – да се върнат християнските принципи в политическия живот и да се възстанови достойнството на човека.

III. Християндемократия или консерватизъм: опит за български отговор

Тези исторически екскурси имаха за цел да потвърдят различния политически опит, върху който се изграждат традициите на християндемократията и консерватизма. Докато в англосаксонските страни религиозните принципи са вградени в новите държавни институции, то в континентална Европа модерната светска държава се е развила от бунта срещу религията. В първата традиция основните политически принципи търсят и намират подкрепа в религията, във втората – идеята за политически и обществен прогрес радикално се противопоставя на религиозното начало. В англосаксонската традиция имаме демократична еволюция, подкрепяна от религията; на континента имаме демократична революция срещу религията. Затова в първата традиция имаме стабилност, плавност, приемственост, имаме силна нетърпимост към всяко проявление на тоталитаризъм и към всяко увеличаване на ролята на държавата – в това е същността на консерватизма. Християндемократията е закъснелият отговор срещу заробващите тенденции в секуларизираната и предявяваща абсолютни претенции към индивида държава, която в много европейски страни се отказва от демокрацията и приема тоталитаризма. Консерватизмът е изпреварващ здрав политически разум, винаги подкрепян от християнската традиция; християндемократията е реакция срещу горчивия опит на тоталната секуларизирана държава, изразена в намерението за радикално връщане на християнските принципи в политиката.

До коя от двете традиции се доближава посткомунистическа България? От отговора на този въпрос зависи дали ще развием тезата за консервативния или християндемократически облик на българската десница. Мисля, че нямаме място за колебание. На този етап в българската история консерватизмът в своя класически вариант не би могъл да се превърне във фундамент на дясното политическо мислене.

В България днес липсва традиция на политически консерватизъм като фундамент на дясно демократично мислене. Дори и да приемем, че нейните наченки са започнали да се формират преди тоталитарния комунизъм, то със сигурност можем да твърдим, че комунистическата държавност ги е изтръгнала из корен. Дясномислещите демократи в една посткомунистическа страна не биха могли да се чувстват у дома си, ако се включат в традиция, изградена от векове и базирана върху различен политически опит. Дистанцията между българската и англо-саксонската традиция е прекалено голяма. Целият арсенал на консерватизма е граден в различен контекст, използван е в различни битки и е бил насочван към други врагове. Ние можем да се възхищаваме на консерватизма и да се опитваме да подражаваме на неговите високи образци, но тази дистанция няма да намалее.

Измежду многобройните аргументи, които бих могъл да приведа, ще изтъкна само един, който има за мен решаващо значение – консервативната традиция не познава тоталитарната държава; консерватизмът е изначално нечувствителен към проблемите на посттоталитарното общество. Та нали тъкмо в недопускането на тоталитаризма в неговия комунистически и нацистки вариант е голямата заслуга на консерватизма в англо-саксонския свят. Подобно на Бърк, англоговорещият консерватор на ХХ век може гордо да каже: Ние не прегърнахме идеите на Маркс, ние не станяхме ученици на Ленин, нацизмът не получи признание у нас. Ние, българите, не можем да застанем зад такива думи.

В подкрепа на своя извод бих привел един откъс от описанието на американската консервативна традиция след Втората световна война. Колкото и впечатляващо да е, то не може нито за миг да се свърже с нашия опит:

Създаването на цивилизовано общество на американския континент е акт на Провидението и ние като народ трябва с благодарност да помним нашия дълг към Създателя, благословил нашата земя. Ние смятаме, че всички, които живеят в нашата политическа общност, трябва да имат еднакви свободи. Нашите обичаи и политически традиции, нашето наследство ни е позволило да прозрем свободите, поддържащи в най-голяма степен политическия ред и справедливостта¹⁶.

Нелепо би било български политик да произнася подобни слова, те са изначално чужди на нашата обща памет, макар и днес да не са трудни за разбиране. Не е трудна за разбиране и Маргарет Тачър, когато описва британския принос към политическата история на човечеството:

Изискването, че властта трябва да бъде ограничена и отговорна, решимостта да не се допусне силата на доминира над справедливостта, убеждението, че индивидуалните човешки същества

притежават абсолютна морална ценност, която правителството трябва да уважава – тези неща по уникален начин са вградени в политическата култура на англоговорящите народи. Те са люлката на цивилизованото държавническо изкуство.¹⁷

И все пак тези думи описват образец и традиция, към които не можем непосредствено да се включим, дори и да си струва да се стремим – английският път е коренно различен от нашия. Един ден можем и да се доближим до обща крайна цел, но днес България със сигурност се намира в изходна позиция, несъществуваща в историята на консервативната мисъл. Съвсем различен е случаят с християндемократията. Не мисля, че преувеличавам с твърдението си, че следните думи на една от личностите-символи на християндемократията имат директна връзка с българския политически опит тук и сега:

Нашият народ от много десетилетия боледуваше във всичките си прослойки от грешно разбиране за държавата, за властта, за позицията на отделната личност спрямо държавата. Той бе превърнал държавата в идол, бе я издигнал в олтар, пред който принасяше в жертва отделната личност и нейното достойнство и стойност... Материалистическият светоглед обезличава човека, превръща го в малка част от една чудовищна машинария. Смятам, че този светоглед е пагубен. Смисълът на държавата трябва да се състои в това да събужда творческите сили на един народ, да обединява, да се грижи и да съхранява. Съгласно моето разбиране личността според своето съществуване и ранг трябва да бъде преди държавата. Държавната власт среща своята граница и вижда ориентацията си в достойнството, свободата и самостоятелността на отделния човек. Свободата на личността обаче не означава безграничност и своеволие. Тя задължава всеки, когато използва своята свобода, винаги да има предвид отговорността, която всеки индивид носи за своите ближни и за целия народ...¹⁸

Това са думи на Конрад Аденауер за Германия и германците след Втората световна война. Смя да твърдя, че за разлика от думите на всички видни консерватори, думите на Аденауер могат да бъдат произнесени и от български политик, могат да бъдат разбрани и от българи като описващи българския опит с комунистическия тоталитаризъм и да бъдат възприети като търсеци изход от нашата ситуация. Като участници в общата трагедия на тоталитаризма, разиграла се както в нашата, така и в други европейски държави, ние имаме обща основа и пряка връзка с надеждите и страховете на християндемократите.

Разговорът за облика на българската десница след антикомунистическия е период все още не е започнал по същество. Но макар и първоначалният избор да е изпреварил аргументите и да не е бил подложен на широк публичен дебат, макар да не се приема от всички, а да се разбира от малцина, той е дълбоко правилен. Българската демократична десница ще гради своята идентичност чрез идеите на християндемократията.

БЕЛЕЖКИ:

-
- ¹ Майер, Х. "Произход и история на християндемократията". – В: *Християндемократията: произходи и история*, съст.: Светослав Малинов, Фондация "Конрад Аденауер", 2000, стр. 11.
- ² Вж. също така и студията на Винфрид Бекер "Християндемократията: от понятие към международно политическо и социално движение". – *Разум*, № 1, 2003, 165–182.
- ³ Русо, Жан-Жак. *Избрани съчинения*, т. 1. Наука и изкуство, С., 1988, с. 212, 214.
- ⁴ Токвил, Алексис дьо. *Бившият режим и революцията*. Изд. Избор. С., 1992, с. 261.
- ⁵ Пак там, с. 268.
- ⁶ Пак там, с. 94.
- ⁷ Бърк, Е. *Размисли за революцията във Франция*. Превод: Светослав Малинов. ГАЛ-ИКО, С., с. 164.
- ⁸ Пак там, с.170.
- ⁹ Пак там, с. 156.
- ¹⁰ Trevelyan, G. M. *English Social History. A Survey of Six Centuries from Chaucer to Queen Victoria*. London, 1967, p. 111.
- ¹¹ *A Public Philosopher Reader*. Arlington House. New York, 1978, p. 68.
- ¹² *Великата френска буржоазна революция*. Сборник документи. БАН, С., 1989, с. 180.
- ¹³ Tocqueville, Alexis de. *De la Démocratie en Amérique*. Т. I. Flammarion, Paris, 1981, p. 400.
- ¹⁴ Ibid., p.404.
- ¹⁵ Раф, Дитер. *История на Германия*. КАМА, С., 2000, с. 147
- ¹⁶ Ibid., 63–64.
- ¹⁷ Thatcher, Margaret. *Statecraft. Strategies for a Changing World*. Harper&Collins Publishers, 2002, p. 471.
- ¹⁸ Цитиран по *Християндемократията: общество и държава*, съст.: Светослав Малинов, Фондация "Конрад Аденауер", С., 2000, с. 20–23.