



Светослав Малинов: Православие и демокрация

С настоящата статия навлизаме в неразработеното изследователско поле на православната политическа теология. Самият избор на наименованието - в случая отказ от алтернативата "политическо богословие" - загатва за известна чуждост и неестественост на присъствието в рамките на православието. Като доказателство за това твърдение бих посочил, че в контекста на православието самият въпрос "кои са големите православни политически теолози" не само няма да получи отговор, но до голяма степен ще събуди недоумение. В контекста на западното християнство този въпрос е напълно разбираем и неговият отговор със сигурност ще включва имена като Карл Барт, Дитрих Бонхофер, Джон Къртни Мъри, Карл Шмит, Йохан Метц, Райнхолд Нийбур, а мнозина биха поставили в началото св. Августин и св. Тома.

Част от обяснението е в самото дефиниране на политическата теология като анализ и критика на политиката от теологическа гледна точка. Това изследователско поле бива описвано като пресечна точка между академичната дисциплина политическата теория и теологията, където се разглеждат общи за тях теми. Което означава двупосочно движение на мисълта: осмисляне на политическите следствия от богословската догматика и осмисляне на политическите феномени от гледна точка на богословието. Нашата тема съдържа претенцията да извлече определени политико-теоретични следствия от православната догматика и същевременно да осмисли конкретен политически феномен - демокрацията - от богословска гледна точка.

Би трябвало да е очевидно че не става дума за абстрактни аргументи, затворени в рамките на чисто академичен или църковен дебат. В първата статия от поредицата ние изтъкнахме пагубните последици от "лошата" политическа теология за православието. Като пример взехме известната книга на Семюъл Хънтингтън "Сблъсъкът на цивилизациите" и преобразуването на световния ред, публикувана през 1996 г., в която авторът предлага няколко обобщения за облика на православната цивилизация и нейното място в новия световен ред след края на студената война. Изводите се недвусмислени. Европа свършва там, където свършва западното християнство, казва ни Хънтингтън. Православните християни са отделна 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. Накратко: православието и демокрацията са трудно съвместими, православните държави са извън Европа, разбрана като духовен континент. Някои от прогнозите наистина 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".

Разсъжденията на Хънтингтън може на моменти да изглеждат плитки, но коренът им отива много дълбоко. Още през XVIII век тази посока на мислене е зададена от големия английски историк Едуард Гибън (1737-1794) в знаменития му труд "История на упадъка и краха на Римската империя". Византийската цивилизация е описана като обществено закостеняла и лишена от възможности за развитие и обнова. Тя е недостоен наследник на славните древни, "пасивно свързана" с техните достижения, които не е в състояние нито да запази, нито да развие. На друго място трябва да се търсят истинските наследници, които активно и творчески развиват великото антично наследство. Не на Изток, а на Запад.

Между разделените от близо две столетия Гибън и Хънтингтън можем да открием десетки авторитетни имена, които са уплътнили този образ. От него черпят "вдъхновение" и множество не чак толкова авторитетни анализатори на Балканите чак до края на миналия век. Едно име обаче не може да бъде пропуснато, тъй като принадлежи на учен с огромно влияние, чиито трудове и до ден днешен са отправна точка за цели научни дисциплини. Става дума за Макс Вебер и за самата сърцевина на неговото интелектуално наследство, обвързаността между рационализма и Запада. Колкото и изтънчен и софистициран да е неговият анализ, колкото и искрени да са неговите призови да не се злоупотребява с предложенията от него методологически инструментариум, едва ли някой е допринесъл повече за оформянето на образите на Изтока и Запада като два "идеални" цивилизационни типа. Измежду многото понятия, спомогнали за това, е двойката аскетизъм/мистицизъм, използвана, за да се прокара фундаментално различие между религиите на Изтока и Запада. Мистицизмът на източните религии е в основата на специфичното културно-историческо развитие на техните общества. В определени сфери на икономиката например Вебер директно говори за "ирационализма на Ориента". Разликите между източните и западните религии е в това, че първите водят към квиетизъм и са пропити от мистицизъм, докато вторите водят към аскетизъм и активност в света. Не трябва да има никакво съмнение, за Вебер православието е типичен представител на източния мистицизъм; той дори говори за "класическия мистицизъм" на гръцкото православие.

Дори само този кратък преглед от Гибън, през Вебер до Хънтингтън е достатъчен, за да ни позволи да говорим за наличието на традиция при западното интерпретиране на православието. Тя очевидно попада в рамките на по-общата нагласа на Запада да дефинира своята идентичност чрез въображаема конструкция на Ориента като свой обратен образ. Така "източното" е ирационално, недоразвито, детинско, различно; "европейското" следователно е рационално, добродетелно, зряло, нормално. Крайният резултат е манипулативно изградени образи, идеализиращи и опростяващи сложни културноисторически феномени. И най-вече спестяващи усилията на истинската образованост и навлизането в дълбочина. "Източната" реакция срещу този подход понякога засилва още повече неговите крайни тези. В желанието си да се реваншират защитниците на православието с охота приемат тезата, че наистина има отделна източноправославна цивилизация (което е главното!), само че тя стои на по-високо стъпало от западнохристиянската. Ако прибавим и скритото действие на комплекс за малоценност, то православните защитници бързо пристигат до крайната спирка на превъзходството на православието и

вредата от Запада с неговите пръскащи поквара либерализъм, права на човека и демокрация. Те дори не забелязват, че така още повече засилват вече вековния предразсъдък за чуждостта между нас и европейците, част от които продължават да смятат, че нашето приемане в Европейския съюз е огромна грешка. Всъщност предразсъдъкът е пуснал своите корени както на Изток, така и на Запад и няма значение къде е положителният и къде отрицателният знак пред него.

Запитан за социалното учение на Православната църква, руският религиозен философ Николай Фьодоров отговаря: "Нашата социална програма е Светата Троица". Този на пръв поглед ексцентричен отговор ни изправя директно пред едно от фундаменталните различия между православното и западното богословие учението за Светата Троица. Според католическия теолог Карл Ранер, независимо че западните християни формално изповядват вярата в Светата Троица, в своя религиозен опит те по същество си остават "монотеисти". Тази констатация е последвана от извода: "Смело можем да кажем, че ако учението за Светата Троица бива отхвърлено като лъжливо, то по-голямата част от (днешната) религиозна литература ще се съхрани в почти същия вид."

За Православната църква Светата Троица е непоколебимо основание на всяка религиозна мисъл, всяко благочестие, всеки духовен живот, всеки духовен опит. Тъкмо Нея търсим ние, когато търсим Бога, когато търсим пълнота на битието, смисъл и цел на своето съществуване.

Без да сме в състояние да навлизаме в дълбочина в тринитарния догмат, ние можем да извлечем от него минималните основания за едно възможно разбиране за човека. Защото бидейки създаден по образ Божий, човекът е създаден по образа на Бог Троица.

Православните християни вярват в един Бог, който не е просто Един, но е Триединен. Християнският Бог не е само личностен, но също и междуличностен; Бог не е само единица, но и съюз. Като Троица Бог не е просто монада - неповторима и самодостатъчна. "Бог е едновременно е монада и триада", пише Максим Исповедник. Той е Триада на Отец, Син и Свети Дух, трите Божествени Личности, свързани Един с Друг, Бог е общност. Св. Василий Кесарийски говори за "общност на Божеството", изразяваща се във вътрешната връзка между трите Личности. Тъкмо това мистично единство в многообразието остава винаги живо в православието, докато на Запад то постепенно се формализира, за да бъде погълнато от едно по-логично и по-подредено йерархизирано разбиране за Бога.

Затова за православието да бъдеш "по образ Божий" означава да бъдеш личност и то личност свободна. Бог е създал човека свободен, защото е искал да го призове към най-висшия дар - обожението. За да може човекът в стремежа си към Бога да се превърне чрез благодатта в това, което Бог е по Своята природа.

Истинската човешкост на човека се реализира само когато той заживее в Бога и споделя Божествените качества. Но на този призив човек трябва сам и по своя воля да отговори. Това съединение трябва да стане чрез любов, любовта изисква свобода, а тя предполага едновременно възможност за отказ и приемане. Свободата е печатът на нашата причастност към Бога, съвършеното творение на Бога. Любовта на Бога към човека е толкова голяма, че тя не може да принуждава, защото няма живот без уважение. Оттук православният теолог

Владимир Лоский формулира почти парадоксалния извод: "Божествената воля винаги ще се покорява на заблужденията, склонностите и дори бунтовете на волята човешка, за да я доведе до свободно съгласие." Човекът е не само в центъра на творението - неговото свободно самоопределение решава крайната съдбата на човечеството и вселената.

Човекът е свободен и отговорен, сътворен е със свободата да решава и избира. Ние сме призовани да възпроизведем на земята, доколкото е възможно, това движение на взаимната любов, която на Небето съединява трите Лица на Триединния Бог.

И това движение православните християни трябва да се опитват да осъществяват не само на нивото на вътрешния си религиозен живот, не само спрямо непосредствения си кръг от приятели и роднини, но и в по-широк план - на икономическо, социално и политическо ниво.

Троицната същност на Бога вдъхновява православната еклезиология. Църквата е една, но все пак допуска множество йерархични рангове да играят жизненоважна роля в нейната мисия. По същия начин идеята за Троицата като за единство в многообразието изпълва 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 различие 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 един почетен "пръв между равни", отколкото на висшестоящ. Преди Великата схизма тъкмо Рим се е радвал на този статут *primus inter pares*.

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.

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.

Всяка поместна православна църква има неповторима история, създала е уникална култура и се ръководи от самостоятелна духовна йерархия, която заедно със своите вярващи се намира в евхаристийно общение с православните християни и с духовниците на останалите поместни църкви. В основата на тяхното възникване е духовен процес, историческия образец на който можем да открием в собствената си история. Става дума за превода на Библията на простонародния език на приемащите християнството народи. Достатъчно е само да споменем делото на св. св. Кирил и Методий и битката с "триезичната ерес", за да си дадем сметка колко столетия преди Лутер на Изток се развиват аргументите, че всеки християнин има право да слави Бога на собствения си език. Напълно основателно този аспект на протестантството постоянно се изтъква като ключов принос към развитието на модерната демокрация. Православният пример, разбира се, е забравен.

Колкото и непълно да е предложеното тук описание, то би трябвало да е достатъчно, за да формулираме следните изводи: в догмата за Светата Троица и произтичащата от нея православна антропология не можем да открием нищо, което да е принципно несъвместимо с политическата антропология на модерната демократична теория. Институционалното развитие на православието се отличава с балансирано присъствие на монархически, аристократически и демократически елемент. От еклезиологична гледна точка то може да бъде определено като по-малко демократично от протестантството и същевременно по-малко монархично от католицизма.

Затова и православието не поставя сериозни, а още по-малко непреодолими догматически препятствия пред демокрацията. Обяснението на демократичния дефицит на православните общества в сравнение с католическите и протестантските ще трябва да търси друга основа.

Православните християни могат с чиста съвест да поемат политически ангажменти в контекста на демокрацията, включително и най-важния измежду тях - защита на самата демократична форма на управление. Добре би било поместните църкви да ги напътстват в тази посока. Това не означава да ги насърчават или възпират, а да формулират фундаменталните богословско-политически въпроси и да им дадат някакъв отговор.

Православните българи избраха демокрацията, приветстваха европейския избор на нашата страна. Този избор не е случаен или временен; но последствията от него невинаги са еднозначни и малцина са подготвени за тях. В български контекст отказът от страна на Църквата да откликне на тези нови духовни потребности косвено потвърждава предразсъдъците спрямо православието, неоснователността на които се опитахме да оборим. Още по-опасно е пренебрегването на факта, че десетилетия наред нещата са били оставени в ръцете на анализатори с политически дневен ред, чужди на духа и традицията на православието. Нека да не забравяме, че те вече са свършили достатъчно със своята некомпетентност, а понякога и чиста злонамереност. Не е редно тази жизненоважна задача пред вярващите да бъде решавана с индивидуални усилия. Не е редно и да чакаме твърде дълго.

* * *

Петър Николов: За православието и демокрацията

Предизвикано от статията на Светослав Малинов „Православие и демокрация“. Българската политическа действителност е смешна, досадна и отблъскваща. Българските политически партии в голямата си част са мародерски котерии с основна цел да преразпределят публичен ресурс в посока на собствените си бизнес другари. Българският политически дебат е на махленско ниво - в най-добрия случай нещо като спор между общественички блондинки за това кой в поредния Big Brother кой трябва да остане и кой да бъде изгонен. В идеен план българската левица наподобява на самодейна група баби, народни певици от село Сирищник, а българската десница (в голямата си част) - на футболен фенклуб някъде от крайните квартали на столицата.

И заключението от българската политическа действителност е в общи линии едно и то се нарича ДСБ. Това е политическата партия, която единствена в политическия ни живот се опитва да води ако не задълбочен, то поне нормален

политически дебат, с аргументи, експертиза, сблъсък на ценности и принципи и пр.

Именно по тази причина не е учудващо, че тъкмо от страна на политик от ДСБ - евродепутата Светослав Малинов, и именно на страниците на вестник "СЕДЕМ", беше стартирана поредица, посветена на християнството и демокрацията. И през следващите седмици читателите на вестника ще имат удоволствието да прочетат разсъжденията по темата на най-добрия в България познавач на европейския политически консерватизъм.

Разбира се, тази поредица няма да повлияе съществено нито на българските политически нрави, нито някой от все по-малограмотните ни политически наблюдатели ще ѝ обърне особено внимание. Достатъчен успех обаче ще бъде, ако тя се проследи с внимание поне от привържениците на онази ценностна общност, която се припокрива със симпатизантите на ДСБ и читателите на вестник "СЕДЕМ". И ако успее да породи истински дебат сред тях.

А поводи за дебат такава тема няма как да не предизвика. Още във въвеждащата си статия Светослав Малинов например пише следното: "Православието няма традиция и авторитети в политическата теология на демокрацията. Дори самото словосъчетание предизвиква недоумение. Други са вървели по този път, други са изработвали понятията и идеите."

Общо взето, тръгне ли българин да говори за политика и религия, той неминуемо ще достигне до прозрението, че не друго, а Православието ни обрича да си стоим в задния двор на Европа. И че някъде там преди хиляда години предците ни страхотно са сбъркали геополитическия курс, като са ориентирали България към Константинопол наместо към Рим. Православието, ще кажат тези анализатори, е чуждо на демокрацията и политическия плурализъм. С мистицизма и с ирационалността си то е благодатна почва за самодържавие, диктатури и дори комунизъм, но не и за това, което сме се научили да наричаме модерна представителна демокрация. Православието, ще кажат най-крайните, ни дърпа назад към Русия и колкото по-бързо го забравим, толкова по-добре. Да, ама не е точно така.

Нека първо започнем е това, че Православна и Римокатолическа църква като две отделни такива съществуват от 1054 г. Преди това църквата е била една. И още, че да се дели християнството най-общо на Източно и Западно, като под Западно се разбира Католицизъм и Протестантство, е абсурдно, защото разликите между католици и протестанти (и в догматичен, а и в културологичен план) са много по-големи и непреодолими, отколкото разликите между католици и православни.

В какво всъщност се състоят основните разлики между католици и православни в сферата на политическата теология на демокрацията и дали няма да се окаже, че именно в лоното на Православието, а не на Католицизма се поставя началото на всичко онова, което днес наричаме демократичен политически дебат. Известно е, че по ред исторически причини Римската църква на един доста ранен етап се превръща в силно централизирана структура, в която папата е практически единствен върховен авторитет и приеман за непогрешим. Този монократичен принцип е в явно противоречие с традицията на съборността в православните църкви, където съборността е единствената форма на управление и единственото мерило за истинност, особено по отношение на догматите.

Липсата на централизъм и специфичната демократичност на православните църкви води и до това, че на един много ранен етап те утвърждават богослужението да се извършва на национални и говорими езици. Нещо повече, в по-ново време Православието поддържа идеята за националната държава или за нацията-църква, колкото и една такава концепция да е спорна от еклесиологична гледна точка (и въпреки опасността лесно да премине в отклонение от догматите, т.нар. етнофилетизъм).

Ако отчасти е вярно, че Православната църква не развива доктринални постановки за политическите отношения, това се дължи на факта, че по време на нейното изграждане Източната римска империя все още съществува и не е необходимо Църквата да иззема светски и политически функции. Тя се задоволява с т.нар. принцип на симфонията (съзвучието) между религията и държавата, която се основава на евангелското "Кесаревото кесарю и Божието Богу" и стои много по-близо до секуларния принцип на съвременните демокрации, отколкото католическият папоцезаризъм (що се отнася до т.нар. цезаропапизъм във Византия, на практика няма голям съвременен византолог, който да поддържа мнението, че той действително е съществувал).

Това е положението края на Средновековието, когато духовният кипез сред православни и католици има сходен ритъм. Когато например католикът Тома Аквински се опитва да рационализира християнството и перифразирайки Тертулиан, заключава "Вярвам, защото е разумно", двама православни - калабриецът Бернард Варлаам и българинът Григорий Акиндин, правят същото, опитвайки се да аргументират вярата на базата на античната философия. Една от първите "буржоазни революции" на практика също се случва в православния свят, когато през 1342 г. т.нар. зилоти успяват да завземат от аристокрацията властта в Солун и да създадат ефективна система на гражданско самоуправление. По същото време една от най-демократичните държави в Европа въобще е православната Новгородска република край бреговете на Балтийско море.

Толкова за противоречието между Православие и демокрация. С принципа на съборността, с хоризонталната си структура, с отказа си от претенция да доминира над светските власти, православният прочит на християнството стои много по-близо до ценностите на демокрацията, отколкото католическият. Всъщност, когато демократичните традиции от съвременен тип започват да се зараждат, това наистина става в католически страни, но в противоборство с "политическата теология" и централизма на римската църква. А когато големите водачи на Реформацията издигат идеите си за съборност на Църквата, част от тях се позовават именно на традициите и практиките на Православието. Прочее любопитно за българския читател ще бъде, че последните разговори за вливането на една от основните протестантски църкви - Англиканската, в Православието, се водят до 70-те години на 20 век.

Има, разбира се, и една друга истина. След 15 век най-авторитетният православен център - европейският югоизток, попада под властта на мюсюлманската Османска империя. С това по зла ирония на съдбата в лидер на православния свят се превръща най-неподходящата страна - по-лутатарското Московско княжество. И първата му работа прочее е да унищожи северната перла на Православието - Новгород. И на мястото на блестящите средновековни византийски и балкански теолози застават неуките и малограмотни руски църковници. Образно казано, след 15 век с Православието

се случва това, което би се случило с католицизма, ако изведнъж в негов център се превърне не Рим, а Хаити, Хондурас или Република Гватемала. Затова самодържавието, царизмът и дори съветският комунизъм са продукт не на Православието, а на осакатения му прочит, който току-що измъкналите се от властта на татарите московски князе са успели да направят.

Още през 19 век обаче православните Балкани започват да се очертават като алтернатива на московския модел - достатъчно е да се припомни, че началото на българската демократична традиция е изцяло поставено именно в Църквата, а първите политически дебати се осъществяват в рамките на църковно-народния събор от 1872 г. Именно там се появяват фракциите на либерали и консерватори, които стоят в основата на всички по-сетнешни български политически партии. През 20 век и особено след революцията в Русия православните емигранти на Запад достигат до т.нар. неопатристичен синтез, т.е. богословие, основано изцяло върху отците на Църквата (4-8 век) и еманципирано от руската схоластична традиция от 18-19 век.

Рухването на комунизма и ориентирането на общества като румънското и българското на Запад в самия край на 20 век още веднъж доказват, че Православието е неделима част от една многолика, но единна християнска цивилизация. И Тъкмо заради това линията на разлома преминава не там, където я поставя Хънтингтън, а доста по на Изток, отделяйки страните - наследници на средновековния византийски свят (Гърция, Кипър, България, Румъния), от евразийска Русия. Ако пред обществата на европейските православни страни, пред българското общество и в частност пред автентичната българска десница в момента стои някакво наистина голямо предизвикателство, то е да се преоткрие именно тази специфична историческа идентичност, която ни позволява да бъдем едновременно и православни, и демократи, и европейци.

* * *

Петър Николов: В търсене на българската идентичност

България е страна без идентичност. Българският национализъм затова е смешен, защото е странна смес от фашизоидно неоезичество, людомилаживковски патос, сервилничене пред Москва и дебелашко дуене пред съседите. Факт е, че идентичностите по принцип са йерархични и притежават различни компоненти (културни, политически, географски и социални), които се допълват или влизат в противоречие една с друга. Но е и факт, че разпадането на българската идентичност е толкова всеобхватно, че вече е трудно да се посочи какъвто и да е обединяващ нацията символ. По тази причина пълноправното членство в НАТО и Европейския съюз не стана за България това, което беше за другите централноевропейски страни – окончателно увенчаване на продължителните усилия за отстояване на облик и цивилизационна принадлежност.

Предизвикателствата пред българската идентичност

За българското общество Западът започна да се превръща в доминантна цел някъде в края на 70-те и началото на 80-те години на миналия век. Отначало илюзорен и овеществяван единствено през случайно преминали Завесата

символи на капитализма, през 90-те той стана реален политически и обществен проект. Бавно и несигурно българите вървяха по пътя на този проект, крайната цел на който беше превръщането на страната в част от Обединена Европа, а това ще рече и трансформация на българската национална идентичност.

Тази цел вече е постигната, но само частично, защото България наистина е част от Европа, но от една Европа, която се бои да се дефинира през историческото, културното и религиозното си наследство. Българското общество е част от една релативистична и бюрократична Европа, която по дефиниция не може да се превърне във фундамент на нов идентитет. И ако през 90-те години България беше поле на битка между различни геополитически конфигурации, в началото на XXI век битката се води между различни идентичности. Формално част от Запада, България продължава да съществува в две мощни културни, икономически и политически орбити – руската и турската.

Отърсила се от последните конвулсии на своя преход, Русия видимо възражда най-атавистичните рефлексии на Руската и на Съветската империи и отново гледа на себе си като на мощна експанзионистична сила, а на най-западната част на Евразийския суперконтинент – като на своя естествена периферия. През последните години Москва на няколко пъти безпардонно смачка опитите за съпротива в страни в политическа и културна консолидация, на чийто фон става очевидно колко недостатъчни ще са защитните механизми на едно атомизирано и с разпадащи се идентичности общество, каквото е българското.

Поведението на Турция е не по-малко тревожно. Анкара води преговорите с Европейския съюз от позицията на силата, а европейската бюрокрация – от позицията на политическата безотговорност. В България (през етническата турска партия) Турция създава свои политически “анклави”, които може да използва като плацдарм за по-сетнешно икономическо и политическо влияние. Допълнителен щрих към картината е фактът, че България е в тежка демографска криза и дисбалансът между двете страни е толкова голям, че приемането на Турция в ЕС би превърнало малката ѝ северна съседка в хинтерланд на Истанбул, с всички последствия от това за неукрепналата българска идентичност.

Очевидно Брюксел няма желанието или силата да предпази Балканите от руската и турската експанзия. ЕС няма политическата воля да отстоява своя енергиен суверенитет и ценностите си, рискувайки нова студена война с Москва. Нито има желанието да изключи Турция от интеграционния процес, предизвиквайки нейното радикализиране и лишавайки се така от санитарния кордон с ислямския фундаментализъм.

Евентуалното членство на неподготвена Турция в ЕС би имало още едно негативно последствие по отношение на България. То неизбежно ще доведе до подмяна на устройството на Съюза и ще даде зелена светлина на проекта за Европа на различни скорости. Днешна федерална Европа ще се трансформира в хлабав съюз от страни, поставени в концентрични кръгове около Брюксел – обусловени от икономически, географски и културни особености. Така едва влязла в предверието на Запада, България отново ще се изправи пред въпроса за своята идентичност и за геополитическата конфигурация, в която да бъде. Естественият резултат би бил всмукване в турската или руската орбита или дори по-лошото – страната да се превърне в територия на сблъсък между двете регионални суперсили. Така българският път към Европа по парадокс ще завърши с катастрофа там, където е започнал преди век и половина.

Конструирането на балканските идентичности през XIX в.

Откъде и как започва българският път към Европа? Кога е конструирана крехката българска идентичност, най-добре синтезирана във фразата "Европейци сме, ама не съвсем..."? Отговорът на тези въпроси е, разбира се, прост – националната идентичност на българите се изгражда през XIX в., заедно с идентичността на всички балкански християнски народи. Този процес е резултат от просвещенските и националистическите идеи, които нахлуват в Югоизточна Европа от Запад, и които променят до неузнаваемост обществата в късната Османска империя. Така в рамките на няколко десетилетия всеки един от християнските народи, подвластни на султана, се сдобива с нова "самоличност", често разминаваща се от историческата реалност.

До XVIII-XIX в. гърците живеят със самочувствието на ромеи, т.е. наследници на Източната римска империя, обикновено наричана Византия. Нещо повече, между късносредновековна Византия и Гърция на XVIII в. има абсолютен континуитет. Не просто общественото устройство, патриархалните институции и, разбира се, Църквата, са едни и същи, а елитът (т.нар. фанариоти) на традиционното гръцко общество е в значителна степен биологически наследник на византийската аристокрация. През XVIII в. обаче, под влиянието на модерните за Европа просвещенски идеи, мислители като Адамантиос Кораис и Евгениос Вулгарис конструират нова идентичност, която почива върху гръцкото класическо наследство. Така някак внезапно споменът за Византия става неудобен и на мястото на грозните византийски патета се появяват красиви гръцки лебеди. Този процес е съчетан и с остро отрицание на Вселенската патриаршия, Православната традиция, фанариотския елит и всичко онова, което напомня за миналото.

Не по-малко любопитна е трансформацията, която преживяват в идентичността си власи и молдовци. До XVIII-XIX в. двете дунавски княжества също са част от византийското (в най-широкия смисъл на тази дума) културно и политическо наследство. И Влашко, и Молдова се управляват от назначавани от султана князе – в голямата си част произхождащи от средите на фанариотите. Тогава обаче, също толкова внезапно, колкото гърците, власи и молдовци "преоткриват" своята латинска или романска идентичност. Установявайки в захлас, че езикът им спада към романската езикова общност, отвъддунавските просвещенци изтръгват народите си от техните "непрестижни" корени и им вменяват, че са ни повече, ни по-малко, внуци на Цезарите и първи братовчеди с французите. В крайна сметка двата народа дори променят своето име, приемайки благозвучното румъни, т.е. римляни.

Трансформацията при сърбите върви по сходен път. Също както гърци и румънци, сърбите ще конструират една фалшива идентичност, която не може да се открие в предходните времена. И докато сливането на молдовци и власи ще стане сравнително безболезнено, то опитът за сливането на православните сърби и хърватите католици в една обща югославска сплав ще завърши в зловещата касапница на последната европейска война. Както и своите съседи, сърбите конструират своята идентичност не върху традиционните си православно-византийските корени, а върху имагинерното родство на кръвта със западнобалканските славянски народи.

И не на последно място, в края на XVIII и началото на XIX в., с нова идентичност се сдобиват и българите. Макар и с не толкова въодушевление,

колкото румънците, в този период България открива, че също принадлежат на голямо езиково семейство. И от Паисий Хилендарски насетне се поставя една устойчива традиция националната идентичност да се търси в две посоки: 1) в общия произход с руснаците и другите славянски народи; и 2) в конфронтация с гърците. Т.нар. Българско възраждане (по същество закъсняло Просвещение, съчетано с прииждащите вълни на модерния либерализъм и национализъм) на практика ще представлява едно непрекъснато усилие за еманципация на българите от гръцката (а това ще рече фанариотската и византийската) култура и традиция. И именно това усилие, на което слабят български консерватизъм няма да може да противостои ще доведе до крайния резултат – едно неконсолидирано общество, лесна плячка на руските и турските геополитически претенции.

Ето как в рамките на няколко десетилетия на Балканите ще се появят поне четири съвършено нови национални идентичности, които не просто не почиват върху реални исторически корени, а се раждат в сблъсък с тях и са тяхното най-голямо отрицание. Новите идентичности са толкова убедителни, че в един момент започват да изглеждат по-автентични от старите. Единственото притеснително обаче е, че по правило всяка от балканските страни през ХХ в. ще претърпи крах на националните си стремление (България и Гърция в първата половина на века, а Сърбия в неговия край). И в крайна сметка всяка една от тях днес ще се намери в положение, близко до това на България.

Новото ойкумене?

Каква е ситуацията днес? Могат ли да се търсят други посоки на развитие на българската национална идентичност. И могат ли да се търсят именно във възобновяване на прекъснатия общ път на нациите, част от византийското наследство. Дали ключът към отговора на въпроса за изгубената българска идентичност не е в осъзнаването на това кои граници точно паднаха за България с пълноправното членство в ЕС. Не е ли факт, че макар и все още бавно, България по неизбежност се отваря към двете си европейски съседки Румъния и Гърция. Не са ли именно те най-близки до България по историческо развитие, религия и менталитет, за разлика от турци и руснаци. Дали в крайна сметка алтернативата не се крие в реставрацията на прибързано погребания „византийски“ ред? Не е ли възможно да се възроди някогашното византийско ойкумене – като надетническа и наддържавна общност, в която европейската претенция е в съзвучие с историческото наследство.

До XVIII в., макар и под турска доминация, християнските народи на югоизточна Европа представляват едно цяло, с политически, религиозен и културен център в квартала Фенер в Цариград, с наднационален елит в лицето на фанариотите (гърци, българи, румънци и дори албанци). В продължение на векове този елит ръководи най-вече през Църквата православните в империята. Търновските митрополити и Охридските архиепископи, макар и в голямата си част етнически гърци, обгрижват своето паство и водят дипломатически и политически разговори от името на България. Българите Богориди, независимо дали князуват в Молдова, на гръцкия остров Самос или в българската Източна Румелия, защитават интересите на своите поданици с точно това самочувствие, което позволява на европейската висша аристокрация от епохата да се чувства у дома си на целия континент.

Антихристиянският рационализъм и национализмите на XIX в. разрушава този свят. На мястото на една цивилизация с универсалистка претенция и, което е по-важно, с интелектуален потенциал да я отстоява, се появяват слаби национални общности с провинциални елити. Обругани, фанариотите слизат от историческата сцена и нямат почти никаква роля в управлението на новите държави, след като в продължение на векове стоят в първите редици на една от най-мощните империи в човешката история. Новите елити нямаха нито самочувствието, нито възможността да общуват с останалия свят по друг начин, освен в ролята на лоши преписвачи. По тази причина политическата класа в балканските страни никога не ще поеме отговорности, надхвърлящи националните граници, оставайки върна на основната си функция – да защитава имитативните идентитети, защото тяхното рухване би било заплаха за нейното съществуване.

През XIX в. става и нещо още по-важно. Мощната институция на Вселенската патриаршия започва да играе декоративна роля на фона на новите национални и секуларни институции. Самите Църкви станаха национални и политически институции, нещо което най-отчетливо се вижда, когато се проследи историята на Българската екзархия. Православието затыва в ереста на етнофилетизма, забравя вселенската си мисия и претенция и само приема мита за своята екзотичност. Тази своеобразна абдикация неминуемо довежда до превръщането на Руската православна църква в лидер на световното Православие, с всички произтичащи от това последици.

Имат ли днес Балканите интелектуалния потенциал да възстановят някогашния консервативен порядък? Това е твърде сложен въпрос, защото тази реставрация преминава през много трудни и дори болезнени решения.

От гледна точка на Църквата, тя преминава не само през еманципиране от Русия, но и през преосмисляне на православно християнство като интегрална част от европейската цивилизация. Т.е. през преодоляване на ставащата му все по-присъща навъсена антизападна и антимодерна природа.

От гледна точка на политическите елити, тази реставрация задължително преминава не само през загърбване на примитивните национализми на XIX в., но и през осъзнаването на всички наднационални отговорности. Т.е. преди всичко отговорността на България, Гърция и Румъния като двигател на европеизацията на региона и приобщаването на засега периферните страни (Македония, Сърбия, Черна гора и Молдова) към Европа. В този ред на мисли, може би голямото предизвикателство пред тези страни ще бъде реинтегрирането на Украйна в този неовизантийски свят, а оттам и в Европа. Ако последното стане факт, то не просто ще се засили многократно значимостта на Православието в Европа, но и ще се нанесе тежък удар върху Русия, за която битката за контрола над Украйна е битка за съхраняване на собствената ѝ европейска идентичност и претенция. Загубата на тази битка ще превърне окончателно Москва в евразийска, а не в европейска сила.

От гледна точка на интелектуалните елити, може би предизвикателството е най-голямо. Защото е нужно един осъзнат през ценностните си фундаменти културен елит да поведе битка не просто срещу провинциалистките комплекси на балканските нации, а срещу интелектуалната агресия на съвременния релативизъм.

Доколко цялата тази посока на развитие на България и Югоизточна Европа е реалистичен проект, е трудно да се каже. В негова полза обаче може да се

изтъкне поне един силен аргумент – въпреки всички трудности и предизвикателства днес балканските православни общества преживяват своеобразен исторически реванш. За пръв път от падането на Цариград насам, нациите от някогашния византийски кръг имат шанс за еманципация от Русия, доколкото принадлежат на далеч по-благоприятен политически, културен и икономически блок. Това създава поне теоретичната база за възраждане на света на ойкуменето, така както в цялото им разнообразие през ХХ в. се възродиха и другите специфични европейски цивилизационни общности – на скандинавските народи, на народите от Бенелюкс, на народите на Хабсбургското пространство и т.н. Дали не е въпрос на време европейският Югоизток заедно да преодолява външните заплахи и да отстоява европейската си идентичност? Предстои да видим.