

2. Изворите на модерното (от античността до Модерното време)

“Знаейки силата и въздействията на огъня, водата, въздуха, звездите, небесата и на всички тела, които ни заобикалят... ние можем да ги използваме за всичко, за което са годни, и така да станем господари и притежатели на природата.”
Рене Декарт

В своята знаменита книга *"Философия на изкуствата"*, написана през 1865 г., френският философ, историк и културолог Иполит Тен пише: "Наистина съществува духовен климат. Това е общото състояние на нравите и съзнанието", това е духът на времето.¹ Оттогава насетне няма историческо, философско или културологично произведение, което поне веднъж да не поставя въпроса за "духа на епохата" или да не го предпоставя като повече или по-малко всеизвестен. И. Тен продължава: "Но една характеристика е основна..., тя не се изявява само при някои действия на ума, а господства над всички области на човешката мисъл и въздейства върху всички произведения на човешкото съзнание..."². Именно тази съществена духовна характеристика на историческото време австриецът Херман Брох седемдесет години по-късно ще нарече "стил на епохата".³

Опитите да се потърси съдържанието и дори същността на епохите в господството на една основополагаща идея (именно "духа на епохата"), изглеждат плодотворни, макар и често да са съпътствани от опасностите на предубеденото схематизиране. От друга страна търсенето на онази основна идея, която е своеобразен център на миросгледа на съвременниците, дава възможност в концентриран вид да се изяви същността на дадена епоха, без, разбира се, да я изчерпва. Емил Дюркем пише нееднократно, че в историята съществуват "велики идеали, върху които почиват цивилизациите"⁴. Вече цитираният И. Тен също отбелязва, че "религията, държавата, философията, любовта, семейството носят отпечатъка на господстващия характер и тази съвкупност от духовни нагласи създава един от големите човешки типове"⁵.

"Велики идеали", "господстващ характер" - това са все духовни характеристики на дадена епоха, при това съществени, системни, типични. Но веднага ще побързаме да отхвърлим възможните обвинения в елементарен "идеализъм" - "духът на епохата" е именно концентрираният израз на нейните материални условия и наследена духовна действителност, на нейния цялостен живот.

Какъв е духът на нашата епоха? Какво е съдържанието на модерността? Въпроси, на които са посветени множество текстове. В този текст ни интересува само една от характеристиките на модерността - нейният политически стил,

¹ Тен, Иполит. *Есета върху литературата и изкуството*. С., 1981, с. 364.

² Пак там, с. 511.

³ В есето "Разпадането на ценностите" (1931–1932). В: *"Песента на Нерон"*, С., 1984, с. 90.

⁴ Durkheim, E. *Sociologie et philosophie* (1911). In: *La pens, e contemporaine*. P., 1970, p. 253.

⁵ Тен, И. Цит. съч., с. 508.

общата нагласа, която определя политическите нрави във всички периоди на зараждането, разцвета, експанзията и кризата на модерния политически живот.

2.1. Духът на модерната епоха

Съвременният свят се раздира от множество противоречия: между човешката дейност и природата; между продуктите на човешкия труд и човешките потребности; между нациите и държавите; между класите и социалните групи. Но въпреки тази многолика и всепроникваща противоречивост, накъсаност, нетърпимост, несъмнено съществува една обща основа - светът се оказва цялост, в която сепаративните цели в крайна сметка се оказват недостижими. Едва ли подобна мисъл може да бъде сериозно оспорена именно сега, въпреки че има многобройни примери на действия и идеи, насочени срещу такова единство. Никой днес не би могъл сериозно да твърди, че проблемите на човека могат да бъдат решени локално, частично, на отделени от целия свят "островчета на разцвета, просперитета, успеха", потопени в море от мизерия и неправда. Много въпроси, които доскоро се смяташе, че могат да бъдат решени "местно", се оказват неотделими от един световен контекст, върху който никой поотделно няма власт.

Модерното време от гледна точка на политиката е епохата на постепенното изграждане на световното единство, на световната цялост, епоха на последователното "очовечаване" на планетата. Неговите извори могат да бъдат само там, където възникват материалните предпоставки за това единство - Модерното време (между средата на XV и последната четвърт на XVIII в., ако приемем разпространената периодизация). Тогава се поставят основите на съвременния ни обществен живот, тогава се зараждат и основните идеи на съвременната философия, политика, право. Тези модерни идеи се основават преди всичко на модерната вяра - вярата във възможностите и способностите на разума да "обхване целия свят", да го преобрази, вярата в "могъществото на човека".

Човешката подредба на света, а не просто подредбата на първичния или наследения хаос на природата и обществото - това е същността на модерния стил, който можем да наименуваме МОДЕРНИЗЪМ.

Основата на модерното време е европейският рационализъм и това твърдение съвсем не е просто дан на един криво разбиран "евроцентризъм". Европа е люлката на онзи социално-икономически феномен - капитализма, чието развитие обективно води до възникването на световния пазар. А световният пазар е материалната предпоставка за общността на света.

Кои са онези обществени условия, онази обществена почва, върху която рационализмът е в състояние да пусне дълбоки корени, да врасне трайно в социалната действителност, да импрегнира нейната тъкан? Или иначе казано, въпросът е кога, в какви обществени условия рационализмът става социално необходим? Рационализмът (понятието употребявам в най-общия смисъл) има дълга история. Едва ли тук е мястото да я проследим изцяло, пък това едва ли е възможно. Рационалистическата нагласа на европейеца, за която става дума, се изработва дълго и постепенно. Европейският рационализъм е резултат, квинтесенция на духовното и практическо наследство на епохите в европейската история: на гръко-римската античност, християнското средновековие, възраждането и реформацията, модерното време.

Рационализмът има своите корени в онова, което наричаме обикновено Западен свят. Западната цивилизация се смята за приемник на гръко-римската

култура, но се конституира като християнски свят след великото преселение на народите (V - X век). Дълго време Западът, това е цяла Европа - онзи огромен "котел", в който в продължение на няколко столетия след падането на Римската империя се "преваряват" на християнска основа римската традиция, културата на германските народи и донесената от Азия култура на конгломерат източни конни племена. Едва по-късно, с татаро-монголското нашествие в Източна Европа и с османското нашествие в Югоизточна Европа през XIII - XV в. Западът се идентифицира преди всичко със Западна Европа. Вследствие на това гръко-римската традиция в източната част на Стария континент е прекъсната и за дълго време двете части на Европа поемат по свой собствен път.

Западът обективно остава полето на духа на модерната епоха. Очевидно, когато говорим за Запада, става дума не просто за едно географско понятие. По-скоро, ако се присъединим към определението на А. Хелер и Ф. Фехер (известните ученици на Д. Лукач) - Западът е съсредоточие на три логики: логиката на капитализма (чието начало е още в античността - в развитието на свободната търговия като обособен тип дейност); логиката на демокрацията (също започнала през античността с развитието на гръцките полиси и Римската република, основана на отговорността и личната независимост на гражданите от държавата) и логиката на индустриализацията (започнала по-късно, с първата промишлена революция в Западна Европа през XVIII в.)⁶. Конституирането на западната (европейската) култура е същевременно и имплантиране на рационализма - Западът е едновременно предпоставка и следствие на рационалистическото отношение към света, към обществото.

Модерният дух е резултат от световноисторическия процес на секуларизация на обществото, започнал именно в Западна Европа. А това е процес на освобождаване от Бога, на експанзия на антропоцентризма първоначално в областта на идеите, а впоследствие и в практиката. Смисълът на секуларизацията не е в установяване на ред, на порядък въобще, а в установяване на човешки порядък, който да замени божествения порядък.

Подходът, съгласно който "духът на модерната епоха" може да се сведе до стремежа към порядък (космос) като една от двете изконни антитези в представите на човека за света (хаоса и космоса, безпорядъка и порядъка), е твърде спорен. Във всички мирогледни системи, повече или по-малко достигащи философска форма, противоречието между тези две начала е разрешено със сътворяването на света. М. Елиаде пространно анализира темата за сътворението и разрушаването в митологичните системи, запазило се и в нашето ежедневие дори само с отбелязването на Новата година - вечният цикъл на повторение на станалото, на възпроизвеждането му през определени епохи, макар и на ново равнище⁷. Ако можем да говорим за актуалност на дилемата хаос-порядък, то това може да бъде само като противоречие между съществуващия хаос и новия (или стария, предишния) порядък. Във всеки случай въпросът тук се поставя като промяна на съществуващото положение, независимо в каква насока, при това от гледна точка на мястото и възможностите на човека да променя нещата със силата на своя разум, воля и действия. Промяната - това е ядрото на модерния дух. А промяната в нейния тотален вид означава активност на нейния субект (Човека) и радикалност по отношение на нейния обект (заварената действителност).

⁶ Helle,r A., F. Feher. *Anatomja de la izquierda occidental*. Barcelona, 1985, p., 12.

⁷ Елиаде, М. *Космос и история*. М., 1987, с.74.

Западната рационалистическа традиция е в основата, в началото на духа на модерната епоха, основание на нейния политически стил. И ако се опитаме да потърсим едно синтетично понятие за този "дух", името на модерния стил, то изглежда приемливо да употребим понятието модернизъм. Западният рационализъм дава тласък и същевременно се основава върху активизма на човека (новия демиург на историята, заменящ бога) и върху радикализма по отношение на заварената действителност (скъсване с наследените митове, с традицията). Активизмът и радикализмът са в основата на духа на модерната епоха и развитието на света от новото време насам го потвърждава. Синтезът на тези две понятия е модернизъм - онази нагласа, която тласка обществото към експанзия в пространството (завоюване на Земята, завладяване на природата, създаване на единен свят) и във времето (последователен прогресизъм, поглед към бъдещето, радикално скъсване с миналото).

Модернизъмът е "духът на съвременната епохата". Но този "дух" изглежда твърде неясно и до голяма степен неопределимо понятие. Може би е по-правомерно да разбираме модернизма, заимствайки отново от Херман Брох, като политически стил на епохата. В нашето разбиране модерният политическият стил пронизва всички страни на живота и макар невинаги да е общоприет, към него по необходимост се отнасят и с него се съпоставят всички елементи на мотивационната система на хората от определено историческо време.

Името модернизъм има множество употреби във философията, литературознанието, антропологията, социологията, историята на изкуството. По правило философите разграничават модерното от модернизма така, както би следвало да се разграничи същността от явлението. "(Модерното) се отличава рязко от модернизма, който следва движенията на повърхността, който се променя съобразно с тяхната последователност", пише Жорж Баландие⁸. Можем да приемем това разграничение и като разграничение между феномена и идеологическия му израз, който никога не може изцяло да съответства на динамиката на действителността. Може би затова Ж. Баландие заявява: "никога не можем да сме модерни, само сме на път да бъдем, без да достигаме целта".⁹ Така модерността е "бягство без край".

За мнозина философи модерното е по-скоро последната епоха на рационализацията (която сама по себе си е безкрайна). Според Ю. Хабермас *modernity* би трябвало да се третира в термините на Хегел, като епоха, обхващаща линията на Ренесанса, Реформацията и Новото време в Западна Европа. Модерното в този смисъл е процес на "развитието на модерните общества от гледна точка на рационализацията"¹⁰. Рационализация, гледаща към бъдещето. "Модерният свят се различава от стария по отвореността си към бъдещето"¹¹ - пише Хабермас. Модерното е отказ от детерминизма, непрекъснато търсене на новото, на неизвестното, на ненаправеното. Модернизъм е нагласата за непрекъснато скъсване с актуалността.

Но за мнозина философски критици на социалното статукво модернизъмът (или модернизмите) е мимикрия на истинското обновление, повърхностна промяна, играеща ролята на революция (Льофебр). Модернизъмът

⁸ Balandier, G. *Le d, tour*. P., 1985, p., 132.

⁹ Ibid.

¹⁰ Habermas, J. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge (Mass.), 1985, p., 1.

¹¹ Ibid., p.6

е илюзия, създадена от движението, която не засяга из основи реда на нещата.¹² Нещо повече, доведена докрай, идеологията на модернизма означава неразделно свързване на новостта (*modo-modo*) с епохата, нещо като институционализиране на новото, а с това - убийството на обновлението.

Употребите на термина модернизъм в други области непрекъснато отвеждат към новост, скъсване с традиция, оценявана като остаряла, а поради това - негодна за употреба. В изкуствознанието под модернизъм се разбира съвкупност от нови търсения в изкуството на XX в., а в по-широк план - философско-естетическо течение на нашия век. В религиозната история модернизъм е съвкупност от движения за обновление на католическата църква от края на XIX и началото на XX в.. А в литературознанието с този термин се обозначава течение от края на XIX в. в хиспаноамериканската литература, насочено към доближаването ѝ до европейските стандарти. Модернизъм е и общото наименование на съвкупност от нови школи в американската политология от 50-те години, противопоставящи се на т. нар. традиционализъм.

В този общ смисъл на обновление е и масовата употреба на "модернизъм", институционализирана в енциклопедиите и речниците. В "Големия Ларус"¹³ модернизмът се определя в няколко аспекта: като тенденция към обновяване, противопоставяща се на традиционализма в изящните изкуства; като съвкупност от обновителни течения в католическата църква от края на XIX и началото на XX в., осъдена с енцикликата на папа Пий X от 1907 г. и противопоставяща се на интегризма (в най-широкия му смисъл християнският модернизъм има за своя най-развита форма протестантският либерализъм); като специфично литературно движение в хиспаноамериканската литература от периода 1883–1896 година, свързано с името на Рубен Дарио.

Философските енциклопедии дават подобни определения на термина. Според Колин Смит¹⁴ модернизмът в католическата църква се развива паралелно с либералния протестантизъм и аспира към някакъв "християнски рационализъм". Андре Лаланд¹⁵ обръща внимание върху факта, че терминът "модерен" се е употребявал още в религиозните спорове от X век в два смисъла: а) похвален, като израз на свободата на духа, на знанието за новото, на липсата на рутината и б) подигравателен, като израз на повърхностен ум, твърде много изкушен в модата. Същевременно "модерен" се употребява и като противоположното понятие на "средновековен", откъдето и названието на "модерна история" (след 1453 г. - падането на Константинопол и края на Средновековието) и "модерна философия" (философията от XVI век насам, като някои смятат Бейкън и Декарт за основатели на модерната философия). В Съветската философска енциклопедия понятието модернизъм се е употребявало по-скоро в негативен смисъл и се свързва с тезата за кризата на буржоазното общество. Л. Чанишев и И. Кривилев¹⁶ разглеждат термина модернизъм в два аспекта - в изкуството и в религията. В изкуствата под модернизъм се разбират теченията в "буржоазното изкуство" от началото на XX в., които се основават на разрива с художествените форми, изработени от класическото изкуство и изтъкват отказа си от позитивно изобразяване на идеала. Религиозният

¹² Lefebvre, H. *Introduction ... la modernité*, P. 1962.

¹³ Т. 7, р. 418-419

¹⁴ *The Encyclopedia of Philosophy*, N. Y., L. 1972, p. 359.

¹⁵ *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, P., PUF 1962, p. 40.

¹⁶ *Философская энциклопедия*, т. 3., М. 1964, с. 483-484.

модернизъм се интерпретира като опит за рационално отношение към християнството и поражда като реакция фундаментализма и т. нар. неоортодоксия. От своя страна А. Зверев¹⁷ определя модернизма в изкуството по-широко. Според него това е философско-естетическо течение на ХХ в., преминало през стадиите на декадентството и авангардизма. Философските източници на модернизма могат да се потърсят у Ницше, Бергсон, Хусерл, Хайдегер и Фройд. Основният смисъл на модернизма А.Зверев вижда в противопоставянето му на рационализма на буржоазното мислене, в стремежа чрез изграждане на естетическа хармония в изкуството да се преодолее дисхармонията на реалността. Оттук и съдържанието на модерното изкуство - елитаризъм, херметичност, лабораторно формотворчество. В този смисъл често се противопоставят модернизмът и реализмът.

С определенията за модернизма можем да продължим безкрайно, без да сме сигурни, че ще ги изчерпим. Във всеки случай схващанията за съдържанието на понятието, които вече приведохме, до голяма степен показват спектъра и полето на размишления по този проблем. Модернизмът се определя като: а) бунт срещу традицията и в този смисъл като експеримент на новото, необичайното; б) епоха на рационализма, постепенно налагащ се във всички обществени сфери (морал, религия, политика, икономика, изкуство); в) израз на кризата на буржоазния миросглед, концентрирана преди всичко в областта на изкуствата, но и не само там.

Тези три определения показват и три равнища на анализ на модернизма. В първия случай модернизмът се идентифицира с антитрадиционализма и промяната въобще, т. е. губи своята историческа определеност и е "приложим" към всяка епоха. Във втория случай модернизмът се идентифицира преди всичко с рационализма. Или, ако перифразираме Хегел, "всичко рационално е модерно и всичко модерно е рационално". Това има поне две следствия: като рационализъм модернизмът е "вечен" и, от друга страна, ирационализъмът не е модернизъм. Но тогава най-малкото не е приложимо определението "модернистично" към европейското изкуство от началото на ХХ в. В третия случай модернизмът се свежда до времето от края на ХІХ в. до наши дни и по-скоро се представя като антирационализъм. Но тогава изчезват корените на модернизма като ценност на модерното време, а те са в западния рационализъм.

Модернизъм означава едновременно:

- бунт срещу традицията и експеримент на новото;
- епоха на налагане на рационалността, достигаща до краен функционализъм във всички сфери на обществото;
- ориентация към бъдещето, често съпътствана от строене на утопични проекти.

В този текст модернизмът е синтетично понятие, име на общата нагласа на европейския модерен човек да наложи собствената си подредба на света, заменяйки божествената (традиционната) подредба. Модернизмът е триумф на "ургията" (правенето) над "гонията" (ставането), по израза на Евгений Дайнов.¹⁸ Модернизмът е стил на мислене и действие, който отказва да следва "естественото", а налага "изкуственото" (човешкото или поне привидно човешкото).

¹⁷ *Литературный энциклопедический словарь*. М.,1987, с. 225-226.

¹⁸ Дайнов, Е. *Забавленията на другата половина*. С.,1993.

Изходната ми предпоставка е, че именно в политиката модернизмът намира най-пълната си изява, разгръща се най-пълноценно. Политиката в широк смисъл е онази обществена "сфера", която осигурява целостта на социалната формация, интегрира отделните обществени компоненти, гарантира качествената определеност на дадено общество. Именно в политиката, която по своята същност се стреми към тоталност (това е сферата на управлението на цялото общество, сферата на съприкосновение на всички хора) модернизмът като стил на мислене и действие се проявява най-пълноценно.

Политическият модернизмът има своя специфика и тя произтича от самия характер на политиката. Политиката е сферата на "общосоциалното", на целостта на социалната формация. В политическото пространство взаимодействат всички интереси, всички социални групи (нации, класи, страти). Политически е всеки въпрос, който се отнася до целостта (единството, единното начало) на социума. Още от самото си възникване политиката е тоталност, защото нейният възлов проблем е властта. Власт означава реална способност (умение + възможност) да налагаш собствената си воля върху другите, да я осъществяваш без ограничение. Но политическата (държавната) власт се основава на монопола върху общозадължителността (суверенитет на държавата в широк смисъл). Общозадължителността е прерогатив на държавната власт, която е способна да я налага, включително със сила.

Политическият модернизмът е философията на държавното върховенство, той е стил на мислене на "държавните мъже" и означава отдаване на приоритет на държавата над обществото като цяло. Така политическият модернизмът не е нито епоха, нито "течение" в политическата мисъл, нито политическа доктрина. Политическият модернизмът е нагласа, основана на комплекс от ценности, стил на мислене и поведение на политици и политически философи. И тук е мястото да подчертаем, че самото понятие "политически модернизмът" е израз на властта, която "разказвачът" се опитва да упражни върху историята на политическите идеи, опитвайки се да я подреди, а значи - и подчини,- на мерките на своя разум.

Политическият модернизмът е и логиката на определено политическо действие - това е господстващата философия на модерната политика на XIX и XX в. Съдържанието на тази философия е великолепно изразено през 1932 г. от Херман Брох като "довеждане докрай" на логиката на нещата: за военните - това е радикалното и последователно използване на военните средства; за бизнесмена - ликвидирането на конкуренцията и създаването на собствен монопол; за художника - създаването на езотерични произведения, разбираеми само от него; "логиката на революционера повелява да се засилва революционният подем с абсолютна последователност до извършването на революция, така както изобщо логиката на политиката повелява да се довежда политическата цел до тотална диктатура"¹⁹. И заключава: "...по такъв начин с абсолютна последователност и радикализъм са били създадени световните постижения на Запада - за да бъдат доведени до абсурд от същата тази абсолютност, която се самоотрича: на война като на война, изкуство заради самото изкуство, в политиката няма компромиси, сделката си е сделка - това означава едно и също, то е израз на същия агресивен радикализъм, отличава се със заплашителна, бих казал метафизическа безпардонност, притежава онази

¹⁹ Брох, Х. *Песента на Нерон*. С., 1984, с. 95-96.

жестока логика, насочена към делото и единствено към него, която не поглежда нито вдясно, нито вляво - о, всичко това е стилът на мислене на нашата епоха"²⁰.

Общата логика на политическия модернизъм води към всевластие на държавата, към поглъщане на обществото от държавата, към тоталитарна държава, която практически ликвидира гражданското общество. Политическият модернизъм е синоним на логиката на държавата.

Модерното в политиката възниква като бунт срещу установените традиционни политически форми, осветени от Бога и имащи основанията си извън човека. Политическият модернизъм е и антитрадиционализъм в момента на възникването си. Той се ражда като антитеза на основанията върху християнската религия обществени представи и произтичащата от тях обществена практика. Но основанията на модернисткия дух не възникват на празно място и можем да ги открием много преди Ренесанса, макар и в неразвит, неразгърнат, частичен вид. Модерната нагласа има своите предтечи още в началото на историческото време, може би защото "отвореността към бъдещето" е присъща изобщо на човека.

2.2. Модернизъм у древните

Изобщо модернизмът създава своеобразен пространствено-временен континуум, където активизмът е пространствената страна, а радикализмът - времевата. Най-съществените страни на модернизма започват да се формират именно във връзка с развитието на концепцията за времето или по-точно - за историческото време, времето на човека, различно от времето на природата или боговете. Възможността на историческото време произтича от автономията на човека, от възможността му да действа самостоятелно, някак извън, независимо от намеренията на боговете или ограниченията на природата. Автономният човек е основанието на самостоятелното историческо време.

Античното наследство

Модернизмът се основава преди всичко на идеята за автономията на човешката личност. Тази идея исторически се заражда в антична Гърция. Засега не можем да твърдим със сигурност, че в древните текстове на старите цивилизации от Двуречието, Египет, Индия или Китай може да се открие такава идея.

У древните гръцки философи ще видим предпоставянето на едно базисно противоречие - между природата и човека. Или с други думи - между естественото и изкуственото; неизменното (размереното, устойчивото) и изменчивото (непредвидимото, случайното). Природата е неизменна, промените в нея се внасят от човека, от човешката дейност. Човекът е непредвидимото, изменчивото начало. Той е активен, действащ. Природата е светът на устойчивото. Думата *physis*, която означава природа, е имала като първоначално значение "изначална подреденост" заедно с органическото ѝ развитие и е противоположна на *techne* - изкуственото, създаденото от човека.

Светът е изначално подреден от бога демиург, който обаче не действа произволно, а следва божествената идея, т. е. предварителния план. Създавайки вселената, демиургът разпространява в света сферата на разума и хармонията

²⁰ Пак там, с. 96.

(Платон)²¹. В тази космическа схема като че ли човекът остава като творец на неподреденост и непридвидимост. Но е тъкмо обратното, когато човек твори обществото. "Очовеченият космос" се превръща в архетип, обясняващ всичко, включително и човешкото поведение. Човешката природа, за разлика от естествената природа, носи характера на неизменчив елемент, постоянно тегнещ над делата на човека. Напротив, човешкото общество и неговите закони (nomos), неизменните конвенции, които пречат на проявата на човешката природа, канализират човешките дела.

В основата на политическите възгледи на древните гърци е полисът, разбиран като "космос" (порядък, а в първоначалното си значение е дейност на управителя за социалното устройство, социална демиургия). Тази подреденост на полиса се противопоставя на импулсивното и ирационалното поведение на олимпийските богове. Полисът е човешка подредба на битието. Но човекът, автономен в действията си, се сблъсква със строгата подреденост на света и универсалността на космическия закон (логос). Това е основа за фатализъм в мирогледа на древните гърци. Фигурата на Мойрите (Парките), които предат нишката на живота, е символ на предопределеността на всеки отделен живот. От тази предопределеност не може да се избяга.

Политическите възгледи на древните гърци произтичат от тези общи космически идеи. За Аристотел обществото и държавата имат естествени основания - политиката е специфичен израз на физическия световен порядък, тя е израз на естественото. "Държавата спада към естествените неща", тъй както и човекът по природа е обществено животно (zoon politikon). Но същевременно у Аристотел срещаме основополагащата идея, че човешката воля е ефективната причина в историята (а не свръхестественият закон). Тази аристотелевска идея ще маркира развитието на политическата мисъл и по-сетне. В по завършен вид идеята за автономното човешко историческо творчество е развита от Херодот.

Политическите теории, развити в съчиненията главно на **Платон** и **Аристотел**, могат да се разглеждат като пре-модернистични. Преди всичко поради това, че се основават на идеята за всеобщия порядък (закон), който управлява политиката - тази толкова човешка дейност. Но, от друга страна, и поради това, че основното творение на политиката - Държавата - се третира като всеобщ принцип на разума, на внасянето на порядък в първичния хаос. Според Платон главна задача на идеалната държава е да направи щастливи всички: "Ние основаваме държавата не с цел да направим изключително щастлива една част от народа, а по възможност да бъдат щастливи всички граждани."²² Държавата е главното средство за ощастливяване и установяване на "разумност" в обществото.

Това означава, че полисът е творение на разума и същевременно средство за установяване на разумност, за разумна подредба, той е универсален, служи на всички. На полиса се придават и демиургични способности. Аристотел развива тези Платонови възгледи с идеята, че държавата трябва да се изгражда така, че да бъде еднакво необходима както на богатите, така и на бедните. Държавата (полисът), пише Аристотел, "е възникнала заради съхранението на живота, но съществува, за да може да се живее по-добре".²³ Държавата е всеобщият арбитър, осигуряващ целостта и стабилността на обществото -

²¹ Вж. Барг, М. *Епохи и идеи*. М., 1987, с. 49

²² Платон. *Държавата*. С., 1981, с. 140.

²³ Аристотел. *Политика*. С., 1995, с. 5.

полисът има универсална стойност. Тези идеи на древногръцките философи по същество са опит за рационализацията на общественото устройство - то губи божествената си подредба и се основава на човешкия разум. "Всяка държава представлява някаква общност и всяка общност е възникнала заради някакво благо" - пише Аристотел.²⁴

Циници и стоици като Зенон и Хризип развиват по същество една философия на практическия разум. До голяма степен техните философски идеи са в основата на онова, което историците и философите наричат "римски характер". Редица мислители с основание смятат, че римляните са били ориентирани към практиката повече, отколкото към съзерцателните размишления и това е довело до успехите им в държавното строителство, което е практическа дейност²⁵. Римският дух, отбелязва Михаил Барг, действително е силно повлиян от идеята на стоиците за гражданската доблест, поставена в служба на държавата²⁶. Особена роля в тази насока принадлежи на историка Полибий. Той обосновава т. нар. "прагматична история" - държавната история, която описва и служи на делата на държавните мъже.

Римският философ и държавник Цицерон продължава разработването на модернистичното виждане за държавата и въвежда като нейна главна задача консенсуса на съсловията. Консенсусът по природа не е модернистичен, тъй като изисква равенство и съгласуваност на различни мнения, предполага плурализъм, а не монизъм. Но у Цицерон консенсусът е насочен срещу външния враг. Той е средство, инструмент за формиране на единната воля на Римската република, която само така би могла да бъде наложена на нейните врагове. Според него териториалното нарастване на държавата е главното условие за нейната жизнеспособност. И още нещо срещаме у Цицерон - идеята за пълното подчиняване на гражданите на държавата: "Ние сме длъжни да умрем, напълно да отдадем себе си, в нея да вложим и на нея да подчиним цялото си достойние."²⁷ Това е определено модернистично виждане за държавата като за всеобщо начало, всеобща ценност. Разбира се, все още държавата носи божественото начало, човекът я управлява, но не е неин абсолютен творец. Волята на Рим все още е волята на римските богове и често за римските победители е било достатъчно победените да приемат в своя пантеон Юпитер или Юнона, за да се смята, че Рим е възтържествувал²⁸.

Християнската традиция

Известно е, че християнската мисъл е подлагала на остра критика именно римския държавен дух, противопоставяйки го, както прави това Свети Августин, на гръцкия дух, основаващ се на духовното, а не на имперското господство над света.

Особено значение в християнската традиция има трудът на **Св. Августин** "De Civitate Dei", където е изложена в сравнително разгърнат вид философията на ранното християнство. Преди всичко е необходимо да се изтъкне, че християнската картина на света се основава не на очевидността

²⁴ Пак там, с. 3.

²⁵ Вж. Widgery, A. G. *Les Grandes doctrines de l'histoire*. P., Gallimard, 1965.

²⁶ Барг, М. Цит. съч., с. 71.

²⁷ Цит. по: Цицерон, *Диалози*. М., 1966, с. 110.

²⁸ Вж. Arendt, H. *La crise de la culture*. P., 1972. (Between Past and Future).

(както античната), а на вярата, която е предпоставка за ориентацията на човека. Вярата предшества разума и е единствен обект на неговата дейност.

Човекът има двойствена природа. От една страна, той е живо същество и се бои от страданието. От друга страна, притежава божествената искра - волята и разума. Августин развива една твърде съществена идея за бъдещото развитие на европейската мисъл и на хуманистичната мисъл. "Два вида любов са изградили двата града: любовта към себе си, достигаща до презрение към Господа, е изградила земния град, а любовта към Господа, достигаща до презрение към себе си, е изградила небесния град", пише Св. Августин.²⁹ Според християнското виждане човекът е богоподобен, но не по рождение, по наследство, а по творение. Това означава, че човекът не е просто породен от себеподобните си, а е уникално творение: всеки човек е уникален. Същевременно смъртността на човека не произтича просто от телесната му страна. Смъртта е морален феномен - наказание за грехопадението. Според Св Августин виновна за греховете на човека е свободната му воля. Но волята е божествен дар и следователно злото произтича не от нейната същност, а от нейната употреба. При християнството свободата на волята на човека вече е достигнала до нова степен - отделният човешки живот не е предопределен, спасението е в ръцете на самия човек.

Християнството въвежда и идеята за линейното време, което по-късно ще подхрани представата за прогреса през модерното време. Античният възглед за времето е цикличен - "вечният кръговрат", синтезиран в известната максима "Нищо ново под слънцето". Кръговратът на времето прави човека пленник - всичко се повтаря, всичко отново се връща. Християнското време е линейно, в него митът, за разлика от античността, е част от историческото време: сътворяването на света - възплътяването на Бога - второто пришествие и края на света са събития и на човешката история. След предначертаното второ пришествие ще последва хилядолетното царство на Христос, след което историческото време ще бъде унищожено и ще се превърне във вечност.

Твърде съществено е, че очакването за края на света у християнството не е пасивно-фаталистично, а активно, дейно. Събитието трябва да се посрещне от всеки с вече събрани доказателства за причастност към "Божия град"³⁰. Фатализъмът на античността е преодолян, според християнството човекът държи съдбата си в собствените си ръце.

Тези идейни предпоставки на европейската политическа мисъл, импрегнирани от християнството, остават и по-нататък. Известни промени в "християнския дух" настъпват в резултат на важни исторически събития в Европа през XI–XII в., маркирали края на "великото преселение на народите" и началото на европейската средновековна цивилизация, основана на уседналостта и полевъдството. Това е времето, когато Църквата се институционализира, християнската религия придобива общоевропейски характер, дори и с цената на насилственото ѝ налагане. Възникват първите по-сериозни конфликти между Папството и светските владетели (достатъчно е да се споменат безконечните конфликти между папа Григорий VII и императора на Свещената Римска империя Отон по повод инвеститурата на епископите). Този конфликт между светската и духовната власт има твърде сериозни последици - християнската църква, успявайки да запази своята автономия, същевременно е

²⁹ Saint Augustin. De Civitate Dei. In: *La Pensée politique*. P., 1992, p. 115.

³⁰ Барг, М. Цит. съч., с.97-99.

принудена да признае, че светската власт има своите обособени прерогативи извън "духовния свят". И ако папите се намесват в политиката, то това е по изключение и "ratione peccati", т.е. за да вразумят някой светски властелин, който е съгрешил против Бога, а не по политически причини³¹. Този принцип за отделеността на светските от църковните дела остава и занапред и оказва разрушително влияние върху изходната християнска вяра. Нещо повече, самата идея за божествения произход на светската власт е подкопана. През X в. Манеголд Лаутенбахски подчертава, че макар и политическата власт да представлява божествена мисия, тя е същевременно и човешка дейност, произтичаща от човешката общност.

Дванадесети век е наистина преломно време. Тук не е мястото надълго да се спираме на него, само с няколко думи ще се опитаме да посочим най-съществените промени в европейския дух тогава, които имат значение за интересувания ни проблем. Михаил Барг нарича XII в. "велика културно-историческа реторта", в която се смесва християнството, преоткритото антично наследство, полученото от арабите мисловно наследство на езическата древност, арабската образованост³². "Възраждането на XII в." води от отслабване на културно-историческата обособеност на европейските народи, до интензифициране на общуването в Европа, до нарастващо съприкосновение между отделните нации. Европа се отваря към света и чрез кръстоносните походи - кръстоносците носят в Европа ново познание за света. Това отваряне на Средновековна Европа задълбочава един съществен дуализъм на християнството: противоречието между идеята за непостижимостта на истината (Тертулиан заявява: "вярвам в онова, което е абсурдно") и възможността да се постигне истината с помощта на разума (Анселм Кентърбърийски: "вярвам за да разбера", което обърнато - "разбирам, за да повярвам" - е разрушително за вярата).

Философската дискусия от XII в. за "универсалиите" поставят въпроса и за отношението между индивид и общество. Universitas е генерализираща категория на средновековната колективност и маркира средновековната политическа мисъл. Но именно универсализмът на християнството води до формалното изравняване на членовете на "universitas" - вместо феодалната йерархия на сеньора и васала, доминира общото отношение между общност и индивид. Обосноваването на една такава "светска universitas" по-късно става основа за идеологията на гражданското общество, в чиято основа е автономната личност³³. Канонистите от XII в. (като Грациан, Руфин, Симон де Бизиняно) също внасят своя принос - политическият ред не е просто резултат от греховността на човека (както и всичко земно), но е израз на естествен ред, чиято разумност може да гарантира неговата праведност³⁴. Връзката с Аристотел е повече от очевидна.

Особена заслуга при обосноваването на автономността и легитимността на политическия ред принадлежи на **Тома Аквински** - кодификаторът на християнската вяра. Наистина неговото дело е едновременно завършек на едно историческо развитие, но и начало на нова епоха - той живее през XIII в. В своя капитален труд "*Summa theologiae*" Тома Аквински развива идеята, че човекът е

³¹ *Nouvelle histoire des id,es politiques*. P., 1987, p. 16.

³² Барг, М. Цит.съч., с., 119.

³³ Пак там, с., 152-153.

³⁴ *Nouvelle histoire des id,es politiques*, p. 17.

едновременно жител на "временния град" (humanitas) и на "духовния град" (christianitas). Първият е в сферата на вторичното и е постижим от човешкия разум. Човешкият разум е способен да постигне правилата на справедливия град и да изработи един естествен порядък, който се спазва и налага от владетеля. Christianitas се основава на откровението и е постижим чрез вярата, а не чрез разума. Трудът на Тома Аквински е от изключително значение, още повече, че става официална църковна доктрина: разумът и естественото право навлизат в западната (европейската) мисъл. "Разделянето на правото на естествено и позитивно е справедливо и рационално", заключава Тома Аквински.³⁵

След този наистина бегъл поглед върху античното и средновековното европейско духовно наследство можем да кажем, че християнската политическа мисъл е по природа немодернистична, но постепенно, с превръщането на самата църква в политическа власт, придобива и модернистични характеристики. Най-съществената заслуга на християнството за възникването на политическия модернизъм е в обосноваването на автономността на човешката воля и приоритета на разума в земните политически дела. Наред с това чрез своя експанзионизъм християнството придобива самото то модернистични черти - налагането на християнския ред със силата на оръжието е модернистичен акт. Но все пак до модернизма има още много път. Античната и средновековната традиция изработват само основите на едната страна на модернизма - човешкия активизъм. Радикализмът - скъсването с традицията - ще бъде дело на следващите епохи. Всъщност раждането на политическия модернизъм започва едва с Възраждането.

2.3. Модернизъмът на модерните

През втората половина на XV в. италианският хуманист Пико де ла Мирандола пише: "Аз те поставих в средата на света, каза Творецът на Адам, за да можеш по-лесно да обхождаш с поглед нещата около тебе и по-добре да виждаш, какво се крие в тях. Като направих от тебе същество, което не е нито небесно, нито земно, нито смъртно, нито безсмъртно, исках да ти дам способността да се възпитаваш и да се преборваш със себе си; ти можеш да паднеш до равнището на животното и можеш да се издигнеш до равнището на божественото същество... Ти сам можеш да израснеш и да се развиеш, както исках, ти имаш в себе си кълновете на живота във всичките му форми"³⁶.

Ренесансът: човекът-демиург

Античното и средновековното християнско наследство създават основите за онзи гигантски духовен прелом, който получава името Възраждане (Ренесанс). Модернизъмът като духовна същност на епохата, чието начало историците обикновено поставят в Новото време (след Френската революция от 1789 г.), се обосновава в разгърната форма от италианските хуманисти - бащите на Възраждането. Възраждането е времето, когато се разгръща изходната основа на модернисткия дух - "очовеченият хуманизъм". Терминът е тавтологичен, но употребата му е нарочна. Става дума именно за човешки, а не за божествен хуманизъм. Възраждането издига човека до положението на "мярка на всички неща". По същество това е първата стъпка на "приравняването" на човека към

³⁵ Thomas d'Aquinl Summa theologiae. In: *Pens, e politique*. P., 1992, p., 145.

³⁶ Widgery, A.G. *Les grandes doctrines de l'histoire*. P., 1965, p. 205.

бога. Възраждането започва като антитрадиционализъм по отношение на средновековието, но и като "възраждане" на античността. Тази двойствена природа маркира ренесансовата мисъл.

Самият термин Ренесанс (Възраждане) се употребява от Франсоа Рабле и Еразъм Ротердамски в смисъл на "възраждане на изящния латински" от античното време. Впоследствие това възраждане на античността се обръща в остра критика към средновековния ред, към онова, което за всички е било "традиция". Ренесансовият дух се развива както вследствие на предшестващите духовни промени в Европа, особено след XII в., така и на основата на социално-икономически и политически промени, особено интензивни през XIV в. В икономическата област средновековното феодално общество започва да се приспособява към все по-бурно развиващото се просто стоково производство (все още обаче не може да се говори за капитализъм, т. е. за буржоазен дух). В политически план на мястото на средновековния сюзеренитет, където кралят е "пръв сред равни", идва кралска власт, основана на публичния суверенитет и на зависимостта от общодържавните данъци. В лоното на господстващата християнска идеология се развиват остри спорове между францисканските теолози и официалните теолози - спорове, започнали още през XII в. Тук основния предмет на дискусиите е проблемът за постижимостта на Бога с помощта на разума. Окам и Ерхард стават изразители на двете противоположни гледни точки: рационалистическата и фидеистката. Във всеки случай най-важният резултат от тези теологически дискусии на XIV век, повлияли на много напредничави умове, е постановката на въпроса за несъвпадението между вярата и истината³⁷. Истината се обявява за сфера на достъпната природа, на практическата дейност. И именно в сферата на социалната практика античността играе решаваща роля, особено в областта на правораздаването.

Ренесансовият дух не е свързан с възникването на капитализма, на буржоазния дух. Ренесансовите мислители са били ориентирани не към бюргерството, а към аристокрацията. В новите социални и политически условия на XIV–XV в. аристокрацията губи своите предишни социални функции и оцеляването ѝ все повече се вижда като поемане на ролята на цивилизатор и просветител в обществото. Хуманисти в тогавашното време е означавало онова, което днес наричаме хуманитарии - онези, които са се занимавали с т. нар. "artes liberales" (граматика, риторика, поезия, история и морална философия), различни от класическите университетски дисциплини (като математика или метафизика)³⁸. Именно аристократизмът на хуманистите им позволява да оспорят доминиращата доскоро и вече отмираща безлична корпоративна идея на Средновековието чрез идеята за свободната и самоопределяща се личност.

Антропоцентризмът и решаваща роля на опита за търсенето на истината в естествените науки - вероятно това са двете главни характеристики на ренесансовия дух. Хронологически не е случайно, че Ренесансът (Възраждането) съвпада с явлението, наречено от някои философи Реконесанс (Опознаването). XIV и XV в. са време на множество практически открития за европейската наука - компаса, барута, новия тип платноходни кораби, позволили по-късно и великите географски открития). Особено значение има откриването на книгопечатането - съвършено нов начин на разпространяване на информацията, независим от ръкописната традиция, концентрирана в

³⁷ М. Барг. Цит.съч., с. 209.

³⁸ Барг, М. Цит.съч., с. 215.

манастирите. Все пак науката от това време все още се стреми само да открие скрития в природата "божествен план", т. е. да постигне божествената истина, а не толкова да използва физическите сили в интерес на човека. Но и това е сериозна стъпка на човешката гордост, която по-късно ще доведе до заемането на мястото на бога от човека³⁹.

Ренесансовите мислители до голяма степен остават традиционни по отношение на разбирането си за обществото (обществото е "политическо тяло" и въплъщение на "одушевления организъм", поради което монархията е поестествена от републиката). По отношение на човека обаче, хуманистите оспорват сериозно християнската схоластика. Вместо "грешника" на християнската догма се появява "божественият избраник" имащ висше предназначение. Ренесансовата мисъл утвърждава, че земният живот не е страдалчески път към спасението, а позитивна ценност, единствена възможност на човека да прояви себе си. Оттук и изключително важната идея за ценността на славата приживе. Вместо смиреното очакване на смъртта, пък макар и с активно събиране на доказателства за съпричастност с "божия град", ренесансовата мисъл поставя на преден план апела за активното противодействие на смъртта. По този начин в центъра на мирозданието застава човекът като истинско творческо начало на мястото на бога (той вече си е свършил работата).

По същество ренесансовата мисъл реабилитира окончателно човешката природа, като на преден план поставя достойнството на личността, но вече разбирано не аристократично, родово, а именно като лично достойнство на всеки отделен човек. Според ренесансовите мислители, целта на човешкия живот е щастието, което е постижимо с помощта на добродетелта (virtu). Добродетелта е централно понятие за ренесансовия мироглед и впоследствие заема същото място и за Просвещението. Virtu е многозначно понятие, но се свързва преди всичко с култа към личната слава - нещо, познато на средновековното рицарство. Новото е, че virtu вече губи воинската си основа.

Ренесансът полага основите на индивидуализацията на личността. Ренесансовият индивидуализъм има нещо общо с рицарската етика - той е обогрнен с риск и неизвестност. Но по този начин нараства значението на Съдбата. Все пак Съдбата не управлява всички човешки действия - според Макиавели това се отнася само за половината от случаите. Или с други думи, ренесансовата мисъл отхвърля едновременно фатализма и детерминизма по отношение на човешката дейност, така близка на античността, и пълната свобода на волята, развита от християнството. Същевременно обаче ренесансовата мисъл поражда и идеи, които маркират следващите епохи. Тамерлан (герой от едноименната пиеса на английския драматург Марло) синтезира тези идеи така: "Със собствената си ръка въртя колелото на фортуна."⁴⁰ Човекът за пръв път поглежда към мястото на бога.

Все пак е важно да се отбележи, че ренесансовата прослава на човешкия разум, достигаща дори до обожествяването му, не означава абсолютизация на разума, както в модерната философия от времето на Бейкън или Декарт. В ренесансовото мислене разумът е могъщ не защото е "всичко", а защото е причастен към всичко, защото е вездесъщ. Ренесансът подкопава средновековната авторитарност в мисленето не като я отрича, а като я довежда

³⁹ Пак там с. 225.

⁴⁰ Пак там, с. 230-242.

до логическия ѝ край и по този начин - до превръщането ѝ в собствената си противоположност - освобождаването от абсолютните авторитети. Ренесансовото мислене признава равноправието на всички авторитети, били те антични, църковни, източни, и по този начин ги приравнява, прави от всеки авторитет нещо частно, относително и в никакъв случай не абсолютно⁴¹. Колкото до рационалното познание, то също не е абсолютно. Но този релативизъм, чието съдържание се определя от едновременно присъстващите в ренесансовото мислене оптимизъм (вяра във възможностите на разума) и скептицизъм (недоверие към постижимостта на истината с помощта на разума), е пълно с последствия за модерната философия - оказва се, че дори най-големият скептик, чиято максима е "Съмнявам се във всичко", трябва да знае поне това, че се съмнява.

Най-важното заключение на ренесансовите философи (като Фичино и Помпонаци) е, че човекът има преди всичко земно предназначение. По-късно, при Монтен например, отново скептицизмът по отношение на човека взема връх. Но като цяло онова, което остава в наследство Ренесансът, е апотеозът на човека.

В политически план това означава и първото оспорване на осветената от бога съществуваща политическа власт. Всичко започва с една дискусия през XIV в. по инициатива на францисканските теолози, които подемат критика срещу тезите на Тома Аквински. Философи като Дънс Скот и Уилям Окам критикуват преди всичко тезата на Тома Аквински, че универсалното е единствен обект на разума. Напротив, францисканските философи на основата на емпиричния подход утвърждават, че само индивидуалното е достъпно за познанието. Така на преден план излиза идеята за асоциацията на индивидите вместо политическата общност (а с нея и официалната църковна общност и произтичащата от това църковна йерархия). Францисканците оспорват идеята за първичния разумен ред, тъй като това оспорва тезата за тоталния суверенитет на Бога, за абсолютната му свобода. Идеята за разума Скот и Окам подменят с идеята за волята: единствено божествената воля създава възможностите, а единствено човешката воля създава преходния ред. Така преходният ред става единствено човешко творение и в основата му не е първоначалният "разумен ред", а изкуственият контракт между хората. Това течение във францисканската мисъл дава началото на друго течение в мисълта, което обикновено наричат *via moderna* и то полага три базисни постановки на модерното: идеята за съгласуваната воля като основа на политическото цяло; идеята за индивида като освободен от общността субект и идеята за позитивното право, т. е. за правото, което произтича не от "естествения ред", а от волята на владетеля.

Своеобразен синтез на индивидуалистичните и позитивистките идеи на францисканците намираме в труда на Марсилией Падуански *Defensor Pacis*. Тук волята е твърдо привързана към политическата власт и политическият проблем се третира през призмата на съотношението на силите⁴².

Ренесансовите политически застъпват идеята, че властта се основава на материалната сила, а не на провидението. И тук приносът на **Николо Макиавели** е безспорен. Неговият антитрадиционализъм (модернизъм) е не само в това. Идеята, че политиката не се опира на морала, е изпреварил времето си модернизъм и има реминисценции в ницшеанските идеи за свръхчовека

⁴¹ Лазарев, В.. *Становление философското сознание Нового времени*. М.Наука, 1987, с., 15-16

⁴² *Nouvelle histoire des idées politiques*. P., 1987, p. 18-20.

много по-късно. Макиавели пише във *“Владетелят”*: “Но тъй като е голяма разликата между това, как протича животът в действителност, и това, как трябва да се живее, то човек забравя онова, което прави, заради това, което трябва да направи; той по-скоро подготвя своята гибел, отколкото своето спасение: защото този, който желае във всичко да бъде добър, неминуемо погива сред хора, които не са добри. Затова владетел, който желае да запази властта си, трябва да се научи да не бъде винаги добродетелен, или с други думи, да бъде или да не бъде такъв в зависимост от необходимостта”.⁴³ Обосноваването от Макиавели на патерналисткото отношение на върховната власт (монарха) към поданиците, т. е. установяването на своеобразно равенство в доброволното робство, е също стъпка в раждането на модерният дух в политиката. В политически план ренесансовата мисъл обосновава идеята за абсолютизма и до известна степен влиза в конфликт с Просвещението. Но по същество именно Ренесансът поставя основите на политическия модернизъм и на тази база е еднотипно с Просвещението движение на мисълта.

Реформацията: свободата на действието

Движението, получило името Реформация, прави следващите крачки в раждането на модерният дух. Но на пръв поглед идеологията на Реформацията влиза в противоречие с редица нейни съществени характеристики. Защото реформаторите изхождат от основната предпоставка: необходимо е възвръщане към корените на ранното християнство, за да се обнови Църквата и вярата. Това означава, че реформационният идеал е в миналото, а не в бъдещето.

Защо Реформацията става необходима, за да подготви масовата духовна почва за възприемането на модерният дух? Преди всичко поради това, че, както отбелязва философът Дмитрий Фурман, “италианският хуманизъм с неговия култ към човека и с антирелигиозните си (а не само антиклерикални) тенденции не проникна в народните маси... Въпреки огромния авторитет на Еразъм, в началото на XVI век влиянието му се ограничава само в тесния слой на елита...”⁴⁴. Реформацията трябва да “преведе” на езика на масовото съзнание идеите на хуманистите, макар на пръв поглед Реформацията и Ренесанса да си противоречат. Така например е известно, че Еразъм не приема Реформацията, защото е отблъснат от фанатизма на Лутер и от презрението на реформаторите към разума и светското знание. Но въпреки тази първична и повърхностна противоречивост между двете същности, основата им е една.

Преди всичко какво е Реформация? Реформаторите са смятали своето движение не като нещо ново, а като възстановяване на християнството в неговата първоначална чистота. От една страна, става дума за възкресяване на особеностите на ранното християнство, а, от друга - за особен, нов прочит на Писанието. Ето как Хегел определя Реформацията: “Така, макар че в църквата бракът и преди това не се е смятал за нещо безнравствено, все пак самоотричането и безбрачието се смятали за по-висши, докато сега бракът започнал да изглежда като нещо божествено. Преди това бедността се е смятала за по-висша от богатството, а живеенето по милостиня за по-висше от това, да

⁴³ Макиавели. *Избрани съчинения*. С., 1985, с. 67.

⁴⁴ Фурман, Д. Е. Реформацията. Във: *Философия епохи ранних буржуазных революций*. М., 1983, с. 59.

се прехранваш честно от труда на ръцете си; сега обаче знаят, че по-правственото е не беднотата като цел, а това да живеем от труда си и да се радваме на създаденото от нас. Послушание, сяло, потискащо човешката свобода послушание, било третият монашески обет, докато сега, напротив, наред с брака и богатството била призната за божествена и свободата".⁴⁵

Тук е мястото да се отбележи, че ранното християнство съдържа сериозен потенциал за вътрешна секуларизация. Причините за това са преди всичко доктринални. На първо място това е особеният статус на основателя на християнството - Христос. За разлика от езическите богове или от създателя на исляма Мохамед, Христос е натоварен с максимален, пределен теологичен статус. Той не е нито "велик учен" като Конфуций, нито "най-велик и последен пророк" като Мохамед. Христос е Син божи, Логос, Бог. И колкото е по-голям неговият небесен статус, толкова е по-нисш неговият земен статус - той е последен бедняк, най-обикновен човек.

Тъкмо възплъщаването на Бога чрез Христос показва наистина едно пълно пренебрежение към социалния порядък на земята - Спасителят е толкова отвъден, че земните дела в сравнение с него са наистина нищожни. Оттук и рязкото противопоставяне на статута на личността пред Бога и на земния ѝ социален статус. Християнството е такава религия, която от самото начало носи в себе си потенциал на недоверие към догмата, към формализацията на вярата, към религиозното освещаване на социално-политическия строй. За християнството различните държавни форми нямат никаква особена ценност, тъй като различията между тях са без значение от гледна точка на спасението.

Фактът, че Реформацията започва именно на Запад съвсем не е случаен. Католицизмът на Запад се формира под върховенството на един църковен глава - Папата, противостоящ на множество слаби варварски владетели. Обратно, на Изток съществуват множество независими църкви, на които противостои един могъщ светски владетел - императорът на Византия. Тази различна обстановка в източната и западната част на континента има свършено различни импликации за мястото на църквата: на Запад тя е значително по-автономна и независимо от светската власт, истински универсална, докато на Изток от самото си начало е подчинена на светската власт. На Изток църквата става придатък на могъщата държава. На Запад католическата църква е останала независима и тотална. Тук вечните борби между папите и владетелите са подкопавали авторитета и на религиозната, и на светската власт, създавайки културното поле за развитието на едно недогматично отношение към осветената свише традиция⁴⁶.

Безкрайните борби между папите и императорите на Свещената Римска империя, между религиозната и светската власт на Запад непрекъснато са разклащали авторитета и на едната, и на другата. Това създава множество прецеденти на неподчинение от страна и на едните, и на другите, и стимулира едно критично отношение и към светската, и към религиозната йерархия. Наред с това схоластичните спорове от късното Средновековие за рационалната постижимост на истината, за доказателствата за съществуването на Бога внасят съмнение в основните постулати на вярата. Католицизмът на Запад създава една динамична социална и духовна ситуация, която стимулира недогматичния подход и благоприятства реформаторския дух.

⁴⁵ Хегел, Г. Ф. *История на философията*. Т. 3, С., 1982, с. 224.

⁴⁶ Фурман, Д. Цит. съч., с. 65.

Основополагащата християнска идея, че Богът се е въплътил, за да умре в името на спасението на човечеството и на всеки човек поотделно, води до изначалното оспорване на ролята на църковната йерархия за това спасение. В по-дълбок план самата християнска идея, че светът е сътворен от нищото, че е нестабилен, изменчив поначало (а не както през античността, постулираща изначалната подреденост) стимулира критичното отношение към съществуващия ред. "Откритото" от реформаторите в Писанието пределно противопоставяне на Бога и света, отричането на "същностния" характер на световния ред води до оправдаване на всяко революционно действие срещу наследените земни йерархии. За реформаторите Бог е толкова велик, че никакво човешко творение или действие не може да бъде "свято", нито един човек не е "по-свят" от другите и поради това всички хора и всички техни творения са "еднакво свети"⁴⁷. Както се вижда, тези идеи за равнопоставеност на хората пред Бога са аналогични на ренесансовото приравняване на наследените авторитети на човешката мисъл.

От особено значение е и възраждането на раннохристиянската антропология. Средновековната християнска доктрина предполага, че с грехопадението човекът губи "богоподобие" си, т. е. свръхприродните дарове като безсмъртието и контрола на разума над тялото. Но запазва "богообразието" си - безсмъртната душа, свободната воля и разума. Според реформаторите величието на Бога означава и пълно нищожество на човека, а грехопадението е повредило изцяло човешката природа. Повредено е не само плътското, но и духовното начало. В този смисъл реформаторите достигат до мисълта, че всички без изключение, без връзка с позицията им в политическата и църковната йерархия, са равни в своята абсолютна греховност. А това означава, че традиционната средновековна йерархия губи тотално своето божествено обоснование и божествена санкция.

Реформаторите намират и нов прочит на проблема за богопознанието. Средновековната догма постулира, че откровението е предадено на църквата като цяло, т. е. на организацията, а не на отделните личности. В резултат от това църквата се превръща в единствен истинен тълкувател на откровението и като цяло е непогрешима. Реформаторите абсолютизират Писанието като единствен източник на божественото откровение и утвърждават наред с това безсилието на човешкото познание. За реформаторите Писанието е нещо значително по-висше от догмата, която излиза от Писанието и в много случаи се основава на устната традиция. От своя страна откровението е нещо много по-широко от Писанието - реформаторите възраждат раннохристиянската интуитивна вяра. В този смисъл те достигат до едно антидогматично отношение към самото Писание - то е не повече от един текст, чрез който се разкрива откровението. Самото откровение е пряко, Богът го предава на всеки човек поотделно, а специален тълкувател съвсем не е необходим. При това самото Писание е безкрайно и вярващите могат да извличат от него нови и нови истини, като преосмислят библейските формули. **Мартин Лутер** иронично пита светските и религиозните владетели: "Нашите дворянчета, принцове и епископи трябва да знаят колко са безумни, когато се опитват да накарат хората да вярват по един или друг начин чрез закони и предписания. Защото всъщност само Бог има власт над човешката душа."⁴⁸

⁴⁷ Фурман, Д. Цит.съч., с. 73-74.

⁴⁸ Цит. по: Pr,lot, M., G. Lescuyer, *Histoire des id,es politiques*. P., 1997, p. 201.

Тази насочена срещу официалната църковна йерархия постановка намира най-ярък израз в реформаторската идея за спасението. Според традиционната средновековна догма спасението се осъществява само в Църквата и чрез Църквата. Според реформаторите спасението принципно е недостижимо - то може да бъде само божествен подарък, а не резултат от някакви земни заслуги. И странното е, че такъв един фатализъм всъщност е основа за нов тип активност, за неударжим активизъм. Първо, защото за спасението е достатъчно само да повярваш, че Христос е умрял именно за тебе. И второ, защото никакви особени действия не са нужни за спасението, достатъчно е да правиш онова, което си правил досега, тъй като вярата не е свързана с делото, не му налага никакви ограничения. Реформаторите снемат моралните ограничения за "търговците", създават моралните основания за признаването на "богоугодността" на всеки труд.

Реформацията прави решителна крачка към оформянето на модернисткия дух - ражда се "протестантският дух", това, което по-късно Макс Вебер ще нарече "протестантска етика". Наред с оспорването на тоталността на християнската религия, вплътена в единоначалния католицизъм, Реформацията внася в човешкия дух активизма (11 божия заповед: "Труди се!"). Активизмът както в отношението към Бога (лично, активно, търсещо), така и в отношението към обществото (личната дейност е основа на общественото признание), се противопоставя на съзерцателността и статичността, наследени от Средновековието.

Всъщност Реформацията "превежда" на езика на масите, които са дълбоко религиозни, модернистичните възгледи на ренесансовия хуманизъм. Нещо повече, в самата Реформация съществува рационалистическо направление, което на пръв поглед по странен начин се изразява именно от онези реформатори като **Томас Мюнцер**, които са повече свързани с обикновените човечи, отколкото с рицарството и средното духовенство като Лутер. Според Мюнцер "истинната вяра" (противопоставена на "лъжливата"), е условие за разкриването на висшия разум у човека. Тази идея е твърде сходна и с идеята на английския просветител Джон Лок, според когото искреността на вярващата душа е предпоставка за разума⁴⁹. Следователно от гледна точка на формирането на съвременния модернистичен дух Ренесансът, Реформацията и Просвещението са само стъпала на една и съща приемственост.

Обръщането на реформаторите към ценностите на ранното християнство възражда изконното християнско недоверие и скептицизъм към религиозно осветеното социалнополитическо устройство, което католическата църква задълго е успяла да изтласка на заден план. Реформаторите апелират за стриктно спазване на посланието на Христос "Кесаревото - кесарю, божие - богу!". Политическата държава е еманация на божията промисъл, но в никакъв случай не се ръководи от същите морални предписания, както християнската общност. **Жан Калвин** отбелязва през 1536 г.: "Но този, който знае да разграничава тялото от душата, настоящият преходен живот от отвъдния вечен живот, той ясно ще разбере, че духовното Царство Христово и гражданското управление са твърде различни неща... Но целта на това временно управление е да ни приспособи към съжителството с другите хора за времето, което ни е отредено да живеем сред тях; да настрои нравите ни към гражданската справедливост; да ни примири един с друг; да поддържа и пази общия мир и

⁴⁹ Лазарев, В. Цит.съч., с.77.

спокойствие.”⁵⁰ Държавата не е божие дело, политическата дейност има собствена същност и цели, макар и да трябва да се води съгласно божии предписания. Калвин продължава: “всъщност виждаме, че управниците са създадени като защитници и пазители на спокойствието, честта, невинността и скромността на хората, както и трябва да се грижат да поддържат благосъстоянието и общия мир на всички.”⁵¹

Модерната философия и политическият абсолютизъм

Реформацията през втората половина на XVI и началото на XVII в. протича заедно и с други твърде съществени събития за формирането на модерния европейски дух - Великите географски открития и последвалата колонизация на Новия свят (испанска и португалска в началото на XVI в., английска и френска в началото на XVII в.). Новият свят, почиваш на различни от европейските нравствени норми, обогатява европейското светоусещане и поставя началото на експанзионизма на модернизма. Активизмът на протестантския дух и географските открития, съпътствувани от началната европейска колонизация, стимулират отварянето на европейското светоусещане и разпространяването на разбирането, че Европа е част от един голям свят и на нея се пада мисията да го цивилизова, т.е. да го хуманизира по европейски. Именно Калвин нарича Америка "новия Цион". Две събития илюстрират тази нова нагласа - през 1538 г. Меркатор начертава първата за европейците карта на света, а през 1582 г. е въведен постепенно и Грегорианският календар. За европейците възникват единно пространство и единно време, което те налагат на целия свят. Отварянето на Европа към света и на света за европейца стимулира и съзнанието за европейската самоличност - Европа е нещо цялостно, нещо общо, различно от останалия свят. Европейецът започва да чувства себе си именно европейец, а не просто християнин.

Изграждането на новото европейско самочувствие - идеята, че Европа е носител на световния разум, божествения дух - намира израз в модерната философия, чието начало историците на философията отнасят към **Рене Декарт**. Хегел отбелязва: "Рене Декарт (Cartesius) е в действителност истинският основател на новата философия, доколкото тя прави принцип мисленето."⁵² Модерната философия предпоставя съмнението като основа на разума - съмнение във всичко: в старите принципи, в обществените авторитети, в самия разум. Но това съмнение няма нищо общо със стария скептицизъм на теолозите. Напротив, у Декарт съмнението не е резултат от опита да се постигне божествената истина, а именно предпоставка на разума. Картезианското съмнение е висша изява на антитрадиционализма - то отхвърля всички досегашни предпоставки, изхожда от идеята за *tabula rasa*, формулирана по-късно от Лок. *Cogito, ergo sum* - знаменитият принцип на Декарт - означава, че мисленето, разумът е предпоставен. В модерната философия разумът придобива истинските си характеристики на demiurg в историята - разумът е призван да подреди света по човешките мерки. Този принцип е развит по-късно от Просвещението.

⁵⁰ Jean Calvin. Institution de la religion chr,tienne. In: *La Pens, e politique*, p., 182.

⁵¹ Ibid., p., 186.

⁵² Хегел. Цит.съч., с.296.

В знаменитото си произведение "За метода" (1637 г.) Декарт пише: "... възможно е да се постигнат знания, които да са твърде полезни за живота, и вместо онази спекулативна философия, която преподават в училище, може да се намери практика, чрез която, знаейки силата и въздействията на огъня, водата, въздуха, звездите, небесата и на всички тела, които ни заобикалят, така подробно, както знаем уменията на нашите занаятчии, ние можем да ги използваме за всичко, за което са годни, и така да станем господари и притежатели на природата."⁵³ Декарт развива "практическата наука" като опозиция на схоластическата. Именно практическата наука може да помогне на човека да стане господар на природата. Последната мисъл наистина е нова и тя е в основата на модерната философия - човекът поглежда към мястото на Твореца. Декарт допълва хуманизма на Ренесанса с прометеевския проект за завоюването на природата, което липсва в античната мисъл, възродена от хуманистите.

В политически план "модерните времена" също следват духовната линия на разума и нетрадиционализма. Разбира се, едва ли е възможно пряко да се изведе идеята на политическия абсолютизъм, който по това време (XVII–XVIII в.) се установява в повечето западноевропейски държави, пряко от идеите на модерната философия. Но абсолютизмът произтича от нейният нетрадиционен дух, от идеята, че разумът (т. е. държавата), а не Богът, пряко "подреждат" социалното битие. Религиозните войни през XVI век предизвикват масовото нарастване на страха от анархия и разрушаване на всякакви политически и социални форми. Все повече се чувства като жизнена необходимост създаването на силна държава. Силната държава все повече се представя като опозиция на времето, което разрушава всичко, като гаранция за продължителността на човешкото съществуване, на съществуването на обществото, въпреки разрушаващото време. Държавата вече се разбира като нещо, което организира, създава порядък, съхранява. Именно такова разбиране ни помага да обясним позоваването на такива символи като Слънцето, когато говорим за абсолютизма на Луи XIV във Франция. Несъмнено приносът на **Жан Боден**, един от бащите на политическата наука, за обосноваването на необходимостта от силна държава, е безспорен. В своето произведение "Шест книги за Републиката" (1576) той развива твърде интересни мисли за същността на държавата и на историята. Преди всичко Боден изхожда от идеята, че историята е едновременно божествена и земна - такъв е нейният субект - Човекът. "Универсалните закони" имплицитно присъстват и в човешките закони. Поради това, въпреки отделни периоди на упадък, според Боден, човешката история следва като цяло един прогресивен ход. Най-важното, което може би си заслужава да подчертаем в разсъжденията на Боден, е, че човешката история не е изцяло детерминирана от физическите условия и социалните обичаи, но се опира на свободата на волята на индивида⁵⁴. Този своеобразен синтез на античното и християнското светоусещане маркира историята на модернизма политическа мисъл от XVI в. насам.

Не би било коректно да разглеждаме абсолютистката държава в Европа като западна разновидност на източната деспотия. Става дума за първата държавна форма на модернизма, а не за възраждане на до-модернистични държавни форми. Деспотизмът не се основава на закона, докато основанията на

⁵³ Цит. по: *La Pensée contemporaine...*, p. 32

⁵⁴ Вж. Widgery, A.G. *Les grandes doctrines de l'histoire*. P., 1965, p. 231-214.

абсолютистката държава, дори в произведенията на нейните критици от времето на Просвещението, са в естествения или божествения закон: абсолютният монарх е длъжен да дава отчет за своите действия поне пред Бога. Изобщо, теоретиците на абсолютизма и неговите критици (из средите на френската Фронда или сред дейците на английската "блестяща революция") са единни по отношение на необходимостта от държава, която да "внося ред" в обществото. Различията, които по онова време наистина изглеждат капитални, се отнасят до обема на държавните функции. От друга страна, и за двете страни в спора държавата е разумното начало, тя се подчинява на законите, които от своя страна почиват на разумни принципи. Абсолютизъм или политически либерализъм - тези две тогавашни антитези почиват на общо разбиране за държавата като демиург на обществения порядък, на цивилизованото общество, напуснало фазата на естественото общество.

Времето, което Хегел нарича "модерно" (1453–1789 г.) е всъщност преходно време. В него съществуват заедно идеи и нагласи, едновременно традиционни и нови, средновековни и модерни, абсолютистки и либерални. Като цяло обаче това е времето, в което модернистският дух изгражда всичките си основания: автономната личност, разумът-демиург, държавата-провидение. Тази съвкупност от идеи и ценности се "преварява" и намира развитие на теоретично равнище в произведенията на просветителите. Просвещението е онова интелектуално движение, което изгражда относително завършения вид на политическия модернизъм. Корените на самото Просвещение са именно в "модерната епоха" (XVI–XVII в.) и до голяма степен се преплитат с други духовни движения. Но онова, което трайно остава като наследство оттогава насетне, е модернистският дух.

Модерната епоха, отделяща Средновековието от Новото време, залага двете страни на модерния дух. От една страна това е модерният елитаризъм, произхождащ от линията на ренесансовите хуманисти. От друга страна, това е линията на "демоцентризма", на масовизацията на модерния дух, свързана с линията на Реформацията. Елитаризмът и масовизацията са двете страни на модернизма. Привидно противоположни, те имат еднаква същност, те са двете страни на един и същи медал. Символите на елитаризма и демоцентризма са Прометей и Народът, просветителят и невежите, водачът и тълпата. Тези дилеми оттогава насам пронизват цялата модернистична политическа мисъл.