

Идеи за отношението към Другия – VI-XVI век
ас. д-р Татяна Василева Петкова, ЮЗУ „Неофит Рилски“
tatianavas@abv.bg

Ideas about the Attitude to the Other - VI-XVI centuries

Assis. Prof. Tatiana Petkova, PhD

South-West University „Neofit Rilski“, Blagoevgrad

Abstract: *The article makes an attempt to analyze the IDEA of the OTHER within the frames of Proto-globalization. The question of how to live in the conditions of uncertainty created by the presence of the Other has become extremely acute in the XVIth century when Europe has faced the unknown "Other" in America, India, China, Africa. This question is also a current, topical issue, because globalization requires an even greater intensity and permanence to continuously live in the company of the Other.*

Key words: *Oter, Otehrness, proto-globalization*

Отношението към „Другия“ става възможно и се осъществява тъкмо посредством двойствеността на глобализационната предистория: срещата с „Другия“ става в хода на разширяващите се взаимодействия с общества в други части на планетата, но същевременно „Другият“ се открива не само буквално, но и идеално, като се осмисля характерът на неговата другост, като се оценява тази другост в перспективите на „своя“ светоглед и т.н.

В такава светлина е целесъобразно да се анализира процесът на пространственото разпространение на християнството, на историческия му сблъсък с исляма, както и на начините, по които европейците са осмисляли новопокръстените народи в пост-колумбова Америка. Уместно е също така да се проследи в тази перспектива и появата на идеите за националния суверенитет у Жан Боден и идеите за международното право на Франсиско де Витория.

Условия за историческото налагане на християнския светоглед над народите, с които християнска Европа влиза в контакт („открива“, покорява, взаимодействия и т.н.)

Специалното място, което има християнството при този подход за изясняване на предисторията на глобализацията, се дължи на няколко обстоятелства:

- Структурата на възприемането и на отношението към Другия и към чуждото е изградена в продължение на векове. В този процес са взели участие различни фактори. В исторически план обаче ключовата роля при формирането на „погледа“ към Другия принадлежи на религиозния светоглед (християнски, ислямски, будистки и др.);
- Християнството е играло ролята на основен епистемологичен ключ към „Другия/гите“. Наред с това християнският универсализъм в неговите положителни и отрицателни черти е проправял в крайна сметка пътищата на: политическото организиране и самоопределението на отделните общества; на търсенето и експериментирането с типовете държавно управление и устройство;

както и търсенето на допирни точки в утвърждаването на международни правни норми, които да са валидни в еднаква сила и степен за всички човешки същества.

Идеята за Бог като Абсолют е възвисяване на самия човек. Човекът се мисли като „образ и подобие” (Бит. 1: 26) на Бога, а не просто като тварна същност. Но след като основната характеристика на Бог е творческата свобода, то тогава човекът е пределно висш образец както за природата, така и за себе си. В християнското мислене човекът е личност. Дали обаче християнската теза за личността е била винаги актуална и проявявана като позиция по отношение на „Другия”, на Различния? След като човекът е образ и подобие Божие, би следвало, че отношението към всяко човешко същество от страна на християнството следва да бъде по формата си отношение към Абсолют. Християните използвали термина „езичници” по отношение на непокръстените в Християнската вяра и идейност. Този термин е смислово и исторически натоварен (от гр. ез. εἰδωλόλατρικός, – провинциалист, човек от село (на лат. ез. Paganus). Първоначално, когато Евангелието било проповядвано в градовете, езичник бил наричан всеки, който не бил чувал за Евангелието или не го познавал. Така тази дума придобива религиозен отгънък. По-късно в историческите времена с тази дума са били обозначавани всички непокръстени и невярващи в Иисус. Макар в Стария Завет да е обещано участие в Божието Царство на всички народи от неизраелския род (3 Цр. 8:41; Пс. 2:8; Ис. 60;65:1), израелтяните трудно приели непредставители на техния род да проповядват Евангелието. Затова и св. ап. Павел носел името „учител на езичниците” (1 Тим. 2:7), а св. ап. Петър и другите апостоли „апостоли на обрязаните” (Гал. 2:8). Така се вярвало, че в мрака на езичеството тънели много народи, които е трябвало да бъдат приобщени към християнското „семейство”. Това всъщност са и първите универсални идеи (в случая - опити за глобални идеи в мащаба на наличния политико-социален свят през I – III век от н.е.), налагани от християнството.

Без да влизаме в по-задълбочени теолого-исторически анализи, ще направим едно изследване на възприемането на чуждото, на Другия и Различния през призмата на християнството, което така или иначе налага своя теологичен модел като универсален познавателен подход в човешката битийност в тези ранни исторически векове. Част от този християнски теологичен модел са възгледите на блаж. Августин, един от християнските апологети. Неговата социално-теологична теза заляга в основата на средновековната философия по отношение на мисленето за Другия. В основата на тази теза е християнската идея за равенството и братската любов. Любовта за блаж. Августин е в центъра на морала и човешката нравственост. Любовта е тази, която в обществения и личния живот на хората имплицира всички социални добродетели. Това означава, че ако тя липсва, отношението на личността спрямо самата себе си и по отношение на другите не е хармонично.

В капиталния си труд „За Божия град” блаж. Августин анализира произхода, развитието и предсказва бъдещето на два враждебни свята – на Духа и на материята, на Бога и на плътта, на истината и на лъжата. Пътят към Бога минава през любовта към хората. В този ред на разбиране на любовта в нейните социални параметри блаж. Августин стига до изводите, че който обича Бог, обича и хората, обича дори враговете си. Блаж. Августин стига до извода, че като цяло човечеството в своята обществена история винаги се е стремяло към запазването на обществения мир, към живот във взаимна любов, както и към полагането на

общии усилия за спасението на човешките души в Бог. С оглед на формите на желание за съжителство и на отношение между хората в обществото и целите на неговото развитие, блаж. Августин разграничава два типа общества. Едното е обществото, в което хората се ръководят от егоистични цели. Те образуват обществото на Сатаната. Другият вид общество е това, в което хората живеят в мир, спокойствие и любов, подготвяйки себе си за Божието спасение. В този смисъл блаж. Августин в богословско-философски план схваща човешката история не просто като хронизиране на събитията, като изследване на периодите на възход и упадък на различните общества, но също така и като проникновен опит да схванем техния смисъл в светлината на осъществяващия се Божи план. Животът на човека в обществото и отношението му към другите в него е втъкан в драматичната, възникнала на небето и пренесла се на земята борба между доброто и злото. Бог в теологичен аспект допуска идеята за злото като елемент за постигане на висше добро чрез следване и прилагане на учението на Исус Христос. В края на времето есхатологическата победа на Божието общество ще бъде възнаградено с вечен живот в името на Исус Христос (вж. Августин 2005). За блаж. Августин е изключително важно следването на Христовите повели, както и подпомагането и развитието на религиозно-нравствените институции на християнството (християнската църква) като изключително и неповторимо явление в живота на човечеството, чийто произход блаж. Августин открива в трансцендентния свят. В този ред на мисли, блаж. Августин, ако различава форма на „другост”, тя се изразява във вида общество и принадлежащия към него морал, проектиран от него.

По този начин е очевидно ясна универсализиращата роля на християнската църква, която единствена би могла да намали разликите между двата вида общества, за които говори блаж. Августин. Като наблюдава християнизиранието на света, той говори за изключителната устойчивост на християнската религия, за светостта и непоклатимостта на църквата въпреки множеството провокации, въпреки разрушителните и противодействащи ѝ вътрешни и външни сили. Духовно-нравственото и институционално съществуване на Църквата не е подвластно на законите за обратнопропорционалните отношения, каквито биха могли да бъдат регистрирани при разпространяването на религиозните, политически и културни учения и съответния им отпор от обществените групи. Според блаж. Августин традиционните деформации, на каквито биха могли да бъдат подложени и каквито биха могли да изпитват нерелигиозните институции, не се отнасят и не биха могли да засегнат Църквата, защото Църквата се явява духовно цяло, в чието общение всички хора са равни и обединени в едно, а материалната ѝ изява в света е на институция за приобщаване и сграда за поклон на Божията общност. Тя е Божи дом. В духа на тази екзагега са разсъжденията и на Св. Тома Аквински по отношение на Другостта, различността и универсалността на християнските идеи. Въз основа на идеята за изкуплението св. Тома Аквински допуска възможността да има достъп до свръхестествените, трансцендентни истини. Оpozнаването и вярата в Бог е добър гносеологичен подход за опознаването на Другия и на обществото като цяло. Но следвайки старите традиционни разбирания за родовете на познанието (Аристотеловата логика), св. Тома Аквински разграничава първични и вторични форми в познанието (сетивни и умствени, умопостигаеми и интелигибелни): „Познанието на всеки получава своите предели - от модуса на формата, която е първоначало на

познанието. В действителност сетивният образ, който се съдържа в усещането е подобие на един единичен предмет, и поради това чрез него може да се познае само този единичен предмет. А умопостижимият образ в нашия интелект е подобие на нещото в съответствие с рода, който може да бъде усвоен от безчислено много отделни неща. Така нашият интелект чрез интелектуалния образ на човека познава по някакъв начин безкрайно много хора, но не в онези различия, които те имат помежду си, а само в обединяващото ги родово естество.” (цит. по Радев 1994: 352). За св. Тома, въпреки съвпадението на човек с другите живи същества по род, има и разлика по вид, а тази видова отлика се установява като различие по форма.

Човекът трябвало да бъде наясно, че светът е сътворен от Бог, а задачата на човека е да тълкува и живее според правилата, заложили в устройството на този свят, да разбере какво е светът, кой го е сътворил, какво е длъжен да стори всеки простосмъртен, за да може да го оцени и да постигне Бог чрез опознаването на Неговите Блага. Освен това човекът трябва да знае, че неговата телесна форма е даденост за живеене в земния живот, който е греховен и пълен със страдания. Това е изпитание за човешката душа, която трябва да осъзнае, че Бог се постига чрез духовността, а не чрез плътта и материалността. Хората трябва да се организират и да живеят заедно в мирни общности. Макар тяхното съзнание (защото е в оковите на тленните тела) да показва пътя към природното им предназначение, те трябва да се стремят към духовна приобщеност. Животът на хората в общество намира своето доразвитие в организираната структура на държавата. Държавата трябва да осигури добър живот на човека на земята, за да се постигне небесно блаженство. Хората следва да се ръководят от Божиите повели, дадени им чрез Светото Писание на Стария и Новия Завет, така че Божиата промисъл да бъде осъществена. Според св. Тома човекът би трябвало да бъде наясно, че земният живот е грешен, защото е телесен, греховен, страдален и за да постигнат хората Бог и небесното блаженство, ще трябва да разберат, че това може да се осъществи само чрез постигане на духовното по пътя на аскезата. За св. Тома Аквински е по-важно каква е душата, отколкото материята, защото именно по душата се различавали хората един от друг, тъй като всяка една душа е индивидуална и характеризира определен човек и за разлика от тази на другите живи земни същества, човешката душа е създадена от Бог, а не от други телесни сили.

От всичко това става ясно, че като цяло човекът през Средновековието, живеещ и гледащ на света през призмата на християнските универсални ценности, е подчинен изцяло на Бог, благодарение на чиято милост съществува. Човекът не е толкова друг, по каквато и да било своя външна телесна или културна отлика, колкото по отношение на възможността му да приобщи своята душевност по пътя към едно (за нас утопично, но актуално за вярващия средновековен човек) духовно Божие общество или да бъде приобщена душата там, от където е дошла. Тезите на блаж. Августин и св. Тома Аквински по отношение на универсализиращия християнски светоглед са както емблематични, така и обобщаващи за християнското философско средновековно мислене. В опитите си да се наложи като доминиращ мироглед християнството достига до възможните социални граници като Кръстоносни походи и насилствено покръстване. Наред с това то среща в лицето на исляма сериозен отпор.

Универсализиращото начало в исляма и конфронтацията с християнския универсализъм

В VII век арабомюсюлманите сломват персите-езичници в битката при град Кадесия. Това се случва в 637 г. Тогава арабският пълководец Саад бен Аби Укаас побеждава огромната армия на персийския император Сасанид Яздегирд III, с което започва разпространението на исляма сред персите, както и в Африка, Сицилия и Испания.

През X-ти век Андалусия е почти ислямизирана като общност. Поради тази причина за известен период от няколко века се поставят политически граници между Андалусия и останалата част от християнска Европа. Проблемът за „чуждото“ и „Другия“ в тези ранни исторически векове е най-вече проблем на верска основа. Това продължава векове наред. В религиозния аспект на проблема „чуждото“ и „другият“ е това и този, който не е вярващ по начина, по който се предполага и изисква от водещата религиозна деноминация в определено социално пространство. Разбираемо е, че като цяло верските идейни принципи на християнството, исляма, юдеизма или будизма се припокриват. Въпросът е в това съответната религия да бъде наложена доктринално и догматично в обществото, чрез което това общество да бъде ситуирано, управлявано и контролирано като християнско или ислямско. Това е и началото на разделението и капсулирането на обществата на идейно-верска основа и произтичащите от това промени в социалните пространства, както и поставянето на своеобразни граници, които ще формират тези пространства като политически противоположни пространствени общности. Създателят на исляма – пророк Мохамед - е действителна личност. Роден е в Мека и е живял от 570 до 632 г. В многобройните хасиди (случки от живота на Пророка) става дума за това как Пророкът често се съветвал със своите сподвижници и нерядко възприемал техните становища. Сам той заявява: „Моите последователи не може да грешат“ (Свещеният Коран). Това пророческо откровение е и основата, върху която по-късно теолозите ще създават учението за уммата (общност) на всички мюсюлмани. В тази връзка ислямската държавност възниква преди всичко като обществена идеология, която се споделя безрезервно от членовете на обществото и която е основание за съществуването на властта. Преди да е институционализирана във функции, органи и процедури, властта е вече обоснована идеологически. Тя е власт на Аллах, безкрайна по обхват и абсолютна по основание. По този начин се е породила ислямската тахада (свидетелство): „Няма друг бог освен Аллах и Мохамед е негов пророк!“. Така, въпреки че превръщането на исляма в световна религия безусловно налага множество изменения в култа и начина на практикуване на молитвите, неговата теоретична част остава непроменена. Тя не може да подлежи на развитие, защото ислямът е даден само веднъж и само на вярващите от Пророка Мохамед. Всякакви изменения в него са канонически недопустими (вж. Чуков 1994).

Какво е отношението към „Другия“ при такова разбиране на исляма? В тези ранни векове „Другият“ се явява като вярващия в нещо различно. За човека от тази епоха е изключително трудно да предположи, че Другият не е религиозен. Затова ислямът в този си ранен вариант е изключително толерантен към различната вяра. Както Старозаветните текстове в Библията, така и Коранът дава

право и възможност на вярващия от друга религия да отиде в Небесното царство. Но в Свещената за всеки арабин книга се обявява война срещу неверника – срещу невярващия изобщо в Бог. Излишно в християнското религиозно и културно пространство се спекулира с думата „Джихад”. Джихад е дума от арабски език **جهد**, означаваща най-общо свещена война, и е понятие в исляма. Думата произлиза от корена <"ğ-h-d">, което означава „извършване на максимално усилие" или също „борба" и в ранните години на възникването на исляма няма нищо общо с израза „свещена война". Думата има широк спектър от значения. Негативното значение на думата е едно от последните, а именно, че сила може да се използва тогава и само тогава, когато всички мирни мерки не са сработили за отстраняването на потисничество над мюсюлмани и немюсюлмани. По отношение на откровенията в Корана, когато Мохамед се намирал в Мека, „Джихад” е означавал единствено ненасилствената и лична борба, онова вътрешно усилие, необходимо за осъзнаването на божествените мистерии. След местенето (Егира) от Мека в Медина през 622 г. и с възникването на Ислямската държава през 661 г., начело застава бившият валия на Дамаск – Мауля бен Али Сафиан (661 – 680 г.). Той създава втората династия в исляма, която оставя своя „средиземноморски” почерк в развитието на правната наука и система. От новата столица Дамаск наследниците на Пророка управляват една огромна по територия държава. В повечето нейни провинции арабомюсюлманите са били по - малобройни от завареното население. При Омаядите предстояли радикални законодателни реформи.

Според арабските изследователи на историята на ислямското право омаядският народ в ислямското правотворчество се квалифицира като „пауза за ислямското право” (вж. Чуков 1997). Коранът (Свещеният Коран 22: 39) оторизира отбранителната борба и то отново срещу неверника, т. е. срещу Другия, невярващ изобщо в Бог. Така в първите векове на своето съществуване ислямът се проявява като много по-толерантен към Другия, различния, чуждия, но вярващ в нещо. Цялата тази системност и определеност на исляма спомага за бързото му разпространение и налагане в тези ранни векове. Хуманността и универсализмът в идеите на исляма не са по-различни от тези в християнството (състраданието и толерантността са отличителни черти за правоверния мюсюлманин: да не отминава просещ, да дава милостиня без оглед на неговата вяра) Това е и причината ислямът да постигне бързо следните резултати:

- категорично да се наложи като религиозна доминираща форма и да обедини на чисто религиозен принцип в единна държава от имперски тип територията, простираща се и обхващаща голяма част от Северна Африка и Близкия Изток;
- да подготви условия за универсализиране, налагане, институционализиране и действие на ислямската юриспруденция. Да бъде толерантен към останалите, съществуващи по тези места вярвания. Въпреки че в исляма не съществуват отделни изповедания с ясно очертана теоретична и институционална разлика, а основните общности носят имената или на своите първооснователи, или на племената, в които е възприет съответният религиозен култ, се налага разделянето на две основни общности: сунити и шиити, като всички други деления могат да бъдат отнесени към едната или другата група.

За сметка на видимо съществуващото единство в Арабския свят и бързо разпространяващите се идеи на исляма, Европа в този исторически период (VII /

X век) е все още много разпокъсана. Защо в тези първи векове ислямът успява да изпревари християнството, макар да е теоретично и идейно произведен на юдаизма и християнството? Базисната основа е, че при исляма има политико-еклезиастичен монизъм, т. е. че при исляма на първо място е религиозната общност, а след това държавата като социална общност (съотношението между религиозна общност и гражданско-политическо общество е различно), т. е. универсалните, етични идеи са на първо място и те са тези, които сплотяват общността. (вж. Чуков 1997). Християнството върви по „обратния път”, макар в своето начало да е искало да следва политико-еклезиастичен монистичен модел. Това на практика е било невъзможно в региона на Европа поради наличието на поредица от етно-социални и политико-културни разлики. Затова християнството тръгва по пътя на политико-еклезиастическия дуализъм. От обявяването му за официална религия в Римската империя през 323 г. до институционализирането му като водеща и официална религия в европейските държави минават векове.

Универсалните християнски идеи не винаги звучали разбираемо там, където достигали, поради факта, че за да бъдат приети, е трябвало да бъдат заличени вярваията на местните народи. Така на места покръстването ставало насила, защото в такива случаи се явявало като политическо решение, гарантиращо мир за обществата, което обаче било далеч от универсалните принципи за всеобща любов, уважение, търпимост и братство, проповядвани от християнството. За да бъдат възприети и практикувани тези християнски ценности, е трябвало да изминат десетилетия и дори столетия. Този процес по-късно се повтаря в Латинска и Северна Америка. Друг важен и критичен момент за приемането/налагането на универсалните християнски идеи се явяват т. нар. Кръстоносни походи. По своята същност те са мащабни религиозно-доктринални и военни кампании, предприемани през Средновековието в защита на интересите и идеологията на християнството и по-конкретно на Римокатолическата църква. Те са значително религиозно, политическо, социално и културно явление, променило чувствително хода на световната история.

Кръстоносните походи целяли: разширяване или защитаване на позициите на християнската религия; превземане или защитаване на земи, намиращи се под властта на враждебни към християнството владетели или народи; потъпкване на еретични движения и разправа с непокорни на църквата или на отделни владетели хора, включително населението на цели области и държави. Особено важно място сред изначалните и прокламирани мотиви за предприемане на Кръстоносните походи заема т.нар. защита на Свещените земи, т.е. осигуряването на християнска власт над тях. Участниците в походите били рицари, монаси и обикновени хора (вж. Ришар 2005). Те воювали предимно срещу араби, маври, евреи, селджукси и османски турци и езическите (т. е. непокръстените) народи от Прибалтика. Важно място в църковната дейност заемала борбата с еретиците, като най-известни походи от този род са Албигойските войни, състояли се между 1209 / 1229 г. Те са наричани и Албигойски кръстоносен поход. За кръстоносни походи в най-общ смисъл могат да се приемат и войните от испанско-португалската Реконкиста, както и тези, предприети за завладяването и християнизирването на Латинска Америка, а също и на части от Южна Азия и Африка от страна на католическите владетели. Точният брой на кръстоносните походи в този смисъл не е известен. Освен деветте, традиционно приемани като „големи”, са били проведени и множество по-малки по мащаб походи не само в Палестина, но и в Централна

Европа и Испания. Кръстоносните походи са били насочени най-често срещу идеологическия враг на християнството – исляма. Мишени също били християните еретици, личните врагове на папата и монарсите. Тези походи така и не постигат очаквания от тях ефект. Ислямизацията в Северна Африка и Мала Азия продължила, а Балканите векове занапред били под османско владение, при което били правени опити за ислямизация на населението (вж. Ришар 2005).

Ислямът, подобно на християнството след X век, също не останал толкова единен, както в първите векове от своето съществуване. Дори се разпокъсал още повече в сравнение с християнството, но това, което по някакъв начин поддържало неговата цялост, бил споменатият вече политико-еклезиастичен монизъм, който християнската църква (дори и да е съумяла да обедини трите си основни разклонения) не би могла да постигне. Причината за това е, че християнството се опитва да се вплете първоначално в общества, в които вече е имало ясно изразена гражданско-политическа култура, каквото общество напр. е римското, за което религията си остава фон в социалното пространство. Схизмата, като политическо разделение на християнската църква, е резултат от един по-дълъг период на отчуждаване между християнския Изток и Запада. Основната причина е борбата за върховенство между римските папи и Константинополските патриарси, които в крайна сметка се отлъчват взаимно през 1054 г. За разделянето спомагат и вече съществуващите разлики между Западната и Източната църква в догмите, обредите и организацията. Кръстоносните походи били удобен политически, идеологически и силов метод за ликвидиране на схизмата с ликвидиране на субекта ѝ от византийска страна. В крайна сметка папата (като цяло папите от този период) в Рим не се бил отказал от създаването на световна католическа империя чрез възстановяване на древните римски граници. От това произтичали съществените финансово-икономически изгоди дори само от приходите, които щели да влизат в римската хазна от поклонниците по Светите за християнството места. Смесването на тези тенденции поражда Кръстоносните походи, придавайки им романтично и наивно значение, представляващи желанието на западноевропейското християнство да спаси източноевропейските им събрата от мюсюлманите. Кръстоносните походи били много повече от завоевателна кампания, но за местното население в териториите не били нищо повече от обект на кръстоносната агресия - те били бедствие, вражеско нашествие, което не се спирало пред никакви морални ограничения.

Подходящ пример в това отношение е Испано-португалската Реконкиста. Тя започва през 718 г. с Първото християнско въстание и завършва през 1492 г. с падането на Гранада, последната ислямска крепост на Иберийския полуостров. През 718 г. арабският васал Дон Пелайо Астурийски се надигнал на бунт срещу Халифата. Поради отдалечеността на владенията му в Астурия (на северния бряг на Пиренейския полуостров) от главните арабски центрове Гранада, Кордоба и Малага, въстанието се разраства бързо и се разпростира в съседните провинции. Въпреки това Пелайо скоро е разгромен, пленен и отведен в Кордоба, за да бъде съден. По пътя обаче успява да избяга, за да се върне отново в Астурия, където започва да организира ново въстание. През 722 г. Дон Пелайо вече разполагал с няколко десетки добре въоръжени мъже, с които още същата година съумява да победи арабския гарнизон в градчето Кобадонга. Това малко сражение е първата истинска битка от Реконкистата на Испания (виж. Cowart 2007). По примера на Пелайо през следващите десетилетия и други васали в най-северните части на

Испания започват да се надигат срещу маврите. До 1018 година няколко испански мини-кралства стигат до Сарагоса (на около 300 км северно от Мадрид). През същото време Кралство Кантабрия действа самостоятелно срещу арабите в най-северозападните части на полуострова. Към началото на XV век испанските кралства се обединяват за последен щурм срещу останалите на полуострова няколко големи арабски крепости. През 1492 г. испанците, предвождани от Фернандо Арагонски, превземат и последната мюсюлманска крепост Гранада, след като последният емир на Гранада Мухамад XII се предава. До началото на XVI-ти в. почти всички араби са изгонени от страната или изгорени на клада от Инквизицията. Всъщност Реконкистата била процес на тотално избиване на традиционното ислямско население по тези земи от страна на християнската църква. След нейния край християнската църква започва принудително покръстване на мюсюлманите и смяна на имената им. Тези, които отказвали, били продавани в робство, избивани, изгаряни или прогонвани. Спрямо неверниците или „Другия“ моралът липсвал напълно, християнството било далеч от нравствените принципи и норми, които прокламирало. Като регулирана от религията духовно-поведенческа норма, този морал е модифициран негативно. Църковната и светската власт пропагандирали липсата на задръжки и опрощавали веднага греха от убийството на мюсюлманите, еретиците или езичниците. Това оставя дълбока следа в душевността на мюсюлманите, която се предавала в поколенията. Тази тенденция и подход ще ги срещнем и при признаването на „Другия“ в Латинска Америка (вж. Тодоров 2010). Важно, в този ред на мисли, е да бъде отбелязано, че от Запад на Изток християнството се явява пътепоказател на процеси, които водят до икономико-културна интеграция (глобализация или в случая на процеси на универсализация). Докато от Западна Европа към Латинска Америка и Северна Африка, наблюдаваме войнстващо, насилствено налагане на християнството с опити за асимилация на наличната култура. Например, пътуванията на Марко Поло на Изток не са лишени от очаквания за евентуална евангелизация, но такава не е била осъществена, защото християнството среща сериозен опонент в лицето на будизма. (вж. Zago 1985).

Христофор Колумб - опитът за преоткриването на християнския хуманизъм и универсалните ценности

Мореплавателят Христофор Колумб несъмнено е една от най-ярките фигури на Ренесанса. В период от 12 години той извършва четири експедиции. Изключителните качества и воля на този човек проправят пътя не само към непознатия континент, но и към изграждането на една нова цивилизация, на която всеки от нас дължи по нещо. Колумб считал себе си за призван да разпространява Христовата вяра в Нова Индия (Америка). По този начин средновековният подход на кръстоносните походи възкръснал в религиозния проект на мореплавателя. Целта на Колумб била да сведе „Другия“ (индианското население) до себе си. Той смятал, че е открил Нова Земя там, където е било оповестено тя да се намира според старозаветните текстове на Библията. Подходът към откритите територии на Колумб не е бил прагматичен, а е бил в духа на библейската екзагега и християнската пророческа традиция. Този начин на възприемане на новооткритата действителност отрежда на местното население (индианците) второстепенно значение. За Колумб индианците били по-скоро част от природата

– подобно на екзотична биологична разновидност на местната флора и фауна. Колумб свеждал местното население до фигурите на „непорочния дивак“ или „живия дявол“. При опитите да ги възприеме като себеподобни той стига до извода, че са податливи на асимилация и евангелизация, подчертавайки необходимостта от колонизация.

Този егоцентричен модел, който се проектира като цяло върху местното население от Колумб и придружавалите го завоеватели, води до жестоката евангелизация и асимилация на местното население, която била извършена в рамките на около 60 години (вж. Doak 2004). От 1492 г. до около 1550 г. в този регион изчезват около 70 милиона души - изклани, починали от болести и от системен тормоз от страна на колониализаторите. Да се ограничим само с примера на Мексико. При завладяването му в 1519 г. от отряд испански конкистадори, водени от Ернан Кортес, населението на страната наброявало близо 25 милиона души. Две години по-късно, в съюз с тлакскалтеките, Кортес превзема Теночтитлан и унищожава ацтекската империя. През 1535 г. е основано вицецралството Нова Испания, което се превръща в най-важната испанска колония в Новия свят. Населението било евангелизирано и използвано като работна ръка или продавано в робство. В резултат на тази пагубна политика в 1600 г. то вече е само 1 милион души. Положението в останалите страни от региона било същото (Тодоров 2010: 157). Оправдани ли са всички тези жертви в името на универсалните християнски морални ценности, заради които са извършени? Достигнали ли са до поробваните тези нравствени идеи, след като в повечето случаи те са били представяни на местното население на недостъпен и неразбираем език като условие, за да бъде продължено биологичното им съществуване? Известно е, че конкистадорите най-безскрупулно са прилагали както им изнася, кралските предписания и са наказвали индианците в случай на неподчинение. Самите индианци не са имали правната възможност да се защитят и докажат невинността си. Те били предварително долупоставени, доколкото правилата на играта се определяли единствено от испанците. Езиковата граница оставала сериозна причина и улеснявала испанските конкистадори да извършват кощунствата си върху местното население. Какво било разбирането спрямо индианците като „Други“? Проблематиката на Другостта можем да я търсим в три базисни различия, макар отношението към „Другия“ да има множество измерения:

- В аксиологичен аспект. „Другият“ равнопоставен ли ми е или е по-нисш от мен; добър ли е или не; обичам ли го или не? В повечето случаи се подразбирало, че АЗ (в лицето на християнина - завоевател) е по-уважаваният, по-обичащият, този, който е личност;
- Праксеологичен аспект. Този аспект се разкрива чрез доближаването или отдалечаването от Другия. Проявите на този аспект са чрез следните фигури на отношението между Аза и Другия: приемам ценностите на Другия, отъждествявам се с него, съгласявам се с неговите ценности; подчинявам се или подчинявам Другия на себе си; той се отъждествява с теб, той се съгласява с теб, приема твоите ценности и ти се подчинява, асимилираш го;
- Запазването на неутралност чрез проявата на безразличие.

Какво открива християнството при инвазията си в Новия свят? Преди анализът ни да продължи е необходимо да бъдат казани няколко думи за местните религиозни вярвания в този т. нар. „Нов свят”

Християнството поради късното си възникване, винаги се е опитвало да се наложи на места, на които има вече изградена някаква религиозно-философска ценностна традиция. Такъв е и случаят с „открития” от Колумб Нов свят. Възщност пристигането на Колумб, от традиционното население е посрещнато с положителна настройка – религиозните вярвания на маите, атцеките и инките по начало са били плуралистично настроени към всичко ново. Не случайно това са религии, в които основно верую е тезата, че всемирът ни никога няма да има край. В този наличен всемир е възможно да се наблюдават промени, регрес, прогрес, но винаги движението е насочено към едно усъвършенстване на човешката душевност, както и готовността да бъде прието всичко ново, положително и обединяващо.

Сблъсъкът на местните хора с възприемането на християнството на идейно ниво се явява най-вече по повод на християнската идея за греховност, апокалиптичност и есхатологичност. Последните са базисна теза върху, която е построена цялата християнска онтологична, гносеологична и епистемологична нравственост. Това, което категорично се явява неразбираемо за месното население по отношение на насилствено налаганата им космополитично ориентирана християнска религиозност, е парадоксът в идейността: от една страна, братска любов, равенство, приобщаване и живот в мир, и от друга, наказания и вяра в някаква априорна човешка греховност, защото желае да опознава света около себе си, край на света, вечни мъки и пр. Налагащото се християнство не можело да прозре, че се опитвало да овладее умовете на хора, чийто религиозно-философски вярвания са стигнали далеч в своите теолого-космологични и универсално-космополитични схващания за участта и мястото на човека във всемира.

В какво се изразявали вярванията на маите и какво са оставили те на атцеките? В културата на маите (3000 г. пр. Хр. – XVI в.) в изследователската литература се отграничава класически период (II-IX в.), а за предшестващата го история на тази култура данните са съвсем оскъдни. Маите населяват първоначално градове в обширни райони на днешно Мексико, Гватемала, Белиз, западен Хондурас, но в по-късни времена се съсредоточават на полуостров Юкатан. След опустошителната дейност на испанските завоеватели от 1550 г. оцеляват само три книги, написани с йероглифно писмо, които по-късно били преведени от техните жреци на латински език. На тази основа се появяват изданията на митологичните повествования: „Попол Вух“ („Книга на съвета“ на маите киче), „Чилам Балам“ (на маите юкатеки), както и историческата книга „Какчикелски анали“, пророчески книги на жреци на божеството ягуар).

Религията на маите с политеистичен характер. Хунаб Ку е божеството, което маите приемат и почитат като създател на всичко, като първосъздаващ бог. Висш андрогинен бог е Ицамна (Гущеров Дом), смятан за негов син и утвърден като главен обект на култ в следкласическия период (900-1915 г.). Ицамна е почитан като господар на небесата, а също и като покровител на свещения ред на земята и пазител на подземния свят. В женския си ипостас е създател. Проявява се в четири цвята и лика: червеният Ицамна е покровител на Изтока, белият – на Севера, черният – на Запада, жълтият – на Юга. Сътворението на човека се смята за дело

на Укушкач (Сърце на Небето). Като бог на Слънцето се почита Кин, създал деня и цикличното време. Богиня на Луната е Ишчел, покровителка на жените и лечителството. Широко разпространение има култът към божества на дъжда Чаки (четирима Чаки, свързвани с четирите посоки на света). В четири лика се почитат и змиевидният бог на гръмотевиците Чикчан, държителят на небесата и на четирите края на земята Бакаб, пазещият плодородните земи Балам (Тигър). Според митологичните представи за свещеното пространство има тринадесет небеса и девет равнища на подземния свят, които имат свои божества покровители. Богът покровител на майте има специално място, определено и от схващането, че неговата субстанция е човешкото тяло, а растежа и зрелостта му се асоциират с развитието на човека и с религиозното му възраждане. Бог на смъртта е Юм Кимил (Ах Пуч). Божества покровители имат поетите и музикантите, търговците, ловците, рибарите и др. Кетцалкоатл се почита под името на известния като културен герой Кукулан. Почитат се предците, широко разпространение имат ритуалите, чрез които майте отдават почит на значими в своята история управници и жреци. Особено популярен е например култът към Великото Слънце - Зеленият Кетцал Макав, управлявал вероятно в началото на V в. Гробницата му в град Копан, един от крупните центрове на културата на майте, става мястото на последен покой и на следващите управници, които се смятат за негови преки наследници. Управникът често бива приеман не само за овластен от боговете, но и за тяхно възплъщение.

Важно е да се отбележи, че религиозните събития се обозначават по комбиниран календар. Според слънчевия календар годината се състои от 365 дни, разделени на 18 месеца по 20 дни, и пет дни, които са от религиозна гледна точка дни на гранично състояние на човека, на възраждане. Той се съчетава с календар с 260 - дневен годишен цикъл. Според майте древните хора са установили ред (ритуал), определящ ритъма на живота на света и човека. Древните ритуали са били възобновени според календарните изчисления на 13 август 3114 г. пр. Хр. и това е времето, което се смята за начало на живота (пресътворяване) на настоящия свят. Храмовете им били центрове за обучение и развитие на религиозното изкуство. По правило храмовете са били изградени като стъпаловидни пирамиди, възплъщаващи схващането за свещена планина като специално място на божие присъствие. Освен принасянето на човешки жертви (на специална жертва на сърце) майте отправят молитви и принасят символни жертвени дарове на боговете, имали ритуали за външно очищение (пости) и за вътрешно очищение (публично изповядват прегрешенията си).

Към времето на превземането на земите им от конквистадорите, културата им е вече в своя залез. Но много групи май се разселват и макар че официално са католицизирани, техните наследници поддържат свои религиозни традиции и адаптират компоненти на християнството към тях. Изследванията показват дори ново възраждане на тези традиции през втората половина на XX в. Най-многобройната им религиозна общност понастоящем е в Гваделупа. Ацтеките се заселват в Мексиканската долина. В нея основават своята столица Теночтитлан (през 1325 г.) и създават своя империя. Ацтекската култура се формира и достига свой апогей в периода 1200-1521 г. По произхода си носителите на тази култура принадлежат към племенната група мешика и наричат себе си „теночки“ на името на своя легендарен вожд и върховен жрец Теноч. Придвижват се от северен остров към Мексиканската долина през XII век. Изгласкани са от района на град

Кулуакан, на който известно време са подчинени и се установили на остров в средата на езерото Тескоко, едно от петте езера в Мексиканската долина. Тук основават своята столица Теночтитлан.

В културните традиции на Мезоамерика, ацтеките идентифицират себе си като духовни наследници на толтеките и дори наричат себе си толтеки. Принадлежат, както и толтеките, към езиковата група науа. Очевидна е общността на митологичните им представи и на основните им религиозни ориентации. Важна особеност на тази културна традиция е, че тя носи типичните характеристики на градски тип култура (противоположна на тази е културната специфика на чичимеките). Тя идентифицира себе си като приемница на теотиуаканската култура, а свързаността с толтеките е за ацтеките критерий за културност и дори за аристократичност. Те също, както и толтеките, стават известни с градостроителството си – то, разбира се, не би било възможно без уменията им, но особено важно е, че по смисъла си, по символните си специфики е вкоренено във философско-религиозната култура, както и представлява израз на тази култура.

Под управлението на Итцакоатл (1428-1440 г.) ацтеките постигат независимост и това се оказва решаващо за по-нататъшното интензивно развитие на техния стопански живот и за културния им подем. Знакова фигура в управлението на държавата им е Моктесума I (1440-1469 г.), при когото присъединяват обширни земи (районите на днешните щати Веракрус, Пуебло). От 1502 г. са под управлението на Монтесума II, убит от испанските конкистадори. Ацтеките също са политеистични. Те имат т. нар. „Ацтекска карта на света” (Кодекс Фехервари). Според легенда дошли в Теночтитлан, от полумитичния Астлан, („Земята на чаплиите”; оттук е и названието им ацтеки) след двестагодишно странстване. Първо достигнали Чикомосток (Седемте пещери), митичното обиталище, което мезоамериканците смятат за своеобразен „рай“, за благопораждаща земя. Легендарният им вожд Теноч получил във видение наставление от бог Уитцилопочтли да отведе своите хора в земя, която ще разпознае по кацнал върху кактус орел със змия в клюна си. Такъв орел, кацнал върху цъфналия кактус нопал, те видели на остров Тешкоко и тук издигнали Теночтитлан („място на теночките“). Теночтитлан - култовото сърце на ацтекската империя, бил съграден в близост до легендарния Теотиуакан и ацтеките го смятали за град, чиито основания са „в небесата“ и в който хората не се страхували от смъртта. Смятало се, че това място е свято, защото тук бог Уитцилопочтли принесъл в жертва сърцето на племенника си Копил.

Интересно е как е бил конструиран градът Теночтитлан. Градът е конструиран като е бил разделен на четири квадранта. Така той репрезентирал цялата вселена, структурирана според митологичните представи по този начин. Разположен е на площ 15 кв. км и е имал около 200 хиляди жители. Сакралният център на вселената съвпада със сакралния център на Теночтитлан. Главната култова сграда е Великият храм (Ел Темпло Майор (El Templo Mayor), обозначаващ „пъпа на света“). Храмът бил обграден с води, представящи небесните, примордиални води. Посветен бил на покровителя на ацтеките - богът на Слънцето и на войната Уитцилопочтли. Конструиран като стъпаловидна пирамида с няколко площадки, има монументални скулптури и фрески. И тук, както и в храмовете на толтеките, има скулптурна фигура Чакмоол.

Инките се заселват през 900 г. в долината Куско - в земите на днешно Перу, дошли от езерото Титикака. Предвождани са от имащите божествен произход

според митологичните представи Манко Капак, първият Инка, и неговата сестра Мама Окльо. Тук основават град Куско (пъп. сърце), който става столица на тяхната империя. Манко Капак бил първият Инка, „син на Инти“, вожд с божествен произход. По принцип индианците кечуа наричат Инка своя вожд, но испанските конкистадори наричат така всички коренни жители на империята. Но вероятно сами са се назовавали с „капак-куна“, т. е. велики, прославени. В периода между 1100-1500 г. се създава и достига своя разцвет империята на инките. Времето от 1300 до 1500 г. се обозначава като неин класически период, в който културата ѝ достига своя апогей. През 1466 г. присъединяват държавата Чимор и интегрират нейната култура. Инките наричат своята Тауантинсую. На кечуа, говорения от тях език, това означавало „четири обединени области“. Четирите области – Кунтинсую, Колясую, Антисую и Чинчасую са разположени кръстообразно около центъра – град Куско. Историята и културата на индианците кечуа е облечена в множество митологеми, освещаващи произхода им и особеното им място в духовната история на човечеството. В цивилизационно отношение те достигат най-високо развитие от познатите култури на Южна Америка. Респект внушават постиженията им в архитектурата, астрономическите им знания, организацията на обществения им живот, постиженията им в ювелирното изкуство, в музиката. Имали протописменост – възловото писмо кипу. Известни били със своя етически принцип: „Не кради, не лъжи, не мързелувай.“ („ama quilla, ama shua, ama llulla“).

Според преданията им, синовете на дванадесетият Инка Уайно Капак – Уаскара и Атауалпа – влизат във война помежду си. Победилният Атауалпа, установил държавата си в Кито (столицата на днешен Еквадор) е провъзгласен за император. Уайна Капак си припомня древно пророчество, според което след като изтече срока на управление на дванадесет Инка, империята ще рухне. А Атауалпа прави фатална грешка, приемайки конкистадора Франсиско Писаро с малобройната му войска за завръщания се на земята Виракоча. Макар и покорил се и приел християнско кръщение, Атауалпа бил обезглавен, а 1535 г. обозначава края на великата империя на инките. За облика на културата им се съди предимно по тяхното последно укрепено селище - Мачу Пикчу, намиращо се високо в Андите. Културните им паметници били унищожени и разграбени от колонизаторите.

Равенство или неравенство: Лас Касас – Хинес де Селпуведа - Франсиско де Витория

Разбираемо е, че тези измерения на отношение към „другостта“ са били прилагани смесено и не са строго разграничени помежду си. Например, евангелистът Лас Касас познавал индианците по-малко от Кортес, но ги обичал повече, въпреки това пътищата им се срещат в подхода им към индианците и се сливат в общата асимилационна политика. Да опознаваш, не означава да обичаш, както и обратното; и едното, и другото не изискват отъждествяване с Другия и не зависят от него. Завладяването, обичането, асимилирането или отъждествяването с Другия в известен смисъл са самостоятелни действия. В този контекст заслужава анализ позицията и теорията на испанския философ, теолог и юрист Франсиско де Витория, който е основател на философската традиция, известна под името „Школата на Саламанка“. Той има особен принос към разработване на теорията за справедливото водене на война и теорията на международното право. Интересна е неговата теза за справедливото водене на войни спрямо индианците.

От една страна, той е на мнение, че е естествено човешко право общуването и участието в общност - човек може свободно да пътува и да търгува, с когото желае. Индианските владетели не могат да спират поданиците си да търгуват с испанците и обратното, испанските владетели не могат да забраняват търговията с индианците. Колкото обаче до разпространяването на Христовите идеи, всяко насилие или водене на война е разрешено, защото християнското спасение е абсолютна ценност. Нещо повече, всяка военна интервенция е оправдана и законна, ако се извършва за закрила на невинните от тиранията на вождовете или на местните закони. Дори това правило да се е прилагало в еднаква степен спрямо индианците и испанците, проблемът е в това, че испанците се явяват и страна, и съдник в ситуацията, без изобщо да са на своя територия. Своеобразната тирания, която са упражнявали върху тези територии, би била разбираема, ако официално е било обявено испанското присъствие като завладяване. Напр. според Франсиско де Витория жертвоприношението на хора е тирания, но не е тирания изстребването и клането им, ако не са пожелали да бъдат покръстени, (вж. Pagden, Lawrance 2001). От тезите на Фр. Витория личи проявяваната сегрегация, расизъм и нетолерантност спрямо Другия в лицето на индианците. Не бива да се забравя, че през цялото време говорим уж за доброволен и мирен процес на възприемане на Христовите идеи за братска обич, обществено равенство и благоденствие, възприемане на всеки друг, различен от мен като равен на мен. Ето какво казва Фр. Витория: „Въпреки че въпросните варвари не са напълно умопомрачени, те не са далеч от това (...) Те не могат или вече не са в състояние по-добре от умопомрачените или от дивите зверове и животните, защото храната им не е по-вкусна и е съвсем малко по-добра от тази на дивите зверове. Тъпоумието им далеч превишава това на децата и лудите от другите страни.” (цит. по: Тодоров 2010: 174). Със сигурност не би могло да се говори за каквато и да било реципрочност в икономико-политически и правно-социален и културен аспект. Върху индианците видимо е упражнявано робско наставничество и срещу това престъпление те не са могли да се защитят. Всъщност т. нар. религия на любовта и братството – християнството - е наложена с кланета, войни и насилие. Все пак на Фр. Витория се гледа като на защитник на индианците: под прикритието на международното право, позоваващо се и основаващо се на реципрочност, той в действителност предлага законна основа на колонизаторските войни, които до този момент не са имали никакво законно основание.

Друг важен елемент в диспута за „Другия” през тази епоха е спорът между Бартоломе де Лас Касас и Хинес де Сепулведа. Бартоломе де Лас Касас е роден през 1484 г. и е починал през 1566 г. Посветил живота си на активна борба срещу робството, насилствената колонизация и злоупотребите с коренното население в Америка, той се е опитвал да убеди испанските съдии да прилагат по-хуманна политика при колонизацията. И въпреки че не успява да спаси коренното население на „Западна Индия”, неговите усилия са довели до няколко подобрения в правния статус на местното население и в увеличаване на хуманизма в етиката на колониализма.

Лас Касас често се разглежда като един от първите застъпници на универсалните права на човека. Лас Касас става първия епископ на Чиapas и първият официално назначен „защитник на индианците”. Неговите обширни писания, най-известните от които са „Кратко описание на унищожаването на Индиите“ (Brevísima relación de la destrucción de las Indias - вж. De Las Casas 2005)

и „История на индианците“, отбелязват зверствата, извършени от колонизаторите срещу коренното население. Пристигнал като един от първите заселници в Новия свят, той се опитва да се противопостави на зверствата, извършени срещу индианците от испанските колонисти. През 1515 г. се отказва от собствените си индиански роби и от правото си на енкомиенда и се заема със застъпничеството на правата на туземците пред крал Карл I. През 1522 г. се опитва да постави началото на нов вид мирен колониализъм, който бил прилаган по днешните брегове на Венецуела. Но това начинание не успява, което кара Лас Касас да постъпи в Доминиканския орден и да стане монах. След това предприема мирна евангелизаторска мисия в Централна Америка сред майите от Гватемала и участва в дебатите сред мексикански духовници за това как най-безпроблемно да бъде приобщено местното население към християнската вяра. Връща се обратно в Испания, за да наеме повече мисионери, продължавайки да следва принципите си за отмяна на робството върху индианците и за премахването на енкомиендата. През 1542 г. испанският кралски двор приема закони, с които се ограничават проявите на насилие и се алармира към по-толерантно отношение към индианците, както и постепенното премахване на енкомиендата. Лас Касас бил назначен за епископ на Чиapas, но служи там само за кратко време, преди да бъде принуден да се върне в Испания, защото приетите закони срещу енкомиендата били на път да бъдат отменени, тъй като не се харесвали на испанските заселници. Останалата част от живота си той посвещава на испанското правосъдие, като оказва голямо влияние по въпросите, свързани с живота и правата на индианците.

През 1550 г. Лас Касас участва в Валядолид в дебат с испанския философ и теолог Хуан Хинес де Сепулведа (1489 г. - 1573 г.). Дебатът във Валядолид, в който участвали теолози, философи и юристи, бил организиран от крал Карл I, за да бъде даден категоричен отговор на въпроса дали новопокръстените и непокръстени индианци могат да се самоуправляват. Сепулведа, защитавайки позицията на колонизаторите, твърдял че американските индианци са „естествени роби“, като се позовавал на схващанията на Аристотел, изложени в „Политика“: „Онези, чието състояние е такова, че тяхната функция е използването на техни органи и нищо по-добро не може да се очаква от тях, тези, казвам аз, са роби по природа. За тях е по-добре да бъдат управлявани по този начин – като роби.“ (вж. Аристотел 1995). Х. Сепулведа защитавал тезата, че трябва да се следва естественото превъзходство, което ще рече, че индианците се съотнасят към испанците като: „...тялото към душата, децата за родителите си, жените за мъжете си, като жестоките хора към благите хора, като робите към господарите“ (Тодоров 2010: 177). Той вярвал, че не равенството, а йерархията е естественото състояние на човешкото общество. Поради факта, че единственото йерархично състояние, което познавал, било йерархията „висше и низше“, следователно според него други различия не съществуват, а само между отделните степени на една и съща ценностна стълбица. Въпреки че Аристотел бил основен източник за аргументите на Сепулведа, той изхождал от различни християнски и други класически източници, включително се позовавал и на Библията. Лас Касас използвал същите източници като контрааргументи срещу доводите му. Според Лас Касас, Иисус има власт над всички хора по света, включително и върху тези, които никога не са чували за християнството. Лас Касас твърдял, че правата на индианците като човешки същества не трябва да са по-различни от тези на всички други хора в

Испания. Хинес де Сепулведа отстоявал позицията, че те трябва да останат и да бъдат възприемани със статута на роби (вж. De Sepúlveda Juan Ginés 1547).

Днес позицията на Х. Сепулведа се възприема като изключително расистка, но през XVI в. тъкмо тя се смята за нормална. Макар да настоявал, че християнството е над всички други религии (приписвайки само на покръстените индианци чертите на идеалните християни), Лас Касас защитавал тезата, че индианците са равни с всички други човеци и затова тяхното поробване е неоправдано. Сепулведа твърдял, че те са по-малко човеци и се нуждаят от настояническа политика, която да ги приобщи към цивилизацията. Крал Карл I поставил край на дебата, като не възприел нито възгледите на Хинес де Сепулведа, нито аргументите на Лас Касас. Все пак на Хинес де Сепулведа не било разрешено да публикува книгата си, в която той се проявявал като застъпник на неравенството и защитник на прилаганото със сила евангелизиране. Диспутът между Лас Касас и Хинес де Сепулведа показва заложената в християнството двойственост на отношението към „Другия”. От една страна, в християнството е заложена идеята за универсалността на човека и за любовта към „Другия”. От друга страна християнството се оказва изключително агресивно към „Другия”, третиран като приобщен към друга религия.

Дали откритите „Други” са човеци и притежават същите права, или за типологизацията на отношението към „Другия” - Мишел дьо Монтен и Шарл Монтескьо

Дали откритите в епохата на Конкистата „Други” са човеци и притежават същите права, или за типологията на отношението към „Другия”? В книгата си „Завладяването на Америка – въпросът за Другия” (вж. Тодоров 2010) Цветан Тодоров прави интересна типологизация на отношението към възприемането на „Другия”, като дава пример с начина, по който това е направено в анализите на Мишел дьо Монтен и Шарл Монтескьо. В есетата си „Опити“ Монтен разглежда – наред с много други теми - завладяването на Мексико и Перу от испанските конкистадори. От една страна, той набляга на неумението на индианците да строят пътища и да използват техника. Монтен изразява учудването си от тяхното желание да използват само ръцете си, като не търсят пътища към механиката: те не ползвали други средства за превозване на строителните материали освен собствените си ръце; товарите влачели и нямали друг начин за повдигане на тежестите, освен като насипват пръст около издиганата сграда. От друга страна, той отбелязва изящните им умения, които не могат да се сравняват по своето великолепие с това, което е открито в Древна Гърция и Рим – великолепните градове, изящното занаятчийство, зоологическите и ботаническите колекции, от които личат изключителната душевност, благородството и умът на тези хора. Същото се отнася и до описанията с нравствена насоченост. От една страна, за Монтен е жалко, че това завоюване на Централна Америка не е сторено по времето на Александър Македонски, по времето на древните гърци и римляни, за да може всичко „диво” в природата на индианеца да бъде облагородено. Но от друга страна, той смята, че индианците, макар и не християни, не отстъпват по яснота на природния си ум и съобразителност – те превъзхождали европейците по благочестие, спазването на законите, добротата, щедростта, храбростта и пр. Монтен причислява този свят към едно „детинство на човечеството”, като „младост”, дори коментира с ирония, че този свят е като разказ на „детски приказки”.

Чрез прибягването към примерите от завладяването на Америка Монтен се опитва да илюстрира две независими една от друга тези в своите „Опити“: първата теза е, че човечеството живее по модела на индивида, който преминава през различни етапи на своето съществуване – от детство, младост и зрялост до старост. Монтен използва като пример за тази своя теза сравнението на „децата“ с „диваците“. „Младостта“ на едно общество предполага, че го очаква развитие. Монтен дава пример с обществата на Европа, които са в своята „зрялост“. Този „зрял“ свят според Монтен е призван да възпитава, да облагородява останалата част от света, да я универсализира (Монтен 1975 :179); втората теза е изложена в есето „За превозните средства“. В неговата първа част Монтен казва, че с времето чудната реалност на едно място се изражда. По този начин той критикува владетелите, управляващи западните общества, които макар да са цивилизовани и подредени, са загубили своята естественост.

Във втората част на есето Монтен аплодира мъдрите индиански владетели, които са съумели да запазят в своите общества естествеността на живота – индианците спазват законите на своите общества, те посрещат с невероятна мъдрост, великодушие и решимост различните изпитания и трудности и т.н. Изводите, които могат да бъдат направени от тезите на Монтен, са, че той прилага към описанието на „Другия“ епистемологичен атомизъм и аксиологически (етически) глобализъм. Епистемологичният атомизъм в случая се проявява в описанието на живота на индианците като индивиди: те са смели, спазват законите, великодушни са, способни са да понесат и най-тежките изпитания и трудности, като в тези качества Монтен откроява реакциите им на индивиди, чрез които реакции те съумяват да се съхранят на фона на външното проявено към тях насилие. Аксиологическият (етичен) глобализъм в подхода на Монтен намира израз в това, че при описанието на индианското или европейското общество ценностното съждение е глобално: „нашите нрави“, които могат да бъдат проявени в нечовешка жестокост и действия, за разлика от нравствеността на индианците, която се е въплъщавала в необикновен, свръхчовешки кураж, вяра, благост и пр.

Подобно на Монтен, Монтескьо осъжда начините на завладяване на Америка, като ги сравнява с огромна рана, нанесена на човешкия род. Но в същото време, позовавайки се на своята географска теория за развитието на човешките общества, той приема, че обществата в географските ширини на екватора, каквито са в Мексико и Перу, са по-склонни и податливи на деспотизъм. А при тиранията поданиците са сведени до положението на животни, които могат само да се подчиняват. Според Монтескьо колонизаторите изиграват положителна роля с това, че като унищожават деспотизма, те премахват и суеверието в съзнанията на тези хора, пристъпвайки към рационализиране на индианските общества. В това можем да търсим, според Монтескьо, положителната роля на евангелизацията, както и глобализиращата тенденция на нравствените християнски идеи. Ето какво пише той по повод на расовите предразсъдъци: „Ако трябва да защитавам правото, чрез което ние направихме негрите роби, аз бих казал следното. След като изтребили народите на Америка, европейските народи трябвало да поробят и народите на Африка, за да могат чрез тях да направят годна за обработване толкова много земя. Захарта би била прекалено скъпа, ако растението, от което се получава тя, не беше отглеждано от роби. Хората, за които става дума, са черни от главата до петите и носят им е толкова сплескан, че е почти невъзможно да ги

съжаляваш. Човек не може да си представи, че Бог – това толкова мъдро същество, би могъл да вложи душа, при това добра, в едно съвсем черно тяло...” (вж. Монтеско 1984).

Позицията на Монтеско, изразена в тези редове, е пределно ясна. В нея се откроява една нова тенденция, която ще бъде водеща в следващите векове и ще определя икономическите отношения – морално-философското легитимиране на евтината, дори безплатна работна ръка, ниската себестойност на произвежданите стоки и продукти, както и различното качество и различните потребители.

В този контекст е важно да споменем и тезата на Френсис Бейкн. В духа на казаното по-горе от Монтен по отношение на индианците и във връзка с възприемането на „Другия” и неговия опит, Фр. Бейкн пише: „Човекът, слуга и тълкувател на природата, върши и разбира само толкова, колкото е могъл да различи в духа на природата чрез наблюдение или разсъждение върху фактите, той не знае и не може да постигне повече. Нито голата ръка, нито разсъдъкът, оставен сам на себе си, може да направи нещо повече; резултатите се постигат чрез инструменти и помощни средства; те са еднакво необходими както за разсъдка, така и за ръката.” (Бейкн 1994: 13-14). В този случай не всички хора имат възможността да притежават достатъчно добър наглед, придобиван в социалния опит, който се обуславя от характера на техните общества. Това означава, че макар хората да са равни по природа, те са различни по опит и тази разлика обуславя различните начини на съществуване. Бейкн пише: „Често може да се види как някой християнски джентълмен - роден в почтено семейство, добре възпитан и образован - по своя воля захвърля високото си положение и богатството си, за да се засели сред диваците и да води техния живот, превръщайки се самият той в дивак. В същото време не съм видял нито един индианец, който по собствена воля се отказва от дивачеството, за да заживее живота на цивилизован човек.” Макар да принадлежат на Фр. Бейкн и думите: „Човек, властващ над другите, губи своята собствена свобода.”

Идеите на Жан Боден за националния суверенитет и на Франсиско де Витория за международното право

Появата на идеята за национален суверенитет и за необходимостта от международно право има пряко отношение към темата за историята на отношението към „Другия”, тъй като тази идея се генерира с оглед на въпроса дали „Другите имат право на независимост.” Понятието за суверенитет се свързва с името на Ж. Боден и неговите „Шест книги за Републиката”, издадени през 1576 г. Основният патос в съчинението му, макар и облечено в солидна теоретична форма, е насочен срещу Николо Макиавели.

Концепцията на Боден за човешката природа и обществото, макар и да е от фундаментално значение за въвеждането на понятието за суверенитет, съвсем не е оригинална. Идеята, че властта, независимо на кого принадлежи тя и как се упражнява, трябва да има по-дълбоки, философски по характера си основания, в една или друга форма може да се открие на много по-ранен етап – още в теоретичните обобщения и в практиката на Древна Гърция, Рим или Средновековието. Ако за Аристотел това е автономността на полиса, предполагащ автархията като самодостатъчност на властта, за римските оратори и философи това е божественият произход на императорите. Що се отнася до средновековната традиция – тук божественото начало на властта се формира според християнската доктрина.

Новото при Жан Боден е, че той дава на политическата власт статута на необходима форма на обществения живот, без да затъва в излишни размишления за произхода на републиката или за това кои са белезите на доброто управление. Същественото според него е, че наличието на една обединяваща публична власт е факт, който не подлежи на съмнение, независимо на какъв исторически етап е обществото. Оттук се поражда фундаменталният въпрос – кой е основният белег на тази власт? Отговорът е: суверенната сила, която се реализира чрез „правилното управление на много домакинства и от това, което им е общо” (Шатле, Дюамел, Пизие 1998: 53). Така се извежда „призванието на републиката” или на държавата. Следователно, най-същественият белег на суверенитета е, че той е власт, разбрана като асиметрично отношение на доминиране на един субект (който в този случай е публичен) върху друг(и) чрез т. нар. суверенна сила.

Ж. Боден, в съответствие с духа на своето време, дефинира суверенитета чрез три основни белега: Абсолютност. Суверенната мощ на държавата е абсолютна, тъй като тя е тази, която издава разпорежданията и не се подчинява на разпореждания, издавани от някой друг. Тя не зависи от нищо или от някого извън нея, пък бил той Бог, природата или народа. В тези си измерения тя не се нуждае от никакво основание, защото е самодостатъчна; Неделимост. Суверенната власт е единна и неделима и ако се делегира, това може да стане само в нейния пълен обем, а не само в някои от нейните проявления; Постоянност. Суверенитетът не става нито повече, нито по-малко с течение на времето. Той е константа и или съществува, или не. Макар държавата да е обществената форма, в която съществува суверенитетът, той не е нещо, което има пряко действие. Суверенитетът се манифестира чрез законите, които се издават посредством един или друг механизъм. Суверенът е, който може да вземе решение дали да издаде законите, или не, дали да води война, или да се стреми към мир, как да управлява чиновниците, да съди и отсъжда като последна инстанция, да помилва, да сече монети и да определя данъците. Имайки предвид, че Ж. Боден различава суверенитета от властта, а държавата от управлението, не е чудно, че за него суверен може да е или народът като цяло, или някаква негова част, или пък конкретен индивид. Смесените форми тук са немислими. (Шатле, Дюамел, Пизие 1998: 54) За своето време суверенитетът е идеен пробив и нов метод за легитимиране на държавната власт. Той замества божествения закон, законите на разума или други основания на държавата с правомерната власт, разбрана като сила, облечена в законите (Танчев 2003: 9).

Заслужава да се отбележи приносът на Томас Хобс към понятието за суверенитет. Той свързва монархическия суверенитет с договорния характер на учредяването на държавата (вж. Хобс 1971). При прехода от естественото към гражданското състояние на обществото сключеният обществен договор има една единствена цел – да осигури спокойствие и благоденствие на договарящите се. Той се сключва обаче между всички членове на обществото, а не между управниците и народа, и представлява основанието на суверенната власт на владетеля. След като са сключили договора и учредили върховната власт, поданиците не могат да отхвърлят без съгласието на монарха неговия суверенитет и да развалят договора. Любопитното в концепцията на Томас Хобс е, че суверенитетът на абсолютния монарх се изразява в монопола върху законите, които той твори. Те са задължителни за поданиците, но не и за самия него, защото това би подронило абсолютността на суверенитета. Невъзможно е също той да се

раздели и между няколко носителя, защото това би противоречало на неговата неделимост.

Разбира се, когато се говори за народен суверенитет, няма как да се пропуснат идеите на Жан-Жак Русо, около които е изграден неговият „Обществен договор”. За разлика от разбирането на Т. Хобс за „естественото състояние” на война на всеки с всеки, която води до нуждата от обществен договор и заедно с него поражда суверенитета, за Русо това е само теоретична хипотеза, постулат, идея. Тя е удобна за начало на анализа, но за него човешката природа, от която би трябвало да се тръгне, не е нито реално, нито предполагаемо дадена в естественото си състояние. Затова гражданското (или политическото) общество не възниква от необходимостта да се преодолее недостатъкът на враждата на всеки с всеки, а се ражда като поредица от случайности. Появата на частната собственост и основаното на нея социално неравенство, заедно с породените от тях войни, убийства, нещастия и ужаси показват, че т. нар. обществен договор, макар да изглежда мъдър и обмислен, е също така и несправедлив. Ето защо хората могат да се откажат от него, защото произходът на властта е човешки, договорен, изкуствен; следователно, щом е човешко творение, той може да бъде и развален. Именно такава е предназначението на ключовото съчинение на женевския мислител „Общественият договор” - да покаже какъв трябва да е легитимният договор, който да върне на хората отнетата им свобода. Дори да се запазва в основни линии идеята за социалния контракт, чрез който Томас Хобс обосновава абсолютния монархически суверенитет, Русо поставя на негово място неограничения суверенитет на народа. Но за да е легитимен този суверенитет, той трябва да се основава не на неравенството, а на свободата. Всеки, обвързвайки се с всички не се обвързва с никого. Според Жан-Жак Русо, тъй като с този обществен договор придобиваме същото право над всички като онова, което се дава на всеки над нас, ние печелим същото, което губим, както и повече сила, за да запазим онова, което имаме. И тук следва нещо, което е много важно за анализирания в тези редове проблем – свободата е подчинение, само защото подчинението е доброволно и равно, което прави свободата морална. Народният суверенитет при Жан-Жак Русо се извежда от всеобщата воля. Тя е интеграцията на частните воли, чиито малки разлики се анулират. Това означава, че всеобщата воля не допуска деление или раздробяване на общественото цяло. Тази всеобща воля е същността и живота на политическото тяло, суверенитетът е нейното упражняване, а законодателството – нейното приложение (Шатле, Дюамел, Пизие 1998: 85). Подобно на Ж. Боден, Жан-Жак Русо също характеризира суверенитета с неотчуждаемост, неделимост, непогрешимост, неограниченост. Базова, разбира се, е първата характеристика: „По същата причина, по която суверенитетът е неотчуждаем, той е и неделим. Защото волята е обща или не е, тя е воля на целия народ или само на една негова част. В първия случай, когато бъде изявена, тази воля е знак на суверенитет и има силата на закон; във втория случай тя е само частна воля или административен акт, най-много декрет.” (вж. Русо 1996).

Така можем да приемем, че концепцията за суверенната държава в онази епоха влага в понятието за суверенитет разбирането, че той е *Puissance absolue et perpétuelle d'une République* – абсолютно и постоянно (вечно) могъщество (власт) на една държава; че суверенитетът е самата абсолютна държавна власт; че държавата по дефиниция е суверенна общност; че ако една политическа общност не притежава тази абсолютна, постоянна и единствена власт, тя не е държава.

Теорията на Ж. Боден е изключително важна за оформянето, функционирането и търсенето на пътища към независимо съществуване не само на тогавашните държави в Европа, но и на онези общности, които по това време са откъснати и океански колонии на европейските държави. Теорията за суверенитета при тях е от изключително значение. Тази теза за суверенитета в географските пространства на Централна Америка, Северна и Централна Африка, както и Мала Азия, в по-късно време и за самата Азия, е проява на своеобразен универсализъм. Този универсализъм се съдържа във факта, че всяка колективна идентичност и солидарност у колониалното население в началото е резултат от промените и от обединяващия фактор, въведени от колониалната сила (напр. в Мексико, Венецуела, Нигерия, Кот д'Ивоар, Кения, Египет, Ирак, Индия и др.) съзнанието за единност, за нация, се формира благодарение на въведените от колонизаторите закони, норми и правила) (вж. Смит 2000).

Дали така оформената и започнала да функционира идея за суверенитет не противоречи на процесите на глобализация, които са предмет на изследването ни? Формирането на национална идентичност и определянето на суверенни граници на отделните държави, се явяват етап в развитието на отделните общества. Така самият процес на осъзнат суверенитет е и етап в процеса на глобализация на отделните общества, макар на пръв поглед и видимо да представлява временно капсулиране на отделните държави, което напомня и предизвиква деглобализиращи тенденции. Когато достигнем до съвременното състояние на глобалността, ще направим до извода, че сред най-очевидните нейни резултати е силната ерозия на суверенитета на държавите за сметка на засилване на ролята на транснационалните институции. Но в рамките на XVI, та чак до първата половина на XX век, суверенитетът на отделните народи е с положително значение, доколкото създава условията за укрепването на отделните държавни общности и за изработването на принципите на международното право. Съвременният глобализационен процес би бил немислим, ако не съществуват и не функционират определени правила в общуването между народите, т.е. без наличието на международното право. А то се ражда заедно с раждането на идеята за националния суверенитет.

Голям принос за изработването и функционирането на международно правно законодателство имат идеите на Франсиско де Витория, които са в основата на международното право. Според Фр. Витория политическото общество – нацията (*res-publica*) - е идеална форма за функционирането на едно общество. Тя е самодостатъчна форма за обществото, естествено обединяваща го около нравствените ценности и правните норми. С други думи, както разсъждава Фр. Витория, природното и географско пространство, върху което живее дадено общество, открива своята крайност и целокупност във формата на държавно обединение. В действителност държавите са резултат от положителните човешки действия, но както пише Фр. Витория, „мъжете са задължени от природните закони да участват под някаква форма в политическото общество” т. е. в неговото управление. Това означава, че основното предназначение и задължение на човека като надприродно обособено същество е да живее в организирано от него общество – в държава. Извън нея човекът не би намерил подходящите блага и добродетели. Основните задачи на формирането на общество са две: да насърчава общото благо и добродетелен живот на своите граждани и да защитава правата им. Фр. Витория уподобява нацията на семейството. Формата на управление на

държавата трябва да зависи от волята на нейните граждани, които да следят за спазването на правомощията за управление на държавата, възложени на нейните владетели.

За Фр. Витория абсолютно най-добрата форма на управление е монархията: „За всички в политическото общество най-разумното управление е от един принц и Господ." Причината за неговото твърдение, че монархията е по-добра от всяка друга форма, е създаването и съхраняването на необходимото единство за социално действие, което обаче не бива да ограничава правата на гражданите си неоправдано. В тази връзка Фр. Витория отбелязва, че прекалената демокрация води до разпадането на обществата, поради огромното количество на хора, които имат достъп до политическото управление, както и с пораждащите се спорадични конфликти на идейна основа.

За разлика от Ж. Боден, Фр. Витория подчертава изключително важната роля на международната общност. Нацията като единен организъм не е изолирана във времето и пространството. Тя е участник в общи процеси, които са регулируеми от всеки един член на това своеобразно общество. Една нация не може да бъде капсулирана тотално в себе си, защото тя, дори и да не желае, е във взаимовръзка със заобикалящите я нации. Целокупното световно политическо пространство представлява човечеството като едно семейство. За да функционира правилно, на това семейство са му необходими закони, норми, правила, както и задължения. Ф. Витория свежда до два основните принципи на международно право. Принципите и нормите в това право да бъдат въз основа на естествените етични норми и естествените правила и обичаи, които спазват хората. Всеки народ, независимо дали е малък или голям, има право на съществуване, на юридически равенство, на независимост. Изключение правят онези нации, които са юридически и политически незрели и поради тези причини не са в състояние да се самоуправляват. В такъв случай някоя по-цивилизована нация може временно да ги администрира, управлява или попечителства в рамките на определен мандат. Всяка държава има право на свободна комуникация и търговия, отказът на които от друга нация би могла да оправдае войната, както и правото и задължението на всяка държава да се намеси в защита на народите, жертва на вътрешна тирания или застрашени от нападение от по-силните нации.

Важен момент за нашия анализ е схващането на Фр. Витория за войната. Тя е позволена като последна инстанция, когато всички други средства за убеждаване са се оказали неуспешни. Причината, която оправдава воденето на война, независимо дали тя е отбранителна или нападателна, е нарушението на правото. Съществено условие за licitness на войната е, че злините, произтичащи от нея, няма да бъдат по-големи, отколкото произтичащото от нея добро. Отбранителната война може да бъде справедливо предприета от всяко лице. Офанзивната война може да бъде започната само от държавните власти. Всички средства, необходими за постигането на победата, са допустими в справедливата война. След като победата е постигната, страната трябва да упражнява своите права върху завладените с умереност и християнска благотворителност.

Бихме могли да обобщим написаното до тук по следния начин. Чрез идеите на християнството за равенство, братство, любов и състрадание (аналогични идеи се срещат в исляма, както и в будизма) се достига до необходимостта от духовна близост и равнопоставеност на хората. Тези религиозно-нравствени ценности се поставят през XVI век в основата на човешките права и по-късно пробиват пътя

на идеята за универсалния им смисъл. Войните и завоевателната политика на Западна Европа в епохата на колонизацията поставят на дневен ред проблемите за юридическото разрешение и обосноваването на международните правни норми. Фиксират се правилата за водене на война и на сключване на мир. С това официално се поставя началото на международната политика, както и на международната дипломация. През XV – XVI век за първи път в историята на човечеството се поставя въпросът за легитимността на робството и възниква позицията за неговата официална забрана. Идеята за човека като универсално същество се хуманизира в степен, далеч надхвърляща онази, която е била валидна по времето на античния гръцки хуманизъм. Опитите за защита и за самоопределение на религиозна, идейна и културно-политическа основа в Централна Америка и Европа оформят тенденциите за формирането на националните държави. Поставените в зависимо отношение покорени народи отвъд океана се явяват евтината, дори безплатна работна ръка, произвеждаща продукти и стоки с ниска себестойност, като това е и началото на формирането на различното качество, различните потребители, както и на различните обществени класи. Но върху принципите за независимост на отделните нации, групи и племена започва да се търси правната основа и защитата на „Другия“; правят се опити за изработването на международни норми и закони, които регулират междучовешките отношения. Възниква и започва да се утвърждава понятието за национален суверенитет и заедно с това се оформят и първите идеи за космополитизма. Християнският универсализъм и стоящата зад него юдео-християнска традиция получават една от своите проекции в идеите на Фр. Витория за необходимостта от международно право. Налагането на тези международни норми е предполагало да се осъществи процесът на самоопределяне на съществуващите социални общности, т. е. на създаването и поддържането на националния суверенитет. Неговото поддържане би било възможно, ако се спазва международното право.

Разбираемо е, че в разглеждания исторически период (VI – XVI век) са се случили изключително много крупни събития, които под една или друга форма са модифицирали и определяли човешкото мислене и битие. Несъмнено обаче глобализационният процес, който днес наблюдаваме, няма да е възможен, ако не са налице християнският универсализъм, ислямският идеологически утилитаризъм и проявите на мирен културен обмен между Запада и Изтока. Тези фактори са поставяли непрекъснато на дневен ред въпроса за отношението към „Другия“. Ако в ранните исторически векове това отношение е било по-скоро резултат на антрополого-епистемологичен интерес, то след откриването на Америка „Другият“ се явява като аксиологичен контрапункт, който трябва да бъде опознат, за да бъде овладян. Нахлуването в социалното пространство на „Другия“ – било чрез опита за неговата християнизация, било с желанието за неговото подчинение е довело до разбирането, че има нужда от нови механизми за организация на обществата и за тяхното международно взаимодействие. Така става очевидно защо може да се твърди, че в периода от VI –ти до XVI-ти век се създават някои от идейните предпоставки на бъдещия глобализационен процес. Заедно с това разглежданият период онагледява някои от проблемите, чието решение все още не е намерено. Защото по справедливото наблюдение на Зигмунт Бауман, проблемите не са „как да се елиминират непознатите, а как да се живее в тяхната постоянна компания – т. е. при условия на познавателна многобройност,

неопределеност и несигурност.”(Бауман 2001: 220). Въпросът как да се живее в условията на неопределеност, породена от присъствието на „Другия”, възникна с особена острота през XVI век, когато Европа се сблъсква с непознатия „Друг” в Америка, Индия, Китай, Африка. Макар и по други причини, този въпрос е също така днешен, актуален въпрос, защото по силата на глобализацията се налага с още по-голяма интензивност и перманентност да живеем в непрекъснатата компания на „Другия”.

Literature:

- Radev 1994: Radev, Radi. „Srednovekovna filosofiya”; Izd. „IDEYA”, Sofiya 1994 g.
- Rishar 2005: Rishar, Zhan. „Istoriya na krastonosnite pohodi”; Izd. „Riva” 2005 g.
- Ruso 1996: Ruso, Zhan-Zhak. „Za obshtestveniya dogovor”; Izd. „LiK”. Sofiya 1996 g.
- Sveshteniyat Koran 2009: Sveshteniyat Koran. Vtoro izdanie na Balgarska Multimediyana Kompaniya, Sofiya 2009 g.
http://www.harunyahya.com/bulgarian/Quran_translation/Quran_translation_index.php
> (достъп - 15.04.2017)
- Smit 2000: Smit, Antani. „Natsionalnata identichnost”; Izd. „Kralitsa Mab”, Sofiya 2000 g.
- Tanchev 2003: Tanchev, I. „Konstitutsionni izmereniya na suvereniteta”, sp. „Savremenno pravo”, kn.1, Sofiya 2003 g.
- Todorov 2010: Todorov, Tsvetan. „Zavlyadyavaneto na Amerika – vaprosat za drugiya” ; Izd. „IZTOK&ZAPAD”, Sof. 2010 g.
- Hobs 1971: Hobs, Tomas. „Leviatan”; Izd. „Nauka i izkustvo”, Sofiya 1971 g.
- Chukov 1997: Chukov, Vladimir, Georgiev, Valentin. „Filosofiya i teoriya na islyamskoto pravo”; Izd. „LiK” 1997 g.
- Shatle 1998: Shatle, Fransoa. Dyamel, Olivie, Pizie, Evelin. „Istoriya na politicheskite idei”; Izd. „LiK”. Sofiya 1998 g.
- Cowart 2007: Cowart, John. “Reconquista: A Romance of Spain”, 2007<http://books.google.com/books?id=XgK7aI4ynBYC&printsec=frontcover&dq=Reconquista&hl=bg&ei=qqhaTufZH8jb4QTV8LGsBQ&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CCoQ6AEwAA#v=onepage&q&f=false> (достъп - 15.04.2017)
- De Las Casas 2005: De Las Casas, Bartolome. “Brevisima Relacion De La Destruccion De La Indias”, 2005 <<http://www.ems.kcl.ac.uk/content/etext/e025.html>> (достъп - 15.04.2017)
- De Sepúlveda 2012: De Sepúlveda, Juan Ginés. “On the Reasons for the Just War among the Indians (1547)” – 2012<<http://chss.montclair.edu/~landwebj/105/1sepulve.htm>> (достъп - 31.01.2013)
- Doak 2004: Doak, Robin. “Christopher Columbus: explorer of the New World”, 2004
- Zago 1985: Zago, Marcello. “Buddhismo e cristianesimo in dialogo: situazione, rapporti, convergenze”, 1985
<http://books.google.com/books?id=1qayJXoNjvgC&pg=PA124&dq=Marco+Polo,+il+cristianesimo&hl=bg&ei=iqlbTtH3Ara4QScmOWsBQ&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CC4Q6AEwAA#v=onepage&q=Marco%20Polo%2C%20il%20cristianesimo&f=false> (достъп - 15.04.2017)