



Този текст за първи път е публикуван в списание "Християнство и култура" бр. 57

Развитието на философската мисъл през XX век е белязано с усилието за „връщането“ на темата за личността и общението в епицентъра на философския интерес и дори с „въвеждането“ ѝ в онтологията[1]. Това усилие е свързано с опитите за деконструирането на „затворената“ онтология на субекта и за търсенето на онтологията на персоналността и общението – усилие, което се проявява в различни посоки и на различни равнища: интересубективизма от М. Бубер до Е. Левинас във философията, опитът за „онтологизиране“ на изначалната истина за социалността от Дюркем и Елиас в социологията и накрая - търсенето на ролята на другия в анализа на желанието от Жак Лакан в психоанализата. Всички тези опити имат за последна цел въвеждането на отношението и общението в сферата на „първата он-тология“ (която е ключ за решаването и на въпроса за персоналността), но те са останали по-скоро духовна претенция, отколкото реална стъпка към осмислянето на проблема в една наистина онтологична перспектива[2].

Този философски интерес несъмнено резонира и в усилието на западната богословска мисъл да въведе понятието общение и общност в самата сърцевина на еклисиологията[3], но тя често остава безсилна да разбере събитието на общението или общността онтологически и го схваща по-скоро институционалистки в смисъл на нравствено и социално единство, което може да напредва (благодарение на някаква помощ свише) социално. Институционалисткият подход към събитието на общението го подчинява на принципите на обективността и целесъобразността[4], поради което то не се отнася към начина на съществуване и не може да бъде мислено като самоцел, а по-скоро като средство за постигането на някакъв висш трансцендентален Смисъл или Цел[5]. Неспособността на еклисиологичното съзнание да свърже общението и общността със самото събитие на Църквата има екзистенциални последици за антропологията, тъй като то прави невъзможно онтологичната връзка на личността с църковната общност, а оттам и неспособността да се разбере киновийния характер на личностното съществуване. По такъв начин институционалистското разбиране за общението и общността кореспондира в една онтология на персоналността, която открива възможността за обединяването на личностите в тяхната обща и по необходимост трансцендентална Цел, като по този начин смисълът на личностното съществуване не е в кенотичното споделяне на един общ тропос на съществуване и

живот, а само във връзка с Цялото. Така кинонийността е движението към неосъществената Цел или Смисъл, а общението се разбира по-скоро абстрактно и тази липса на автентична онтология на общението води до „постепенния разпад на субекта в количеството мощ“[6] - факт, който има пагубни последици за персоналността и свободата. В този смисъл липсата на автентична богословска онтология на общението не може да го превърне в конституент на онтологията на персоналността, а оттам – да доведе до богословски промислена етика и социология, които да проявяват опитно и творчески църковния начин на съществуване и живот.

Православното богословие не остава чуждо на тези търсения и полага усилия за създаването на автентична философия на социалността, която да бъде отворена към поставената вече проблематика и се опитва да предложи едно устойчиво онтологично разбиране (не метафизично) за общението и общността в контекста на органичния синтез на еклисиологията и антропологията. Приближаването към този наистина екзистенциален въпрос в една богословска перспектива може да спомогне за преоткриването на дълбокия онтологичен смисъл на категорията общение/общност (κοινωνία) в самата сърцевина на православната еклисиология, която от своя страна да стане хоризонт за осмислянето на кинонийното (= общностното) измерение на събитието на личността и на нейния еклисиален начин на съществуване, т. е. на нейния църковен етос. Православното богословие винаги е поставяло като предел на своето еклисиологично съзнание истината за кинонийната природа на битието на Църквата, но това разбиране често остава в сянката на институционализма или бива разколебано от дихотомията между „структуралистското“ разбиране за общността (като „даденост“) и харизматичния живот на Църквата[7]. Тук ще бъде предложен един опит за богословско въвеждане на общението в пространството на „първата философия“ (= онтологията), който има за цел да разкрие различните хоризонти или равнища, на които присъщата на църковното битие кинонийност се открива в опита на конкретната църковна общност и личност; да осмисли кинонийността, която се отнася към най-дълбоката тайна на новия начин на съществуване в Христос като еклисиален начин на съществуване, проявен и въплътен в един конкретен етос и полития. Търсенето на автентичната богословска онтология на общението може да бъде „успешно“, само ако е резултат от осмислянето на опитното въплъщаване на тази църковна кинонийност на равнището на антропологията, етиката и социологията, които да бъдат разчетени като „документи“ за опита от общението и взаимността с Христос и ближните в живота на църковното Тяло Христово. Само в тази перспектива православното богословие може да открие тайната на тази кинонийност и взаимност и да осмисли истината за човека като личност, както и истината за неговия етос и социалност, или казано с други думи – автентичната богословска антропология и богословски промислената етика и социология. Доколкото обаче православното еклисиологично съзнание отнася идентичността на Църквата към неизказаното събитие на евхаристийното общение и взаимност с Христос и ближните в тайнството на Евхаристията, то автентичната богословска онтология на общението е възможна само в пространството на евхаристийния етос на Църквата като конкретен начин на съществуване, който има за свои екзистенциални „ороси“ свободата, общението и любовта. В перспективата на тази евхаристийна онтология богословието

наистина може да отнесе събитието на общението към „първата философия“ и да го превърне в основна категория на антропологията, етиката и социологията и дори да предложи „своя“ философия на социалността в една екзистенциално промислена перспектива.

1. Към евхаристийната онтология на общението

Битието като ставане в общение. За светоотеческото богословско предание битието има кинонийен характер и винаги е синоним за общение[8] - общение, което в своята есхатологична пълнота разкрива единството и възпълването на делото на сътворението от небитие (което от своя страна е не-общение). Осъществяването на битието като общение има есхатологичен характер и се проявява в тайнството на Евхаристията като пълнота на общението на тварите в Христос, поради което Евхаристията е сърцето или ипостаста на Църквата[9] и конституира нейната кинонийна природа. Доколкото тайнството на Евхаристията е осъществяване на самото събитие на Църквата и проявява кинонийното и любящо единство на възглавеното в Христос тварно битие в Духа, то евхаристийната църковна общност става топос и тропос, по който битието се осъществява като общение[10]. Божествената Евхаристия е диалогична есхатологична среща на Бога и творението (възглавено от човека) в новия начин на съществуване на Христос; тя проявява Неговата неизказана евхаристийна любов към човека като екзистенциален призив за богочовешко общение и взаимност в Светия Дух и в този смисъл „въвежда“ събитието на общението в пространството на онтологията, превръща го в онтологичен конституент на самото тварно съществуване[11]. В тази евхаристийна перспектива общението има за свое онтологично съдържание въплътената евхаристийна любов на Христос (винаги жертвена и кенотична) и се проявява като евхаристийно общение и взаимност с Христос, което предполага свободния любящ (= агапичен) отговор и синергийно участие на човека[12], предполага личното себеотдаване и взаимност в любовта. Така истината за тварното битие се открива в перспективата на неговото кинонийно осъществяване в Христос, което вече означава, че битието не е просто онтична даденост, а събитие на неговото кинонийно осъществяване в Христос, събитие на едно евхаристийно ставане в общение, което се осъществява в пълнота есхатологично, но още отсега е залог и квас на пълнотата на битието в Божието Царство[13]. В тази евхаристийно-есхатологична перспектива тайната на истинското битие и живот се открива в харизматичното продължение на ипостасно-личностния начин на съществуване на Бога чрез Христос в човека, който може свободно да участва в събитието на евхаристийното общение с Христос, т. е. в събитието на най-дълбокото кинонийно единство и взаимно споделяне на живота. Доколкото Евхаристията открива пълната истина за битието и живота в неговото най-дълбоко кинонийно и агапично измерение, тя открива една „нова“ онтология - чисто богословска, есхатологична, евхаристийна - която вижда осъществяването на този нов ипостасно-личностен начин на съществуване на тварното изцяло в перспективата на Христовото Възкресение[14]. Евхаристията придава на тази

богословска онтология на общението дълбок еклисиологичен смисъл: тя е топоса и тропоса, по който новият ипостасен начин на съществуване на Христос се „пренася“ харизматично в събитието на евхаристийното общение и взаимност с Него в пространството на възкресеното общение и живот на евхаристийното църковно Христово Тяло. В тази еклисиологична перспектива истината за битието се отнася непосредствено към онтологията на църковния начин на съществуване и затова то не може да бъде онтична „даденост“, а е събитие на евхаристийното ставане в общение[15] - събитие, което има за свои екзистенциални „ороси“ предложения от Бога есхатологичен дар на битието и живота и самовластно-синергийното му приемане от страна на човека. В тази евхаристийна перспектива богословието очертава хоризонта на новата онтология[16], която вижда в битието събитието на евхаристийното ставане в общение[17], събитието на ипостасно-личностното съществуване, проявено в свободното синергийно общение и агапична взаимност по изцяло евхаристиен начин.

Евхаристийната онтология разбира битието като личностно съществуване и живот, защото само личността живее по образа на личния троичен Бог и само личността може да участва свободно и по уникален начин в събитието на общението с Христос в евхаристийната проява на Неговото църковно Тяло[18]. Евхаристията е начинът на влизане и участие по благодат в онтологията на вътретроичните отношения[19] и „пренася“ харизматично тази онтология в творението като есхатологичен дар на най-дълбокото общение и взаимност на Бога и човека в Христос. В този евхаристиен контекст богословието отъждествява битието и живота със събитието на общението, но винаги като ипостасно-личностен начин на съществуване[20], т. е. като свободно-синергийно участие в събитието на евхаристийното общение и взаимност с Христос, като харизматично участие в Неговия нов ипостасен тропос на съществуване по дълбоко евхаристиен начин. Истината за битието и живота се открива в любовта, която превръща общението и взаимността в онтологичен конституент на личностното съществуване (и затова то винаги има кинониен и агапичен характер)[21], тъй като любовта открива пълната истина и въвежда в живота на Света Троица като най-благия начин за уподобяване на човека с Бога, защото „Бог е любов“ (1 Иоан. 4:8, 16)[22]. Най-дълбоката връзка на Евхаристията с общението и любовта (в нейното онтологично значение) се разкрива във всеобхватното събитие на оцърковяването на тварното битие по благодат в еклисиологичния начин на съществуване на Тялото Христово[23]. В тази евхаристийно-еклисиологична перспектива тайната на битието като евхаристийно ставане в общение открива истината за ипостасно-личностния начин на съществуване и живот, открива хоризонта на личностноцентричната онтология, която става екзистенциален предел на богословието на личността като среща на свободата и любовта. Само в този евхаристиен хоризонт на онтологията богословието може да осмисли истината за личността като *par excellence* свободен и агапичен начин на съществуване и да види в нея духовно събитие, което се ражда в най-дълбокото общение и взаимност с Христос и ближните - истина, която конституира личностното съществуване като кинониенно събитие.

Евхаристийното раждане на личността като кинонийно събитие. Православното богословие открива истината за личността в перспективата на тази евхаристийна онтология и отнася истината за нейното съществуване и живот към пространството на един евхаристиен диалог[24], в който човекът е получил от Бога онтологичното предложение да стане екзистенциален носител на по образ (срв. Бит. 1:26-27), т. е. да стане истинска личност като отговори свободно на това предложение и участва по агапичен начин в кинонийното единство и взаимност с Бога в Христос. Човекът не е самосъществуващ, а е получил съществуването си като дар в един акт на свобода и любов[25] с цел свободното перихоретичното и кинонийно осъществяване на това битие по изцяло личностен начин[26]. Той конституира битието си като Божий дар (= евхаристийна онтология) и това дарувано му съществуване определя неговата онтологична възможност да бъде личност в свободния отговор за любящо общение и взаимност, проявена в пълнота по евхаристиен начин в църковното Тяло Христово. В тази перспектива личността се открива като евхаристийно събитие не само защото човекът е получил съществуването си като „дар“ (δῶρον – подаяние, дар) на и от Бога, но и защото едновременно с това е и дар (δῶρον) от човека на Бога в едно диалогично отношение–общение, в едно събитие на свобода, любов и взаимност[27], което конституира личностното съществуване като кинонийно събитие. По такъв начин истината за личността открива онтологията на общението, тъй като тя е събитие, което се ражда в срещата на свободата и любовта[28], в пространството на най-дълбокото любящо общение и взаимност с Христос и ближните в тайнството на Евхаристията, т. е. изцяло евхаристийно и еклисиологично.

Духовното събитие на личността се ражда в тайнството на Евхаристията, където Христос става всичко за всички (в съответствие с личната уникалност и другост на всеки от участващите) в един акт на най-дълбоко общение и взаимност[29], която е възможна само в кинонийната реалност на любовта. Онтологията на личността извира от „пространството“ на тази съкровена (= интимна) взаимност и кинонийност, проявена в раждането и запазването на свободно отношение между истински личности – отношение–общение, запазващо едновременно „идентичността“ и „другостта“ на личностите в пространството на най-дълбоката им диалогична интимна взаимност в любовта[30]. В опита от евхаристийното общение истината за личността се отнася към дара на ипостасната другост и уникалност в пространството на най-дълбоката взаимност с Христос и ближните – взаимност, която се конституира от даруването, приемането и отговора на евхаристийна любов на Христос[31]. Истинското общение е евхаристийно[32] и има дълбоко личностен характер; то се осъществява в срещата на свободата и любовта и предполага взаимната размяна на дарове[33] като свободен личен акт в пространството на най-дълбокото общение и взаимност в любовта. Свободното общение се осъществява като свободно принасяне на дарове на Бога и то е винаги общение на любовта, което се извършва в Евхаристията: то от една страна отъждествява свободата с личностния начин на съществуване, а от друга – отнася тайната на личностното съществуване към събитието на общението, в което цялостната промяна на човека се осъществява във взаимната размяна на дарове. Тук онтологията на общението извира от свободното агапично отдаване и взаимност на

личностите по изцяло евхаристиен начин, което е онтологичен конституент на личностната другост и на истинското общение. Оттук следва, че Евхаристията е топос и тропос на събитието на личността; тя е пространството, в което човекът може самовластно да осъществи призива да съществува свободно и по агапичен начин, да съществува не заради себе си, а заради другите в най-дълбоката взаимност на любовта[34] и този факт потвърждава евхаристийната природа на личността[35]. Събитието на личността е непрестанна диалогична проява на ипостасната другост в събитието на общението като свободно себеотдаване в най-дълбока любяща взаимност, която се „постига“ в евхаристийния диалог и взаимност като приемане дара на съществуването и живота и принасянето му като благодарение чрез съдействието на Светия Дух. В тази евхаристийна перспектива личностното съществуване се състои именно в уподобяването на Хрис-тос, когато човекът също става топос и тропос на общението, т. е. когато участва лично и свободно във взаимното отдаване и споделяне на евхаристийната любов на Христос и осъществява действено и творчески тропоса на съществуване заради другите. Това е опитното потвърждаване на събитието на личността като евхаристиен начин на съществуване, който от една страна открива личността като кинонийно събитие, а от друга – превръща истината за личностното съществуване в конституент на автентичната богословска онтология на общението.

2. От евхаристийния етос на общението към богословската онтология на социалността

Евхаристийният етос като опитно потвърждаване на истината за общението и личността. Богословското осмисляне на личностното съществуване като *par excellence* кинонийно събитие намира своето опитно потвърждение в църковния евхаристиен етос, който проявява неизказаното събитие на любящото общение и взаимност с Христос и ближните в Църквата и може да бъде артикулиран посредством една опитна диалогична апофатическа етика[36]. Тази етика е по-скоро един „документ“ (ако използваме израза на Л. Витгенщайн) за автентичния евхаристиен етос на Църквата и само доколкото е наистина апофатическа, тя може да изрази опита от евхаристийното общение и взаимност като *par excellence* еклисиологично събитие[37] и да „опише“ личното екзистенциално усилие на човека да участва свободно и синергийно в лично-диалогичната среща, общение и взаимност с Христос и ближните в Духа по изцяло евхаристиен начин. Евхаристийният етос се ражда в пространството на свободата и взаимното общение в любовта, проявено в Евхаристията – общение, което конституира живота на Църквата като кинонийно и евхаристийно събитие, което от своя страна потвърждава диалогично-кинонийната природа на личностното съществуване. В пространството на този евхаристиен етос богословието може да отнесе любовта към самата онтология на общението и взаимността и да открие истината за личността като агапичен начин на съществуване, в който човекът може да съществува заради другите, т. е. във взаимното отдаване в любовта.

В стремежа си да осмисли евхаристийния опит на Църквата православното богословие вижда в етоса проявление и възплъщаване на истината (срв. Иоан 3:21)[38] за личността като един тропос на съществуване заради другите и го отъждествява с екзистенциално–нравственото усилие за потвърждаване на истината за личностното съществуване като диалогично-кинонино събитие[39]. Доколкото обаче автентичният църковен етос е немислим извън пространството на евхаристийното общение и взаимност с Христос и ближните - което се преживява не като индивидуален (и нарцистичен) опит, а като екзистенциално събитие – то той се разбира като екзистенциална борба в Духа за неогоищичното приемане и напредване в най-дълбокото общение и взаимност на любовта към Христос и ближния, проявена по евхаристиен начин. В тази перспектива етосът или добродетелта е екзистенциална борба или подвиг за живот според истината; той е лично екзистенциално–нравствено усилие на човека да преодолее всички форми на нарцистично себелюбие (*φιλαυτία*), за да бъде способен за свободно себеотдаване в една любяща взаимност с Христос и ближния, която конституира както истинското общение, така и личностната другост и уникалност[40]. Императивът на евхаристийния етос: да съществува не заради себе си, а заради другите е екзистенциален призив към човека да преобрази по благодат своето нарцистично желание (по кръстен начин) в желание и воля за общение и взаимност с ближния в Христос – взаимност, в която възрастването на другия (= ближния) е екзистенциален предел на „моето“ лично съществуване. Следването на този императив култивира екзистенциално-нравственото усилие[41] за самовласното „излизане“ на човека от всяка форма на самозатвореност (винаги филиавтийна и нарцистична)[42] и за синергийното му „отдаване“ в една диалогична интимност и взаимност с Христос и ближните по евхаристиен начин и това е пространство, в което личността винаги съществува кинонино, а общението е винаги личностно. В евхаристийния етос на Църквата истината за личността се открива в диалогичната среща и кинонината взаимност с Д/другия и това събитие на общението е най-дълбокия смисъл на даруваната уникална и неповторима индивидуалност, което означава, че пътят за приемането и утвърждаването на личностната другост е подвигът на христов подобия кеносис, на радикалното кръстно себеотричане заради благо на ближния, припознат по евхаристиен начин в Христос[43]. Този евхаристиен етос е опитно свидетелство за неизразимата тайна на автентичното общение и взаимност в любовта, което е екзистенциален призив към човека да разпъне своето нарцистично себелюбие Аз и да даде „място“ на Д/другия в пространството на собственото си съществуване; да го приеме гостоприемно в себе си в един акт на любяща взаимност и така да осъществи евхаристийния тропос на съществуване заради другите. Така събитието на евхаристийното общение и взаимност с Христос и ближните ражда и формира един етос, който е екзистенциален призив за приемане на другия или богословски по-прецизно казано, за любов към ближния; това е диалогично-кинониен етос, който проявява истината за личността, родена в утробата на евхаристийния кинониен живот на Църквата.

В пространството на евхаристийния църковен етос човекът преживява тайната на своята истинска ипостасност (= персоналност) в многобройните лични срещи с Христос и ближните и възплъщава любящите призиви на Бога за общение[44] като онтологично съдържание на истинския църковен етос. В опита от това диалогично общение и взаимност уникалната индивидуалност и другост на личността се преживява не като природна „даденост“ (подхранвана нарцистично), а като дар, който трябва да бъде споделен по евхаристиен начин в най-дълбоката взаимност с ближния в Христос. Етосът на този евхаристиен църковен опит потвърждава онтологията на общението чрез събитието на тази любяща взаимност, която предполага свободното доброволно себеотдаване (несебично и ненарцистично) на ближния, като възплъщаване на многобройните любящи призиви на Бога за осъществяване смисъла на съществуването, за живот по дълбоко кинониен и агапичен начин. Евхаристийният етос на Църквата проявява и изразява опита от многобройните срещи на човека с Христос в неговите многобройни евхаристийни възплъщания[45] и този опит открива многобройните пътища и начини за себеотдаване в една любяща взаимност, която остава онтологично съдържание на общението и потвърждава дара на личностната уникалност и другост. В това евхаристийно общение и взаимност Божията любов се отдава перихоретично на всеки според неговата личностна другост и уникалност, според неговата лична църковна харизма, при което съществуването на всяка отделна личност придобива уникален смисъл и е самоцел, но в свободното общение и взаимност с другите, в безбройните срещи и начини на общение с Христос и ближните по евхаристиен начин[46]. Само в пространството на тази взаимност на любовта може да има истинска свобода и автентична другост: може да има свобода, която се проявява в личния отговор на призива на Божията любов (и на уникалната лична църковна харизма), и да има другост, която се потвърждава в събитието на общението и взаимопроникването (= перихоресис) на любовта по изцяло евхаристиен начин. Така общението не е подчинено на някаква предварително зададена (трансцендентална) Цел, а е плод на свободното лично синергийно себеотдаване в диалогичната интимност на любовта; то е творческото възплъщаване на евхаристийния принцип не заради себе си, а заради другите в един всеобхватен начин на съществуване, който открива събитието на личността като топос и тропос на срещата с Бога и ближните, на тяхното уникално и неповторимо взаимно съществуване в Евхаристията. Евхаристийният етос е топос и тропос на възпълване на кинонийния начин на съществуване; той открива безбройните начини за общение с Бога чрез другите, което вече ни дава едно есхатологично предвкушане на пълнотата на вечния живот като прави възможно интимното свързване на личностите в любящата кинонийна взаимност в Христос чрез Духа още тук и сега (т. е. в историята). Харизматичното участие в Евхаристията създава един евхаристиен етос, който според св. Николай Кавасила е завръщане към благодарението, благодарствено отдаване в любов и посвещение[47], творческо възплъщаване на тропоса на съществуване заради другите по евхаристиен начин. Следователно евхаристийното общение и взаимност с Христос и ближните е мястото и начина, по който се формира онзи уникален етос и култура на общението, който проявява истината за църковния начин на съществуване[48] и става квас на автентичната богословска онтология на социалността.

Написано от Доц. д-р Свилен Тутеков
Сряда, 06 Ноември 2013 11:10

Кинонийният начин на живот като култура и политиа. Евхаристийният етос на Църквата открива събитието на общението и взаимността в любовта като онтологична сърцевина на екклесиалния начин на съществуване и в същността си е опитно и творческо въплъщаване на смисъла на битието на Църквата, т. е. на нейната идентичност. Това обяснява защо в контекста на историческия, социален и културен живот идентичността на църковната общност се разпознава по чудесната и парадоксална християнска взаимност, по характерния кинонийен етос и начин на живеене, проявен като политиа (πολιτεία - дума, която означава едновременно и общество, и начин на живот)[49]. Тази християнска политиа проявява това, което Църквата е и това, което тя трябва да бъде, т. е. самата ѝ идентичност проявява тайната на общението и взаимността като начин на съществуване и живот на християнската общност в света, в историята, в пространството на конкретното общество и култура[50]; тази политиа открива най-дълбокия смисъл на християнския живот като действено и творческо въплъщаване на общението и взаимността в тропоса на съществуване не заради себе си, а заради другите. Християнската политиа или начин на живеене проявява логоса (= логиката, смисъла) на един кинонийен начин на съществуване (и затова Църквата винаги се идентифицира като κοινωνία - общност), проявява логоса на християнската взаимност, който по думите на Петър Евремович „определя какво Църквата трябва да бъде и какво тя е (...) това нейно трябва, което определя всяко възможно нейно е“[51]. Динамичното и творческо осъществяване на тази християнска политиа прави възможно изграждането на истинската социалност върху една автентична онтология на общението, когато междуличностните връзки на общение и взаимност остават много по-дълбоки и винаги личностни от „символичните“ социални отношения, структури и институции (които по правило са подчинени на някаква трансцендентална Цел или Смисъл). Доколкото евхаристийният етос е пространството, в което се осъществяват безбройните срещи и начини на общение с Христос и ближните, т. е. създава се истинска взаимност в любовта, то общението не може да бъде нито някаква „трансцендентална цел“ (която осмисля социалните отношения), нито пък средство за постигането на тази Цел, а е онтологично съдържание на всяка автентична форма на социалност.

Логосът на християнската политиа извира от събитието на Евхаристията като място и начин на най-дълбокото общение и взаимност в любовта – събитие, което конституира самото битие или ипостас на Църквата и което прави възможно осъществяването на живота съгласно евхаристийния тропос на съществуване: не заради себе си, а заради другите. Действеното и творческо въплъщаване на този евхаристиен начин на съществуване и живеене придава на междуличностното общение и взаимност дълбок екзистенциален смисъл и го превръща в онтологичен конституент на християнската политиа, а това означава, че общението и взаимността са онтологичните категории, посредством които можем да „опишем“ (апофатически) самата идентичност на Църквата като общност (κοινωνία). Ако Църквата изгуби този етос на кинонийната взаимност като квас на истинската християнска политиа, тя става неспособна да прояви своя кинонийен начин на съществуване, т. е. самата си идентичност или ипостас, а това означава, че дори ако всичко останало в институционалното ѝ проявление в този свят функционира „правилно“[52], то тази загуба на взаимността вече е белег за криза на самата

идентичност на Църквата, на самото ѝ битие[53]. Автентичният църковен етос и политиа имат същностно кинонийно измерение, тъй като извират от най-дълбокото общение и взаимност в любовта – проявени по евхаристиен начин[54] – и затова „чудото“ на християнската политиа е възможно във всяко общество и във всяка култура; то остава „онтологически“ възможно дори в ситуацията на разпад на общността и в условията на анонимните отношения, които изграждат структурата на модерното и постмодерното общество[55]. Истинското взаимно общение в любовта извира от евхаристийния етос на Църквата и „превъзхожда“ всички социални структури и отношения[56]; това е взаимност и кинонийност, която не може да бъде сведена до институционалното проявление или до социалната „функция“ на Църквата в този свят, а проявява най-дълбокия смисъл на църковния начин на съществуване, проявява самата идентичност и ипостас на Църквата като евхаристийна общност. Доколкото чудото на християнската взаимност е автентичен израз на църковния тропос на съществуване като кинония, то тя не може да бъде разбрана докрай на равнището на социалната феноменология, а е метасоциална (но не и антисоциална[57], защото Църквата не е от този свят, но е в този свят) онтологична основа в изграждането на всяка автентична социалност. Само ако общението извира от пространството на евхаристийния църковен етос, то може да роди желанието и волята за общение и взаимност, която да създаде автентични междуличностни отношения в съгласие с евхаристийния принцип не заради себе си, а заради другите - отношения, които да формират онтологията на една истинска социалност, независимо от конкретните исторически и културни обстоятелства. По такъв начин социалността има за своя ипостас най-дълбокото общение и взаимност в любовта, проявена по евхаристиен начин в Църквата, и получава една „нова“ онтология – онтология, която е способна да изгради социалността върху автентична взаимност на уникални личности, която създава органичните връзки между личността и общността, чужди на всички форми на индивидуализъм и колективизъм[58]. Църквата формира един уникален етос и култура на общението, формира една политиа на общността, в която отношенията на взаимност остават много по-дълбоки – и винаги личностни – от всички социални отношения, структури и институции и проявяват кинонийния начин на съществуване на Църквата като логос на самата социалност. По такъв начин общението става екзистенциално и духовно събитие, което не се ограничава до символичното институционално „събиране“, а е динамично откриване и проявяване на личностната уникалност и другост на отделните личности в тяхната най-дълбока взаимност, чиято пълнота се предвкуся в Евхаристията. Тази „нова“ онтология на социалността може да промени самото понятие за социалните отношения, структури и институции (като ги оличности), за политиката и икономиката[59], и в тази перспектива етосът и културата на общението, която Църквата може да предложи на обществото, трябва да бъде логоса на нейната социология и социална етика, осмислена като „приложна“ еклисиология[60].

Евхаристийният етос на взаимността и начина на живеене заради другите формира една друга (в сравнение с конвенционалните начини за изграждане на социалността) култура на общението, която може да променя по благ начин социалните отношения и структури като ги оличностява[61] и да подхранва екзистенциалното усилие за

действено и творческо въплъщаване на кинонийността като екзистенциален принцип на всички социални връзки и във всички форми на социалност. В тази перспектива въпросите за начина на съществуване на Църквата в този свят (а оттам и за нейната роля, мисия и т. н.) и за онтологията на социалността не трябва да се отнасят към сферата на идеалитета, а предполагат както ясният екзистенциален критерий на християнската политика, така и начините на нейното осъществяване в различен социален и културен контекст. Историческите усилия на Църквата да превърне етоса на християнската взаимност и кинонийност в реална политика (осъществена в конкретната социална и културна ситуация) е единственият контекст, в който можем да разберем посланията за категориите взаимност и любов, служение и солидарност като автентични начини за действено и творческо въплъщаване на кинонийния начин на съществуване на Църквата на всички равнища на социалния живот. Църквата е призвана да прояви в света истината за живота като общение и взаимност в любовта, да прояви „чудесността“ на християнската взаимност като реална политика, защото само тази политика може да бъде нейна автентична „легитимация“ и проява на истинската ѝ идентичност в този свят. Това важи в пълна сила и днес, когато всички кризи в съвременното постмодерно общество са в крайна сметка израз на една *par excellence* духовна криза – тази на смисъла на съществуването, на стабилността на порядъка на битието[62], пред която е изправен съвременният човек. Решенията на тази криза не могат да бъдат търсени в сферата на идеалитета – чрез идеализацията на християнското минало или институции, - а само чрез действителното и творческо изграждане на автентична християнска политика, чрез непрестанното пренасяне етоса на църковната кинонийност и взаимност като квас на живота на социалния организъм. Доколкото опитът от истинската кинонийност и взаимност се ражда в тайнството на Евхаристията, то евхаристийният етос на Църквата остава единственото пространство, в което може да се преодолее онтологичното дълбоко и непоносимо отсъствие на другия[63] и той да бъде приет във взаимното отдаване на любовта в Христос чрез Светия Дух. Основният въпрос на нашето постмодерно време е как Църквата може да прояви своята идентичност като етос и политика и още повече дали тя е готова и способна да прояви онзи уникален („чудесен“) етос и политика, която има за основа автентичната християнска взаимност и да „претвори“ този кинониен етос в жизнен принцип, който да поддържа живота на социалния организъм в конкретната екзистенциална ситуация[64]. Това предизвикателство пред Църквата обаче остава винаги и личен призив към всеки гражданин на християнската политика: на личностно равнище този начин на живот трябва да може да се предложи на другите, защото само евхаристийният начин на съществуване не заради себе си, а заради другите може да конституира живота като споделяне, общение и взаимност.

[1] В този контекст трябва да се разбира и усилието за създаването на една „онтология на социалността“, свързано с идеологията на социалния утопизъм от Карл Маркс до

идеята на Карл Попър.

[2] Изследването на този феномен показва „безпомощността за пълното включване на социалността в първата философия в рамките на западната мисъл като цяло". - Λουδοβίκος, Ν. πρωτ. Ἡ ἀποφατικὴ ἐκκλησιολογία τοῦ ὁμοουσίου. Ἀθήνα, 2002, σ. 245.

[3] Подробно изследване на темата прави о. Николаос Лудовикос в студията: „Символическа или историческа трансцендентност. Предварителен възглед за понятието общение в римокатолическата екlesiология". Вж. Λουδοβίκος, Ν. πρωτ. Ἡ ἀποφατικὴ ἐκκλησιολογία τοῦ ὁμοουσίου, σс. 191-241. Става дума за усилието на западното богословие да изведе понятието общение като основна категория на екlesiологичното мислене, което обаче често остава в плен на едно трансцендентално мислене, според което Църквата не принадлежи към първата онтология на общението в Христос, а е последващо събитие, което се дължи на принудителното историзиране на трансценденталността на Църквата. Характерен пример за невъзможността на римокатолическата екlesiология да осмисли понятието общност или общение в онтологичен контекст е Карл Ранер, според когото създаването на Църквата е онтологически вторичен факт по отношение на индивидуалното откриване на Бога и е в същността си събитие, което зависи от съдбоносния факт, че трансценденталността на индивидуалния субект трябва да се осъществи в историята: принудителната близост на множеството такива субекти (трансцендентални) води до една онтологична вече интересубективна трансценденталност в границите на историята и това е Църквата. Вж. Λουδοβίκος, Ν. Ἡ ἀποφατικὴ ἐκκλησιολογία τοῦ ὁμοουσίου, σс. 192-201.

[4] Вж Yannaras, Chr. The Freedom of Morality. New York, 1984, p. 214 и сл.

[5] Може би в това се корени трудността на западната мисъл - както богословска, така и философска и дори социологична - да създаде истинска онтология на общението или социалността.

[6] Λουδοβίκος, Ν. πρωт. Ἡ ἀποφατικὴ ἐκκλησιολογία τοῦ ὁμοουσίου, σ. 161.

[7] За актуалността на този проблем по-подробно вж. Loudovikos, N. Christian Life and Institutional Church // The Theology of John Zizioulas (Personhood and the Church), ed. Douglas H. Knight, Ashgate Publishing Company 2007, pp. 125-132.

Написано от Доц. д-р Свилен Тутеков
Сряда, 06 Ноември 2013 11:10

[8] Св. Максим Изповедник утвърждава онтологичната истина за киновийната релационност и приятелското сродство [φιλική συγγενεία - Мистагогия 7 (PG 91, 685 AB)] на логосите на творенията, което конституира едно интегриращо отношение и всеобхватно общение, осъществявано чрез човешката природа в Христос. По-подробно вж. Λουδοβίκου, Νικ. πρωτ. Ἡ εὐχαριστιακὴ ὀντολογία. Ἀθήνα, 1992, σσ. 165-172. Св. Николай Кавасила вижда като основа на това приятелско отношение между Бога и човека факта, че Той е засадил в него собствената Си любов. Вж. За живота в Христос 6, 27.

[9] Св. Максим Изповедник е категоричен, че взаимното единство на вярващите в любовта конституира самата ипостас (υπόστασις) на Църквата. Вж. Мистагогия 2, 2 (PG 91, 668 D).

[10] Вж. Λουδοβίκος, Ν. Ἡ ἀποφατικὴ ἐκκλησιολογία τοῦ ὁμοουσίου, σс. 56-61.

[11] Вж. Λουδοβίκου, Νικ. πρωτ. Ἡ εὐχαριστιακὴ ὀντολογία, σ. 261.

[12] В контекста на евхаристийния опит общението винаги се разбира като участие. Вж. Βασιλειβίτς, Μ. Ο ἄνθρωπος τῆς ἐν Χριστῷ κοινωνίας. „Μετοχή Θεοῦ" στη θεολογικὴ ἀνθρωπολογία τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου καὶ τοῦ ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ (докторат в ръкопис). Ἀθήνα, 1999, σс. 17-18.

[13] Тук не става дума за някаква трансцендентална есхатология, а за „иконизирането" на Царството Божие в тайнството на Евхаристията. Вж. Зизиулас, J. Евхаристија и Царство Божије // Беседа, кн. 6, Нови Сад, 2004, с. 8-10, 13-15. Според св. Николай Кавасила в Евхаристията бъдещият (есхатологичният) живот се е смесил с тукашния (историческия) живот. Вж. За живота в Христос 1, 1.

[14] Възкресението открива тази нова онтология, този нов начин на съществуване или ипостас на творенията в Христос.

[15] Изразът евхаристийно ставане в общение изразява основната теза на о. Николаос Лудовикос относно евхаристийната онтология на св. Максим Изповедник: вж. Λουδοβίκου, Νικ. πρωτ. Ἡ εὐχαριστιακὴ ὀντολογία, σ. 269. Особен принос за разбирането на битието като общение има митр. Йоан Зизиулас (Zizioulas, J. Being as Communion. NY, SVS Press, 1997, pp. 112-113).

[16] Тук „нова" се отнася към нетрадиционния за философията начин на онтологично мислене за битието.

Написано от Доц. д-р Свилен Тутеков
Сряда, 06 Ноември 2013 11:10

[17] Вж. св. Максим Изповедник, Различни глави 5, 49 (PG 90, 1369 A); вж. Λουδοβίκου, Νικ. πρωτ. Ἡ εὐχαριστιακὴ ὀντολογία, σ. 258.

[18] Липсата на тази евхаристийна перспектива пречи на философското мислене да разбере битието като събитие на общението в любовта и като личностно съществуване - факт, който не позволява на философията да създаде истинска онтология на личността, и я принуждава да обективира личността, пример за което е екзистенциалисткия тип персонализъм.

[19] Православното богословие отнася истината за общението в неговия най-дълбок онтологичен смисъл към начина на съществуване на троичния Бог. По думите на св. Григорий Богослов съществуването на Личността в Света Троица се отъждествява с отношението, с общението, защото името Отец не означава „нито същност, нито енергия, а отношение (σχέσις)" (Богословско слово 3, 16), но в едно отношение като единосъщие (τὸ οἰοοῦσιον). Вж. също св. Максим Изповедник (PG 91, 1265 D). В този контекст, когато говори за личността в триадологичен контекст, св. Максим отъждествява личността с ипостаста, която в контекста на вътретроицния живот ипостазира божествената природа в събитието на най-дълбоката киновийност и интимна взаимност в любовта на трите божествени ипостаси и именно това конституира възможността за диалогичната интимност на единосъщните. Вж. Λουδοβίκου, Νικ. πρωτ. Ἡ κλειστή πνευματικότητα καὶ τὸ Νόημα τοῦ Εὐτοῦ. Ἀθήνα, 1999, σ. 286.

[20] Става въпрос за битието като ставане в общение - евхаристийно, екстатично есхатологично, като евхаристийно екстатично общение на любов на личния Бог и на личния човек в Църквата. Вж. Λουδοβίκου, Νικ. πρωτ. Ἡ εὐχαριστιακὴ ὀντολογία, σс. 266-268.

[21] Св. Василий Велики подчертава киновийния характер на човешкото съществуване: човекът е общностно същество (κοινωνικὸν ζῶον) и за него е свойствено по природа да общува и да обича (вж. Обширни правила 3 (PG 31, 917 A). От своя страна бл. Диадок Фотикийски отнася осъществяването на по подобие като пълнота на личността, към един агапичен начин на съществуване. Вж. Гностически глави 5.

[22] Вж. св. Максим Изповедник, Различни глави 1, 37-38 (PG 90, 1193 A); Писмо (PG 91, 401 C).

[23] Вж. св. Максим Изповедник, Тълкувание на Господнята молитва „Отче наш" (PG 90, 880).

Написано от Доц. д-р Свилен Тутеков
Сряда, 06 Ноември 2013 11:10

[24] Изразът принадлежи на о. Николаос Лудовикос. Вж. Λουδοβίκος, Νίκ. πρωτ. Ὑπόστασις καὶ καθολικότητα στὴν ἐλληνικὴ πατερικὴ παράδοση // Λουδοβίκος, Νίκ. Ὁρθόδοξια καὶ ἐκσυγχρονισμός. Ἀθήνα, 2006, σ. 74.

[25] Това означава, че центърът на иконичната онтология на човека „не е сътворяването му по образ и подобие Божие, а това, че съществуването е дарувано като акт на любов и свобода“. - Брајовић, Б. Аретологија Евагрија Понтијског. Никшић, 2002, с. 73, бел. 181.

[26] Вж. Λουδοβίκος, Νίκ. πρωτ. Ἡ ἀποφатικὴ ἐκκλησιολογία τοῦ ὁμοουσίου, σ. 267. Това перихоретично и кинонийно осъществяване на битието е противоположно на индивидуализирането, което не позволява даруването. Индивидуализацията на съществуването означава изключването на битието от кинонийното му осъществяване като събитие на истинския живот (според Мистагогията – вражда и разделение), което принуждава всяка ипостас да се бори за Духа.

[27] Вж. Λουδοβίκος, Νίκ. πρωт. Ὑπόστασις καὶ καθολικότητα στὴ ἐλληνικὴ πατερικὴ παράδοση, σ. 74.

[28] Свободата и любовта са екзистенциални възможности на човека да ипостазира богодаруваната му природа и да стане екзистенциален носител на по образ.

[29] Евхаристийното общение предполага личната уникалност и другост на всеки от участващите, което предполага „другостта и уникалността на отношенията, които различават участието на всяка отделна личност и така дава идентичност на човека“. – Βασιλιεβίτς, Μ. Ο ἄνθρωπος τῆς ἐν Χριστῷ κοινωνίας..., σ. 146.

[30] Вж. св. Максим Изповедник, Богословски и полемически глави (PG 91, 145 B); Въпроси и отговори към Таласий (PG 90, 608 D – 609 A). Светият отец обобщава: „Съгласно този закон (на съединението) в тях е заложен принципът (логосът) на съединяващата сила, който не позволява с оглед на съединението да не се познае тяхното тъждество по ипостас освен тяхното природно различие“. – Мистагогия 7 (PG 91, 685 AB). Ако отнесем терминологията на халкидонската христология към богословието на личността можем да кажем, че тук идентичността и другостта съществуват в неслитно и неразделно единство.

[31] Взаимното споделяне на евхаристийната любов се проявява във взаимната размяна на дарове. Вж. Λουδοβίκου, Νίκ. πρωт. Ἡ εὐχαριστιακὴ ὀντολογία, σσ. 70–71. Съвременните науки за човека свързват по непосредствен начин размяната на даровете и разменните отношения с нуждата от общение и дори с формирането на социалността. Вж. Lévi-Strauss, C. The Elementary Structures of Kinship. Eire and Spottiswood, London, 1969, p. 52.

Написано от Доц. д-р Свилен Тутеков
Сряда, 06 Ноември 2013 11:10

[32] В контекста на своето богословие на логосите св. Максим Изповедник разбира духовната структура на общението като взаимна размяна на дарове. Духовната структура на общението се определя от взаимното приемане и принасяне на дарове: човекът приема дара на Божията благодат – духовните логоси на творението – и принася на Бога като свой дар „законите на добродетелта“, които произтичат от тези логоси. Вж. Въпроси и отговори към Таласий 51 (PG 90, 477 AB); вж. също Амбигва 22 (PG 91, 1257 BCD).

[33] Вж. св. Максим Изповедник, Към Таласий (PG 90, 480 A; 477 AB; 488 A; 484 D – 485 B); Различни глави (PG 90, 1257 BCD).

[34] Според св. Максим Изповедник в тази евхаристийна кинонийност и взаимност „никой нищо не отделя от общото заради себе си (ἐαυτῷ). Всички се срастват и се съединяват един с други (ἀλλήλοις) чрез едната проста и неразделна благодат и сила на вярата“. - Мистагогия 1, 3 (PG 91, 665 CD).

[35] Вж. Λουδοβίκος, Νικ. πρωτ. Ὑπόστασις καὶ καθολικότητα στὴν ἐλληνικὴ πατερικὴ παράδοση, σ. 74.

[36] Става дума за един призив и дори императив за преоткриването на православната „апофатическа“ етика, която не „затваря“ екзистенциалното събитие на етоса в категориите на философско-метафизичното мислене (по правило прицелено в Аз-а), а вижда в него неизказана (= апофатическа) проява на събитието на църковната взаимност (т. е. в контекста на една „еклисиология на единосьщието“). Вж. Λουδοβίκος, Ν. Ἡ ἀποφатικὴ ἠθικὴ καὶ ἡ ἐκκλησιολογία τοῦ Ὁμοουσίου. Κεφάλαια γιὰ τὴν ἠθικὴ ἑξατομικεύση στὴν Ὁρθόδοξη Εκκλησία // Λουδοβίκος,

Νικ. πρωτ. Ὁρθοδοξία καὶ ἐκσυγχρονισμός, σ. 131. Пример за това са многобройните опити за създаване на „система“ на православната етика в традицията на „новото“ време (от XVII в. насам) в условията на богословска схоластика. Огромна заслуга за преодоляването на този схоластически подход към етиката в съвременното православно богословие има Христос Янарас с книгата си „Свободата на етоса“ (Yannaras, Chr., The Freedom of Morality).

[37] Доколкото православният етос е винаги плод и опитно потвърждаване на истината за новия начин на съществуване на Христос в Светия Дух, то всеки опит за неговото описание и артикулиране трябва да изхожда от апофатическото богословско съзнание за неговата несводимост и неподвластност на логиката и на частния религиозно-етически език. В това отношение Лудвиг Витгенщайн по парадоксален начин може да бъде предизвикателство за богословското мислене, за да може то да преодолее частния религиозен език (посредством който богословието често се опитва да опише църковния живот и опит) и да артикулира живота и етоса на Църквата на еклисиологичен език. По-подробно вж. Λουδοβίκος, Ν. Ἀπὸ τὶς ὀνειροπολήσεις τῆς ἰδιωτικῆς θρησκευτικῆς γλώσσας στὴν ἐκκλησιολογία τῆς Wittgenstein καὶ Μάξιμος Ὁμολογητής // Λουδοβίκος, Ν. πρωτ. Ἡ ἀποφатικὴ ἐκκλησιολογία τοῦ ὁμοουσίου, σ. 349.

[38] Св. апостол Йоан Богослов говори за този, който твори истината (ὁ δὲ ποιῶν τὴν

Написано от Доц. д-р Свилен Тутеков
Сряда, 06 Ноември 2013 11:10

ἀλήθειαν) (Иоан 3:21). Затова светоотеческото богословие разбира проблема за човешкия етос в контекста на една подчертано онтологична етика. Вж. Γιαννάρα, Χ. Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ Ἔρως. Ἀθήνα, 2001, σ. 361 и сл.

[39] Св. Максим Изповедник е категоричен, че добродетелта е винаги заради истината. Вж. Въпроси и отговори към Таласий 30 (PG 90, 369 A). Тук добродетелта или етосът е отнесен към истината за личностното съществуване и в този смисъл добродетелта е не толкова морално, а ипостасно понятие. За богословската аргументация на тази теза вж. книгата ми Добродетелта заради истината. ВТ, 2009.

[40] Пример за това е покаянието като опит на преживяването на кинонийната недостатъчност на битието. Покаянието е чувство за загуба на общението и взаимността, което е загуба на истинския живот.

[41] В езика на църковните отци (особено св. Максим Изповедник и св. Николай Кавасила) това екзистенциално усилие е плод на желанието или волята като най-дълбокия екзистенциален стремеж на човека да осъществи самовластно-синергийно пълнотата на своето лично съществуване. Вж. Тутеков, Св. Поглед към богословието на волята у св. Максим Изповедник // Тутеков, Св. Личност, общност, другост. ВТ, 2009, с. 33-62.

[42] Като събитие на най-дълбоко общение и взаимност Евхаристията създава един кинониен етос, в който приемането на ближния има за критерий отсъствието на всяко нарцистично желание за затваряне в Аз-а. Нарцистичното самозатваряне и самодостатъчност е дълбокото екзистенциално съдържание на себелюбието като корен на всяко зло, на всяко отчуждение и разделение от Бога и ближния, като отхвърляне на любовта. Вж. св. Максим Изповедник, Вж. Писмо 2 (PG 91, 397 C-D).

[43] Вж. Zizioulas, J. Communion and Otherness. (Further Studies in Personhood and the Church). NY, 2006, p. 89 и сл.

[44] Вж. Λουδοβίκος, Ν., Η ἀποφατική ηθική καὶ ἡ ἐκκλησιολογία τοῦ Ὁμοουσίου, σ. 135.

[45] Вж. св. Максим Изповедник, Тълкувание на Господнята молитва „Отче наш“ (PG 90, 896 D – 897 A);. Мистагогия 1 (PG, 91, 657 - 668), 4 (PG , 91, 672); вж. също св. Симеон

Написано от Доц. д-р Свилен Тутеков
Сряда, 06 Ноември 2013 11:10

Нови Богослов, Химни 15. Според св. Максим Изповедник Бог Логос се въплъщава всеки път по различен начин във вярващите в зависимост от тяхната своеобразност и възрастването им в духовния живот.

[46] Съществуването не може да бъде подчинено на някаква трансцедентална Цел, защото истината за битието на тварите в Христос се отнася към възможното свободно осъществено общение на многото отделни цели, смисли, логоси, въплъщения, харизми помежду им при което Логосът става конкретна цел на всяка отделна личност. Вж. Λουδοβίκος, Νικ. πρωτ. Ἡ ἀποφатικὴ ἐκκλησιολογία τοῦ ὁμοουσίου, σ. 265. Многобройните въплъщения на Логоса проявяват многобройните начини на общение между Него и отделните тварни същества.

[47] Вж. св. Николай Кавасила, За живота в Христос 6, 27.

[48] Именно поради това еклисиологичната истина, че Църквата е общност (κοινωνία) не трябва да се приема като „даденост“ (често пъти мислена „структуралистски“), а като динамично осъществяване и актуализиране на неизказаното събитие на Църквата в пълнотата на светотайнствено-харизматичния живот на Тялото Христово.

[49] В Посланието до Диогнет (II в.) тази парадоксална и чудесна християнска политика е описана по следния начин: „Те (християните) живеят в своите родни страни, но като чужденци (παροικοί). Като граждани участват във всичко, но всичко понасят като чужденци. За тях всяка чужда страна е родина и всяка родина – чужда страна. Както и всички, встъпват в брак и раждат деца, но родените деца не изоставят. Поставят обща (κοινὴν) трапеза, но не и нечиста. Пребивават в тяло, но не живеят по плът. Прекарват дните си на земята, но животът им е на небето. Подчиняват се на съществуващите закони, но с живота си превъзхождат законите. Обичат всички (хора), а всички ги гонят. Презират ги и ги осъждат; убиват ги, а те оживотворяват. Бедни са, а мнозина обогатяват. От всичко са лишени, а във всичко изобилстват... И просто казано: каквото е душата в тялото, това са християните в свет“. - Пак там, V, 5-VI, 2.

[50] В Посланието до Диогнет е описано, че християните „не се различават от останалите хора нито по страната, нито по езика, нито по облеклото. Защото нито живеят в свои (особени) градове, нито използват някакъв особен език (при говорене), нито водят някакъв особено белязан живот (βίον παράσημον)... Те живеят в елинските и варварски градове, както на всеки му се е паднало, и в своето облекло и храна и в

Написано от Доц. д-р Свилен Тутеков
Сряда, 06 Ноември 2013 11:10

останалия живот следват местните обичаи, но проявяват своя наистина удивляващ и чудесен начин на живот (πολιτεία)". - V, 1-4.

[51] Јевремовић, П. Идентитет, традиција, религија // Источник, бр. 51-52, Београд, 2004, с. 85.

[52] Секуларизираното християнство е подчинило съществуването на Църквата на два основни критерия – целесъобразност и ефикасност и го оценява от гледна точка на „успеха“ на действията на църковните институции. Вж. Yannaras, Chr., The Freedom of Morality, pp. 200-204.

[53] Вж. Јевремовић, П. Идентитет, традиција, религија, с. 85. Според него, ако се изгуби тази парадоксална християнска взаимност, тогава „от Църквата няма да остане нищо; тя ще изгуби себе си. Ще получи може би нещо друго (власт, многобройност, послушност, най-различни възможни блага, влияние и кой знае още какво), но във всеки случай ще изгуби себе си". - Пак там, с. 86.

[54] За евхаристийната природа на този кинониен етос и неговите социални измерения по-подробно вж. Yannaras, Chr., The Freedom of Morality, pp. 217-219.

[55] Брайън Уилсън развива тезата за разпада на традиционните общности (изградени от непосредствени лични отношения и обвързани с конкретното място, в което се изгражда общността и заместването ѝ от т. нар. широкомащабно общество, в което личността е погълната в една мрежа от анонимни отношения, изцяло подчинена на безлични структури и институции. Според него това остава предизвикателство за религията, която предполага локалната общност като своя естествена социална среда. По-подробно вж. Уилсън, Бр. Религията в социологическа перспектива. ВТ., 2001, с. 136-142; 165 и сл.

[56] В Послание до Диогнет е описано как със своя начин на живот (= политика) християните превъзхождат социалните отношения и държавните закони (без да ги унищожават). Вж. по-горе бел. 49 и 50.

[57] Този метасоциален характер на християнската политика се долавя ясно в Посланието до Диогнет, където пребиваването на християните в света се сравнява с пребиваването на душата в тялото: „Душата обитава в тялото, но не е от тялото; и християните пребивават в света, но не са от света. Невидимата душа се пази във видимото тяло; за християните се знае, че са в света, но тяхното богопочитание (ἡ θεοσέβεια) остава невидимо". - VI, 3-4.

[58] Вж. Λουδοβίκος, Νίκ. πρωτ. Ἡ ἀποφатικὴ ἐκκλησιολογία τοῦ ὁμοουσίου, σ. 269.

[59] Според Христос Янарас „чрез правилното функциониране на евхаристийната общност се създава вид политика, която служи на екзистенциалната истина и автентичност на човека, вид наука, която дава смисъл и значение на човешкото отношение със света, и вид икономика, която служи на живота, вместо да го подчинява на себе си". - Yannaras, Chr., The Freedom of Morality, p. 219.

[60] Само това би могло да освободи православното богословие от изкушението на една обективна социална етика, която да подчини киновийния евхаристиен етос на абстрактни (и винаги „безлични“) морални и социални принципи. Вж. Yannaras, Chr., The Freedom of Morality, p. 214.

[61] Според Христос Янарас живеенето чрез жертвения етос на Евхаристията може да доведе до промяната на екзистенциалните предпоставки на обществените отношения, структури и институции и да ги подчини на истината за уникалността на личността и общението като същност на живота. Вж. Yannaras, Chr., The Freedom of Morality, pp. 217-218.

[62] Вж. Јевремовић, П. Идентитет, традиција, религија, с. 86.

[63] Вж. пак там, с. 89.

[64] Това обяснява защо Църквата не идеализира някаква държава или общество, а остава свободна да съществува във всяко общество. По-подробно вж. Бигович, Р.

Написано от Доц. д-р Свилен Тутеков
Сряда, 06 Ноември 2013 11:10

Църква и общество. С., 2003, с. 222.{jcomments off}