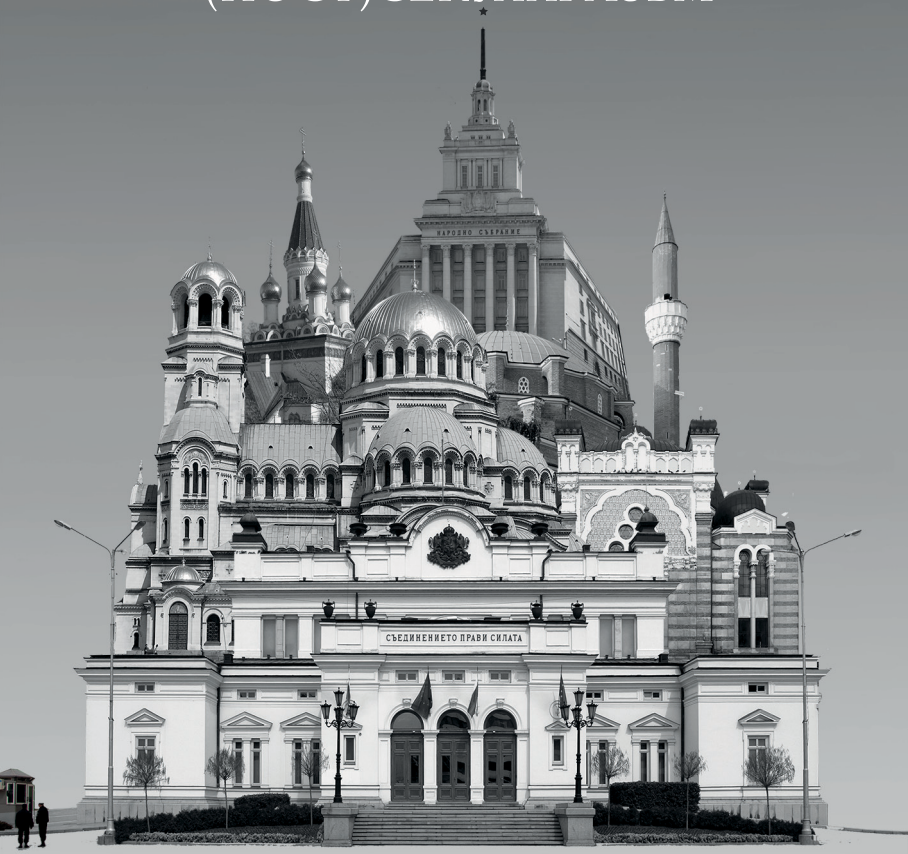
перспектива

КОНТРА СЕНСУС

Анна Кръстева

ЕЛАСТИЧЕН (ПОСТ)СЕКУЛАРИЗЪМ



© Анна Кръстева

© Художник: Красимир Терзиев

Контрасенсус / *Перспектива*

Българска
първо издание

редактор на поредицата: Ивайло Дичев
редактор: Цветелина Христова
коректор: Лиляна Йорданова
графично оформление: Красимир Терзиев
предпечатна подготовка: www.mind-print.com

издателство
Фондация „Медийна демокрация“
София 1113
бул. “Цариградско шосе” 125, бл. I, ет. IV
http://www.fmd.bg/

разпространява се онлайн в библиотеката на Семинар_БГ

http://www.seminar-bg.eu/

дебюти

ОНТРА СЕНСУС

Анна Кръстева

Еластичен (пост)секуларизъм

Фондация „Медийна демокрация“

София, 2014

СЪДЪРЖАНИЕ

8 Какво секуларизмът не е и какво секуларизмът е

16 Постсекуларизацията

18 Секуларизация без секуларизъм: комунистическата политизация на религията

21 Политизация на религията и религионизация на политиката: посткомунстическата постсекуларизация

24 Политизация или демократизация: Бог се завърна, но как

29 Контестаторната десекуларизация: улицата и Бог

30 Символно картографиране на религиите

36 Конструиране на религиозното като политическо тяло

42 Структурни афинитети между национализма и православието

47 Политиката като врагове и приятели: ислямът на съд

51 Де-секуларизиране на идентичността: вероучението – обратно в публичната сфера

59 Секуларизиране конструирането на другостта: забрадките – обратно в частната сфера

62 Заключение: от симфоничен към еластичен секулариъм

66 Цитирана литература

– В България Бог няма, бабо….

– Ами то в България какво ли има, ни червен пипер, ни олио.

Само тя можеше да събере така физическия и метафизически дефицит в държавата. Бог, олио и червен пипер.

Георги Господинов. Физика на тъгата. София: Жанет 45, 2012, с. 65.

За разлика от прекрасния откъс от големия български писател Г. Господинов, поетиката на религиозното като микс от духовност и всекидневие, от сакралност и профанност не е предмет на анализ на този текст. В духа на литературния цитат, настоящият текст ще бъде фокусиран върху дефицитите – „метафизически" и политически, върху липсата на поетика в (пост) комунистическите политически употреби на религиозното.

Изследването се основава на дистинкциите на Хосе Казанова между секуларен, секуларизация и секуларизъм: „„секуларен" като централна модерна епистемична категория, „секуларизация" като аналитична концептуализация на съвременни исторически процеси и „секуларизъм" като светоглед" (Casanova, 2009: 1049).

Анализът ще бъда артикулиран в три асиметрични части. Първата ще дискутира какво не е и какво е секуларизмът и накратко ще реконструира съвременните теоретизации на секуларизма, както и на постсекуларизацията. Втората част – секуларизация без секуларизъм – е най-кратка и скицира комунистическата политизация на религията. Акцентът

е върху политизацията на религията и религионизацията на политиката като измерения на посткомунистическа постсекуларизация, които ще бъдат анализирани в третата част. Изследването въвежда понятието *„еластичен (пост) секуларизъм“*, за да концептуализира еклектичните, различни, често противоположни форми на посткомунистическата политизация на религиозното, които го разтягат с калейдоскоп от наративи и аргументи в едни случаи към секуларизма, а в други – към постсекуларизацията.

Какво секуларизмът не е и какво секуларизмът е

Сглобяването на понятията и политиките е ключово предизвикателство на посткомунистическите социални науки. И комунистическата, и посткомунистическата политика с еднаква страст и амбиция се заемат да управляват религията. Ключови понятия, отразяващи отношението на държавата към религиите (като секуларизъм), отсъстват от политическия дискурс. Наблюдаваме противоречието, че колкото повече държавата се интересува от религията, толкова повече анихилира понятията, които концептуализират тази връзка. Настоящият текст цели да възстанови връзката между понятия и политика, като за целта реконструира секуларизма в духа на западните теоретизации и анализира неговата приложимост към комунистическите и посткомунистическите употреби на религиозното от политическото и vice versa. Тази реконструкция няма за цел да се спира върху академичните дебати преувеличена ли е смъртта на секуларизма (Yamane 1997), а да формулира теоретичната схема за анализ на собствения й предмет – реполитизацията на религиозното в българската посткомунистическа публичност.

Секуларизмът не е

Сред многобройните измерения на това, което секуларизмът не е, ще откроя тези, които ярко липсват в българския политически дискурс – защото за тях липсва разбиране или желание за разбиране.

Не е секуларизация

Политиката на секуларизъм – отделянето на църквата от държавата – съществува в много различни ситуации на секуларизация – отслабване религиозността на населението. Наблюдаваме привидно парадоксалните случаи на слаба религиозност при несекуларна политика (Швеция) и силна религиозност при силна секуларна политика (Франция). Швеция е една от най-малко религиозните страни в Европа, независимо че Лутеранската евангелическа църква е призната като държавна религия до 2000 г. Обратното, Франция с емблематичната си политика на лаичност (laïcité) има силна католическа традиция.

Марсел Гоше определя секуларизма като „излизане от религията". Фундаментален е въпросът не само как и защо се излиза, а *кой* е излизащият. Кой е политическият субект на излизането от религията? Излизащият не е вярващият, той е свободен и автономен да влиза, остава или излиза от религията. Излизащият е държавата и излизането е не просто от религията, а по-фундаментално – от свят, структуриран от религията:

> *Излизане от религията не означава излизане от религиозното вярване, а излизане от света, където религията е структурираща, където тя задава политическата форма на обществата и дефинира икономията на социалната връзка (Gauchet 1998: 13).*

„Обезцърквяването на Европа“ (*„Unchurching of Europe“*, Ashfeld and Timms 1992) – предизвикателното понятие на Шийна Ашфелд и Ноел Тимс не е изковано, за да изгони църквата от Европа, а за да опише деинституционализирания и все по-индивидуализиран характер на вярванията и практиките.

Не е атеизъм

Секуларизмът не замества религията с „негативна“ религия като атеизма. Той гарантира правото да вярваш, както и правото да не вярваш. Гражданите на страни с многобройни религии като САЩ демонстрират по-висока степен на недоверие към атеистите отколкото към други форми на религиозно или социално различие като мюсюлманите и хомосексуалните.

Не е политика спрямо определена религия

Секуларизмът не е нито изключване на малцинствените религии, нито издигането на държавен пиедестал на религията на мнозинството. Секуларизмът не е определена дефиниция на религията, а въздържане от такава: „Секуларизмът като държавничество нито предполага, нито се нуждае, от „теория“, позитивна или негативна, на „религията“. В момента, в който държавата придобие специфичен поглед върху религията, се навлиза в сферата на идеологията. Секуларизмът става идеология от момента, в който предначертава теория за какво е и какво прави „религията“ (Casanova 2009: 1051).

Държавата покрива гражданите си с *„булото на незнанието“ (veil of ignorance),* за да не ги различава нито по религиозни, нито по каквито и да било други етнокултурни характеристики – етничност, раса и т. н. Държавата на поли-

тическата неутралност не задава на гражданите си въпроси за техните вярвания чрез преброявания и други инструменти на публичните политики.

Не става въпрос за религия, а за публичност

Религията не е отречена, а е релокализирана от публичната в частната сфера. Секуларизмът предполага молитвеното килимче да е в джамията, не на улицата, в общностното пространство на храма, не в публичното пространство на гражданите.

Секуларизмът е

Секуларимът е „отворено" понятие, което позволява и стимулира постмодерни прочити и интерпретации от специфични гледни точки: вярващият го разбира като свобода на вероизповеданието, представителят на религиозно малцинство – като равенство на религиите, агностикът – като секуларизация и отслабване на религиозните авторитети в публичните дела. Тези постмодерни прочити са в унисон с триизмерната същност на секуларизма: държавата е секуларизирана; свободата на вероизповедение е гарантирана; религиите се считат за равнопоставени (Bauberot 2004). Най-синтетично и ясно определение в духа на моите търсения предлага Х. Казанова:

> *Под секуларизъм като държавнически принцип разбирам единствено принципа на разделение между религиозна и политическа власт с цел или неутралност на държавата към всяка и всички религии, или защита на свободата на съзнание на всеки, или улесняването на достъпа на всички граждани, религиозни и нерелигиозни, към демократично участие (Casanova 2009: 1051).*

Най-интересни за моя анализ са теоретизациите, които поставят секуларизма в самия център на демокрацията, като разглеждат именно през неговата призма предефинирането на суверена, новите постижения на свободата и трансформациите на демократичните идеали и практики:

> *Разделянето на църквата от държавата, на религията от политиката ... определят едно трансцендентно преосноваване на режима, благодарение на което хората сами задават своите закони. Никой от нас в качеството ни на граждани не може повече да се възприема като определен от отвъдното. Градът на хората е дело на човека. Ние ставаме метафизически демократи (Gauchet 1998: 10–11).*

„Метафизическите демократи" възприемат секуларизма като „лаборатория за демократични иновации" (Марсел Гоше) и за преосноваване на социалните връзки. Три елемента са забележителни в това разбиране за секуларизма. Първият е неговата картезианска яснота и класическа „красота". Вторият е неговата устойчивост: и във време на деконструиране на граници, на „втечняване" на религиите (Bauman 2000, Turner 2011) и на възход на политиките на идентичности (Phillips 1995) секуларизмът продължава с неотслабващ патос да пледира за ясни граници между държава и религия. Третата е неговата сила по отношение на десекуларизацията: религиозният ренесанс не разклаща зададената от секуларизма ситуираност на религията в частната сфера – публичната запазва дефиницията си непроменена както в ситуацията на „Бог е мъртъв", така и на „Реваншът на Бог".

Демократична неутралност е политическият превод на секуларизма: както държавата е обществото на хората между тях, така и религията е обществото на човека и бога.

Две различни концепции за политическото – монистична и дуалистична – се открояват в историята на секуларизма. Те дефинират по различен начин отношенията между държавата и религията: подчинение в първия случай, разделение – във втория. *Подчинението* на религиозното на политическото е импликация на монистичното разбиране за политическото тяло. *Разделението* между религиозно и политическо отпраща към дуалистично разбиране: „Голямата новост на XIX век е разделянето на колективното на две между една чисто политическа и една гражданска сфера, между сферата на публичния живот и сферата на частните интереси, където семейството съжителства с предприятието…“ (Gauchet 1998: 53). Разделенията в двете концепции също са дефинирани по противоположен начин: вертикални в първия случай и хоризонтални във втория. Монистичната концепция отпраща към единно йерархично структурирано политическо тяло. Дуалистичната концепция теоретизира автономизирането от държавата на общество, изградено от индивиди. [1]

Тук откриваме третия стълб на секуларизма след демократичната неутралност и частната сфера, а именно – индивидуализмът. Религията бива приватизирана, превръща се в личен избор и предпочитание, индивидуалистът става свой собствен духовен гуру.

Секуларизъм и демокрация могат да се свързват по различни, дори противоположни начини. Същественото е, че и в двата случая секуларизмът отпраща към фундаментал-

[1] Първата концепция се разгръща през абсолютисткия период на секуларизма – от края на религиозните войни през 1598 г. до Френската революция. Вторият либерален и републикански етап бива датиран от Наполеоновия конкордат до средата на 70-те години и новия религиозен ренесанс.

ния начин на дефиниране на политическото тяло. Да вземем два полярни примера: Франция и САЩ. И двете страни конституционно разделят църквата от религията още в зората на демокрацията: първата поправка от 12 декември 1791 г. на американската Конституция от 1787 г.; в Декларацията на правата на човека и гражданина от 1789 г., кристализирала в чл. 1 на френската конституция от 1958 г.: „Франция е светска държава". „Френската laïcité навърши сто години": тази патетична декларация и тържествените чествания по случай 100-ия юбилей на закона за разделението на църквата от държавата[2] ярко илюстрират секуларизма като истинска институция във френската политическа традиция. Той не се възприема просто като вид политика, а като квинтесенция на френската политическа идентичност. Демократичният пиедестал, на който е издигнат, е видим и в изковаването на специфичния термин laïcité, близък, но не тъждествен със секуларизма именно поради изключителната нормативна натовареност и поради привилегированите му връзки с дефинирането на суверена и националната идентичност. Лаичността синтезира френския демократичен модел на пряка, неопосредена от общности, връзка на държавата и гражданите. Именно защото държавата пряко общува със своите граждани, тя ги възприема в перспективата на това, което ги свърза и обединява – гражданския статут, а не на това, което ги разграничава – религиозните вярвания. Затова религиозното трябва радикално да бъде отстранено от публичното пространство: новите закони забраняват религиозни знаци и символи в училищата.

---

[2] През 1905 г. е приет законът за разделението на църквата от държавата във Франция.

Плуралистичното американско общество, изградено от множество национални и етнически съставки, изковава друг демократичен модел, при който религиозните общности са важни посредници между гражданите и държавата, те са ключов елемент на гражданското общество: „евангелистките църкви служат като училища по демокрация и социална мобилност“ (Berger 1999: 14).

Американският модел реактивира етимологичните пластове в religio като създаване на социални връзки. В тази перспектива се счита, че фактът на вярата обединява гражданите. Религиите се мислят като напълно съвместими с либералната демокрация, защото „допринасят за по-обширна социална дискусия за човешки права и цели. Религиозната мисъл може да бъде разделена или нерешителна спрямо публичните политики, но същевременно решаваща за развитието на ценности, които оформят и ограничават избора на политики“ (Lovin 1992: 527).

Интересното за моя анализ е кой модел ще вдъхновява българските посткомунистически употреби на религията. Дали политиката здравословно ще се отдалечи от нея, за да общува равнопоставено със своите граждани? Или напротив – също така здравословно – ще изтъни различията между религиите, за да се тушират символните и властови различия между мнозинствени и малцинствени религии, така че всички еднакво и равнопоставено да вършат своята роля на заздравяване на социалните връзки и на активни актьори в гражданското общество? Или ще тръгнат по пътища, отдалечени от утвърдените демократични практики и модели?

Постсекуларизацията

От въздействащия разпнат Христос от средновековния шедьовър олтарен триптих от Исенхайм в музея Юнтерлинден в Колмар, Франция, до цяла стена със серията разпнат Христос на съвременния художник Адел Абдесемед в същия музей – не мога да се откъсна от този контраст, едновременно естетическо и интелектуално предизвикателство. Противоречията на серийния разпнат Христос – между „висотата“ на темата и „ниския“ материал (бодлива тел), между уникалността на Спасителя и умножаването му в творбата, между сакралността на разпятието и орнаменталността на заглавието („ Декор“) [3] – илюстрират пъстрата, променлива, противоречива природа на постсекуларизацията и в западната постмодерност, и в източния посткомунизъм.

Олтарният триптих от Исенхайм и „Декор“ на Адел Абдесемед, изложени в музея

[3] Кръстева, Анна. Поклонничество и постсекуларизъм. http://annakrasteva. wordpress. com/2012/05/28/pilgrimage/

Противоположен като патос и заключения, постсекуларизмът парадоксално използва централния аргумент на секуларизма – демокрацията. Той критикува своя опонент в демократичен дефицит и елитизъм: „реваншът на Бога“, „религиозният ренесанс“, „религиозната революция“ са масови народни феномени и движения; секуларизмът е елитистка идеология. Контра-секуларизацията е движение от долу на горе, секуларизацията – от горе на долу. Контра-секуларизацията е глобална (от най-мощните ислямски и евангелистки вълни до посткомунистическото религиозно възраждане), секуларизацията е „западна, бяла, образована“. Контра-секуларизацията е спонтанна, секуларизацията е кодифицирана и „спусната“ от центровете на интелектуалната и медийна власт:

> *Международната субкултура на хора със западен стил висше образование, най-вече в хуманитарните и социални науки... е основната „кариера“ на хората с прогресивни, просвещенски вярвания и ценности. Макар и относително малобройни, те са влиятелни, тъй като контролират институциите, които определят „официалните“ дефиниции на реалността като образователната система, медиите, …съдебната система (Berger 1999: 10)*

Анализът ще покаже, че посткомунизмът не рядко обръща описаната от Питър Бъргър ситуация: елитите – и интелектуални, и политически – ще се оказват често в авангарда не на секуларизацията, а на десекуларизацията.

Два други аргумента от дебатите между двете парадигми са интересни за моя анализ на политическо и религиозно в ситуация на преход. Първият е свързан с *цената*, която гражданите плащат за радикалното разделение между по-

литическата сфера, управлявана от закони, които са неутрални по отношение на религиозните дела, и дефиницията на общото благо, и частната сфера, управлявана от индивидуалната свободна съвест и воля. „Тази цена е загубата на единството на личността, на вътрешната връзка между това, което човек мисли, и това, което прави“ (Collin 2013: 16).

Вторият аргумент на постсекуларизацията е отправен към политиките на управление на (не) сигурността: „Модерността подкопава всички стари сигурности; несигурността е състояние, което много хора трудно понасят, следователно, всяко движение – не само религиозно – което обещава да донесе или поднови сигурността, има вече готов пазар“ (Berger 1999: 7).

И двата аргумента резонират силно в посткомунистически контекст: първият, защото контрастира с очакванията, че демокрацията ще сглоби и съедини гражданина, разкъсан от комунизма между непоносимата политическа сфера и убежището на частната; вторият, защото политическият преход е взрив на несигурности, старите сигурности вече са експлодирали, новите се бавят да изкристализират.

Секуларизация без секуларизъм [4]: комунистическата политизация на религията

„Бог е мъртъв“ – след философското „погребение“ на Ницше и секуларното на С. Брус (Bruce 2002) последва и политическото на комунизма. Комунистическият атеизъм е значително по-радикален в „погребението“ на Бог.

[4] Същата диагноза – секуларизация без секуларизъм – Zhe Ji поставя в интересното си изследване на политиката на религията в Китай днес (Ji, под печат).

Комунистическата религиозна политика е забележителна, защото успява да постигне два полярни резултата, при това и двата в много високи стойности – мащабна секуларизация и впечатляващ антисекуларизъм. Това е първият парадокс. Комунистическият секуларизъм[5] се явява в антиномичната форма на *анти-секуларен секуларизъм*: радикално разделяне на църквата от държавата, но пълно отхвърляне на принципите на секуларизма: неутралност на държавата, локализация на религията в частното пространство, индивидуализация и приватизация на вярата. Атеистичната политика изважда религията от частното пространство на личен избор и предпочитание и я превръща в държавен приоритет и първостепенна политика.

Държавата се отнася различно към различните църкви и често противоречиво към всяка от тях. Най-характерен пример за неконсистентно отношение, съвместяващо две напълно противоположни политики, е отношението към православието:

> *то беше едновременно преследвано и привилегировано. От една страна, комунистите го виждаха като средство за сближаването на българските и православните народи на братските социалистически държави – Съветския Съюз, Румъния и Югославия – в тяхната обща борба срещу „империализма". От друга страна, комунистическата партия се опита да маргинализира православието и да изкорени всеки православен елемент, който не съвпадаше с техните желания (Groen 2009: 168).*

[5] За разликата между комунистическия атеизъм и западния секуларизъм вж. интересния анализ на Момчил Методиев (2013).

Ислямът бива лейбълизиран като „не-българска“ и „фанатична“ религия (Groen 2009: 169). Според закона за изповеданията от 1949 г. свещениците на всички църкви трябва да бъдат български граждани. [6] Това има особено драматичен ефект върху католическата и протестанските църкви. През есента на 1948 г. „петнадесет свещеници, включително главите на методистите, конгрегационалистките, баптиските и петдесятните църкви са арестувани и физически и психически измъчвани“ (Groen 2009: 171). До 1950 г. всички чуждестранни мисионери са принудени да напуснат страната. Идентична е съдбата и на католическите свещеници.

Комунизмът секуларизира обществото, без да секуларизира държавата. Той не религионизира политиката, но силно политизира религията. Посткомунизмът ще тръгне в различни посоки – някои крайни, други по-неясно дефинирани и колебаещи се. Той ще десекуларизира обществото, като ще се колебае и ще бъде непоследователен спрямо секуларизма на държавата. Напълно в духа на комунизма, посткомунизмът ще продължи радикално да политизира религията, но за разлика от него, ще релиогинизира и политиката.

---

[6] Благодаря на д–р Даниела Калканджиева за това съществено уточнение.

Политизация на религията и религионизация на политиката [7]: посткомунстическата постсекуларизация

„„Началника“ ни помага“[8] – това е най-краткият и емблематичен израз на тоталното десакрализиране на религията и на политическото ѝ усвояване в посткомунистическия дискурс. Изключителна е лекотата и игривостта на дискурсивния жест на детрониране на Бог от трансцендентното и на приземяването му в най-профанното място на един министерски кабинет. Свойски назовавайки Бог „Началника“, Бойко Борисов, майстор на българския политически дис-

[7] Изследването на посткомунистическата политизация на религията бе осъществено в рамките на проекта „Религия и публична сфера“ под ръководството на доц. Симеон Евстатиев. Бе проведено емпирично изследване с два основни метода: полу-стандартизирано интервю и дискурс анализ. Бяха проведени интервюта с лидери и членове на ръководствата на шест политически партии: както умерени, така и крайно националистически, както парламентарни, така и извънпарламентарни, както леви, центристки, десни, така и крайно десни: БСП, СДС, ДСБ, Атака, Движение на гражданите, Обединени земеделци. ГЕРБ не приеха да разговарят по темата религия-политика. Благодарение съдействието на ръководителя на екипа доц. Евстатиев, бяха осъществени две интервюта с висши духовници на водещо вероизповедание в България. Беше осъществен медиен мониторинг и събрана богата база данни от публикации в пресата и социалните мрежи по няколко теми на публични дебати, третиращи ключови аспекти на връзката политическо – религиозно: делото Пазарджик за имамите; досиетата ДС на висшия клир; проблемът със забрадките; изборът на нов патриарх; изучаване на вероучение в училищата. **Голяма благодарност на Цветомира Андонова за изключително всеотдайната и ефикасна работа по организация на интервютата и ръководство на медийния мониторинг, както и на останалите членове на младежкия екип – докторантите Десислава Попова и Стефан Илчевски, както и студентите Сара Ардат и Павел Трайков.**

[8] Част от речта на Бойко Борисов при подписване на договори за реставрация на български църкви.“ Началника помага на Бойко“. – Dnes.bg, http://www.dnes.bg/obshtestvo/2011/10/25/nachalnika-pomaga-na-boiko.132250,play

курс, колоритно формулира новото посткомунистическо верую: отношенията на елита с божественото вече не са враждебни, а дружески; държава и религия не са разделени, а ентусиазирано събрани в един екип; не земните трябва да търсят спасение и да следват божественото, а Бог – лично – трябва да помага в земните – разбирай, държавните, Бойко–Борисовите – дела.

„Преди ние ходехме при ДПС, сега те идват при нас", констатира лидер на мюсюлманското вероизповедание. [9] В тази кратка констатация той синтезира две тенденции: противопоставянето цезаро-папизъм – папо-цезаризъм е актуално и днес, с динамична промяна на съотношението на силите; религията се еманципира от властта, нараства нейната символна тежест, въпросите от взаимен интерес все по-често се обсъждат не в щаба на партията, а в седалището на вероизповеданието.

Политизацията на религията и религионизацията на политиката, според сполучливата формулировка на Роланд Робъртсън, протичат паралелно и интензивно в целия балкански регион:

> *Политическата деконструкция на региона, както и политическата му реконструкция по време на прехода, доведоха и до промяна в социалната позиция и роля на религията. Беше осъществен обрат от религията – институционално приватизирана и гетоизирана като атеизъм без каквато и да е публична функция – към религията като теизъм с изключително важни публични функции, опитваща се да възстанови поне част от традиционната централност на религиозните институции в мрежата от системни институционални*

[9] През 2013 г.

договорености и опитваща се да възстанови традиционната културна цялост на религията, където религията функционира като основна опора на културната система и всеобхватна системна цялост (Vrcan 2009: 61).

Политизацията на религията и религионизацията на политиката се разгръщат с различна интензивност и изкристализират в специфични форми в отделните балкански страни: от посткомунистически преходи, при които национализмът развива структурен афинитет с религията, като към същото се стремят и не малко от традиционните партии, до войни, където религиозното, етническото и политическото са миксирани в агресивен национализъм. Западните Балкани – бивша Югославия – се завъртат във вихъра на етно-религиозни конфликти, насилие и войни, Източните Балкани – България и Румъния – се вписват в първия клъстер на политическа инструментализация на религиозното (Bogomilova 2004).

Анализът в статията обхваща три групи проблеми. Първият се отнася до ключовото за общества в преход питане за връзката между религиозен ренесанс и демократизация, като изследването ще открои два полюса на деконструирането й от религиозни и консервативни интелектуалци и

"Бог е мъртъв", Ницше. "Ницще е мъртъв", Бог.

реконструирането й от контестаторни граждани. Политизацията на религията ще бъде анализирана в три перспективи: символното картографиране на религиите, конструирането на религиозното като политическо тяло, свръхпроизводството на политиката като „врагове“ (по Карл Шмидт). Религионизирането на политиката ще бъде разгледано през призмата на структурните афинитети между национализма и православието. Тезата за еластичния секуларизъм ще бъде аргументирана чрез противоположните казуси на вероучението и забрадките, които „разтягат“ секуларизма в противоположни посоки.

Политизация или демократизация: Бог се завърна, но как

„Още веднъж Бог крачи в историята.“ (Friedland, 2001: 125). Тази диагноза има глобални амбиции; тя свежо и точно звучи и в посткомунистическия контекст: „Религията се завърна в Източна Европа след дълъг експеримент с безбожието“ (Murzaku 2009a: 22).

Бог бива гостоприемно посрещнат и от жадното за нови ценности обществено мнение, и от широко отворените врати на политическите партии, компенсиращи трудното изграждане на въздействаща политическа символика с религиозни ритуали. Показателно за силата на наратива „Бог се завърна“ е, че в него се вписват и либерални теоретици, които мислят обществото в противоположни – секуларни – понятия. Даниел Смилов подчертава, че съвременните европейски общества се спояват от конституционния патриотизъм на Ю. Хабермас, не от религията, но не прилага този модел към България, за която формулира постсекуларна нормативност: „Надявам се, че църквата със своята по-активна публична роля ще спомага за утвърждаване на граж-

данските и демократични ценности."[10] Надеждите на секуларни теоретици, споделени от множество граждани – и секуларизирани, и постсекуларизирани, че политизирането на религията ще доведе до демократизиране, биват деконструирани от постсекуларни теоретици.

Религионизацията на политиката е всеобща: нито един от интервюираните политически лидери не предложи секуларен дискурс. Интерференцията между религия и политика не се аргументира, още по-малко се проблематизира, а се възприема като очевидност. Няма политическа партия в България – от левия до десния спектър, от крайно-десния до центристкия, която да не се възползва от гарантираната символика на религиозните ритуали. Варират само поводите, но и те са доста репетитивни – освещаване на нови офиси, стартиране на предизборна кампания, основаване на партията, ключови партийни събития.

Парадоксът е, че колкото повече се сближават православие и политика, толкова повече православието бива отдалечавано от демокрацията. Според Калин Янакиев: „проблемът за взаимоотношенията между държавата и църквата, либералната цивилизация и православната религиозност, между демокрацията и православната църква, е много сериозен" (Yanakiev 2006: 70). Проф. Янакиев най-систематично отдалечава православието от демокрацията, като обосновава техните различия с три групи причини: историко-политически, религиозно-теологически, самата същност на православния култ. Същата теза и със сходни аргументи – исторически и теологични – разгръща и С. Малинов: „Като цяло православните общества се отличават с по-ниска сте-

[10] Смилов Д. Очертани бяха червени линии, които никоя власт не трябва да прекрачва. – Дневник, 30.12.13.

пен на демократичност от католическите и протестантските“ (Малинов 2010: 17). С. Малинов цитира сравнението на Йоан Майердорф, според когото на Запад църквата се превръща в мощна институция, докато на Изток на нея се гледа като на светотайнски или мистически организъм, който отговаря за божествените неща (Малинов 2010: 19):

> *…така и не възниква традиция на поемане на обществени отговорности от страна на църквата…най-дълбокото основание за проблематизиране на връзката между православие и демокрация. И не защото православието изисква от човека неща, които са в противоречие с демокрацията, а защото демокрацията изисква от гражданина нещо, което православието никога не е смятало за ценно и никога не е насърчавало… (Малинов 2010: 20).*

Впечатляваща е близостта в аргументацията между философа Калин Янакиев и политолога Светослав Малинов, и двамата членове на ръководството на консервативната партия Демократи за силна България.

Интервютата допълват аргументите за отдалечаването на православие и демокрация в две посоки: и по отношение на politics, и на policies, и на политиката като контроверсии между индивидуални и колективни субекти, и на публичните политики.

В някои политически и религиозни традиции – най-вече в протестантските страни – църквите са важен елемент на гражданското общество, те са витално място между индивида и държавата, консолидирано от споделени ценности, силна солидарност, множество общи дейности – църковни, социални, културни… Православието е на противоположния полюс:

Вярно е, че протестантските деноминации са силно свързани с гражданските общества. Те са даже до голяма степен техни творци. Православието е по-особена деноминация, в нея монашеството е изключително важно, то е малко по-евхаристоцентрично, тоест за него централното тайнство на Църквата е Евхаристията, а нейният празник е Възкресението. Спецификата на православния живот е участието във Възкресението на Христос, тоест то е малко по-затворено вътре в себе си. Поради тази причина и православното богословие недостатъчно е развило онези части от християнската етика, които са по-добре разработени при католиците и протестантите – отношението на християнската държава, която определя отношението към социални аспекти като собствеността, към стопанството. В този смисъл не би могло да се каже, че има голяма връзка с гражданското общество. Даже са леко проблематични отношенията. Но моето отношение не е такова. Аз смятам, че един православен би могъл и би било хубаво да е активен член на гражданското и на политическото общество, тъй като макар православните да живеят в Царство не от този свят, все пак това Царство в този свят пребивава и следователно пребивава в полиса, а полисът е политически (активен мирянин, член на ръководството на дясна партия).

Вторият аргумент за отдалечаване на църквата от демокрацията е отказът й да се обръща към острите проблеми на съвременността като бедността:

У нас секуларната обществеността, секуларната публичност има един особен рефлекс към църквата и той

е – Църквата има право на оправдание, ако върши социална дейност. Тя не върши достатъчно социална дейност, поради тази причина заслужава критики. Тоест това е някаква презумпция от типа – защо въобще трябва да има Църква, ако тя не върши социална дейност? Църквата е следователно едно второ или по-добро Социално министерство. Това не може да е така от църковна гледна точка. Църквата все пак има мисията да спасява души (активен мирянин, член на ръководството на дясна партия).

От тази вътрешна, църковна, гледна точка социалната дейност на църквата, обръщането й към социалните неравенства е оправдана само ако е подчинена на собствената й мисия на привличане на души към вярата:

БПЦ все още не е достатъчно здрава, за да спасява души, така че да се иска от нея да хвърли цялата си енергия в разни социални кухни, бездомни и т. н. е своеобразен, лесно пренесен отнякъде си, протестантски рефлекс. От една страна, внимавайте да не индоктринирате някой, защото това е забранено от Конституцията, от друга – вършете социална дейност. Тоест, ще вършим социална дейност, ако тя християнизира, ако не християнизира – много ви моля, обръщайте се към Социалното министерство (активен мирянин, член на ръководството на дясна партия).

„Отгоре“, с теолого-политически аргументи бива увеличена символната дистанция между православие и демокрация. Парадоксално, че „отдолу“, от улицата, от миряните тази дистанция бива скъсявана. По един още по-парадоксален начин – не чрез послушание, а чрез съмнение, не чрез подкрепа, а чрез контестация.

Контестаторната десекуларизация: улицата и Бог

Хиляди и хиляди хора от всички видове и възрасти. Имаше хора всякакви – и бабите със забрадките, и госпожи с капели, и красавици с усмивка на уста, и мъже с бейзболни шапки, и студенти с раници, отец Минчо от Габрово, който тръгна да ремонтира великолепната църква Св. Богородица, строена от Уста Генчо в окото на бурята на икономическата криза с твърдата вяра, че няма как ремонтът да не стане, симпатягата рокер – пътешественик протодякон Любо Братоев от Св. Ал. Невски, известният отец Иван от Нови Хан с децата си... целият народ Божи. [11]

Така блогър възторжено описва „невероятното православно шествие" в София, където свещеници и миряни, многобройни и солидарни, издигат своя глас за въвеждане на вероучението в българските училища. Това е един от многобройните примери на мобилизация на миряни – или за кауза като обучението по религия, или при избора на висши духовници, или при конфликти като подкрепата на свещениците от официалния или алтернативния Синод… В пъстрия калейдоскоп от публична ангажираност на миряните могат да се открои три основни характеристики:

- *десекуларизацията като ресурс за гражданска мобилизация*. Исканията са в две главни насоки: за повече прозрачност в управлението на църковните дела и за признание на православието в публично-

[11] Невероятно православно шествие в София, за вероучение в училищата! от автор templar, 24.09.10 http://grigorsimov. blog. bg/politika/2010/09/24/neveroiatno-pravoslavno-shestvie-v-sofiia-za-verouchenie-v-u. 610500

то пространство. И двете се вписват в една активна, ангажирана и саморефлексивна десекуларизация;

- *грасруут мобилизации*. От теоретизациите на Berger до софийските улици, новата десекуларизация защитава своята способност да събужда и канализира гражданска енергия отдолу;
- *контестарна гражданственост*. Постсекуларните мобилизации са пример за по-общия феномен, който авторът концептуализира като „контестаторна гражданственост" (Кръстева 2013, Кръстева 2013а) и са израз на новите моблизации – и он, и оф-лайн, които са насочени не толкова към интереси, колкото към ценности, морал, смисъл.

Снимка от летните протести през 2013 г. в София, с лозунг, свързан с мобилизацията на паството на Руската църква

Символно картографиране на религиите

Робин Ловин предлага типология на религиите, в които разграничава пет вида: сакрализираща, диференцираща, сектантска, фундаменталистка, индивидуалистка (Lovin 1992). Целта на типологията е класическа: да подреди в интелигибилни фамилии разнообразието от съвременни световни религии. Ще използвам типологията по нестандартен начин, превръщайки типовете в наративни означения като дискурсивни стратегии на политическия дискурс за диференциране и йерархизиране на религиите в посткомунистическата публичност.

Ако демократичната неутралност изисква държавата да се отнася равнопоставено към всички религии, посткомунистическият дискурс със страст се хвърля в противоположната посока на разграничаване и на полярно оценяване – стигматизиране или възвеличаване.

Фундаменталистки най-често се римува с ислям:

> *Шиитското направление е по-радикално и по-богато на радикални под-течения. Не признават Конституцията за истинското право, а държат да бъде въведен Шариата, т. е. традиционното ислямско право* (представител на националистическа партия).

Новите религиозни движения и протестантските църкви систематично биват стигматизирани като *сектантски*. Тяхната религиозна легитимност бива релативизирана и мястото им спрямо границата религия – не религия – често променяно. Характерна илюстрация са Свидетелите на Йехова, които биват регистрирани през 1991 г., но нов закон само 3 г. по-късно изисква нова регистрация, която им бива отказана поради това, че не са истинска религия. Статусът на религия бива пределно политизиран и подчинен на политико-правен инструментариум. Политическият дискурс, въоръжен с правото, подчертава екзотичния, извънреден характер на новите религиозни движения и изисква те да „преведат" своето различие на езика на местните норми. Ако продължа с горния пример, след оплакване до Европейския съд по правата на човека за нарушаване на религиозните свободи, правителството разрешава регистрация на Свидетелите на Йехова при условие, че позволяват преливане на кръв в спешни ситуации. Местните последователи на движението искат разрешение от централата на движението в Ню Йорк. „Като резултат, Обществото на Стражевата кула има две официал-

ни политики за преливане на кръв – една за България и друга за целия останал свят“ (Ghodsee 2009: 232). Дискурсът, конструиращ протестанските движения като радикално различни, противоречащи и дори застрашаващи националната идентичност, е изключително перформативен, той успява да ги изключи или радикално маргинализира: църквата Nazarene признава, че България е едно от най-трудните места за евангелизиране в света (Ghodsee 2009: 235). Същият дискурс, свързващ религията не с индивидуалния избор и право на религия, а с колективните идентичности, вкоренени и легитимизирани от историята, се прилага и към мюсюлманските секти: „Самият Главен Мюфтия на всички българи мюсюлмани лично съветва българския съд да не позволява регистрацията на мюсюлманската общност на ахмадитите“ (Ghodsee 2009: 255). Конструирането на различието, наративите за религиозните Други постигат два политически ефекта: делокализират в периферията на символната карта на религиите новите религиозни предложения, релокализират в центъра на политическата власт говорителите на този дискурс – в конкретния случай – лидерите на мюфтийството, а в по-общия случай – политически, най-често националистически лидери.

Индивидуализирането на вярванията и практиките е социологически факт, който обаче далеч не е любима тема на политическия дискурс, който категорично предпочита да реферира религията към колективните субекти на отделните религиозни общности или на нацията и да ги интерпретира във високия ключ на националната идентичност като съответно развиващи или нараняващи я.

Диференциацията като фундаментална секуларна политика е юридически факт, но, подобно на индивидуализацията, се вписва по-скоро в дискурсивните регистри на неказаното, маргинализараното, премълчаното.

За нас е важна Българската православна църква. Да се изповядват християнските ценности, да се спазват божиите закони… именно по този начин ще се възвърне моралът в обществото… защото моралът е доста понижен (представител на националистическа партия).

Сакрализацията е призната експлицитно и ентусиазирано на православието, сякаш капацитетът на другите религии да произвеждат смисъл и трансцендентност е загубил политическа релевантност. Любопитно изключение потвърждава наблюдението: когато религиозният поглед открива сакрализиращата функция по-проявена при други деноминации, отколкото при православието, той се чувства огорчен. Анализирайки отношението на медиите към религиите, известен интелектуалец и активен мирянин подчертава:

> *Православието е по-скоро абонирано за фолклорната страница на медиите. Когато съвпадат католическите и православните празници, практически репортажите винаги са направени така, че католиците празнуват религиозен празник, докато ние празнуваме чеверме или народни обичаи. На Цветница католиците празнуват Вход Господен в Йерусалим, а ние празнуваме някакви цветя. Свети Теодор Тирон никога не се споменава по друг начин в медиите освен като Конския Великден* (православен интелектуалец).

Различното лейбълизиране символно картографира религиите. Тази символна карта поставя като неоспорим център православието, на което се приписва пълната гама сакрализиращи и легитимиращи функции. Всяка карта чертае граници, разделя на свои и чужди. Най-ярко е очертана и най-гръмогласно се охранява границата с исляма. С една октава по-ниски, но също в кресливи стойности са напад-

ките към „сектите“. Антисемитският дискурс заема ключово място в националистическата реторика. Лидерът на екстремистката партия Атака Волен Сидеров започва кариерата си с книги за световната конспирация и ционическия заговор. Дискурсът му достига висини на нетолерантност и ксенофобия, като острието му е еднакво насочено и към древни, и към съвременни примери. [12]

Католицизмът е относително по-пощаден от политиките на отхвърляне, не защото е обговорен в ключа на толерантността, а по-скоро защото е по-малко обговорен, запазен понякога от мълчанието и неказаното. Любопитен детайл е, че политически лидер [13] в България е католик. Партията – по подобие на всички останали – открива нови офиси, като ги освещава. Тази практика на клубовете по места не е приложена за централата в София. [14] Интервюи-

Освещаване на казино в Благоевград, 2009 г. Снимка: в-к "Струма"

[12] „Тази общност търпи метаморфози през вековете от фарисеи … до различни олигархични кръгове, които периодично се събират в свръх луксозни курорти и днес, за да решават кой и как да владее пазарите, ресурсите и съдбата на милиони хора по света“ (Сидеров, цит. по Методиева 2007, с. 13).

[13] Меглена Кунева.

[14] Поне не до момента на интервюто с представител на ръководството на Движението България на гражданите през март 2013 г.

раният член на ръководството не отговаря на въпроса дали това се дължи на колебание какъв свещеник да поканят – православен или католически. Този не-отговор илюстрира по-дискретните дискурсивни стратегии спрямо католицизма, по-често мобилизиращи ресурсите на мълчанието и не-казаното. Католицизмът най-често е на границата между своето и чуждото. За разлика от чуждостта на исляма или на сектите, другостта на католицизма често се възприема позитивно и сравненията на православието с него са в полза не на православието, а на католицизма, който като свързан със Западна Европа и, съответно, идеята за европейска цивилизованост, се схваща като по-модернизиран и по-съвместим с демокрацията.

Изключително важно е да се подчертае, че в България разграничението и картографирането на религиите остава на символно равнище. Това е фундаменталната разлика с бивша Югославия, където те придобиват териториалност в резултат от най-екстремните политически средства на етническо прочистване и войни. [15]

Другата ярка форма на религионизиране на политиката се проявява в деетнитизиращия дискурс – в контраст с етнитизираща политика – на националистически лидери, която се анализира в параграфа за структурния афинитет на православието и национализма.

---

[15] „Местата, които до края на 80-те години плуриконферионалността е правило, вече са изключение. Днес католици, православни и мюсюлмани живеят всекидневния си живот териториално и културно по-раздалечени отколкото когато и да е през последните два века“(Vrcan 2009: 58).

Конструиране на религиозното като политическо тяло

Кой разцепи Синода?[16] Интервюираните не са единодушни и отговорите им са пряка функция на политическата им принадлежност: *„десницата, СДС, правителството на Филип Димитров“*, категорично твърди представителят на БСП. На противоположния полюс е ДСБ, чийто представител изразява обратната позиция със същата увереност: *„Убеден съм, че не политиците направиха разкола. Ще трябва да кажа с голямо съжаление, че някои от политиците проявиха неблагоразумие и наивност, граничеща с престъпна наивност, като подкрепиха тези разколни процеси.*“

Според десния политик, причините се коренят в комунистическото ДС и във висшия клир, който тайните служби лансират:

> *„малко след интронизацията на патриарх Максим през 1971 г., комунистическата власт и ДС започват да го обграждат с епископи, по-сетне митрополити, които са практически отгледани от ДС. Те са и израснали благодарение на ДС. Ще трябва да забележим, че водачите на разкола са именно от този кръг митрополити. Тези митрополити организираха разкола по вътрешни причини. Не съм нечестен и ще кажа, разбира се, че те се радваха на безразсъдната и направо глупава подкрепа на тогавашните лидери на СДС и най-вече на*

[16] Ако още продължават споровете кой разцепи Синода, безспорна е ролята на Симеон Сакскобурготски, бивш цар (1943–46) и министър-председател (2001–2005) за прекратяването му чрез обявяване за единствено легитимен синода на патриарх Максим. Преодоляването на разкола става както по законодателен път, така и чрез полицейски акции за освобождаване на църквите от представителите на алтернативния Синод (Groen 2009).

г-н Филип Димитров, който очевидно не бе добре запознат с църковната ситуация и наивността му граничи с престъпна наивност" (представител на ДСБ).

Отстояването на тезата за „червените" разколници от ДС изисква заличаване връзките на „сините" свещеници – борци за алтернативния синод – със синята партия: *„и прословутият йоромонах Христофор Събев, и отец Амбарев и други, фактически представляваха само себе си"*(представител на ДСБ). Изследването не установи поемане на политическа вина за разкола: представителят на ръководството на СДС го интерпретира с първата част от аргумента на колегата си от ДСБ – ДС–обвързаностите на висши клир: *„разцеплението, колизиите, които се получиха в началото на прехода в БПЦ за мен продължават... защото … висшият клир в голямата си част са със сериозна принадлежност към една чисто атеистична власт* (представител на СДС).

Няма поета вина, но има вменена вина. Нови десни партии използват травмата на разкола, за да делегитимират старата десница и да легитимират собствената си алтернатива: разколът се оценява като:

една от стратегическите грешки на СДС и според мен една от причините тази партия да се делегитимира напълно като представител на нещо дясно... Поради непознаването на религията като цяло и религиозната неграмотност на лидерите на СДС, тази партия се отказа от сътрудничество с официалната църква, което, според мен, и до ден днешен пречи, вече на отломките на СДС, да придобият истински десен, автентичен смисъл. Защото те често използват християнските ценности, но са скарани с църквата. Самата религия, самото християнство предполага някакво

смирение, не революция и в този смисъл революционният патос по отношение на църквата е неадекватен. Заради това ние сме напълно решени да не повтаряме тази грешка (представител на ДБГ).

Въпросът за разнобоя в разбирането на актьорите на разкола на Българската православна църква е по-малко интересен за настоящия анализ от безспорния факт на конституирането на религиозното тяло като политическо: немислимото от каноническа гледна точка разделение на официозен и алтернативен синод е напълно нормално от политическа гледна точка; биполярната синьо-червена политическа сцена на 90-те години изгражда църквата по огледален образ; свещениците се разделят на яростно враждуващи лагери и борбата надхвърля не просто църковните, не дори и политическите, а и универсално хуманните граници, като стигат до убийството на свещеник. Религиите знаят по-добре от политиката какво е добро и лошо, но в разкола загубват напълно този нормотворчески авторитет, в него има само „врагове“ в духа на Карл Шмидт, а не добри и лоши герои:

Разколът не беше преодолян по един особено достоен начин и от двете страни. Разбира се, безспорна е вината на онези, които се отделят от църквата, те, така да се каже, нарушават връзките на любовта и с това рушат църквата. От друга страна обаче, и представители на каноничния синод си позволиха да стигнат до крайно острастяване и да извършат деяния или да одобрят деяния, които са абсолютно отрицателни. Става дума за убийството на свещеник от разкола от Неврокопска епархия и последващите реакции на Неврокопския митрополит и на Светия синод, които бяха

дълбоко недостойни (религиозен интелектуалец, представител на дясна партия).

Конструирането на религиозното тяло като политическо се реифицира и в постразколния разкол: години след като разколът официално е преодолян, той продължава трайно и видно да съществува в религиозните практики на партиите. Всяка от политическите партии продължава да общува със „своя" синод: всеки кани „своите" свещеници и активно се съпротивлява, ако политическата конюнктура рискува да ги срещне с „чуждия" клир:

свещениците, които бяха от т. нар. алтернативен синод… тях каним. Сещам се за скорошно събитие. Знаете, че 2 февруари е ден на почит на жертвите на комунистическия терор. Имаше организирани няколко отбелязвания на този ден. …От протокола на президента бяха поканили …. Варненския Кирил. Това за щастие се разбра предишния ден и ги помолихме да отменят това, защото ще стане скандал. В крайна сметка точно при почитането паметта на жертвите на комунизма да чете човек, много активен от ДС... Щеше да стане голям фал… (представител на СДС).

Ако разколът в Синода [17] е най-видимата форма на политизиране на религията, има друга по-невидима, но също толкова показателна – мисленето на миряните като политически субекти. Проникновеното наблюдение на религиозен интелектуалец на вярващите православни в България разграничава две различни групи: градската интелигенция с ан-

[17] Сходни процеси на разцепление протичат и в мюфтийството, интервюираните често отбелязват този паралел, но форматът на настоящия текст не позволява подробното му анализиране.

тикомунистически и демократични позиции и консервативна прослойка с анти-либерални и анти-западни настроения:

> *В България православните храмове започнаха да се пълнят с два вида хора – едните са представители на онази сравнително крехка и опозиционно настроена интелигенция преди 89-та година, която след действителни духовни лутания от крайно-източни религии до православието в крайна сметка намери своя път до църквата, особено в резултат на четене на книги, а не в резултат на реален църковен живот. И една друга част, която е по-скоро странна, тя е реакционна по-скоро в етимологическия смисъл на думата, тя е като реакция на неблагообразието на либералната демокрация, развива в себе си една тяга към дълбок традиционализъм, привързване към строгата йерархия, към древния обичай, към красивите, пра-древни жестикулации вътре в църквата и освен това бе дълбоко анти-западно настроена. Това са, буквално казано, два народа, които и до ден днешен съществуват в църквата. Ако едните търсят там vita maxima, максималния живот, другите са там, поради това, че са против определени неща – против Запада, против либерализма, против потребителството* (религиозен интелектуалец).

Доминирането на политическото над религиозното е ярко изразено в самата аналитична конструкция: различията са толкова големи, че двете групи не са обединяват в религиозната категория на вярващите, а остават разделени в политическата категория народ: *„два народа“*. *„Църквата, буквално от гръцки еклесия, означава събрание, постоянна общност“*, подчертава същият интелектуалец. Политиката по дефиниция е плуралистична и изразява разнообразието

от политически идеологии и партизански предпочитания. Именно тази втора, политическа логика, изцяло пронизва категоризирането на вярващите: *„православната църква има два вида народ и в електорално отношение те са разделени между лявото и дясното“*. Тази par excellence политическа логика в най-чистата й електорална форма систематично се следва и при характеризиране на вярващите от други деноминации: *„католиците и протестантите са почти сигурен десен електорат“*. [18] Интервюираният интелектуалец, член на ръководството на политическа партия, предпочита да говори по религиозни теми именно като интелектуалец, докато съжденията му са пронизани от политическа рационалност.

Религиозното се конституира като политическо не само по отношение на „вътрешната политика“ – партизански разделения на висшия клир и мисленето на миряните като електорат, но и по отношение на „външната политика“:

> *След влизането на България и Румъния в ЕС, рано или късно и Сърбия ще влезе, ще има няколко страни, които ще са с преобладаващо православно изповедание и са членове на ЕС. Католическите страни в Европа обикновено се грижат за това гласът на католицизма да звучи в европейското политическо пространство. Би могъл да прозвучи и някакъв православен глас. …То-*

---

[18] Същата електорална логика се следва и при описанието на мюсюлманите: *„макар ДПС да се определя като светска партия, тя има вредна политика към българските мюсюлмани. Тя има интерес да ги държи в предмодерно състояние, защото само по този начин тя може да има сигурен електорат. В предмодерната култура хората не са достатъчно индивидуализирани, гласуват семейно, родово, кланово. Освен това [ДПС] има силен интерес да подклажда техните етнически и религиозни страхове. Това също е в интерес на капсулирането на този електорат“* (религиозен интелектуалец).

ва не може да се случи, ако БПЦ едностранно поддържа по-силни връзки единствено с Руската православна църква, което е абсолютна диспропорция. Това е по-скоро наследство от тоталитаризма, още повече, че в Руската църква има изключително опасни и тревожни тенденции (представител на дясна партия).

Структурни афинитети между национализма и православието

„Народът беше църквата и църквата беше народът" (Mojzes 1995). Нация, идентичност и църква са неотделими и в България, както в целите Балкани.

Религиозният национализъм локализира източника на активността в дисциплинираното обвързване с Бога, не в сакрализирана самодостатъчна монада; съставя обществото не от абстрактния, безплътен индивид на пазара, а чрез еротичната и полова плът на семейството (Friedland 2001: 142).

Роджър Фридланд дефинира религиозния национализъм чрез съвкупност от характеристики, три от които имат отношение към моя анализ: той предлага специфична онтология на властта, проявяваща се и утвърждавана чрез политизираните му практики и централното място на политическите му цели и амбиции; той локализира социалната солидарност в „органичното" пространство на семейството и общността, не на „договорното" пространство на абстрактните граждани; той предоставя „алтернативна социална държава на своите членове, услугите й са предоставени и консумирани като условие за и в контекста на общността, за разлика от дистанцираната, бюрократична, и често натрапчива държава" (Friedland 2001: 142).

Българският национализъм е силно изкусен от символната и политическата мощ на религиозния национализъм. Той не успява да постигне размаха и политическото влияние на последния, но имитативно работи по постепенно осъществяване на отделни негови елементи: силно сближаване на националната идентичност с православието; деетнитизиране на концепцията за нация с цел освобождаване на позначително символно пространство за религията; раздаване на социални помощи с двойната цел на изграждане образа на гражданите като имащи нужда от закрила и на утвърждаване на собствения си политически образ на достатъчно и загрижени, и силни, за да предоставят закрила:

> *Православието е религията, която е съхранила и запазила българската нация като нация. Тоест православието е изиграло защитна роля по време на тези 482 години османско владичество. Когато е имало определена амбиция от страна на Османската империя да бъде асимилирано българското население. То да бъде ислямизирано и да бъде отказано от традиционното си православно вероизповедание. Тези опити са нанесли много големи щети на нашата национална идентичност* (представител на националистическа партия).

Този откъс от интервю с лидер на националистическа формация илюстрира дълбоките и структурни връзки между българския национализъм и православието. Изследователи на българския религиозен феномен подчертават, че връзките между православие и национална идентичност са толкова интимни и мощни, че изместват класически форми на религиозност до степен последната да се изпразни от собственото си религиозно съдържание, за да служи на националния идеал:

... съвременните мъже и жени в България колективно разбират понятието религия не като интимна персонална връзка между индивида и неговия Бог, нито като духовна обвързаност, изискваща ежедневни публични прояви на набожност. Религията се схваща по-скоро като основен градивен елемент на етническата и национална идентичност, която намира своите исторически корени в далечното минало и която не изисква непременно вяра или форма на божественост (Ghodsee 2009: 228).

Тези връзки имат дълбоки исторически корени и многобройни изрази и форми, тук ще бъдат анализирани само в най-новите им проявления в посткомунистическия политически дискурс.

Интервюиран: Една от нашите критики към партията Движение за права и свободи е именно, че тя е съставена на верски принцип.

Интервюиращ: На верски или на етнически?

Интервюиран: Верски, не е етнически. Партийният проблем с ДПС е верски, не етнически. Членският състав на тази партия се състои само от мюсюлмани (представител на националистическа партия).

„Верски, не етнически" – многократно повторено, в кратък откъс, разграничението звучи като мантра, магическа формула, която черпи виталност от символния капитал на религиозното, която религионизира политиката, за да „сакрализира" партията. Религионизирането и деетнитизирането се обосновават с две групи аргументи. Първата група са *конституционни* – многократно и в интервюто на лидера и на други представители на националистическа партия се

подчертава, че българската Конституция забранява партии на религиозна основа: *„В Конституцията имаме текст, който казва, че не може да съществуват партии на религиозна основа“*(представител на националистическа партия).

Позоваването на Конституцията е любим дискурсивен похват на интервюираните националисти. Втората група аргументи са *псевдоисторически* – всички мюсюлмани в България са представени като „потомци на ислямизирани българи“: *„Хората, които изповядват исляма в България…. всъщност това са потомци на ислямизирани българи. Главната вълна на ислямизация в България е 17 век, но има няколко фази…. Държавата Турция си има политика, в която се стреми да ги представи като турци по етнос тези хора…“* (представител на националистическа партия).

За да се постигне желаният ефект от религионизиране на другостта, се извършват три некоректни аналитични операции: историята на помаците (ислямизирани българи) се представя като история на всички мюсюлмани в България; етническото разнообразие на мюсюлманите в България, сред които турци, помаци, роми, напълно се анихилира. Етническата пъстрота на мюсюлманската общност е напълно игнорирана и всички са представени само чрез религиозната си идентичност. Тази конструкция на другостта е напълно логична, защото е огледален образ на идентичността, чието ядро също е религиозно дефинирано чрез друга религия – православието. Третата стратегия на конструиране на другостта е представянето на исляма като заплаха на националната сигурност: Даниела Калканджиева подчертава тенденцията „да се разглежда възраждането на миноритарни религии предимно като заплаха за националното единство“ (Kalkandjieva 2008: 428).

Два феномена ясно показват преминаването на структурните афинитети между национализма и православието

в нов, още по-интензивен етап: биографизирането на православието и отъждествяването на политическа кампания и благотворителна акция.

Волен Сидеров, лидерът на партия Атака, има образование на богослов. Съвсем не случайно го започва, след като вече е политически лидер, дипломата е част от националистическия му арсенал наред с боксовите ръкавици, с които се кичи на клипа на кампания 2013. В същата логика по парадоксален начин се включва и Йордан Цонев от ръководството на Движението за права и свободи – и той става богослов при напреднала политическа кариера. „Официалната“ православна идентичност на една от емблематичните фигури на партията на турското малцинство е важен инструмент в стратегията на ДПС за деетницизиране на образа му.

И в двата случая биографизираното православие илюстрира мобилизирането на легитимиращата роля на символния капитал на религията от политическия елит. В постсекуларна ситуация на предефиниране на авторитети и ценности, политическият авторитет става по-“ автентичен“, когато е скрепен с религиозния и подпечатан с богословска диплома.

Другият пример на преминаване на нов етап на взаимоотношенията между национализъм и православие е кампанията на партия Атака на парламентарните избори 2013 г., идентично повторена на европейските избори 2014 г., чийто ключов слоган е *Православна солидарност*. Самата кампания е дизайнирана и лансирана като благотворителна акция: лидерът на партията и местни активисти даряват хора в затруднено положение със стипендия за образование, пари за лечение и т. н. Кампанията, която е привилегировано от демократичната система време за информиране на гражданите и за дебат по политиките, които предлагат партиите, е

напълно заменена от стратегия, която подменя дебата с даването, автономния гражданин със слабия индивид.

Националистическите употреби на религията са забележително ефикасни в анихилирането на индивидуалността и гражданствеността,[19] в подмяната на граждани, които могат критично да оценяват авторитети и институции, със слаби и зависими индивиди, за които партиите трябва да полагат грижи.

Българският национализъм няма още символната и политическа мощ да се превърне в религиозен национализъм в смисъла на Роджър Фрийдланд, но като пачуърк работи по изграждане на отделните му парчета: религионизиране на националната идентичност; изграждане на триадата семейство – религия – нация като органично цяло, споено от памет, корени, мъченици; предлагане на социални услуги като част от стратегията за маргинализиране на държавата и за изграждане на преки, силни, солидарни връзки между население и националисти.

Политиката като врагове и приятели: ислямът на съд

„Ислямът е нашият нов враг" – така ясно и точно Маргарет Тачър възвести новия враг след Студената война. Също така ясно и точно С. Хънтингтън концептуализира новия етап на световни конфликти, прехода от социално-икономически и идеологически към културни и религиозни противопоставяния. Това е първата теоретична линия, която въвежда към политизацията на исляма в българския посткомунистически контекст.

[19] И тук силно се родеят с комунистическите употреби на религията.

Другата теоретична линия, за да разберем най-емблематичния пример за отношението към исляма – делото срещу имамите – е концепцията за политиката в термините на врагове и приятели на К. Шмидт. Социална група се превръща в политически субект, когато осъзнава кои са нейните врагове. Именно разграничението врагове – приятели е фундаменталният критерий за включването и изключването. Ключово за политическия анализ е да идентифицира как биват дефинирани приятелите и враговете и да анализира условията за промените на тези дефиниции.

„Делото Пазарджик" се води срещу 13 души за проповядване на радикален ислям и налагане законите на шериата. Подсъдимите са обвинени, че са членували в нерегистрираната по закон у нас организация „Ал–Уакф ал-ислами", клон на едноименната саудитска фондация. Фондацията е закрита в САЩ след 11 септември 2001 г. поради връзките й с Ал Кайда. Делото, което започва през юни 2012 г. и приключва през април 2014 г., протича при огромен медиен и политически интерес. Всяко заседание на съда е детайлно отразявано от местните и националните медии и придружено с акции на националистически формации. Интервютата дават ясна представа за тяхната позиция: *Някои от тях – от делото Пазарджик – стигат до абсурда да искат държавата, в която се намират, да се управлява по законите на Шериата. Не признават Конституцията за истинското право, а държат да бъде въведен Шериата, т. е. традиционното ислямско право* (националистически лидер).

Делото Пазарджик е любима тема на националистическия дискурс, който – в духа на нео-прагматиската идея за публичното пространство като „борба на речници" – го превръща в удобен повод, по който непрестанно да нала-

га своя наратив за екстремистката религиозна Другост и да преписва агресивността и омразата на Другия:

> *Тревожно явление е засилващата се агресия на ислямски емисари, които са чужди на традицията на българските мюсюлмани, които никога не са били радикални преди това, никога не са искали да живеят по законите на Шериата…На делото Пазарджик присъстващите се държаха много заканително. Имаше реплики „На вас един ден ще ви дойде реда!" Тоест едно агресивно, заплашително поведение, от което виждаш, че това са хора, на които не им е грижата да имат спокойствието да си изповядат религията, ами ги движи нещо друго, някаква ненавист, омраза към друговереца* (националистически лидер).

Два теоретични клъстера трябва да бъдат мобилизирани за обяснението на огромния обществен отзвук на делото за имамите: концепцията за (не) сигурността като плътно означаващо и миксът К. Шмидт – С. Хънтингтън.

„Ислямът на съд" става ключова метафора на посткомунистическото политизиране на исляма чрез силното му обвързване със заплахата за националната сигурност. Това е първият политически микс. Вторият е дискурс – истина, и комбинацията на двата пряко води към фукодианската обяснителна схема:

> *Разглеждането на сигурността като плътно означаващо (thick signifier) означава разкриването на тези структурни връзки, чрез които са формирани дискурсите за сигурност. Тези структурни връзки отразяват разделенията и властовите неравенства между замесените и засегнатите от дискурса. Това означава, че тези, които произвеждат дискурс, имат властта*

да го направят „истина“ – да наложат определен прочит на заплахата, според който се дефинират хора и групи. Властта дискурсът да бъде направен „истина“ е особено видима в случаи, когато една група притежава повече привилегии и ресурси и когато използва езика на „различието“ като начин да легитимира своето собствено превъзходство и да маргинализира другите (Kinnwall 2004:745).

Ислям-несигурност-истина е единият пласт в политическия дискурс за делото за имамите. Другият е конструирането на исляма като радикалния Друг. Как се конструира религиозната Другост от комунистическата и посткомунистическата политизация на религията?

За разлика от комунизма, конструиращ всяка религия като Другост,[20]посткомунизмът издига православието на пиедестал независимо от многото политически [21] и морални [22] прегрешения на религиозните му водачи. Асиметрично, ислямът става предмет на публичен дебат най-вече чрез радикалните му прояви – или подозренията за такива. Второто различие е по отношение на критериите на дефиниране на враговете: комунизмът ги мисли в социално-икономически и идеологически термини – „буржоа“ „кулак“, „империализъм“; посткомунизмът ги предефинира в етнически и религиозни термини: „роми“, „радикален ислям“, „секти“.

„Делото Пазарджик“ е толкова интересно на българската – и международната – общественост, защото в него се пресичат три ключови оси: секуритизиране на политиката,

---

[20] Макар и тогава православието да има по-привилегирована позиция.

[21] Висш духовник придружава в публична църковна церемония хора с видима нацистка значка на ревера. – Люцканов, Ясен и Калин Първанов (2013). Резервна дивизия. – Тема, бр. 46, с. 20.

[22] Скандалите за моралните прегрешения на висшия клир са легион.

политизиране на религията, свръхпроизводство на врагове. Свръхпроизводството на врагове е едновременно на „изхода“ и на „входа“ на политиката, която трябва да се схваща не като линия, а като кръг, в който изходът захранва входа: на изхода ислямът бива конструиран като враг, на входа се свръх-произвежда политика, която конструира публичността като противоборство на врагове.

Де-секуларизиране на идентичността: вероучението – обратно в публичната сфера

Залогът на дебата за въвеждане на религия в училищата е от най-високите – той е конкретният израз на посткомунистическата политическата дилема за дефиницията на публично пространство в секуларни или постсекуларни термини.

Комунистическият политически дискурс мисли цялата религия в термините на политиката на конструиране на Другост, посткомунизмът диференцира подхода, като мнозинствените и малцинствените религии биват разпределени от двете страни на границата свое – чуждо. Именно на тази граница е пропускателният пункт към публичното пространство. Атака най-дидактично формулира кой има и кой няма пропуск за публичната сфера:

> *Атака е твърдо за въвеждане на задължително изучаван предмет „Вероучение“ или „Закон божи“, както е бил изучаван до 1944 г. Това са основните, базисните принципи на православната вяра, които всяко българско покръстено дете трябва да изучава в задължителната програма още от първи клас. За тези деца, които не се покръстени или са атеисти, това няма да е задължително и те могат да учат в замяна „Етика“ или „История на религиите“. Изповядващите други ве-*

роизповедания деца на български граждани могат да изучават принципите на своето вероизповедание на принципа на частното обучение или други извънкласни форми под строг държавен контрол, съблюдаващ за неразпространението на обществено опасни секти и фундаменталиски и антиконституционни учения (Планът Сидеров срещу колониалното робство. Управленска програма на партия Атака 2013[23]: 70)

Illustration 1: Събитие за деветата годишнина на ПП "Атака", 2014 г. Снимка: В-к "Атака"

Три са ключовите политически послания на предлаганата политика:

- радикална десекуларизация, вкарване на православието обратно в публичното пространство в сферата на една от най-мощните социализиращи институции – образованието;
- етно-национално дефиниране на публичното пространство като достъпно само за религията на мнозинството;
- секуларният принцип на разделяне на публичното образование от религиозното обучение е приложен към всички останали религии.

[23] Програмата на Атака за парламентарни избори 2013 г.

Предимството на екстремистките партии е, че формулират политиките в чист вид. Атака откровено и категорично илюстрира прилагането на два принципа: секуларизъм за Чуждите и постсекуларизъм – за Своите. Националистите пледират за постсекуларното отваряне на публичното пространство за православието и позиционират своята визия в крайната му – задължителна – форма. Атака дефинира единия полюс на постсекуларно отношение на държавата към православието. Как се позиционират останалите – умерени – политически партии и какви решения на ре/де/секуларизацията на публичното пространство предлагат?

Най-интересният резултат от интервютата е липсата на противоположен полюс: няма партия, която така категорично, твърдо и последователно да отстоява секуларизма, както Атака формулира и защитава десекуларизма. Най-любопитен е казусът БСП. На програмно равнище партията е последователно за секуларно разделение на държавата и църквата: *„…демократичното виждане на подкрепа на светската държава. В нашата сегашна програма, а и в предните програмни документи, три на брой, винаги това е било позицията ни. Френската концепция за laicite в България най-категорично се следва от БСП „*(представител на БСП). Философията на секуларизизма не се превръща в политика на секуларизъм. По отношение на въвеждане на вероучение в училищата в партията се оформят две позиции: едната счита, че в ситуация на морална криза трябва да се въведе вероучение. На самото вероучение се възлагат (непосилно) големи отговорности – и ценностни, и легалистки, както да бъде конструктивен контрапункт на ценностния вакуум, така и вероучението да стане *„един инструмент децата да се научат да спазват закона*“. Втората позиция е логически и политически по-кохерентна и би желала да види секулар-

ната доктрина реализирана в конкретни политики. По отношение на обучението по религия публичното и частното пространство са ясно разграничени и публичното поема отговорността за знанието, разбирането, толерантността, а частното – за вярата:

> *Чисто религиозното вероучение си е въпрос на семейството. Родителите решават, избират, той е мирогледен, морален избор, водят си го в медресето или в християнското неделно училище, обучават си го, то си е техен проблем. В училището замисълът е християнчето да знае какво мисли мюсюлманчето, в какво вярва, каква е неговата традиция и обратното. Значи взаимно опознаване, това е акцентът.* (представител на БСП).

Двете течения в партията възпрепятстват вземането на позиция:

> *Нямаме официално заявена позиция, има различни мнения. Да речем имаше едни позиции, изразени от много авторитетни в партията хора, може би ще спомена и бившия президент,*[24] *някои от които се бяха ангажирали публично с идеята за задължително обучение по вероизповедание. Аз не споделям тази гледна точка* (представител на БСП).

Невъзможният секуларизъм и невъзможният постсекуларизъм надхвърлят политическите цветове и в идентичен вид ги откриваме и при останалите политически сили:

> *И при нас по естествен път имаме две крила. Едното е либералното, другото е консервативното. Именно в консервативното са по-скоро вярващите хора. В либе-*

[24] Георги Първанов

ралното са по-икономически настроените…. Официална позиция за вероучението в училище нямаме (представител на центристка либерална формация).
ДСБ е светска партия. ДСБ никога не се е дефинирала като партия, имаща религиозна обвързаност. Именно по време на управлението на Иван Костов от 1997 до 2001 г. за първи път в българското училище беше въведено изучаването на предмета Религия с православна окраска безспорно. …Голямото желание на част от хората от Комисията, които като мен например са и църковни, и религиозни, беше това да стане задължителен предмет, но и до ден днешен има много големи пречки…нищо от това не се е осъществило (представител на дясна консервативна партия).

С. Хънтингтън въвежда понятието „разкъсани страни" (torn country), за да опише колебанията, непоследователността, некохерентността по отношение на дилемата модернизация или традиция, внесен модел за прогрес или автентична култура. Хънтингтън го употребява по отношение на държави, но бихме могли да го приложим и към основните български посткомунистически партии.

Вероучението в публичните училища е лакмусът, който откроява картографията на партийните политики по отношение на ре/де/секуларизацията. Ще я резюмирам в три измерения:

- разделението просекуларизъм срещу постсекуларизъм е по-дълбок вътре в самите партии отколкото между тях;
- няма лява, дясна, центристка политика по отношение на секуларизизма, има мощна заявка за десекуларизация, от една страна, и частично, колебливо, непоследователно, противоречиво колебание

между секуларизъм и сближаване на държава, образование, религия, от друга.

- картографията на партийните политики по отношение въвеждането на обучение по религия в ключовото публично пространство на училището е изключително асиметрична: тя има един ярък полюс на постсекуларизъм, почти липса на противоположен полюс на секуларизъм и пренаселен център, който не се характеризира с не-полярни и умерени позиции, а с липса на позиция и с невъзможност да се заеме окончателна или последователна позиция.

Тази раздвоена позиция намираме и в публичния дебат. За илюстрация ще взема неговата кулминация през 2007 г., когато се създава Комисия за обучението по религия в училище към министъра на образованието. Тя излиза със становище, че:

> *обучението по религия трябва да бъде светско, то трябва да бъде интеррелигиозно и плуралистично"; религията трябва да бъде представена като „морална традиция"; религиозни догми, институции и култове трябва да бъдат представени систематично като историческо знание, че предметът трябва да позволява на учениците да дискутират проблеми, свързани с религиите, но непринадлежащи на тяхната вяра и че личните вярвания на ученици и учители трябва да останат извън класната стая (цит. по Rousseva–Sokolova 2008: 3).*

Реакцията на Синода е колкото светкавична, толкова и крайна:

Програмата за религиозно обучение... е несъвместима, чужда и дори противоречаща на учението на православната църква. Тази програма се базира на идеи, които в тяхната същност отричат базови догматични истини и принципи на православното християнство. Така православието ще спре да бъде православие, ако приемем тази програма. И ако Светия Синод на БПЦ приеме тази програма, то ще спре да бъде СС на БПЦ, тъй като ще се е отрекло от Христос, син на Господ и спасител на света. Православната църква съдържа истината и духовността в тяхната пълнота, защото истината е Христос, и истинската духовност е благословия от Светия Дух (цит. по Rousseva–Sokolova 2008: 4).

Истина, духовност и сакралност са трите оръжия на тежката артилерия на църковния дискурс. Дискурсивната атака е мощна и успешна, държавата панически се оттегля от дебата и отказва промени в каквато и да е посока. [25] Секуларният принцип е запазен, без да е обговорен и легитимиран в дебат. Църквата печели битката, без да спечели войната. Милитаристичният дискурс не е случаен, той изразява взривяването на самата възможност за диалог за мястото на религията в публичното пространство: остро отхвърляне на самата идея за дебат от страна на църквата, нежелание и неготовност за дебат от страна на държавата.

Тази липса на диалог Г. Русева–Соколова обяснява с недоразуменията, създадени от смесването на понятията „атеизъм и секуларизъм, религията като учебен предмет и като катехизис, православието като „официална“ и като „традици-

[25] Министърът на образованието декларира, че щом няма консенсус, нещата ще останат каквито са.

онна“ религия, църквата като теологична концепция и като национална институция, национална идентичност и православна идентичност, но най-вече – конфесионален и неконфесионален подход към религията“ (Rousseva–Sokolova 2008: 4).

Бих продължила нейните разсъждения в три посоки. Църквата удържа победа с това, че успява да пренесе проблема на собствения си терен на трансцедентното, а на него диалогът между сакрализираната „истина“ на църквата и религиозния плурализъм на секуларното е невъзможен. Откриваме ситуация на „папо-цезаризъм“, където църквата се оказва значително по-ефикасна в утвърждаване на своята легитимност да произвежда ценности, смисъл и „истина“, а не на „цезаро-папизъм“, при който държавата да защити своята легитимност за правене на политики и за дефиниране на публичното пространство. Държавата е в парадоксална ситуация: силна легално и институционално със светския характер на образованието, гарантиран от Конституцията и заложен в дизайна на българското училище; слаба символно, неспособна да легитимира нуждата от публичен дебат и да защити демократичния характер на плурализма на мненията, още по-малко способна да легитимира конституционния и институционален секуларизъм.

Тази слаба символно държава е еманация и израз на „разкъсаността“ на посткомунистическите партии и демократичното гражданство по отношение на секурализма.

Секуларизиране конструирането на другостта: забрадките – обратно в частната сфера

Поводът е незначителен. През 2006 г. две ученички от Смолян влизат в медиен и политически вихър. Причината – желанието им да ходят забрадени на училище. [26] Политическият дискурс конструира своя предмет повече отколкото го отразява – едната ученичка носи шамията от три години. [27] Решаваща е не социологията, а политиката. Възникването на явлението не го изстрелва автоматично в публичния дебат, напротив, извън публичния дебат по-лесно се търсят и намират компромисни решения: момичето пише молба до Министерството на образованието, което през 2003 г. й дава разрешение да ходи на училище забрадена. Публичното пространство избухва през 2006 г., когато казусът бива катализиран и политизиран от ислямската НПО „Обединение за ислямско развитие и култура“, която внася жалба в Комисията за защита от дискриминация. От директора на училището до министъра на образованието, от местните до националните медии и интернет форумите, от националистите до главното мюфтийство, от политиците до НПО-експертите, не остава значим авторитет, който да не вземе отношение към въпроса. Какви наративи и каква аргументация разгръщат различните автори на публичен дискурс?

Дебатът се поляризира около два вида аргументи: религиозни права и секуларизъм.

Религиозните права са квинтесенцията на позицията на самите ученички: *„Решена съм да се боря докрай за пра-*

---

[26] Сходни случаи има и сред учителите – през 2009 г. учителка по френски и турски в с. Ковачево, община Септември, започва да преподава забрадена. http://www.grandmufti.bg/en/bulgaria/65–2009–04–25–11–39–23.html

вата си, на никого не преча със забрадката си – тя е моят религиозен символ както кръстчетата, които носят съучениците ми"[28], заявява Даниела Величкова от смолянската професионална гимназия по икономика. Религиозните права са водещи и в позицията на правозащитни организации като Българския хелзински комитет. Тази позиция не може категорично да се подкрепи от практиката на Европейския съд по правата на човека в Страсбург, който по различни дела за носенето на забрадки взима противоположни решения: подкрепя забраната за забрадки в Турция, но и подкрепя носенето на забрадки в Узбекистан. Невъзможността за силна правна международна легитимност се „превежда" в призив за прагматизъм: „Трябва да се подходи прагматично към темата, подчертава председателят на БХК Красимир Кънев, и да видим пречат ли забрадките на някого в училище, за да не се създават излишни проблеми, каквито забраната им би предизвикала."[29]Позицията на главното мюфтийство очаквано и естествено гравитира около същия полюс, но с аргументи, свързани не толкова с правата, колкото с историята, идентичността, традицията: зам.-главният мюфтия Ведат Ахмед изтъква, че „преди десетилетия също е имало жени с бурки. Комунистите са започнали процеса на разфереджаването сред жените от мюсюлмански произход. Това връщане към бурките означава, че започват да се спазват повелите на ислямската религия."[30] Секуларният наратив най-експлицитно е формулиран от министъра на образованието – Даниел Вълчев от НДСВ: „В България образованието е светско, има достатъчно религиозни училища. Който има такова желание, да учи там. Има три мюсюлмански учебни заведения и няма никаква пречка момичетата да се обучават там."[31] Секуларизмът се защитава и от председателя на комисията по антидискриминация Кемал Еюп, български тур-

чин: „Забраната в училище да се демонстрират религиозни символи не е дискриминация. България е светска държава, училището й също.“[32] Не толкова аргументативен колкото критичен наратив предлага председателят на парламентарната комисия по правата на човека и вероизповеданията проф. Огнян Герджиков, според който двете ученички проявяват „някакъв фанатичен каприз, който няма място в българското светско образование“. [33] В тази перспектива всяко отклонение от секуларизма се дефинира и оценява негативно като фанатизъм.

Заключение:
от симфоничен към еластичен секуларизъм

Вибриращите отношения религия и политика в българската посткомунистическа публичност бих резюмирала с понятието *„еластичен (пост) секуларизъм“*. Изковавам това ново понятие, вдъхновена от любимото на интеракционизма понятие „еластичност на етничността“. То описва редизайнирането на идентичностите в променящите се контексти на взаимодействие със Значимите Други. Симпатичен пример е колективната стратегия на старообредците в България, които по време на секуларния комунистически режим се самодефинират със своята етническа – руска – принадлежност, а по време на постсекуларния посткомунизъм със своята религиозна – старообредска – идентичност. Същата иновативност, гъвкавост и интерактивност по отношение на идентичностите проявяват не само общностите, но и индивидите. Кристен Годси се впечатлява от оксиморона „православен атеист“ на българските си респонденти, а това е класическа идентификационна стратегия, която при срещата с Другите се изтъква религията като идентичност, като принадлежност към българската православна общност, а при срещата със своите, тогава, когато религията не е норма и практика, тя отслабва като маркер на идентичността, която се разтегля по посока на секуларизацията.

Еластичният (пост) секуларизъм визира променливата геометрия на политизирането на религията и религионизирането на политиката. Симфоничният секуларизъм на Годси концептуализира устойчивото на историята и режимите религиозно легитимиране на политиката чрез ярките прояви на цезаропапизъм:

Религията е разбрана като инструмент, чрез който царе, султани, политбюро или министър-председатели консолидират своята власт над етнически или езиково различни населения, промотирайки националната идентичност чрез църква (или джамия или синагога), която внушава лоялност към държавата като част от екуменичната си догма, като в същото време предоставя автономност на други религиозно дефинирани общности. Но религията е повече от просто публична институция, която улеснява произвеждането на нацията – тя също така легитимира върховния авторитет на земния лидер над общността, като произвежда поданици, които вярват, че религиозната власт и авторитет са били и винаги трябва да бъдат второстепенни спрямо държавата. (Ghodsee 2009: 242).

За разлика от симфоничния секуларизъм, който гледа на взаимоотношението религия и политика от гледна точка на религията, еластичният секуларизъм го наблюдава от гледна точка на политиката. Откриваме колко еластични са разбиранията за секуларизъм. В едни случаи като забрадките на мюсюлманските момичета позицията е радикално секуларистка – и държавата твърдо я устоява, и националисти, и активисти по човешки права поддържат светския характер на образованието, докато гласовете на защитниците на религиозните права са слаби. В други случаи като въвеждане на вероучението именно постсекуларният дискурс звучи мощно в публичното пространство, подкрепен от контестаторната гражданственост на протестиращите, и от същото това училище се иска да разтвори широко врати за православната вяра, а секуларният дискурс на държавата звучи плахо и не достатъчно уверено. Правото също не успява да предоставя солидна опора, защото, както отбелязва

Д. Калканджиева, то смесва „светски и религиозни елементи“ (Kalkandjieva 2005: 113).

Различни сили участват в разтягането на секуларизма в различни до противоположност посоки. Националистическите партии се борят за лидерска роля в дефинирането на взаимоотношенията религия – политика и с една и съща категоричност отстояват секуларна позиция по отношение на мюсюлманските забрадки и делото срещу имамите, и постсекуларна позиция по отношение на вероучението и собствената си политическа идентичност, която обвързват с „православната солидарност“. Детерминиращият фактор не е политическият субект, а религиозният обект: дефинирайки различните религии като предмет на противоположни политики, националистическият дискурс конструира ясна йерархия на религиите, където върхът е запазен и строго охраняван за православието, на противоположния полюс на чуждостта е изпратен ислямът, около него гравитират сектите и новите религиозни движения, чрез мълчание се скъсява символната дистанция спрямо други деноминации като католицизма.

Общественото мнение – както и политическият дискурс – е изключително чувствително към връзката религия – национална идентичност, не е по-последователно от последния и също разтяга взаимоотношенията в противоположни посоки, когато мисли за собствената си или за друга колективна идентичност. Даниела Калканджиева фино дефинира този парадокс: „Православното мнозинство в посткомунистическа България... гледа на православието като източник на национална идентичност, но го превръща в пазител на светските принципи, когато е изправено пред нарастващата религиозност на някои религиозни малцинства“ (Kalkandjieva 2008: 429).

Политическите логики на секуларизма и постсекуларизма също значително се различават. Секуларизмът бива дефиниран от горе на долу, негов главен носител е държавата. Постсекуларизмът се носи отдолу – и от контестаторни граждани, които демонстрират в подкрепа на вероучението, и от активни миряни, които заемат категорични позиции по избори на висши духовници, и от политически партии, най-вече от патриотично-националистически спектър, които рецитират наратива за православието като морал и национална идентичност, и от неправителствени организации, които защитават религиозните права.

Секуларизация без секуларизъм – това е формулата на комунистическото политизиране на религията. Комунизмът е амбициозен режим и конструира гражданите по модела на секуларизма, но никога не въвежда автентичен секуларизъм като неутрално отношение към всички религии и към липсата на религия. Посткомунизмът внесе промяна, като въведе немислимата преди религионизация на политиката; той изключително интензифицира и политизацията на религията. Тези нови отношения бих синтезирала във формулата *десекуларизация и еластичен (пост) секуларизъм*. Връщането на Бог бе възприето от посткомунистическите граждани и като свобода, като право сам да избереш своята идентичност, и като морал, като ценности в едно възприемано като бездуховно общество. Десекуларизираните граждани – и на улицата, и на дигиталната улица – все по-често изискват Бог да се върне не само в душите, но и в публичното пространство. Пред секуларната Конституция, все по-десекуларизираните граждани и десекуларизираните дискурси на политическите партии посткомунистическата държава избира еластичния секуларизъм.

Цитирана литература:

Кръстева, Анна (2013) От (пост) комунистическия към дигиталния гражданин. – В: Кръстева А. (съст) *Дигиталният гражданин*. София: НБУ, 2013, 19–48.

Кръстева, Анна (2013а) *Граждански протести, е-демокрация, нови мобилизации*. http://annakrasteva.wordpress.com/2013/12/16/civic-protests_e-democracy_new-mobilisations/

Малинов, Светослав (2010) Религия и демокрация – опит за глобален поглед. – В: Малинов С. *Световните религии и демокрацията*. София: Българско училище за политика, НБУ, 7–21.

Методиев, Момчил (2013) Символи и идентичност: паралели между комунистическия атеизъм и западния секуларизъм. -*Семинар_Bg*, № 9, http://www.seminar-bg.eu/spisanie-seminar-bg/broy9.html

Ashfeld Sheena and Noel Timms (1992). *What Europe thinks. A study of Western European values*. Darthmouth Pub Co.

Bauberot, Jean (2004) *Laïcité 1905–2005: entre raison et passion*. Paris: Seuil.

Bauman, Zygmund (2000) *Liquid modernity*. Polity.

Berger, Peter (1999) The desecularization of the world: a global overview. – In: Berger, Peter (ed) *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*. Wm B. Eedmans Publishing Company.

Bogomilova, Nonka (2004) Reflections on the contemporary religious „revival“: religion, secularization, globalization. – *Religion in Eastern Europe*, XXIV, 1–10.

Casanova, Jose (2009) The secular and the secularism. – In: *Social research*, vol. 76, № 4, 1049–1066.

Colin, Thibaud (2013) *La République face à sa conscience*. – Le Figaro, 15–16.06.13, p. 16.

Friedland, Roger (2001) Religious nationalism and the problem of collective representation. – *Annual review of sociology*, 27, 125–152.

Garsi, Melina (2005) Cent ans de laïcité française. – *Sciences humaines*, 4ieme semestre 2005, 18–22.

Gauchet, Marcel (1998) *La religion dans la démocratie*. Paris – Gallimard.

Ghodsee, Kristen (2009) Symphonic secularism: eastern orthodoxy, ethnic identity and religious freedoms in contemporary Bulgaria. – *Anthropology of East European Review*, 27 (2), 227–52.

Groen, Bert (2009) Religion in Bulgaria after the Second World War. – In: Murzacu, Angeli (2009) *Quo vadis Easter Europe. Religion, state and society after communism*. Ravenna: Longo editore, 165–196.

JI, Zhe (forthcoming) Secularization without Secularism: The Political–Religious Configuration of Post–89 China. – In: Justine Quijada and Tam Ngo (eds.) *Secularism and Its Discontent: A Comparative Study of Religion and Communism in Eurasia*, Palgrave MacMillan.

Kalkandjieva, Daniela (2008) „Secular Orthodox Christianity" versus „Religious Islam" in Postcommunist Bulgaria. – *Religion, State & Society*, Vol. 36, No. 4, December 2008, 423–434.

Kalkandjieva, Daniela (2005) The concept of state and the blessing of church: a case study on the new Bulgarian Denomination Act. – *Romanian Journal of Political Sciences*, ???, 101–114.

Karpov, Vjacheslav (2010) Desecularization: a conceptual framework. – *Journal of Church and State,* vol. 52, № 2, 232–270.

Kinnvall, Catarina (2004) Globalization and religious nationalism: self, identity, and the search for ontological security. – *Political psychology*, vol. 25, № 5, 741–767.

Kostov, Viktor (2009) Christian mission in post-communism: missiological implications and the Bulgarian context. – *Religion in Eastern Europe*, XXIX, 2, 26–37.

Lovin, Robin (1992). Religion and politics. – In: Hawkesworth, Mary and Maurice Kogan (eds) *Encyclopedia of government and politics*. Vol. 1. Routledge, 521–533.

Mojzes Paul (1995) *Yugoslavian inferno. Ethnoreligious warfare in the Balkans*. New York: Continuum.

Murzacu, Angeli (2009) *Quo vadis Easter Europe. Religion, state and society after communism*. Ravenna: Longo editore.

Murzacu, Angeli (2009a). – The changing face of Europe: prospects and problems on the path for a united Europe. Murzacu,

Angeli *Quo vadis Easter Europe. Religion, state and society after communism*. Ravenna: Longo editore, 13–26.

Phillips, Anne (1995) *The politics of presence*. Oxford University Press.

Rousseva – Sokolova, Galina (2008) *Teaching Religion in Bulgarian Schools: A Psychodrama in search of a Plausible Ending*. Paper at the congress of the European Association for the Study of Religion, Burno.

Turner, Bryan (2011) *Religion and modern society: citizenship, secularization and the state*. Cambridge University Press.

Yamane, David (1997) Secularization on trial: in defense of a neosecularization paradigm. – *Journal of the scientific study of religion*, 36 (1), 109–122.

Yanakiev, Kalin (2006) Pourquoi la rencontre entre l'orthodoxie et la démocratie est-elle problématique. – *Divinatio*, vol. 23, 69 – 76.

Vrcan, Srdjan (2009) Faith and State: the exemplary case of former Yugoslavia. – In: *Transeuropeennes*, № 23, 51–63.

White, Stephen, Bill Miller, Ase Grodeland and Sara Oates (2000) Religion and political action in post-communist Europe. – *Political studies*, vol. 48, 681–705.

Анна Кръстева е доктор хонорис кауза на Университета Лил (Франция) и преподавател в Департамента по политически науки на НБУ. Била е гост-професор в Университета Лавал, Канада, Института за политически изследвания в Париж, Института за академични изследвания в Нант, Франция, чела е лекции в многобройни европейски университети. Тя е главен редактор на международното списание Southeastern Europe (Brill), член е на редколегията на американско списание Nationalism and ethnic politics, (Routledge), френското (REPCEE) и китайското Europeana. Член е на множество международни научни съвети и на борда на Дипломатическия институт.

Вибриращите отношения религия и политика в българската посткомунистическа публичност са предмет на анализ в книгата. Секуларизация без секуларизъм е формулата на комунистическото политизиране на религията. Книгата въвежда понятието „еластичен (пост) секуларизъм", за да концептуализира еклектичните, различни, често противоположни форми на посткомунистическата политизация на религиозното, които го разтягат с калейдоскоп от наративи и аргументи в едни случаи към секуларизма, а в други – към постсекуларизацията.

ISBN 978-954-92318-9-2