



Този текст, първоначално е публикуван в Юбилеен сборник в чест на 60-годишнината на проф. Ангел Кръстев и 20-годишнината от създаването на специалност „Теология“ в Шуменския университет, Шумен 2013, с. 33-48.

В определени среди на съвременното западно богословие се повдига въпроса за методологическата криза в библеистиката. Историко-критическият метод и неговите варианти, които диктуваха библейския анализ в библеистиката през XIX и XX век, и поставяха разума пред вярата, днес са обект на сериозна критика. Все по-настойчиво се търси отговор на въпроса: кое е по-първото – вярата или разумните основания? - дали вярата трябва да се гради следствие на разумните доводи, откривани в Свещеното Писание, на основата на неговия анализ и съответните изводи, или тя трябва да предшества разумната обосновка[1].

За решаването на тази дилема основополагащо значение има разбирането за Откровението - как то се съотнася към историята, взаимозависими ли са Историята и Откровението. Цялото многообразие от различните становища и нюанси би могло да се сведе до две основни изходни предпоставки – Историята като Откровение и Откровението като История. Или, казано с други думи – има ли разлика между историята на вярата и историята на християнството, между Христос като образ на вярата и Иисус като образ на историята. Още през XIX век немският историк Leopold von Ranke поставя въпроса за обективността на историографията. Появява се питането: „Може ли някой, който е извън вярващата община да разбере точно мотивите на вярващите или да запише точно техните убеждения. Могат ли пък тези членове на общината да се освободят от предпоставките, които оцветяват техните становища и им

Написано от Доц. Димитър Попмаринов
Неделя, 11 Август 2013 05:44

пречат в използването на доказателствата (а и дали трябва[2])?". С много уговорки и условности може да се каже, че така поставени отношенията между тези дадености са следствие от богословското развитие на Запад, където религиозната история на човечеството и в частност библейската история се възприемат като Откровение повече от протестантските общности (например Карл Барт и неговата школа); където римокатолическото богословие настоява повече, че Откровението се реализира като свещена история (на основата на единичността на библейските събития и особено на Въплъщението, Кръста и Възкресението). Разбираемо е, че такова обобщаващо поставяне на въпроса за отношенията Откровение и История може да е подвеждащо. Затова тук ще бъдат поставени някои въпроси, по които може да се разсъждава и които е необходимо да се решават в момента, отколкото да се дават окончателни отговори или рецепти. В тази част на изследването ще бъдат заложени само проблемите, изникващи в съвременната западна библеистика, които по един или друг начин засягат и православната. В друго изследване, което ще е продължение на настоящето ще бъде направен опит за намиране на православния отговор.

Историята като Откровение

1. След великия спор с Изтока (учението на исихазма през XIV век), век по-късно римокатолическата схоластика се изправя пред ново, много по-трудно предизвикателство, породено в недра на самия римокатолицизъм. Римокатолическата църква трябва да защитава правото си на съществуване, което се оспорва от отделилата се от нея след Реформацията нова християнска общност – протестантската. Това право се оспорва на основата на Священото Писание, след като църковното предание е отхвърлено изобщо. Тази полемика поражда задълбочени изследвания по отношение на текста на Священото Писание. Тя залага основите на библеистичните анализи за цели векове напред. Това дава добри плодове, но води и до много недоразумения и трудности. Така например след Реформацията се стига до опити за формализиране и извеждане на прости и лесноразбираеми формулировки (подобно на тенденциите в естественонаучните области) по отношение екзегезата на текста. Те запазват до някаква степен буквата, но унищожават духа на Писанието. Стига се до така наречения редукационизъм, тоест до извеждане до най-простите и ясни понятийни словесни определения. Върхът на това развитие в западното богословие като цяло и в библеистиката в частност е така наречения модернизъм. Това течение, израснало на основата на общественото съзнание, породено по време на Просвещението, на постиженията на тогавашната наука и философска мисъл, предполага че посредством своите усилия, интелект и иманентни заложби човечеството може да разкрие последните тайни на битието, да осмисли своето собствено съществуване както като цяло, така и на отделния човек[3]. Божественото начало се оставя в областта на вярата, на субективните преживявания – търси се обективната даденост, която да бъде засвидетелствана като последна. Това мислене по един или друг начин доведе до появата на идеологиите и до идеологическа ирационалност. Повярвало в своята истина то става квази религиозно – идеологията се превръща в обект на вяра. Изгоненото религиозно съзнание се завръща по друг начин. Свидетелство за това са нацистката и

комунистическата идеологии на отминалия XX век, които в своята завършеност, приели религиозна окраска (като ирационални в тях трябваше да се вярва), доведоха до най-опустошителните войни в човешката история.

2. Днес в естествените науки и хуманитаристиката се използва понятието "модерен ум" (modern mind), което е заето и в богословието. В един съвременен научен диалог между двама западни богослови (William J. Abraham и Christopher A. Hall[4]) се стига до съгласието, че научния редукционизъм се свежда до два основни нормативни критерия – "каноните на науката" и "каноните на историята". Abraham смята, че съвременния човек, възпитан в каноните на рационализма, най-вече по времето на Просвещението и след него, не възприема вярата в Божието откровение и свързаните с него събития, като исторически. В стремежа си към индивидуализъм и автономия, по подобие на секуларното общество, богословието се превръща в продължение на политическите и етическите идеи, заложили в Просвещението. Според Abraham нездравите духовно богослови произвеждат болно богословие. Това особено ясно личи в програмите на богословските школи (визират се протестантските) където очакванията от студентите са, че след като завършат трябва да са оформили свое вероопределение, свое богословие, което да разпространяват нашироко в църквата. Това е така, защото "повечето, ако не всички западни богослови – независимо дали са консерватори или либерали – са деца на Просвещението[5]". Те възприемат предпоставките на историческия детерминизъм, според които по стълбицата на историята може да се слезе до последните основания на познанието. Следователно всяко стъпало от тази стълбица би трябвало да бъде естествено поле на рационализиране и разбиране от "всемогъщия" човешки разум. С отстраняването на Откровението, на основата на историческия детерминизъм, естествено се стига до приравняването на християнството с останалите, така наречени "естествени религии".

3. Историческият детерминизъм от своя страна се гради на рационалната предпоставка, че основите на света неотменно се крепят на отношенията причина-следствие. Допреди неотдавна "много западни мислители, възпитани с предпоставките на Просвещението, биха възприели света като затворена система на отношения, причина и следствие, където се оставя малко място за Бога[6]". Библейската истина - истина, която има надвремеви, метафизически характер – сложена в рамките на историческия детерминизъм, губи своето съдържание и се превръща в нещо абстрактно, в мираж. Както пише Clark Pinnok "Концепцията за единен свят, изцяло подчинен на неизбежните последици от причината и следствието, става преобладаващо мислене. Библейската история на спасението може да се разглежда само като мит[7]". Това разбиране за Библията - като естествен продукт на историята, като нещо, което не е съществено различно от останалата религиозна литература – довежда до това, че "много евангелисти разглеждат Библията като научен текст. Той трябва - следвайки отпечатъка на мисленето, наследено от Просвещението - индуктивно да се изучава само чрез възобновения разум[8]". Историцизирането на Библията подронва нейния авторитет в западния християнски свят. Тя се превръща в книга, смъкната от небето и предоставена на всякакъв вид хора да я използват, както на тях им е удобно[9]. Тя вече не е Свещено Писание за учените и изследователите (или поне не е докато я изследват!?), а е такава само за хората, тясно свързани с храма, с църковната институция. Получава се раздвоение, а впоследствие и противопоставяне в отношението към Свещеното Писание от страна на изследователите и от страна на

църковната институция[10]. Следователно цялото това разбиране и отношение към Свещеното Писание е следствие от наложената рамка на отминалия модернизъм, породено от духа на Просвещението.

4. Като следствие от попадането в плен на историческия детерминизъм се стига до това, че Откровението вече не е нужно за обясняване на света. Историческият детерминизъм, особено ясно изразен в Хегелевия пантеизъм (или, както някои го определят, панентеизъм), води до иманентизъм и следователно до отхвърляне на всяка трансцендентност, а оттам и на Бога. Една от причините да се стигне до това разбиране за Откровението и да бъде то отхвърляно е, че се прави опит то да се обхване от рационалната парадигма на тогавашното време (XVIII-XIX век). Разбирането на Откровението се обвързва най-вече с някои феноменални прояви, описани в Свещеното Писание, като чудесата[11] например. Така то бива приравнявано с тези феномени, а поставени на рационалистически анализ те не могат да влязат в парадигмата на тогавашното научно и философско мислене. Това важи с особена сила за либералното протестантско академическо богословие. Стига се дотам Откровението и чудесата да бъдат обяснявани като нахлуване на "свръхестественото" в нормалната природа; в промяна на естествения ход на нещата, в промяна на природни закони и така нататък. Това разбиране е доразвитие на донякъде дуалистическото римокатолическо деление на "естествено" и "свръхестествено". Светът, в който живеем се приема за "естествен", "нормален". Следователно всичко, което се случва е различаване от тази "нормалност", "естественост", то е "свръхестествено"[12], тоест чудо. То е нещо външно, чуждо, отлицимо и отделимо от това, което е "нормално". То не може да бъде обяснено с категориите на "естествения разум". След като то не може да влезе в тези категории, то се обяснява, според августинизма като нещо, което е отвъд обичайните закони, според томизма като действие, което отива отвъд всичките сили на природата[13], а според Дейвид Хюм, като "нарушаване на природния закон от даден бог[14]". Появява се определен дуализъм. С развитието на естествените науки и модерната философска визия за света "свръхестественото", тоест божественото, духовното остават на заден план. Единствено законното е естественото, защото то може да се изследва и доказва посредством логиката на рациио, на науката, на емпиричния опит. В това разбиране не остава и малко място отредено за "свръхестественото". Следователно, след като то не може да бъде доказано по емпиричен път, то е само възможност.

5. Следствие атаките по отношение на вярата Откровението се превръща в обект и предмет на несръчни опити да бъде доказвано по рационален път от западното богословие - преди всичко римокатолическото. Тези „доказателства“ по един или друг начин биват разбивани и отхвърляни от секуларната наука. И когато не се намерят достатъчно убедителни "доказателства", тогава Откровението просто се поставя под съмнение и накрая се отхвърля[15]. Така то се поставя в рамката на прокрустовото ложе на историцизма. Разглеждано като явление, което е част от историята, то, според модернистическото мислене, е продукт на историята. То няма метафизически, а следователно и метаисторически произход, а е вътрешно, иманентно на историята явление. Това е крайният извод от логиката на западното богословско мислене.

6. Не е случайно, че моделът на факултетско богословско образование, който идва унаследен при нас от западните богословски школи, строи своята система на исторически принципи. Те от своя страна са заложили и утвърдени във времето след Реформацията, когато се случва големият идеен богословски сблъсък между

новопоявили се протестантизъм и римокатолическото богословие. Разделянето на богословието на дялове е следствие от рационален, външен анализ, на основата на историческия подход. Този принцип се стреми последователно и логически точно да изгради във възможно най-идеалната система богословското образование. Именно поради това започва с библиистиката[16]. Тук, следвайки логиката на протестантската вероизповед, е заложена догматическата предпоставка на новопоявили се протестантизъм, че Църквата се ражда в Библията, в Свещеното Писание и поради това, ако трябва да се изгражда Църквата, трябва да се започва от Библията[17]. Църквата може да съществува без Преданието, но не може да съществува без Библията (*sola scriptura*[18]). Съответно библейските дисциплини са изградени на принципа на историческия детерминизъм, който от своя страна до голяма степен е повлиян от догматическия дуализъм, заложен в протестантското учение, свързано с учението за последиците от греха. Според него грехът довежда до такова дълбоко изкривяване на човешката природа, когато само и изключително чрез Божия намеса човекът може да бъде спасен. Човешките дела нямат стойност и поради това е необходима само вяра. Вярата е основната и единствена (*sola fidei*) предпоставка за спасението на човека от греха. От човека почти нищо не зависи. Едни са предопределени за спасение, други за погибел. Човешките дела нямат стойност, тоест цялостният процес на спасение на човешкия род е единствено зависим от Бога. Човекът е толкова повреден, че той не може да има някаква заслуга за своето спасение. Това върши Сам Бог. А вярата се постига на основата на познаване само на Писанието (*sola scriptura*)

7. Тази предпоставка внася и дуализмът по отношение на историческия процес. Бог твори Своя история, свещена история (*Heilsgeschichte*), чрез която Той ще спаси света. Тя е по-висша история, от друго качество и поради това тя се отличава от профанната история (*Geschichte*[19]). Това деление съответства донякъде на протестантското разбиране за пълната изкривеност на човешката природа. Впоследствие *Geschichte*, след дълбоките процеси на секуларизация и отчуждаване от Църквата, става едната от страните, силната страна в западната мисъл. Това е научната, емпиричната история, освободена от метафизика, която претендира да е обективна, безпристрастна, защото не се обвързва с предварителни идейни предпоставки - верови, богословски, философски. Постепенно тя измества свещената история (*Heilsgeschichte*) и в областта на религиозното познание; за нея библейската история (като част от свещената история) не е нещо повече от обект за анализ и изследване. *Geschichte* заема мястото на *Heilsgeschichte* и започва да говори от нейно име, да обяснява вярата чрез себе и по такъв начин да обезсмисля свещената история. Така се загубва изначалната библейска визия за присъствието на Бога в света, за свещеността на историята като цяло[20]; за единството на световните процеси, което лежи в постоянно осъществяващия се творчески акт на Бога, определян като Божи промисъл за света.

8. В това отношение е показателно развитието, което се случва с богословието в Англия от средата на XIX век насам. На основата на историческия детерминизъм се стига дотам, че богословието се оказва в плен на историцизма. Като следствие от това богословието „се отказва“ от систематиката и систематическите дисциплини в богословските факултети, защото се смята, че систематиката има преди всичко конфесионален характер, а това я поставя под контрола на църковната институция (в случая Англиканската църква). Това се смята, че е предимство, но днес се установява,

че то води след себе си непредвидими загуби[21]. Липсата на систематика води до появата на различни дисциплини като „библейско богословие“, „догматическо богословие“, „съвременно богословие“ и „философско богословие“, които се опитват да запълнят този вакуум. „Сега е очевидно, пише S. W. Sykes, защо е необходимо да се отнасяме към приносите на британските богослови към съвременното богословие непряко, като отдаваме внимание на историята и на философията[22]“. Тези развития от своя страна пораждават различни модернистични теории, които на основата на историческото развитие предполагат възможността за изначална рационална предвидимост на световните процеси, на възможността те да бъдат контролирани[23]. Така модернизмът прехвърля върху природата и случващото се в обществото свойства на самодостатъчност. Това е преход от теистично към пантеистично разбиране за света. Поради това историята е натоварена с божествени функции. "Модерният човек обожествява историята и ѝ приписва всички божествени свойства; тя става за него свръхестествена сила, по-силна и от самия него[24]", тоест човекът става пленник на историческия детерминизъм и съответно фатализъм.

Откровението като история

Откровението като история може да бъде разгледано от две основни страни. Едната се свързва с това как Свещеното Предание и Свещеното Писание се развиват и отразяват в историческия процес. Другата има донякъде систематически привкус - как Откровението се ситира в историята и как самото то формира свещената история, разбрана в по-горе споменатия смисъл. "Откровението в историята" като понятие се появява в по-ново време като реакция на така нареченото "либерално богословие". Според либералното богословие, в недрата на което се ражда модернизмът, библейският човек върви от по-нисше към по-висше състояние - от родовото, племенното към духовното[25]. Той издига етическите библейски категории в универсални.

1. Първата страна поставя един от основните въпроси, който се отнася до природата на събитията, свързани с Откровението. Той представлява проблем за критически (тоест рационално) мислещия човек. Особено проблемни са такива места в Свещеното Писание, които не могат да бъдат доказани емпирически, че са събития или исторически факти, като потопа например. Тогава се отправя питането – представляват ли те елемент на Откровението? Това е въпросът на рационално подхождащия към Свещеното Писание критически разум. Нещата се усложняват още повече, когато се запита: Как библейският писател е видял през собствените си очи и как е отразил събитието или факта, тоест доколко тяхната историческа стойност е валидна? Всички тези съмнения водят до съмнение към Откровението въобще[26]! Този подход, когато се превърне в самоцел и единствено средство за доказване на дадена теза, кара изследователите да се заровят в дреботемие, дребнословие, да се занимават с частното и да губят по такъв начин цялостния характер на библейския текст и посланието, което той носи. Както признава един разочарован от библейската критика библейски изследовател "Аналитическият и историческият подстъп към Библията, доминирали нейната критика в продължение на столетие, сравнително малко можеха да ми помогнат[27]". Аналитическият фактор искал да стигне до последните основания както на средата, в която се е появил текста, мотивите на библейския писател, така и до

най-малките подробности, свързани с текста и текстологичния анализ. По-нататък той продължава: "Вместо да се измъкнат от по-ниската критика или разглеждането на самия текст, по-голямата част от нея се зарови в още по-ниска подбазова критика, при която разпокъсването на текста се превръща в самоцел. В резултат нейните основни открития бяха направени много рано и бяха последвани от купчина плява[28]". Това мислене е пример, който показва как постмодернистичното мислене отхвърля модернизма.

2. Историческият фактор настоявал и за едва ли не веществена достоверност. Той е свързан с природата на събитията, разкрити като откровение. Повдигали се въпросите: "Възможно ли е характерът на събитията в Откровението да се постави на историческо изследване по същия начин, както и до всяко останало историческо събитие? Ако не, то тогава в какъв смисъл то е история? Ако е възможно, то тогава критическото изследване може ли да потвърди, че събитието е откровение в смисъл, че е различно от всяко останало събитие[29]?". В опита за рационализиране и доказване на библейските събития и факти се стигало едва ли не до желанието за "овеществяване", за "материализиране" на библейската история, до опит тя да се обективира в настоящето и да бъде поставена под микроскопа на "обективния" анализ. Такова разбиране предполагало, че във формата си, във феноменалната си страна Откровението трябва да е нещо по-различно от останалите неща – да е някаква верига от чудеса, които имат космически характер, нещо, което прави своя собствена история, различна от останалата. И тъй като такъв вид история – когато Откровението "прави" своя история по някакъв външно събитиеен характер – не може да се докаже, то тогава се поставя въпросът: "Съответства ли историята с Откровението? От своя страна Откровението представлява ли особено историческо развитие, различно от останалата история? Не е ли то само поредица от моментни вертикални избухвания в историята? Нахлува ли то в цялата история или само в определени моменти? И защо Откровението трябва да спре в края на библейския канон[30]?". Така поставен въпросът не може да получи положителен отговор. Разумът не може да бъде задоволен и поради това се стига до съблазънта да се отхвърли не неправилността на зададения въпрос, а причината за неговото задаване - търсенето на истината за Откровението. Модернизмът стига до задънена улица и методологическа безпомощност.

3. Друг аспект на същия проблем се свързва и с въпроса за Откровението и отношението му с библейския текст, особено историята на текста. Анализът на текста непременно е обвързан както с крайната му форма (каноничност), така и с процеса, който води до достигане на тази форма. Често пъти това са големи исторически периоди, през които текстът търпи промяна поради едни или други обстоятелства (Шиваров). Всичко това отново детерминира формата и провокира въпроса: има ли промяна в Откровението в процеса на достигане на крайната форма?

4. Зададените по този начин въпроси довеждат и до другата страна с нейния систематичен характер - за взаимозависимостта между Откровението и Историята, тоест как Откровението се ситуира в историята и как самото то формира свещената история, разбирана в по-горе споменатия смисъл. В рамките на този въпрос се включва необходимостта от отговор и на основния въпрос, свързан с обективността на историята и за границите на историята. От философията на историята е видно, че обективността на историята никога не може да бъде аргументирана докрай. Обективността в историята е възможна само като процес, като стремеж към постоянно

запълване, но не и като нещо, което може да има крайна, окончателна завършеност. Важното е да се отбележи, че този процес е обърнат към миналото, но винаги се възприема и проектира чрез историята в настоящето. Историята обаче не може да има претенции по отношение на бъдещето. Историческият процес е двусъставен - от една страна са обективността на действителния свят, разположен във времето и пространството и детерминиран от него, и от друга - човекът, като творческа личност, носител на свободата и поради това никога недетерминирем докрай. Той е в историческия процес, зависим е от него, но същевременно е елементообразуващ самия този процес[31]. Тоест детерминиращата съставка е тази, която е въвн от човека и принадлежи на външния свят. Поради участието на човека в историческия процес като Божия образ, като такъв, който има в сърцето си вечността (Еклесиаст 3:11), той остава непредвидим, защото излиза извън формалните рамки на природната закономерност и нейните зависимости. "Ако историята би била цялостен исторически процес, който протича по напълно точно определена детерминация и предварително зададена програма, то тогава човечеството би могло да изчисли и точно да прогнозира своето бъдеще[32]". Границите на историята като наука винаги опират до възможния обективен исторически оптимум за изследване от една страна и от друга – до субективната интерпретация на отделния историк или историческа школа. В този смисъл би могло да се заключи, че историческата реалност е такава дотолкова, доколкото са взаимно съвместими обективната и субективната страна при възприемането на историческата действителност.

5. Погледнато от такъв ъгъл Откровението като история веднага влиза в детерминантите на тази конструкция. Именно съзнанието за нейната ограниченост предполага опита на отминалите векове Откровението да бъде изведено като един вид отделна история, като особен, специален исторически процес. Така се формират два обекта на вяра в западното богословско мислене: философската вяра, която се обосновава върху рационалните предпоставки на човешкия разум, и църковната или християнската вяра, която се гради най-вече на обективната страна на Откровението (тоест пак на рационалистическа основа), но санкционирана от доктриналните рамки на Римокатолическата църква или на отделните протестантски вероизповедания. Това дава основание на философски мислещото съзнание да направи следния извод: "Вярата в Откровението и вярата в разума като такива са коренно противоположни, отнасят се една към друга, не се разбират без остатък, но не престават в опита си да стигнат до взаимно разбиране. Онова, което всеки отделен човек отхвърля за самия себе си, това той може да признае в другия за негова вяра[33]". Това виждане в много отношения съвпада с разбирането на Дерида за бинарността на западната мисъл[34], която в някои отношения може да преминава и в дуализъм. Този дуализъм води до противопоставяне говоримото на писменото слово. Съвременната библейска критика се основава най-вече на писменото слово и основно от него черпи своите най-силни аргументи спрямо Откровението. Това най-малкото води до едностранчивост и липса на пълнота в анализа по отношение на Откровението.

6. Тази постановка е много близка до съвременното постмодерно отношение към Откровението, когато се изпада в друга крайност - в съблазънта то да бъде изведено от рамките на историята, тоест едва ли не да му се отрече всяка историческа достоверност и да се изведе на равнището на субективизма. В това отношение особено красноречив е деконструктивизмът[35] в своето отношение към Свещеното Писание. За

него проблемът изниква с въпроса за оригинала на Свещеното Писание, с преводите, тълкуванието. Историческият подход се отхвърля, защото например дори оригиналът не е сигурен. На много места в самата Библия се говори за пренаписване на текстове: счупените скрижали на заповедите от Моисей; намиране отново на "книгата на завета" (4 Цар. 23:2); намирането на "книгата на закона Господен" по време на царуването на цар Иосия (2 Пар. 34:14) и други. Всичко това дава основание на някои представители на постмодернизма да разглеждат Библията като процес на загуби и откривания, забравяния и припомняния, които водят до несигурност в историческата истина за Откровението[36]. Нещата се усложняват още повече когато става дума за преводите. Деконструктивизмът поставя нови предизвикателства като предполага разбиване на текста на отделни единици сами за себе си. Те трябва поотделно да бъдат осмисляни и съответно превеждани. Тогава изниква въпросът с каноничността, защото при превода винаги се губи нещо изначално заложено в текста и то никога не може да се предаде. На това настоява Paul de Man[37]. Постструктуралистическите тенденции, изявени по отношение на Библията в деконструктивизма, претендират, че освобождават текста от диктата на историческия детерминизъм като го разглеждат в частите без да ги унищожават или непременно противопоставят. Затова разглеждането на текстовете в тяхната обособеност има основно значение. "Първото и най-важно е настояването за автономията на текстовете като обекти на анализ. Като реакция на историцизма, който разглежда текста като продукт на исторически сили и ги обяснява с оглед на произхода им, те трябва да бъдат разбирани като автономни структури сами по себе си. Един текст е самодостатъчно цяло и неговите различни части трябва да се изясняват с оглед отношението помежду им, а не с оглед на външна причина или авторитет[38]".

Откровението и историята в контекста на постмодерността

1. За разлика от модернизма, където на индивидуалистична основа се стига до рационалистически оптимизъм, проблемът на постмодерната библейска херменевтика е, че тя се опитва непременно да субективизира нещата на рационална основа. Така се стига до субективен рационалистически песимизъм – именно съзнанието за безпомощността да се докаже някаква обективност на Откровението. Откровението може да бъде изследвано в неговите феномени (понякога се отъждествява с тях), но не може обективно и докрай да се доказва. Затова историческият контекст, без да се отрича и измества докрай, отстъпва място на жанра, културната среда, езика и социалното положение на тълкувателя. Постмодернизмът определя себе си като "развит модернизъм" (в този смисъл постмодернизмът може да бъде определен като свръхмодернизъм). Постмодернизмът, както пише Zygmunt Bauman, може да бъде тълкуван като напълно развит модернизъм, който в пълнота предвкусва последствията на своята историческа роля; като модернизъм, който признава последствията, които той е създал през своята история, последствия предизвикани по невнимание. Той рядко има съзнание за последиците от своята собствена отговорност, по-скоро безотговорност. Липсата на отговорност води до резултати, които се явяват сякаш вторичен продукт, възприеман като боклук: "Постмодернизмът, пише той, може да бъде разбран като истинската природа на модерното съзнание – модерност за самата себе си... Следователно постмодерното състояние може да се опише от една страна като модерност, еманципирана от лъжливо съзнание; от друга страна, като нов вид социални условия, белязани от открита институционализация, характеристиките на които

модернизма – в своите измерения и практически действия – е поставил, за да отстрани, и не успявайки, се опитва да скрие[39]". В целия този спектър на отношения би могло да се забележи преход от една крайност до друга – принципа на махалото – от крайния обективизъм на модернизма, до крайния субективизъм на постмодернизма.

2. Крайните, последните изводи на постмодернизма, като обратна крайност на модернизма водят до релативиране на смисъла на Свещеното Писание, а като следствие Откровението отново се отстранява. Днес е трудно да се говори за определено постмодерно богословие. По-скоро би могло да се говори за богословие, повлияно от постмодерните тенденции и постмодерност, като начин на поведение на личността и нейните обществени измерения. За това допринася до голяма степен и обстоятелството, че постмодернизмът като течение и постмодерността като даденост, трудно могат да се самоопределят. При тях липсва физиономия или по-скоро съзнание за идентичност, самоидентичност, тоест самоопределеност, „физиономия“.

Постмодерността е, както се определя от един изследовател, сякаш коренище, което не може да се определи като едно единно цяло. Всичко е преплетено, объркано: „То не е съставено от единици, но от измерения или по-скоро от посоки на движение. То няма нито начало, нито край, но винаги е среда (milieu), от която израства и се разпростира[40]“. Тя е състояние, което има различни нюанси, състои се от неопределености, от качествено и количествено многообразие. Въпреки тази сложна определителност на постмодернизма и на постмодерността те могат да се разглеждат не само като реакция, контрапункт, но и като коректив на модернизма. Както правилно отбелязва Christopher A. Hall, опасността от постмодернизма лежи в "тенденцията да се сведе онтологията, епистемологията и етиката до тълкуването само по себе си[41]". Западните критици на постмодернизма смятат, че неговата методология предполага изолиране от историческия процес, деисторицизиране на Свещеното Писание, откъсване от външния свят и самозатваряне. Това води още и до скепсис, който преминава в автономен рационализъм и субективизъм. Постмодернизмът предлага на обективния рационализъм на модернизма своя субективен рационализъм[42]. Това само по себе си е отказ от онтология, от доктрина, от вероизповед, а оттам се стига и до липса на определено богословие и църковна принадлежност. То води до идейна, верова и богословска обърканост, до несигурност. Тук нормалната логика изчезва и се появява нова, парадоксална логика – логика на противоположностите, на вътрешноприсъщия безпорядък, логическите граници се размиват и ненормалното става нормално[43].

3. Постмодернизмът като течение, което в себе си съдържа дълбоко неверие във всичко, което заобикаля човека би могло да се каже, че е определен завършек. Това е край, но не в абсолютен смисъл. Той е осъзнаване за връщането на старо, познато място, на изходна позиция. Точно тук е и надеждата. Това съзнание предполага възможността за ново начало, за преодоляване на предвзетия исторически оптимизъм и заставането на онтологически начала. В тази връзка представител на постмодерното мислене заявява: „Християнската вяра няма друга сигурност, освен тази обективна сигурност на живия Бог[44]“. Тук е може би мястото където кръгът се затваря. Отказвайки се от историята, от историческия детерминизъм постмодернизмът преоткрива Откровението. И може би тук е шансът за ново развитие, за ново откриване на онтологическата сигурност. Може би с това ще бъде белязана епохата след постмодернизма. Именно, като търси тази „нова“ сигурност пред постмодерния ум се открива възможността за излизане от блатото на субективизма и фатализма. Защото

върщането към онтологическата сигурност, към Бога, Който е последната реалност дава смисъл и оправдава съществуването на всичко. Точно тук е и мястото, което справедливо заема Историята. Тя съвместява, в лицето на християнската Църква и учение, юдейския стремеж за Царството Божие на земята и отвлечения елински дуализъм – за идеалния свят, паралелен на земния, в който земното, материалното е зло. Такъв завършек дава възможността историческият процес без да бъде отхвърлян, да се възприема като част от божествения порядък, но като му се отнема прерогатива да е определящ, краен, детерминиращ фактор в съдбата на човека. В този смисъл Историята придобива значение като явление, което намира своя смисъл в Откровението.

4. В постмодернизма могат да бъдат посочени и да се открият и по-убедителни примери за трудностите и неразрешимостта на проблематиката по отношение на Откровението като разгръщаща се история и историята като Откровение. Но въпреки всичко, историческият детерминизъм на модернизма и фрагментността и субективизма на постмодернизма изминаха своя идеен път. И двете течения в съвременната мисъл доведоха човека до съзнанието за невъзможността да се открие логическа доказуемост за смисъл. Най-болезненото изпитание за съвременния човек, изгубил вярата в Бога, е усещането за липса на смисъл. Тази безизходица, особено в днешния глобализиран и постоянно глобализиращ се, тоест детерминиращ се свят, определено влияе и на православно съзнание, на православно богословие. Това, разбира се, само по себе си налага да се направят определени усилия от страна на православната библеистика, които да дадат, доколкото е възможно отговор на тези тенденции като предизвикателства, от една страна, а от друга, да се посочи виждане, изградено на основата на православно съзнание и учение. В това отношение православно богословие и съответно библеистика намират решение на поставените предизвикателства и въпроси, заставайки на изначалните истини, онаследени с основаването на Църквата – а именно, Откровението да се приема еклезиологически и христологически, на основата на литургическия опит.

В заключение може да се каже, че поставеният по такъв начин въпрос, болезнена дилема за библейската мисъл в западното богословие, не може да намери удовлетворителен отговор в границите на спекулативното богословие. Това дава основание на западни библеисти да отбележат, че „диалогът между православните и западните библеисти върви по-трудно, отколкото между католическите и евангелските екзегети на Запад[45]“. Трудността произтича преди всичко от методологически разминавания. Този въпрос се усложнява основно от два фактора: първо, липса на ясно формулирана библеистична методология от страна на православната библеистика, разбираема за западното богословие и второ, криза, раздробеност, разнопосоченост и несигурност в методологията на западната библеистика. Основното, което се изпуска от внимание е обстоятелството, че Свещеното Писание в човешките си измерения е даденото по Божия милост Откровение, записвано и предавано, преотвърждавано във времето чрез духовния опит на старозаветната Църква, изразен устно или писмено от боговдъхновените писатели, фиксиран в определен исторически момент като носител на истината за Бога, човека и света. Целта на Свещеното Писание и

съдържащото се в него Откровение не е да дава емпирични данни, да задоволява определен научен интерес, а да води до Бога. Научният интерес, изследователските стремежи, когато са съобразени с тази цел, не само не вредят, а напротив, допринасят и помагат за неговото разбиране в пълнота. Те се вплитат в общия духовен стремеж към Бога, свидетелство за което е и опитът на отците на Църквата в подхода им към Свещеното Писание.

- [1]. Вж.: Зединг Томас, Богодухновенностъ Писания в западном богословии. Заметки о Новом Завете. В Сб.: Библия в Церкви, Москва, 2010, с. 158.
- [2]. Carolyn J., B. Hammond. *Historiography. Christianity: The Complete Guide*. London, 2005, p. 534.
- [3]. Вж.: Modernism. *Catholic Encyclopedia*, 1914.
<http://www.newadvent.org/cathen/10415a.htm>, към 20.05.2011. Wright, J. Melanie. *Modernity, A Dictionary of Jewish–Christian Relations*, Cambridge University Press, 2005.
- [4]. Christopher A. Hall. *Reading Scripture with the Church Fathers*. Downers Grove, Illinois. 1998, p. 19 ff.
- [5]. Ibid, p. 21.
- [6]. Ibid., p. 23.
- [7]. Clark Pinnoch, *Tracking the Maze: Finding Our way Through Modern Theology from an Evangelical Perspective* (San Francisco: Harper & Row, 1990), p. 83. Cited from: Christopher A. Hall, op. cit., p. 23.
- [8]. Christopher A. Hall, op. cit., p. 25.
- [9]. Ibid., p. 25
- [10]. Например ученият би трябвало по един начин да се държи към Свещеното Писание, когато подхожда научно прямо него, тоест „неутрално“, „обективно“ – да бъде „отвъд“ вярата, тоест субективността и зависимостта и така нататък, и по друг (при условие, че е вярващ), когато е в храма, в църквата, тоест да проявява своята привързаност и отношение към истините, заложили в него чрез своята вяра.
- [11]. Макар че в Библията няма дума в съвременния смисъл за чудо. Съвременното разбиране за чудо, което по обратна логика, се пренася в религиозния живот на древния Израил и във времето на Новия Завет, е продукт на схоластиката и нейното разбиране за каузалност, от учението на Римокатолическата църква за навлизането на свръхестественото в естественото, на «пробив» на божественото в законите на природата. Това разбиране се корени в августинизма и се доразвива във високата схоластика на томизма. За старозаветния човек светът е единен, Бог е в пряка връзка с човека и делата, които Той върши не са в противовес на естеството на света. Те са само различни по мощ, по сила, защото Бог е всемогъщ. Като образ и подобие Божие човек може да върши същото, което Бог върши (Матей 20:22-23; Марк 10:38-39), но в относителен план, в рамките на своите възможности като творение.
- [12]. Този въпрос е свързан с римокатолическата догматика и въпроса за особената, допълнителна благодат, която се прибавя към първосъздадената чиста човешка природа (*status purorum naturalism*). По въпроса вж.: Катехизис на Католическата църква, С., 2002, с. 129 нат.; 569-570...
- [13]. David M. Stanley, S.J. & Raymond E. Brown, S.S. *Aspect of New Testament Thought – The Gospel Miracles*. The Jerome Biblical Commentary (JBC). Englewood Cliffs, N.J. 1968,

78.112, p. 785, col. 1.

[14]. David Hume, *Inquiry concerning Human Understanding*, Ch. X, "Of Miracles", <http://socserv.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/hume/enquiry.pdf>, 21, 05, 2011.

[15]. На такива предпоставки се гради, като следствие от цялостното това разбиране, богословието на Бултман и неговата теория за демитологизацията на Свещеното Писание.

[16]. Общоприето е делението в областта на академическото богословско образование на: библеистика (този дял дори не се определя и като богословски от либералната западна библеистика; затова често може да се срещне и възприетата у нас терминология библейско-богословски, тоест това са две различни области; библеистиката не се самоопределя като чисто богословска област), историческо богословие, систематическо богословие и практическо богословие.

[17]. Православната традиция в областта на религиозното образование, която не се е превърнала във формална образователна система, има друга последователност, по-скоро реализация. Всичките тези процеси се осъществяват едновременно. Всичко обаче започва от Църквата, от богослужението и духовния живот на вярващата община, чрез които впоследствие се рационализира и изяснява вярата. Така богословието е следствие от натрупан и рационализиран духовен опит, а не цел само по себе си (в каквото се превръща схоластиката например – да изясни по рационален път определени истини, за да укрепи вярата, да я защити или дори да я породят). Божествената благодат чрез вярата на отделния човек и участието в богослужението и тайнствата на Църквата непосредствено учи на библеистика, на история, на догматика и на църковен ред едновременно. При днешните условия, когато богословското образование до голяма степен вече е формирано според унифицираните секуларни стандарти, най-малкото, което може да се направи, е да си даваме сметка за тези развития и да се опитваме, доколкото е възможно, при съвременните условия, да възвраждаме православната традиция и опит. Без да се отрича всичко положително, прието от западната традиция, творчески, на основата на духовния и богословски опит, натрупан до днес, да се изгражда православен подход в областта на богословското образование.

[18]. Затова и в приетата западна схема на богословско образование, предметите пряко засягащи църковната практика, са изведени най-накрая (делът литургическо богословие, тоест практическо богословие) – тоест след като всичко дотук е добре обосновано библейски, исторически и догматически най-накрая Църквата има право да съществува и следователно да се учи за нея, да се прилагат практически нейните изисквания.

[19]. В протестантската библеистика се води дискусия, която е обвързана с буквалистичния прочит на Свещеното Писание като история и съвременната библейска критика. Този въпрос е встрани от изследвания тук проблем, макар че идейно е обвързан с него. По-подробно вж: C. R. North, *History. Interpreter's Dictionary of the Bible* (IDB), Abingdon Press, Nashville-New York, 1962, v. 2, p. 607 ff.

[20]. В този смисъл би могло да се каже, че така наречената свещена история, отъждествявана със Свещеното Писание (действието на Бога, изразено чрез историческите описания в Библията), е органическа част от целия исторически процес, който се ръководи от Бога, а не е нещо изключително, нещо по-различно или специално. Бог е Този, Който движи без прекъсване историческия процес. Този процес, описан в

Свещеното Писание, не е нищо друго освен пречупеността на Откровението през вярващото съзнание на древния Израил в лицето на боговдъхновените библейски автори. Невъзможността днес да се види това единство на историята и Божието действие в нея не е обстоятелството, че тя се различава от библейската, а фактът, че съвременният човек се е отдалечил от Бога, той не вижда действията на Бога във времето и пространството, в себе си и около себе си, тоест в историята. Потвърждение на това мнение е обстоятелството, че светците в Църквата духовно преживяват същата реалност, каквато изживяват и библейските писатели. За тях историята както тогава, така и сега не е нещо друго, а средството, чрез което Бог води човека и човешкия род към спасение. В своите високи духовни преживявания те преодоляват историческия детерминизъм и се докосват до вечността. Свети Симеон Нови Богослов пише, че думите и понятията не могат да изразят това, което той съзерцава в състояние на теосис. Той се моли Бог да го изведе от обусловеностите на този свят, тоест от детерминантите на историята, за да се съедини с божествената светлина. "Покажи отново светлината, която светът не може да побере, която поставя извън света и видимата светлина, и сетивния въздух, и небето, и всички сетивни неща, която, Спасителю мой, съзерцава, без или с тяло, той (св. Симеон говори за себе си в 3 лице, защото описва преживяното като опит на друг човек, б. Д. П.), Боже, в това време, съвсем не знае..., но вижда само нея, незалязваща светлина, като постига недостъпната красота на нейната слава, и, силно наранен, не е в състояние да узнае или разбере съзерцанието... Аз виждам умствено: къде, какво и как не зная, тъй като "как" е напълно неизразимо, а "къде" ми се струва и известно, и неизвестно; известно, защото го виждам в себе си и далечно, защото същото се показва, неизвестно, защото ме увлича със себе си съвършено никъде и на място, което не се намира никъде, и ме кара да забравя всичко веществено и видимо, и ме извежда гол от тялото. Какво е това, за което говоря, което действа в мене, какво виждам? Аз не съм в състояние да отговоря". Цит. По: Архиеп. Василий (Кривошеин), Преподобны Симеон Новый Богослов 949-1022. YMCA-PRESS, Paris, 1980, с. 307). Със своя духовен опит обаче, който светецът предава в този свят, Бог освещава историята и я прави свещена, защото тя произтича от Него като Творец. В този смисъл Бог, заедно с човека твори историята, осъществява се принципа на синергия.

[21]. S. W. Sykes, *Theology through History*. In: *The Modern Theologians*. Ed. by David F. Ford, Second Edition. Blackwell Publishers. Oxford, 1997, pp. 230-231.

[22]. Ibid.

[23]. Социалистическият лозунг да се победи природата! Това доведе да невероятни екологични проблеми, заплашващи основополагащи жизнени системи.

[24]. Радован Бигович, *Църква и общество*. С., 2003, с. 189.

[25]. J. Barr. *Revelation in History*. IDB, Supplementary Volume, 2000, p. 746, col. 1.

[26]. Cf.: J. Barr. *Op. Cit.*, p. 746, col. 2.

[27]. Нортрѽп Фрай, *Великият код*, С., 1993, с. 14.

[28]. Там.

[29]. J. Barr, *op. cit.*, p. 746, col. 2.

[30]. Ibid., p. 747, col. 1.

[31]. Човекът като представител на двата свята, според библейската антропология – божествения (сътворен по Божи образ) и земния (от "земна пръст") – призван да ги съчетае в себе си в неделимо единство, поради грехопадението, става зависим много

Написано от Доц. Димитър Попмаринов
Неделя, 11 Август 2013 05:44

силно от външния, материалния свят. Той се приближава много по-близко до природния, детерминиращия свят, отколкото до божествения, духовния, освобождаващия свят.
[32]. Антоний Хубанчев, Kap{comments off}