

НАУЧНИ ЧЕТЕНИЯ  
НА ТЕМА  
„ПРАВО И РЕЛИГИЯ“

Сборник  
доклади

Университетско издателство  
„Св. Климент Охридски“

# Правото между сакралното и профанното

Проф. д-р Даниел Вълчев  
СУ „Св. Климент Охридски“

## 1. Въведение

*Заглавието* на този текст може да се стори на някого претенциозно, а на друг – объркващо. И в двата случая то изисква обяснение. Един от най-забележителните изследователи на религиите през последните сто години *Мирча Елиаде*, говори за трудността да се изведе *общо определение за религиозното*. Според него мисленето на религията е свързано със собствен социален опит и със специфични духовни преживявания и по тази причина е трудно да се стигне до общо разбиране за нея. Елиаде все пак приема определена отправна точка: очертаването на понятието за религия минава през разграничението между двойката понятия *сакрално (свещено) и профанно*<sup>1</sup>.

От началото на своето съществуване като относително обособена техника за социален контрол, *правото* винаги е претендирало, че е нещо много повече от това, че не може да бъде сведено до човешка дейност по създаване на гарантирани с публична принуда правила за поведение, респективно – по прилагане на такива правила в конкретна социална ситуация. И наистина, за един дълъг период от време в западната културна традиция правото е било разглеждано като пряко установено в рамките на някакъв надвсекидневен и не докрай разбираем за човека ред (общ космически ред или Божествен ред) или поне като основаващо се на такъв ред<sup>2</sup>. И в двата случая то се е представяло или като *част от сакралното*, или поне като нещо, стоящо *на границата*

---

<sup>1</sup> Елиаде, М. *Трактат по история на религиите*, Изток/Запад, София, 2012, с. 23 и сл.

<sup>2</sup> Виж Вълчев Д. *Валидност и легитимност в правото*, Сиела, София, 2013, с. 72 и сл.

*между профанното и сакралното* – неговото действие е по-скоро в света на профанното, но по-дълбоките му основания следва да се търсят в сакралното. Рационализирането на западния свят през XVII и XVIII век и паралелното *разомагьосване на правото* (ако използваме израза на Макс Вебер) имат за основа отстраняването на Бог като негово основание. Просвещенското рационализиране на правото няма за цел да лиши правото от каквото и да е по-дълбоко основание, а само да замени Бог с ново (този път метафизическо) построение – абстрактният, разумен и изначално надарен с права човек, организиран заедно със себеподобните си в суверенна общност, функционираща в рамките на демократично приет обществен договор (конституция). Просвещението премахва фигурата на Бог и така лишава правото от неговото традиционно основание, но същевременно по един парадоксален начин успява да го предпази от пълното му потапяне в профанното, като едновременно признава човека за негов единствен творец, но пък му отрича свободата да създава каквото си иска право. Този отказ от пълно разомагьосване на правото е в началото не само приемлив, но дори вдъхновяващ, въпреки тежките конфликти между декларираните ценности и политическата практика на революциите (например терор в името на декларираните високи морални стандарти – нещо, което е познато и в религиозен вариант). Проблемът става видим през първите десетилетия на XIX век, когато изградената върху метафизически допускания идеология на Просвещението се сблъсква с новата *централна област в западните общества* (ако следваме Карл Шмит) – *икономиката*<sup>3</sup>. Развитието на тези процеси днес са довели до една сложна ситуация при осмислянето на правото, чиято парадоксалност се корени тъкмо в Просвещението – западните общества не искат да се откажат напълно от надвсекидневния характер на правото, поддържайки разказа за една негова *нерелигиозна сакралност* (през последните десетилетия намерила израз в *идеологията на правата на човека*). Всеки опит за обратно религиозно сакрализиране на правото е преграден от идеалите на Просвещението, които продължават да са в основата на съвременните западни конституционни модели (а оттам и правни системи). А тъкмо тези просвещенски идеали са в напрежение с икономиката като централна област на живота в западните консуматорски общества.

Тръгвайки от тези отправни точки, в рамките на това изследване:

---

<sup>3</sup> Шмит, К. *Епохата на неутрализацията и деполитизацията*, в *Понятието за политическото*, Издателство на СУ “Св. Климент Охридски”, София, 2008, с. 78 и сл.

(а) ще декларирам отново своето *разбиране за правото* и ще направя опит да очертая определен *възглед за религията*;

(б) ще проследя значението на *Християнството* при търсене на *по-дълбоките основания на правото* в западната културна традиция;

(в) ще поставя няколко въпроса за тези по-дълбоки основания в *днешните информационно претоварени консуматорски общества*, като ще се опитам да формулирам отговори и

(г) в края ще представя разсъждения относно възможността *Православието* да бъде видяно през призмата на случващото се в днешните общества, респективно да бъде оценен неговия потенциал за бъдещо осмисляне на правния ред.

## 2. Право и религия

2.1. През последните години многократно съм имал възможност да изложа своето разбиране за *правото*. Нека отново да декларирам, че според мен предметът на юридическата наука е *правото и неговата непосредствена среда, изследвани с помощта на юридическия метод, с цел да се изгради такава система от твърдения, в рамките на която може успешно да се извежда валидността на обвързващите решения, постановени по повод на съществуващи или възможни значими социални конфликти*<sup>4</sup>. Това разбиране не предполага непременно да търсим някакви *надправни* (извънправни, предправни) основания на правото. В същото време винаги съм считал, че няма нито философска, нито научна причина *връзката между право и морал* да бъде оспорвана. Според мен, въпросът не е в това дали такава връзка съществува, а в твърденията относно нейния *характер*.

Струва ми се важно да подчертая необосноваността на твърдението, че от юридическа гледна точка *справедливостта* трябва да бъде разглеждана като *съдържателен идеал на правото*. Опростено, това означава, че стремежът към справедливо решаване на един конкретен правен спор не може да става за сметка на стабилността и предвидимостта на правния ред, което пък означава, че по правило съдията не може да откаже прилагането на закона, само в името на това да задоволи своето разбиране за справедливост. В същото време последователно отстоявам

---

<sup>4</sup> Вълчев, Д. *Лекции по обща теория на правото*, част I, Сиела, София, 2016, с. 45.

разбирането, че *мирът* може и трябва да бъде приет за *формален идеал на правото*. Това според мен означава, че основната ценност на правото следва да се търси в неговите възможности за *мирно и относително еднообразно решаване по окончателен начин на всеки значим социален конфликт*, при следване на отнапред известна публична процедура. Разбира се справедливостта трябва винаги да остане един постоянен стремеж, както на тези, които създават общи правни норми, така и на онези, които ги прилагат. Нейното значение обаче е все пак вторично по отношение на мира, доколкото трайният мир е невъзможен без наличие на базова справедливост. В този смисъл конфликтът между справедливост, от една страна, и стабилност и предвидимост на правния ред, от друга, следва да бъде решаван в полза на стабилността и предвидимостта, но с ясното съзнание, че наличието на дълбока и трайна несправедливост рано или късно би довело до нарушаване на мира.

Независимо какво е отношението ни към мира и справедливостта като възможни идеали на правото, въпросът за необходимостта да бъдат търсени някакви негови (на правото) по-дълбоки основания остава открит. Както вече отбелязах, в рамките на западната интелектуална и културна традиция (Античност, Християнско средновековие, Реформация) чак до Просвещението преобладаващото разбиране за правото винаги е било основано на тезата за неговата *надвсекидневност*, на отричането на възможността то да е изцяло човешко творение, да е нещо изцяло зависещо от човешката воля. Очакванията към правото да бъде справедливо (да отстоява определена идея за правилни пропорции), са били свързвани не толкова с човека, колкото с един неподвластен на човешко въздействие ред или/и авторитет. Откакто измества представата за единния космически ред, именно *Християнството* векове наред дава (с посредничеството на някое от измеренията на морала) по-дълбоките основания на правото в рамките на западния свят.

2.2. Нещата с *религията* (поне за мен) са по-сложни. Въпреки тази сложност, ми се струва уместно допускането, че *религиозното е начин на възприемане и преживяване на света, който включва система от съгласувани отговори на въпросите за Аза и битието, почиващи върху вярата в съществуването на установяващи ценности и норми авторитет с непознаваема или не докрай познаваема битност или на определен ред с непознаваем или не докрай познаваем произход*. Такова разбиране вероятно може да бъде критикувано, но то ни да дава практическата възможност да отграничим даоизма, като

религиозно учение, от платонизма, като нерелигиозна философска система от възгледи. А за нуждите на настоящото изследване това е от съществено значение.

*Имануел Кант* предлага едно, колкото философско, толкова и емоционално описание на фундаменталните за човека въпроси, в известното си признание, послужило и за епитафия на гроба му в Кьонигсберг: „*Две неща изпълват душата ми с все ново и нарастващо възхищение и страхопочитание: звездното небе над мен и моралният закон в мен*“. Творчеството на Кант показва ясно, че той се интересува много повече от моралния закон, отколкото от звездното небе, но по необходимост търси и връзка между тях. Разсъждавайки върху моралния закон, той очертава три основни “предпоставки с необходимо практическо значение”, които “наистина не разширяват теоретичното познание, но дават на идеите на теоретичния разум изобщо (чрез отношението си към практическото) обективна реалност и им дават правото на понятие...”: (а) *човешката душа е безсмъртна*, (б) *Бог съществува* и (в) *човекът има свободна воля*<sup>5</sup>. Така Кант формулира една централна от гледна точка на нашето изследване теза: за да има изобщо някакъв смисъл, всяко философстване относно моралния закон (а оттам и относно по-дълбоките основания на правото), трябва да приема безсмъртието на човешката душа, а заедно с това и съществуването на Бог. Съществуването на Бог и безсмъртието на човешката душа се явяват за Кант не просто априорни постулати, а необходими предпоставки за изграждането на една морална философия<sup>6</sup>.

За разлика от Кант при очертаването на свещеното Елиаде акцентира преди всичко върху „звездното небе“, като приема за организиращ критерий *темите на сакралното* (макар и да ги систематизира не по начина, по който ще ги изложи по-долу):

- *Небе, слънце, луна* – сакрализиране на сетивни обекти, неподвластни на физически контакт (на докосване);
- *Камъни, вода, растителност* – сакрализиране на сетивни обекти, които могат да бъдат докоснати;
- *Цикличност, време, плодородие* – сакрализиране на времеви представи;

---

<sup>5</sup> *Кант, И. Критика на практическия разум*, Издателство на БАН, София, 1974, с. 184 и сл.

<sup>6</sup> През първата половина на XV век Томас Мор описва своята Утопия като място на религиозна толерантност, доколкото Бог насърчава хората да го почитат по различен начин. Единственото изключение е законът, който предвижда наказание за онзи, който падне дотам, че да мисли, че нашата душа умира заедно с тялото, или че светът се управлява от случайността, а не от Божието провидение (a solemn and severe law against such as should so far degenerate from the dignity of human nature, as to think that our souls died with our bodies, or that the world was governed by chance, without a wise overruling Providence). *Thomas More, Utopia*, Planet eBook, p. 130.

- *Пространството, храм, център на света* – сакрализиране на пространствени представи;
- Всичко това или части от това в съчетание.

Елиаде не поставя специален акцент върху нито върху нормативната част на религията, нито върху религията като снабдяваща другите нормативни системи с по-дълбоки основания. Той обаче ни дава един интересен *ключ* към постоянното желание за представяне на правото като нещо надвсекидневно (и поради това не изцяло профанно), като нещо свързано (поне частично) със сакралното. Според Елиаде очертаванията на всяко *свещено място* не само го обозначават, но и предпазват непосветения: “Свещеното винаги е опасно за онези, които се докосват до него без специална подготовка, без да извършат предварителните действия, необходими при всеки религиозен акт”<sup>7</sup>. Пространството на свещеното място е едновременно достъпно и недостъпно, като отражение на двойствеността на сакралното – то привлича и отблъсква, носи полза и крие опасност, дарява безсмъртие и убива<sup>8</sup>. Това описание подозрително напомня на *съдилището*, в което са възпроизведени подиума, от който се изрича истината и се въздава правото, специалните облекла на посветените (тоги), ограниченият достъп до участие, особената ритуализация на процедурите и (разбира се) надеждите и страховете от отсъждането. Съвременните западни общества не само, че не са склонни да прекъснат тази връзка, но тъкмо напротив – стремят се да я защитят и подчертаят. Върху този факт пък, ние юристите изграждаме своето самочувствие на посветени в нещо надвсекидневно и не напълно разбираемо за останалите – самочувствие, което се опитваме да оправдаем чрез различни правнофилософски концепции.

Така ние имаме още две допълнителни отправни точки за нашия анализ: (а) правото се нуждае от по-дълбоки основания, които традиционно се търсят (а и е оправдано от философска гледна точка да се търсят) в сакралното и (б) въздаването на право се нуждае от известно омагьосване, което (отново и на самостоятелно основание) поставя въпроса за неговата връзка със сакралното.

---

<sup>7</sup> Елиаде, М. *Цит. съч.*, с. 389.

<sup>8</sup> *Пак там*, с. 403.

2.3. Струва ми се, че няма да сгрешим, ако приемем, че всяка религиозна система не само предлага съгласувани отговори на въпросите за Аза и битието и установява йерархия от ценности, но и има връзка с правила за човешко поведение – най-малко самата тя притежава *нормативна част*. Нормативната част на една религия обикновено се състои от поне три групи правила – морални норми, обичайни норми и организационни норми. От гледна точка на Православието лесно може да илюстрираме тези три групи норми съответно със съдържащата се в Десетте Божии заповеди забрана за убийство, боядисването на Великденски яйца и правилата за избор на епископи. Следва обаче да признаем, че колкото и да е интересна за правнофилософско изследване, нормативната част не е основна част на никоя от големите религиозна системи<sup>9</sup>. В основата си религията не е техника за социален контрол, респективно за социална интеграция или обособяване. Ритуалите, етиката и организацията, респективно правилата, които ги установяват, са винаги вторични. Наистина тяхната стабилност във времето дава възможност за налагане на относително единно осмисляне на света, в това число и в неговите нормативни измерения. Но носещата част в религията е нейната *екзистенциална част*<sup>10</sup>. Ключовият въпрос в една религиозна система е въпросът *как да примири егоизма на Аза с неговото ограничено физическо съществуване* или казано по друг начин – *как да помогне на човека да приеме мисълта за смъртта*. Отговорът на този въпрос, независимо дали в съответната религиозна система е усложнен или опростен, конкретен или абстрактен, винаги предпоставя една цялостна *теория за спасението*, включваща описание на *пътищата за спасение*.

Пътищата за спасение са различни в различните религии. Според Вебер те са най-общо три вида – *собствен път* (обикновено свързан с деяния, нагласи и помисли), *колективно спасение* (чрез постиженията на герой или инкарниран бог) и *безпричинно спасение* (дар от боговете, израз на тяхната милост, всемогъщество и доброта)<sup>11</sup>. Онова, което най-ясно свързва всяка теория за спасението с нормативната част на съответната религия, е *собственият път за спасение*, който по дефиниция поставя като изискване спазването на определени правила в рамките на земния живот. Макар че пътищата за спасение са ориентирани към отвъдното, достъпът до тях е свързан с деяния, нагласи и

---

<sup>9</sup> Би могло да се спори дали изключение не прави Конфуцианството, при което нормативната част е хипертрофирала за сметка на теорията за спасението, която почти отсъства.

<sup>10</sup> Бел, Д. *Завръщане на сакралното?*, Панорама, бр. 3-4/1993, с. 162.

<sup>11</sup> Вебер, М. *Цит. съч.*, с. 442 и сл.

помисли в земния живот, които по правило са основание да се даде или откаже спасение. Те често са част от един общ етически възглед, имащ отношение и към *свръхестествените източници на благосъстояние*. Коректните от етическа гледна точка деяния, нагласи и помисли са едновременно основание за добър земен живот и предпоставка за спасение. Контролът върху пътищата за спасение (и в по-малка степен на свръхестествените източници на благосъстояние) пък служи за основа на нормативната и институционалната част на религията.

Въпросът за *теодицеята* (проблемът за примиряването на идеята за всесилния, всезнаещ и безкрайно добър Бог със съществуването на злото в света) донякъде противопоставя двата вида награди и дава предимство на спасението. Щом Бог е едновременно всемогъщ, всезнаещ и вседобър, то наличието на зло в земния живот може да бъде обяснено, когато на деянията и мислите на човека се придаде значение, отиващо отвъд земния живот. Изходите от теодицеята са разнообразни в различните религии, като повечето от тях разгръщат една цялостна система от етически плюсове и минуси, надхвърляща земното съществуване и вписваща човека в един вечен кръговрат<sup>12</sup>.

### 3. Християнството и основанията на правото

3.1. Изследвайки различните теории за спасението, Вебер прави интересно разграничение между „религиозността на Закона“ и „етика на убежденията“. Според него религиозността на Закона се изразява в придаването на „ранг на святост“ на част от (по правило) променливите социални конвенции (свещените книги на индийците, на персите, при исляма, юдейството и т.н.). Колкото по-систематична е „религиозността на Спасението“, колкото повече тя се отдалечава от религиозността на Закона и придобива характер на *етика на убежденията* (а не на конкретните правила за поведение), толкова по-дълбоко напрежение съдържа по отношение на реалностите в света – *напрежение между сакралното и профанното*<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Вебер дава пример с индийското учение за кармата, според което „светът е един безотказен космос на етическо компенсиране”. *Пак там*, с. 238.

<sup>13</sup> *Пак там*, с. 477.

Различието между религиозността на Закона и етиката на убеждението може добре да бъде видяно при едно бегло сравнение между Стария и Новия Завет. В *Стария Завет* налагането на Закона е символичен религиозен акт, а съобразеното с него поведение е колкото път към добър земен живот, толкова и път към спасението. Подчертаването на нормативната част в юдаизма идва не само от придаването на религиозност на съвсем конкретни социални норми, но и чрез цялостното представяне на отношенията между Бог и Неговия избран народ като договорни<sup>14</sup>.

В *Новия Завет* нещата изглеждат различни. В *Посланието на ап. Павел към галатяните* (до голяма степен представителното относно християнския постулат за преимуществата на вярата) отношението между закон и вяра е представено от две страни – от една страна, вярата превъзхожда закона, тъй както духът превъзхожда плътта. Законът се отнася до външните форми на поведение, а вярата – до вътрешния духовен живот на човека. Вярата възвисява духа и прави закона ненужен (“Ако се водите по дух, вие не сте под закон”<sup>15</sup>). От друга страна, законът има ограничено персонално и териториално действие, докато вярата заличава различията между хората<sup>16</sup> и така предполага разбирането, че Християнството не е ограничено нито по социален, нито по полов, нито по народностен признак. Това е важно различие с юдаизма, който няма претенции за всеобхватност и остава религията на избрания народ. Но още по-важно е различието между религиозността на Закона при юдаизма и етиката на убеждението при християнството.

Наистина в Новия Завет няма особена последователност в отстояването на вторичния характер на нормативната част религията. Ясен пример за това е Страшният съд (*Откровение на св. Йоан*: “Ето, ида скоро, и отплатата Ми е с Мене, за да въздам всекиму според делата му.”<sup>17</sup>), който предрича въздаване на справедливост за поведение, а не за вяра. Но пък това е една от малкото части на Новия Завет, които звучат старозаветно.

При замяната на религиозността на Закона, съставен от конкретни социални норми, с етиката на убежденията, се получава един важен резултат. От една страна етиката на

---

<sup>14</sup> *Битие*, 15:1-18, *Изход*, 24:6-8, *Евреи*, 8:6-13, *Еремия*, 31:33-34 и др.

<sup>15</sup> *Галатяни*, 5:18

<sup>16</sup> *Галатяни*, 3:28

<sup>17</sup> *Йоан*, 22:12

убежденията е по-гъвкава и може да подкрепи различни максими на поведение в зависимост от променящата се социална среда (например преодоляването на забраната да се дава заем с лихва при Християнството). От друга страна обаче, изискването за съответствие между конкретно религиозно правило и конкретно поведение е заменен от една цялостна претенция на религията за намеса в различни области на социалния живот. Оттук пък опитите за рационализиране на социалния живот не успяват да се развият независимо от религиозната догматика и започват да се случват (поне първоначално) вътре в религиозната система.

3.2. Тези разсъждения около тезите на Вебер предлагат концептуална основа на случващото се в западното Християнство и дават допълнителен щрих в обяснението на Реформацията. Те са важни за нашето изследване, защото отговарят на въпроса защо западното Християнство стига до епохата на Просвещението разделено и преживяващо вътрешни революционни трусове, но без изгледи да се откаже от етиката на убежденията, върху която именно почива неговата теория за спасението. Замяната на *теологията* като основна област на XVI век с *метафизичния рационализъм* на XVII и XVIII век ражда съвременните правни системи (или поне техните конституционни модели), респективно изпълва с определено съдържание и обем понятията, чрез които те се обясняват (конституция, суверенитет, демокрация, човешки права и т.н.). Тези модели и понятия са не просто *не-сакрални*, те са родени върху *отрицанието на заварената сакрализирана етика на убежденията* и по необходимост пряко я отричат.

Рационализмът на Просвещението атакува тъкмо екзистенциалната част на религията. И проблемът не е в това, че по този начин другите части на религията (в това число и нормативната ѝ част) остават без опора. Големият проблем е, че моралът, а оттам и правото, скъсват своята връзка със сакралното и така остават без своите традиционни по-дълбоки основания.

През последните два века и половина в западния свят съвсем не липсват опити за заместване на *Християнството* с идеология, която (макар и не религиозна в класическия смисъл на думата) да доведе до извеждане на правото от плоскостта на профанното чрез елементи на омагьосване. Най-впечатляващият опит в това отношение са различните идеологии на *националната държава*, в които е вплетена идеята за

националния суверенитет, който пък се представя като фундамент за изграждане на целия национален правен ред<sup>18</sup>.

Настъпилата криза на идеологиите на националната държава след II Световна война, съчетана с нежеланието за преосмисляне на значението на идеите и понятията от XVIII век, води до релативизиране на голяма част от тези идеи и понятия (особено на понятието *суверенитет*). *Правата на човека*, които през десетилетията след войната почти безапелационно<sup>19</sup> се настаниха като водеща нормативна идеология на западния свят, също преживяха еволюция. Като относително цялостна концепция те наистина се появяват в края на Средновековието и се изпълват с ценностен заряд и политически смисъл през Просвещението. Всъщност обаче правата на човека имат доста различен прочит от XVIII век до днес<sup>20</sup>. По време на революциите те представляват идейна основа за оформянето на *нацията* и легитимирането на нейния *суверенитет*. След II Световна война и особено след 70-те години на XX век те стават идеология, въз основа на която започва да се отрича класическата представа за национален суверенитет в контекста на опитите за изграждане на основан на общи ценности еднополюсен свят. Тази промяна е важна, защото тя подчертава сходствата между идеологията на правата и класическите религиозни доктрини (или поне на част от тях) – *претенции за самоочевидност, заклеймяване на всеки алтернативен възглед и допускане на силово налагане, представяно като мисионерство*.

3.3. Способна ли е нормативната идеология на правата да замести религията? Моят отговор е еднозначен – не, по различни причини, три от които имат отношение към това изследване. Първата причина се корени в като цяло *метафизическия характер* на тази концепция. Тя представлява опит да бъде доказано, че правото наистина има по-дълбоки основания, които обаче трябва да бъдат търсени в самото него, доколкото то *самото е частично разгърнато на плоскостта на морала*. Тази идея е също така симпатична и абсурдна, както и описанието на барон фон Мюнхаузен, който се самоиздърпва от

---

<sup>18</sup> Съществуват и опити от друго естество, които са насочени към създаване на нещо като “светска религия”. Любопитен в това отношение е опитът на Якобинското управление да въведе култ към „Върховното същество“ (Être suprême).

<sup>19</sup> Редица автори основателно твърдят, че от самата си поява на терена на легитимиращите правния ред идеи, правата на човека се разглеждат като самоочевидни. Виж Hunt, L. *Inventing Human rights*, W. W. Norton & Company, New York, London, 2007, p. 15-34.

<sup>20</sup> Виж Moyn, S. *The Last Utopia (Human Rights in History)*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, 2010.

блатото, хванат за собствената си коса. Втората причина се корени в безплодността на всеки опит за концептуализиране на морала, който не се опира на *вярата в Бог* и в *безсмъртието на човешката душа*. Без такава опора правата на човека остават изключени както от духовната приемственост между мъртви, живи и още неродени, така и от една по-мощна система от етически плюсове и минуси, която не се ограничава до конкретното физическо съществуване на Аза. И третата причина е в *самата идеология на правата*, видяна през призмата на *днешния социален контекст*. Според мен има поне три неща, които от днешна гледна точка ме карат да се съмнявам в безоблачното бъдеще на правата като водеща нормативна идеология<sup>21</sup>.

Първо, идеята за индивидуалната свобода, която е в основата на правата на човека, беше поставена на изпитание от *възхода на тероризма* на плоскостта *свобода/сигурност*. След атентатите от 11 септември 2001 г. започна настойчиво да се поставя въпросът за ограничаването на свободата (а отгук и на някои права) в името на сигурността. Към момента идеологията на правата на човека по-скоро издържа на изпитанието, но това може лесно да се промени при нови предизвикателства. Кризата с Ковид-19 показва, че при нарастващ страх западните общества са неспособни да търсят опора в религията. А идеологията на правата демонстрира своята крехкост тъкмо при страх. Дори в общества, за които се предполага, че са силно привързани към тази идеология, хората оказаха натиск върху правителствата, за да им отнемат правата, давайки им елементи на сигурност.

На второ място, няма сериозни изгледи *технологичната революция* да се забави или да стане в по-голяма степен предвидима. Постоянните промени в бита, в пазара на труда (нови професии и необходимост от постоянно преквалифициране), бързите промени във физическата среда, в ежедневно общуване и в свободното време, създават благоприятна среда за нови *разтревожени мнозинства*. Ситуацията е доста сходна с описаната от Ерих Фром тревожност на човека в края на Средновековието – хората придобиват икономическа и духовна свобода, но губят сигурността, която им е давала принадлежността към определена тясна икономическа, социална и духовна констелация. По същия начин днес човек е битово и информационно по-свободен, но той е все по-самотен в свят на разколебани ценностни йерархии, на информационно пресищане и на растяща икономическа несигурност. Залетият с предложения да

---

<sup>21</sup> Valchev D. *Democracy and Courts beyond the ideological banality*, in *Politics and Constitutional Law*, Routledge, London, 2020, p. 21-30.

консумира човек свиква да бъде забавляван и насочван в своите вкусове и решения, стремежи се да не остава сам. В някакъв смисъл той се сраства с това, което консумира и лесно преминава от консумирането на вещи към консумирането на образи, а в крайна сметка и към консумирането на илюзии. Медиите (в широк смисъл) твърдо са застанали между масовия човек и реалността, те му я разказват по един опростен и подходящ за възприемане без подготовка и без специално усилие начин.

И на трето място, макар че *мигрантската криза в Европа* може и да не е самостоятелен фактор, но тя извади на показ и радикализира част от безпокойствата на съвременния човек. Глобалната комуникация доведе до възможност за сравнения и до един важен извод за милиони хора – в рамките на едно поколение е много по-реалистично да постигнеш добър живот като смениш страната си, отколкото като смениш правителството си<sup>22</sup>. Но от гледна точка на гражданите на приемащите страни възникнаха поне два проблема. Единият – въпросът дали мигрантите няма да подкопаят заварения начин на живот (чрез консумация или чрез внос на чужда култура, т.е. ценности). И вторият, как да използваме либералната демокрация не като средство за включване в управлението, а като основание за изключване от него.

3.4. Казаното дотук ми дава основание да направя един извод: ние продължаваме да гледаме на правото по един шизофреничен начин. От една страна, продължаваме да величаем неговото разомагьосване и рационализиране, което означава тъкмо ограничаването му в света на профанното. От друга страна, подсъзнателно страдаме по изгубената му сакралност и се стремим до го изведем от всекидневното и да го представим като поне частично омагьосано. Днес ние се убеждаваме по-силно от всякога във верността на едно важно прозрение на Умберто Еко – когато хората престанат да вярват в Бог, проблемът не е, че те вече не вярват в нищо, а в това, че започват да вярват във всичко. За дълъг период от време християнската религия е успявала да примирява и организира в система различни групи социални норми (морални, обичайни, организационни, икономически, игрови и правни). Без религия светът на нормите се оказва без организиращ център, а правото – лишено от солидни външни по-дълбоки основания. То упорито продължава да твърди свои вътрешни по-дълбоки основания. Въпрос за преценка е дали това усилие може да доведе до резултат.

---

<sup>22</sup> Кръстев И. *След Европа, За слабостта и силата на Европейския съюз*, Обсидиан, София, 2017, с. 41-52.

3. Може ли Православието да помогне в търсене на по-дълбоките основания на правото?

Въпреки че повечето от нас са възпитани по-скоро в духа на рационализма (а това означава в някаква степен и в нерелигиозен дух) не може да не признаем, че Християнството е като цяло добра основа за легитимиране на единен нормативен ред и особено добра основа за концептуализиране на правото. *Мирът и любовта* като основни християнски постулати се съчетават добре както с разбирането за *мира* като формален идеал на правото, така и с тезата за *справедливостта* като негов съдържателен идеал. Отнася ли се това и за Православието и ако да – то в каква степен?

Ако следваме Бердяев<sup>23</sup>, може да обособим няколко групи характерни за Православието черти, които донякъде го отличават от останалите проявления на Християнството. Стъпвайки върху възгледите на Бердяев, аз бих ги свел до четири основни:

- Проповядване на *смирение пред съдбата* във физическия свят – това прави по-малко важен въпроса за свръхестествените източници на благосъстояние за религиозния човек и по-категорично го насочва към пътищата за спасение;
- Подкрепа за *оттеглянето от светското* (и като цяло от физическия свят) – подкрепа за отшелничеството и отрицание на политическата и социалната ангажираност на църквата; Новото време не успява да зарази Православието с рационализъм и да го ангажира политически – то продължава да изглежда инертно, социално примирено и склонно на компромиси със светската власт;
- Осъждане на *гордостта от рационалното разбирате на света* (интелектуално смирение) – отказ от метафизичния рационализъм на XVIII век; религиозният ритуал акцентира не върху проповедта (казването и разбирането), а върху вътрешното религиозно преживяване;
- Наличие на *национални църкви*, които не позволяват разгръщането на наднационална общност и вкарват православните църкви в една сложна смес от религия, етнос, власт, език, традиция и култура – в някаква степен по дефиниция чужда на глобализиращия либерализъм.

---

<sup>23</sup> Бердяев, Н. *Истината на Православието*, Панорама, бр. 3-4/1993, с. 41-46.

Дали това, което е причина Православието да изглежда старомодно през XIX и XX век, няма да се окаже негово предимство през XXI век? Контрастът между *аскезата* (независимо от степента на оттегляне от материалния свят) и бурното развитие на комуникациите и консуматорската култура, все по-малко ми се виждат като аргумент срещу Православието. Напротив – в западната традиция свещениците в много по-голяма степен изземват идентификацията с култа и на този фон спорните фигури от висшия клир у нас по-трудно могат да повлияят на общата преценка. Но още по-важно от това е обстоятелството, че западното Християнство отдавна се е превърнало в *проповедна религия*, а с това по необходимост поне частично се е рационализирано. Това е наистина стар процес, получил плътност още при св. Тома от Аквино (и впитането на Аристотел в християнската догматика) и продължил с Реформацията и ответната Католическа Реформация и влиянието им върху Новото естествено право (особено на късните испански схоластици). Но този процес далеч не е приключил и продължава да поставя ясен отпечатък върху предлаганото от западното Християнство религиозното преживяване на света.

Православието по един парадоксален начин отстоява както пищния византийски ритуал, така и самотата на оттеглянето от света. Това странно съчетание между показната екстровертност на колективния ритуал и полумистичната интровертност на аскезата е нерационално, но и в някаква степен демократично.

#### 4. Вместо заключение

а) Сакралното е единствената солидна основа за придаване на по-дълбоки основания на профанното. Отговорите относно звездното небе и Аза са необходимото по-дълбоко основание на моралния закон.

б) Останал без удовлетворителна концепция за звездното небе и Аза, човек е и морално объркан. Разомагьосването на правния ред и на публичните институции е колкото скъсване на оковите, толкова и компрометиране на по-дълбоките основания на един общ етически ред, с който правото е по необходимост свързано. Едно ново омагьосване на правото и на съдията като негов жрец е предпоставка за смиряване на профанната дързост на законодателите.

в) Какви са шансовете на *Православието* да бъде в помощ на това? За да изпреваря възраженията, ще кажа направо – независимо от изложените аргументи, на пръв поглед те не са много добри. Но ще си позволя да припомня един пасаж от Бокачо (който на свой ред наскоро ми припомни мой приятел) – евреинът, който смята да се покръсти, посещава Рим и вместо да се откаже от приемането на Християнството, след като е видял безпътността на висшия църковен клир, той тъкмо заради това приема покръстването, решавайки, че след като въпреки всичко видяно тази религията не изчезва, а се разраства, то това вероятно е религията на истинския Бог.

## 5. Post scriptum

- *Вие значи не сте християнин? – запита г-н Андрюс строго.*

- *Не, аз вярвам в Бога. Ти нали си мюсюлманин?*

- *Не съм – каза г-н Андрюс, аз вярвам в Бога.*

“Г-н Андрюс”, Едуард Морган Форстър