

САЩ, 1865: РОБСТВОТО Е МЪРТВО!

ДА ЖИВЕЕ РОБСТВОТО!

(Още за отношението „господар — роб”
в модерната култура на Запада)

USA, 1865: Slavery is dead! Long live the slavery!
(more on the relationship „master and slave”
in contemporary Western culture)

Summary: The research deals with the relationship “master and slave” in Modern Times. By analyzing the ideology of slavery in the United States, the author suggests arguments on the succession of the „master’s principle” in the existing context of the liberal-democratic West as well.

Key words: slavery, tradition, conservatism, liberalism, market, middle class, Adam Smith, John Locke, Thomas Hobbes, Max Weber

Понятието за приемственост, загатнато в заглавието, предполага въвеждане на разбиране за традицията – носителка на приемствеността, а чрез нея – и обновяваща сама себе си. Според краткия политически речник на термините традицията представлява онези ценности, умения и практики, които отразяват същностните характеристики на всяко общество, съхранило ги във времето чрез предаване от поколение на поколение. Традицията включва обичаите, езика, церемониите, вярванията и институциите, които или са утвърдени в живота на съответното общество, или на тях се придава особена стойност в настоящето – морална, религиозна, образователна или политическа¹.

Фактът, че в последна сметка иде реч за *тълкуване* на традицията, я превръща в нещо не толкова безобидно, за каквото сме свикнали да я приемаме. Водени от горното определение, разбираме, че една установена традиция може да се окаже заплашена предимно от външно влияние и това да я превърне в политически инструмент за противопоставяне – било то в комплексна, или в частична нейна защита: примерът с Япония през XIX в. е показателен за второто, т.е. тя приема технологиите на Запада, но запазва културната си самобитност.

Не по-малко интересна насока добиват тълкуванията на традицията във вътрешен план. Винаги когато едно общество изживява остри кризисни моменти,

то, регенерирайки като саморефлексия (и съответна нова легитимност) социалната перспектива, атакува от различни позиции собствената си традиция – за да защити, изцяло преобрази или частично обнови ценностния капацитет на нейните компоненти². Изпъстрен с революционни сблъсъци, преходът от Средновековие към Ново време е категоричен израз на „тълкувателна репресия“ именно в този смисъл.

Появата на „консерватизма“ като идеология е точният пример в това отношение. Той е „политическа и обществена доктрина на реакцията, родена от разрива в една традиция и необходимостта от борба за защитата или възстановяването ѝ“³. Превърнала се в „съзнателен традиционализъм“, по изразу на Карл Манхайм, консервативната мисъл всъщност не брани традицията в някаква комплексна пълнота, а исторически отделя само онази смислова линия в нея, която възплъщава консервативните ценности. Най-вече в *институционален* план. По-конкретно, тълкувайки Историята като време-пространствено вместилище на традицията (а консерваторите правят предимно това), тази идеология откроява елементите на определен ценностен „гръбнак“, организирал концептуално една, по същество „частна“ История на институциите: водачество на монархията и господство на аристокрацията в установен от Бога ред, утвърждаван от Църквата чрез функцията ѝ на морален идеолог и крепител на общество от неравни, консолидирано в ясна духовна и политико-икономическа перспектива. Казано на езика на историците, това е историята на съсловното структурираното западноевропейско общество, доминирано от привилегирания статут на духовенство и аристокрация; статут, морално означен, т.е. оправдан, от грижата и водачеството на тези съсловия спрямо мнозинството от т.нар. „трето“ съсловие.

Предельно опростено, това е „Историята на господарите“ (или привилегированите). В разгара на Новото време тя се изправя срещу същия „съзнателен традиционализъм“ (т.е. избирателно „ровене“ в традицията), взет на въоръжение от модерната идеология на „третото“ съсловие, за да сътвори една „друга“ История: либералната „История на не-привилегированите“, чийто избор в тълкуването на традицията концептуализира опониращия ценностен „гръбнак“ на свободата и равенството в правата.

Или, ако в „историята на консерваторите“ тържествува представата (а при тях това е „естественият ред“) за неравноправното и йерархизирано, но консолидирано в моралната сплав на християнството общество, то в „историята на либералите“ тържествува представата (за тях пък това е „естественият ред“) за общество, устроено по проекта за равноправие на индивида в достъпа му до юридическа справедливост и защита на заявени цели в условията на свободна конкуренция. Известно е, че „историята на консерваторите“ е оформена като идеология в годините след Френската революция от края на XVIII в. с активния ангажимент на автори като Жозеф дьо Местр, Едмънд Бърк, Луи дьо Боналд и др.⁴ Съответно (и паралелно във времето), автори като Джон Ст. Мил и

Джеръми Бентъм, без да си поставят нарочна цел, разработват проблемно „историята на либералите”. Отличителна характеристика в делото им е, че първите „работят” с възможностите на една хилядолетна традиция, докато традицията, към която се придържат либералните теоретици, наброява едва стотина години: от началото на XVIII в., когато Джон Лок надгражда идеите на Н. Макиавели и Т. Хобс с образа за политически модел, опрян на *рационализма* (политическият и обществен ред трябва да бъде създаден от човешкия разум), *егалитарния индивидуализъм* (обществото трябва да се строи въз основа на индивида и неговите равни права) и *утилитаризма* (политическият и обществен ред трябва да бъде основан не върху мнения, а върху общо за всички хора усещане – грижата за собствения интерес)⁵.

Оказва се обаче, че тази противопоставеност в прочита на традицията е налична само на пръв поглед. Тръгвайки от *ценността* на същото това „общо за всички хора усещане” за *собствен интерес*, застанало в основата на новата, либерална традиция (доминирана от икономически характеристики), няма как да не припомним една *аналогия*, открила тъждественост между консервативното схващане за историята и либералното схващане за пазара. Тя гласи, че процесът, който според едните изгражда традицията, е същият, който според другите откроява интересите – *процес, пораждащ спонтанен ред от множеството безредни човешки дейности*⁶.

Очевидно тази аналогия топи противоречията в дълбоките недра на обсъжданите феномени чрез *идентичността на активния мотив-критерий*, който ги определя. Защото ако в първия случай този критерий е добре прикрит (кодиран) в интерпретацията на наистина дълбоката и богата традиция на институциите, то във втория (доколкото тук традицията едва прохожда) той е повече от видим и фиксиран: именно в откроените *интереси*, мотивиращи по един или друг начин всяка активност. Иначе казано, и в двата случая процесът, пораждащ „спонтанен ред от множеството безредни човешки дейности”, има за основа и *движеща сила* заявените в него – конкуриращи се или синхронизирани във винаги динамични отношения – индивидуални (групови) интереси.

Във визията за все още суровата либерална традиция интересите са откроени ясно като създатели на ред, именно защото имат за източник равнопоставеността в правото да бъдат свободно заявени и защитени – едно състезание с равен старт, само по себе си морално издържано чрез справедливия принцип на конкуренцията при споделено право.

Обратно, споделеното право на равен старт не съществува в историческия прочит на консервативната традиция. Нейде в дълбините на времето историята със сигурност е имала подобна изходна точка, но впоследствие, установило веднъж доминацията на своя интерес, господарското начало се възпроизвежда *ценностно* във вечността по волята на Провидението, т.е. чрез „самообричане” на моралния, от Бога осветен, дълг на водачеството.

Можем да заключим, че, опряна на изведения мотив-критерий-в-интереса, дадената по-горе аналогия осмисля и *приемствеността* в обосновката на господарското начало, заседнало здраво в културата на модерните елити на Запада – били те от залязващата (но вечно оцеляваща) консервативна генерация или изгрыващата (през XVIII–XIX в.) либерална такава. *Приемственост*, обезпечена изключително от *моралната квалификация на лидерството* – без значение дали е отдадено в дълг свише, или просто е открито като доминация на „*по-отговорния*” интерес в реалностите на свободна конкуренция.

Така Новото време се оказва епоха на сблъсъци между интереса, морално легитимиран от божественото право, и интереса, морално легитимиран от човешкото право. Всъщност, това е крайно обобщената версия на цяла поредица от конфликти, преминали и в съвремието. Достатъчно е да се припомни, че в идеологията на всички типове социализъм, вкл. атеистичния, близостта с консервативните ценности е онази даденост с вече прецизно установена теоретико-практическа сила, която поддържа конфликта с либералната доктрина през XX в. (т.нар. Студена война)⁷. И в последна сметка, какво друго е политиката на религиозен тероризъм днес, ако не поредната (културно разграничена, но по същество консервативна) претенция на един интерес, който, нахлузил черната риза на нечовешки доктринирания божествен принцип, води война с другия, претендиращ вече от три столетия за свръхгосподство под бляскавата ризница на либералните общочовешки ценности?

Удобен терен за илюстриране на *приемствеността* в господарското начало предлага идеологията на модерното робовладение. Разгърнала се в САЩ с научна амбиция и широта през първата половина на XIX в., тази идеология възприема методиката и ценностната аргументация на европейския консерватизъм; знак за близост е още обстоятелството, че авторите и тук се обръщат към исторически прочит на традицията тогава, когато кризата в обществото (на американския Юг, а и в Съюза като цяло) стига критична точка. Иначе консервативните теоретици на Стария континент отхвърлят възможността да се мисли, че тяхната идеология има адепти отвъд океана: ако се приеме все пак подобна възможност, то ще е с цената на признатото (и твърде компрометиращо!) роднинство именно с робовладелската доктрина.

Известно е, че апологетите на робската институция в южните щати не са обособени в хомогенна група, а теоретизират с оглед на професионалните си ангажименти – политици, учени, медици, хора на бизнеса, т.е. робовладелци... Делят се обаче на умерени и радикали. Томас Дю е представител на умереното течение. Професор по политикономия, философия и история, той публикува своите идеи в „Обзор на дебатите в легислатурата на Вирджиния през 1831–1832 години”, на която е и член⁸. Повод за дебата е въстанието на роба Нат Търнър и големият му резонанс в обществото, вследствие на жестокостта на въстаналите и ужаса сред бялото население.

Влагайки научно усърдие, Дю коментира подробно причините за произхода на робството в древността, но не и преди да е авансирал *моралната*

състоятелност на робовладението чрез най-авторитетния източник: Светото писание, в чиято персоналия тези, които ползват роби, са не един и двама – Авраам, Исак, Давид, Соломон... Следвайки Дю, разбираме също, че робовладението открива своя *интерес* обективно, по силата на обстоятелства, родени от историческата необходимост: такива са законите на войната, превръщащи пленените в роби; възникването на частната собственост и нуждата от евтин труд; появата на търговия с хора, при която предлагането (на човешка стока) определя и търсенето. В полза на последния аргумент отново е привлечен библейски сюжет (Йосиф е продаден в робство от братята си за 20 сребърника), подкрепен обаче от по-нови паралели: в Китай и Индия и през XIX в. се практикува продажбата на деца, застрашени от гладна смърт, докато в Африка винаги е било в реда на нещата племенни вождове да продават хора (и от своето племе!) на бели търговци...⁹

Очевидна е тенденцията, в която Томас Дю ориентира и резюмира своята теза: „Щом Господ е създал робството, то си има своите цел и предназначение”. Или, съзрял веднъж в него намесата на Провидението, авторът го дефинира като „носител на цивилизация”, в моралната обосновааност на която естествено приобщава изключително актуалния за Новото време принцип: размяна на *човешката свобода срещу възможен еквивалент – парите*¹⁰.

Говорейки за Новото време, се налага – по силата и на търсената *приемственост* – да поразчепкаме съдържанието на споменатия принцип. „Носител на цивилизация”, според Дю, е онзи народ, който, като интегрира чрез поробване по-изостанал народ в съседство, повдига общото му ниво на развитие. *Моралното* правило в случая е непоклатимо: *интересът* на народа-господар е всъщност „носител” на мисията *да пробуди интерес* за развитие у поробените – *чрез труд*. Съдбата на индианците в Северна Америка илюстрира внушително (макар и негативно) това твърдение: оказал се в съседство с бялата цивилизация, чуждият на робството (и на непосилния труд, свързан с него) червен народ просто е обречен на изчезване. Обратно на съдбата, отредена за африканците в САЩ: очевидно, твърди Дю, перспективата на черния народ е далеч по-добра, защото – интегриран с робството (т.е. издръжлив на експлоатацията, свързана с него), той нараства като население и дори се цивилизова чрез езика и религията.

„Железен” аргумент, сведен до идеята, че: чрез *парите* робовладелският *модерен* интерес трансформира човешката свобода в трудова заетост, за да внедри и възпита (цивилизова) интерес, който трябва да бъде от полза – включително, но в точно определени рамки, и за самия роб. Рамки, побрали езика и религията, доколкото са достатъчният минимум чрез тях господарят да поддържа *морален* авторитет, осветен от Бога.

А какво от този „железен” аргумент можем да отнесем към либералната концепция, за да установим параметрите на *приемственост*, дали път на нейния *интерес*? Може би това: чрез *парите* либералният *модерен* интерес свежда

човешката свобода до трудова заетост (в свободна конкуренция на пазара), за да внедри и възпита (цивилизова) интерес, който трябва да бъде от полза – включително, но в точно определени рамки, и за самия човек. Рамки, побрали масовото образование и правата – достатъчният минимум чрез тях господарят да поддържа *морален* авторитет, осветен от човешкия закон.

И в двата случая „рамките” осигуряват *граница* в обособяването на интересите; граница, охранителка на йерархията в она „процес, пораждащ спонтанен ред от множеството безредни човешки дейности”; граница, възпроизвеждаща исторически неизменно в рамките на дадената култура отношението „господар – роб”.

При дефинирането на тази граница теоретиците на робовладението поставят по правило тежкия, *ценностен* знак върху йерархията, която тя пази. Томас Дю е категоричен, когато защитава абсолютното съответствие между институцията на робството и републиканския дух на нацията. За него робството е „акумулатор на свободата, неин естествен пазител; *граница*, отделяща свободните от несвободните”. Има го в Древна Гърция и в републикански Рим, където – ни повече, ни по-малко, робството е показател за *преуспяването на човека*: защото робът заема това положение, което е *достое*н да заема. И още, доколкото чрез евтиния си и ефективен труд робството обогатява неимоверно американския Юг, то е илюстрацията на „естествен ред”, възплъщение на природния закон¹¹.

В сето си „Положителното обществено благо” (1858), съмишленикът на Дю, Уйлям Харпър (политик и адвокат, сенатор в Конгреса и също законодател в легислатурата на Вирджиния) споделя сходни идеи и уплътнява още повече внушението за преследваната тук *приемственост*. Той доразвива споменатите *ценностни* характеристики по следния начин: робството е институт за съкращаване на разликите („разрива”) в развитието на народите; как, пита се обаче Харпър, и отговаря по неочаквано модерен начин: „като *се застава човекът да произвежда повече, отколкото му е необходимо за съществуването*”. Налагайки робството, човекът акумулира ресурс за развитие; обезпечава своето бъдеще чрез създаване, укрепване и умножаване на частната собственост. Или, заключава Харпър, робството е причина за появата на същинските белези на цивилизацията – *комфортът и културата*¹².

Комфорт и култура, разбира се, не за този, който „*произвежда повече, отколкото е необходимо за съществуването му*”, а за онзи, който чрез *парите* инвестира във възможността да *обсеби* това *повече*. И точно отношението „на *заставяне*” в случая е със силата на *морална аксиома*, доколкото, според Харпър, „робството е закон, предписан на човека от Бог”.

Никоя аксиома не се нуждае от доказателство. Затова и Харпър повтаря Дю в горното утвърждение; нещо повече, в *него* е същественият прицел на всеки робо-апологет под американско небе. Защото, приел веднъж езика и религията на „бялата цивилизация”, черният човек няма избор пред неизбеж-

ността именно „във вярата“ да осъзнае, остойности *морално* и смирено да възпроизведе в поколения наред съдбата си на роб. А институционалното християнство, в лицето на Църквата, е исторически доказалият се инструмент за въвеждане в „святост“ на точно този тип отношения „на заставяне“, т.е. на покоряване и поробване. Не за друго, а защото чрез съответно тълкуване на официалната догма изключително ефективно се постига най-важният психологически ефект: състоянието на *търпение* чрез самопринуда, саморепресия, самоуязвяване в безкрайността. Достатъчно е да се припомнят само думите на първия Христов апостол, Петър, чието послание повелява „*твърдо да се понасят страданията, защото това е приемане на Бога*“¹³.

Иначе казано, „робът в името на Христа“ е роб и по самоопределение, диктувано от катехизиса, който, ако стои в лявата ръка на господаря, далеч не противоречи на камшика, озовал се в дясната¹⁴. Защото не бичуването, а *самобичуването*, внушено като истински ценно от догмата, е в същината си „коренището“ на *интереса*, внедрен в съзнанието на поробения; то е *моралната* тежест на вътрешната санкция, превръщаща експлоатацията едва ли не в *необходимо* изпитание на вярата, т.е. не в предмостие за подриване, а обратно – за укрепване и въздигане на достойнството у черната човешка маса. Достойнство в смирението, отразено така мощно при екзалтираното сливане с Бога във вокалния драматизъм на *спиричуълите* (християнски химни, датиращи от средата на XVIII в.)¹⁵. Същите, които дават начало на много по-късните, но вече светски (т.е. лишени от онова достойно смирение в религиозния химн) „черни“ музикални форми *блус* (от the blue devils, сините дяволи – духове на тъгата и депресията) и *госпъл*.

Не случайно точно този психо-феномен провокира и най-авторитетната философска теза в идеологията на робовладението: връзката между господар и роб е аналогична (подобна) на отношението между Бог и човек¹⁶. Консервативна по звучене, тя има за цел да внуши доминацията на *духовното над материалното* като особен синтез на *интереса* във връзката (именно връзката!) „господар-роб“ на Юг. Синтез, който свидетелства за предимството на тази връзка спрямо „голия“ материализъм, белязал отношението между работодател и работник в либералната икономическа система.

„По-щастлив ли е работникът в сравнение с роба?“, пита Джеймс Хамънд, крупен плантатор (притежавал над 300 роби) и радикален пропагандатор на робството. Въпрос, в чийто отговор *приемствеността* на господарското начало като че ли е означена пряко и недвусмислено: „Вярно е, че за аболиционистите самото понятие „робство“ носи негативен оттенък, но какво да кажем за „новото робство“, което създават промишлениците – не е ли това една далеч по-безпощадна и лицемерна форма на робство?“, полемизира Хамънд. Той нарича отношенията между наемния работник и неговия работодател „изкуствена система на паричната сила“: получавайки пари и харчейки ги, работникът живее с илюзията, че е свободен, но това не е така. Американският роб е предпазен

от тази илюзия, което прави честна робовладелската система, макар „патриархална и примитивна”. Във всяка социална система трябва да има слабо развита интелектуално класа, която да работи и друга (управленска, високообразована), която да получава така време и средства за развитието на страната. Това разпределение на социалните роли, обобщава плантаторът, всъщност действа и на Север, където обаче свободата, в т.ч. свободата да се носи оръжие, създава сериозна опасност за елита¹⁷.

В своеобразиия „аболиционизъм” на Джеймс Хамънд спрямо „новото робство” загрижеността очевидно не е за роба-наемен-работник, а за собствения бизнес. Не може да се отрече обаче, че мотивацията на неговата филипика против северния капитализъм е точно толкова „морално” изострена, колкото е „морално” уязвим и опонентът – ако, разбира се, предварително *заставим* същия този опонент да гледа на себе си като на отражение в огледалото на консервативните ценности, изповядвани на Юг.

Нещо невъзможно, най-малко поради рязкото разминаване в *моралната* визия на *интереса*, законово обоснован и следван в обществото на пазарната икономика. Използвайки „огледалото” на коментираната по-горе триада на Лок (рационализъм-егалитарен индивидуализъм-утилитаризъм), ще илюстрираме въпросната визия с два (обърнати *конфликтно* един срещу друг) цитата от Адам Смит, основоположник на модерната политикономия. Първият цитат описва мотивационните характеристики на робския труд, а вторият – тези на свободния:

*„Единственият интерес на човек, който не може да придобие собственост, е да яде колкото може повече и да работи възможно по-малко. Всяка работа, която той извършва в повече от необходимото за съществуването му, се изтръгва само с насилие и без никакъв интерес от негова страна”*¹⁸.

*„Ние очакваме обедата си не от благосклонност към месаря, лекаря и селянина, а от уважение към собствената им полза: ние не се обръщаме към тяхната „любов към ближния”, а към техния егоизъм и не им говорим за нуждите си, а само за техните изгоди”*¹⁹.

С други думи, както всеки друг, така и работникът (като свободен участник на пазара), по логиката на Смит, е нает от *уважение към собствената му полза*; съответно, „купувайки” труда му, предприемачът „обслужва” *морално* на първо място не собствените си нужди, а неговата, на работника, *изгода*. Така, свободен сам да определя размера на своята *изгода* (която в дълбочина винаги е насочена към придобиване на собственост), работникът е възпитаван в *заинтересованост*, обратна на тази, която следва робът, т.е. *да яде по-малко и да работи повече*: резултатът е, че, полагайки свръхусилие, той също работи повече от необходимото за съществуването си, което обаче – поне по дефиниция – не би трябвало да се тълкува като „външно” насилие. Защото, воден от съзнанието, че обслужва своя интерес, работникът следва да е морално задължен на интереса на работодателя си.

Такава е логиката на Адам Смит, очевидно основана на *общия* интерес, фиксиран в собствеността. От тук и представата за моралната сплав между работник и работодател. Смит диктува такава логика за икономическите отношения в прединдустриалната епоха, изповядвайки либералната максима: икономика без намеса на държавата. Важно е обаче да се подчертае за каква държава иде реч в случая. Рожба на XVIII в., Смит разгръща своите идеи в избледняващия вече културен стереотип на *мислещия* западен човек, който разбира „държавата” като *духовна* общност на хора, обединени от общи стремежи и цели („един крал, една вяра, една нация”). В този смисъл, за него е нежелана намесата на другата, „емпирична”, политически означена „държава”, *институционално* сведена до изпълнителната власт и правителството²⁰.

В реалностите на XIX в. икономиката разгръща мащаба и сложността на индустриалните си параметри, което поставя под въпрос „моралната” логика на Смит: след Френската революция векът на Просвещението приключва, а с него си отива и „моралният катехизис” на ранната политикономия. Идеята за общността на интересите в икономическата сфера на единната, „одухотворена” държава отстъпва пред настръхналата вече конкуренция на политическите идеологии, множащи се на „пазара на властта”: на първо време добре познатите ни консерватизъм и либерализъм, доразвили в новите условия съперничеството между онези „виги” и „тори”, които още през първата половина на XVIII в. установяват т.нар. „кабинетна система” в Англия. Утвърждава се *институционалният* характер на „емпиричната” държава, превърнала се в притегателен властови фокус на партийни програми, парцелиращи (и противопоставящи) обществото предимно на икономическа основа; програми, превръщащи властта на пазара в *необходимо* зависим от „пазара на властта”.

От тук и метаморфозата в представата за закона (конституцията): ако през XVIII в. (поне при създаването на САЩ) той е тълкуван като морален гарант срещу институционалната принуда, т.е. на правното равенство в една метафизична общност, то през XIX в. прагматично се свежда до регламент за институционално съблюдаване на реда в едно политически разслоено *общество*. Или, като автентичен морален дух в правната култура на същинската (късна) Западна модерност, гаранциите за индивидуалната собственост (източник и носител на представителството във властта) надделяват над гаранциите за *общността*, в рамките на която всеки индивид очаква справедливост и защита²¹.

Надделяват, но не отменят. Известно е, че още от Магна Харта (1215) „духът на закона” съдържа в единно понятие собствеността и свободата – свободата *чрез правото* да защитиш своя интерес, фиксиран в собствеността²². Нещо, което цитираният по-горе Джеймс Хамънд не би могъл да опровергае: за разлика от класическия роб, „новото робство” на промишлениците има за коректив *дадената, налична, осъзната* свобода на работника. Ето защо, не случайно Хамънд съзира опасност за елита на Север; както не е

случайно и обстоятелството, че той се оказва съвременник на един друг интерпретатор на същото „ново робство“ – изключително опасен и при това с амбиция за научна достоверност на борческите му идеи, далеч надхвърляща тази на робовладелеца – Карл Маркс. Или, минала през фазата на либералните революции до средата на XIX в., *свободата-като-право-на-бунт* намира своя пореден пристан в марксистическия комунизъм, но вече в отрицание както на частната собственост, така и на самата държавност.

Титаничното усилие на Маркс обаче да впрегне така инициативата на „новия роб“, че да го превърне в господар, бива блокирано от автентичния господарски принцип, заседнал здраво и разгърнал своята инициатива на споменатия вече пазар на властта. Процесът е обективно зададен от *пазарната* логика на епохата: обосновани от конкурентния характер на застъпените икономически интереси, политическите програми на прицелените във властта партии принудително разширяват своята социална привлекателност. Натискът „от долу“, вкл. появата на марксизма, поставя изискването за овладяване инициативата на масите по начин, който да ги *възпита в заинтересоваността* на електорат с приобщаващ правно-политически пиетет и ангажираност. Едно изискване на времето, в пазарните характеристики на което „западното човечество“ *като цяло* е обречено да вплете *вертикала* (духовното) и *хоризонтала* (материалното) на своето битие. Обоснованата още от Лок „*в собствеността*“ представителност на *правото и свободата* задава безпределната множественост на интересите – едновременно индивидуални (различни като материален потенциал и цели) и универсални в духовния план на абсолютната равнопоставеност при тяхната защита; интереси, които обаче следва да са осъзнато-конкурентни в дълбоката им същност, т.е. изцяло пазарно-ориентирани в достъпа до справедливост. Иначе казано, ако и да се чувства материално онеправдана на икономическия пазар, масата разполага с алтернатива: в своето легитимно (еволюционно-реформаторско, т.е. не-революционно) усилие *тя получава шанс за справедливост чрез активност на „пазара на властта“*. Точно тази алтернатива прави Маркс изключително уязвим: обсебената вече от *пазара* рационалност на модерния Запад няма как да се освободи от своя битиен и смислов център, превърнал се в културен доминант и *капан* на епохата (а за марксизма – основна цел за унищожение) – частната собственост.

Тук е мястото да споменем годината 1865, когато по конституционен път робите в САЩ биват еманципирани като свободни граждански и политически субекти, поне на федерално ниво. Съпротивата на южните щатски администрации по тази линия има исторически мотиви, но целъ запазване контрола върху черното население и с оглед на новите реалности: употребявани до този момент като чисто икономически субекти, доставящи власт на пазара (т.е. рентабилност за плантационната икономика), в новата си политическа роля негрите биха били потребни най-вече в партийната битка на „пазара на власт-

та”, където „рентабилността” от техния вот би застрашила сериозно интересите на Юга. С други думи, старите господари влизат в ролята на “нови”, следвайки господарския принцип на епохата.

Нещо подобно се случва и в Западна Европа, където процесът на нарастване на изборителните права набира сила през същото, шесто десетилетие на века, а „потребата” от социално-онеправданите се активира и регенерира като компонент на *автентичния господарски подход*. *Автентичен*, доколкото именно *консервативните* сили на Стария континент първи „впрягат” в политическите си проекти масовия вот: Бенджамин Дизраели в Англия и Ото фон Бисмарк в Германия²³. А *господарски* като *подход* (но в *либерален* контекст), доколкото това води до утвърждаване (след САЩ, вече и в Европа) на демокрацията *не като форма на асоциация или на „конституция”, а като „форма на управление”* – нещо, което служи много добре на *враговете* на демокрацията, както добре са разбирали това Аристотел, Медисън и Хайек²⁴. Великолепното свидетелство в този смисъл – подмяната на първата конституция в САЩ (от 1777) с тази от 1787²⁵ (яростно критикувана от Томас Джеферсън), ясно подсказва с какво *представителността* („формата”) удовлетворява господарския принцип: в действителност чрез нея *се избягват* проблемите на демократичното управление и по-специално, проблемът, който още Аристотел определя като „проблем за управлението чрез бедните в интерес на бедните”²⁶.

Така стигаме до проекта „средна класа”, който Джон Лок препоръчва като цел и средство за тържеството на либералния политико-икономически модел на развитие; класа, която следва да “придава *устойчивост* на социалните структури, *умереност* сред социалните неравенства, *увереност* в настоящото статукво и близкото бъдеще”²⁷. Днес (началото на ХХІ в.) вече не подлежи на съмнение фактът, че т.нар. „средна класа” е по същество *инструмент* за икономическа и социална политика, необходим и усъвършенстван (във фискално-данъчния технологичен диапазон) по силата на горните изисквания²⁸. Факт, който диктува съвременната представа за това, че властта на пазара (каквата е либералната догма) е деградираща до откровен заложник на „пазара на властта”, т.е. на „господарския принцип”, съставляващ неговата парадигма. Трябва да допуснем обаче, че „прошъпулникът” на този социално-икономически феномен, състоял се някъде на границата между ХІХ-то и ХХ-то столетие, има до голяма степен естествен, пазарно обусловен характер. Нещо повече, може да се твърди, че той е произведен с помощта и на мощен духовен “родител”, чиято идеологическа роля е точно толкова *морално* значима, колкото и ролята на Твореца в робовладелската (респ. консервативната) идеология: *науката*. Всъщност, важен индикатор за утвърждаването на средната класа е именно конструктивисткият рационализъм, взел връх в научното развитие на Запада (и на първо място в САЩ, на които, както е известно, „традиции не достигат, но не им липсва „наука”²⁹) – развитие, довело до индустриализация на науката; до науката като практически производител и предсказващ *инструмент*, чието

най-важно достойнство е способността да създава технологии за „подобряване положението на човека”³⁰.

Ето защо, съвсем закономерно в десетилетията преди Първата световна война обществото на Запада триумфира в двойна спирала на своята „прогресистка” перспектива: наред с увеличаването на изборителните права, расте и *стандартът* на живот. Новите енергийни източници (петрол, природен газ, електричество), стотиците хиляди изобретения, патентовани и внедрени в производството, множат богатствата и утвърждават средната класа като носител, изразител и гарант на либерално-демократичните ценности и законност. Поточно: социалното неравенство започва да се „храни” с легитимност не иначе, а на базата на *представата* за отворения статут на „новата” обществена йерархия в лицето именно на средната класа – чрез долните си слоеве тя би следвало да „засмуква” представители от „ниската” класа, а в горните – да отдава такива на „високата”³¹. С немаловажната обаче подробност, че в *стандартта* на живот, обединил в едно моралните и материални ценности на епохата, се отключва една двойственост, която ни връща към коментираната по-горе (в идеологията на робовладението) философска теза за „подобие”: връзката между господар и роб е аналогична (подобна) на отношението между Бог и човек. Като не забравяме, че именно в *удовлетворителния* у роба (респективно, свободния човек) *прием* на това *подобие* се съдържа и моралното тържество на господаря (респективно, господарския принцип).

Най-видим – и удовлетворителен като тенденция, е признакът на *подобие* в материалния план на масовия бит. С появата и утвърждаването на автентичния идол на *модерността*, науката (ако бегло се фокусираме дори само върху химията), „ползите за човека” набъбват в геометрична прогресия: иде реч за напредъка в синтеза на различни природни продукти, довел до появата на материали-заместители с широк производствен профил – при това във време, далеч преди петролът да се намеси като основна изходна суровина за фабрикуване на синтетика с множество приложения. Оттук и *подобие*то, отнесено към стила на живот, включващ потреблението: с появата на изкуствените материали се създават индустрии с необятен стоков диапазон на *имитациите*. Или, ако нещо е луксозно и скъпо, направено от слонова кост, дърво, метал или естествени влакна, то става масово, евтино, но *модерно*, произведено от пластмаси или други заместители от изкуствен тип. С времето имитациите на лукса се множат чрез серийното (конвейерно) производство на какво ли не, което – отнесено към културния стандарт на масовото съзнание – утвърждава удовлетворителното *подобие* на *комфортен* живот в най-важната перспектива на *приема*: на базата на евтината, невзискателна, „конвейерна” технология в обработването и професионалната квалификация.

Така, ако погледнем през призмата на вкорененото вече *пазарно съзнание* на *късната модерност*, ще видим как непримиримостта в отношението „работодател-работник” (Карл Маркс) се трансформира в комплексно-ценност-

ното отношение между този, който *купува* труд и този, който го *продава* (Макс Вебер)³². До голяма степен това напомня за „моралния катехизис“ на Адам Смит и ранната политикономия. Но само напомня: още Томас Хобс, първият, стигнал до идеята за „пазара във властта“, налага пресечната точка между „ценното“ като самооценка и „ценното“ като оценка на другия, за да илюстрира една морална категория на съзнанието с по-различен акцент. Всъщност това е централна тема в неговия „Левиатан“. Според Хобс, един човек може да си мисли, че е ценен, но ако останалите му обръщат малко внимание, той в действителност не е ценен за тях. „Вие може да си мислите, че вашите умения ви причисляват към богатите, но вие заслужавате *точно толкова*, за колкото сте сключили договор”³³. И обратно: „да се оцени високо даден човек, означава той да бъде *уважаван*; ...*да се подчинява означава да се уважава*; защото никой не се подчинява на този, за когото мисли, *че не притежава властта да помогне или да навреди* (курсив мой, С. С.)”³⁴.

И в двата случая си имаме работа с доминацията на външен за съзнанието Авторитет, градиран йерархично първо с властта на пазара „в договора“, и второ, с пазара на властта „в подчинението чрез уважение“. Но ако това е „ценностно“ внушение, дошло от средата на XVII в. („Левиатан“ е публикуван през 1651 г.), т.е. в началната фаза на капиталистическата епоха, как ще изтълкуваме аналогичното (но от началото на XX в.) „ценностно“ йерархизиране на съзнанието в теорията на М. Вебер за т.нар. „статусни групи“?

Да представим накратко споменатата теория. Вебер въвежда понятието „статусни групи“, не иначе, а в противовес на класите. Той счита, че за разлика от класите, които се определят от чисто икономическата ситуация, т. нар. „статусни групи“ са детерминирани от „специфично социално оценяване с *почести*“. *Почест* в дадения случай може да означава всяко качество, към което мнозинството е единно в своята положителна оценка. Оттук и решаващият извод: целият социален ред се явява, според Вебер, само способ, инструмент, с помощта на който „социалните почести се разпределят в съобществото между типични групи, участващи в такова разпределение“. Социалният ред, отнесен към законовия порядък (политическата власт), в значителна степен е обусловен от наличната икономическа система, *но в същото време е в състояние да ѝ оказва обратно влияние*. Главните „страсти“ в света кипят именно около статусните почести, които Вебер разчита като знаци за определен стил на живот. Свързаните с този стил *очаквания* той разглежда като ограничители в социалното общуване, т.е. статусът представлява от само себе си *основано на достигнато съгласие* съвместно действие от закрит тип. И според растящата степен на затвореност на статусната група, вътре в нея се усилват тенденциите към *узаконен монопол* върху определени длъжности и привилегии³⁵.

Не е трудно да илюстрираме тази теория със средновековния съсловен ред, установен в Европа. Ред, *реално* оказал се идеален способ за възпроизводство и увековечаване на „социалните почести“, отграничили, но и организирали в съ-общество типичните групи (съсловията), участващи в разпреде-

лението на „статусните привилегии“. Единодушието в *удовлетворителния прием* на този ред крепне дълги столетия в отношенията на поданство, васалитет, на естествена йерархия... Както и в обособяването на *граници*, които условно стоят между съсловията, но които безусловно отстъпват в масовото съзнание пред „моралната“ догма на корпоративното съ-съществуване, осветено от Бога чрез Църквата.

Да акцентуваме: Църквата, в чието *институционално върховенство (Авторитет)* средновековното масово съзнание отглежда и съхранява „статусния“ императив за „подчинение чрез уважение“. И, както се оказва – не за друго, а за да го остойности и отдаде в Ново време на Авторитета, заявен в *институционалната доминация* на модерната Държава: във фазата на *абсолютизма* – към Суверена-монарх; във фазата на *демократия* – към самото себе си, т.е. към Суверена-народ, сведен обаче **законово** до негово *подобие*, представителството. Трансфер, който е повече от забележителен, доколкото предполага *парадокса на приема*, изцяло утвърждаващ господарския принцип. Защо?

Първо, при отхвърляне или *негативен прием* на споменатото *подобие* (което е по-скоро редкостта на моралния акт пред общността) се стига до революционния терор на анархисти, анархосиндикалисти, комунисти и пр., в отговор на което Държавата (в името на Суверена) предприема действия за самозащита и налага *законова репресия*³⁶.

Второ, при положителен, *удовлетворителен прием* в масовото съзнание, каквото е правилото (диктувано от „моралния“ императив на закона), „пазарът на властта“ се задейства пълноценно и „затваря“, за да възпроизведе представителството в „статусна група“, разполагаща с *узаконен властови монопол* върху длъжности и привилегии. Точно тук чрез Вебер се връщаме към Хобс, за да затворим кръга в представата за възтържествувалия отново господарски принцип³⁷.

Казано в резюме, пресичайки се с либералната идея за откритата класова йерархия, почестите като „затворена във властта“ статусна ценност, неутрализират онази представа за *определяща значимост* на възможната мобилност от една класа в друга. Или, водещата ценност на либерализма за „свободното състезание“ във властта на пазара бива компрометирана от господарския принцип, въплътен в престижа, свързан с пазара на властта.

Методологията на Макс Вебер застава в основата на съвременната социология. В случая му гласуваме доверие поради една съществена причина, свързана с целите на това, иначе историческо, изследване: според Вебер, на учения-хуманитарист са нужни по-скоро *типозите действия*, а не съдържателните характеристики на процесите, в които тези действия са вплетени. Цитирам: „В социологията такива понятия като „държава“, „кооператив“, „феодализъм“ и пр. обозначават категории за определени типове човешко взаимодействие и задачата на тази наука се състои в тяхната редукция към „понятно“ (разбираемо, б. м. С. С.) действие, по-точно, към действието на участващите единични индивиди“³⁸.

Можем да заключим, че като социолог Макс Вебер свежда институционалното до човешката отговорност, с която то е заредено: т.е. така, както в индивидуалното съзнание е конструирана представата за Авторитета, който трябва да се следва, по същия начин ще се конструира и Авторитетът в институционален план – в плана на онази организационна структура на общността, която обсебва (в закона) и упражнява (обратно върху нейните членове) отговорността, имплантирана ѝ от индивидите. Или, ако съзнанието е за абсолютно отдаване в „подчинение чрез уважение” на институцията, тогава *очакването* е за възпроизводство на поданното отношение към Суверена-монарх, комуто се прехвърля цялата отговорност (такъв е Суверенът на Хобс). Ако обаче съзнанието е за отдаване само *под формата на депозит* (чрез „обществен договор”) на индивидуален Авторитет в Касата на институционалния Авторитет, тогава *очакването* влиза в две перспективи: първата предполага *отговорността институционално да се мултиплицира в защита на индивида*; втората касае *възможността Касата да се трансформира в Банка, т.е. в рангово затворена „статусна” организация, обособила свой интерес в противовес на тези, които я хранят с авоарите си*.

В контекста на тези (ценностно безразлични, по изискването на Вебер) социологически *очаквания*, историческото изследване тук очаквано може да бъде финализирано с категорично не-безразличния извод: *като въплътено ниво на обществено съзнание, законът в либерално-демократичния свят изповядва идеята за Банката, не за Касата*.

БЕЛЕЖКИ

¹ <http://web.archive.org>; <http://schoolofpolitics.org> (2.11.2015).

² **Островская-младшая, Е. А.** Концепции институционализации в германской теоретической социологии второй половины XX в. // Вестник РУДН (Российский университет дружбы народов), серия Социология, 2003, № 4-5, с. 114–131.

³ **Бентон, Ф.** Консерватизмът. С., 1992, с. 144.

⁴ Пак там, с. 13–61.

⁵ Пак там, с. 11; **Ойхнер, В.** Джон Лок (1632–1704). // Класици на политическото мислене. Т. II. С., 2010, с. 84.

⁶ **Бентон, Ф.** Цит. съч., с. 136.

⁷ <http://www.smartigraphs.com> (14.01.2016).

⁸ **Данькин, А. С.** Радикальные теоретики старого американского Юга: люди и идеи. // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук, 2015, 7-1, с. 97–115.

⁹ Пак там, с. 98.

¹⁰ Пак там.

¹¹ Пак там, с. 100.

¹² Пак там, с. 101

¹³ Пак там, с. 104; **Архимандрит Серафим.** Смисълът на страданията: *Ето кое е необикновеното в нашата скъпа християнска вяра: тя внася и в страданията радост. Тя превръща и скърбите в блаженство*. В: www.pravoslavietobg.blogspot.bg (26.1.2016)

¹⁴ Пак там:

“Сине мой, не презирай наказанието
от Господа и не отпадай духом, кога
те избличава. Защото Господ наказ-
ва, когото обича; бичува всеки син,
когото приема”. Ако търпите наказа-
ние, Бог постъпва с вас като със си-
нове. Защото кой е тоя син, когото
баща му не наказва?.. Всяко наказа-
ние изпърво не се показва да е за ра-
дост, а за скръб; но отпосле на обуче-
ните чрез него то принася мирен
плод на праведност.

(Евр. 12:5-7, 11)

¹⁵ www.negrospirituals.com/history.htm (1.2.2016)

¹⁶ **Данькин, А. С.** Пос. съч., с. 103.

¹⁷ Пак там, с. 106–107.

¹⁸ **Walvin, J.** A Short History of Slavery, London, 2007, p. 168.

¹⁹ **Вебер, М.** Протестантската етика и духът на капитализма. С., 1994, с. 85.

²⁰ **Върбанов, И.** Философски проблеми на социалните науки: XVII – началото на XX век (глава 2). В: www.uni-svishtov.bg (24.3.2016).

²¹ Пак там.

²² **Ханан, Д.** Магна харта: осем столетия свобода. “Уолстрийт джърнъл”, 15.06.2015. www.mediapool.bg (5.4.2016)

²³ С Втория реформен бил от 1867 г. се удовлетворяват частично исканията на чартистите, а през 1884 г. избирателните права в Англия нарастват още повече. В проекта за единна Германия, от своя страна, Бисмарк предвижда и през същата 1867 г. въвежда при избирането на Райхстага всеобщото избирателно право за мъже. С републиканската конституция от 1875 г. избирателните права нарастват рязко и във Франция – тук пък в противовес на промонархическите сили, които и през 1877 г. са много близо до изборна победа.

²⁴ **Върбанов, И.** Социологически аспекти в творчеството на Фридрих Август фон Хайек. Свищов, 1999, с. 58-73.

²⁵ **Медисън, Дж., Ал. Хамилтън, Дж. Джей.** Федералистът. (Записките на федералиста). С., 1997, с. 13–14.

²⁶ **Върбанов, И.** Философски проблеми, (глава 2).

²⁷ **Тилкиджиев, Н.** Средната класа: новата конвергентна парадигма. – В: www.omda.bg (4.4.2016)

²⁸ **Мизес, Лудвик фон.** Кейнсианството. В: www.atlas-bg.eu (5.4.2016); **Монбио, Д.** Неолиберализмът – идеологията, която е в дъното на всичките ни проблеми. – В: www.solidbul.eu (19.04.2016)

²⁹ **Върбанов, И.** Философски проблеми, (глава 9).

³⁰ Пак там.

³¹ **Тилкиджиев, Н.** Цит. съч.

³² **Митюрин, Д.** Макс Вебер за 90 минут. В: www.e-reading.club (12.4.2016)

³³ **Върбанов, И.** Социологически аспекти.

³⁴ **Върбанов, И.** Философски проблеми, (глава 1).

³⁵ Митюрин, Д. Цит. съч.

³⁶ Енсел, М. Кратка история на анархизма. В: <https://chitanka.info> (15.4.2016)

³⁷ Едва ли ще е изненада в този смисъл, че “Суверенът” при Хобс е почти идентичен с “Цезаря” при Вебер – първият като носител на абсолютната власт, а вторият – на демократично избрания държавник, оторизиран от доверието на нацията (запазваща контролни функции) да управлява неограничено. Вж. Митюрин, Д. Цит. съч.

³⁸ Пак там.

ЛИТЕРАТУРА

Архимандрит Серафим. Смишълът на страданията: *Ето кое е необикновеното в нашата скъпа християнска вяра: тя внася и в страданията радост. Тя превръща и скърбите в блаженство.* В: www.pravoslavietobg.blogspot.bg (26.1.2016)

Бентон, Ф. Консерватизмът. С., 1992.

Вебер, М. Протестантската етика и духът на капитализма. С., 1994

Върбанов, И. Философски проблеми на социалните науки: XVII – началото на XX век. – В: www.uni-svishtov.bg (24.3.2016).

Върбанов, И. Социологически аспекти в творчеството на Фридрих Август фон Хайек. Свищов, 1999.

Данькин, А. С. Радикальные теоретики старого американского Юга: люди и идеи. // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук, 2015, 7–1.

Енсел, М. Кратка история на анархизма. В: <https://chitanka.info> (15.4.2016)

Медисън, Дж., Ал. Хамилтън, Дж. Джей. Федералистът. (Записките на федералиста). С., 1997.

Митюрин, Д. Макс Вебер за 90 минут. В: www.e-reading.club (12.4.2016)

Мизес, Лудвиг фон. Кейнсианството. В: www.atlas-bg.eu (5.4.2016)

Монбио, Д. Неолиберализмът – идеологията, която е в дъното на всичките ни проблеми. В: Гардиан www.solidbul.eu (19.04.2016)

Ойхнер, В. Джон Лок (1632–1704). // Класици на политическото мислене. Т. II. С., 2010.

Островская-младшая, Е. А. Концепции институционализации в германской теоретической социологии второй половины XX в. // Вестник РУДН (Российский университет дружбы народов), серия Социология, 2003, № 4-5.

Тилкиджиев, Н. Средната класа: новата конвергентна парадигма. – В: www.omda.bg (4.4.2016)

Ханан, Д. Магна харта: осем столетия свобода. “Уолстрийт джърнъл”, 15.06.2015. www.mediapool.bg (5.4.2016)

Walvin, J. A Short History of Slavery, London, 2007, p. 168.

<http://web.archive.org>; <http://schoolofpolitics.org> (2.11.2015).

<http://www.smartigraphs.com> (14.01.2016).

www.negrospirituals.com/history.htm (1.2.2016)