



(антропологични и еклисиологични предпоставки на общностния етос на Църквата)

1. Човекът като "общностно" същество (κοινωνικὸν ζῶον)

Нуждата на човека от общение намира своя най-непосредствен израз в историческия факт на неговото съвместно съжителство в общност. Обикновено крайната цел на обществения живот се свързва с постепенното му подобряване, което се изчерпва с удовлетворяването на индивидуалните нужди на отделния човек и тяхната съгласуваност с общоприетите цели и интереси на обществото. Така истината за живота на човека в общността неизбежно се свежда до способността на събраните заедно индивиди да осигурят своето съвместно съжителство посредством създаването на ефективни общественно-политически структури и обективно приложими принципи на социална етика. В този случай, по думите на Христос Янарас "общественият живот е показател за обективни наредби, формални институционализирани отношения, идентичност на интересите или на идеологическите цели"¹. В основата на тази концепция стоят обективните принципи за целесъобразност и полезност, които имат за цел да осигурят хармоничното функциониране и напредък посредством механизмите на общественно-политическите структури и прилагането на някаква конвенционална социална етика.

Това разбиране за социалния живот има определени антропологични, а оттам и метафизични предпоставки,² които определят отношението между човека и обществото. Епохата на новото време, т. е. на модерността, утвърждава една рационалистична метафизика, индивидуалистична антропология и утилитарна етика, които стават мисловни координати на всеки възглед за света, човека и обществото. Ограничаването на обществения живот в една конвенционална рамка (рационална или

морална), е директна последица от безусловното приемане на тези метафизични и антропологични предпоставки, които са в основата на разбирането за човека като автономна индивидуалност, познаващ субект или психологическо "аз" (=историческо самосъзнание). Всеки опит за осмисляне на живота като общение неизбежно се превръща в повърхностно феноменологично описание на общественно-организационните структури и начините на тяхното функциониране, начертаните цели за развитие и прогрес и опитите за ефективно прилагане на нормите на обществения морал. Начинът на съществуването на човека се отнася към човешката индивидуалност (биологическа, психологическа, историческа и винаги онтична), която предшества и по дефиниция е отделена от "условния факт" на съвместния живот в обществото. Това прокопава непреодолима онтологична бездна между индивидуалното съществуване на човека и "последващият" факт на участието му в живота на общността. Човекът се разбира като самозатворен и самодостатъчен индивид (монада), чието автономно съществуване по никакъв начин не предполага и не изисква общението с другия човек, а просто го допуска като последваща възможност, обусловена от конкретни индивидуални нужди или исторически обстоятелства. Дори когато се говори за "социалността" като особеност на човешкия вид,³ тя се разбира като свойство на неговата индивидуална природа, т. е. като някаква "даденост", която предшества и поради това не зависи от динамичното осъществяване на живота като общение. Разбира се, социологията, психологията и етиката подчертават социалното измерение на човешкото съществуване, но изцяло във връзка с неговата индивидуална нужда от хармонично съвместно съжителство и формирането на неговия нравствен характер и поведение. За разлика от тях богословието вижда в отделните аспекти, прояви и структури на обществения живот само израз и последица от основната за православната антропология истина, че човекът е битие като/за общение и че неговият живот се осъществява по динамичен начин в събитието на общението с другите личности, т. е. чрез свободното участие в общността. Православното предание предлага като "алтернатива" по-дълбокото осмисляне на тази реалност и търси онтологичните основи на истината за човека, сътворен като личност по образа на Троицния Бог и призван към един конкретен начин на съществуване в общността на Църквата: динамично самопревъзмогване на индивидуалността, т. е. човека като екзистенциален факт на общение и отношение.

Православното богословие разглежда въпроса за тайната на човешкото съществуване в контекста на едно опитно личностно познание, което открива идентичността на личността в динамичното събитие на общението и отношението с Д/другия (т. е. с Бога и човека). В Преданието на Църквата изучаването на истината за човека и неговия етос (=нравственост в см. начин на съществуване) е винаги в органична връзка с истината за живия и Истинен Бог, който съществува като общност (κοινωνία)⁴ на Отец, Син и Свети Дух. Това означава, че начинът на съществуване (τρόπος υπάρξεως) на Бога е свободното лично общение в любовта (срв. 1Йоан. 4:16), която в случая "не се отнася към една от многото особености на Божието "поведение", а към това, което Бог е като пълнота на троичното личностно общение"⁵. Тази любов не е любов към себе си, а взаимна, споделена любов, взаимно проникване на Божествените Лица (περιχωρήσις) и

открива самия начин на съществуване (=битие) на Бога като отношение и общение. Истината за Единия и Троичен Бог се открива в приемането на човешката природа в Личността на Логоса, което показва на човека този начин на съществуване като лично общение и отношение - нещо съвсем ново за човешкия опит и категории.

Православната антропология свързва тази истина с реалността на сътворяването на човека по образ Божи (срв. Бит 1:26-27) и вижда в нея предпоставката за проникване в тайната на човешкото съществуване, а оттам и онтологичната основа на неговия живот и етос. Доколкото православното богословие свързва Божия образ предимно с личностната различност (=другост) и свобода, той се отнася към начина на съществуване "споделян от Бога и човека, към етосът на троичния живот, отпечатан в човешкото битие"⁶. От тук екзистенциалната предпоставка и динамичната задача пред човека е не индивидуалното, а личното (ипостасно) съществуване, което има за свое условие общението с Д/другия, т. е. осъществяването на живота като отношение в общност. Това позволява на православното богословие да говори за една персоналистична, отворена и динамична антропология,⁷ която от една страна предполага отвореността на личността за среща и общение с Бога и другия човек, а от друга – динамичното израстване в общността на Църквата "до пълната възраст на Христовото съвършенство" (Еф. 4:13).

Откритата в Христос истина за Бога като общност на Три Божествени Личности не е абстрактна философска идея, а основна онтологична истина, която има екзистенциални последици за живота и неговото осъществяване. Динамиката и възможностите на човешката природа за живот откриват троичния първообраз на истината за човека не като нещо "допълнително" наложено или като "външно" правило на живота, а като истински начин (τρόπος) на човешкото съществуване и онтологичен прототип на човешката природа. Тази истина превръща свободата, общението и любовта в основни екзистенциални предпоставки на една друга онтология, антропология и етика, които се утвърждават в опитната реалност на живота като динамично участие в събитието на общността.⁸ Затова и църковните отци не описват човешката личност с природни, морални или психологически категории, а подчертават онтологията на личността и така откриват най-дълбокия смисъл на човешкото съществуване. В контекста на връзката между триадологията и антропологията те отнасят понятието πρόσωπον (лице, личност) към битието на човека⁹ и утвърждават личностната идентичност на неговата ипостас. Гръцката дума πρόσωπον е съставена от префикса "πρόσ" - към, спрямо, срещу и съществителното име "οπίς" – образ, лик и буквално означава "заставам с лице към", "заставам срещу някого или нещо". Отнесено към битието на човека, това понятие показва, че самият факт на човешкото битие вече предполага съществуването на другия, изисква отношението и общението с него като условие за собственото съществуване. "Активната релационност на всяка личност – пише по този повод Христос Янарас – се проявява във връзката като уникално, неповторимо и неподражаемо битийно явление. Личността се проявява като битийна другост, посредством

"логическата" неподражаемост на връзките, които тя осъществява".¹⁰ Това обяснява защо църковните отци винаги говорят за личността в контекста на отношението, на връзката, на общението с другата личност. Отношението и общението с другия не е никакъв външен белег - морален императив или дори природна способност за социалност, а е екзистенциално събитие, което конституира самото съществуване и съдържанието на живота. Св. Василий Велики изразява тази истина по забележителен начин: "Кой не знае, че човекът не е самотно и диво, а укротено и общностно същество (κοινωνικὸν ζῷον)? Защото нищо не е така свойствено за нашата природа, както това да общуваме помежду си, да се нуждаем един от друг и да обичаме своите ближни".¹¹ Тези думи обаче не трябва да се разбират единствено като свидетелство за възможността на човека да организира своето социално съжителство основано върху природни, законови и морални принципи. Общението, нуждата от другия и любовта към ближния (за които говори св. Василий) трябва да се разбират като динамичен отговор на екзистенциалния призив за живот в отношение и споделяне - живот, който преодолява всеки индивидуализъм и осъществява човека като личност в общението с другия.

Християнското разбиране за човешката личност е радикално противоположно на всеки индивидуализъм и отхвърля опитите за изграждане на живота въз основа на отчуждението и противопоставянето на другия. Православното богословие свързва преминаването от личност към индивид, от общението на любовта към автономизираната индивидуалност със свободния отказ на човека от истинския живот, т. е. с екзистенциалното съдържание на греха. Грехопадението е трагичен крах на човешкото съществуване, който има за последица тлението и смъртта и поставя под въпрос онтологичната истина и автентичност на човека¹². Психологията, социологията, а понякога и философската антропология констатира реалността на този неуспех, който се преживява непосредствено в индивидуалния и обществения живот. Но поробеността в егоцентрична самозащита, обективацията на другия човек (разбиран като съперник и неприятел), отчуждението и насилието спрямо него, сянката на омразата, която помрачава и най-непосредствените отношения, егоцентричното използване на любовта и т. н. не могат да бъдат разбрани докрай, ако не бъдат видяни в перспективата на греха като отказ и неспособност за истински живот като общение и любов. Църквата е успяла да съхрани съзнанието, че този крах на човешкото съществуване не е резултат от нарушаването на никакви обективни религиозни или морални норми (=престъпление в юридически смисъл), а вижда в него свеждането на живота до един егоцентричен начин на съществуване и отказ от живота като отношение и общение. Затова тя никога не се е опитвала да възстанови автентичността на живота посредством някаква кодифицирана етика, която да осигури подобряването на обществения живот посредством ефективното прилагане на обективните принципи на обществената целесъобразност и полезност. Всяка претенция (религиозна, философска или социална) за осъществяване на живота в рамките на безличните изисквания и норми на конвенционалния морал просто забравя за трагичния факт на грехопадението и остава само опит за утвърждаване на една "версия" на живота, но винаги под сянката на тлението и смъртта. Напротив, утвърждаването на истината за човешката нравственост (=етос, т. е. начин на съществуване) е възможно единствено в

контекста на онтологичната истина за личността, която осъществява пълнотата на живота като динамично участие в събитието на общението и неговото споделяне. Възможността на човека да създава междуличностни отношения се открива в свободата и неповторимостта на личността, защото отделните личности участват във факта на общението по различен и уникален начин. Пренебрегването на свободата и неповторимостта отрича истинското общение като динамично и неповторимо екзистенциално събитие и води единствено до отчуждение и противопоставяне, което не може да се компенсира с никакви форми на индивидуален морализъм или социална активност. Но свободата и неповторимостта на личността не са абстрактни обективни предпоставки за човешкото съвместно съжителство (това е възможно само в рамките на някаква рационална схема), а реалност на личното съществуване, което се открива в събитието на общението и споделянето на живота като самоотдаване в любовта. Усилието на Църквата да съхрани и утвърди този общностен етос е резултат от нейната вяроност към екзистенциалната истина за човека и неговия истински начин на съществуване по образа на Света Троица като живот в Христос чрез Духа на общността.

2. Църквата като общност (κοινωνία)

Всяко доближаване до истината за Църквата трябва да предполага, че тя обикновено не се определя рационално, а се преживява като светотайнствена (сакраментална) и едновременно с това опитна реалност, като богочовешка общност и тайнство, като "икона на бъдещото Божие Царство. Пренебрегването на този факт превръща Църквата в институция (религиозна, социална, политическа или морална), основана върху идеологически принципи, а това винаги води до отчуждаването от живота като участие в събитието на общението.¹³ Реалността на църковната общност се различава от политическите и идеологическите системи на обществена организация именно по отношение на онтологичното съдържание на общението между личностите, което тя осъществява. Целта на отделните човешки общности или обществени групи - така както те са изразени в политическите програми или в идеологическите цели и техните философски основания - е подобряването (рационално или морално) на условията на съвместния живот на хората, което трябва да доведе до пълното удовлетворяване на техните индивидуални нужди. За разлика от тях първата християнска общност не се появява в историята като идеологическо движение или като нова "религиозна" институция на общественния живот, а като Църква. Гръцката дума εκκλησία (от глагола εκ - καλέω = извиквам, призовавам) означава събрание, което е резултат от призива-покана и изразява не само социологично-историческата, но и същностната идентичност и истина на първата християнска общност. Тази дума означава преди всичко събирането, началното конститутивно действие на общността и единството на хората и по думите на св. Кирил Йерусалимски се нарича така, защото "призовава всички хора и ги събира на едно място"¹⁴.

Църквата е богочовешка общност, конкретен начин на човешкото общение и

осъществяване на междуличностните взаимоотношения като екзистенциално събитие. Участието в общността на Църквата не предполага никакво "допълнение" на външни елементи към човешката природа, а възстановяване на автентичните му възможности за живот като лично отношение и взаимно споделяне по образа на Света Троица. Св. Атанасий Велики утвърждава тази истина и подчертава, че цялото човечество се обединява в една общност – Църквата, която чрез действието (=благодатта) на Светия Дух става една общност - образ на общността на Троициния Бог.¹⁵ Св. отци обаче говорят за Църквата най- вече като за Тяло Христово - образ, с който св. апостол Павел изразява една основна еклисиологична истина: Църквата е общност (κοινωνία), в която християните се съединяват и общуват с Троициния Бог, но заедно с това и помежду си, като споделят опита от това свое участие в пълнотата на живота. Христос, който е победил тлението и смъртта, предлага Църквата, като Свое Тяло и открива възможността пред вярващите - членовете на това тяло – да участват в тази победа. Истинската ипостас на вярващите не се намира в тяхната биологична индивидуалност, а в Тялото Христово – Църквата; техният истински живот не се състои в запазването на собствените им психофизически функции, а във Възкресението в Христос и участието в живота на Троициния Бог. Така православното богословие обосновава еклисиологията едновременно и триадологично, и христологично, но заедно с това то непрестанно утвърждава истината, че общностните отношения в Църквата се изграждат и постоянно се обновяват от Светия Дух, Който съхранява нейната цялост и води към истината чрез благодатния дар на общението.

Същностната функция на Църквата да събира и съединява се осъществява и преживява опитно в Евхаристията като конститутивно събитие на църковната общност, като общо дело (=Литургия), в което вярващите стават живите членове на Тялото Христово. Влизането и животът в Църквата като събрание (συνάξις) и общност (κοινωνία) на Евхаристията е динамичен отговор на екзистенциалния призив към човека да участва и да споделя дара на общението и любовта като се храни с хляба на живота - Христос (срв. Йоан 6:35) чрез благодатта на Светия Дух. Божествената Евхаристия обобщава цялостния начин на съществуване на човека, а участието в нея предполага промяната на екзистенциалните предпоставки на личния и обществения живот и открива възможности за създаването на личностни отношения във всички негови области. Участието и споделянето на този общностен начин на живот предполага промяна на междуличностните отношения и приемането на другия като брат и съ-участник в общото събитие на благодарението (=ευχαριστία). Опитът от това участие намира израз преди всичко в любовта, общението и служението, които се проявяват в създаването на нови отношения и нова общност. Това начинание не се осъществява чрез природните способности на човека (върху които се изграждат моралните и социалните взаимоотношения), а предполага свободата и неповторимостта на личността, която трябва да отговори на призива за участие в събитието на споделяния живот. Свободното приемане и споделяне на дара на общението създава по непостижим начин междуличностните отношения в общността, като залог за "единството на духа чрез връзките на мира" (Еф. 4:3). Единствено чрез този дар става възможно преодоляването на всички форми на отчуждение и съчетаването на

особените харизми на всяка отделна личност; той е единственият критерий и залог за създаването на междуличностни отношения и едновременно с това за запазването на личностната неповторимост и свобода. Опитът от живота в Църквата показва, че общението е благодатен дар, но заедно с това и нравствено изискване, непрестанно усилие и подвиг за преобразяване и обновяване на живота и отношенията в общността. То предполага динамиката на покаянието (μετάνοια – промяна на ума), което преобразява индивидуализма и егоцентричната невъзможност за общение (които са последица от греха) във възможност за лично отношение и приемане на благодатния дар на общението. Този нов тип отношения създават един особен етос, едно динамично осъществяване на живота като свободно общение в споделената любов.

Животът на Църквата не може да бъде отнесен към индивидуалната религиозност и морал, защото той винаги е кинониен, т. е. общностен, "социален", споделен живот. Всички негови елементи предполагат преодоляването на многообразните форми на индивидуализъм, които се стремят да "замаскират" неудачите на човешкото съществуване, поробено от греха, тлението и смъртта. Съдържанието на живота в Църквата, т. е. църковният етос не е резултат от приемането и спазването на безличните принципи на някаква конвенционална социална етика (дори тя да носи наименованието "християнска"), а е проява и израз на новия човек в Христос (срв. Гал. 6:16), на "новата онтология и антропология",¹⁶ открити и опитно потвърдени в истината на Църквата. Приемането на човешката природа в Личността на Христос и участието в тази велика тайна (срв. 1 Тим. 3:16) чрез Евхаристията отобразява троичния начин на Божието съществуване като динамично съдържание на новия тип отношения, които изграждат църковната общност. Още св. Игнатий Богоносец призовава магнезийските християни да живеят така, че да проявяват "един и същ Божи нрав (ομοῦθειαν Θεου = нравственост, поведение подобно на Бога)",¹⁷ което не означава само нравствен живот, подобен на Божиите добродетели (срв. 1Петр. 2:9; 2Петр. 1:3-5), а и проява на общението (ομοῦ-ηθος) в Църквата като единство на всички в Христос със Света Троица. Християнският начин на живот е винаги кинониен (общностен), защото е взаимно споделяне в благодарението, служението и любовта към ближния, като плод на новите междуличностни отношения, изградени и заедно с това изграждащи общността. Участието и споделянето на този общностен етос е критерий за истинската любов, тъй като тя се преживява по автентичен начин единствено в контекста на свободното участие в общността. Признаването на ценността и свободата на всяка човешка личност, отхвърлянето на всякакъв вид насилие и дискриминация, преодоляването на отчуждението посредством прощката и помирението, милосърдието и състраданието към ближния, споделянето на живота, участието в радостта и страданията на другия, отхвърлянето на всякакъв вид идоли (религиозни, социални и политически) и т. н. стават критерии, които очертават етическите и социални измерения на приемането и споделянето на този нов, общностен начин на живот. Църквата винаги се е опитвала да "вгради" този общностен етос, т. е. отношенията на общение във всички аспекти на личния и социалния живот и да придаде на "нещата" от този свят (които са сътворени твърде добри - срв. Бит. 1:31), функция, която съответства на тези отношения.

Православната църква никога не е гледала на тази задача идеалистично или утопично, а винаги в светлината на една есхатологична визия, т. е. в перспективата на Царството Божие, но не като някакво "неопределено далечно бъдеще" (както го разбира протестантизмът), а като опитна реалност, която се открива в евхарстийното събрание, тук и сега, като "квас" на настоящия живот (срв. Мат. 13:33)¹⁸. Общността на Църквата създава една историко-есхатологична динамика на живота, в която поставените пред човека екзистенциални цели не са "далечни" или "отвъдни" божествени изисквания, а реални задачи пред неговото съществуване тук и сега. Това есхатологично измерение не трябва нито да се превръща в утопия, нито да се "измества" отвъд социално-историческите хоризонти на живота, защото то вече е призив към човека да изгражда връзки на лично отношение и любов, предвкушайки в събранието на Евхаристията истинския живот на Царството. "Това – пише митрополит Йоан Зизиулас – е свидетелството на една етика, която не е историческа еволюция, а екзистенциална борба, която се придобива, за да се изгуби отново, докато не се придобие окончателно "в последния Ден"¹⁹. Това е борба за съхраняването на същия този квас на живота, който преобразява всеки негов аспект и дейност във възможност за общение и в събитие на общението като взаимно служение и споделена любов. Участието в Евхаристията дава на християните дара на общението и вкуса на истинския живот, но едновременно с това е призив да изпълнят нейна последна заповед: "С мир да излезем" – изискване, което превръща Литургията в "истинската целокупна социална програма на Православието"²⁰ и утвърждава живота като събитие на радостно споделяне на благодарението и любовта.

* * *

Днес Църквата живее в един свят, който има структура и начин на живот различни от традиционните – свят, който обикновено се нарича постмодерен. Животът на човека от т. нар. постмодерна епоха се характеризира с краха на различните видове идеологии, с постепенното отмиране на традиционните ценности, с все по-голямото отчуждение и изолация на хората, с доминирането на анонимността, консуматорския манталитет и утилитаризма във всички области на живота.²¹

Постмодерният свят изгражда отношенията между хората върху индивидуализма, личния интерес, безразличието, отхвърлянето и противопоставянето на другия, страстта към придобиването на максимална власт и богатство. Той създава ефективни механизми, които спомагат тези нагласи и тенденции да се обективират в структурите на съвременното общество и да определят изцяло начините, по които хората формират своите отношения и живота си в общността. Доколкото в условията на все по-засилващата се глобализация цялостната структура на обществото зависи от властовите и икономическите отношения,²² тя налага безличните взаимоотношения между анонимни и отчуждени индивиди и почти не допуска създаването на истински междуличностни връзки и общност.

В тази социална и културна ситуация Църквата има за задача да бъде свидетелство за

истинското общение между личностите, да покаже модел за автентична общност, която съхранява екзистенциалната истина за свободата и уникалността на всяка човешка личност и едновременно с това установява междуличностни отношения на взаимна споделена любов. Трезвото отговорно осъзнаване на тази задача предполага категоричното отхвърляне на всички изкушения на идеализма и утопизма, на всички опити за налагане на общение "отгоре", което отрича свободата и неповторимостта на личността. Единствената възможност на Църквата да бъде критерий и мерило за истинското общение, а оттам и алтернатива на антагонистичния културен модел на съвременното постмодерно общество, е нейното преоткриване и преживяване като общност – общност на любовта и общност на обожението (св. Григорий Палама). Ако иска да бъде свидетелство за истинския живот, Църквата трябва да създава една "друга" култура на общението и отношението към другия човек, да предлага и да призовава към участие в истинския живот - общението с Христос в общността на Църквата. Тази култура трябва да се разпростре върху цялата структура на обществото и начина на неговото функциониране, върху личностните отношения и грижата към човека, да формира позиция спрямо актуалните проблеми на биоетиката и екологията. Църквата трябва да се изправи отговорно пред тези предизвикателства и да предложи от своя опит жизнените принципи, които да бъдат "ключ" за решаването на конкретните духовни, нравствени и социални проблеми. Залогът за това е преоткриването и преживяването на местната Църква като евхаристийна общност, която да бъде истинския модел за общение и отношение в любовта. Така християните могат да осъществят евангелския призив да бъдат "сол на земята" и "светлина на света" и да превърнат по парадоксален начин едно свидетелство от древността (Послание до Диогнет от II век) в жизнен принцип на съществуването им в света – да бъдат "душата на света".

1 Јанарас, Хр. Истина и јединство Цркве. Нови Сад, 2004, с. 18.

2 Срв. Мандзаридис, Г. Социологија хришћанства. Београд, 2004, с. 205.

3 Още Аристотел определя човека като "πολιτικόν ζῷον" – гражданско, политическо същество (Политика I, 2; 1253a3 sqq), което означава, че човекът е предназначен да живее в полиса, т. е. в общността. Повечето социолози и философи на политиката обаче интерпретират това определение в тесния смисъл на понятията "политическо" и "социално", който модернизмът налага.

4 Св. Василий Велики, Писмо 38,4 (PG 32,332 A,D). Понятието κοινωνία е основно в неговото съчинение "За Светия Дух", вж. напр. XVIII, 45 (PG 32,149 C).

5 Yannaras, Chr. The Freedom of Morality. New York, SVS Press, 1984, p. 16.

6 Yannaras, Chr. The Freedom of Morality, p. 22.

7 Јевтић, јером. Атанасије. "Духовни живот виђен из православне антропологије", у: Трагање за Христом. Београд, 1989, с. 136 и сл.

- 8 Съвременното православно богословие разглежда правослазната триадология като основа и критерий за антропологията и за еклисиологията, а оттам – и за социологията. Срв. Лубардић, Б. "Евхаристијска теорија личности и православна веронаука", у: Богословље, бр. 1-2, Београд, 2001, с. 64-65; вж. също Влахос, Ј. "Личност у православном Предању", у: Господе, ко је човек? (Православна антропологија и тајна личности). Београд, 2003, с. 306-313.
- 9 По този въпрос вж. по-подробно студията на Пергамският митрополит Йоан Зизиулас "От маска до личност". Zizioulas, J. Being as Communion. New York, SVS Press, 1997, pp. 27-49.
- 10 Янарас, Хр. Постмодерната актуалност на понятието личност", в: Кризата като предизвикателство. С., 2003, с. 64-65.
- 11 55 обширни монашески правила 3 (PG 31,917A).
- 12 По-подробно по темата вж. Yannaras, Chr. The Freedom of Morality, pp. 29-36.
- 13 По-подробно вж. Тутеков, Св. "Църквата между идеологията и живота (проблемът за идеологизацията на Църквата), в: сп. Християнство и култура, С., 2004, с. 64-70.
- 14 Св. Кирил Йерусалимски, Катихеза 18,24 (PG 33,1044).
- 15 Св. Атанасий Велики. Против арианите, III, 20-21.
- 16 Μαντζαρίδου, Γ. Εισαγωγή στην Ηθική. Θεσσ., 2000, σ. 40.
- 17 Св. Игнатий Богоносец. Послание до Магнезийци 6,2. Същият термин е употребен и в Посланието до Поликарп 1,3.
- 18 По-подробно вж. Јевтић, А. "Есхатолошко у нашем свакодневном животу", у: Живо предање у Цркви. Требиње, 1998, с. 176-192.
- 19 Зизиулас, Ј. "Евхаристијско виђење света", у: Православна теологија, Београд, 1995, с. 26.
- 20 Јевтић, А. "Православна вера и живот, догма и морал у Православље", у: Трагање за Христом, с. 192.
- 21 По-подробно вж. Бигович, Р. "Църквата и постмодернизмът", в: Църква и общество, С., 2003, с. 303-311; Иродоту, Ст. Православие и постмодерност. С., 2004.
- 22 За по-цялостен богословски анализ на този проблем вж. по-подробно Μαντζαρίδου, Χριστιανική ηθική. Θεσσ., 2000, σ. 364-377; 386-398; Крстић, З. "Економија – нова вавилонска кула", у: Богословље, св. 1-2, Београд, 2003, с. 215-229. {comments off}