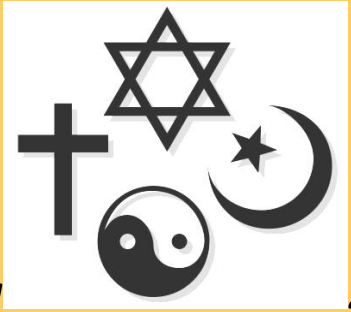
НИ група“Религиозно-философски парадигми и интеркултурен диалог“- ИФС - БАН & РКИЦ

РЕЛИГИОЗНА ИДЕНТИЧНОСТ и СВЕТОГЛЕД.2.

(Преработено и допълнено електронно издание по НИ проект на секция/катедра“Религия…и светоглед“)

Човекът в Европейската цивилизация на XXI век





София 2020

РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ и МИРОВОЗЗРЕНИЕ.2.

Человек в Европейской цивилизации XXI века

(Переработанное, дополненное электр. издание)



*זהות דתית ו השקפת העולם **

- איש אירופה בן המאה ה 21

המחלקה לפילוסופיה של דת באקדמיה למדעים בבולגריה

RELIGIOUS IDENTITY and WORLDVIEW.2.

21-st Century Man of Europe

(Revised and supplemented electronic edition)

Department of Philosophy of Religion studies BAS;

Ed. by PROPELER; Sofia 2020*/5780.

ISBN – 978-954-392-576-6.

НИ проект на катедра/секция“Религия, вярвания, светоглед“ - ИФС - БАН & РКИЦ

РЕЛИГИОЗНА ИДЕНТИЧНОСТ и СВЕТОГЛЕД-2 :*Човекът в Европейската цивилизация на XXI век.*

(Преработено и допълнено електронно издание)



София 2020

ISBN - 978-954-392-576-6.

© НИ група*„Религиозно-философски парадигми и интеркултурен диалог“* (БАН, СУ и ВУ в България-Русия - Израел) и докторска програма: «*Философия на религията и религиознание*»

-Р-л НИ проект &Научен редактор и Съставител:
Проф.дфн Ст.Пенов
- Редактори*: Гл.ас.,д-р Севделина Николова;*
Гл.ас., д-р Людмил Петров;
Гл.ас,д-р Сергей Методиев(Зам.р-л)
-Рецензенти: Проф.д-р А.Хубанчев; Доц.д-р Цв.Рачева & Проф.д-р Н.Михайлов.



Религиозна идентичност *&* ***светоглед*** *-2*
ЧОВЕКЪТ В ЕВРОПЕЙСКАТА ЦИВИЛИЗАЦИЯ XXI в.:
(Допълнено и преработено електронно издание)

С Ъ Д Ъ Р Ж А Н И Е:

1.Проф.*дфн* **Ст.Пенов** *(БАН*): Коды, култура, идеи и символы европейской цивилизации: Религиозные символы, научные понятия, философские идеи. – **9.**
2. Доц.д-р **Веселин Босаков** (БАН): Идентичността– котва срещу препускащата глобална несигурнос. - **36**.
3. Гл.ас ,д-р **Сергей Методиев** (БАН): Хегел и релацията:Философия и религия. - **53**.
4. Гл.ас.,д-р **Севделина Николова (** БАН): Юнг за свещеното и за злото - опит за религиозна онтология на емпирична основа - **62.**
5. Гл.ас,д-р **Людмил Петров** (БАН): Теологията в постмодерния ландшафт - **76**.
6**.**Гл.ас,д-р **Цветелин Ангелов(БАН):**Философски анализ на теологичните консеквенции в телеологията - **86**.
7. Проф, д-р **Александър Гънгов**(СУ): Два подхода към въображението при Кант. **–115.**
8.Проф.дфн **Илья Левяш** – (Беларусь): Логос, Топос и Хронос - *границы христианской Европы*. **–122**
9. Проф. Д-р **Христо Гагов**(СУ): Псевдонаука: Съвременни спекулации с науката-2. - **156**
10. Доц. д-р **Асен Димитров (**БАН**):** Ние винаги сме били тук, или интелигентност и сляпа каузалност -**172**
11. Проф. дфн **А.В. Усачев *(Россия):*** Еще раз о современном религиозном просвещении. - **187**.
12.Проф.дсн **Анна Мантарова** /БАН/ - Религиозност и нагласи към бежанците в България - **199**.
13.Проф . **дфн Татяна Батулева (**БАН**):** Идентичност и интеркултурност. **– 211.**
14. Проф.,дфн. **Ст. Пенов** (БАН): Въведение в психофизичния пробрем и съвременно състояние на отношението дух-душа-тяло - -**231**
15. Д-р **Паулина Тодорова** (Амер.к-ж Б-я): Човекът – въплътен дух и/или одухотворена материя*.* -**244.**

16.Проф.дфн **Нина Димитрова (**БАН)**:** Безсмъртие vs възкресение: Николай Фьодоров през погледа на руски религиозни философи - **27**0
17.Доц. д-р **Венета Кръстева**,ИФС: Религиозността на българите – изследователски перспективи - **281**
18**.** Д-р **Росица Тодорова**(Амер.к-ж, Б-я):Психологически измерения на християнския аскетичен опит. - **293**
19**.** Доц. д-р **Емилия Петрова**(БАН): Харизматичната форма на християнството. -**313.**
20**.** Докт.**Валентин Велчев** (ВТУ): Възможно ли е извеждане на научен аргумент за съществуването на Бога -**325.**
21.Докт**. Недялко Ташев (** БАН): „Все"-православността на събора на остров Крит -**329**
22. Докт.**Христина Петрова** (БАН): Епистемологичната концепция на Радикалната ортодоксия - **339.**
23. Доц. д-р **Димо Пенков (** СУ): Вяра и знание - **352.**
24. Докт. **Боряна Нанова (**СУ): Сърдечната молитва в наставленията на светите отци. -**363.**
25. Докт. **Лиана Гълъбова** (БАН): Йеротопични модели на създаване и възприемане на църковното богословие и изкуство днес. **– 373.**
26.Проф.дин **Владимир Чуков(**ВСУ): Израел-между евангелистката любов и джаафаритската омраза -**390**.
27. Писмени рецензии от *Проф.д-р Антоний Хубанчев* и *Доц.д-р Цветина Рачева*. -**408.**

Religious Identity & Worldview –2

THE MAN IN EUROPEAN CIVILIZATION: THE

CONTENTS:

1.Prof. DSc. *St.Penou*, PhD (BAS): Codes, Culture, Ideas and Symbols of European Civilization: Religious symbols, scientific concepts, philosophical ideas. - 9.

2. Assoc. Prof. *Veselin Bosakov*, PhD (BAS): Identity-anchor against galloping global insecurity. -36
3. Assistant-Prof., Dr. *Sergei Metodiev* (BAS): Hegelian view on Relation: Philosophy and Religion.- 53.
4. Assistant-Prof. Dr. *Sevdelina Nikolova* (BAS): Jung for the Sacred and for the Evil - An attempt on a Religious Ontology on an Empirical Ground - 62..
5. Assistant-Prof. Dr. *Lyudmil Petrov* (BAS): Theology in the Postmodern Landscape - 76.
6.Assistant-Prof, Dr. *Tsvetelin Angelov* (BAS): Philosophical Analysis of Theological Consequences in Teleology - 86.
7. Prof. Dr. *Alexander Gungov*, (SU): Two approaches of Imagination in Kant's Philosophy.-115
8. Prof. DSc *Ilya Levyash* - (Belarus): Logos, Topos, Chronos as Frontiers of Christian Europe.- 122.
9.. Prof. Dr. *Hristo Gagov* (SU): Pseudoscience: Contemporary Speculations with Science.- 156.
10. Assoc. Prof. *Assen Dimitrov* , PhD(BAS): We have always been here, or intelligence and blind causality. – 172.
11. Prof. DSc. *A.V. Usachev* (Russia): Once again about Modern Religious Education. -187.
12.Prof. DSc *Anna Mantarova*,PhD(BAS) -- Religiosity and attitudes towards refugees in Bulgaria .-199.
13. *Prof., DSc, Tatyana Batuleva*,PhD (BAS): Identity and Interculturalism - 211.
14. *Prof., DSc. & PhD St. Penou* (BAS): Introduction to the Mind-Body Problem and the current state of the Spirit-Soul-Body relationship - 231.
15. Dr. *Paulina Todorova* (American College Sofia): The Person as embodied Spirit and/or spiritual Matter. - 244.
16. Prof. DSc *Nina Dimitrova*, PhD (BAS): Immortality vs Resurrection: Nikolay Fedorov through the Sight of Russian Religious Philosophers – 270..
17.Assoc.Prof *Veneta Krasteva*, PhD (BAS): Bulgarian Religiosity – research Perspectives.-281.

18. Dr. *Rositsa Todorova* (American College, Sofia) - Psychological dimensions of Christian ascetic experience.-293.
19. Assoc. Prof. PhD *Emilia Petrova* (BAS): The Charismatic Form of Christianity. -313.
20. Doct. stud. *Valentin Velchev* (VTU): Is it possible to present a scientific Argument of the Existence of *God* ? – 325.
21.Doct.stud. *Nedyalko Tashev* (BAS): A Critical Analysis of the *The "Pan"- Orthodox Council in Crete*. 329.
22. Doct. stud. *Christina Petrova* (BAS): The Epistemological concept of Radical Orthodoxy - 339.
23.Assoc.Prof.,Dr.*Dimo Penkov*(SU): Faith and Knowledge-352.
24. Doct.stud. *Boryana Vuteva**Nanova (SU*):* A heartily Prayer in the instructions of the Holy Fathers.-363.
25.Doct.stud. Liana Galubova(BAS):Hierotypical Models of Creation and Perception of Church Theology and Art Today-373.
26. Prof. DSc *Vladimir Chukov* (VSU): Israel - between Evangelical love and Jaafarit hatred.-390.
27. Reviews by Prof. Dr. Antoniy Hubanchev and Assoc. Prof. Dr. Tsvetina Racheva. - 408.







Федеральное государственное бюджетное учреждение науки

Библиотека Российской академии наук (БАН)

Russian Academy of Sciences Library

Биржевая линия, д. 1
Санкт-Петербург, 199034
Тел. (812)328-35-92, факс (812)328-74-36
E-mail: ban@rasl.nw.ru, www.rasl.ru
ОКПО 02698430
ИНН/КПП 7801047395/780101001

27.12.2018 № 001 0-104-05Р/558

На № от

Институт Исследований Обществ и Знания Болгарской Академии наук

Заведующему кафедрой «Религия, вера и мировоззрение», профессору, доктору философских наук

Стефану Пенову

СЕРТИФИКАТ ДАРИТЕЛЯ



Глубокоуважаемый Стефан Пенов!

Библиотека Российской академии наук выражает Вам и Вашим коллегам из Института Исследования Обществ и Знания Болгарской Академии наук искреннюю признательность за предоставление в дар актуальной современной научной литературы.

Издания, любезно предоставленные Вами, будут продемонстрированы на читательской и служебной выставках новых поступлений, а затем направлены в Славянский фонд Библиотеки Российской академии наук.

Благодарим Вас за помощь в комплектовании фондов БАН.

Надеемся на дальнейшее сотрудничество.

С уважением,

Зам. директора по научной работе к.п.н Н.В. Колпакова

Професор, дфн Ст. Пенов*

Коды, култура, идеи и символы Европейской цивилизации: Религиозные символы, научные понятия, философские идеи(Евразия и Ближний восток)

*(*Зав.кафедрой "Религия и мировоззрение", БАН; **Руководитель НИ проекта**:Религиозная идентичность и мировоззрение; Член ученого Совета по философии и социологии/)*

פרופסור*דוקטור למדעי ם* ש א ל ת י א ל פענאָו

(ראש המחלקה לפילוסופיה של דת ו יהדות באקדמיה למדעים בבולגריה)

(קודים, תרבות, רעיונות וסמלים של התרבות האירופית)

Professor, DSc Stefan Penou , PhD*

Codes, Culture, Ideas and Symbols of European civilization.

(**The Head of the Department of Philosophy of Religion - BASc and Lecturer in Sofia University**); Emails:

(<**dr.st.penov5776@gmail.com**>/**stefan_sal@abv.bg/**)

***Key words**: Codes, Culture, Ideas, Symbols & Religion;Scientific concepts, Philosophical ideas and Information codes; Dialectical logic; World religions – Jusdism, Christianity, Islam; Religious Philosophy*

Резюме: В статье рассматриваются: религиозные символы и культурные коды; анализируются религиозные верования древних и современных мировых религий, научные понятия, философские идеи и информационные коды. Также прослеживается и филлиация идей в философии и религии. В центре внимания находятся регионы Старого мира - Евразия и Ближний Восток. Методология развертывает содержание в свете диалектической логики. Религиозная философия/ а не теология!/ и философия религии и их влияние в современном мире являются самой сутью статьи.

ВВЕДЕНИЕ:

Цивилизация Европы, включая обязательно Болгарию и Россию, находит свои духовные корни в иудаизме, в христианстве, в мифологии и философии древней Греции и Рима

,Византии, Болгарии и Росии и, конечно, в *самодетерминации европейской цивилизации.* Кроме иудео-христианского фундамента не следует упускать из виду влияние Месопотамии,Древнего Египта, израильских,древнегреческих, финикийских и римских традиций, древних фракийцев и друидов и т.д.Многие культурные взаимодействия также существуют с народами Азии во время великого переселения(Следуя Голосу Всевышнего, только Израильтяне перебрались с Запада на Восток в Землю Обетованную – „erec Israel“ во время“eciat micraim“). Однако самое сильное влияние оказывают греко-римские и еврейские религиозные и культурные традиции, даже если они заимствуют христианскую или светскую форму. *Ортодоксальность мышления и филиация идей*, не смотря на ***новизну***, самая важная детерминанта в философии, науке, религии.

Крупные имена в истории философии и науки оставили нам выдающиеся исследования по *креационизму* и теоретическую интерпретацию основных идей Свещенного Писания (начиная с Филона из Александрии и, кончая с Нютоном, Мильном, Леметром, Экльсом, Эддингтоном, Гейзенбергом и Маргенау). Нельзя забывать и крупнейших философов, которые являются и философами религии и культуры: Филон, Гегель, Уайтхед, Коплстон; выдающиехся русских академических философов – Виктора Платонова-Кудрявцева, Челпанова Г., Ильина Ив., князя Трубецкого и др., а также и выдающихся религиозных философов из Болгарии – начиная с патриарха Евтимия/ XIV в./ до Димитра/Давида/ Пенова в 20-ом веке. Своими системами и прямыми доказательствами они показывают,что **религиозная ортодоксальность имеет очень сильное влияние не только на** некоторых из **незыблемых ученых и философов*, а также и на состояние людей и общества.*** *И* это, именно *ортодоксальность, филиация идей в науке, религии и философии, и ДИАЛЕКТИКА НОВИЗНЫ* есть основной цивилизационный принцип Евразии. Однако, наша цель не исследовать проблему методологического кризиса отношений между науками

и религией или сциентисткие попытки сделать апологию религии. С нашей точки зрения сама наука является *бесконечным путем без окончательных результатов.* С другой стороны, предмет религии и религиозной философии является одним и тем же: вечное, смысл человеческой жизни, место персонального бытия в иерархии Универсуума и, конечно-отношение между вечным Богом и человеком, обладающим бессмертной души и божественной искрой Духа (Hegel,1969-71;Методиев 2019). Основной ошибкой Евросоюза является непринятие Евроконституции и особенно членов, касающихся исторических ***иудео-християнских корней Европы***, сугубо это – иудео-християнские, греко-римские, славянские и другие культурные основания принадлежности к Европе.

Однако, человек является *психофизической конституцией*. Его душа и тело аналогичны отношениям между светским и религиозным, церковью и государством как множества событий и устойчивых структур. Если душа сильно одолевает тело, а религия мирское, то уже незачем жить в мире или бренное уже не надобно, мы его одолели. Тогда наше наличное бытие не отвечает требованиям принципа: *Повседневная жизнь есть школа для бессмертия.* Если, наоборот, „брат-осел“ сильно одолевает душу и духовность, а светское общество давит и затуманивает религиозные ценности, то тогда личность и общество „теряются по дороге“ и неадекватны к своим понятиям и дестинациям. Нам нужен диалектический баланс и взаимное проникновение в сфере повседневной жизни между элементами множества религиозных принципов и мирских событий и законов. И не только Православные страны уже идут по пути синтеза и интеграции. Кажется нас опережают нехристиянские страны как Япония, Турция и Израиль. При этом Православная вера самим своим присутствием и деятельностью церкви (уже закрепленная в сфере государства и общества *Законом о вероизповеданиях Р.Болгарии, чл.10-„Восточно-православное християнство не только традиционно, оно имеет*

большое значение для государственной жизни страны- ...ритуалы, праздники и культура; а также Закон в России, где закрепленые 4 государственные вероисповедания – православие, ислам, иудаизм и ламаисткий буддизм – оказывают большое влияние на:
1/ Возрождение семьи и новые бизнес-отношения: религиозные праздники, которые государственные и традиционные для семьи. Уже обычное явление, когда фирмы приглашают священослужителей для исполнения ритуалов православного или другого культа. Православные ритуалы обязательны для армии и полиции, а государство их применяет по праздникам. А для православных стран как Россия и Болгария незыблемость ортодоксалной веры является оплотом воспитания, образования, интерграции общества и, конечно же – для разумного функционирования самого государства и сотворенной Богом духовной персоны как субстанции и субекта познания, действия и творчества. **2**/ Образование детей - в школах можно преподавать религию в качестве свободно выбираемого предмета. Имеются также и воскресные школы при церквях. **3**/Мировоззрение отдельного человека, социалной и персональной интеграции психической личности. **& 4**/ На регулирование социалных процессов.

Можно начать с тезиса, что **религия и наука- это *экзистенциальная потребность человеческого духа.*** Но лучше всего обратить внимание на тезис Бэкона и Лейбница, что "Выпив одну каплю из стакана философии, мы удаляемся от Бога, но, если выпить знание до дна, мы опять возвратимся к Нему". С точки зрения социальной можно ответить как Сын Божий "Кесарево – кесарю, Божие – Богу", и это удовлетворит любого прагматика. Однако, с позиции узконаправленной науки, дело обстоит иначе, ибо *частнонаучное знание- это бесконечный путь без окончательного результата.* Откуда происходит противоречие и как восстановить изначальное единство? С позиции Гегеля /Энц.§ 1/"Философия и религия имеют своим предметом *истину*, и именно истину в высшем смысле этого слова ,…,что

Бог и только Он Один есть истина. Далее обе занимаются областью конечного, *природой и человеческим духом,* и их отношением друг к другу и к Богу как к их истине". Он отмежевается от наличного бытия вещей, от чувства и рассудочного мышления, от онтологизации формально-логических принципов, от всего единичного и случайного. Аппелируя к системному подходу и нестандартной логике, Гегель нам предлагает концепцию *об абсолютном трояком умозаключении/* с § 11-17, по §169-198/.

В начале XXI-го столетия вместе с процессами глобализации и очередного "нового порядка" существуют и тенденциии по направлению к *десекуляризации.* На самом же деле ситуация *в мире* следующая: В современном Риме – США зарегистрировано свыше 2 000 вероизповеданий, хотя и как общественные и бизнес-организации/ нет Закона о Вероизповеданиях/. В 2012 г.в Европе 600 активно действующих религиозных деноминаций, а в Болгарии -110. И так, ***сегодня в мире*** **:** 30% населения /около 2,4 млрд./ являются христианами – среди них 1 200 000 000 католики, 100 млн. англикане, 350 млн. восточно-православные, 400 млн. классические протестанты, 400 млн. представители сект, сочетающих християнство с др. религиями, вкл. Дальнего Востока; 15 % мюсюльмане - около 1 млрд.и 200 милионов, 400 млн. будисты, 800 млн. хиндуисты и 20 млн. последователи иудаизма. Только 6-7% людей определяются атеистами. Все остальные имеют какую-то религию, а больше **60%** являются *монотеистами.* В *Болгарии* 6 из 8 миллионов населения явл. Православными, но из них только 2-3 млн. посещают церковь хоть иногда.(На самом же деле население Болгарии тает, идет на убыль из за эмиграции – В 1990 г.проживали 9 миллионов, а в 2019 всего лишь 7 млн., а это меньше, чем в маленьком по территории Израиле – 7 млн.500 тысьчи). У нас католиков – 50 000 и 20 000 униатов, класических протестантов – 60-70000. Столько же членов новых религиозных движений - преимущественно цыгане, примкнувшие из-за подаяния и методов социализации как апостольских так и сектантских

эмиссаров. В Болгарии проживают постоянно 30 000 граждан бывшего СССР, из которых 80% православные. Армян – членов Апостолической Армянской церкви – 15 000, а иудеев- 3 500. В Болгарии также находятся чуть меньше 900 000 мусульман /600 000 турецкое меньшинство – остальные болгарские мусулмани, насильно исламизированные в 16-17 в./, но не все суниты – около 50 000 из них "казалбаши"-шииты. До 2012 г. зарегистрированы 108 вероизповеданий, а в 1989 году их было только 8.

Общие тенденции Европы /ЕС/ таковы: 52 % из 500 млн. посещают церкви, 40 % не посещают, 8 % не отвечают на вопрос. Все таки 70 % декларируют, что верят в монотеистического Бога, 61-65% признают существование бессмертной души /из них 41% верят в Рай, 33% -в воскресение после смерти/, а существование дьявола /Вот, ему не повезло!?/ признают только 25%. К сожалению, мусульман в ЕС стало больше, чем 30 млн. иудео-християнское население новоприсоединившихся Болгарии и Румынии. При сравнение и с *Россией,* где 80 % имеют религию и 68-9% православные, видно, что **современное общество религиозно**, хотя и не очень клерикально. О секуляризации не может быть и речи! А *цивилизация Европы*, включая обязательно Болгарию и Россию, находит свои духовные корни в иудаизме, в христианстве, в мифологии и философии древней Греции и Рима, Византии, Болгарии и России и, конечно, в *самодетерминации славянской цивилизации.* Болгария – древнейшее славяно-болгарское государство/ с 650-681 г. н.э./ - и Россия – древнее и самое могучее до сих пор славянское государство - были очагом культуры /после создания в IX в. письменности братьями Кирила и Мефодия/ и первые приняли християнство – в IX и X веке еще до разделения католиков от Православия в 1054 г. Наши, по настоящему братские, народы не раз в истории предпочитали взаимное общение, предугадали надобность обмена священниками, учеными и книгами.

Недавно Болгария и Россия отмечали 600-лет смерти болгарского митрополита Киприяна, который с 1375 по 1406 г. являлся Киевским, а потом Московским и всея Руси митрополитом. После падения Болгарии/ 1396/ и Византии /1453 г./ под иго турков-мусульман, болгары первые приняли русскую концепцию "*Москва- это третий Рим"*. На самом деле как раз Православие уже 1700 лет после императора Константина сохраняло единство народов, исповедавших его. Сегодня в мире число православных возрастает. И наша главная цель: показать *фундаментальность любой ортодоксии и незыблемость Православия.*

Наука, религия, личность и общество как сотворенные Богом и человеком должны быть в единстве. Их разрозненность началась /***по книге* בראשית,** *Начало, Генезис, Становление, Бытие*/ грехопадением на 7-мом йоме***(* י ו ם),*** /день, период творения/). **В I-ом дне** были приведены к бытию "небо и земля"- духовный Универсум и будущие материальные субстраты. **Во 2-ой** и **в 3-ий дни** продолжилось формирование материальной Вселенной/ с Большого взрыва до формирования галактик/. На **4-ый и 5-ый** дни на планетных системах, созданная "раньше"генетическая информация, развиваясь, дала флору и фауну. **На 6-ом дне** был создан человек, чей "грех" был ленность, себялюбие, невежество, злоупотребление свободой. Искалеченная ценностная система привела к потери духовного единства человека - и мировоззрение вместе с поведением пошли на убыль. Пока Творец оставлял людей в состояние покоя /**в 7-ой день**/ они "согрешили" и пришлось на 8-ой день Богу совершать Теофанию на горе Хорив в Синае /книга *Деварим*, Второзаконие/ или спасательную миссию Господа /Св. Евангелия/ на 9-ый. И так, наша природа не только"сосуд Божий" /Сарах Dei, а позволяет быть "другом Божьим" и помощником вместе с ангелами в делах Сотворения, поддержки и нового творения. Вряд ли случайно, что современная эпоха как бы 10-ый йом. Если Пифагор, Платон, Филон и каббалисты правы, то она может стать эпохой единства науки и религии,

разума и чувства, духа-души и тела, церкви и государства, Бога и мира, свободы человека /Пенов 2000 - гл.2,5/ и духовной ортоксальности. Однако, *дело самого человека*, созданного Богом, *довоссоздать науку и религию, Церковь, государство и самого себя*, и поднять знамя Господа не ниже госфлага /7, 8, 9, 10, 11/.

Давайте рассмотрим **отношение религии и общества; церкви и государства** *как противоречивое единство двух или нескольких груп/множеств/, а также определим место личности в любом множестве или сделаем корреляционный анализ Авраамических религий):*

I. ИУДАИЗМ –Judaism - Юдаизъм:(יהדות /ש): *Божественное происхождение с уникальной детерминацией =чудо-теофания! Хорошо сбалансированные гармонические 613 Заповедей(+248 позитивных; -365, запретов); существует до 15 руководящих принципов*; *иерархия* из 10 небес или уровней онтологического совершенства бытия. Надо подчеркнуть уникальность *монотеизма как* оригинальный **образец** для *абрахамических религий.* Религиозное/вечное/ и мирское/бренное/ суть множества в единстве. Личность и общество не противопоставены. Мир, жизнь и творчество являются *школой* /*йешивой*/для *бессмертной личности*. Личность развивает 5 душ = ступеней духовности: *нефеш, нешама, руах, ейхида и хайа*. Каждый отдельный субъект имеет 1 тело, 5 душ, 2 уровня жизни, включая и потусторонний мир: "*ehad prat yesh ehad guf, hamicha nepheshim, shnay haimim ve aolam haba*". *Танаха, как Тора*, *Пророки* и *Писания (*תנאהה*)* (**תורה**), (**נְבִיאִים**) & (**כְּתוּבִים**)), *гарантирует* единство религиозной и светской культур. Нет границ между религиозным и светским. Оба множества становятся интегральным одним**.** *Б. Име /ХаШем* י ה ו ה */ и* ***бытие(ה ו י ה)*** *суть акронимы*! Мессия человек, благословленный Всевышним, а не сам Бог. Человек живет как человек и умирает в качестве человека. Однако можно говорить о бессмертии личности *(almavet*) и „*aolam haba "/потусторонний мир/,* куда люди попадают после бренного мира или *школы бессмертия(„аолам йеш*

йешива“). У человека **5 видов души**, однако это не матрешка, а **ступени саморазвития духовного субъекта**: *neshama, nefesh, ruah, yehida, haya*. Нет группы светского и религиозного, вечного и бренного, они пересекаются и не четко разграничены, а их схематическим изображением становятся Маген Давид и символ жизни – яйцо. Исповедание и практика иудаизма поднимают дух, человека,организируют жизнь и междуличностные отношения. *Это ведет к активности личности-субъекта и* к *поступательному развитию общества***.** *Оптимизм основан на* Божественном всеприсутствии и благодати - *Shekinah!*

Христианство возникает *как иудейская деноминация***.** Выступает и как движение бедных и угнетенных на основе трансформированных идей иессеев и назореев. Почти 2 000 лет после Моше и 400 лет от Р.Хр. в IV –V в. н.э. оно становится государственной и имперской религии. Генерирует *противоречия* между церковью и государством, между религиозным и светским множествами, у которых может быть не более чем общее подмножество. Приводит к междуличностной конфронтации и мултиплицированию до более чем 2 000 деноминаций сегодня. Пытается одолеть *комплекс вины*. Развивает миссионерство и, иногда, там где партиципация невозможна, применяется насилие. Личности вменяется чувство вины и первородного греха. Бог и в качестве человека должен стать спасителем. У *Человека трехзначная конституция*: *дух, душа и тело*. Однако, предпочтение к идеи возскресения тела, а не к тотальному безсмертию души /хотя и оно утверждается/, ибо бессмертие личности без тела неполноценно. Религиозные учреждения дублируют государство: модель Папо-Чезареев & Чезаро-Папистов.„Теперь послушание, а спасение где-то в будущем“ и диалог оптимизма с пессимизмом продолжается.

В Исламе / = *послушание* / «*Бог есть один» = «Аллах яхад» и трансцендентен*. Человек – дуалистическое существо - «мужское семя и дух Бога», состоящий из души и тела. Мусульманин живет с чувством харизматизма и правды

т.наз. последней инстанции. Теологи *компенсируют комплекс плагиата и неполноценности*. Чтобы избежать внутренних противоречий, создаются внешние. Учение просто, но умножается и может все сделать.Личность и общественность подчиняются религии. Социальное управление возм*ожно только в тоталитарном стиле, где религиозное большинство подавляет, исправляет и принимает на себя функции светского общества. Харизматический закон религии подчиняет светскую жизнь и междуличностные отношения. В угнетении личность, общество и знания снижаются. Из фундаментализма и/или субстанциализации следуют: *мистицизм или вторжение*! Агрессивным ваххабитам и фундаменталистам сможет противостоять *суффизм*, как спиритуалистический ислам мистического знания.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ раздела: Только **системная диалектическая философия** владеет *эвристической силой*, дабы интерпретировать такое *единство несубстанциальных противоположностей* как наука и религия, философия и теология, а также синтезировать понятия о мировых религий в единой системе. А для православных стран как Россия, Греция, Румыния, Сербия и Болгария незыблемость ортодоксалной веры является оплотом воспитания, образования, интеграции общества и, конечно же, необходима для разумного функционирования самого государства и сотворенной Богом духовной персоны как субстанции и субъекта познания, действия и творчества.

Истина исходит из Иерусалима,

а ложь - из Вавилона.

Как пишет проф.Шахнович М.М.:В XX-ом веке „в интерпретативной культурной антропологии было сформулировано <u>*определение религии*</u>…как *своеобразный, определяющий поведение человека* ***код***, <u>выявляющее</u> ее сущность и функции, позволяющее охватить…ее проявлений, подчеркивающее единство религиозного этоса и религиозного мировоззрения в ее структуре“(Шахнович, 2012, с.343). Мы считаем,что *основными функциями религии являются:*<u>1/ Эк-</u>

зистенциальная потребность личности, 2/Личностный интрапсихический и поведенческий регулятор, 3/ Социальный регулятор с государственным и консолидирующим значением, 4/ Общечеловеческая функция религии. 5/Сущностная характеристика культуры и самодавления духовного строя – общества и личности. К примеру:*Религиозное сознание и переживание интегрируют личность* духовно так, чтобы моральные оценки, поведенческие и познавательные процессы, акты и, конечно, усилия деятельности при религиозной детерминации приводили к *онтологическому себеусовершенствованию.* Также, единая религия при переходе от политеизма к монолатрии и от монолатрии /енотеизма/ к *монотеизму* создает и утверждает древние Египет и Израиль, Персию, Японию, Рим, Византию и позже Болгарию, Россию, Сербию, Румынию. Здесь становится явным нечто большее: страны, в которых имеется сильная, популяризованная как ценность, норма и государственый строй *монотеистическая и ортодоксальная религия, доказали себя в истории как самые устойчивые с единством сохранения и прогресса,* если соблюдается принцип разделенности и сотрудничества между церковью и государством и если они не являются теократиями.

Сила ортодоксальности веры и мышления заключается в их *традиционности и творчества с филиацией идей.* Ортодоксальность чтит традицию такой, какой ее завещали апостолы на Иерусалимском Соборе 51 г. от Р.Хр. и отцы 7 Вселенских Соборов, а также сотни поместных Соборов – к примеру Влахернский/1351 г./. В нем приняли участие император Иоан IV/ будущий монах Йоасаф/, патриархи Византии, Болгарии, иерархи многих православных стран. Тогда догматически утвердилась *доктрина исихазма* /развитая впервые святыми Григорием Паламой и Гр.Синаитом/. Преимущественно плоды Православия – исихасткая аскеза и доктрина о *Нетленных Божественных Энергиях* – дали возможность православным странам и их философам и теологам на много опередить западную мысль в средние

века. Таким образом были переведены на догматический язык категории "*сверхсущность, сверхсубъект, осуществленность*", которые позволили лучше чем у Бонавентуры или Фомы Аквинского развить систему религиозной философии. Т. напр., сквозь категории "*потенция и акт*" нельзя увидеть систему античной философии и ее применение к христианству: "*дюнамис, энергия, энтелехия*". Таким образом православные Византия /сегодня Греция/, Болгария, Россия, Сербия и Румыния, как и православный Иерусалим считают, что опередили католический Запад и протестантизм. Особое место занимает и практика "*исихии*", "молитва ума и сердца", психофизический тренинг православных. *Православная Церковь* претендует на несколько очень *важных преимуществ:*

1*/ Догмат и канон* Православия - сущее апостольское месианство. **2/***Аккумулирована* и переработана иудаисткая *традиция* на християнский лад: экзистенциальная значимость догматики, беспрекословный монотеизм, психологическое ангажирование християн в литургии и православной общности, идея пришедшего Мессии/ *Иехошуа* значит"Бог спасает"/ и, конечно, бессмертие духовной личности с воскресением ангелоподобного тело-славы. **3**/Только *Православие* может, но не всегда это делает, конкурировать с иудаизмом и буддизмом – ведь эти религии неагресивны, а выстояли уже 3 500 и 2 600 лет. **4/** В отличии от Католицизма и Ислама, которые по природе являются теократиями с папизмом /иммамизмом и вмешиваются в личную жизнь, *Православие* толерантно, неназойливо, и, конечно, *неиспачкано кровью или насилием*. **5/** При этом *Православие в конечном счете всегда могло постоять за себя и за народ.* ***Протестантизм*** на самом деле освободил западного человека, а **православие** никогда не закабаляло восточного. **6/** Таким образом, неслучайно, что *Православие* как и предшествующий **иудаизм** - *религии чуда и повседневной жизни, религии государства, сущей духовной и свободной личности***.**

Миракульность иудео-христианства состоит в том, что *в повседневую жизнь религия вторглась через чудо:* На горе Хорив в Синае, у реки Иордан, на Таворской горе и в Иерусалиме произошли *внеочередные события, прыжок с обыденной детерминации*.Сначала ортодоксальная религия проявила себя через чудо, из него как внеочередной онтический факт произошла консолидация народа, был дан культ и Закон. Только потом вывели теорию. Наконец, теологи и философы вывели систему. Все **не**иудео-християнские, неортодоксальные вероизповедания попали в тупик, ибо они неапостольским способом начинают с человеческой мудрости прагматизма, с теорией интересов, а не ***чудом бытия***!*Это основной ортодоксально-культурный код Евразии***.**

Теперь нам сознательно навязывают **Новую Вавилонскую** башню, синдромы Каина, Золотого тельца, атеизма, прагматизма, Понтиуса Пилата и Каияфы, из которых первому было нечего сказать Мессии, а второму не хотелось вслушаться в Сына Божьего. Все это, неосознано для прагматиков, наивых реалистов и атеистов, толкает мир к "*мерзости запустения"*. Однако *ортодоксальность* есть фундамент иудео-христианской цивилизации, а святое *Православие незыблемо как Бог***,** Который Есть, всегда Был и Будет. Ибо *из Иерусалима и Третьего Рима исходит Правда, а из Вавилонов – ложь,* и исторический опыт православных народов уже доказал, что ***сила в правде***, *если всем делать свое дело умом, знаниями и верой.*

Совместное влияние юдаизма, христианства и ислама на Кавказские страны *на примерах из Кавказской Албании/ V до н.э. - VIII в. н.э.* **:**

Кавказская Албания существовала с V-IV до н.э. по VIII в. от Р.Хр. Столицы были Кабала/Кабалак и Партав /Барда. Пользуемые языки агванский, грабар, парфянский, среднеперсидский и тюркские наречия. В конце II в. — середине I в. до н. э. Албания превратилась из союза племён в раннеклассовое государство со своим царём.Главным городом Албании до VI в.была Кабаллака - Кабалак. Этот город

просуществовал до XVI века, когда был разрушен войсками Сефевидов. Октавиан Август упоминает в своей надписи о «союзных» (под чем нередко понимались *вассальные*) отношениях с царями Албании, равно как Иберии и Мидии Атропатены. На протяжении I в. до н. э. в Албании нередко стояли римские воинские части, и одна из них даже оставила в 90-х гг. надпись на берегу Каспийского моря. В 116 г. Траян, ненадолго превратив Кавказа в римскую провинцию, «дал албанам царя». Однако вывод римских войск вернул албанам относительно независимое положение. Бедствия, которым подверглись кавказские страны в III веке из-за персидских нашествий, заставляли многих людей искать убежища в Албании, что способствовало социально-экономическому развитию этой страны.Древнегреческий историк Клавдий Птолемей (II век) в своем географическом описании Албании делит её территорию на пять зон, естественно-географическими рубежами которых выступают называемые им реки Восточного Кавказа на территории Азербайджана. Царь Урнайр, первым среди албанских царей принявший христианство и крестившийся в Армении ок. 370 года, был верным союзником Персии. Вспыхнувшее восстание трёх закавказских народов, которое возглавили иберийский царь Вахтанг I Горгасал и армянский спарапет Ваган Мамиконян (481—484), заставило персов восстановить царскую власть в Албании. При царе Вачагане Благочестивом (487—510) проводится активная христианизация населения и вообще наблюдается культурный подъём; по словам современного ему историка, он построил столько церквей и монастырей, «сколько дней в году». Однако с его смертью царская власть в Албании вновь была ликвидирована и заменена властью персидских наместников -*марзпанов*. Впрочем, сохранились мелкие князья, происходившие из местной ветви парфянской династии Аршакидов. Тем временем через Дербентский проход усилились набеги кочевых племён с севера. В 552 г.в Восточное Закавказье вторглись савиры и *хазары*. В VII—VIII веках через территорию Алба-

нии, сменяя друг друга, проходили хазары и арабы, боровшиеся за контроль над регионом. В период арабского владычества, албанский католикос Нерсес I Бакур (688-704 гг.) попытался перейти в халкидонизм, признав таким образом духовное начальство Константинополя, но был низложен великим князем Албании Шеро и феодалами, оставшимися преданными Албанской церкви, и проклят на поместном церковном соборе 705 года. Сами ***хазары*** до 11-ого века последовательно и одновременно *придерживались к 3 религиям – к иудаизму, христианству и исламу.* После 711 г. Византия, Болгария и Хазария заключили союз против арабской экспансии. В 730 году Булан принял иудаизм и тем самым начал установление еврейской религии – юдаизма хазарским каганом.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ 2-ого раздела: **Наличие филиации религиозных идей и аккумулирование духовной культуры может привести к следующим заключениям:**

1/ *Иудейский монотеизм* тоже влиял на формау христианства в Кавказской Албании. Это заметно из-за прямой приемственности более последовательного монотеизма ,чем мы его находим в православии и в католицизме после времени Константина Великого и Вселенских соборов. Начиная с Александрийской религиозно-философской школы, через Филона и Оригена воспринимается идея о **субординации** в неоплатоническом стиле/соответственно: *Одно Сверхбытие* или Единое как неприступная и незнакомая природа Всевышнего Создателя, далее сверху-вниз –*УМ*/ *Нус или Логос/* - Духовное бытие/ - *Душа мира и и конечные души индивидуумов*/; бытие телесное и бренное. Этому в раннем христианстве соответствует иерархия: Бог как Отец, Творец и Вседержатель – Бог как Сын или Логос – Дух, который освещает и оживотворяет мир и является светом для души.

2/ *Иудейский способ исповедания* и практики веры повлиял на *раннее христианство,* настолько насколько оно возникает в виде иудейской деноминации, а намного позже становится государственной религией. Здесь, конечно, можно

искать и найти *влияние есеев и назореев*, у которых были мессианские и эсхатологические ожидания, как и сам принцип непосредственной связи человека с Богом, а также и равноправие всех верующих из религиозной общины/ чего нельзя путать с прозелитизмом/. 3/ Можно искать и влияние со стороны иудеизированных хазаров, но позже – в период 7-8 в.от н.э., когда были временная оккупация Северного и частей Центрального Кавказа. 4/ Еще шире и сильнее является влиянието ислама, которое начинается в 7-ом веке н.э., и сделали это хариджиты в эпоху халифа Османа в 654 г., однако он был побежден в войне с хазарами. После отступления хазар в 8 веке н.э. территория Кавказской Албании и Азербайджан становятся объектом двойного персидского и арабского влияния. Далее происходила и борьба за влияние между шиитами и сунитами.

С точки зрения диалектической логики, «*ИСЛАМ –это попытка к реформированному ВОЗВРАТУ по НАПРАВЛЕНИЮ К ИУДЕЙСКИМ ЦЕННОСТЯМ,* но на основе *всех Святых Писаний* – Тора, Ветхий и Новый Завет, над которыми якобы ислам/ Коран надстраивается, а сами они ревизируются и заканчиваются Свещенным Аль-Кораном. Однако по отношению к исламу *нет основания применять диалектичускую триаду* ни в марксистком/диаматском/ смысле как: теза-антитеза – синтез(А;–нет-А;– нет,нетА); ни по настощему в Гегелевском смысле диалектической логики (В-О-Е; В-Е-О; Е-В-О или О-В-Е).

ВЫВОДЫ*:** Все *три монотеистические религии – иудаизм, християнство и ислам*, причем именно в этом порядке, как бы надстраиваются - одна над другой. У них общий генезис –они ***авраамические от предтечи – Абрахам, Авраам, Ибрахим. Основной детерминирующий принцип у всех более/ у иудеев и мусульман/ или менее /у християн/ радикальный ***монотеизм*** плюс принцип *бессмертия души*. Все они предлагают *идеал для спасения и вечное блаженство*. У всех есть и доля *юридизма*! Все они исходят из интерпретации 613-ти, и 10-ти основных категорических им-

пративов Моше, Моисея, Мусы, а также ссылаются на пророков и чудотворцев - от Исайи и Эздры через Йешуа/ Иисус/ Иса до Могамеда/ /Мухаммад/. Все три монотеистические религии верят в *Судный День, Армагедон и Апокаллипсис* как трансформация и обновление для творения. И лишь некоторые школы ожидают тотальное разрушение и уничтожение. Все три религии являются *МИРАКУЛЬНЫМИ*, т.е.они религии чуда - с ним *начинаются религия и общественное развитие*, а не так как это в буддизме и индуизме. У них наоборот – с начала создается *доктрина*, а только потом ищут ее персональное и социальное применение.

И как раз на горе *Хорив в Синае*/ хорошо известная в исламе как *Джебел Муса*/ ***Моше или Моисей повернул ход человеческой истории к единству трансцендентных, гуманитарных и социалных ценностей***. Это реализовалось и как *единство юридического, морального и нового мировоззрения –безуговорочного* ***монотеизма***, ибо **Бог Абсолют** и Его Законы и Слово неизменные, хотя мы сами относительные и нам нужно много времени усвоить это хотя бы частично. Имеются все основания считать, что по примеру нескольких стран как Япония, Болгария, Азербайджан, и другие страны и народы смогут достичь этно-религиозного мира на основе общечеловеческих и религиозных ценностей, чего нельзя сказать о внешних противоречиях. К примеру близорукая внешняя политика ЕС приводит к новым внутренним и далее может привести к новым внешним противоречиям. В основе проблемы находится наивное отречение от своих иудео-христианских корней и трансформация ценностей на субективисткий или формальный лад! Нет ничего хуже в человеческом мышлении и в истории, чем злоупотребление религией или даже логикой, что равно псевдологике или софизму: **1/** *Все нормальные люди суть иудеи/христиане или мусульмане/.* **2**/ Субъекты *X,Y,Z НЕ являются* иудеями/ можно заменить с христианами, мусульманами или буддистами и т.д. до 3 000 деноминаций. **3**/„Следовательно“ /!?/ **субъекты X,Y,Z** суть **ненормал-**

ьные/или неполноценные/ люди!? ***Далее следут,*** *кроме логической ошибки*, ***нарушение Закона Божьего****!)*

Каббала оказала влияние на еврейскую, христианскую и исламскую философию и теологию, что вряд ли можно четко оценить. Среди синкретических религиозных философов, среди которых ведущий это Филон-Иудей Александр, есть и менее известны. Однако бесспорен его существенный, возможно, и самый большой вклад в философию и философию религии /25 г. до н.э.-50 г.н.э./. Семья Александровых также известна как семья многих богатых банкиров, которые служили Птолемеям и даже римским императорам. Он возвышенный автор религиозного экстаза и строгой, точной мысли. Филон умело сочетает иудаизм с платонизмом, стоицизмом и пифагореизмом. Развивает учение о Логосе, который является высшим Божественным Милосердием и Идеей. Он также считает Логос в качестве древнегреческого философского "Ноус"-а, определяя это как «действующая мысль Бога». Но эта *София* является "Первой сотворенной", т.е. что приходит от Единого »(Гегель, История философии; Религия, с.491). *Метаррон, Сар* определяется как сверхангельское лицо Бога, через которое Всемогущий общается с сыновьями Бога - «*бней йеллоим*». Этот образ Бога выполняет функцию промежуточного/среднего термина и соединяет Вечно сотворенное с сотворенным II, с духовно-материальным миром. Филон четко различает степени онтологической завершенности бытия как степени совершенства и связывает их с десятиуровневой системой«с/е/фирот» как единым целым, за пределами которого, в философском языке - «в себе и для себя», остается только Абсолют или Эн-Соф (אין סוף) или изначальное единство Платона. Сначала он вводит идею об *Абсолюте как о трансцендентном субъекте*, который может быть познан только аналогично и через аллегории, а все остальное для него сводится к «онтологии молчания». Строгая и требовательная философская мысль соответствует, например, *диалектике иудейского мышления и каббалистической мис-*

*тики***:** *каждое утверждение обязательно освещено и* ***противоречиво****, конфликт которых приводит к ореолу* ***халаки*** (или к Истинному, Путь Божий, по которому Израилю придется идти к Божественному Присутствию (см. также: Куббот, Кахлон и Бенаврам, Щербок, Шураки, Шавит Ш.). Филон утверждает, что иудейские законы (число 613) являются основными законами всей вселенной, а не только материального мира. То есть мир – имманентный и трансцендентный - постоянно взаимодействует. Они даны человеку через Моше на пути Божьего откровения и ангельского служения / в Шемоте, неточный перевод через Exodus /"*Shemmot*"-«Слушай Б.!» Имеет больше содержания, чем: „*ециат мимицраим ле ханаан-израиль"*, 3: 2-14 / (ישראל) יציאת מצרים וכניסה ל ארץ כנען /) и все разумные люди имеют Логос - с одинаковыми истинами и целями, люди имеют одну и ту же детерминанту – Господь-Бог* אֱלוהים* אֲדֹנָי /, который пошлет Мессию/ ***המשיח***/ ради того, чтобы Царство Божие одержало победу, и восстановить разрушенную связь между небом и землей, когда Мессия освобождает тех, кто ждет его, из плена, а также дасть им и сам Логос! Отныне человеку Истины остается только самое незыблемое: служить Логосу(***λόγος***),, напоминать Бога и восстанавливать чистоту своей духовной природы и божественного происхождения (по Филону).

Существенная ***связь между эллинизмом, иудаизмом и христианством***, как мы уже писали выше, реализуется не только посредством межкультурных взаимодействий, но и посредством: перевода в Александрии до нашей эры, во время Птолемеев, Священных Писаний – Танах с иврита на греческий / Септуагинта / и философско-богословские работы *Филона-Иехуды-Александра*, который жил в одной из самых замечательных эпох после Моше –новой епохе второго скачка и прорыва. Несомненно, Моше перевернул мировую историю в новом направлении, предоставив в качестве посредника божественную проницательность в отношениях между *трансдендентом и имманнентом*. Филон утвер-

ждает, что Пятикнижие Моисея подтверждает Истины Пифагора, Платона и Сенеки. Сам Филон следует *диалектике иудейского мышления* (например, каждое утверждение обязательно освещено и противоречиво, ибо конфликт ведет к *ХАЛАКЕ* или истинному Пути Бога, через который Израилю придется пройти с мистикой Каббалы. Филон утверждает, что иудейские законы (их 613) являются *основными законами всего УНИВЕРСУМА*, а не только материального мира. И они даны человеку Моше на пути Божьего откровения и ангельского служения (Исход 3: 2-14), и всем разумным людям даны *ЛОГОСЫ* - в тех же истинах и целях, у людей одна и та же детерминанта - Господь -Бог / **א ד ו נ י** * * אלוהים *или **α - ω** /.А то что сделает Мессия, это одержать победу Царства Божьего и он восстановить разрушенную связь между небом и землей, когда и дасть не только освобождение но и Логос тем, кто этого ожидает. С этого момента человеку остается только одно: служить Логосу (***λόγος***), подражать Богу и восстанавливать чистоту своей духовной природы и божественного происхождения. В своей огромной *экзегетической работе Филон* рассказывает о нескольких важных моментах: интерпретируя текст Септуагинты, он пишет: «Поскольку Бог один, его самые высшие силы суть две - благость и власть (ἀγαθότης) и (ἐξουσία) ... И среди них есть Логос - третья (сила) или средний термин в логике, которая объединяет их, потому что через нее Бог является и Господом, и добром. Эти две Силы - благость и сила – представлены символом херувимов, а символ огненного меча представлен Логосом »(Филон, с.20). Он пытается объяснить ангелофанию как теофанию, ибо: Бог «занимает место ангела, который показан только настолько, насколько это возможно, чтобы показать Себя своему пророку, который еще не способен увидеть истинного Бога» (Филон, S.28). Мудрость Бога (*хохма*) пронизывает все творение (8-10). Она даже вывела евреев из египетского рабства (Откр. 18: 14-25). Другая идея для этого происходит из Септуагинты - «Логос происходит из семидесятых, от слова« слово Господа

»или « λόγοςκθρίου». Арамейское выражение Memra (mêmrâ'-jhwh), то есть Слово Божье, которое со временем эволюционировало как трудное для понимания богословское выражение, поддерживает определенным образом гипотезу о том, что слово Господне (devar-jhwh) {=Закон Божий по **שאלתיאל פענאו**) раннего периода Ветхого Завета могло повлиять на более позднюю теологию Логоса (Филон, с. 22; 244). Иудео-эллинский автор уделяет особое внимание доктрине о Боге. Сначала он вводит идею **об Абсолюте как о трансцендентном субъекте**, который может быть познан только аналогично аллегориями, а все остальное для Него сводится к «*онтологии молчания*». Он развивает концепцию Логоса, который является высшим Божественным Благословением и Идеей. Он также считает Логос "Ноус" как в древней в Греции и в платонизме. Также описывает Логоса как"действующая мысль Бога".Но эта София является "Первой сотворенной", т.е. тот, который происходит от Единого /Одного" (по Гегелю).„*Метатрон, Сар* определяется и как сверхангельское лицо Бога, посредством которого Высший общается с сыновьями Бога - «*бней йеллоим*». Этот образ Бога выполняет функцию промежуточного термина и соединяет Вечно сотворенное-I, с сотворенным II,с духовно-материальным миром. Философская мысль далее развивается в соответствии *с диалектикой иудейского мышления и каббалистической мистики*, например: каждое утверждение обязательно освещено и противоречиво, а внутренный конфликт противоположных понятий и противоречивых утверждений приводит к *ореолу Халаки* (или истинному Пути Бога, по которому Израилю придется идти(сравни: Кахлон, Щербок,Шураки,Шавит). Логос,как концентрация идей, это второе «дело Бога» и самодействующий Разум, который сохраняет мир и является его Первосвященником. "Первое – это само Возвышенное и оно бытийствует, второе – это эманация",а присущее Логосу "возвращает обратно третьего к первому“ (по Гегелю, История философии, т.3,стр 24- 28).

ОСНОВНЫЕ ИНФОРМАЦИОННЫЕ ***КОДЫ Европейской&Азиатской цивилизации*** также включены в такие символы, как: *Крест*/Перекресток миров, освобождение, спасение, но и страдание; *Пирамида* / иерархия бытия и мира -это тоже иерархия в обществе; *Лестница* – восхождение человека из мирского/смертного или бренного в вечный мир, совершенствование человека и мира; *Солнце* - это свет, знание; *яйцо* - это жизнь, *5-тиконечная звезда* – человеческое тело и если это с ног на голову, то тогда не выполняет цель Божьего провидения, а впадает в субъективизм, эгоизм, невежество и сатанизм. *Маген Давид* - это единство духовного и материального мира, неделимость мира и его Создателя, единство души и тела, господство духа над душой и телом, Бога над миром и человеком (2 *треугольника*).

Пусть пристально и специально рассмотрим таблицу и специфику ***категориального*** *аппарата на иврите, латыни и на русском языке*, а также универсальных и особых для разных религий *СИМВОЛОВ* и их значения: *Маген Давид* / шестиконечный символ единства Бога и мира, духовного и материального, образ для мужского начала /; *Пентаграмма* / женское начало /и как символ разумного мужского и связь неба и земли / для отличения от наоборот перевернутой пентаграммы - символа невежества, зла, сатаны/; *Анг*х – египетский крест, символ жизни и смерти. Он также символ успеха и круговорота. *Пирамид*а - символ иерархии и единство мира. *Круг/Сфера* как символы вечного творения, совершенства и вечности . *Звезда и полумесяц* являются символами цикличности и единства (В доарийском периоде Бог Луны женат на звездной дочери *Солнца*). *Октаграмма*, вписывается в круге, и символизирует вечность Бога, устойчивость божественного послания и единство во множестве мира. *Тайдзи* - время и великий предел, единство противоположностей, взаимосвязь, трансфузия энергии, силы и состояния. *Дао* -«дорога»;принципы: *ин-ян*/актив и пассив /. *Лестница*: Стремление от низшего к высшему, взгляд на небо, отношениение между земным и небесным миром. Поиски

знания и саморазвития. *Сломанный крест* – при вращении по часам - это освобождение в буддизме; а спряво –налево крутящаяся свастика это агрессия, вторжение, вставка энергии. *Крест*: Перекресток, прецессия, страдание, *пересечение* миров, конец, смерть. На самом же деле ***символ Солнца*** встречается не только у маев и ацтеков, а с Древнего Египта – с Амона-Ре до Японии - Солнечная Богиня Амматерасу; с Персидского митраизма и зороастризма до Славянского Ярыло. Однако более глубокий смысл наверняка мы найдем *не в символах, а в каббалистической философии, в гностицизме и в систематическом раскрытии трансцендентного содержания архетипов.* Также нельзя забывать, что уже 150 лет после Моше/Моисея, который жил в XV-XIV веке до н.э.,в XII-XIII в Японии создали концепцию о Боге-Абсолюте /Тайгеку/ -Создателя и Распоредителя мирами.

Правда, что после Платона фундаментальную философию, но уже и философию религии, как и религиозную философию развивал Филон Александр. Он смог синтезировать принципы иудаизма с платонизмом и стоицизмом. Далее в Средних веках идеи развивал и Шломо Габирол, но также верно, что до Фомы Аквинского были трактаты Соломона Габирола и Моше Маймонида-Рамбам. На счет предпосылки философии Гегеля надобно сказать либо все, либо ничего. Следует, однако, отметить ряд великих имен, присущих европейской философской мысли, которые на него повлияли, таких как Бенедикт /Барух /Спиноза / XVII в. / С его основным трактатом «Этика», в котором разработано понятие «единой субстанции», в которой содержится духовное и материальное как и их основные атрибуты. Антидогматические труды Гётефельда Эфраима Лессинга также важны. Тоже ценна философско-просветительская защита иудаизма и разпространение идей еврейской философии Моисеем Мендельсоном /XVIII в. /. Дело в том, что благодаря ему колоссы немецкой классической философии, такие как Кант и Гегель, радикально изменили свое отношение к иудаизму. А глубокий смысл «дерева сфирот» состоится в

закодированной или, скорее всего, в реальной эзотерической философской картине и мировоззрении через ***диалектическую систему категорий, букв и цифр***, как **принципы бытия**! В понятиях философского мышления нет чистой абстракции или „подсунутых“ в смысле и содержании понятия чувственных элементов. Буквально закодированное значение для специалистов было бы недоступно для непосвященных и любопытных – например: «*Кетер*» также означает «полное бытие» (в отличие от „*авайя“* – любое бытие), а «мальтут» обозначает царство бытия + множественность наличного существования /„*йеш* „-обладание, доступность, присутствие /, в то время как «“*ас/зия*»это снижение бытия из-за «истощения» и отречения от божественных триадах или неучастия, т. е. *зло*. А настоящая ***триада*** нефармальна, *три триады являются субъектами в одной, и предикатами в других отношениях, и называются субъектами-предикатами*, а также *сущностями* и *объектами* как между собой, так и относительно ***абсолютного***(*Das absolute*) в качестве ***субстанции и субъекта.***Абсолютное есть воплощенная Логика Бога или по Платону“Единое как суть“, которое не имеет своих собственных субстанций **/в** отличии от самого **Абсоюта**(Der Absolute), т.е. потустороннего философского Бога/, но абсолютное через субъекты и предикаты, сущности и проявления сущности находится в существующем и в бренном мире. Сам Абсолют и есть „*ен соф*“или такое сверх-бытие, которое так недоступно,что выглядит как небытие. Далее абсолютное само по себе есть *мал/х/кут* или первоначальное царство. Там разрешаются противоречия и находят место споры между субъектами и их идеями, но это самый длинный путь. *Высшее и низшее являются не только субъектом и предикатом*, но и эпистемологически *активным субъектом и объектом*, которые меняются местами в соответствии с отношением и переходом из низшего в высшее и наоборот (материалистическая аналогия есть у Ив. Пунчева, а пантеистическая у Ив.Ильина). Нельзя забывать и *диалектиеские идеи* в философии Платона – *взаимный*

переход противоположностей, как и триадическое рассмотрение **метафизики**: *Единое или точнее* ***Одное*** как *сверхбытие*; как *субстанциальная* сущность и как *распределение сущности в существующем*(Платон-"Парменид"). Также и иудейские философские и каббалистические принципы, наряду с идеей взаимосвязи, взаимодействия, развития и свободы выбора в религиозной философии вообще, представляют собой глубокую диалектическую систему – прародителя более полной философской и одновременно *онтодиалектической и эпистемологической гегелевской системы***: А. Абсолютное тройное умозаключение –** *диалектика предикатов* всеобщего,особого и единичного:
(B-O-E; B-E-O; E-B-O**).**
Б. *СУБЪЕКТ - ПРЕДИКАТНОЕ представление абсолютного умозаключения:*
{ *SS* ⇒ SS ⌈S1 P1-n & *S2 P2-m* & ***S3 P3mn*}**;
В. Категориальный анализ: СФЕРЫ:
I.Бытие - II.**Сущность и *Суть*-** III.*Понятия*Концепты*
Принципы в Единстве с Числами:
I. (**ה ו י ה/ א /);** **II.*(ת ו ש י* * מהות / ם צ ע)** ;
III. (ג ו ש מ; פרינציפ * ת ו ר פ ס)
Наличное Бытие (**יש**)**существование*/**(**ם ו י ק**)***
(ם ו ס **ן א י)** –Бож. свет и мрак как *сверх-бытие*!
Ens - esse - essentia - existentia – conceptum *в латинской версии категориальной системы, но она не триадическая, а и не являетсkя диалектикой!(Пенов Ст.2015,Гол. II,III,VII).*

Категориальный анализ Гегелевской философии *не случайно соответствует еврейской религиозной философии, пока латинская традиции не триадична и слишком статична.* Вспомним насколько фундаментален принцип Гегеля во второй части Логики в разделе "Телеология**": Сущий и существенный вопрос** состоит в том выявить, что ***истина проворечивых утверждений или противоположных понятий не есть ли нечто третье, или истиной является одно из двух на основе предпосылного единства.*** А как отмечает С. Мефодиев, „пренебрежение разницей между

рассудком и разумом приводит к большим последствиям/ *Методиев Сергей*, 2016, с.138,140/. На самом же деле **диалектическим методом и разумом мы только гносеологически и логически восстановливаем онтологический порядок воплощенной в мире Логикой Бога**/ *абсолютное/=das Absolute/ как субстанция*, которое становится и *субъектом*/**,** а не самого Абсолюта /der Absolute/, но это делается начиная с доказательства, а не с онтологической Истины. Начало философской системы не то, что главный предмет теологии, а самодвижение категорий *из мысловной абсктракции существенного к конкретно мыслимому* и *самому богатоому понятию*, где **субъект и предикат имеют одинаковые объем и содержание** (*Абсолют=Бог*; *духовная монада=субъект мышления*). Таким образом то, что мы воспроизводим или совершенная **диалектическая философская система,** является развернутым ***онтологическим доказательством Сверх-бытия Бога***(Пенов Ст. 1996 &2015) .

---------- ---------- ----------

БИБЛИОГРАФИЯ:

1/ Гегель… Философия религии. Т. 1. 2.М. 1975-1977

2/ Гегель... Философия религии. Т.1,2. М.2007.

3/Дж. Добин.2000.Священная история еврейских мудрецов. М.

4/ Хегел. История на философията. София-1961-65-66 г., 1-во изд. Т,1,2,3.

5/ Кавендиш Р., 2000,Енциклопедия на необясненото. С.

6/ Лайтман М. 2006. Введение в кабалу.Москва.

6-А/ Методиев Сергей, 2016. Философия и религия или може ли да боледува разумът? В: *Религиозни светогледи и ценностите на XXI в.*, София 2016**. 6-Б**/ Методиев С.2019. Хегел и релацията:Философия и религия.В: Религиозна идентивност и светоглед.

7. сб.РЕЛИГИЯ В МЕНЯЮЩЕМСЯ МИРЕ. *М.М.Шахнович***.** Санкт Петербург,2012.

8/ Пенов Ст., 1996,Философия на духа: Душа,тяло,Бог и свят. С.,Гуторанов;

9/Пенов Ст.,Слаников,И.2000,Философия на религията, С., Орион.

10/ Пенов Ст., 2015, Диалектическият Логос на религията. Религиозната философия на абрахамичните религии. София,

11/ Пенов Ст.2005,Мистерии на юдаизма и християнството. С.,

12/Платон, 1979,1981**,** 1982. 1990, съчинения,Т.1,2: Федон. Пирът. Федър; Т.3. Държавата. С..Т.4. Парменид. Тимей. София.
13/ Улман Хаве, Сэмюелз Рут, 1993. По тропам еврейской истории.М.
14/ Этигер Ш.**,** Тадмор, Надель. 1994.Очерк истории еврейского народа. Москва.
15/ Филон Александрийский.2000. Толкование Ветхого завета. М.
16/ Фридман Ц. Кахлон Б, Бенаврам Ел..., 2003. Параши, мидраши и коментари., ИК Шалом
17. / Франкфорт Г..В преддверии философии.Москва,Наука 1984
18/ Хегел Г., 1966-1967,Науката логика. Т.1,2,. С..
19/Шербок Дан Кон, 1999,Еврейското наследство. С..
20/ Шураки Ан., 1999. История на юдаизма . С. Одри.
21/ Manly Hall.,1928. Masonic, Hermetic, Cabalistic and Rosicrucian Symbolical Philosophy. San Francisco.
22/ Shavit Sh., 1991,History of the Jewish people. Jerusalem..
23/ www. isranews.com.*****Baal Sullam. The Essence of Kabbalah.
24/ Whitehead A.N., 1926. Religion in the Making. New York.
25/ Rabbi Joel Dobin. 2000. Kabbalistic Astrology. Moscow.
26 *(**ירושלים** ; 5752; **תולדות ישראל . יאלהזהרי)**
27*** (ישראל .מילון עברי-רוסית & מילון רוסי-עברי 5765)** 2005
28* M.Lightman. 1984, Kabbalah–The spiritual secrets. Ed. Izra.
29/ Лаперузас Е.М., 2000.Ръкописите от Мъртво море. С.
30/ Кюмон Фр. 1999.Мистериите на Митра.София
31/Рипс Э.,2002.О новейших исследованиях кодов Торы. Иерусалим.
32/ Осман А.2005.Шифърът на фараоните.С. МЕДИА.
33/.{ http://le-theologien.blogspot.com/2013/04/jhwh-ii.html} & Кубат Р. Траговима письма.
34/ Philo of Alexandria-JHWH - The Presented God of the Old Testament (ФилонАлександрийский.2013.JHWH-Присъществият Бог на Ст.Завет.)
35/ E. Essags. 2006. The Essence of Prayer. Jerusalem.
36/ E. Svirskiy. 2005. The Codes of the Torah. Jerusalem.
37/ Hegel G.W.Fr.,Enzyklopadie. 1969-1971.Werke. Bd. 8, 9,10. Frankfurt
38/ St. Thomas Aquinas. 1989.Summa Theologiae. Westmininster. Ed.by McDermot.

доц. д-р Веселин Босаков, ИФС – БАН

Идентичността–котва срещу препускащата глобална несигурност

Assoc. Prof. Veselin Bosakov, PhD
Institute for the Study of Societies and Knowledge – BAS, Sofia, vesobos@abv.bg

IDENTITY: AN ANCHOR POINT AGAINST GALLOPING GLOBAL INSECURITY

доц. д-р Босаков Веселин
Институт изучения обществ и знаний при Болгарской академии наук vesobos@abv.bg

ИДЕНТИЧНОСТЬ – "ЯКОРЬ" ПРОТИВ ГАЛОПИРУЮЩЕЙ ГЛОБАЛЬНОЙ НЕУВЕРЕННОСТИ

Резюме: Как результат взаимодействия между элементами и механизмами локального и глобального появляется новое разнообразие идентичности. Неудобства локального существования объединены фактом, что с потерей публичных пространств, удаленных вне границ обхвата локализированной жизни, локальные теряют свою способность создавать и обсуждать смысл. Они все более зависят от передачи значений и от интерпретации действий, которые не в состояние контролировать. Современные общества характеризируются культурным многообразием и этническими и религиозными различиями. Это сопровождается ростом напряженности из за социальной изоляции, что негативно влияет на социальную интеграцию. Глобализация означает, что с каждым прошедшим днем мир оказывается все меньше. Существует нарастающая взаимная зависимость и конденсация взаимоотношений между непрерывно нарастающим количеством участников. Это затрагивает традиционные функции семьи, общности, церкви, национального государства и заставляет много людей обращаться к своей собственной идентичности, искать традиции и историю, чтобы подчеркнуть индивидуальные и групповые интересы. Различные измерения природы идентичности формируют облик социокультурного явления, закрепленного в модусе "мы-они". В этих условиях рождается ностальгия. Ностальгия ге-

нерирует эмоции, а эмоции являются питательной средой для популизма. Массовые страхи имеют скрытое, разъедающее и продолжительное влияние на показатели сплоченности и устойчивости общества. Образ незнакомого Другого становится персонифицированным обьяснением проблем, создает оппозицию “мы--они", а конструированная негативная идентичность принадлежит всем, кто чувствует себя под угрозой . Этот образ консолидирует разнородные сообщества и создает механическую солидар- ность перед общей (часто воображаемой) опасностью. Инкапсуляция генерирует "терапию вражды", подпитываемую невежеством, страхом и популизмом.

***Ключевые слова**: глобализация, идентичность, интеграция, страх,* стереотипы, *популизм, признание,* конфликт, ценности

Как ще наричаме днешния свят, който обитаваме – постмодерен, късна (или втора) модерност, информационно, рисково, консумативно, хипермодерно общество – няма толкова голямо значение. Важното е, че той се различава от модернистката идея или поне е отишъл твърде далеч от проектирания модел, а в някои отношения е негова противоположност. Защото според Улрих Бек животът в съвременното общество е живот в “риск, където самата идея за контрол, сигурност и определеност …е колапсирала” (Бек 2001).

“Политиката на идентичностите” е израз на все същото търсене на опорни точки, на координатна система, която да удържа индивида срещу все по-нарастващата скорост на препускащия свят, срещу “глобалната несигурност”. В резултат на това – само на пръв поглед парадоксално – се случват два насрещни процеса: от една страна инкорпорираният хабитус (Бурдийо) става все по-космополитен, придобива все повече общочовешки черти, а от друга, именно поради това съвременният индивид все повече търси и осъзнава индивидуално-етническата си определеност като различие и уникалност.

Според З. Бауман “...ключовата дума за Модерността беше “създаване”...за Постмодерността е “рециклиране”; ид-

ентичността...може да съществува само като *проблем*, тя е "проблем" от самото си раждане – *родена* е като проблем....Човек мисли за идентичността, когато *не е сигурен* за мястото, към което принадлежи.... *"Идентичност" е име, дадено на търсеното бягство от тази несигурност"*(Бауман 2000:109-110). Вероятно същото "бягство от несигурността" обяснява защо национализмът остава важен и днес, въпреки "разомагьосването" на националистическата реторика и все по-глобализиращото се общуване между хората. Още Дюркем разглежда национализма като функционален еквивалент на религията, а върху неговата компенсаторната функция обръщат внимание К. Дойч, Б. Андерсън, У. Алтермат, както и историците Карлтън Хейз, Джон Лукач, а според А. Смит "национализмът е светският, модерен еквивалент на предмодерния свещен мит за етническата богоизбраност".

Всяка идентичност е емоционално и ценностно оцветена, защото ако чувството за лична идентичност дава отговор на въпроса "Кой съм аз?", нейното формиране винаги се осъществява през призмата на въпроса "Какъв трябва да бъда?" . Става дума за необходимото "признание" на идентичността от другите. Защото дори по-важно от знаенето за това, "кой съм аз" е отношението към това знание, самооценката, която винаги е през някаква ценностна система, през съотнесеността със Смисъла, с Доброто, през някаква трансцендентност. На това обръщат внимание едни от най-важните социални мислители като Левинас, Бауман, Тейлър и др., а според Бърнстийн "...всеки от тези (постмодерните) мислители започва да гравитира все повече и повече към изправянето си пред етико-политическите следствия на своето собствено мислене", всъщност пред вечния въпрос "...какво е отношението между това, да водиш добър живот и да станеш добър гражданин" (Бърнстийн 1996: 17-19). Единственият начин на изграждане на идентичността е през отношението към моралните проблеми, към т.н. "проклети въпроси" и тя не е нищо друго

освен техен индивидуално-конкретен и кохерентен отговор. Същевременно нараства значението на стихийни и неуправляеми процеси, свързани с глобализацията и развитието на технологиите за комуникация. Наред със социализацията в семейството от ранна детска възраст е налице паралелното виртуално социализиране от страна на електронните медии и особено Интернет, които са основен източник за идентификационни модели. Виртуалното пространство действително позволява не само диалог и общуване с целия свят, но и авторство посредством създаване на сайт, заемане на позиция по текущи въпроси и пр., което като че ли го превръща в основно място за проява на субектност от страна на младия човек. Което пък на свой ред не само намалява значението на родителите и институциите в процеса на социализация, но и изправя пред избор от множество пресичащи се идентичности.

Терминът „идентичност“ не се е използвал често преди 50-те години на миналия век. Първият учен, който го употребява, е психологът Ерик Ериксон. Но всъщност това е много стара концепция. Според Франсис Фукуяма тя се връща към една дума, която Платон е използвал в *Държавата*: „thymos“. *Тимосът* е онази част от душата, която търси уважение и признание. Ние искаме не само материални неща като храна, напитки и жилища. Освен това си желаем и да бъдем оценявани от останалите хора в степента, която смятаме, че заслужаваме. Икономистите имат едно доста стеснено разбиране за човешкото поведение. Те казват, че хората имат желания и предпочитания, че са рационални и използват рационалността си, за да увеличат максимално предпочитанията си. И това обяснява защо хората правят онова, което правят. А всъщност, ако човек се върне назад към *Държавата*, там Сократ казва: не съществува ли и една трета част от душата, която се занимава не само с материални блага, а преди всичко желае уважение? И дали в много случаи това желание не надделява над онова за материално благополучие, тъй като уважението

е свързано с емоциите? Ако не сте уважавани толкова, колкото смятате, че заслужавате, вие започвате да се гневите, а това ви води към насилие, към политика и към много други неща (Fukuyama 2019).

Сега, съвременното разбиране за идентичността е малко по-различно, макар и *тимосът* да е универсална човешка характеристика: всички хора го притежават до известна степен и той е съществувал във всички исторически периоди. Но има и една конкретна, модерна версия на идентичността, която започва с Мартин Лутер. Лутер казва, че в Божиите очи е важна вътрешната ни вяра, вътрешните ни убеждения. Бог не се интересува от многобройните ритуали на католическата църква. Той не се интересува дали ще броите броеница или ще отидете на неделна служба, дали ще следвате правилата на католическата църква; той се интересува единствено от вътрешния вярващ. Ето това е нещото, което ще ви спаси, което е реалната същност на християнската вяра. Цялото общество около вас може да бъде фалшиво, грешно и репресивно, защото отрича автентичността на тази вътрешна същност, която е вярваща. И единственият, който може да го види, освен може би самите вие, е Бог. Ето това, в известен смисъл, създава съвременното разбиране за идентичността, а именно, че вътре в нас има ценности, които превъзхождат оценката на заобикалящото ни общество. В пред-модерните времена човек би казал: добре, но трябва да се съобразяваш. Обществото определя тези правила, така че ти просто израстваш и се научаваш как да ги следваш. А модерната версия заявява: не, това не е правилно, защото ценното е вътрешното аз, а останалата част от обществото е погрешна и невярна, и *тя* е онази, която трябва да се промени. Има и по-късни версии на това, особено при Русо, който твърди, че целият исторически процес всъщност ни е направил фалшиви, че е създал тези външни правила, които потискат вътрешното същество. И нашата цел, онова, което ни

изпълва, е появата на тази автентична вътрешна същност (Fukuyama 2019).

Универсална либерална форма на признание се конкурира още от самото начало с другата основна форма на политическо признание, която е национализмът. През целия деветнадесети век либералната интерпретация на признанието се бори срещу националистическото тълкуване. В крайна сметка, в много страни се надига една много агресивна и нетолерантна форма на национализма, което доведе до катастрофата на двете световни войни от началото на XX век. И това национално разбиране за идентичността се завръща в много страни днес.

Ислямизмът също може да се тълкува като търсене на признание. Това е особено вярно за много млади европейски мюсюлмани, които отидоха да се бият за Ислямската държава. При тях е налице истински конфликт на идентичността. Те идват от семейства, емигрирали във Франция, Холандия, Германия. Не се чувстват добре с формата на религиозност на родителите си, която според тях е прекалено старомодна и традиционна, но не се чувстват и добре интегрирани в обществото, в което живеят. Те страдат от този вид отчуждаваща неспособност да отговорят на въпроса: „Кой съм аз?“ И това, което правят ислямистите, е да им кажат: „Ще ти кажа кой си: ти си горд мюсюлманин, ти си част от голяма умма [общността на исляма], ние сме преследвани и неуважавани по целия свят, и ти можеш да направиш нещо против това, можеш да се присъединиш и да се противопоставиш, да направиш отново от исляма една горда цивилизация.“. Всичко това са различни варианти на борбата за признание.

Има една много хубава книга, наречена „*Чужденци в собствената си страна“* от социоложката Арли Хохшилд. Централната метафора в книгата – според която тези хора виждат себе си като подредени на опашка. Някъде далеч напред има врата, над която пише „Американска мечта“. Те отглеждат семейства, работят всеки ден, чакат реда си.

Изведнъж обаче виждат как други хора се пререждат на опашката. Някои са чернокожи, някои са жени, някои са гейове и лесбийки, други са сирийски бежанци. А хората, които им помагат да се пререждат са образовани, хора на изкуството или медиите и утвърдените политически партии. Това са все хора, които никога не са обръщали много внимание на самите тях. Налице е един определен културен снобизъм сред образованите, космополитни, градски хора, които съставляват елитите в съвременните общества, по отношение на хората с по-ниско образование, които не живеят в големи градове, които имат по-традиционни социални и културни ценности. До известна степен недоволството от подобно пренебрежение е напълно оправдано (Fukuyama 2019).

В условията на дълбока и конфликтна преоценка на житейския опит и ценностите на възрастните поколения в българското общество, в резултат от десетилетията на „войнстващ атеизъм“ и дисциплинарен колективизъм, демонстрацията на стриктно приложение на религиозната етика открива нови разграничения, които маркират латентни религиозни конфликти. Религиозните деца на насилствено атеизираните си родители предизвикват границите на техния компромис с вярата. Демонстративното следване на религиозните и моралните норми на една религиозна система провокира болезнена съпротива поради дълбокото вътрешно усещане за криза в религиозната идентичност. Именно затова новите модели на нравственост, подчинена изцяло на религиозната догматика, предизвикват най-често агресията на натрапчивото недоверие в автентичните морални основания на този избор. Православният и правоверният, които еднакво спазват всички изисквания на своята вяра, не могат да оспорят чуждата морална норма. Но конформистката инструментализация на религиозната практика, използването като компенсаторен механизъм в кризата на ощетената индивидуалност винаги ще предиз-викват взаимно недоверие, породено от разколебаността на

собствените основания на вярата на оценяващия. Границата е в самите нас и собствената ни способност да следваме автентичните измерения на религиозната вяра. Всяко отклонение от тях ориентира агресията ни към поведението на другите, на което винаги сме готови да припишем двойно по-голямо двуличие и лицемерие, отколкото онова, с което ние самите пристъпваме към религиозната етика. Този нравствен конфликт не може да бъде преодолян извън контекста на цялостното преодоляване на кризата на идентичността, която проектира своите основания в миналото, а своята дълбочина – в страха от бъдещето, белязан от несигурността на настоящето. „Границата не е пространствен факт със социологически ефекти, а е социологически факт, приемащ пространствена форма.“ (Simmel 1992: 697).

Известният немски философ Б. Вайденфелс отбелязва, че усещането за заплаха или за неразбираемост, неувереността и колебливостта спрямо чуждото са разпределени неравномерно. В тази връзка той пише, че «дори решението за това кого смятаме за Чужд, може да бъде различно. Възможно е «чужди» да се «те» за нас, а е възможно и друго – «ние» да се мислим като «чужди» за тях. Това не са малозначещи нюанси... Обобщаването на различните видове на Чуждото в една всеобемаща абстракция («всички хора са чужди един на друг», «всички езици са чуждестранни») само скрива факта, че едни езици са по-чужди, отколкото други» (Waldenfels 2000: 260). Бурката произвежда повече чуждост, предизвиква на чуждото да се гледа като на още по-чуждо.

Зимел разглежда вратата като най-адекватен символ на човешкото битие като динамична граница между действителното и възможното, неотделеното и несвързаното. Той пише: „Защото вратата е поставена като става (Gelenk) между пространството на човека и всичко онова, което е извън него, тя снема разделението между вътрешното и външното. Но тъкмо защото тя би могло да бъде отворена, нейната затвореност внушава усещането за

по-силна изолираност спрямо всичко отвъдно на това пространство, отколкото го внушава една просто непроницаема стена. Стената е няма, вратата говори. Дълбоко същностно за човека е това, че той може да си постави ограничение, но има свободата отново да снеме това ограничение, да се постави извън него.“ (Simmel 1984: 9). Заедно с това Зимел се обръща и към моста като символ. Той свързва разделеното, но заедно с това прави очевидна дистанцията между разделеното.

Алфред Шютц обръща внимание на биографичната „натовареност“ с различна история като фактор, предизвикващ различие в перспективите на взаимодействието между „Чужденеца“ и групата, към която той желае да се присъедини. Всяка една от страните в това взаимодействие е участвала в живата историческа традиция на собствената си общност. Познанието за историята на Другия, дори да е налице, не е достатъчно, за да се превърне в елемент от личната биография на отнасянето към Другия. Шютц пише: „Само начините, по които са живели неговите деди и прадеди, стават за човека елементи от собствения му начин на живот. Гробовете и спомените не могат да бъдат нито пренасяни, нито завоювани. Следователно чужденецът се насочва към другата група като пришелец в истинския смисъл на тази дума. В най-добрия случай той може да желае и да е в състояние да споделя настоящето и бъдещето на тази група в жив и непосредствен опит: при всички обстоятелства обаче той остава изключен от подобен опит за нейното минало. От гледна точка на групата, към която се стреми, той е човек без история.“ (Шютц 1999: 13).

Немският политолог Отто Калшойер отбелязва едно важно допълнително обстоятелство при анализа на историческата памет за исляма като фонов конструкт, предопределящ днешните европейски отношения към него. Той сочи различията в паметта за исляма в Източна Европа, доминирана до XIX в. от ислямска цивилизация, и в държави като Франция и Великобритания, където паметта за исляма е

наследство на колониализма (Kallscheuer 2007). М. Уот, един от големите познавачи на средновековните културни взаимодействия, дава впечатляващ пример на ползотворното присъствие на исляма дори в християнското изкуство. Той пише, че фламандските и италианските живописци от XIV-XV век не са забелязвали, че рисуват мюсюлмански килими под краката на християнските светии и Дева Мария. (Уот 1976: 89).

Проблемът за идентичността стана различим в българското публично пространство като въпрос за степента, в която различието на малцинството има право да участва в изработването на общи правила. Но истинските основания на кризата на идентичността са резултат от дефицит на културни средства за създаване на нов смисъл за мнозинството. Така проблемите, свързани с националната идентичност, бяха описвани и коментирани много по-често в контекста на националистическите страхове от различието, отколкото като усилие за преодоляване на кризата на идентичността в наложените сходства. Идентичността е съзнание за самотъждественост във времето и пространството. Тя се изгражда около няколко крайни основания, отвъд които ние преставаме да бъдем различни и различими от останалите в публичното пространство. Постигането на идентичност е културен процес. Той предполага съхранението на определени ценности, които, независимо от социалната среда, продължават да определят поведението и разбиранията ни за света. Идентичността все по-рядко се свързва с нацията, а определителите за национално присъствие не кореспондират пряко, във всекидневния живот на хората, с техните собствени житейски стратегии. Разбирането на действителността, единствено и само като резултат на случилото се преди, непрекъснато тласка общественото съзнание към сравнение. А сравнението предполага описание, което най-често се движи по линията на външните различия, без да навлиза в същността на влагания в тях смисъл. Не случайно именно

историческият подход към проблемите на националната идентичност поставят под съмнение социалните механизми на всекидневния живот.

В типологичен план съществуват два европейски модела на конструиране на нация в последователни исторически етапи. Двата пътя на формиране на нация се различават по своята посока: френския път е от политическо единство към културна асимилация (от горе-надолу), германския – от културно единство към политическо обединение (от долу – нагоре). И като отражение на тези два пътя се появяват и два типа определения за нация. В първия тип - модернистки формулировки – философската обосновка е универсалистката идея за обществен договор между разумни хора, имащи (поради това) равни "естествени" права. Акцентът е върху субективния момент – волята на гражданите на една държава за политическа общност), оформила се в рамките на вече съществуваща държава. Във втората група дефиниции като "естествени" се подчертават преддържавни категории като общност на произход, език, религия, култура – те се припознават като "обективни" причини, обединяващи и същевременно легитимиращи създаването на национална държава.

Българската национална идентичност е незавършена, българинът все още е някъде между етническото и националното, българите продължават да мислят своята нация етнически, културално, а не граждански. А българското общество е пресечено от граници, люшка се между «носталгията и омразата», тъй като отсъства общосподелена обществено-валидна, легитимна памет като обща база за диалог. Ние, европейците, се сблъскваме днес, във възникващата епоха на диаспорите, с перспективата Европа да бъде преобразувана в постоянно разширяващ се и удължаващ се „пояс от смесено население". За разлика от предишната посока на махалото, този сегашен процес не е подпомаган от властта (държавната); напротив, държавните власти се опитват колкото могат повече да забавят процеса или да го

затормозяват за да спре изцяло, но капацитетът, на който разчитат, е все по-очевидно недостатъчен за това, което се изисква за спиране на течението на бързата и несекваща глобализация на междучовешките зависимости. Именно такъв е контекстът, в който перспективите за Европа като политическа и културна единица и точното локализиране на Европейския център трябва да бъдат обсъждани и обмисляни. Именно в частта на Европа, претендираща да бъде квалифицирана като „централна“, опитът за общностна идентичност, отделена от проблема за териториалното администриране, е относително свеж в паметта и (може би) придобитите навици, практикувани и носещи удоволствие в епохата на съжителството, освободено от *Kulturkämpfe* (културните войни) и асимилаторските напрежения, са достатъчно скорошни, за да си ги спомняме отново и да бъдат прегърнати отново (Bauman 2011).

Да имаш враг е важно не само за дефинирането на нашата идентичност, но също и за да се сдобием с препятствие, спрямо което да измерваме нашата ценностна система и да показваме, като се изправяме срещу него, колко струваме. Следователно, когато няма враг, трябва да го сътворим. И ето, че в този случай не ни интересува чак толкова почти естественият феномен на идентифицирането на неприятеля, който ни заплашва, колкото процесът на сътворяването и на демонизирането на врага. Въпреки това още от началото са нарочени за врагове не толкова различните, които са директна заплаха за нас (както би бил случаят с варварите), а онези, които всеки има интерес да представя като заплашителни, дори и да не ни заплашват пряко, така че не толкова тяхната заплаха откроява тяхната различност, а тяхната различност се превръща в признак за тяхната заплаха (Еко 2013). Или както пише Гавин Де Бекер в „Дарът на страха“: „Това, от което си мислите, че се страхувате, рядко е това, от което наистина ви е страх – плашат ви нещата, които свързвате със страха“ (Де Бекер 2001). Като настроеност на всеки един от

нас страхът се конструира социално и в същото време участва в социалното конструиране на реалността. Страхът обикновено се появява там, където отсъства знание. Отсъствието на знание върви ръка за ръка с появата на незнание, което от своя страна затъмнява отделни части от реалността и ги прави непрозрачни. Тази непрозрачност е изключително добра хранителна среда за расизъм, религиозни войни, ислямски или християнски фундаментализъм, лов на вещици, заклеймяване и отдръпване от хората с физически, умствени или психически недъзи. Историята на човечеството е пълна с подобни примери, при това не само от отделни хора, но и от цели държави. И най-интересното е, че като че ли ние имаме вродената способност да се самообучаваме в омраза към различните – омраза, породена не от друго, а от страха от тях. Затова така лесно можем да бъдем манипулирани или насъсквани едни срещу други от побъркани религиозни водачи, диктатори и/или „велики“ революционери.

Образът на непознатия Друг става персонифицирано обяснение за проблемите, изгражда опозицията „ние – те“, а конструираната негативна идентичност е на всички, които се чувстват заплашени от него. Този образ консолидира хетерогенни общности и изгражда механична солидарност пред общата (често въобразена) опасност. Капсулирането генерира „терапия на враждуването”, подхранвана от невежеството, страха и популизма. Настъпилите промени в геостратегически и политически план драматично трансформират както *видимостта на различието*, така и мащабите, в които то може да бъде оценявано и определяно. Изключителното значение на този глобален мащаб на промяна във видимостта и отношението към исляма и неговите политически измерения, остава все още недооценено. Все още доминиращата гледна точка към значението на тези факти се изчерпва чрез деклариране на позиции спрямо стратегическата ориентация на процеса на глобализация. Може би именно затова все по-отчетливо

различието (в синоним на което все по-категорично се превръща исляма) търси своето място сред противниците на глобализацията, независимо от безкрайното разнообразие от идеи, мотиви и интереси, които изпълват или са готови да изпълнят със съдържание тази доктрина.

Днес повече от всякога сме изправени пред необходимостта да разберем какво трябва и не трябва да правим с Другия, Различния. И да не го тласкаме към дилемата акултурация или капсулация, Това зависи и от политиките на държавата – дали те са мултикултуралистки или монокултуралистки. Зависи и от степента, в която сме подвластни на стереотипи и предразсъдъци. А те са основание за страх от промяна и за изграждане на образа на врага, който се превръща в социална психотерапия от рода на „прекрасните ние – омразните те". Подобно конструиране на негативна идентичност сплотява общностите и изгражда вътрешна солидарност пред въображаема или реална опасност. И още: това е безотказен механизъм за снемане на несигурността и напрежението. Породените социални конфликти, обаче, в крайна сметка стават предпоставка за разпад на социумите и за ново засилване на несигурността. Сблъсъците, свързани с изобретените врагове, се превръщат в самопотвърждаващи се прогнози и създават конфликтен потенциал, който може да се превърне в бедствие поради силно разрушителните си последствия. Преминаването от негативна към позитивна поляризация е възможно единствено и само в условия на разрастващ се диалог, на активно взаимодействие, съхраняващо различията като стимул за интеграция. В перспективата на „диалогичната социология", но в един по-широк културен смисъл, интеграцията на съвременното българско общество не може да се възприема единствено и само като съвместно живеене или като притегляне на по-малките културни общности към доминиращия модел на поведение на мнозинството. Именно в страна като България, в която ислямът и християнството съжителстват от векове, повече от всякога диалогът може да бъде единст-

веното средство за ефективна интеграция и консолидация на националната общност.

Причините определена група хора да бъдат привиждани и представяни като заплаха, като врагове, имат своите психологически, икономически и идеологически предпоставки. От една страна образът на врага се корени в изначалната човешка необходимост от идентичност, от съотнасяне към определена група или племе. Така естествената човешка потребност от принадлежност се трансформира в т.нар. „феномен на трибализма" – противодействащото отграничаване, което ме отделя и защищава, „мен и моето" от онова, което изглежда като непреодолимо сложен и застрашителен свят. Чуждият и различният, дошлият „отвън" е виждан като заплаха, като зло и се превръща във враг (*Трибализъм*: от англ. *Tribe* – племе; с този термин се описва специфичното гордо чувство на специалност, изключителност и превъзходство на определена обособена група, религиозна деноминация или общност спрямо всички останали). От чисто светска гледна точка, проблемът с трибализма е неговата склонност да води до насилие. Първият симптом на трибализма е гордостта, че сме част от група (общност). Тази гордост се изразява в превъзходство над останалите, само защото принадлежим към групата (общността). Вторият симптом е очакването за лоялност към групата (общността), единствено поради фалшивото чувство за превъзходство на групата (общността). Третият симптом е срам и наказание за нелоялност към групата (общността). Четвърто и последно, ясно изразено пренебрежение към хора в рамките на групата (общността), които не са „естествено родени" в групата (общността) и следователно имат ограничени права (Станкова 2014).

Непознаването на различния е хранителна среда за враждебност. Икономическите предпоставки за създаване на образа на врага се коренят в триадата *неравенство – несигурност – страх*. Съвременните общества се развиват и променят по-бързо и по-ускорено отвсякога, а това

провокира все повече неравенства, несигурност и страх. Справянето с несигурността се реализира чрез откриването на враг, причинител на нестабилността, а нарастващите икономически неравенства се подменят или прикриват с демографски, културни, етнически или религиозни неравенства. Образът на врага действа като безотказен механизъм с няколко функции: снема несигурността и напрежението, ставайки персонифицирано обяснение за тях; създава бързо идентичност, изграждайки опозицията „ние – те“, а конструираната обща негативна идентичност е на всички, които се чувстват заплашени от него; сплотява общностите и изгражда вътрешна солидарност пред общата опасност. Врагът не трябва да се убеждава, той трябва да се заклеймява, демонизира, дори сатанизира, за да се получи максималната подкрепа от членовете на „племето”. Обикновено „шаманите” владеят до съвършенство технологиите по усилване на заплахите от врага. Така идеологиите и враговете се менят, но потребността остава. Следователно, когато няма реален враг, той трябва да се изобрети.

Мощен двигател на това изобретяване са предразсъдъците и стереотипите. Защитните реакции, преориентиращи идентификационните процеси към доказване и поддържане на „принадлежността към”, изтласкват на заден план образа на действащия човек, който постига своята цялостност чрез активната си включеност и позиция спрямо заобикалящата го реалност. Партикуларизацията, като традиционен рефлекс спрямо модерността, довежда до възраждането на дискриминационния модел на отношения между различните групи и общности. От хоризонта на „принадлежността към” не могат да бъдат интерпретирани смисловите различия и възможността за диалог с различната културна мяра. Пътят на интеграция чрез диалог преминава през приемането на различието и проблематизирането на собствената идентичност. Едва тогава всеки спор може да прерасне в съвместно търсене на основания за споделено развитие.

ЛИТЕРАТУРА

Бауман, З. 2000. *Живот във фрагменти: Есета за постмодерната нравственост.* София: ЛиК
Бек, У. 2001. *Световното рисково общество.* София: Обсидиан
Бърнстийн, Р. 1996. *Новата констелация.* София: ИК „Критика и хуманизъм"
Де Бекер, Г. 2001. *Дарът на страха и други сигнали за оцеляване, които ни предпазват от насилие*. София: Наука и изкуство
Еко, У. 2013. *Да сътворим врага и други писания по случайни поводи.* София: Бард
Станкова, Св. 2014. Образът на врага – ефективна политическа технология. *Newmedia21*, 16 януари 2014.
Шютц, А. 1999. *Чужденецът*. София: ЛиК
Уот, М. 1976. *Влияние ислама на средневековия Европу*, Москва: Наука
Bauman, Z. 2011. What is "central" in Central Europe*?* In: Bardel, M.; Jankowicz, G. (editors) *Europe: An Unfinished Project.* pp.8-27
Krakow: Fundacja Tygodnika Powshechnego,
Fukuyama, F. 2019. *The new identity politics. Rightwing populism and the demand for dignity.*
https://www.eurozine.com/new-identity-politics/
Kallscheuer, O. 2007. *Keine Religion wie jede andere.* Islam in Europa: Brücken und Barrieren auf dem Weg zur Integration. In*: Internationale Politik*, September 2007.
Simmel, G. 1992. *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp
Simmel, G. 1984. *On Women, Sexuality, and Love*. **New Haven: Yale University Press**
Waldenfels, B. 2000. Zwischen den Kulturen. In: *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache* (26) 2000.

Гл. ас. д-р Сергей Методиев –ИФС -БАН

Хегел и релацията:Философия и религия.

Assistant-Prof. ***Sergey Metodiev****, PhD*

Hegelian view on Relation: Philosophy and Religion.

Философия и религия с гегелевской позиции

Анотация**:** Здесь мы заново подчеркиваем разницу между философией и всеми остальными формами духа, а именно становление и развитие философии суть наше собственное становление и развитие. Это становление есть внутреннее развитие спекулятивной логики и самой философии. Особенно важно подчеркнуть разницу между философией и религией, настолько посколько у них один предмет - вечное и истинное. По словам Гегеля, мы сможем увидеть разницу в самой форме. Это разница между представлением и понятием, а со своей стороны сама форма развертывает имманентное себе содержание. В этой мере они бесконечно близки, но и нетождественные. Поэтому философия начинает с самой себя.

Ключевые слова: *Философское начало, форма, содержание, представление, понятие, свобода*.

За да разкрием така поставената тема, ние трябва първо да отговорим на въпроса: ”Що е философия”. С една дума ние трябва да намерим и определим понятието за философия. Това само по себе си е най-важният въпрос, това е метавъпросът: Каква е „диференция специфика“ на философията? Как и по какво философията се различава от религията от една страна и от друга от частните науки? Според Хегел *съдържанието на религията и философията са еднакви, но те се различват по формата в която това познание се съдържа*. Религията работи с *представи*, а философията с ***понятия***. Хегел твърди, че историята на философията може да представлява интерес откъм различни страни и гледни точки. Но същинският интерес трябва да се търси във връзката на миналото със съвременната степен на

развитие, до която философията е достигнала. Ние ще погледнем през философската оптика на Хегел.

Философията не е поредица от несвързани помежду си и противоречиви мнения, които различните индивиди имали в различните епохи, като някаква забава. Хегел казва:"Онова, което историята на философията представя пред нас е поредица от благородни духове, галерията от херои на мислещия разум, които чрез силата на тоя разум са проникнали в същността на нещата, на природата и на духа – проникнали са в същността на Бога и са изработили за нас най-висшето съкровище, съкровището на разумното познание. (И. на Ф.т. 1,с.26). При историята на философията важен е човекът като такъв в неговото понятие, а не спецификите на характера и неговото своеобразие. Нашето самосъзнание като разумни хора, което принадлежи на сегашния свят, не се е появило сега, само на почвата на съвременността, то е историческо наследство от постиженията на всички предходни поколения. Но това наследство при своето предаване от поколение на поколение не остава едно и също. Всяко едно дава своя принос към богатството на разума. Тук ние визираме всеобщия дух, който е вечно движение и никога не остава в покой. Той никога само не добавя към своето съдържание, както това правят частните науки, докато философията винаги същевременно с добавянето преработва и преобразува цялото свое съдържание. Това именно прави възможно обвиненията към философията, че тя не е наука, а хаос от различни мнения. Ходът на историята на философията не е ставането на нещо чуждо за нас, а напротив той е нашето ставане, ставането на нашата наука. Ние трябва да вземем под внимание понятието, към което философията се стреми, и да го приемем за основа на тази наука. Мисленето е съществена характеристика на човека. Въпреки че човек мисли много неща, то най-възвишеното е *мисленето на мисленето*. Така историята на философията е история на самонамирането на мисленето. „Тия пораждания са философиите и тази работа е продължила две

хиляди и петстотин години.Мисълта, която всъщност е мисъл в себе си и за себе си, е вечна.(И.на Ф. Т.1, с.30)

В своя *Увод към „История на философията”* Хегел се спира на два основни въпроса: „Определението на историята на философията, нейното значение, понятие и цел...най-интересната точка при това ще се окаже отношението на историята на философията към самата наука философия ...самата история на филсофията е научна и дори - с оглед на най-важното - става самата наука философия” (И.на Ф., т.1,с.32). Хегел поставя въпроса да се установи понятието за философия и по такъв начин да видим какво е нейното собствено съдържание и как и по какво то се отличав от религията, науката и изкуството. Религията и митологията са близки по своето съдържание до философията, а науките са близки до философията по своята форма. Трябва по-точно да разгледме тясната връзка с религията, частните науки, изкуството и политическата история. Ако успеем да разграничим философията от останалите области на познанието, като отговорим на въпроса “Що е философия?”, ние ще получим едновременно и нейната начална точка, която трябва да разграничаваме от възникващите религиозни възгледи, и дълбоките догадки на мъдростта. От намирането на понятието трябва да намерим и пътя към общия обзор и подразделение и истрия на философията да бъде показана като извършваща се в определени необходими периоди. Така историята на философията трябва да застане пред нас като живо органично цяло и така самата история се превръща в наука. По такъв начин възниква следната трудност. След като философията се занимава с вечната истина, която е в себе си и за себе си, как е възможно тя да има история? Историята разказва за това което е било, но вече е отминало и не съществува повече. Но може ли истината да бъде намерена в отминалите форми на познание, след като тя е вечна и никога не отминава с времето, тя обаче именно защото е отъд времето е във всяко време. Но като изхождаме от вечността на истината в такъв случай тя не спада в сферата на

транзиторното и няма история. Това важи и за самата християнска религия и трябва да се сметне за противоречиво, че самта тази религия също има история. Но ние трябва да правим разлика между външната история и вътрешното съдържание на тази религия, т.е. на нейния предмет.

Както религията, така и философията имат външна история. Тук при пръв поглед разсъдъкът образува своите обикновени представи за философията, като запас от мнения. Но при по-дълбоко и внимателно вглеждане ние ще рзберем, че различието на философиите не доказва ненаучността на философията, а напротив - доказва нейната диалектическа мощ. Чрез тази диалектика ние ще се придвижим към последните дълбини на съществуването, към Абсолюта. Хегел подлага на остра критика мисълта, че философията е запас от мнения и че нейното движение е такова извличане на мнения от мнения. Той показва че мнението е нещо чисто субективно. Той показва и етимологическия смисъл на немската дума мнение (Meinung) и мое (Mein). Такива визии за философията считат последната за галерия от заблуждения и глупости на тези, които се задълбочават в голите понятия. Когато се заговори за философски мнения, веднага проличава липсата на философско образование на говорещия. Философията не е изказване на мнения и измисляне на мнения. *Философията е обективна наука за истината, тя е познание чрез понятия, а не чрез субективни мнения*. „На мнението противостои истината. Пред истината мнението бледнее" (И. на Ф. Т.1,с.40). Тук Хегел припомня Платоновата разлика между *докса* (мнение) и *епистеме* (знание). Така, според мнението, историята на философията си остава доказателство за нищожността на тази наука. Но при един по-дълбок поглед ние ще видим, че различието на философиите има съвсем друго значение от това, което му приписва абстрактната противоположност истина-заблуждение. Тук трябва да се каже, че тази различност на философиите не само не нанася вреда на философията, но е абсолютно необходима за нейното съществуване

и развитие. Така става необходимо да различим и отделим философията от сродните с нея области и по-специално от оношението ѝ към религията(4). Частните науки са сродни с философията чрез формалното самостоятелно познание. Чрез съдържанието религията е противоположна на тази сфера на мисленето, но тъкмо поради това съдържание тя е сродна с философията. Предметът на религията и философията не е земното, светското, крайното, а именно безкрайното. Хегел казва:"Изкуството и религията са начините, по които най-висшата идея съществува за нефилософското съзнание, за усещащото, възприемащото, представящото съзнание"(И.наФ.Т.1,с.91). Понеже в историческото развитие религията се явява преди философията, по време началото на философията трябва да се отнесе към към другите феномени на човешката култура и да се покаже, че от историята на философията трябва да се изключи религиозното, тъй като тя не започва с него.

В религията хората изложили своите схващания за *същността* на света, за *субстанцията* на съществуващото. *Абсолютната същност* тук се явява основната тема на човешкото съзнание и уповаването на божията милост, че Бог е допуснал хората до примирение със себе си. Както схащаме философията, така трябва да схванем и религията, трябва да я признаем за разумна, тъй като тя е най-висш плод на саморазкриващия се разум. Тази теза на Хегел е противоположна на просвещенската теза на Холбах, че жреците са измислили религията, за да могат да държат простия народ в подчинение. Но *действителната религия* е тъкмо обратното, тя се издига в по-висока сфера, която е над субективния произвол на хората. Философията и религията имат един и същ *предмет*, това е самият вечен разум (5). Но *формата* в която това съдържание съществува в религията, е различна от начина, по който то съществува във философията. Затова историята на философията се различава от историята на религията. Благоговението в религията е само насоченост на мисълта към Абсолюта *(Der Absolute)*, докато

философията иска да схване този обект чрез мисловното познание, чрез понятието като саморазвитие на логиката на абсолютното/*Das Absolute*/, (Пенов, 2015; Hegel, System der Philosophie). Но и в религията има мисли във формата на представи и тъй като и тук се мисли, то в историите на философията се говори за персийска, индуска, китайска... философия. Голямата слава на тези народи се разбира така, сякаш тя включва в себе си философията. Но източните представи, които проникнали на запад, носели името източна философия. В християнския свят религията и философията се смятат за разделени, а на изток те се смятат за неразделни, защото съдържанието е съществувало във формата на философия. Но коя е формата, която различава религиозните представи от философемите? В *персийската и индустката* религия има много дълбоки спекулативни мисли. По-късно в религията срещаме философии като например философията на църковните отци. В *схоластиката срещаме смесване на теология и философия*. Сега решаващият въпрос е: По какво *философията се отличава от теологията и от религията* и доколко във философията трябва да се съобразяваме с религиозното, тъй като тук има ясно изразени спекулативни мисли и философеми. Ако разгледаме митичната страна и историческата страна, ще проличи различието по отношение на формата, в която се намира даденото съдържание в противоположност на философията. Философията влиза в противоречие с религията, а религията и църквата нападат философията. Ето защо в историята на философията ние трябва да вземем отношение към религията, тъй като в самата история религията съществува не просто паралелно на философията, а те са си влияели взаимно една на друга. Религията изисквала отказ от философията, тъй като тя била само светска мъдрост, само човешко дело. Така разумът се разделя на божествен и човешки, които се противопоставят един на друг. Но ако Бог е господар на природата и човека, какво е тогава свободната воля? Тя е господар на духовното и стои

по-високо от природното. Но възхищението от Бога, който е създал природните неща, дърветата, животните не е твърде далеч от религията на древните египтяни и индусите, които обожествявали котките, кучетата, кравите, маймуните... По такъв начин излиза, че човешата дейност е нещо небожествено в сравнение с природата, тъй като природата е божествено творение. Но самият Христос посочва познанието за Бога и вярата в него, не във възхищението от природните неща, нито във възхищението в така наречента власт над тях, не в чудесата, а в *свидетелството на духа*. Той е безкрайно по-висш от природата. В истинската религия вече се разкрива безкрайното мислене, абсолютния дух, мястото, където става това е сърцето, представящото съзнание. *Философията схваща мисълта в понятия*, докато *религията си представя*, схваща като представа или произведение на фантазията. Така в представите на религията има повече или по-малко нещо сетивно. Във *философията* не се говори, че отец е родил своя син. Това е едно *отношение, взето от природата*. Но същността, субстанционалността на това отношение се признава и във философията. Най-късният стадий на философията отдава дължимото на религията и чрез понятието я оправдава пред самата мисъл. За да достигне до този стадий, понятието трябва да е познало самото себе си в конкретната духовност. Такава трябва да е гледната точка на съвременната философия според Хегел. Тази философия възниква вътре в християнството и няма друго съдържание освен световния дух. Когато схване себе си във философията, той вижда себе си в онази форма, която преди това е била враждебна на нея. Ето защо религията има общо съдържание с философията, а само формата е различна. Формата на понятието се усъвършенства дотолкова, че може да схване съдържанието на религията. Но именно тази разлика във формата е същественото в развитието. *Спекулативното съдържание* на мистериите остава тайна за разсъдъка, но и за разума. *Разсъдъкът* не може да схване диалектическото, спекулативното, той държи противопо-

ложностите абстрактно разделени. Философският разум разбира както себе си, така и религията. За спекулативния дух формата на религията е необходима. Тя е формата на истината така, както тя съществува за всички хора. Но абсолютната форма на идеята е само мисълта. Философемите, които са имплицитни в религията, не са обект на философията, за да станат такъв обект, те трябва да съществуват като мисли, експлицитно. Но тук преобладава не мисълта, а формата на мит. В религията има смесване между образа и мисълта, а това смесване лежи извън историята на философията.

От двете сродни с философията области едната, частните науки, не може да се смятат за философия, въпреки че имат самостоятелно виждане, но това самостоятелно мислене е потънало в крайно съдържание. Общото между *науката* и ***философията*** е *формалният субективен момент*. Другата област – **религията - не може да се смята за философия,** защото общото между нея и философията е единствено съдържанието(3; 4). Тук самостоятелното мислене не е основен момент, защото обектът съществува във формата на образ и представа. Философията е единство на тези два момента. Тя обединява формата на самостоятелното субектно мислене от науката със съдържанието на религията. Казаното дотук прави възможно да се търси началото на философията. Поглеждайки на изток, ние ще видим, че целите на мисленето все още не са нещо общо за себе си. Такова общо се появява едва когато волята започне да иска правото и нравственото. Щом волята започне да иска нещо общо, тя започва да бъде свободна. Но крайността на волята е характерна за източните народи. Тук волята иска себе си, като крайна воля тя все още не е схванала себе си като обща воля. В обществото царува страхът. Волята не е свободна от крайното тъй като мисленето не е свободно за себе си. Тук властва страхът от силата на произвола на деспота, спрямо която сила индивидът е само случаен и краен. Тук религията по необходимост има същото съдържание. Тя не излиза извън страха от бога. В самото общество липсва свободата, ко-

ято ще намерим в Гърция, а тя е основата, върху която може да се роди свободата за началото на философията. Ето защо Хегел изключва изтока от същинската философия, която се ражда в Гърция, където виждаме да се развива действителната свобода. По думите на Херцен съдбата на Олимп се решила в онзи исторически момент, в който Талес се обърнал с лице към природата. Това било началото на действителната философия.

Литература:

1.Г.Хегел.История на философията.Т.1,2,3. София 1964-1966.
2.Г.Гегель.Философия религии. Т 1,2. Москва 2007.
3.Ст.Пенов. Диалектическият Логос на религията. София 2015.
4. Hegel G.W.Fr., System der Philosophie. In: Samtlische Werke. Stuttgart, *I,II,III* Auflage 1916, 1929, 1940, H.Glockner



Гл. ас. д-р **Севделина Николова**, ИФС-БАН

Юнг за свещеното и за злото - опит за религиозна онтология на емпирична основа

Assistant-Prof. Sevdelina Nikolova, Ph.D. –
Institute for the study of societies and knowledge at Bulgarian Academy of Sciences

Jung for the Sacred and the Evil - An attempt on an Religious Ontology on Empirical Ground.

Юнг о Священном и Зле - опыт эмпирической религиозной онтологии

Краткое содержание: В статье рассматривается интерпретация проблемы Святого по Карлу Густаву Юнгу, а также его (несколько скандализирующий) тезис о том, что зло следует прибавить в христианскую догму о Святой Троице. Поставлена проблема о том, насколько, возникающие из базиса психиатрического и психологического опыта отца аналитической психологии выводы, являются основательными в сфере философии и онтологии ?!

Keywords*: analytical psychology, sacred, evil, archetype, Christianity*

Моята теза е, че именно трактовката на бащата на аналитичната психология Карл Густав Юнг (1875-1961) на проблема за злото е тази, която ни дава основание да го наречем и философ. От една страна самата „авантюра", при която психиатърът се заема не просто да констатира емпирически, дори феноменологично неговите прояви, не просто да ги категоризира или да даде „рецепта" за преодоляването им, а да търси дълбинните му основания, го извежда извън рамките на строго научното и често ограничено от собствения си метод познание. От друга страна, опитът му да застане „срещу" Бог – в търсене на отговор на този вече екзистенциален въпрос за злото, както прави това в „Отговор на Йов", прави Юнг не просто лекар,

адресиращ възникналите временни проблеми в практиката си към интелектуалните обиталища на метафизиците, а философ, отправящ своя взор към една от най-тъмните и тежки сфери, а именно за онтологията на злото.

Проблемът за злото при Юнг е изначално свързан според него с наличието на автентична религиозна функция в несъзнаваното. Последното е именно основната теза, която Карл Густав Юнг обосновава в съчинението си „Психология и религия".Позовавайки се на латинските корени на тази дума, Юнг определя религията като внимателно и прецизно наблюдение на това, което германският протестантски теолог и учен в областта на сравнителното религиознание Рудолф Ото (1869-1937) нарича *numinosum*. Става дума за динамична сила и ефект, който не се причинява от свободен акт или воля. Той, по думите на Ото, завладява и ръководи човешкия субект, който е по-скоро негова жертва, отколкото създател. В най-известната работа на Ото "Свещеното" (публикувана за първи път през 1917 г. като "Das Heilige"), преведена наскоро и у нас, германският теолог дефинира свещеното - то вдъхва страхопочитание. Нуминозното е "нерационално, несензорно преживяване или чувство, чиито основен и близък предмет е извън себе си". Описва го като мистерия - и пленителна, и ужасяваща в същото време. Тя очарова и причинява трепет, опитва се да обясни неизразимото и води до благоговение. Според Ото това чувство за емоционално чудо се явява доказателство за корена на всички религиозни преживявания. Чрез него рационалният ум „се отваря" за нерационални явления. По думите му, религиозният обект се преживява като нещо непостижимо, нещо „съвсем друго", а субектът – като „сътворен".

Нуминозното представя „контрастна хармония" между mysterium tremendum – чувство описвано в диапазона от благоговеен трепет до ужас пред завладяваща свръхмогъща тайна, до mysterium fascinatum – очарование, възхищение, до възторг. И при Ото, и при Юнг „нуминозното" е душевен праелемент, несводим до други психологически категории.

Описание, родеещо се с архетиповете на Юнг. Numinosum е дефинирано или като качество на един видим обект, или като влияние на нещо невидимо присъстващо, което предизвиква особена промяна в съзнанието. Швейцарският аналитик акцентира върху това, че за да се предизвика волево ефектът на numinosum, се провеждат ритуални действия, част от които си служат с „магически“ средства - молитвата, заклинанието, жертвата, съзерцанието, йогистки практики, дори самоизтезания.

Юнг нарича религията особена нагласа на духа, която може да бъде формулирана в съответствие с първоначалната употреба на думата religio - внимателно разглеждане и наблюдение на някои динамични фактори, които се възприемат като "сили". Религията за швейцареца е съзнание, променено чрез преживяване на описания вече numinozum. Така ако за Цицерон религията е почитане и уважение към една по-висша природа, то Юнг, се опитва да локализира явлението в научна координатна система. Но във философски план не отива много по-далеч от Рудолф Ото - макар че го включва в собствената си теория за *архетиповете*, той не надхвърля неговото определение на numiomosum. Юнг търси корените му в човешката психика, описва и систематизира предизвиканото от него. Най-значим за тази систематизация се оказва психиатричният и психологически опит на Юнг, но той често се позовава и на преживяванията на мистиците.

В стремежа си да бъде коректен в описанието си на религиозното поведение, аналитикът отдава значимото и на съществения за него pistis – доверието или предаността, вярата или убедеността в определено преживяване с нуминозна природа и в последващата промяна на съзнанието. Като ярък пример за това е посочено обръщането във вярата на Св. Павел, описано в Новия завет. Нуминозното му (според терминологията на Ото и на Юнг) преживяване по пътя за Дамаск, когато бива заслепен от небесна светлина и пада от изправилия се на задните си крака кон, бива

последвано от pistis. Така римският гражданин, който получил добро образование в школата на Гамалиил в Йерусалим, и първоначално участвал в гоненията срещу християните, след чудодейното явяване на Христос става християнин и един от най-ревностните разпространители на християнската вяра. Сам причислявайки се към лютераните, Юнг търси доказателство на собствените си теории в Библията и от отците на Християнската църква. и протестантите.

На 81 години дълбинният психолог-Юнг в своята автобиография признава, че не само е искал да остави отворена врата за християнското послание, но и че то е изключително важно за западния човек. Макар да трябва да бъде разгледано в нова светлина в съответствие с промените в съвременния дух, за което ще стане въпрос по-късно, когато се върнем към въпроса за злото.

По отношение на собствената си религиозност Юнг разказва в „Психология и религия", че не се моли. Казва, че вярва само в това, което познава, а другото е хипотеза, след която много неща могат да бъдат оставени на непознатото. Те стоят отвъд, докато не започнат да тревожат съответния човек, когато пък идва времето да бъдат възприети от съзнанието и интегрирани в личността. Към края на живота си Юнг отбелязва: „Аз не вярвам, а познавам една сила от твърде лично естество и с непреодолимо влияние. Наричам я Бог." (Самюелз 1993: 154).

В автобиографията си той споделя: „Защо философите си представят, че Бог е идея, някакво произволно допускане, което може да бъде създадено или не, когато е толкова очевидно, че Той съществува, колкото ако керемида падне върху нечия глава" (Юнг 1994 а: 56) . В тази своя последна творба Юнг не дава подробности за религиозните си практики, особено що се отнася до неговата зряла възраст, но за сметка на това пространно описва свои видения и сънища. Те често са с религиозни сюжети и имат силно влияние върху съзнанието и поведението му, което показва,

че до края на живота си Юнг поддържа тезата за предимно нуминозния характер на религиозното преживяване, включително в личния си живот.

Изводите за Бога при Юнг, ако се доверим на собствените му твърдения, са следствие от обобщен психичен опит, а не следствие на вяра. Така и твърдението му: „Аз не вярвам в Бог, аз знам за него", се явява следствие от натрупания от него изследователски материал. За Юнг религията се оказва повече преживяване на numinosum, отколкото pistis. Швейцарският психиатър предприема изследване на собственото си несъзнавано – най-вече в периода 1913-1918 г. (материал за това н ипредоставя "Червената книга"), а цитираната книга на Рудолф Ото „Свещеното", където нуминозното се описва като пределно сложно и строго специфично преживяване, излиза през 1917 г. Това съчинение идентифицира едно фундаментално преживяване, общо за всички религии; според него нуминозното веднага внушава чувство на смиреност пред лицето на Създателя, но и се усеща като среща с една непреходна ценност, на която се дължи абсолютното уважение и подчинение по вътрешна необходимост. Юнг от една страна е повлиян от това съчинение, което описва нуминозното като преживяване сред мистици и основатели на религии, а от друга, както често става в историята на психиатрията, сам *доразвива идеята, приписвайки нуминозно качество на преживяването на архетипа*.

Карл Юнг твърди, че неврозата във втората половина на живота рядко се лекува без развитие на религиозна нагласа. Най-пряко свързан с това е архетипът на цялостната личност, който според психиатъра е опосредствана връзка на религиозното преживяване на Бога с Imago Dei. Самото психическо развитие, а и преодоляването на неврозите в голяма степен, според Юнг, не може да се постигне само с намерение и воля, а се нуждае от *привличането на символи, чиято стойност превъзхожда тази на причината*. Често даван пример от него е този с кръста, който от една страна е

символ на божествената любов (тълкуван семиотично). От друга страна, кръстът, тълкуван символно, когато се поставя отвъд всички възможни обяснения, може да изразява един все още непознат факт с мистична или трансцендентна природа.

Кръстът е разглеждан от бащата на дълбинната психология като символ на цялостността на личността. Той обаче може да се разгледа именно в неговата четириединност, а не троичност, което пряко кореспондира с другата основна тема на нашето изследване – тази за юнгианската трактовка на проблема за *злото*. Юнг не се задоволява с артистични тълкувания, които често сами себе си оценностяват чрез интерпретацията темата за злото. Още повече: не се задоволява и с отговора, който религията дава на този проблем. Обичайната за християнската теология постановка, водеща началото си от Августин, за злото като липса на добро, е недостатъчна за швейцарския аналитик. В крайна сметка отговорите, които Юнг дава на този проблем са реципрочни на неговата сериозност: те са онтологически. Можем да добавим също, че именно интерпретацията на темата за *злото* - като *етическа* и типично *философска* проблематика, прокарва границата между различни метафизически системи. И дързостта на Юнг да се включи в интерпретацията й го нарежда сред философите, записали имената си не просто в обговарянето, а в търсенето на същината на тази битийна пропаст, или на този жизнен принцип, противостоящ на доброто, прокламирано от всички световни религии.

В „Еон" Юнг акцентира също върху проблема за антагонизма Христос – Антихрист така, както може да бъде намерен в традиционната символика на Рибите в зодиака. Обсъждайки доктрините на Спасението, Юнг критикува идеята за privatio boni - Августиновата концепция за злото, което няма своя легитимна основа, а е само липса на добро. Според Юнг тя не се съгласува с психологическите знания и с емпиричния опит, натрупан при дългогодишната му

практика. „Психологическият опит показва, че на всяко нещо, което наричаме „добро", е противопоставено нещо „зло", което е не по-малко субстанциално, пише аналитикът в писмо до списание "Pastoral Psychology". Там отбелязва още, че според догмата нито „доброто", нито „злото" могат да водят началото си от човека, защото „злото" в качеството си на един божи син (Сатаната), е съществувало преди човека.

В исторически план Юнг акцентира върху факта, че идеята за privatio boni е придобила значение за църквата едва след Мани (живелият от 216 г. до 276 г. н.е. създател на манихейството, в чиито гностически дуализъм присъстват както християнските ереси, така и елементи от иранската митология). Епископът на Рим от 88 г. до 97 г. Св. Климент Римски е учил, че Бог управлява света с дясна и с лява ръка. Дясната означава Христос, а лявата може да е или Св. Дух, или Сатана, интерпретира Юнг твърденията, които импонират на собствената му теза. А тя е, че *ако християнството претендира да бъде монотеистична религия, то не може да избегне хипотезата, че противоположностите са обединени в един Бог.* Всички противоположности са от Бога, затова човек трябва да поеме бремето им и носейки го, той е завладян от Неговата антиномичност, т.е. Бог се инкарнира в него и човекът се изпълва с божествения конфликт.

Така болезненият сблъсък на противоположности логично води до идеята за страданието. Затова фактът, че християнската етика води до колизии на нравствения дълг, говори в нейна полза. Според Юнг, когато християнската етика създава неразрешими конфликти и по този начин предразполага към „affliction animae"(израз от Библията, означаващ „униние на душата"), тя приближава човека до познанието за Бога. Тук логично следва позоваването на великия символ на християнската вяра – кръста, на който виси страдащата фигура на Изкупителя. Разбойникът, който виси на кръст от едната му страна, отива в рая, а този, окован на кръст от другата му страна – в ада. „Именно във

върховния и най-опасен конфликт християнинът изживява изкуплението си за божественото, когато поемайки бремето да бъде избран, има сили да го понесе, а не да бъде смазан от него", заявява Юнг. Този и само този е според него начинът, по който се осъществява образът на Бог (Imago Dei) и превръщането на Бога в човек.

В едно от най-личните си и изпъстрени с метафори съчинения – издадената наскоро за първи път „Червена книга", Юнг дава един доста практичен съвет по този иначе толкова метафизичен проблем за злото. „Сериозното приемане на дявола - пише той – не означава преминаване на негова страна, защото тогава вие сами бихте станали дявол. По-скоро това означава да преминем към разбирането му. В този смисъл вие приемате вашата друга гледна точка". Именно така според Карл Густав Юнг дяволът „фундаментално ще загуби почва под краката си, но също така и вие. Това обаче може да е не само лошо, а даже хубаво".

Според бащата на дълбинната психология, въпреки че дяволът не може да понесе религията заради нейната особена важност и искреност, вече е станало ясно, че именно чрез религията дяволът може да бъде разбран. Юнг отива още по-далеч: действията на дявола ни помагат да разберем повече и за самия Бог чрез поведението, което Той предприема спрямо злините, причинени от Сатаната.

Това всъщност поставя и един сериозен религиозен проблем – този на Йов. Страдащият без вина божи раб именно в процеса на своето страдание опознава двойствената според Юнг природа на Бога, заявява собствените си възгледи и, въпреки огромната горест, остава верен на Бога. Книгата „Отговор на Йов" разглежда историческото развитие на проблема за злото, човешкото тегло и отношението на Бог към него. Там Юнг изказва ексцентричната си теза, че Бог сам е станал човек в лицето на Сина Си Исус Христос именно стремейки се да изкупи вината си пред човека Йов. Юнг проследява проблема от възникването на Книгата на Йов - между 600 и 300 г. пр. Хр., до признаването на като-

лическата догма Assumptio Mariae. Смята се, че точно тази нова догма е дала непосредствен повод на Юнг да създаде „Отговор на Йов". Вероятно тя му е дала и сили да публикува разсъжденията си, защото, по собствените му думи, дълго време е набирал смелост за това.

Старата вяра на православни и католици в телесното отнасяне на Света Богородица в Божието царство е провъзгласена от Католическата църква за догма през 1950 г. Тя е посветена на края на земния живот на Божията Майка, като акцентира върху това, че възнасянето й е и телесно, а не само на душата. На Запад се утвърдило латинското наименование Assumption - вземание, приемане, отнасяне. Гърците наричали този момент Koimesis – потапяне в сън, на църковно-славянски – Успение. Три дни след края на земния път на Богородица архангел Гавриил й съобщава, че Бог е пожелал да я вземе при Себе Си в Своето Царство, за да царува вечно с Него. Последното й желание било да види светите апостоли заедно, които по чуден начин се пренесли пред вратите на дома й в Йерусалим. Три дни след това сам Иисус Христос в небесна слава, обкръжен от ангелски ликове и светци, слиза от небесата за Света Богородица.

Ранните християнски сведения съдържат различни данни за това къде и колко дълго е живяла Божията Майка след края на земния живот на Исус Христос, както и относно кончината и погребението на Пресветата Дева. В едни текстове се твърди, че Божията Майка е живяла в Йерусалим, където е нейният гроб, а според други паметници Пресветата Дева и апостол Йоан са живели в Ефес, днешна Турция. 15 август станал Ден на Богородица скоро след Ефеския събор, а около 600 г. при император Маврикий е обявен за Assumptio Mariae. Папа Пий XII догматизира именно това предание на 1 ноември 1950 г. Както и при останалите големи празници, посветени на Дева Мария, на 15 август вярващите задължително участват в Светата Литургия. В католическата Литургия Успение Богородично е с ранг тържество - най-високият ранг на литургичните

чествания. Юнг гледа с голямо одобрение на новата догма. За аналитика този църковен акт е равносилен на издигането в догма на т. нар. християнска версия на майчиния архетип. С догматизирането на Успението от католиците Мария не достига статуса на богиня, но нейното положение удовлетворява потребността на архетипа. Аналитикът вижда в новата догма отчетлив пример как *един архетип на несъзнаваното се амплифицира (разширява) от съзнанието*.

Според Юнг този църковен акт може да ознаменува началото на едно обновление, при което църквата ще се вслуша в човешката душа и по-специално в случващото се в най-дълбоките й пластове. Той нарича новата догма плесница в лицето за рационалистическата и историческа ориентация, защото „как може да се представи за достоверно до такава степен неправдоподобното твърдение, че Светата Дева е приета на небето и телом“. Въпреки това, обаче, църквата е догматизирала това явление, защото то, според Юнг, има дълбоки психически основания.

Провъзгласяването на догмата от 1950 г. според Юнг би могло да даде нови импулси за изследване на „задния психологически план” на религиозните вярвания и практики. В края на „Отговор на Йов”, критикувайки църквата, че не обръща внимание на зачестилите в онзи период, а и в предходния XIX в., видения (явления) на Дева Мария, Юнг изтъква:„От дълго време можеше да се установи, че едно дълбоко желание е пронизало масите – желанието Застъпницата и Посредницата най-сетне да заеме своето място при Светата Троица и да бъде приета като Небесна Царица и Годеница в Небесния Двор. Че Богородица пребивава там, се смятало за установено в течение на повече от 1000 години, а че София е била при Бога още преди Сътворението, знаем от Стария завет.”

За Юнг папската була може да се разглежда и като признаване и приемане на материята и женския принцип към духовното и мъжко начало в Божия образ. Тъй като Дева Мария не е изначално божествена и представлява и тяло, то

Assumptio Mariae според Юнг, премахва разцеплението на противоположните материя и дух. Присъствието й в Небесния двор, по думите на аналитика, обединява хетерогенни и несъизмерими фактори в единната представа за цялостност. Потвърждение на някои от психологическите изводи на Юнг може да се търси в още един съществен факт от по-нататъшното развитие на католическата мариология, който още повече доближава Дева Мария до Христос. Става дума за провъзгласяването й за Майка на Църквата - на 21 ноември 1964 г. по време на Втория ватикански събор.

Биографите на Юнг отбелязват, че мислейки че приключва творческия си път, пишейки „Отговор на Йов", аналитикът е изложил в нея и онези нови за времето си идеи, които сам оценява като парадоксални. Така в съчинението Юнг подчертава, че провъзгласяването на католическата догмат за Успението на Дева Мария е логично последствие от постепенното осъзнаване на необходимостта да се признае четвърти елемент в божествения образ – този на земното, на женското начало.

Юнг представя троицата като колективен феномен на несъзнаваното, който се проецира в религията,философията и в много други сфери на духовния живот. Той представя диференциацията на съзнанието, която продължава от няколко хиляди години. Във времето обаче, според Юнг, *троицата* започва да се разбира като незавършена - появява се необходимостта от *четвърти елемент*, който да уравновеси структурата.Според интерпретацията му, в рамките на религиозната догма за Светата Троица преходът в *четворица* трябва да стане чрез добавянето *на изначалното четвърто – принципът на злото*,"дявола","женското начало", които могат да се включат в ролята на интегриран фактор на човешката цялостност. За това обаче е необходимо да се оттегли проекцията от „Бога навън" и да се пренесе върху нуминозния опит на „Бог в мен", който съдържа и тъмния, несъзнаван, носещ „женските черти" на анимата източник на човешката виталност.

Според аналитика истинността на религията, а и на философията, може да се основава единствено на зачитане на колективните феномени на несъзнаваното, т. е. на всеобщото приемане на схема, екстериоризирана от общите черти на психическото и неговото исторически актуално развитие. Новата догма означава за Юнг обновена надежда за сбъдване на тлеещото в най-дълбоките слоеве на душата въжделение за мир и уравновесяване на застрашително обтегнатите противоположности. Тук като че ли се очаква да проработи онзи, известен още от алхимиците принцип за съединяване на противоположностите. Онова coniunctio, при което разделени преди това елементи се свързват и раждат нови символи.

Известно е, че Юнг е познавал добре и философията на Хегел, но по отношение на диалектическите си (и не само) методи, той намира паралели и черпи вдъхновение от алхимическата литература. Самото възникване на Аза Юнг определя като резултат от срещата на две противоположности – тялото и външната нему реалност (обяснението за това е дадено ясно при дефинирането на Аза в "Еон"), което насочва към диалектически момент и в появата на самото съзнание. Юнг твърди също, че тялото и духът са двойка противоположности и като такива са израз на едно единство. Както отбелязва аналитичката Катрин Каплински в статията си „Поява на духа от материята. Диалектически процеси" (в сб. Съвременна Юнгианска анализа, Леге Артис, 2004, с. 82), динамичната рамка, в която Юнг поставя аналитичните процеси, предразполага към откроването на ясно изразени диалектически модели в тях. Намираме и множество примери за свързване на противоположности и за взаимодействие чрез пренасяне/ контрапренасяне. Въпреки това обаче, когато обектът е Бог, е много трудно тези модели да бъдат прилагани. Особено когато се отнасят до изконни за християнството образи, какъвто е този на Светата Троица.

Карл Густав Юнг сякаш се опитва да изгради една християнска онтология, „редактирана" обаче от емпиричните

изводи, които той е получил в практиката си. Това е цел колкото неосъществима, толкова и неправомерна предвид устоите на самото християнство и идеята му, че като част от света човекът е органически приобщен и съпричастен с него. Той е обаче и подобие Божие, което значи, че не просто се идентифицира със света, но и с неговото подобряване. Макар все още да е актуален този призив на Юнг, църквата да развива догмите си, без да губи близкия поглед не само към божествената, но и към човешката драма, предложението му за прибавяне на четвърти елемент към Троицата звучи ексцентрично и неосъществимо и днес, повече от 60 години след написването на „Отговор на Йов“. Недотам труден за оборване е и аргументът му, че идеологиите на нацизма и болшевизма доказват дълбинните изменения в колективното несъзнавано, демонстрирайки този четвърти елемент - на злото. Днес това твърдение може да бъде интерпретирано и като своеобразна спекулация с бурния ход на човешката история през XX век.

В изводи на Юнг като посочения по-горе сякаш намират основание опасенията на Мартин Бубер, че при Юнг опасността идва оттам, че той обожествява душата без предварително да я освети. И макар отправящият тази забележка Бубер да не е християнин, а юдейски теолог, то цел именно на християнството е това освещаване на душата, към което теорията на Юнг сякаш остава индиферентна, и с право търпи критики за това.

Използвана литература:

Самюелз, Андрю и др. *Критически речник на аналитичната психология*, Евразия Абагар, Плевен, 1993
Юнг, К. Г. *Автобиография. Спомени, сънища, размисли*, Евразия Абагар, Плевен, 1994
Юнг, К. Г. *Архетип и символ*, М., 1997
Юнг, К. Г. *Архетиповете и колективното несъзнавано*, Евразия Абагар, Плевен, 1999
Юнг, К. Г. *Динамика на несъзнаваното*, Евразия Абагар, Плевен,

2001
Юнг, К. Г. *Еон. Изследвания върху символиката на цялостната личност*, Евразия Абагар, Плевен, 1995
Юнг, К. Г. *За основите на аналитичната психология. Тавистокски лекции*, Евразия Абагар, Плевен, 1995
Юнг, К. Г. *Отговор на Йов*, Евразия Абагар, Плевен, 1997
Юнг, К. Г. *Психологически типове*, Университетско издателство, София, 1995
Юнг, К. Г. *Психология и алхимия*, Евразия Абагар, Плевен, 2002
Юнг, К. Г. "Психология и религия", в К. Г. Юнг *Избрано*, кн. 3, ЕА, Плевен, 1994, с. 132-205
Юнг, К. Г. *Психология на пренасянето*, в К. Г. Юнг, Избрано,т. 3, Евразия Абагар, Плевен, 1994, с. 47-86
Юнг, К. Г. "Религия и психология. Отговор на Мартин Бубер" в Мартин Бубер. *Аз и ти. Задушевният разговор*, Божието затъмнение, ДФ Абагар, Велико Търново, с. 286-296
Юнг, К. Г. "Седем слова към мъртвите" в К. Г. Юнг, *Спомени, сънища, разкази. Автобиография*, Леге Артис, Плевен, 2012
Юнг, К. Г. *Mysterium Coniunctionis*, Евразия Абагар, Плевен, 2003
Юнг, К. Г. *Красная книга Liber Novus*, 2009
Юнг, К. Г. *Съвременният човек в търсене на душата*, П., 2002
Юнг, К. Г. *Човекът и неговите символи*, Леге Артис, 2002
Якоби, Й. *Психологията на Карл Г. Юнг*, Леге Артис, 2000.



Гл. ас. д-р Людмил Петров(ИФС-БАН)

Теологията в постмодерния ландшафт

Теология в постмодернистком ландшафте

Гл. ас. д-р Петров Л.С.

Assist.-Prof. Lyudmil Petrov

Theology in the postmodern landscape

***Аннотация*:** В статье делаем попытку исследовать сущность теологии в культуре постмодерна, а также и ее будущее после конца модерна (после конца единой системы истины, основанной на универсальности разума), ее потенциал и перспективы в постмодерном ландшафте. А также мы рассматриваем ее способность реализовать альтернативные сценарии.

Ключевые слова: *премодерн, модерн, постмодерн, христианство, теология, „смерть Бога”.*

Напълно правомерен е въпросът за бъдещето на теологията след края на модерна, за нейния потенциал, статус и перспективи в постмодерния ландшафт, и доколко християнската теология е способна да продължи своето участие в създаването на това бъдеще,да отстоява собствената си необходимост и да реализира алтернативни сценарии. Какво тогава би трябвало да бъде християнското послание след „края на метафизиката” и радикалната ревизия на традиционната идея за основа и краен фундамент на съществуването? Какви са възможните параметри на християнското послание, в контекста на един тотален нихилизъм, поставящ под радикално съмнение класическият механизъм на обосноваване и развитие на метафизичната проблематика?

В съвременната епоха е актуален именно разговорът за „смъртта на Бога”, а това предполага раздяла с всички мисловни конструкти на конфесионалното богословие пред лицето на радикално постхристиянската ни епоха. Харви Кокс смята, че главен обект на внимание на теологията трябва да стане „обръщането на човека към този свят и към

това време", и неговото освобождаване „от опеката на религиозните и метафизическите системи" (Кокс: 116). Перспективите на теологията в постмодерния ландшафт зависят не толкова от нейната научност, външна убедителност на нейните слова за Бога, а преди всичко от способността й да покаже тяхната връзка с живота. Томас Олтайзер поставя като главна задача на съвременната теология това да се „търси присъствието на Христа в света". Така въпросът на теологията, за нея самата и нейното бъдеще, се превръща във въпрос за Бога и за съдбата на света без Бога. Теологията трябва да преформулира своите задачи в условията на една разрушена традиционна религиозност, с готовност дори за една радикална преориентация на богословието, водеща до „край на самата теология" като такава. В тази ситуация задачата на новите богослови се състои в това да разкрият религиозния смисъл на битието в свят, който е потопен в мрака на божественото отсъствие и да покажат божественото като средоточие на битието, а не като някаква абстракция. Приватизацията на религиозното в Модерността доведе до изтриване на богословието от общественото пространство, а вярванията на отделния човек загубиха своята „улична стойност". Време е да започнем да мислим перспективно за постмодернизма. Несъмнено е неговото влияние както за завръщането на сакралното в публичното пространство, така и за неговата трансформация. В постмодерността Бог излиза от обвивката на нихилизма на модерния атеизъм и от патриархалните маски, наложени от секуларната теология на Модерността. Появата на постмодернизма е насърчила постсекуларното мислене – мисленето за друг, алтернативен свят. В постмодерната култура богословският глас може да бъде чут отново. Трудовете на много от посмодерните философи се основават на понятия,метафори и текстове от Предмодерна. Левинас очевидно продължава с препратка към Бога на евреите и Тората, Фуко припомня богослужебната практика на изповедта в Средновековието, Жирард изследва Стария и

Новия завет, Дерида се интересува от писанията на Майстер Екхарт, Иригарай определя своята собствена представа от гледна точка на въплъщението, а Кръстева се връща към Евангелието на Йоан и християнската икономика на спасението в пътя от кръста към Възкресението. Те разкриват богословието, както в отговор на новите културни условия, така и при преосмислянето на предмодерните теологични фигури в собствената им реакция срещу различните секуларни модели въведени и насърчавани от проекта на Модерността. Джон Милбанк се завръща към Августин, Жан-Ив Лакост черпи вдъхновение от писанията на Франциск от Асизи и Тома Аквински, Жан-Люк Марион също се вглежда в работата на Аквински, заедно с мистичната теология на Псевдо-Дионисий и труда на кападокийските отци. Някои от писателите са вкоренени в една или друга историческа традиция – Лакост и Марион в църковните традиции на Католическата църква, Милбанк и Пикстоk в тези на англиканската църква, Джилиан Роуз в традициите на еврейската философия.

Лиотар характеризира постмодернизма с излизане отвъд модерното по начин, който също така е и връщане към това, което е забравено в създаването на модерното. Затова той може да говори за постмодерното като условие за съществуване на модерното. Постмодерното е едновременно и бъдеще, и минало или както той пише: „Постмодернът би трябвало да се разбира като се изходи от парадокса на бъдещето (*post*) на предшестващото (*modo*)" (Lyotard: 81). В този смисъл постмодерното подобно на психонализата на Фройд се занимава с потиснатите странични линии – това, което се забравя, за да може модерността да изкове своите основи и произход. Философията на постмодерното си поставя две задачи. Първата е преодоляването на метафизиката. Втората е очертаването на различието – това, което е потиснато, за да може модерното да бъде възприето за ново. Каква следователно е истината? Подвижна армия от метафори, метонимии, антропоморфизми: накратко обобщение на човешки

отношения. Истините са илюзии, за които човек е забравил, че са илюзии. Хайдегер описва труда на Ницше като завършек на метафизиката; Хабермас пък като навлизане в постмодерността. Със смъртта на Бог Ницше обявява преодоляването на метафизиката. Всички градивни елементи на нашите системи са антропоморфни идоли. Светът като текст е тяло от метафори, обвито с „либидно-нарцистична енергия“. Извън тълкуването и субективността не съществува нищо. Наблюдава се радикален отказ от обективация. Практиката да си представяме „Бога”, да говорим за Него, да се обръщаме към Него, не може да бъде обоснована по никакъв начин или да бъде представена по-рационално и по-примамливо от нихилизма, извън собствения й дискурс, който не обосновава нищо, освен самия себе си. Кантовото „нещо в себе си“ вече го няма. Трансцендентността и трансцендентното също са невъзможни. „Нас ни спасява само един описан и изтълкуван Христос, и не бива да се търси нещо, което сякаш остава скрито извън тези разкази, като някаква „истинска саморепрезентация” на Христос” (Milbank).

Движението отвъд онто-теологията е нужно за епохата на смъртта на Бога, обявена от Ницше. По тази причина Хайдегер настоява че „безбожното мислене, което трябва да напусне бога на философията, бог като *causa sui,* е по-близо до божествения Бог“ (Heidegger: 72). Това би било един Бог мислен извън метафизиката и проекта на модерността. На няколко места в своите трудове Хайдегер отказва да се впусне в такова мислене, вероятно, защото за този безбожен Бог не може да се каже нищо, поне в рамките на философския дискурс и метод. Защото как можем да мислим за този „божествен Бог“, когато за Хайдегер метафизиката оказва изключително влияние върху мисленето? Тъй като метафизиката е *logos* като дума и като разум, които са неразривно свързани. С Хайдигер стигаме до място, което за Ницше вече е познато – ние сме обвързани от самата природа на езика с метафизичен проект, който трябва да преодолеем, за да може теологията да бъде възможна. Жан-Люк Марион, ра-

ботейки върху Хайдигер,се опитва да изгради една теология на Бог без Битие. Той пише за Бога на вярата, за когото Хайдегер може единствено да мълчи. Той се опитва да релокализира богословския дискурс, основан върху откровението (Писанието) и църковната му интерпретация (в евхаристията и чрез църковната йерархия),отвъд погълнатостта от метафизиката. Жан-Ив Лакост, макар да се отнася много подозрително към това, което той нарича Хайдегеров неопаганизъм, иска да надгради концепцията на Хайдегер за това, което Ватимо нарича: „транзитивност /преходност/ на Битието“, което измества човека от неговата метафизична позиция като субект. Джилиян Роуз, също въпреки дълбоките си подозрения към това, което нарича Хайдегерова диалектика на нихилизма, търси една етика на другото и разпознаване на разликата, която може да бъде намерена в „свещената среда“.

И Ницше и Хайдегер обявяват края на проекта на модерността, и двамата постулират една безоснователност, нихилизъм, но и двамата правят това през метафизиката. Как може философията (дори широко замислена като интердисциплинарна) да преодолее себе си, без да се превърне в дискурс, който отхвърля собствената си легитимация? Всеки от тях търси място отвъд, друго място, което не може да бъде усвоено, докато мисълта и езикът са в действие. В един любопитен акт на възмущение и двамата насочват вниманието си към езика, към естетиката на възвишеното, което не подлежи на представяне. И двамата обвиняват езика за невъзможността да бъде схваната същността на проблема. И двамата мислители виждат метафизиката като неизбежна, защото граматиката остава. Жан-Люк Нанси, който също се занимава с връзките между телесността, желанието и представянето, пише: „философско-теологичният *corpus* на телата все още се поддържа от гръбнака на *mimesis-a,* на изображението и на знака“ (Jean-Luc Nancy: 192).

Метафоричността е същност на езика сам по себе си. И теологичното не може да бъде оставено извън тяхната

дейност. Макар и да са насочени към постмодерното киберпространство, нито един от тях не може да влезе в него. Техните проекти остават от тази страна на модерността. Само теологията може да завърши постмодерния проект. Само теологията може наистина да влезе в постмодерната ситуация. Физическото, психологическото, лингвистичното, литературното и теологичното не са независими области на изследване. Дейността на теологията, актьорското майсторство, писането, теологическото функциониране не е въпрос да притежаваш глас, а да бъдеш изразен; да бъде изговорено, а не да бъдеш говорител. Само така, живеейки теологически, идолопоклонничеството може да бъде победено; чрез постоянно предаване и отричане на собствената си легитимност. Философията винаги е търсила основи за нови начала, нови точки за максимално епистемологично и онтологично предимство. Теологията – като дискурс, като практика – продължава без основи. Тя не може да осмисли своя произход; тя търси и желае онова сред следствията, което винаги остава неосмислено, но нейното търсене не е номадско (1), защото тя търси друг град, хетерополис. Нещо повече, в търсенето си тя структурира такъв град – киберпространствен град. В такъв случай постмодерният Бог не може да се появи като нещо по-различно от идол, докато теологичният дискурс изразява неговата собствена пространственост и темпоралност, собствената си личностност и тяло, своя собствен етос. Теологията трябва да обяви доктрините за сътворението и въплъщението отвъд онто-теологиите и хуманизмите на модерността. Теологията трябва да формулира това живеене и пътуване към другия град. Тя трябва да включи киберпространството на посмодернизма, да пише през и отвъд него, за да установи своите собствени разпоредби.

Ние все още не сме достигнали постмодерното, докато не възстановим нашия свят и нашето време преди и отвъд секуларното. Дотогава теологията трябва постоянно да се ангажира с връщане на трансцендентното измерение и на

сакраменталния аспект на света. Това не е акт на носталгия по предмодерното. Това е виждане за друг град, за Царството Божие. Живеенето в този град е политическо, въплътено и имащо полови инстинкти. Църквата като един „странстващ град" ни явява още един парадокс, а именно това, че не бива да й се поставят никакви граници; и най-вече между нейната „тъждественост" и „другото", което също се явява изконна част от нейната идентичност. "Особено важно е възстановяване на централното значение на идеята за "причастността" в платоническия смисъл" /Петрова 2017: 365/ Новото омагьосване на света. Връщане на трансцендентното му измерение и на сакраменталния му аспект. Не бива християнството да се разделя от християнския свят, доколкото инкарнационната перспектива изисква истината да бъде опосредствана както културно, така и политически. Истината се открива във времето като събитие. Между естествената теология и откровението се постулира трети термин – историята. Историята се явява посредник между природата и благодатта, постулирайки безкрайно невидимото като видимо, божественото като телесно, очакването като изпълнение на вечното Слово. Задачата за разбиране на тези връзки също е част от богословския проект на постмодернизма, който тепърва ще се изгражда и предстои да бъде изследван.

При завършването на постмодерния проект за преодоляване на метафизиката, тази теология не отрича или игнорира важността на философския анализ. По-скоро настоящите ключови метафизични въпроси (за времето, субектите, желанието, феномените, възприятията, езика) се четат критично от гледна точка на богословския дневен ред – Марион чете Ницше, Хусерл и Хайдигер; Милбанк препрочита Дельоз и Лиотар; Лакост чете Хегел. В търсенето на един „трансцендентален емпирзъм" (Винсент Декомб) в постмодерното мислене трябва да се преодолее както радикалния иманентизъм, така и нихилистичния монизъм или онтология. Фуко и Дельоз, довеждайки докрай

предпоставките на един безбожен хуманизъм, парадоксално показаха, че единствената възможна стабилност е трансцендентността.

Просвещението беше само реакция на едно обедняло богословие, станало твърде догматично, еднозначно и изгубило всякакъв мистицизъм. Богословие, което се бе възпроизвело по логическия модел на епистемологията. Християнското богословие трябва да показва и утвърждава по всякакъв начин трансцендентното в човека, в културата и във всеки елемент на битието. То трябва да запази своя съществен екзистенциален обхват. Със сигурност теологията на бъдещето е длъжна да свърже духовно-символното и социалното. Постмодернът отваря място за безкрайно число възможни версии на истината, неотделими от партикуларните наративи. Обектите и субектите са такива, каквито ги описват нашите разкази. Съвършено неясно е какви биха били обектите и субектите (и биха ли били въобще) извън сюжета, извиращ от своите уникални "безоснователни основания". Това, което има значение е постоянно променящите се структури на отношения. Много е важно да се отбележи, че християнството се явява „вътрешно", по особен начин, постмодерно. В християнския възглед за хората, природата, обществото и Бога може да се открои едно априорно подозрение към фиксирани понятия за „същности", поради факта, че то все още не се е дистанцирало напълно от една характерна за него „тотална" метафизика. Благодарение на своята вяра в творението от нищо, то дава място на темпоралното, признава приоритета на ставането и неочакваното възникване. Реалността виси между нищото и безкрайността – „реалността на течението", реалност без субстанция, състояща се от едни само различия в отношенията и безкрайни изменения; една „музикална" онтология (Срв. Августин, De Musica). Основна задача на постмодерната теология може да бъде сведена до тълкувание на християнската практика, като акцента се поставя върху нейните особености и странности, търсейки нов език, и избягвайки

привичните шаблони, като се подчертава, че тази практика, по своята същност, се явява „музика”.

Наличният консенсус не е в областта на идеите, не е нещо достигнато веднъж и за винаги, а консенсус изразяващ се изключително в живота и във взаимоотношенията вътре в самата общност – консенсус, който се движи и се „изменя”: concensus musicus. Предимно на християнството е присъща една такава идея за общност, каквато общност всъщност трябва да представлява Църквата (Лаш). В богословието, в крайна сметка, няма по-добро знание, от съзерцанието на уникалността на християнските норми на общност. Преданието изначално е настоявало, че за Бог може да се говори само в контекста на определени исторически събития и възпоминания. Когато на християните им се задава въпроса „на какво е подобен Бог”, единственият приемлив за постмодерността отговор, който те биха могли да предложат е - самата християнска община. Нали именно като Троица, Бог Сам по Себе Си е община; и то „процесуална община”, която безкрайно се реализира, и в която е немислимо противопоставянето между „чист акт” и „чиста потенциалност”. Ако към смисъла на понятието „Бог” ние се приближаваме само посредством общността от вярващи (едно от разбиранията на Блаж. Августин за „Небесния град”), то да се говори за Бог следва да се прави не само с думи, но така също и посредством образи и телодвижения. Чрез всичките тези неща ние изобразяваме и произнасяме: „Бог”, или Той се изговаря в нас.

Бележки:

(1) Виртуално номадство е връхна точка на постмодерното изживяване на реалността, където времето и пространството се сриват в една вездесъщност (всеприсъствие) и мултилокалност; където можеш да бъдеш напълно анонимен, а когато е нужна идентификация, имаш възможността да я създадеш сам и тя да отговаря на твоите желания за това, какъв точно искаш да си. Това е крайната точка на *секуларизацията* на божественото. Обожествяването разбирано като разпадане на субективността в рамките на

иманентното и амниотично задоволяване е крайната цел на постмодернизма. Интернет пространството е реализирането на една метафора, използвана нееднократно от Дерида, Иригарай и Юлия Кръстева - *Khora* - една напълно неясна, мрачна, необособена утроба, от която произтичат всички неща. Киберпространството или „хиперпространство“, както го нарича Фредрик Джеймсън, се явява културна метафора за постмодернизма. Това хиперпространство най-накрая е успяло да трансцендира възможностите на индивидуалното човешко тяло да се локализира, да организира перцептуално и когнитивно своето непосредствено обкръжение.

***Литература*:**

Кокс Х. Мирской град: секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. https://www.gumer.info/bibliotek _Buks/Sociolog/Cox/index.php

Петрова Хр., 2017. Принципът за патртиципация в религиозно-философската система на радикалната ортодоксия, В: Традиционни религиозни светогледи и ценностите на XXI в., София, изд. ПРОПЕЛЕР.

Certeau, de M. 1971. How is Christianity thinkable today? // Theology digest, 19. 334-45.

Derrida, J. 1989. How to avoid speaking: Denials. In: Language of the unsayable. New York: Columbia University Press.

Girard, R. Job: 1987. The victim of his people. London: Athlone Press.

Heidegger, M. 1969. Identity and difference. New York: Harper and Row. https://static1.squarespace.com/static/5657eb54e4b022a250fc2de4/t/566f9dfa1c12100c11456ac3/1450155514846/1969_Heidegger_Identity+and+Difference.pdf

Irigaray, L. 1989. Equal to whom? In: Differences: A journal of feminist cultural studies, 1/2, pp. 59-76

Kristeva. J. 1988. In the beginning was love. New York: Columbia University Press.

Lacoste, Jean-Yves. 1994. Liturgy and Kenosis. In: Experience et Absolu, pp. 213-33. Paris.

Lacan, J. 1992. The Death of God, In: The seminars of Jacques Lacan. W.W. Norton and Co.

Levinas, E. 1978. God and philosophy. Philosophy Today 22(2), pp. 127-145

Lyotard, J.-F. 1984. The postmodern condition: A report on knowledge. Manchester University Press. https://monoskop.org/images/e/e0/Lyotard_Jean-Francois_The_Postmodern_Condition_A_Report_on_Knowledge.pdf

Marion,Jean-Luc.1991.God without being. University of Chicago Press.Ch.

Milbank, J. Postmodern critical Augustianism: A short Summa in forty-two responsies to unasked questions. https://onlinelibrary.

wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1468-0025.1991.tb00245.x
Nancy, Jean-Luc. 1993. The birth to presence. Stanford, CA: Stanford university press.
https://books.google.bg/books?id=QY4TQoSzCPAC&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=.....
Rose, G. 1992. New Jerusalem, old Athens. In: the broken middle. Oxford: Blackwell Publishers.



гл. ас. д-р Цветелин Ангелов Ангелов

Философски анализ на теологичните консеквенции в телеологията

Assistant Prof. Dr. Tsvetelin Angelov Angelov

Philosophical Analysis of Theological Consequences in Teleology

Key words: God, subject, transcendental, transcendental ideas, constitutionality, regulatory, intelligible, intent, supernatoral, morality, ontology.

Гл.ас.,д-р Ангелов Цв.

Философский анализ теологических последствий в телеологии

Ключевые слова: Бог, субъект, трансцендентальные,/идеи, конституционность, регулятивность, интеллигентность, интенция, транснатуральность, мораль, онтология.

Резюме: В статье рассматриваются философские вопросы телеологии и их связь с богословием. Отправной точкой является философия Канта, но только в широком смысле. Поэтому существуют тезисы, расходящиеся с философской

парадигмой Канта.. Основной тезис состоится в том, что истинная телеология не столько проистекает из структуры природы, сколько из транс-натуралистической сферы духа и разума и объективируется в сфере природы. Таким образом, сфера натурализма преодолевается и достигается трансцендентная и разумная сфера. Это сфера Бытия Бога.

Настоящият текст, явявайки се сравнително по-свободна в някои отношения идейна интерпретация на Кантовата философия, и имайки Кантиански антецендент, експлицира специфичен телеологико-теологичен консеквент, т.е. изхожда се най-общо от Кантиански философски предпоставки, но се правят и допълнително изводи, посредством интерпретация на тези предпоставки, некореспондиращи съвсем тясно и строго с Кантовата философска парадигма, поради което следването и придържането към Кантовата философия, не се явява основна задача, или цел в следващото изложение.

Възможността на трансценденталното познание (като предобектно мислене в смисъл на конституиращо самата обектност, респ. засрещането на такава) при Им. Кант, проследяващо "ставането" на действителността, макар и в един само феноменологичен смисъл, явявайки се като познание, изследващо априорните условия на възможността на осъществяваното реално в опита предметно познание, се оказва и едно своеобразно познание за познанието – *метагносеология*, в която се има предвид не познавания обект, но преди всичко познаващия субект, конституиращ през себе си гносеологичната онтологичност на първия, откъдето идва и възможността да се изведе и една трансцендентална онтологична гносеология през гносеологичната онтологичност на субекта. Именно затова според Кант "полето на философията ... може да се сведе до следните въпроси: 1) **Какво мога да знам?** 2) **Какво съм длъжен да върша?** 3) **[на] Какво бива да се надявам?** 4) **Какво е човекът?** На първия въпрос отговаря

метафизиката, на втория – *моралът*, на третия – *религията* и на четвъртия – *антропологията*. По същество всичко това би могло да се отнесе към антропологията, тъй като първите три въпроса се свеждат към последния"[1, с. 21], но без с това "въпросът на въпросите" – **Какво е човекът?** – да престава да бъде фундаментално "отворен" пред човека. Затова смятам, че по този начин при Имануел Кант самата гносеология (тясно свързана от своя страна с метафизиката като онтология) може да бъде разглеждана като "момент" от антропологията.

Неслучайно Кант отбелязва в занимаващата се с гносеологичните и метафизични проблеми негова "първа критика", респ. *Критика на чистия разум*, че "най-висшата цел не е никоя друга освен **пълното назначение на човека**, и философията върху това назначение се нарича морал"[2, с. 741], а моралът от своя страна, нека отбележим, при Кант необходимо води към теологията и религията и съответно с това и до проблемите, свързани с тях. Така в един относително по-специфичен и тесен философски контекст като че ли идейното движение и експлициране при Имануел Кант се оказва по направлението онтология – гносеология – *телеология* - антропология – етика - теология.

Именно в тази връзка нека обърнем внимание на въпроса за **трансценденталните идеи** в Кантовата философия, които биват: **1.** *психологическа*, явяваща се единството на мислещия субект; 2. *космологическа* – единството на мислимия обект; и 3. *теологическа* – единството на мислещия субект и мислимия обект, имани предвид откъм тяхното Безусловно трансцендентално условие на възможност, с което се достига, струва ми се, и до транс-трансцендeнталното, респ. отсам-трансценденталното единство на самото им единство в трансценденталното им единство, т.е. до трансценденталното им метаединство: мислимото в теологичната трансцендеднтална идея, същевременно като трансцендетално условие на възможност на самото трансцендентално условие на възможност на

самата им мислимост, респ. на мислимостта като такава. Тоест теологичната трансцендеднтална идея бива едновременно и регулативна и конститутивна, и същевременно трансцендедналното условие на възможност на регулативността и конституттивността, а с това тя като метареггулативна и метаконститутивна, както вече се спомена, е именно и трансценденталното условие на възможност на самото трансцендентално условие на възможност, т.е. единството на възможността на самото това единство на трите трансцендентални идеи, с което тя бива отсам трите трансцендентални идеи, същевременно трансцендирайки ги, Самообективирайки, Самоманифестирайки и Самореферирайки се в тях откъм теологичната, накъм психологичната по отношение на космологичната. Осъществява се именно общият им трансцендеднтален контекст, релевантност, реалитет, корелация, синтез и кохерентност, с което самите трансцендентални идеи, струва ми се, биха могли да се имат предвид, като своеобразни онтологически трансцендентални универсалии, т.е. тези "общи идеи, принципи и закони, които могат да се разглеждат трояко съгласно традициите на средновековната философия: преди нещата или "в Божия Ум", в нещата като тяхна същност, и след нещата като общи понятия в субективния ум [3, с. 240]", а именно едновременно в онтологичен, логически и гносеологичен контекст. По този начин, теологичната трансценденталана идея, като Метаидея, бива едновременно Универсалия и Трансценденталия в онтологическата си конкретност [а не абстрактност], а едновременно с това бива и регулативна и конститутивна.

Имайки предвид до тук казаното, бихме могли, струва ми се, да приемем: 1. че Бог се явява Ratio Essendi по отношение на трансценденталното, включително и трансценденталните идеи, а трансцендеталното е ratio cognoscendi по отношение на Бога; 2. трансценденталното е Ratio Essendi по отношение на емпиричното, а емпиричното е ratio

cognoscendi по отношение на трансцендедналното; 3. също така, Бог се явява Безусловното Трансцендентално Условие на Възможност на самото трансцендентално условие на възможност като такова, а с това и на самите Ratio Essendi и Ratio Cognoscendi, бидейки едновременно с това отсам-във-отвъд тях, респ. полагайки - снемайки - трансцендирайки ги. Тоест *Бог бива именно в трансцендентален, респ. всеобщ, необходим и общовалиден смисъл,* Абсолютните Причина-Принцип-Цел, респ. Трансценденталния Идеал на всичко, респ. Causa Efficiens - Causa Finalis - Omnia in Omnibus, а с това и Абсолютните Coincidentia Oppositorun и Non-Aliud, т.е. Абсолютната Актуална Саморефлексивна Трансфинитност с Чистата и Абсолютна Трансценденция, именно полагайки - снемайки – трансцендирайки всичко и едновременно с това Самотрансцендирайки Се във Всичко.

Именно в тази връзка нека поставим също и въпроса за възможността за телеологическата способност за съждение в контекста и на възможността за възникване на една физико-телеологична теология, който именно се разглежда в третата критика на Имануел Кант, а именно "Критика на способността за съждение". Специфичното и съществено за **способността за съждение е именно в нейната специфика като медииращa дейността на разума и разсъдъка**. Посредством способността за съждение като опосредяваща разсъдъка и разума Кантовата философия придобива систематичен, цялостен и завършен вид. Затова тази трета "критика" има своя принципен медииращ и системообрадуващ смисъл в цялостната му философия. Чрез нея неговата философия едновременно се затваря – като завършена система и отваря - в обхвата си на всички способности и сфери на духа. Затова третата – "Критика на способността за съждение" играе изключително важна медииращa роля в проблематиката на първите две критически Кантови изследвания. Също така тя като изследваща възможността за разглеждането на света с оглед на едно систематично единство на целите, т.е. като имаща

предвид целесъоразността въобще, има своя фундамент, положен в известен смисъл още в първите две критики. Тоест способността за съждение, като медииращa е със задачата да обедини двете законодателства: на разсъдъка (свързано с необходимостта в природата) и на разума (отнасящо се до свободата в интелигибилната сфера).

Но разглеждайки въпроса за целесъобразността в природата, Имануел Кант смята, че чрез нея нямаме толкова силно основание за приемането на Божествена Творческа Трансцендеднтна Интелигенция, а, че едва практическата вяра, основаваща се на *трансцендентално-аподиктичните, аксиологични, и съответно метафизични, интелигибилни, транснатуралистични и трансемпирични принципи* на морала, може да се намери смисъл в тези основания, за да има не просто доктринална, а морална вяра в Бога, защото чистото понятие за Бога не може да принадлежи изначално [и изцяло] към физиката, а към морала, респ. сферата на духа - Regnum Gratiae, трансцендирайки сферата на натуралистичното и физиката. От реда, хармонията, целесъобразността в света можем, според Имануел Кант, да заключим за един разумен устроител - демиург на света, но не и толкова категорично и еднозначно за Самия Бог в качеството Му на най-висшето Благо, респ. Абсолютното в един принципиален аксиологичен контекст и план, както и за Трансценденталния Идеал, включващ и идеята за Него като Абсолютната Интелигенция, законодателстващ в сферата на морала, трансцендиращ натураизма, респ. сферата на физикализма.

Имайки предвид трансценденталната същност на способността за съждение и възможностите за извеждане на една физикотелеологическа теология като пропедевтика към моралната, би трябвало способността за съждение да се има предвид като телеологическа**.** Това, което трябва тук да бъде отбелязано за телеологическата способност за съждение, е, че тя е рефлектиращата, а не определящата способност за съждение. Определящата способност за съждение, за

разлика от рефлектиращата, няма свой собствен принцип, тъй като тя е субсумиращата под дадени й от разсъдъка закони и понятия като принципи, т.е. тя е субординирана на разсъдъка. Но рефлектиращата способност за съждение е субсумиращата под закон, който не й е предварително даден, а който се явява трансцендентален принцип на рефлексията върху предмети, за които липсва обективно определящо понятие или закон, чрез който те да се определят. Затова рефлектиращата способност за съждение е самата принцип, който не й дава достатъчно познавателно основание за обектите, а служи единствено като субективен принцип на целесъобразната употреба на познавателните способности чрез рефлексия върху дадени предмети. Рефлектиращата способност за съждение, следователно не въвежда особен вид каузалност в реда на предметите, а прибавя само един нов начин на изследване на предметите при употребата на разума, различен от механичните закони, с оглед на тяхната недостатъчност при емпиричното търсене на частните закони в природата и нейното обяснение според едни такива само закони. Затова способността за съждение като рефлектираща, действайки според едно субективно трансцендентално основание, а не като определяща способност, мисли по отношение на известни форми в природата като основание за възможността им един принцип, различен от този на природния механизъм. Този принцип е принципът на целесъобразността. "Тоест, както отбелязва самият Имануел Кант,природата се представя чрез това понятие така, като че един разсъдък съдържа основанието за единството на многообразието на нейните емпирични закони. Законосъобразността на природата е значи особено априорно понятие, което има произхода си единствено в рефлектиращата способност за съждение [4, с. 52]". Следователно принципът на формалната, респ. субективната целесъобразност на природата, представяйки в себе си общото формално условие, според което изобщо е възможно познаването на нещата, по отношение на

многообразието на емпиричните закони в нея, е един трансцендентален принцип. Именнно поради това, според И.Кант, "способността за съждение има в себе си значи също един априорен принцип за възможността на природата, но само в субективно отношение, чрез който приписва не на природата [като автономия], а на самата себе си [като хеавтономия] един закон на рефлексията върху природата, който би могъл да се нарече закон на спецификацията на природата по отношение на нейните емпирични закони; който закон тя не познава a priori в природата, но приема с цел да направи познаваем за нашия разсъдък един ред на природата в подразделението, което тя прави на нейните общи закони, когато иска да подчини на тези закони едно многообразие на частните закони. Значи, когато се казва, че природата специфицира според принципа на целесъобразността своите общи закони за нашата познавателна способност, т.е. за да съответстват на човешкия разсъдък в неговата необходима дейност, която се състои в това да намери общото в особеното, ... с това нито се предписва на природата един закон, нито се научава чрез наблюдение един закон... ... ...Защото той не е принцип на определящата, а само на рефлектиращата способност за съждение [4, с. 57-58]".

Възможността на разглеждането на света като система от цели, следователно е с оглед на основанието й, трансцендентално и свързано с представата за възможността на един свръхсетивен хиперфизикалистки принцип, който обаче според И. Кант може да бъде обект само на метафизиката, но не и на една природна наука. Но ако в природните науки се въведе понятието Бог, за да се обоснове целесъоразността на природата и след това същата тази целесъобразност се използва, за да се докаже съществуването на Бога, то с това, според него, се достига до порочен кръг и смесване границите на науките. Именно за това природните науки не трябва да се стремят да надскачат границите си, вмъквайки в себе си чрез понятието за цел

заедно с него и понятието Бог, тъй като по този начин се стига до нещо, което не може да бъде съобразено с никакъв опит, и което следователно не може да бъде обект на изследване от страна на тези науки. Достатъчно е тук да се приеме това, че под природните закони, мислими според идеи за цели, съществуват предметите, които могат само по такъв начин да бъдат обяснени, но в случая целите и телеологичния контекст имат не аподиктичен а регулативен характер.

Именно невъзможността чисто механистично да бъдат обяснени целите в природата, води до необходимостта на принципа на целево определените отношения в нея за преценяване на нейните продукти като цели според представата за един висш Разум като нейна причина. Това положение определено не прави от представата за целесъобразността чисто обективна природна даденост, но определено не я превръща и в илюзорно-субективна предпоставеност. Затова според И. Кант реалността на идеята за Бога не би могла да се докаже [чисто емпирически и натуралистично] само чрез физическата телеология, но ако познанието на тази телеология се свърже и с една морална цел - трансцендентално онтологически релевантна в интелигибилна, респ. метафизична, трансемпирична и транснатуралистична интенционална перспектива, би могло да се постигне повече в това отношение. По този начин И. Кант ясно определя мястото и ролята на една възникнала върху физическата телеология в природата посредством способността за съждение като рефлектираща физикотеология като само пропедевтика към етикотеологията, което означава, че според него, една физикотеология като самостоятелна и сама по себе си теология е невъзможна, защото понятието за Бога не е натуралистично понятие, което да може да се почерпи от и отнася до физиката и природния порядък, но може да се има предвид относно нея и е приложимо само в аналогичен и своеобразен трансцендентален регулативен контекст. *Именно в тази*

връзка, струва ми се, би могло да се има предвид допълнително и това, че истината на природата не може да бъде открита в самата природа, поради което и природата не може истински да бъде разбрана посредством самата нея.

Все пак представата за целесъобразното единство на всички неща в природата води до идеята и за една Висша Творческа Интелигенция, конституираща и полагаща реда, хармонията, закономерност и целесъобразността в действителността. Целесъобразното единство в сферата на природата по този начин се явява под условието на една най-висша Божествена Интелигенция - Творец и конституиращ всичко Метафизичен, респ. Транснатуралистичен Фактор по отношение на света през цели, като това вече от своя страна, дава възможност за употреба на разума върху природата с оглед на едно трансцендентално ръководство - ръководен регулативен принцип, а именно целесъобразността. С всичко това се достига до възможността за извеждане на една физико-теология и теологична натуронтология, явяваща се логическа пропедевтика към една онтологически по-висша, респ. транснатуралистическа и хиперфизикалистка, т.е. метафизическа и аксиологическа етико-теология, експлицираща идеята за Божествения Абсолют, както в метафизичен интелигибилен, така и в аксиологичен или етико-практически план.

Имайки предвид Кантовата *Критика на способността за съждение*, в която се формира прехода между теоретична философия, отнасяща се до теоретико-познавателните способности на чистия спекулативен разум и практическата философия, самата телеологическа способност се оказва един своеобразен подстъп към моралната теология, тъй като според Имануел Кант, светът има своята крайна цел само в субекта като морален, а той субектът като морален е и субект на религията посредством трите постулата на практическия разум, които определят неговата динамична ситуираност в света в две перспективи: regnum gratiae и

regnum natura, респ. не само като феноменално, но и ноуменално по своята същност битие, трансцендиращо от своя страна, свободно, морално, интенционално и разумно материалния свят и пиродата, намиращи се в сферата само на каузалността. Също така, според Имануел Кант чрез примата на чистия практически разум над чистия спекулативен разум всеки един интерес в крайна сметка се оказва практически и с това имплицитно теологически чрез трансцендедналните етически постулати: Бог, свобода, безсмъртие,т.е.транснатуралистически, поради което чисто натуралистичната каузална телеология и съответно физико-теология се оказват само порпедевтика към моралните такива.

Следователно Имануел Кант със своя изчистен и възвишен възглед за телеологията принципно преодолява грубия и примитивен натуралистичен, чисто каузален телеологизъм и утвърждава моралната телеология, конституирана през свобода, при което "свободата е ratio essendi на морала, а морала е ratio cognoscendi на свободата" [срв.5,с.190] според принципите на един дълбок морално-аксиологичен и духовен смисъл на всичко съществуващо с оглед на нравствения субект като крайна и висша цел на природата, като от друга старана, той не пропуска да подчертае, че самата нравственост необходимо води към религията, т.е. постулатите се явяват необходими трансцендедналии интенционални обекти-референти на нравствено самоопределилата се воля, с което моралът има своите метафизични и транснатуралистични проекции, значимост, релевантност и измерения, т.е моралът необходимо води към религията. Затова според представата за телеология във философията на Кант, тя има дълбок нравствено-метафизичен, възвишено-духовен, хиперфизикалистки и наднатуралистичен и съответно аксиологичен характер, поради което светът като цяло може да има единствено и само цели от морално и антропологично естество, необходимо кореспондиращи с идеята за Моралния

Законодател и Гарант на метафизическия характер, релевантност, измерения, същност и перспективи на морала, без които той онтологически би бил непълноценен, т.е. само феноменален и релативен.

В тази връзка допълнително би могло да се има предвид и това,че именно Бог е Абсолютната Онто-Логическа Ценност,която е онтологизиращата, реализиращата,валидизиращата и гарантиращата релевантността на всички ценности на трансцендентално ниво по отношение на отделните субекти, тъкмо като сферата на всеобщото, необходимото, общовалидното, при което трансцендедналното именно включва всички разумни субекти, но е нередуцируемо до никой от тях, нито до сумарността им, с което то непроизтичайки от тях ги обосновава в аксиологичен и етически, респ. в разумен и интелигибилен, а съответно и метафизичен план, респ и транснатуралистично, откъм трансцендиращата ги Абсолютна и Морална Божествена Интелигенция – Трансценденция, респ. Бог. Той е източникът на транссубективната и нерелативната трансцендеднтална общовалидност и всеобщност, обосноваваща принципа на субектността, т. е. Бог е Ratio Essendi на трансцендедналното и моралното,а те са ratio cognoscendi по отношение на Бога и транснатуралното измерение на битието, валидизиращо и конституиращо релевантността на морала в метафизичен контест. С това *трансцендедналното реферира към трансцендентното*, трансцендирайки емпиричното и натуралистичното, произтичайки откъм трансценедднтността, като неин инобитиен модус и Самообективираност, с което емпиричното и сферата на натуралистичното биват изцяло обхванати, снети и трансцендирани откъм трансцендедналното накъм трансцендеднтното в моралните интенции и измерения на субектността именно в метафизичен контекст, възможни само откъм Битието на Бога, респ. Субсистиращаща Интелигенция, Която със самото това бива и трансцендеднтално-аподиктично интелигибилна.

В Кантовата Философия моралният субект е финалната цел и идеал на натуралистичната телеология, а Бог е финалната цел на морално самоопределилият се субект, т.е. чрез Трансценденталния Идеал - Бог, моралният субект има своята финална, специална и специфична и метафизична, транснатуралистична интенция и екзистенциална онтологическа перспектива, с което самият той бива транснатуралистичен, респ. онтологически свободен от физико-натуралистичената каузалност и детерминизъм, трансцендентално трансцендирайки ги накъм трансцендеднтното - Бога, откъдето произтича транснатуралистичната му трансценденталана конституция, обосноваваща и транснатуралистичната и интелигибилна интенционалност на субектостта. Тоес, имайки предвид *модалната* регулативно-натуралистичната телеология и *аподиктичната* морално-конститутивната телеология, се достига до корелацията и кохерентността на *трансцендентално - трансцендентно - трансцендедния*, респ. трансцендирането откъм трансцендедналното на натуралистичното накъм трансценедндтното, респ. транснатуралистичното и метафизичното, в което е именно и *асерторичността* на субектността в качеството и на морален субект, екзистиращ топологично сред натуралистичния порядък, но интенционално бидейки над и отвъд него.

Именно затова се тръгва от идеята за телеология в трансцендентален контекст, респ. траснатуралистичен план, която преминава и се обективира в натуралистичен план, но съответно и реферира към такава телеология в интелигибилен и метафизичен, т.е. теологичен план – идеята за Бога като Абсолютната Творческа Интелигенция и Устроител, респ. Законодател в интелигибилната и натуралистичната сфера едновременно. Тоест физико-телеологията води до физико-теология, преминаваща в трансценденална етико-практическа телеология и теология, поради което телеологията не се извежда от природата, а произтича от сферата на духа, трансцендиращ природата, и

се обективира върху природата като регулативен принцип в процеса на провеждането на епистемологичните актове по отношение на нея. Казано по-ясно: физико-телеологията кулминира в етическа телеология, а тя от своя страна, е абсолютната цел и идеал на физикотелеологията, но същевременно е и нейна трансцендентална предпоставка [това е изводимо в контекста на Кантовата философия посредством "таблицата на способностите на духа", предложена от него именно в *Критика на способността за съждение*], а самата етико-практическа телеология е възможно само в метафизичен телеологичен контекст, отнасящ се към Божествения морален Законодател в практическо отношение и Трансценденталният Идеал в теоретическо отношение. Следователно, логическото движение и преминаването от физико-телеология към морална телеология изисква теологичната трансцендентална идея като Абсолютен Регулативен Принцип в теоретичен план и като Конститутивен Принцип в етико-практическо отношение. Тоест теологичната трансцендентална идея изцяло обхваща и [именно телеологично] трансцендентално съгласува едновременно емпиричната каузално обусловена сфера и интелигибилната сфера на свободата, а с това е и конститутивна в практическо отношение и регулативна в теоретическо отношение, с което се оказва, именно като трансцендентална, фундаментална и тотална, респ. трансцендентално аподиктична, тъй като каузално-натуралистичното [телеологично] кулминира в моралното, респ. моралната сфера, т.е. трансцендедналното и интелигибилното, а то има за свой абсолютен трансцендентален *Идеал* Бога като Морална Интелигенция и Морален Законодател, а също и като Творецът на природата с нейните ред, закони, каузална сукцесия и целесъобразност.

Както вече бе споменато, телеологията в контекста на Кантовата философия не се извлича от природата, включваща космосферата и биосферата, и техните високоорганизирани структури, а произитча от трансценденталните

способности на духа [както е според споменатата вече "таблица на способностите на духа", налична в неговата *Критика на способността за съждение*] и се проектира върху природата, която феноменално се конституирара от трансценденталният субект именно през и откъм тези трансценеднтални способности, с което самият този субект се оказва трансцендеднтално законодателстващ в емпиричната и натуралистичната сфера, а не просто реципиент. Тоест способностите на духа, имайки наличността и валидността си в трансцендеднтален план, се обективират и проецират от субекта в неговите активни епистемологични актове върху даденото в емпиричен план, трансцендирайки натуралистичното през и откъм трансцендедтналното - Metaphisica Generalis - накъм трансцендентното, респ. сферата на метафизичното в тесен смисъл, а именно Metaphisica Specialis, включваща Трансценденталният Идеал - теологичната трансцендентална идея. Следователно, метафизиката в тесен план, трансцендентално присъства в самата епистемология, макар и в едно чисто регулативно отношение, а също така и в етико-практическо отношение с конститутивни валидност и релевантност. Казано иначе, телеологията в метафизичен и интелигибилен, респ. трансцендентален контекст и план овъзможностява, като своеобразно трансцендентално условие на възможност, телеологията в емпиричен и физико-натуралистичен план, а не обратно, с което от физикалистката телеология се възхожда към метафизическата - сферата на трансцендедтналното, която сфера същевременно и предшества и овъзможностява феноменологично физикалното.

Според самият Имануел Кант онтологически субектът принадлежи и обхваща, а и съгласува в себе си едновремено две сфери: Regnum Gratiae и Regnum Naturae, като посредством първата и именно откъм нея се отнася накъм втората, в която е положен, бидейки едновременно с това способен интенционално да я трансцендира, поради което, в

контекста на разглежданата проблематика, струва ми се, би могло да се приеме, че именно метафизичната, респ. интелигибилната телеология антиципира и перпоставя, извежда и разпознава натуралистичната, т.е. сферата на емпиричното във феноменален план, се явява именно сферата през която има възможност да се реализират трансценденталните морални принципи, ценности и идеали на субекта. Следователно телеологията като такава има чисто трансцендентален принцип и основание [в трансценденталните способности на духа], обективира се в натуралистичната сфера, същевременно трансцендирайки я към трансцендеднтното - теологичната идея, явяваша се Трансценденталният Идеал, като едновременно Абсолютен и Аподиктичен Регулативен Принцип в теоретическо отношение и Конститутивен Аподиктичен трансцендентален Принцип в етико-практическо отношение, а медиацията на регулативно и конститутивно е именно телеологическа, в телеологически контекст и план, т.е. трансценденталната "идея" за телеологията, а именно телеологията като такава в трансценденталният си ейдос чрез способността за съждение медиира, координира и осъществява прехода и кохерентността между теоретическо и практическо на ниво принцип – регулативен и конститутивен, което се изразява в Теологичната Трансценденталана Идея - Бога, като Създателя и Законодателя в двете сфери ноуменално: натуралистична и интелигибилна в тяхната съгласуваност и субординация.

Теологичната трансцендентална идея обосновава транс-цендентално самият трансцендентален субект по отношение на трансценденталният обект, респ. космологичната идея, като Безусловното Трансцендентално Условие на Възможност на самите субект и обект, с което теологичната трансцендентална идея бива Метаидея по отношение на психологичната и космологичната, а също така е и едновременно метарегулативна и метаконститутивна, т.е. Тоталностна и Метаидея, а именно като такава е и транс

трансценденталана т.е. пред/отсам-обектна и пред/отсам-субектна, непроизхождаща от знанието и мисленето, нито от обекивността или субективността, а е овъзможностяващата ги, задавайки интенционално интелигибилната перспектива на субекта, трансцендираща натуралистичната сфера.

Във връзка с до тук казаното може да се приеме, че самият т.нар. **телеологичен аргумент се явява изцяло логическа консеквенция на трансцендеднаталаната теологична идея във връзка с рефлектиращата способност за съждение, респ. бива изцяло трансцендентален**. В Кантовата *Критика на способността за съждение* се разглежда проблема за телеологията имено като имаща изцяло трансцендентален произход и характер, обективирана впоследствие върху сферата на натуралистичното, същевременно трансцендирайки го, т.е. откъм трансценденталната идея за телеология се извежда и емпирично-натуралистичната такава, а едновременно с това посредством натуралистичната телеология се трансцендира самата натуралистична сфера, с което трансценденталната телеология се самообективира, самоманифестира и самореферира в сферата на натуралистичното, трансцендирайки я, и трансцендеднтално интенционално реферира накъм интелигибилната сфера.Допълнително може да се отбележи и това,че откъм самата трансценденталната способност за съждение, като рефлектираща с принцип телеологията,т.е. изначално включваща в себе си понятието за телеология, е възможна и физико-телеологията, проведена като трансцендентално проектираща и обективираща по отношение на природата, а самата тя, т.е. природата, бива възможна като обект на гносеологична рефлексия, т.е. като феноменален "конструкт" и обект, конституиран посредством трансцендедтален синтез, но едновременно с това, както вече бе отбелязано, самата физико-телеология трансцендентално-логически реферира именно към интелигибилната транснатуралистична, респ.метафизична сфера, откъм и през трансценденталният субект в

трансцендентална етико-практическа перспектива посредством трансценденталните транснатуралистични постулати: *Бог,свобода, безсмъртие*, с което трансцендентално се трансцендира физико-телеологията накъм физико-теологията, прерастваща в етико-телеология, кулминираща в трансцендентална етико-теология, имаща за свой "обект" Божествената Интелигенция като висшата морална Инстанция и метафизичен конституетнт и гарант на морала в практическо отношение, и като Трансцендентален Идеал, законодателстващ, както в натуралистичната сфера - Regnum Naturae и интелигибилната сфера - Regnum Gratiae.

Във връзка с всичко казано по въпроса, струва ми се, че би могло да се отчете като общ извод именно това, че в контекста на трансцендедналната етико-практическа философска перспектива [но не непременно в тясно Кантов смисъл], истинската телеология не е физикалистка, а етико-аксиологическа и интелигибилно-метафичическа по своята същност, респ. разумна, а не ръзсъдъчна, но е приложима, относима и релевантна включително и в сферата на натуралистичното, но непроизхождайки от нея, а от сферата на духа, експлициращ, обективиращ и манифестиращ себе си по отношение на нея трансцендентално самореферирайки се, трансцендирайки я накъм интелигибилното, имащо за свой конституент Бога.

Именно във връзка с всичко това, тъкмо в един по-конкретен християнски онто-теологичен, онто-телеологичен и антропологичен контекст, имайки предвид това, че човекът, онтологически екзистира като образ и подобие на Бога, споделени му от Самия Бог, бихме могли да имаме предвид и следната оното-логическа парадигма: антропоцентричен космос [свързан с т.нар. *силен антропен принцип*] - теоцентричен човек - Бого-човек, кореспондиращ, както с Кантовата трансцендентална философска парадигма, отчитаща транцендентално-конститутивните функции на субекта, "опериращ" съответно в двете сфери: Regnum Gratiae и Regnum Naturae, така и с чисто физикалистко-

сциентичната специфика на съвременна квантова космологична парадигма, имащаща предвид тъкмо това, че "още в средата на 20 век, големите учени – Идлис, Уитроу и Дикс предлагат така наречения антропен принцип: "за съществуването на Вселената е необходимо на определен етап в нея да се появят наблюдатели". Този принцип предполага, че всеки квантов обект, [целият свят се състои от квантови обекти] се намира в позицията на възможни състояния и само съзнанието на наблюдателя кара този обект да премине в едно по-конкретно, определено състояние [6]". Също така Вернер Хайзенберг (физик, Нобелов лауреат) категорично отбелязва: „оказва се, че повече не можем да говорим за поведението на частицата отделно от процеса на наблюдението. Това в крайна сметка ни води до убеждението, че законите на природата, които формулираме математически в квантовата теория, вече не се занимават със самите частици, **а със собственото ни знание** за елементарните частици[7]”

Имайки предвид в по-общ идеен план по-горе казаното, нека също та*ка отбележим, че именно във философията на Им. Кант *трансценденталната естетика* разглежда самите време и пространство единствено като априорни форми на нагледа, а не като сами по себе си съществуващи, т.е. не като аспекти на реалиите дадени в опита, а като необходимо субективния априорен начин на рецииране на действителността, т.е. времето и пространството биват необходимите трансцендентални условия на възможност на самите обекти дадени в един възможен опит. Казано по друг начин: времето и пространството са именно априорните форми през и откъм които субекта се отнася накъм предметите дадени в опита, но именно като овъзможностяващи самата им даденост по отношение на самият него и произхождащи изцяло откъм него - трансценденталния субект в акта на опита,но именно предхождайки и овъзможностявайки опита, респ.даденто в опита. Тоест те съвсем не са независими от транс-

ценденталният субект и принадлежащи към емпиричната действителност и реалиите включени в нея, а се явяват своеобразните предопитни условия на самото опитно познание, а бидейки a priori, те са и всеобщи и конститутивни по отношение на цялото засрещнато в опитното познание, но са изцяло откъм субекта, като трансцендентална принципиална и онтологическа специфика на неговият начин на рецииране, а със самото това, бидейки откъм субекта по своеобразен начин са и конститутивни, доколкото непроизхождат отвън спрямо субекта, а изцяло откъм него, но едновременно са именно и това, през и откъм което протича и преминава рецирането на самите обекти дадени в опита, респ. извън субекта,т.е.те биват и са чисто субективния и едновременно с това и априорно обективния единствено възможен начин на рецииране на действителността.Именно затова времето и пространството като априорни форми на нагледа, съвсем не са това, което се познава в опита и даденото в опита, а биват самото това, чрез което е именно възможно да се познава даденото в опита, като трансценедналана специфика на самият гносеологичен субект, с което, бидейки именно субективни са и необходими, те са необходимият и всеобщо валиден /единствено възможният / начин на отнасяне откъм субекта накъм действителността.

Между формите на чистия наглед, респ. априорните форми на сетивността: времето и пространството, имани предвид от Кант като *рециптивност*,и разсъдъка,респ. мисленето, имано предвид като *спонтанност*, се разполагат т.нар.схеми на"времевите определения",т.е. трансцендедналния схематизъм.Медиирайки рециптивност, наглед и спонтанност, т.е.мислене, схемите включени в трансценденталния схематизъм се явяват своеобразен трансцендеднален синтез между трансцендедналния наглед време и трансцендедналните категории, с които оперира разсъдъка. Именно затова, "следвайки таблиците на категориите, Кант развива трансценденталните схеми или

времевите определение, които съответстват на отделните разсъдъчни понятия. Ще подчертаем най-важните от тях: "чистата схема на величината" [на количеството] "е числото"...."Схемата на субстанцията е постоянността на реалното във времото"..."Схемата на причината ... е реалното, след което, когато и се постави, винаги следва нещо друго"..."Схемата на общуването [взаимодействието] ... е едновременното съществуване на определенията на едните с тези на другите според едно общо правило"..."Схемата на възможността е съгласуването на синтезата на различните представи с условията на времето изобщо"... "Схемата на действителността е съществуването в определено време. Схемата на необходимостта е съществуването на един предмет във всяко време[8]"".

Разсъдъкт и разсъдъчното познание, които Им. Кант принципно разграничава спрямо разума и разумното познание, се отнася към опита и се явява трансценденталната способност свързана с възможността да се мисли единството на явленията посредством правила, докато разумът се оказва способността за единство на правилата на разсъдъка въз основа на принципи. Под познание въз основа на принципи Имануел Кант има предвид онова познание, при което се познава частното в общото чрез понятие. Разумът за разлика от разсъдъка, не се отнася директно към опита и неговите предмети, а само до разсъдъка, като по този начин му дава a priori чрез понятие единството на неговите [т.е. на разсъдъка] многообразни познания, което е единството на разума и което единство е съвсем различно от това, което се дава от разсъдъка, което е свързано именно с опита. Разумът, оперира с трансцендеднтални идеи, отнасящи се към Безусловното и трансцендиращото опита, респ. сферата на Безусловното и обуславящо сферата на опита, който опит,от своя страна, се явява сферата на релативното и условното. Специфичното за трансцендедналните идеи е това, че те съвсем непроизтичат от опита, но са тези посредством които е възможна цялостната осмисленост на

опита и даденото в него, и в чисто логически контекст интенционално са насочени към обуславящото сферата на опита, трансцендиращото опита, с което е възможно трансцендеднтална холистична и принципиална идеация и интерпретация на сферата на релативното, т.е. опита като цяло. Поради това употребата на чистите понятия на разума, т.е. идеите, е винаги трансцендеднаталана, докато тази на чистите разсъдъчни понятия, т.е. категориите, е винаги иманентна, тъй като се свежда и ограничана само до отнесеността си към възможения опит.

Понятия на чистия спекулативен разум, т.е. *идеи*, се отнасят до "безусловното синтетично единство на всички условия изобщо", както отбелязва Имануел Кант. Както вече бе споменато трансценденталните идеи са три, а именно: 1. идеята свързаната с безусловното единство на мислещия субект – *психологична идея*; 2. идеята отнасящата се към единството в редицата на условията в сферата на явленията – *космологична идея*; 3. идеята за безусловното и абсолютно единството на условията на всичко свързано с предметите на мисленето, респ. Условието на възможност на мислещия субект и мислимия обект - *теологичната трансценеднтална идея*.

Трансценденталните идеи, с които опрерира разума са, както има предвид Им. Кант, по-отдалечени по отношение на сферата на опита, отколкото категориите на резсъдъка, защото те не се отнасят до явленията дадени и възможни в рамките на сферата на емпиричното. В тази връзка Кант поставя и въпроса за трансценденталния идеал, а именно идеалът на разума, чрез който той трансцендира всички възможности на опита, но именно трансцендентално обосновавайки всички възможности на даденото в опита, респ. свеждането в трансцендеднтален логически план на съществуващото в неговата цялостност до едно онтологическо необходимо и релевантно основание, трансцендиращо контингентността и релативността на даденото в опита, т.е. безусловното условие на възможност

на самото това, до което се отнася опитното познание, респ. обуславящото сферата на емпиричното и същевременно трансцендиращото я като неин онтологически конституент - Абсолютната Божествена Интелигенция. Тоест *Трансценденталният Идеал* се оказва финалното трансцендеднтално условие на възможност в редицата на всички възможни условия в сферата на емпиричното, трансцендиращо и обуславящо самото емпирично именно като такова, имащо от своя стара, логически необходим, но чисто регулативен характер и смисъл в областта на теоретичното познание, завършващо, оцелостяващо, осмислящо и надграждащо емпиричното позание.

Способността за съждение, както вече се спомена, медиира разсъдъка, опериращ в сферата на Regnum Naturae и разума, насочен към сферата на Regnun Gratiae, изслезвайки възможността за разглеждането на света в телеологичен контекст, т.е. с оглед на едно систематично единство на целите, имайки предвид целесъобразността въобще, т.е. трансцендедналното понятие за целесъобразност. Както е извество в своята *Критика на способността за съждение*, Имануел Кант разглежда способността за съждение като *определяща* и *рефлектираща*, а *рефлектиращата*, от своя страна, бива *естетическа* и *телеологическа*. *Определящата способност за съждение*, за разлика от *рефлектиращата*, няма свой собствен принцип, тъй като тя е субсумираща под дадените й от разсъдъка закони и понятия. *Рефлектиращата способност за съждение* е субсумиращата под закон, който не й е предварително зададен, а който се явява принцип на рефлексията върху предмети, за които не е налично обективно определящо понятие или закон, чрез който те да се определят. Затова *рефлектиращата способност за съждение* е самата принцип, който не й предоставя само по себе си достатъчното познавателно основание за обектите, но служи именно като субективен принцип на целесъобразната употреба на познавателните способности

чрез рефлексия върху дадени предмети. Следователно, *рефлектиращата способност за съждение* не въвежда особен вид каузалност в реда на предметите, но прибавя един нов начин на изследване на предметите при употребата на разума, различен от механичните закони, с оглед на тяхната недостатъчност при емпиричното търсене на частните закони в природата и нейното обяснение според едни такива само закони. Затова *способността за съждение като рефлектираща*, действа според едно субективно основание, а не както *определящата* способност, т.е. мисли по отношение на формите на природата като основание на възможността им един принцип, различен от този на природния механизъм. Този принцип е принципът на целесъобразността. Именно невъзможността чисто механично да бъдат обяснени целите на природата, води до необходимостта на принципа на целево определените отношение в нея за преценяване на нейните продукти като цели според представата за един висш Разум като нейна причина. Въз основа на всичко това, според Имануел Кант, реалността на Бога не би могла пряко и еднозначно да се изведе само чрез отчитане на физическата телеология, но ако тя се свърже с една транснатуралистична и интелигибилна висша морална цел, тогава физическата телеология в природата, възможна, откриваема и разбираема, но само в контекста на способността за съждение в качеството ѝ на рефлектираща, се оказва пропедевтика към етикотеологията.

Нека също така, да обърнем вничание и на това, че въпросът за Битието на Бога, иман предвид в съвременен телеологичен контекст през и откъм т. нар. "силен антропен принцип", струва ми се, трансцендира чисто космологичната, натуралистичната и биологичната фикикотелеология в перспектива накъм етикотелеологията и естетикотелеологията, които собствено не обосновават вярата, но тъкмо вярата, имайки чисто метафизични фундамент, перспектива, измерения и интенция, ги открива и в чисто

физикален контекст и включва в себе си в своя подкрепа, и имайки ги предвид, го трансцендира в транснатуралистичен и интелгибилен метаконтекст, т.е. в посока накъм Бога. Тоест, **антропния принцип** с оглед на онтологическата си релевантност, би трябва, според мен, да включва и да има съответно и етико-естетическа телеологична метафизична перспектива, модус, измерения и ориентация [срв. 9], експлицирайки с това и етико-космологико-телеологична транснатуралистична онтология, респ. метафизични интелигибилни измерения, контекст, план, цел и смисъл на Универсума, с което е налична тристепенна телеология: физикалистко-биологична, естетическа, етическа, което предполага и транснатуралистичен метафизичен фактор - Интелигенция – Трансценденция, т.е. Бог. С всичко това, струва ми се, също така, че между физико-телеологията имана предвид в съвременен сциентистко-космологичен контекст през и откъм силния антропен приниципи Кантовата етическа телеология, имаща предвид етическия субект като кулминираща и финална интенционална аксиологична перспектива на физикотелеологията, има логическа връзка, корелация и кохерентност, а двете откриват перспективата към интелигибилната метафизична реалност на Божествения Абсолют като техен Конституент и Смислозадаващ и овъзможностяващ ги Онто-Логически Безусловен Трансцендедntален Фактор и Достатъчно Основание. В тази връзка, а именно телеологията, папа Бенедикт XVI /Йозеф Ратцингер/ пише: "Айнщайн казва ..., че в природната закономерност "се открива един толкова превъзходен Разум, че в сравнение с Него всичко смислено в човешкото мислене и планиране е едно съвършено нищожно отражение". Това иска да каже, продължава Йозеф Ратцингер, че цялото наше мислене е фактически само едно пре-мисляне на в действителност вече пред-мисленото. ... Математическото разбиране на света открива тук посредстном математиката на Вселената "Бога на философите"[10, с. 150] .... Светът е обективен ум; той влиза в

контакт с нас посредством една интелектуална структура, тоест той се представя пред нашия ум като мислим и разбираем [в контекста на антропния принцип-б.м.;10, с. 152]...Цялото битие е в последна сметка помисленост и трябва да бъде сведено до ума като първо-действителност... [10, с. 153]... Идеалистичното решение на битийната проблематика представлява в съответствие с това представата, че цялото битие е мисловност на Едно Единствено Съзнание. Единството на битието се състои в тъждеството на едното съзнание, чиито моменти са много биващи...[Но по-конкретно-бм.] християнската вяра в Бога означава всъщност, че нещата са мисловна битийност, идваща от едно Творческо Съзнание, от една творческа свобода и че Творческото Съзнание, което носи всички неща, ситуира помисленото в свободата на Неговото Собствено самостоятелно Битие. С това тя надхвърля всеки чист идеализъм. Той, както вече установихме, обявява всяка действителност за съдържание на едно единствено съзнание. Определящото според християнския възглед пък е творческа свобода, която, от своя страна, полага помисленото отново в свободата на собственото му битие. То е, от една страна, помисленост на едно съзнание, но въпреки това е - от друга страна - истинно самостоятелно битие [10, с. 154]

По този начин, отново, се достига именно до онтологическите, екзистенциални и етически измерения и консеквенции, произтичащи именно от т. нар. антропен принцип в един метафизичен и транснатуралистичен, респ. Интелигибилен идеен контекст. Тоест всичко това, струва ми се, маркира етическия аспект на антропния принцип, напомняйки донякъде и споменатите идеи и на Имануел Кант, при който физикотелеологията кулминира в етикотелеология, реферираща накъм етикотеология.

Имайки предвид също и това, че именно според Кант онтологическият аргумент се експлицира през космологическия в телеологически, те, т.е. космологическия и телеологическия имат за свое трансцендентално условие на

възможност именно онтологическия, нека допълнително отбележим и иманото предвид по въпроса от Ст. Пенов, а именно, че "Съвременното формулиране на онтологичното доказателство за съществуването на Бога има смисъл само след грандиозната система на Хегел: Преди всичко, ако акцентираме върху битието на Бога, няма да достигнем до доказателство и извеждане на субстанция-субект, защото битието е предикат, който показва една споделена или несподелена универсалия. Онтологичното доказателство за *СЪЩЕСТВУВАНЕТО* на Бога се превръща в цялостна система на Универсума като едно сътворено, претворявано, сътворяващо и самото то творящо живо и все още тайствено създание - творец. Онтологичното включва в себе си групата на космологичните доказателства: случайното битие няма собствена истина извън необходимото битие на Бога. Дори безкрайната сума от единични и ограничени битиета не може да бъде причина за самата себе си или Първопричина, нито има онтологично основание и единство. Към онтологичното доказателство се включва като частен случай и телеологичното с многобройните му интерпретации. Многоплановите ценности са организирани. Дори противоречащите си на пръв поглед цели и индивиди са субординирани и съподчинени на Плана на Провидението. Бог е източник на порядъка и крайна цел на всичко съществуващо. Дори нещо повече, както казва Тома Аквински: Бог е създателят на всички тела и на несъществуващите природи‖ А следователно, социално-историческите, психологическите, моралните и прочие доказателства са също частен случай на онтологичното било пряко, било посредством космологичните или телеологичните..." [Пенов Ст. - 2016, 11, с.20, 21].

Нека допълнително отбележим по въпроса, също така, че именно в контекста на иманентната онто-логика на онтологическия аргумент, включващ корелативната трансцендентална референция на битие и понятие по отношение на Абсолютното, в самият него е налично трансценден-

талното единство на понятие: *esse-in-intelectu* и битие: **esse-in-re**, по отношение на Абсолютното, което като Субсистенция-Интелигенция се Самоманифестира и Самообективира Саморефлексивно и в двете като Абсолютната Саморефлексивна Трансценденция, бидейки тяхното, а именно на понятие и битие, non aliud, в актуалността на Трансфинитността Си. Казано по-ясно: Божественото като Абсолютната Субсистенция-Интелигенция, трансцендира Битието Си в Понятието за Себе Си, трансцендирайки Понятието за Себе Си в Битието Си, Саморефлексивно Самотрансцендирайки се в Актуалността на Трансфинитността Си, Самоманифестирайки и Самообективирайки се, а също и Самореферирайки се в тях, осъществявайки тяхното non-aliud, бидейки едновременно отсам-"във"-отвъд тях, бидейки интелигибилно в Битийността Си и битийност в Интелигибилността Си,т. е. рефлексивното единство на Esse-in-intelectu&Esse-in-Re.

***

Именно затова, нека отново повторим и да обощим: Истинската ***телеология*** не произтича толкова от устройството на природата, колкото ***от транснатуралистичната сфера на духа и разума*** и се *обективира върху сферата на природата*, с което се трансцендира самата природа накъм *интелигибилното и Божественото*, посредством моралните интнции, трансцендеднтално иманентни на практическия разум, включвайки трите трансцендеднтални постулата: *Бог, безсмъртие, свобода*, но не като основание на морала, а като *необходими интенционални метафизични обекти* на самата *морално самоопределила се воля.*

Литература:

1.Кант, И. *Логика*. София 1994г.
2.Кант, И. *Критика на чистия разум*. София 1967г.
3.Пенов, Ст. *Философия на Духа. Душа, тяло, Бог*. София, 1996г.ISBN 954 507 069 2.
4.Кант, И. *Критика на способността за съждение*. София, 1993г.

5. Канавров, 1997В. Кантовата трансцендентална философия на религията. В: Кант, И.Религията в границите на самия разум,С.
6.*Ние създаваме Вселената която наблюдаваме?* - https://sebepoznanie.com/psihologiq/duhovnost/vselena/nabludatel
7. Heisenberg, W. *The Representation of Nature in Contemporary Physics*, Daedalus, Vol 87, No 3 1958, pp. 95-108.
8. Корет, Е., Шьондорф, Х. Основен курс по философия . Философия на XVII и XVIII век. София, 2001г., с. 138-139. ISBN 954-607-506-X
9. William Lane Craig, *The Teleological Argument and the Anthropic Principle* https://www.reasonablefaith.org/ writings/ scholarly-writings/the-existence-of-god/the-teleological-argument-and-the-anthropic-principle/
10. Йозеф Ратцингер, папа Бенедикт XVI, *Въведение в християнството*. София, 2013г.
11. Пенов, Ст. *Логиката и метафизиката като доктрина за Бога, света и човека - Неотомистката религиозна философия и елино-юдейската традиция*. Религиозни светогледи и ценностите на XXI век. София, БАН 2016 г. ISBN: 978-954-392- 412-7.



Проф.,д-р Александър Гънгов –(СУ, ФФ)

Два подхода към въображението при Кант

Два подхода Иммануила Канта к воображению

Prof. Dr. Alexander Gungov *– Sofia University*

Two approaches to Imagination 1n Kant's Philosophy

Аннотация на русском языке: *В статье обсуждаются два подхода Иммануила Канта к воображению: теоретический и прагматический. К теоретическому подходу относятся рассуждения Канта о воображении в первой и в третьей „Критиках", а к прагматическому подходу—его замечания в „Антропологии". Теоретический способ рассмотрения воображения сосредотачивается на его конструктивной роли, связанной с трансцендентальным синтезом, в то время как прагматическая точка зрения интересуется „деструктивной функцией" и способами ее преодоления. При преодолении деструктивной функции воображения подчеркивается значение связи с рациональными способностями—рассудком, апперцепцией и разумом.*

Темата за въображението при Имануел Кант е широко дискутирана, но обикновено това става или в рамките на познанието, или при обсъждането на красивото и възвишеното, т.е. с оглед на теоретичната употреба на въображението и, в известна степен, с оглед на въображението към практическата употреба на разума. Кант обаче разглежда въображението и от още една перспектива—прагматична, както това става в „Антропология от прагматична гледна точка". Тук ще се спрем именно на съотношението на теоретичния и практически подход към въображението, от една стара, и на прагматичния подход, от друга. Струва ни се, че подобно съотнасяне, което понякога се среща в литературата по въпроса, хвърля по-пълна

светлина не само върху самия въпрос за същността и ролята на въображението, но и върху цялостната философска система на немския мислител.

Общоизвестно е, че Кант различава продуктивно или трансцендентално въображение, което действа априорно, и репродуктивно въображение, което е апостериорно и създава своите образи на основата на асоциативни връзки, преобразувайки вече наличен емпиричен материал /Вж. И. Кант, 1992/. За репродуктивното въображение едва ли може да се каже нещо кой знае колко съществено: то възстановява някакви вече съществуващи обекти, които в дадения момент не се възприемат - в тази си функция въображението се доближава до паметта. Или пък може да предвиди някакви бъдещи действия, също асоциирайки ги с вече извършени действия от подобен вид.

Значително по-съществена, по-интересна и, причиняваща повече главоболия, е трансценденталната /продуктивна/ функция на въображение. В тази си функция въображението непосредствено се свързва с принципите на Кантовата философия, прави възможно тези принципи да бъдат осъществявани, а цялото на трансценденталната философия да се разгръща като напълно кохерентна система. Самата постановка за феноменалния характер на реалността и познанието в Кантовия трансцендентализъм се държи на синтезиращата роля на въображението. Това е така, защото многообразното, афициращо външното и вътрешното сетиво, не притежава никакъв порядък, никаква организация. Хаотичният импулс на афициращото многообразно се култивира от въображението на няколко нива, бивайки синтезирано, т.е. подредено според априорни правила /Вж. И. Кант, 1992/. Какви са тези правила? Този въпрос и неговият отговор веднага се сблъскват с противоречивата същност на въображението: тази способност се оказва едновременно пасивна и активна, рецептивна и спонтанна. По силата на своята спонтанност, въображението би могло и би трябвало да си дава само на

себе си правилата на синтеза. Но рецептивността изисква тези правила, все пак, да идват от другаде, от някаква по-първозданна способност. Тук започва лутането на въображението или лутането на възгледите за въображението между свободната неговата смисло-задаваща роля и подчинената му функция, сведена до инструмент за пренасяне и осъществяване на изисквания, спускани някъде от другаде. Както Мартин Хайдегер показва, това лутане на въображението, а може би и на автора на „*Критика на чистия разум*“, придобива фундаментален характер, значим не само за трансценденталната философия от Кантов тип, но и за цялата метафизика преди, по време и след Кантовата критическа философия /Вж. М. Хайдегер, 1997/. Въображението в първото издание на първата „Критика” сякаш осъществява синтеза не само на нивото сетивността и на категориите на разсъдъка, не само формира трансценденталните схеми, но гарантира и единството на самата трансцендентална аперцепция—положението „Аз мисля“, което съпътства всички мисли и действия на субекта и е призовано да осигури единството, т.е. кохерентността и непротиворечивостта на феноменалния свят на репрезентациите, на познанието на феномените, а и на личността на познаващия. Във второто издание обаче единството на трансценденталната аперцепция неумолимо и безкомпромисно налага своите правила върху спонтанността на въображението и, не можейки да я отстрани напълно, превръща спонтанността на въображението в покорен преносител на изискванията на върховната способност, каквато става трансценденталната аперцепция, както и в неин умел инструмент, способен да формира онтологичното цяло и цялото на познанието според априорните правила на аперцепцията /Вж. М. Хайдегер, 1997/.

Независимо дали приоритетът се пада на продуктивното въображение или на трансценденталната аперцепция, даденият подход към въображението несъмнено утвърждава конструктивната роля на тази основополагаща спо-

собност. Синтетичната дейност на въображението според определени правила създава смислен свят от феномени, където важат логическите правила и се проявяват законите на естествознанието. Не по различна е и ролята на въображението в изкуството или, по-точно, при феномени, които обикновено се свързват с изкуството, но могат да принадлежат и рутината на ежедневието. И в двете си прояви тук—в аналитиката на красивото и в аналитиката на възвишеното—въображението действа последователно съзидателно. В свободната игра на въображението и разсъдъка в при създаване на красивото, въображението формира представата за целесъобразност без цел, която няма познавателна стойност, но дава смислена подредба на репрезентациите, където отново, макар и в по-особена форма, се осъществяват правилата на разсъдъка и върховната роля на аперцепцията, отговаряща за единството на познанието и на познаваемото / Alexander Schlutz, p. 105, 134-135/.

Значително по-сложно и съвсем не така очевидно насочващо и контролиращо функцията на разума се проявява в аналитика на възвишеното. Идеите на разума не могат да бъдат онагледени от въображението, не могат да получат репрезентация. Въображението е принудено да признае безсилието си при всеки опит от подобен род. Въпреки това, опитите на въображението да създаде наглед за идеите на разума съвсем не са безсмислени. Техният провал може да се нарече „формален“. В съдържателно отношение се получава значим резултат, а, именно, чрез невъзможността за онагледяване на разума се придобива представа за разум превъзхождащ всеки наглед, формиран от въображението. При възвишеното удоволствието, породено от представата за целесъобразност на красивото, се заменя с болка от невъзможността за онагледяване, но не и с разочарование и отчаяние от безсилието на въображението. Напротив, въображението чрез провала си в създаване на образ успява да прокара ненагледна връзка към разума, а с това да утвърди за сетен път основополагащата и контролираща

функция на рационалното начало в ума, което не позволява на ирационалната свобода, на която е склонно въображението, да се изтръгне и де се завихри в непредвидима посока /Alexander Schlutz, p. 136-139/.

Разликата между теоретичния и прагматичния подход към въображението се дължи до голяма степен на едно безпокойство, което Кант изпитва и което проличава в една или друга форма навсякъде, където при него става дума за въображение. В първата и третата „Критика" това безпокойство е имплицитно, а в „Антропологията" става напълно явно и може да послужи като пътеводна нишка за проследяване на значими особености на цялостното творчество на основоположника на немския идеализъм. Както Александър Шлуц отбелязва, следвайки Славой Жижек, безпокойството на Кант при размишленията му за въображението би могло да се разбере сравнително лесно и недвусмислено, ако обърнем внимание на Хегеловата позиция по отношение на същата способност /Alexander Schlutz, p. 105-106/. Георг Хегел не подлага на съмнение, че въображението притежава конструктивна функция. Той обаче подчертава, че въображението е немислимо без разрушителната си функция, чрез която разгражда наличното, за да го възстанови вече в нова форма и с нов смисъл. Така въображението осъществява забележителната функция на негативното, чрез която негативното се превръща в обновител и съзидател. По този начин въображението под формата на негативно преобразува всяко ниво в развитието на духа, отстранява го от сцената на историята и предоставя възможност за проявяване на следващия етап на духа. *Разрушителната функция на въображението във „Феноменология на духа*" е съпътствана и, до някъде, насочвана от рефлексията /но не и контролирана от рефлексията/ като двете заедно образуват спекулативното мислене, което в това произведение на Хегел придобива окончателната си форма в понятието „спомен" /Г. Хегел, с. 716/. В спомена за етапите на своето

историческо развитие духът съчетава въображение и рефлексия, обединявайки ги в единството на спекулативния разум, който формира, преодолява и разрушава, преобразува, отново отрича и след това неизменно съзижда, за да достигне до своето най-висше ниво в Абсолютното знание, където споменът не секва, а продължава да стимулира духа заедно със самото Абсолютно знание, образувайки цялото на истината /Г. Хегел, с. 717-718/.

Погледнато през тази Хегелова призма, Кантовото непрекъснато притеснение спрямо въображението се състои в дебнещата опасност присъщата на въображението спонтанност да се изплъзне от контрола на разсъдъка и разума, неговата свобода да достигне до ирационална и радикална форма, изразяваща неконтролиран произвол, сеещ хаос и разруха, вместо да придава хармония и закономерност. Опасността от ирационални крайности и произвол, както в личната, така и в обществена сфера, са обект на Кантовото внимание при прагматичния подход към въображението в „Антропологията“. Тук той въвежда термините „фантазьор“ и „мечтател“. Те се отнасят до онези, които превръщат въображението във фантазия, т.е. откъсват въображението от жизнено важната му връзка с рационалните способности на ума. Кант изброява различни форми на фантазьорство като неограничавано и неконтролирано реене в мечти за нещо желано или просто приятно; мечтателство, породено от безцелно четене на художествена литература, слушане на определени видове музика, употреба на алкохол; нощният мрак според него също предразполага към фантазиране, но със суеверен характер, което изчезва при развиделяване, носещо със себе си събуждане на рационалните способности /Вж. Им.Кант, 1966/. Мечтателството в обществената сфера прави хората склонни към радикални идеи и фантазии за радикални промени, които на изгрев слънце в светлината на разума ужасяват с кошмарния си характер, който е изглеждал така привлекателен в ирационалната нощ на мечтателство, породена от несмущаваното от никакъв рационален

контрол напълно самостоятелно и свободно въображение /Alexander Schlutz, p. 107-109/.

При прагматичното изследване на въображението Кант показва как неговата спонтанност, излязла извън рамките на единството на трансценденталната аперцепция, на регулативната функция на разума в неговата теоретична употреба и на моралния закон при практическата употреба на разума, довежда до заплашителни последици в живота на личността и в живота на общността и обществото. Докато в живота на личността развихрилата се фантазия може да доведе до психически отклонения, то в обществения живот неин резултат могат да се окажат действия с катастрофални последици. Но целта на прагматичния подход към въображението не е да чертае апокалиптични картини, а да предостави начини, как те да бъдат избегнати. Немският философ предлага прости и изпитани средства, изхождайки от тезата, че дейността на въображението трябва да се постави в среда на комуникация, създавайки здравословна общност и преодолявайки девиантната изолация от индивидуален или групов вид.Той твърди, че както общата тема при водене на разговор, обуславя общностна ситуация, в която рационалното неминуемо е налице, така общите действия и сътрудничеството водят до изграждането на общ свят, където празното мечтателство е невъзможно. За Кант поддържането на въображението в рационални рамки е възможно с помощта на изкуството. Изкуството според него не може да си позволи да даде пълна свобода на въображението и да не се интересува от последиците, до които подобна свобода може да доведе /Alexander Schlutz, p.115/.В края на XVIII век медиите не са играли определящата роля, на която се радват днес, но вероятно и спрямо тях Кант би предложил мерки, ограничаващи деструктивната и илюзорна роля на въображението, чрез прилагане на правилата на разсъдъка и принципите на разума.

Мислителят от епохата на Просвещението обаче не си представя, че самият разум би могъл да попадне в мрежата на илюзорното въображение и самоуверено да провежда ра-

ционалност, проповядваща „морален закон", по-ужасяващ и много по-трудно преодолим от полета на най-дивата и самозабравила се фантазия.

Литература:

Имануил Кант, „Сочинения в шести томах", том 6, „Антропология с прагматической точки зрения", Москва, „Мысль", 1966.
*Имануел Кан*т, „Критика на чистия разум", превод от немски Цеко Торбов, София, БАН, 1992.
Имануел Кант, „Критика на способността за съждение", превод от немски Цеко Торбов, София, БАН, 1993.
Маргин Хайдегер, „Кант и проблемът за метафизиката", превод от немски Любомир Милчев, Анубис, 1997.
Георг Хегел, „Феноменология на духа", превод от немски Генчо Дончев, София, Наука и изкуство, 1969.
Alexander Schlutz, Mind's World: Imagination and Subjectivity from Descartes to Romanticism (Seattle: University of Washington

…… …….. …… …….. ……..

Проф.дфн Илья ЛЕВЯШ /Минский гос. у-т/

Логос, Топос, Хронос как границы христианской Европы:

*Prof. DSc **Ilya LEVYASH** / Minsk state.University /*
Fronts of Christian Europe: Logos, Topos, Chronos.

***Ключевые слова**: Религия, христианство, Логос, Топос, Хронос.*

1. *Ключевое слово доклада* – ***путь.*** Этот символ возвращает нас к встрече Луки и Клеопы с воскресшим Христом по пути в Эммаус, когда «открылись у них глаза» и «горело сердце» (Лука 24: 13-31). Сегодня Вселенский Патриархат трактует этот сюжет как «самый прекрасный образ» того, что, «наконец, слово уступает «пути» (42а, с.21). Однако ***Слово*** не только не может уступить Пути, но и Путь без адекватного Слова заведомо может оказаться и кружным, и тупиковым.Путь Христа

и апостолов в Эммаус – это путь к Европе, которой ещё не было как культурно-цивилизационной целостности. Мыслитель Возрождения Э. С. Пикколомини (с 1458 г. - папа Римский Пий II) написал первую книгу со словом ***«Европа»*** в заголовке (Pius II. In Europam. Memmingen. Albrecht Kunne. Marst 1491). Постепенно в XIУ-XIX в.в. идея христианской Европы наполняется не только антиязыческим, но и созидательным смыслом ***органической динамики*** культурно-цивилизационного комплекса (КЦК), вырастающего по преимуществу из собственной «почвы» и формирующего собственный смысловой логос Corpus Christianum. XX в. стал апокалипсическим испытанием теодицеи европейского Христа и привёл к трагедии европейской культуры/цивилизации, «похищению Европы» и к постхристианской драме «смерти Бога».

В конце XX-начале XXI в.в. вектор движения кардинально изменился. «Похищенная» Европы «возвращается» и обновляется. Во многом это объясняется глубоко укоренённым характером христианской традиции, но это не индульгенция на неё как perpetuum mobile. Императивно востребованы ориентиры Пути на основе постижения великих уроков и новых вызовов.

2. В ценностно-смысловом космосе европейской культуры всё более заметную роль играет такой ёмкий концепт, как ***фронтир***. В докладе ставится триединая задача выяснить ***логос, топос*** и ***хронос*** фронтиров христианской Европы, их противоречивую сущность, пространство и динамичный потенциал. Термин ***фронтир*** этимологически восходит к англ. frontier - «граница», исторически - к концепции фронтира как «пограничья» между цивилизацией и «варварским» миром (Ф.Тёрнер). Фронтир играет принципиально иную роль в сопоставлении с ***границей***. О ней можно сказать по Кафке: «То, что раньше представлялось разделяющей полосой, теперь стало стеной или горой – или, вернее, могилой». Камю называл границы «грубыми миражами истории». В отличие от границы и во многом – в противоположность ей, фронтир - это ***маргинальное*** состояние. Этимологически это понятие восходит к лат. слову margo – край, каёмка, обрамление, межа, граница и к названию пограничной древнеперсидской области Маргиана. По сути фронтир – это взаимопроникновение и противоречивое сочетание различных культурно-цивилизационных практик в таких формах,

как конфликт, симбиоз и пред-синтез. Фронтир изначально был наделён огромным ценностно-символическим смыслом ***рубикона,*** который необходимо пройти, или ***пропасти***, в которую можно обрушиться. Эволюция содержания термина «*фронтир*» в XX в. позволяет ввести его в научный дискурс как одну из смыслообразующих идей и символически представить её в виде Креста. На своём перекрестии – смыслообразующем ***логосе*** - фронтиры предстают прежде всего как универсальная, в терминах Фрейда, «любовь-ненависть» базовых ценностей/ антиценностей ***осевых смыслов*** культурно-цивилизационных комплексов (КЦК). «Горизонталь» Креста, или ***топос*** фронтиров, в основном выявляется как результат двуединства устойчивого ценностно-смыслового ***ядра*** и динамичной ***периферии*** объективно различных КЦК либо воспринимаемых как неоднотипные сущности. Наконец, ***хронос*** фронтиров – это процесс и результаты динамичной преемственнности и отрицания отмеченных противоречий в их конкретно-исторической эволюции.

3***.*** ***Логос*** фронтиров христианской Европы многозначен, начиная с первохристианства. Нагорная проповедь – это воплощение изначального смысла религии как универсальной ***связи*** людей с Богом и друг с другом (лат. ligare – связывать, religate – объединять), исполнение ветхозаветного «Пойдут ли двое вместе, не договорившись между собою?», это ***единые свет и истина***. Однако реалии взаимодействия уже первых христианских Церквей дали веские основания св. Павлу для знаменитого риторического вопроса: ***«****Разве разделился Христос****?»***[1Кор:1: 13].Утверждение принципа универсального Бога изначально проходило в борьбе противоположных тенденций. Двуединство ***петристского*** и ***паулинского*** направлений христианства - непреходящий ***внутри***конфессиональный фронтир. Он никогда не означал разрыва целостного смыслового поля и вместе с тем характеризовал преимущественные ориентации различных направлений, а с XУI в. - и более радикальные последствия. В самой общей форме эти сущностные интенции можно представить как внутриконфессиональные оппозиции.

Петризм	**Паулинизм**
Примордиализм	Персонализм
Ветхозаветность	Новозаветность

Доктринальность	Релятивизм
Элитность	Универсализм

Культуфилософская интерпретация этих феноменов такова.

4. ***Сущностные черты петризма.***

4.1. ***Примордиализм*** (primordial – основной, первичный, исконный, первобытный) – это выражение этнической идентичности, отвечающей архетипическим, базовым потребностям человека в принадлежности к определенной группе. Иисус в своей земной ипостаси был плотью от плоти и духом от духа иудейской общины. Из этой среды он избрал учеников, которых лично крестил и был с ними в повседневном контакте. Старшинство среди них определилось за Пётром. Но именно Пётр отрёкся от Него. Это роковое событие не могло не вызвать эдипова комплекса вины и её сублимации в форме «второго издания» прежнего общения с Христом. Пётр презентует себя как «очевидец» величия Иисуса [2 Пётр 1: 10, 18]. Христос является Марии, но его воскресение было названо «явлением Петру». Он покидает Иерусалим и вместе с другими апостолами и «братьями Господа» создаёт по сути галилейскую, ***примордиальную*** общину.

4.2. Апология такого жития основана на апелляции к *ветхозаветной* традиции. Ветхозаветный Бог был племенным Богом «избранного народа». И Пётр говорит своей пастве: «Вы – род избранный, царственное священство, народ святый, люди *взятые* в удел...некогда не народ, а ныне народ Божий» [1 Пётр 2: 9, 10]. Отсюда и тяготение в петристских текстах «к наследству нетленному, чистому, неувядаемому» [1 Пётр 1: 4; 3: 6, 20; 2: 4. 3, 4, 5, 7, 8].

4.3. ***Доктринальность*** св. Петра выявляется в семантике его текстов. Опорные слова – медиаторы между Словом и Делом – «краеугольный камень», «твёрдость», свобода в «повиновении» Христу. «Ему, - пишет Пётр, - слава и держава» (1 Пётр 5: 11). «Держава» – это не Христово царствие «не от мира сего», хотя, отмечает Ренан, «плодотворная идея власти людей, соединившихся между собой (ecclesia), по-видимому, принадлежит именно Иисусу» [37,с.145]. Апостолы Христа были зародышем ***теократической***, державной власти Церкви. 4.4. В петристском контексте Церковь – панацея и гарант исполнения Завета Святого Духа «избранному» народу, переданного через Христа. Апостол Симон недаром носил имя Петра (греческое

petros – камень, petras – скала). Он mole sua stat (лат. стоял как скала), и был олицетворением Церкви-скалы. Пётр – основатель первой иерусалимской Церкви, которую составляла христианская *элита* «священников», «столпов» и блюстителей чистоты веры.

5. ***Сущностные черты паулинизма.***

5.1. Св. Павел вначале не принадлежал к христианской Церкви. Он был иудеем Савлом и антихристианином, и вплоть до 37 г. н.э. - воинствующим гонителем христиан. Секрет потрясения и обращения Савла в Павла – в его афоризме: «Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное» [1 Кор. 15: 46]. В своей ***потребности*** в истинной вере Павел сменил знак минус на плюс.Он свершил это как суверенная *личность*,«персона», на основе *индивидуального свободного* выбора. В его бескомпромиссности заметен другой вариант эдипова комплекса – искупление вины за неверие в учение и личность Христа, гонения на его последователей. «Христос, которого он видел..., не был Христом Галилеи...Учение Павла будет его собственным, а не учением Христа»[37, с.307, 308].Точнее, это учение Христа на основе его персоналистского «почтения» . 5.2. В силу названных причин паулинское направление не отгорожено «стеной» от петристского, но отличается от последнего преимущественной ориентацией не на Ветхий, а на ***Новый*** Завет. Рефреном звучит требование св. Павла ***снять покров*** Ветхозаветного закона путем обращения к Новозаветному Слову [см.: 2 Кор 3: 13, 14]. С его точки зрения, «закон был для нас детоводительством ко Христу» [Гал. 3: 24]. Но «не законом ***даровано*** Аврааму, или семени его, обетование – быть наследником мира, но праведностью веры» [1 Рим 4: 13]. Для него вся смысловая вселенная, или «жизнь – Христос...» [Филип. 2: 21]. В Послании к Евреям критика традиции достигает апогея: «Говоря «новый», показал ветхость старого; ветшающее и стареющее близко к уничтожению» [К Евр. 8: 13]. 5.3. Св. Павел не порывает с традицией в отношении к Завету не как к доктрине, а в его идеальном смысле ***договора*** между Богом и народом. Но он не скрывает трудностей в различении Божественного добра и зла [1 Рим. 7: 15-24; 11: 33, 34]. Христос послал его«…благовествовать, не в премудрости слова ... Где мудрец?...Где совопросник века сего?» [1 Кор 1: 17, 20]. В итоге Павел приходит к ***релятивистским*** выводам: «мы отчасти знаем и отчасти пророчествуем» [1Кор 13:9]. Поэтому «надлежит быть

разномыслиям между вами, дабы открылись между вами искусные» [1 Кор 11:19]. Вместе с тем Павел проводит чёткий рубикон между «разномыслиями» в пределах христианства, как единого смыслообразующего ***корня***, и ***ветвями***. «Не превозносись пред ветвями; если же превозносишься, ***то вспомни***, что не ты корень держишь, а корень – тебя» [1 Рим 11: 18]. Павел призывает, «чтобы...не было между вами разделений, но чтобы вы соединены были в одном духе и одних мыслях…Разве разделился Христос?»[1 Кор:1:10, 13].

5.4. В отличие от петристского элитаризма, св. Павел – убежденный и последовательный сторонник ***универсализма*** [см.: 1 Рим 2: 28, 29; 3: 9]. «Неужели Бог есть есть Бог Иудеев только, а не язычников? Конечно, и язычников. Потому что один Бог» [1 Рим 3: 29, 30]. Паулинская ойкумена – это мир, «где нет ни Еллина, ни Иудея..., варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всём Христос» [Кол. 3: 11].

6. **Оппозиция петристского и паулинского направлений** – незримый, но самый фундаментальный фронтир в ***пределах*** общехристианского ценностно-смыслового ядра. Св. Пётр и св. Павел – столпы единого Христа, но системный характер различных интепретаций его личности и учения обусловил непреходяще открытый ***фронтир*** - встречу ***традиции и инновации*** и её последствия для дальнейшей судьбы христианства.

Преемственность христианства с Ветхим Заветом и вместе с тем – её ***преодоление*** – извечно открытая проблема. Ренан писал, что Иисус никогда не проповедовал против Моисеева закона, не распространял своей деятельности за пределы иудаизма. «Он вышел из иудаизма, но…вышел из него, как Руссо из XУIII века… Иисус не только продолжатель иудаизма, но его дело характеризуется именно разрывом с его духом» [37, с.213]. Крупнейшие представители христианской культуры и её оппоненты многократно подчеркивали во многом ***общность*** иудаизма и христианства. Для Данте божественный свет проливают «с выси бесконечной…Моисей, пророки и псалмы, Евангелие». Ницше публично покаялся в изначальной враждебности к иудаизму и писал: «Ветхий Завет – да !…Полное уважение Ветхому Завету! ...Ветхий Завет есть пробный камень по отношению к «великому» и «малому» [35, с. 130, 197]. Розанов, у которого также были не- простые отношения с иудаизмом, в

конечном счёте, не только признал, что «вообще со Священным писанием у нас не разорвано», но и призывал: «Пойдем же обратно назад – в иудейство». Такую ориентацию он мотивировал мудростью сакрального текста: «Могучие деревья вырастают из старых почв». Но когда М. Шагал писал, что «Библия...содержит в себе высочайший идеал бытия человека на планете Земля» [51, с.164), то Мастер имел в виду сакральный текст как ***единое смысловое поле***.

7. Если петризм и паулинизм – это полюса единого смыслового ядра, то каково его отношение к своей периферии, ***инославным*** ветвям христианства и, далее, к ядрам других, ***иноверных*** КЦК? Анализ этой многослойной проблемы требует адекватных понятий. Папа Иоанн Павел II и Вселенский Патриарх Димитрий I в 1987 г. сделали совместное уточнение: «Мы отвергаем любую форму ***прозелитизма***, любую позицию, которая была бы или могла бы быть расценена как неуважение» [18]. Однако этот термин настолько двусмыслен, что даже известные деятели Католической Церкви затрудняются «нащупать тонкую грань между проповедью, миссионерством и прозелитизмом» [6]. Известную определённость в проблему способна внести основанная на различении *культуры* и *цивилизации* смыслообразующая оппозиция *«мессианизм – миссионерство»* [см.: 27]. «Народы, - писал Бердяев, - имеют свои миссии, своё призвание, но сознание миссианское не есть мессианское сознание…Мессианское сознание не есть националистическое сознание…, это – сознание универсальное» [5, с.120]. ***Культурный мессианизм*** – это духовная экспансия определенной культуры с целью признания её единственно адекватного, зрелого выражения общечеловеческого содержания. ***Цивилизационное миссионерство*** – это основанная на идее превосходства и исключительности претензия «спасения мира» путем насильственной экспансии определенной цивилизационной модели. Очевидно, Христос соединял обе ипостаси. Он – мессианский ***Учитель***: «Итак, идите, научите все народы, крестя их по имя Отца и Сына и Святого Духа» [Матв. 28: 19]. Вместе с тем Иисус – ***миссионерский*** Судия: «Кто не со Мною, тот против Меня» [Матв. 12: 30]. Есть ли различия между петристским и паулинским направлениями в этих ориентациях? Св. Пётр провозгласил, что «Бог от дней первых избрал из нас ***меня***, чтобы

из уст моих язычники услышали слово Евангелия и уверовали» [Деяния 15: 7]. И св. Павел толерантно обращается к Коринфской церкви: «...слышу, что когда вы собираетесь в Церковь, между вами бывают разделения, чему отчасти и верю. Ибо надлежит быть разномыслию между вами...» [1 Кор. 11, 18-19]. Он пишет, что «старался благовествовать не там, где ***уже*** было известно имя Христово, дабы не созидать на чужом основании» [Рим. 15: 20]. Вместе с тем Павел видит свою миссию в том, чтобы «во имя Его покорять вере все народы...А тем, кто упорствуют и не покоряются истине, но предаются неправде, ярость и гнев» [Рим. 1:5; 2: 8]. И наконец, «Царствие Божие не слове, а в силе» [1 Кор. 4: 20].

8. В разнообразии и напряженной воле к духовной экспансии – один из живительных источников поступательного развития и взаимообогащения культур. Однако это лишь одна сторона медали. Если христианские ценности не противоречат общечеловеческому смыслу, то его воплощение – вполне разрешимая проблема. Культурный мессианизм, стремление быть «светом» для других народов лишь обогащает этот смысл. Когда славянский мыслитель К.Кульман утверждал, что «свет возгорится с востока, и именно там, на востоке, будет образовано новое царство с новым народом» [45, с.36], то это была лишь идея вызревания «на Востоке» нового КЦК, его первых мессианских упований.[14, с.200].

Проблема в том, что смысловые ядра мессианизма неотделимы от ***власти и господства***. «Между религией и идеологией действительно существует некоторое родство, но оно парадоксально...и религия, и идеология претендуют на полноту истины и соответственно исключают друг друга» [41]. В свою очередь, «идеология без культурного «крестового похода»...стала бы похожей на ветер, который не дует, или на реку, которая не течёт» [2, с.14]. Это реальная драма ***перерождения мессианизма***, нетерпимого и агрессивного навязывания миру своих ценностей. Такое отношение к миру, как к ***объекту,*** характерно для всех без исключения «осевых» культур. Имя ему - ***цивилизационное миссионерство***, или основанная на идее превосходства и исключительности претензия «спасения мира» путём насильственной экспансии определенных КЦК. Всеобщее, или всемирное, едино и неделимо, и с силой естественного закона

трансформируется в ***принудительную всемирность.*** Как писал Е.Замятин в письме М. Волошину: «Никогда ничего хорошего из этого не выходит, когда небеса забывают свое место и пробуют устроиться на земле: одна слякоть» (Волошин М. Избранное. Мн. 1993, с.408).Такая мутация не является изобретением христианства. Ещё Тимур говорил, что «всё пространство мира не заслуживает того, чтобы в нём было больше одного правителя». Однако, по Бердяеву, «всякое смешение национализма с мессианизмом, всякое выдавание национализма за мессианизм порождается темнотой сознания и несёт в мир зло. Подмены всегда бывают злоносны. И необходимы строгие различения. Ибо частное не должно выдавать себя за всеобщее» [3, с.93].

9. Отмеченные интенции достигают критической точки в великом ***Расколе*** христианства. Явление Христа народу – это феномен «сына Человеческого», ***всечеловека***, для которого «нет ни еллина, ни иудея». Разделение «тела Христова» – церкви на западное ***католичество*** и восточное ***православие*** – грандиозная ***ересь*** в судьбах христианства, которая создала один самых напряжённых его ***фронтиров***. «Церковь, - писал Бердяев, - перестали понимать интегрально, как вселенский духовный организм,…как охристовленный космос» [4, с. 346]. Католичество и православие – это ***две ветви*** христианства. Но оба направления отрицают «теорию ветвей», возводя этимологию этих понятий в единственно верные, идентичные смыслы.

Католицизм (греч.katholikos – всеобщий, всеохватывающий) как понятие появляется около 150 г. после Р.Х. и свидетельствует о том, что, в противоположность другим толкованиям христианства, «повсюду» (греч. katholu) должны быть признаны исходящие от апостолов предания. Классическая формулировка этой точки зрения называет католическим то, «что признаётся повсюду, всегда и всеми» [23, с.205]. Особое внимание католицизм уделяет прочности и авторитету corpus mysticum (лат. таинственное тело) – христианской церкви как тела Христова и провозглашённого его ***наместником***, первосвященника Папы Римского.

Православие оспаривает такую миссию, апеллируя к субординации в первохристианстве. Изначально Христос, телесно уходя из земного мира, не слагал с себя попечения о Своей Церкви. Наоборот, Он определенно обещал апостолам: «И се, Я с

вами во все дни до скончания века» [Матф. 28: 20]. Тем не менее Рим утверждает, что Иисус Христос ***поручил*** земную Церковь своему наместнику апостолу Петру, и облек его чрезвычайным даром непогрешимости в решении вопросов веры и церковного порядка для всей христианской вселенной. От св. Петра, первого епископа на ***римской*** кафедре, миссия Христова наместника со всеми её полномочиями преемственно переходит к римским папам. Однако в свете апостольского учения о единстве Христа - Главы с Его Телом – Церковью становится, в сущности, некорректной версия о ***наместничестве*** в Церкви [См.: 36]. В свою очередь, символ Православия в том, что оно идентифицирует себя с Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церковью. Православная церковь всегда исходила из универсализма, но после падения Византии он переродился в мировидение собственной уникальности – единственно истинного Православия. С культур-философских позиций католицизм и православие – это напряжённое притяжение-отталкивание смыслов ***на грани симбиоза и конфликта*** в пространстве ***общехристианских*** ценностей.

10. Основные ценностные оппозиции католичества и православия хорошо известны. Однако одному из них, играющему роль латентного и крайне противоречивого фронтира, уделяется недостаточное внимание. Это специфический в обеих конфессиях ***фронтир христианства и язычества***. Оно не исчезло с принятием христианства и существенно воздействует на него в представлениях о Боге и мире как многообразия в ***Единстве***. Фрейд писал, что западные христиане «плохо крещены...под тонкой штукатуркой христианства они остались тем, чем были их предки, потворствовавшие варварскому политеизму» [Цит. по: 28, с. 67].

Необходимо уточнить, что языческий генотип католицизма по преимуществу не «варварский» (если под «варварами» разуметь сокрушившие Рим племена), а ***латинский***. На международной конференции «Пути и перепутья христианской Европы» в польском городе Ченстахова (29.04-3.05.2003) профессор Ягеллонского университета Януш Гоцковский отмечал, что «проблема соперничества за сильное, весомое и распространённое присутствие христианства в цивилизации Европы не прекращается с момента её рождения». Это принципиально верно в *куль-*

туротворческом смысле: изначально и непреходяще христианство – это не данность, а *процесс обновления* человека и его мира, *задача творения* новых ценностей и смыслов, Вероятно, для Я. Гуцковского христианство – это скорее «несостоявшийся проект», если он утверждает, что оно - только «уклон цивилизации в Европе», и «имеет смысл дискуссия об обоснованности названия цивилизации в Европе «латинской». Эта версия не беспочвенна, но она должна быть рассмотрена в контексте сути и соотношения культуры, цивилизации и варварства.

Во-первых, Европа – это не только география. В греческом и латинском вариантах это еще не Европа. Не говоря о греческих полисах-государствах малых пространств, Pax Romana фактически ещё не была Европой. Её ойкумена – Средиземноморский римленд, а сфера влияния на континентальную Европу была чисто экспедиционной [см.: Записки Юлия Цезаря о Галльской войне. В 2 т. М., 1991]. Европа, как целостный КЦК, формируется на грани позднего средневековья и Нового времени.

Во-вторых, неправомерно подводить под единый интеграл греческую и римскую античность. Греция – это ***«сверх-культура»*** малых пространств, родина культуротворческого гения – первой в истории демократии, эстетических шедевров и философских прозрений. Рим в культурном отношении вторичен относительно Греции. Греческий универсализм – культурный, римский – цивилизационный. «Латинство» - это имперская сверх***цивилизация*** больших пространств, господство жёстких структур. Это гомогенное пространство диктатуры. В сравнении с ней империя Александра Македонского была во многом более культуротворческой. Захватив Персию в 331 г. до н.э., ученик Аристотеля «старался…не играть роль обыкновенного завоевателя во вновь основанном им государстве, но лишь слить в нём греческие и восточные элементы, устранить противоположности между Востоком и Западом, без притеснения какой-либо из сторон» [10а, с. 273].

В этом смысле христианская ***цивилизация*** в Европе действительно более преемственно связана с ***латинством*** в церковной жёсткой и централизованной структурно-организационной форме, но купель христианской ***культуры*** более восходит к ***греческим*** истокам. Мотив Вергилия-путеводителя – это одна из ***форм*** гения Данте, а истоки его ***пафоса*** – в гомеровском эпосе. В период

противостояния древней Руси экспансии с Запада и Востока Александр Невский утверждал, что «латинщики хуже татар» (30), но к греческому наследию в России было сакральное отношение. «Европой, - писал И. Ильин, - искони владел Рим, - сначала языческий, потом католический, воспринявший основные традиции первого. Но в русской истории была воспринята не римская, а греческая традиция. «Греческое вероисповедание, отдельное от всех прочих, дает нм особый национальный характер» (Пушкин). Рим никогда не отвечал нашему духу и нашему характеру. Его самоуверенная, властная и жестокая воля всегда отталкивала русскую совесть и русское сердце. А греческое вероисповедание мы, не искажая, восприняли настолько своеобразно, что о его «гречекости» можно говорить лишь в условном, историческом смысле» [12а, с. 58].

В-третьих, даже христианская ***культура*** Европы не может быть определена как «греческая», поскольку последняя не знала универсалистской идеи христианства – Единства в многообразии. Европейские трагедии XX столетия показали, что что примат тоталитарно-расистского «латинства» над «гречеством» стал самым глубоким основанием системного кризиса современного христианства (об этом – далее). Идентифицировать Европу с «латинством» – значит объективно углублять этот кризис.

11. Православие также восприняло цивилизационный импульс от «латинства», прежде всего в форме концепции и практики «Третьего Рима». Но родословная православия – в основном ***византийского*** происхождения. Изначально, писал Розанов, «…русские вслед за Византиею вошли как бы в тихий, недоступный волнениям и...оживлению затон, тогда как западноевропейские народы… вступили в океан необозримого движения, опасностей, поэзии, творчества и связанного с этим чёрным трудом неблагообразия. Разница между тишиной и движением, между созерцательностью и работою, между страдальческим терпением и активною борьбою со злом – вот что психологически и метафизически отделяет Православие от Католичества и Протестанства…(в) смертельной ненависти и к племенам западным…и к самому корню их особого существования – принципу жизни, акции, деятельности…Всё жизненное, живучее, преданное труду, надеющееся на людей и их свойства

человеческие, - не только стёрто здесь, но вырвано с корнями» [39, с. 292-293].

Но узел рассматриваемой проблемы - в её христианской, и все же не сводимой к специфике ***православия***, системе ценностей. Розанов писал, что «самое существо «веры русской» (так называют иногда православие; но «вера русская», очевидно, шире этого церковного термина)…» [39, 294]. Парадоксальным образом именно земная, «по эту сторону», жизнь оказывается в ***центре*** русского мироощущения, его, как верно подметил Белинский, «здравого смысла, ясности и исключительности в уме». Россия, утверждал Г. Федотов, «откликнулась христианству своим особым голосом». Как заметил Мережковский, этот голос - «язычество, притворившееся христианством, как у Толстого», в отличие от «христианства, притворившегося язычеством, как у Ницше». Для христианина Розанова «язычество – утро, христианство – вечер. Неужели не настанет утро, неужели это последний вечер?…Боль мира победила радость мира – вот христианство. И мечтается вернуться к радости. Вот тревоги язычества» [38, с. 120, 170].

12. Смыслообразующий нерв не сводимой к православию «веры русской» схвачен афоризмом Розанова: «Авраама призвал Бог: а я сам призвал Бога…Вот вся разница»[38 с.39]. Эта формула релевантна и паулинскому персоналистскому выбору Бога, и знаменитой фразе Лютера: «Я здесь стою и не могу иначе». И такой смысловой резонанс далеко не случаен. ***Протестантизм*** стал судьбоносной вехой на пути преодоления фундаментальных оппозиций не только петристского и паулинского, но и православного Логоса, интенцией к ***синтезу*** между ними. Для Лютера, писал Гегель, «истинная духовность, Христос...не оказывается действительным как нечто внешнее, но как духовное начало он вообще обретается в примирении с богом, ***в вере и в приобщении***... лютеранское учение оказывается вполне католическим, но без всего того, что вытекает из отношения к внешнему элементу ...Лютер соглашался с католической церковью, что Христос присутствует, но в вере, в духе...человек имеет к нему *непосредственное отношение* в духе» [24, с. 232-233]. Лютер ставил целью не разрушение Церкви, как таковой, а *консервативно-реформаторский* замысел - возвращение к ортодоксальному, незамутнённому первохристианству. Он

признавал моральные принципы, основанные на разуме. Но Божественное предопределение неоспоримо, и идти к его познанию следует с Библией и верой. Исходя из этого, Лютер призвал к борьбе против теократии, её права на опеку над совестью и верой. Бог и душа ***непосредственн***о связаны друг с другом, и «Бог не может и не хочет позволять господствовать над душой никому, разве лишь самому себе». «Поэтому, - писал Лютер, - никто не может меня спросить, должен ли он делать то или другое; но он сам может видеть и спросить свою совесть, во что ему верить и что делать» [23, с. 253]. Тем самым верующий человек освобождается от принудительной теократии и становится ответственной за себя христианской ***личностью.*** Такая личность вдохновляется духом ответственности за свою судьбу и, как показал М.Вебер, в этом смысловой стержень во многом создавшей капитализм ***протестантской этики***. З. Бауман пишет, что «религиозность Реформации изначально была чревата гуманистическим антиклерикализмом…Должны существовать иные пути..., другие мосты в вечность, мосты, которые люди способны сконструировать, построить, описать и использовать» [2, с. 303].Протестантизм во многом решил проблему фронтира смысловых христианских оппозиций как «встречи» – синтеза общинного и индивидуального начал, ветхозаветных и евангелических смыслов, сакральной и «дешёвой» Церкви, элитарности и универсализма, дионисийской устремлённости от «дольнего» к «горнему» миру.

13. В таком контексте проекция католического и протестантского христианства на Восток создавала *специфический* ***топос*** фронтиров ценностей и смыслов. Колебание маятника было во многом обусловлено историческими обстоятельствами. Известно, что император Павел предпринял попытку покончить с политической и духовной изоляцией России путём установления прерванной связи с родственной ***католической*** культурой. Он принял сан магистра Мальтийского ордена, но втайне вынашивал амбициозные планы дополнения титула российского императора саном вселенского католического Первосвященника. Российская элита не поддержала Павла. Его убили и оклеветали. Однако католицизм перестал быть ругательным словом в глазах просвещённой части русского общества. Чаадаев, призывавший к сближению с католической Европой, был объявлен по приказу

Николая I сумасшедшим. Покончить с враждой между католицизмом и православием сремился и В. Соловьёв. Он молился в католических и православных храмах.

Протестантизм в России оказался более ***органичным***. Вопреки ортодоксальному православию, его приметы - всей «посюсторонней» русской жизни. Убедительно подтверждает это уже русский «Домострой» - житейский канон XУ-XУI в.в. Его составитель – выходец из новгородской торговой среды, священник Сильвестр, считал труд Богоугодным деянием. Его надо исполнять усердно и во имя Божие. «А если во время дела какого раздастся слово непристойное, или с ропотом,… или с кощунством – от такого дела Божья милость отступит, и это дело Богу во гнев» [15а, с. 222]. Розанов усматривал в многочисленных ересях на Руси и их обширном проявлении в российском ***Расколе*** феномен более ***ментальный***, чем оппозицию догматам церкви. «Раскол есть восхождение к идеалу, усиление к лучшему в том самом типе бытия и развития, в котором находимся мы на очень низкой ступени… староверы отличаются трудолюбием, трезвостью и тихими, миролюбивыми нравами…хозяева чрезвычайно дорожат ими как работниками …Духоборчество есть симптом, показывающий и отрицающий великую ***пассивность*** всех наших духовных состояний - пассивность, достигшую высокой ступени уже к концу московского периода нашей истории, но с тех пор всё увеличивающуюся. Не выносит этого душа человеческая» [39, с. 53-54, 55]. Красноречивый имвол веры раскольников: «Не в щепоти состоит дело, - а в житии».Особенно значимым было такое близкое к протестантизму направление раскола, как **штундизм**. «Штунда – это мечта «переработавшись в немца» стать если не «святою»…, то по крайней мере хорошо выметенной Русью, без вшей, без обмана и матерщины дома и на улице…С «метлой» и «без икон» Русь – это и есть штунда. Явление это огромно, неуловимо и повсеместно…Штунда – это всё, что делал Пётр Великий, к чему он усиливался, что он работал, и что ему виделось во сне…Если бы Пётр Великий знал тогда, что она есть или возможна, знал её образ и имя, он воскликнул бы: «..Это делайте и так верьте, это самое!» [38, 405-406]. Известно, что для старообрядческой культуры была характерна трудовая и предпринимательская традиция. Многие ведущие деловые династии принадлежали к старообрядцам –

Рябушинские, Морозовы, Солдатенковы, Кокоревы. По некоторым данным к старообрядцам принадлежали 64% торгово-промышленного класса России.

Отец С. Булгаков значительную часть своего творчества посвятил осмыслению социально-созидательного смысла православия. В нём не отвергается социальная и профессиональная деятельность, а «устанавливается особый образ аскетического приятия этого мира и его жизни, аскетического труда и творчества в нём». Такое видение определенно **сближает** православие с протестантской этикой. «Протестантская идея о спасении действенной верой стоит ближе к Православию, нежели католическое meritum» [40а, с. 235, 238].

14. Если протестантизм способен стать открытым пространством «встречи» католичества и православия, то иные фронтиры между ними, напротив, приводят к девальвации смысловых ядер основных ветвей христианства. Такова политизация смысложизненного выбора в духе короля Генриха IУ, который в целях овладения столицей Франции принял католичество только потому, что «Париж стоит мессы». В этом ракурсе хрестоматийной стала траектория интереса к такому ***периферийному*** феномену, как Греко-католическая Церковь, или ***униатство*** в регионе Украине и Беларуси, оформленное Брестской унией 1596 г. В качестве ***идеальной*** модели, униатство трактуют как «естественный результат соседства двух культур. Соседство было противоречивым, поскольку две ***различные культуры*** - западная и восточная – принадлежали к ***одной цивилизации***. В идеале уния была «восстановлением единства на самой важной территории - в душе человеческой, где это разделение и начиналось». Однако, пишет Я. Кротов, «на практике не получалось союза, получался всегда переход в Католическую Церковь части церкви Восточной ...» [24]. В 1996 году на симпозиуме «400 лет Брестской унии. Критическая переоценка» (Голландия) д-р Ф. Томпсон обратил внимание на «возвышающий обман» униатства, который оказался дороже её истины. Оказывается, ещё в 1624 г. униатский митрополит И. Рутский направил в Рим план создания униатского «Киевского патриархата». Согласно этому плану, «после избрания патриарха, он и его епископы-коллеги принесут присягу Святому Престолу, а верующие постепенно приспособятся к новому положению. Эту

схему...с известной долей справедливости прозвали «благочестивым мошенничеством» [52].

По сути, униатство с одной стороны, было продуктом ***компромисса*** между Реформацией и Контрреформацией, с другой – неустойчивого ***равновесия*** между католическими и православными Церквами Великого Княжества Литовского, позднее – стратегии противостояния российской экспансии в зоне влияния католической Речи Посполитой. К концу XVIII в., к моменту включения украинских и белорусских земель в состав России, униатство было самой распространённой конфессией.Очевидно, у неё были шансы стать региональной «встречей» католичества и православия, мостом между Западом и Востоком Европы. В начале XIX в. уже 70% населения Беларуси были униатами. Однако в 1839 г. Полоцкий собор положил официальный конец униатству в Беларуси. Большинство униатов перевели в православие, и лишь их незначительная часть стала католиками [См.: 47, с. 94-95].

Степень укоренённости униатства прошла убедительную проверку в ходе восстания 1863 г. под руководством католика К. Калиновского. Восстановление униатства было главным козырем его антироссийской политики. Причины поражения идеологов восстания в борьбе за белорусского мужика кроются в другом: униатский довод, как, впрочем, и другие их призывы, явно проигрывали главному аргументу «царя-освободителя» – крестьянской реформе 1861 года. С этими событиями произошла и ***переоценка*** отношения к униатству. «На самом высоком уровне - в Ватикане – существование униатства стало восприниматься как историческая ошибка, наследие средневековой агрессивности и веры в прозелитизм... уния оказалась скверным средством «навести мост» между Востоком и Западом» [49].

В ходе эволюции перед лицом новых исторических вызовов национализм обнаруживает способность к превращению в свою относительную противоположность, которая лишь имитирует его фасад и скрывает глубокую ***мутацию*** феномена. Этот процесс обратен тому, который прошло христианство, начиная с космополитизма, затем разделившись на две известные ветви и, наконец, став национальной религией при номинальной роли наднациональных институтов и символов. Национализм отправляется от национального фактора лишь как исходного

пункта и возвращается к нему для мимикрии совершенно иного содержания. Он способен парадоксально трансформироваться в ***над***национальную идеологию и практику. В миссионерской ипостаси они порождают ***ксенофобию***, или нетерпимость к иным культурам. Глубинный исток миссионерства – в мутации нормального национального чувства в воинствующий ***национализм*** и его перерастание в ***шовинизм*** и ***расизм*** – «национализм крупного рогатого скота» (Ницше).

Любая национальная культура стремится к объективации не только в пределах своей ойкумены, но и за её пределами, в мире иных культур. Если ценности, структуры и технологии данной культуры ***органичны*** иной культурной «почве», и происходит их творческое освоение, они обретают интегральный смысл, и эта культура реализует свой культурный мессианизм. Совершенно иначе протекает процесс на ***неорганической*** для мессианской культуры «почве». Отторжение её ценностей не только не отменяет потребности в экспансии, но и преобразует её в стратегию coge intrage (заставить войти) – грубого миссионерства. По оценке ле Гоффа, таковым было «...противоборство немцев и славян, при котором религиозные мотивы отступили на второй план, поскольку немцы без колебаний вступали в борьбу даже с теми соседями, которые приняли христианство» [11, с. 61-62].Известно, что в Средневековье и в известной мере – позднее нация и национализм определялись не в этнических, а в религиозно-политических категориях. Так, в XУI в. в Англии в «Законах церковной политики» утверждалось, что «каждый, кто является членом общества, является членом англиканской церкви», т.е. протестантской, независимой от Рима церкви – оплота Англии как политического союза и империи.Если империя имеет тоталитарный характер, она становится питательной почой для ***политической*** «приватизации», точнее – ***узурпации*** Христа. Это рельефно выразилось в сталинской византийской политике. Г. Якунин писал: «Коварный тиран, чтобы заставить новорождённую Патриархию всегда помнить о её нелегитимности, и, следовательно, верой и правдой служить тоталитарному режиму, заклеймил её именованием «Русская православная церковь» вместо законно существовавшей Поместной Российской Православной Церкви. Заменив поместное название «Российская»

национальным «Русская», Сталин заронил в новообразованную церковную организацию зерно национализма, вызревшее сегодня в махровый шовинизм» [19].

Ныне в Православной Церкви 15 поместных и 3 автономные Церкви. Проблема не в том, что христианство испытывает влияние местных условий, а в подмене универсализма Христа «единственно верным» этно-Христом.Противостояние этносов и наций «именем Христа», их способность превращать фронтиры коммуникаций между смыслами христианских универсалий в провинциальные тупики националистической бессмыслицы – это наиболее очевидные и болезненные *симптомы* заблуждений христианской Европы. В XX-XXI в.в. миссионерство обретает мощный импульс под воздействием такого нового фактора, как ***этнонациоренесанс*** (См.: 26). Как в своей мессианской, так и в миссионерской ипостасях национализм – не причина, а ***тупик*** христианского универсализма, фрейдовской «любви – ненависти» его основных культурно-цивилизационных ядер. Национализм - самая деструктивная ипостась в пространстве фронтиров христианских конфессий.

16.Эта драма развёртывается в бурно меняющемся современном мире. Вызовы европейского Хроноса крайне противоречивы и тревожны. В 2002 г. в мире проживало 2 миллиарда христиан. Из них – 560 миллионов в Европе. В 2050 г. белые (неиспанского происхождения) христиане составят 1/5 из христиан в мире. Но уже в 2025 г. в мире будет 2,6 млрд. христиан, а Европа с 555 миллионами христиан опустится на ***третье*** место. В 2000 г. в мире было 1.056 миллиона католиков, из них в Европе – 286. Прогноз количества католиков на 2025 г. в мире – 1363 млн., в Европе – 276 млн. [см.:1, р.12-15]. Согласно прогнозу Ф. Дженкинса, в России в 2000 г. 90 млн. христиан, в 2025 г. – 85, в 2050 г. – 80. В Германии соответственно – 58, 61, 57 [17, р. 90].

Прямо пропорционально динамике объединения Европы усиливаются негативные оценки её ***христианского*** характера. «Что предлагается американцам защищать в Европе? – пишет П. Бьюкенен. – Христианство… мертво. Западную цивилизацию? Но европейцы своими решениями сами обрекли себя на исчезновение к XXII веку» [8, р.109]. Буквально на глазах реанимируется унаследованный от крестовых походов конфликтогенный фронтир с исламом. В современной Европе же больше 10 млн.

мусульман. Совокупность этих факторов означает нераздельность логоса, топоса и хроноса по меньшей мере ***четырёх новых фронтиров*** европейского христианства: 1) *нео-* или *пост*христианизация; 2) вызов *американизации*; 3) культурная *самоидентификация* Большой и Западной Европы; 4) *мультикультуралистское* искушение универсализма**.**

17. Глубинный исток ***постхристианизации*** выразил Достоевский. В смене полюсов в отношениях между человеком и Богом место Богочеловека заступает «Человекобог. В этом разница» [14, с. 189]. Один из самых искренних религиозных мыслителей В. Розанов констатировал наступление ***пост***христианского «заката Европы»: «В европейском (всём – в том числе и русском) человечестве образовались колоссальные пустоты от былого христианства; и в эти пустоты проваливается всё: троны, классы, сословия, труд, богатство. Все гибнут, всё гибнет» [40, с. 413]. ***Практический гуманизм*** – это поприще и смысл ***союза*** христианства с секулярной культурой. «Веровать в бога нетрудно, - писал Чехов. - В него веровали и инквизиторы, и Бирон, и Аракчеев. Нет, вы в человека уверуйте! Эта вера доступна тем немногим, кто понимает и чувствует Христа» [50, 343]. Творческая способность перейти рубикон, отделяющий секулярный мир от христианства, остаётся самой трудной проблемой. «Постарайтесь иметь мир со всеми и святость, без которой никто не увидит Господа» научал св. Павел [К евреям 12: 14]. Однако Церковь далеко не всегда следует этому императиву. Христос, писал Данте, «в своём наместнике пленён» [12, с. 250]. Но и сегодня Папа Римский, отвечая на предложение российского академика В. Арнольда реабилитировать Дж. Бруно, ответил отказом на том основании, что не доказан постулат мыслителя – существование множества обитаемых миров. Но можно ли жечь людей, не успевших доказать свою правоту?

Резюме Пилата: *Ecce homo* – остаётся открытой проблемой. О ней пишет архиепископ Парижский, кардинал Ж.-М. Люстиж: «Злоключения свободы побуждают вновь спросить вместе с Псаломом 8:«Что есть человек?».Злоключения равенства заставляют вновь спросить вместе с учениками Христа: «Кто должен почитаться большим?»[Лука22: 24].Злоключения братства вновь делают актуальным вопрос собеседника Иисуса: «Кто мой ближний?»Европа должна сделать для себя вопросом чести её

устройство на основе прав человека. Но недостаточно ссылаться на эти права: их нужно осуществить на практике, значит, делать выбор на основе определённой иерархии ценностей.Поставить в центр культуры трансцендентность личности...солидарность со всеми, начиная с самых слабых. Европейское искусство жизни должно быть открыто всем и быть совместимым с глубокими устремлениями каждого»[43]

Главное условие ***нео***христианизации – творческая способность Церкви к ***самоочищению***. Девизом Церкви должны стать слова Э. Левинаса: «Человек, поистине заслуживающий этого имени в его европейском смысле, унаследованном от греков и Библии, есть существо, считающее святость абсолютной и неопровержимой ценностью» [Цит. по: 2, с. 229].

Для христианина святость – это прежде всего *искупление грехов*. Во время литургии празднования 2000-летия христианства Иоанн Павел II заявил: «Один из элементов Великого Юбилея состоит в том, что я определил его как очищение памяти…я попросил Церковь встать на колени и попросить прощения за прошлые и нынешние грехи своих детей. Мы прощаем и просим прощения». Папа молился за то, чтобы «покаяние за грехи...открыло путь к примирению и общению всех христиан». По указанию Папы Международной теологической комиссией составлен список прегрешений Церкви: религиозные войны, крестовые походы и костры инквизиции, церковные расколы, «презрение, акты враждебности и умолчания» по отношению к евреям, насильственная евангелизация Америки, дискриминация женщин, некоторых рас и наций, проявления социальной и экономической несправедливости, отход от самого духа Евангелия [32].

18. В этом перечне грехов Церкви Америка выступает в качестве ***насильственно*** освоенного фронтира, но когда Иоанн Павел II «предостерёг индустриально развитый Запад от эгоистических и неоколониалистских соблазнов» (Цит.по:36 а, с.61), то это осуждение зла, которое бумерангом вернулось Европе, - глобализации в форме ***американизации*** мира. Вопреки устойчивому отождествлению понятий глобализации и американизации, последняя возникла почти на столетие ранее как проекция старомодного имперского господства. Осознание Америкой своего мессианско-миссионерского призвания гораздо моложе,

чем идея России как «третьего Рима», но несколько старше идеи коммунистической Москвы как революционного «четвёртого Рима». В соперничестве между изначальным изоляционизмом и тем не менее рано возникшим экспансионизмом одержала верх вторая тенденция. Нестор американской цивилизации М. Лернер пишет, что «активно наступающий экспансионизм являлся постоянным импульсом в истории Америки. Жажда земли, жажда власти,жажда размаха» привела к тому, что Америка «взяла на себя роль и практического, и символического лидера ***империи*** свободного мира» [27а, с. 414, 563].Развёртывание глобализации обострило эту застарелую интенцию и настоятельно требует ответа на ***смыслообразующий*** вопрос о США как ***сверхдержаве*** по совокупности отмеченных Бжезинским ***признаков,*** среди которых - «распространенное культурное воздействие» США. Перед нами – очевидная софистическая «подмена основания». Действительная экспансия американских стандартов - это империализм, но вовсе ***не*** «греческий», культурный, как представляется П.Бурдье, а «римский», ***цивилизационный.***

Из основных ценностей европейского Просвещения Америка восприняла прежде всего фаустовский дух неограниченного активизма и господства. Такая установка обернулась, по Лернеру, созданием эффективного типа homo faber, который «культивирует» стандарты «свободного», «неукротимого капитализма». Бжезинский обнажает подлинный смысл этой свободы и вместе с тем озабоченность ею: «В реальности само понятие «свобода» означает категорию, до некоторой степени пустую в философском смысле. Иначе говоря, на Западе оно для очень многих означает попросту увеличение материального уровня потребления, гедонизм, всякое самоублажение без ответственности перед теми, кто оказался менее удачлив… Западный человек сверхозабочен своим материальным и чувственным удовлетворением и становится все более неспособным к моральному самоограничению. Но если мы окажемся неспособными к самоограничению на основе четких моральных критериев, под вопрос будет поставлено само наше существование» [2а]. КЦК существуют как единое целое. Их жизнеспособность и воздействие на мировую историю определяются, в конечном счете, не столько производством вещей, имеющих ***цену***, сколько инновационной способностью к творению «осевых»

социокультурных ***ценностей***. В таком ракурсе Америка является великой ***цивилизацией***, но остаётся «срединной» ***культурой***. В этом нет отрицания культурной идентичности американского социума, но констатируется её ***вторичный***, в сравнении с европейской традицией, характер. Дело не в том, что Америка первой, на два года раньше революционной Франции, провозгласила права человека, а в том, что она провозгласила права, ***рожденные*** христианской Европой.Такую реальность констатируют многие европейские мыслители. Ещё Гегель иронизировал по поводу идеала Америки как «страны будущего». Он писал, что «в эту страну стремятся все те, кому наскучил исторический музей старой Европы...Наполеон сказал: эта старая Европа наводит на меня скуку. Америку следует исключить из тех стран, которые до сих пор были ареной всемирной истории. То, что до сих пор совершалось там, является лишь отголоском старого мира и выражением чужой жизненности» [10, с. 132]. Суровый вердикт вынес Х. Ортега-и-Гассет. Сравнивая США и Россию, он писал: «Америка моложе России. Я всегда утверждал, что американцы – народ первобытный, закамуфлированный новейшими достижениями...Америка еще не страдала, и было бы иллюзией считать, что она уже обладает добродетелями властителя». Американский писатель Г. Джемс констатировал: «Трудно написать роман о стране, где нет теней, нет древностей,…нет ничего привлекательного, как и отталкивающе ложного, да и вообще ничего нет, кроме ослепительного и такого заурядного сияния дня; а именно так обстоит дело на моей обожаемой родине» [35а, с.132].

Основной «счёт», который европейские мыслители предъявляют Америке, это ***дегуманизация*** природы и человека. Французская писательница М. Юрсенар рассказывает, как в Америке её внимание обратили на пятицентовую монету. На её одной стороне был выбит профиль индейца, на другой – профиль буйвола. «Посмотри, - сказал мне мой друг, - они изображают на своих монетах образы истреблённых ими пород». В 1973 году, после Вьетнамской войны США, Эко писал: то, «что сегодня мы живём в эпоху кризиса Великой Американской империи, стало уже общим местом…Исчезает Свободный Человек, говорящий по-английски предприниматель, чьим героическим эпосом был Робинзон Крузо, а Вергилием – Макс Вебер» [53, с. 261].

Немецкий культуролог Г.Л. Кайзерлинг полагает, что «американизм и большевизм – это та же идея, но выраженная на двух языках – одном для богатых, для тех, у кого есть чувство собственности, кто стремится к прибретению, к накоплению, другом – для бедных, для тех, кто лишен пафоса работы... Мир не будет побеждён, потому что и американизм и большевизм противоречат космическому порядку» [49а, с.74-75]. Российский культуролог Г.Померанц пишет, что, хотя Америка резко выдвинулась на первое место, это попрежнему «маргинальная, в сущности, для западной культуры страна» [24б].

Более чем вероятно, что, если бы Америка была одной из «нормальных»стран мира, её критика не была бы столь жёсткой и дружной. Однако исторически сложилось так, что, одной стороны, завершив экспансию на американском континенте, а с другой – отделённая «железным занавесом» от СС СР, эта страна обрушила «девятый вал» американизации на свою alma mater – Европу. Этот процесс начался еще до Второй мировой войны. Розанов писал об американизации - столь же устойчивом и кардинальном моменте современности, каким были древний Рим или средневековое христианство, но преобразованные рынком. «Америка есть первая страна, даже часть света, которая, будучи просвещённою, живет без идей... Мы будем торговать, а остальное неважно.Европа, как и Азия, в конце концов побеждаются Америкой» [38а, с. 111-112].

Америка ***изначально*** испытывала к ***культурной*** Европе «эдипов синдром» неблагодарности. По словам Лернера, «Америка не чувствует себя как перед судьями, а Европа не вершит над ней суд как признанная хранительница культурного авторитета» [27а, т.2, 466]. В этом смысле прозрачен вопрос: «Если Америка – Рим, то кто же тогда варвары?» [27а, т.2, 477].

Наблюдается синдром традиционной «любви-ненависти». Уже в 70-х г.г. «Европа разрывается между нуждой в Америке и отвращением к ней» [27а, т.2, 469]. Объединённая Европа всё менее испытывает комплекс неполноценности и всё более ставит под сомнение американизацию как модель своего динамичного возрождения. Ни европейская цивилизация, ни тем более – «ансамбль европейских культур» (Ж.-Б. Дюрасел) не намерены утрачивать свою идентичность, говоря словами Л.Зидентропа, ради превращения в «более крупный супермаркет…Европа может

быть современной, оставаясь при этом Европой». Новая Европа - это прежде всего «культурный и этический проект» [18а, с. 40, 279]. Сегодня европейские политики заявляют, что «история XX столетия обусловила американское присутствие в Европе», но «это не даёт США прав шестнадцатого члена Европейского Союза». Причиной охлаждения европейско-американских отношений от 62 до 77% европейцев, в зависимости от страны, назвали качественно различающиеся европейские и американские социальные и культурные приоритеты [45а,с. 21-22].

Принципиальная новизна ситуации не только в том, что «самонадеянность» американской силы, по существу, разрушила единую европейско-атлантическую («западную») идентичность. Она возвращается бумерангом во всё более *многомерном* мире. Тем не менее США упорно повторяют трагическую ошибку, о которой Камю писал своему бывшему немецкому другу, ставшему апологетом нацизма: «Но вы думали только о могуществе». До недавнего времени США думали об этом в основном на *европейском* направлении. Сопротивление американизации недостаточно сильно, чтобы констатировать *распад* американской неоимперии. Однако «где тонко, там и рвётся». Вялотекущее сопротивление ей глобального «Юга» неожиданно взорвалось символической террористической атакой 11 сентября 2001 г. на святая святых империи – Манхеттенский деловой центр. Америка остаётся верной себе. Лернер писал, что «американский дух не согласится на судьбу крысы, попавшей в ловушку. Так или иначе он вырвется на свободу, даже если новая независимость, которую ему придётся завоевать, будет независимостью от облечённых властью групп внутри страны и от всемирной анархии за её пределами..» [27 а, т.1, с. 68]. В ***мотивации*** США войны в Ираке отчётливо звучит не только понятное «и аз воздам» за кошмар манхеттенской трагедии, но и неизбывный по ***форме мессианский***, а по ***сути миссионерский*** дух. В телеобращении президента Дж.Буша к американскому народу в день трагедии подчёркивалось, что «это борьба всего мира; это борьба цивилизации ...Террористические акции... нацелены на Америку, потому что мы представляем собой сияющий свет свободы и возможностей для всего мира» [33а]. В его речи в конгрессе США 20 сентября 2001г. провозглашалось право «использовать в войне любое оружие, которое будет необходи-

мым». Президент предложил миру выбор по принципу: «любые страны в любом месте должны сейчас принять решение: или они с нами, или они с терроризмом». И наконец – мессианский апофеоз: «Мы не знаем, каков будет ход этого конфликта, но знаем, какой будет развязка…И знаем, что Бог не нейтрален» [33б]. Так Бог оказывается, по определению Хантингтона, на стороне «одинокой сверхдержавы-изгоя». «Знаете, что меня больше всего поражает, - признал побеждённый Наполеон. – Что сила бессильна что-либо создать. В мире есть только два владыки – меч и дух. И в конце концов дух всегда одерживает победу над мечом» [20а, с. 426]. В полной мере это относится к двум тоталитарным империям XX столетия. Вердикт истории не оставляет сомнений: в соперничестве между ***духом культуры*** и ***мечом цивилизации*** первый, в конечном счёте, побеждает. Не диктатура, а ***культура***, общность её ценностей и приоритетов способна создать ***единую*** и жизнеспособную Европу.

19. Такая переоценка ценностей – на магистрали неохристианизации Европы. Эта переоценка снимает застарелые фундаментальные проблемы и создаёт предпосылки для решения новых. Важнейшая из них – это двуединая проблема христианской *самоидентификации* России, и, во-вторых, её *идентификации* западноевропейским христианством. На поверхности событий «возвращение блудного сына», или реанимация во Христе, современной России представляется очевидным фактом. Насколько можно доверять статистическим данным? Институт научного атеизма в 1985 г. сообщил, что только 11% населения не преодолело религии, в уже в 1992 г. Аналитический Центр при Президенте РФ сообщил: только 11% населения отмечает, что «религия в личной жизни не имеет никакого значения». Поднимает голову замешенный на великорусском шовинизме православный ***фундаментализм***. [29].

И это лишь радикальное крыло преобладающей *тенденции*. Патриарх Алексий II в статье «Мир на перепутье», выступая за национальную самоидентификацию в терминах веры, этноса и культуры, недвусмысленно обозначил *антиевропейский* выбор своей Церкви и в некотором смысле - своего народа (если учитывать его религиозно-культурные «корни»). Верой в данном случае является не христианство..., а «православие» как национальная религия; а этносом – «россияне» (православные, мусульмане,

буддисты – т.е. приверженцы и наследники «традиционных религий»); «культурой» же – некое российское великодержавное имперское целое...» [42].

В таком ракурсе «Европа кончается там, где начинается православие», как заявил экс-министр финансов Австрии, в прошлом известный как активный деятель христианских организаций. С таких изоляционистских позиций России в Европе места нет. После распада СССР определяющим фактором стал ***культурный раскол*** Европы между западным христианством, с одной стороны, и православным христианством и исламом с другой. Россия – это иная, *славянско-православная* цивилизация, которая стоит вне Европы и в принципе враждебна ей. Православная Россия *вне* европейской системы координат обречена на дурную бесконечность напряжённого фронтира в отношениях с Католической Церковью или взаимного дистанционирования.Однако ориентация «держать и не пущать» Европу никогда не отменяла социокультурной общности России с ней, *общеевропейскую* природу и смысл российской культуры. Крупнейшие представители русской культуры *учились* у Европы и *учили* её, неизменно оставаясь собою. Вершина поиска такого синтеза – *общеевропейский* смысл и резонанс творчества Достоевского. Мыслителя беспокоил *кризис* общеевропейских ценностей, «…заходящее солнце последнего дня европейского человечества», и он – «русский европеец, не мог допустить того…» [15, с. 375, 380]. Бердяев подчёркивал идею своего учителя о том, что «назначение русского человека есть бесспорно всевропейское и всемирное. Стать настоящим русским, стать вполне русским, может быть, и значит только стать братом всех людей, *всечеловеком*» [5, с. 119]. Достоевский, всю жизнь искавший Христа, оказал глубокое воздействие на формирование сразу трёх самых влиятельных философских и литературных течений Европы – ницшеанства, фрейдизма и экзистенциализма, единодушно признаваемое их духовными «отцами».

В отличие от ***безжизненного*** (Розанов) славянофильства и западничества, «столбовая» российская самоидентификация символически выражается ясным самоназванием ***русского европейца***, в котором органически слиты общевропейский смысл и национальная «почва». Менее всего, писал Бердяев, европеизация означает, что мы станем похожими на немцев,

англичан или французов. Такое двуединство *однотипно* не только природе, но и ***структуре*** европейского ЕЦК. Французский историк Ж.-Б.Дюрасел подчёркивает, что «Европа владеет: - своей национальной культурой; - своей европейской цивилизацией» [16, 366].

Нет спора о достойном месте высокой российской *культуры* («сверхкультуры», по Бердяеву) в общеевропейском ансамбле национальных культур, и дискуссионным остаётся вопрос о месте России в европейской *цивилизации*. Объективное противоречие между евразийской «почвой» и европейской «солью» России предполагает сознательный и последовательный выбор между цивилизационным *содержанием* и культурной *сущностью*. Россия - не азиатская, а *европейская* Евразия, и принимается Европой как «своё другое» [см.: 27, гл. 8]. ***Различное*** представительство Католической и Протестантской Церквей в России воспроизводит последствия смыслового фронтира между ними, неодинаковую степень интенции к синтезу. Это вопрос их компетенции. Однако «по эту сторону» их отношений с Православной Церковью ясно, что искренняя и последовательная поддержка *европейского вектора* новой России могла бы сыграть ключевую роль в ценностно-смысловой консолидации «Церквей-сестёр».

20. Своеобразным тестом зрелости христианской Европы является её отношение к т.н. «исламскому фактору». Оставляя за скобками внешнеполитический аспект проблемы, вычленим культурно-цивилизационные аспекты ***иммиграции***, в основном, с мусульманского Юга. В своем подавляющем большинстве «новые европейцы» не стремятся и не могут преодолеть барьеры натурализации, замыкаются по этно-конфессиональному принципу, подчиняют жизнь религиозному служению, живут в режиме автаркии. Многие из них проявляют миссионерский активизм, и, по мнению французкого демографа Ж.-П.Чесне, «Европа становится новым рубежом для ислама».Проведенный во Франции опрос о ведущих ценностях ислама показал, что сами мусульмане сориентированы на триаду «демократия, справедливость и свобода», но все другие респонденты отметили их фанатизм, культ подчинения и отрицания западных ценностей. Такое ***отчуждение*** провоцирует лозунги и, к сожалению, профашистскую практику «Германия – для немцев», «арабов – в Сену» и

т.д. Европа не говорит исламу «нет», но проблема в способности титульных этносов и иммигрантов к освоению исламского влияния в интересах открытости и «цветущей сложности» (К. Леонтьев) полифонической европейской культуры.

Приём, оказываемый иммигрантам, во многом зависит от господствующих в принимающей стране представлений относительно собственного национального самоопределения. В широком смысле можно вычленить *две модели*. На одном конце – *ассимиляция*: идея о том, что иммигранты должны постоянно вживаться в новую ситуацию, пока не станут неотличимыми от коренных жителей. Например, Франция всегда стремилась к тому, чтобы ассимилировать иммигрантов, сделать из них «французов» – главным образом с помощью системы образования. На другом конце –*мультикультурализм,* т.е. поликультурность, терпимость к этно-конфессиональному разноообразию и взаимодействие разноэтнических культур в пределах локальной/ региональной культуры и даже их поддержка с тем, чтобы представители разных этносов сосуществовали и образовывали пусть гетерогенное, но ***стабильное*** общество. На практике большинство стран прибегает к обоим моделям одновременно, хотя в последние годы склоняется к ***мультикультуральной*** модели. Однако её осуществление вызывает множество проблем – национальных и расовых, религиозных и языковых, политических и образовательных. Мультикультурализм всё более обнаруживает не только свой позитивный потенциал – способность к воспроизводству этнокультурной идентичности, но и свою ***амбивалентность***. Для иммиграции мультикультурализм приемлем тактически, предоставляя условия и время для самосохранения и адаптации, но стратегически – это ***тупик***, поскольку «со своим уставом в чужой монастырь не ходят».В норме обретение культурной идентичности происходит на основе смысловой ориентации и опоры на ядра своих *культурных* ареалов. Однако всё более напряжённая миграционная реальность многих миллионов людей пользы-их вынужденое решение или добровольный выбор в направлении более зрелых *цивилизационных* ядер, и прежде всего христианской Европы. ***Открытый*** характер новой Европы обостряет ситуацию в пространстве фронтира с «иноверным» мультикультурализмом. Второй Ватиканский собор провозгласил переход к диалогу не только с инославными (прежде всего, с правос-

лавными), но и с ***иноверными*** (декларация «Nostra aetate»), но такой диалог предполагает минимизацию мультикультурализма пределами культурной автономии и совместную ответственность автохтонов и иммигрантов за судьбу европейского христианства.

21. Рассмотренные в многообразии своих проявлений, процессы, происходящие в пространстве фронтиров, способны обрести позитивное направление в условиях культурной ***коммуникации*** (лат. communicare – совещаться с кем-либо). Здесь индивидуальные и коллективные субъекты обретают идентичность и обогащаются в противоречивом процессе взаимодействия. В европейской традиции есть богатый опыт таких коммуникаций. По К. Ясперсу, коммуникация - это процесс, в котором Я действительно становится самим собой благодаря тому, что оно обнаруживает себя в Другом. «Этот процесс обнаружения себя в коммуникации, - пишет немецкий философ Ф. Брехт, - является той единственной в своём роде борьбой, тождественной любви..., которая не смотрит на мир как на гармонию, делающую коммуникацию вообще невозможной, а ставит всё под вопрос» [23, с. 216-217]. Принципиальная новизна ситуации в том, что такая «любящая борьба» развёртывается в условиях ***глобализации*** мира, и в этом необратимом процессе – вызов всей Европе. Европейское христианство не сможет ни сохранить свою аутентичность, ни обновиться в традиционном режиме ***монологических*** мессиански/миссионерских концепций и практики и требует ***диалогического*** мышления, созидания *коммуникационной модели диалога* христианских конфессий. Отказываясь признать и уважать иную правду, носители собственной правды провоцируют экспансию других, более могущественных КЦК. Напротив, пишет И. Берлин, «члены одной культуры…могут понять (entrare, по выражению Вико) ценности, идеалы, формы жизни людей другой культуры или общества, даже отдаленных во времени и пространстве…Хотя эти ценности отличны от наших, мы способны увидеть в них такие ценности и цели жизни, реализация которых может позволить людям жить полноценной человеческой жизнью» [9, с. 56].

22. На этом пути – фундаментальные противоречия между культурным плюрализмом и миссионерским монологизмом «осевых» христианских культур. Характерная примета духовно богатого общества – его тенденция к ***экуменизму***. «У нас одна от-

чизна – вечный град», - писал Данте [12, с. 218]. Бердяев также считал экуменизм одной из центральных проблем. Прошло два тысячелетия, с горечью констатировал мыслитель, но в христианстве не решена «проблема религиозного человеческого общения и соединения». Неразрешенная, эта проблема во многом определяет духовную ситуацию начала XXI столетия, и это дало основания режиссёру фильма «Сердце ангела» А. Паркеру вложить в уста символического Чёрта такие горькие слова: «В мире достаточно религий, чтобы люди *ненавидели* друг друга, и недостаточно, чтобы они *возлюбили* друг друга».Став экуменической ***совестью*** всех верующих мира, Толстой был формально отлучён от православной церкви. Эстафету экуменического движения подхватил выдающийся православный богослов Г. Флоровский. Он входил в состав т.н. «комитета 14» по созданию Всемирного Совета Церквей. Его первая ассамблея состоялась в Амстердаме в 1948 г., где были представлены 147 церквей из 44 стран. Флоровский был одним из лидеров форума. Но православные иерархи писали Сталину о вреде экуменизма. В 60-х г.г. экуменическая идея была популярной, потому что Православной Церкви была тактически необходима поддержка других церквей. Но даже после Сталина, когда состоялся Всемирный парламент всех конфессий, включая нехристианские церкви (1983, Прага), Православная иерархи отказались от участия в нём на том основании, что там присутствовали представители «языческих» конфессий. **К сожалению, *неготовность*** к диалогу была **характерна не только для Православной Церкви.** «Очевидно, когда официальные представители разных конфессий пытаются говорить друг с другом с ***идеологических*** позиций и доказывают свою абсолютную правду, игнорируя правду оппонента, то разговор идет на разных языках. Приходится с сожалением констатировать: экуменический диалог сегодня не достигает цели; средства, которые при этом употребляются, так или иначе неизбежно связаны с прозелитизмом, приводящим в свою очередь к «экспансии». И хотя всякое местничество здесь неоправданно (ведь «каноническая территория» Бога — вся Земля), межконфессиональных перегородок становится все больше, они превращаются в подобие лабиринта;...идет размежевание - вместо столь необходимой для России интеграции с христианской Европой» [34].

В юбилейном 2000 г. Папа Римский предложил лидерам трёх монотеистических религий – иудаизма, христианства и ислама – встретиться у горы Синай, где, согласно Ветхому Завету, Бог явился Моисею и дал ему десять заповедей. Папа сказал: «Ветер, который и сегодня дует с Синая, несёт нам непрестанный призыв к диалогу между последователями трёх великих монотеистических религий в их служении на благо семьи человеческой» [НГ. 1.03.2000]. Этот призыв остаётся гласом вопиющего. Масштабы и глубина фронтиров в пределах христианского мира и за его пределами еще не свидетельствуют о «смерти» экуменического «Бога», но напоминают существо художника П. Клея – птицу с устремлённым вперёд туловищем и повернутой назад головой. На вопрос св. Павла: «Разве разделился Христос?» – императивно необходим ***альтернативный*** ответ.

Литература

1. Barrett D., Kurian G., Johnson T. World Christian Encyclopedia. N.Y. 2001.
1а. Балл Х. Византийское христианство. СПб., 2008.
2. Бауман Э. Индивидуализированное общество. М. 2002.
2а. Бжезинский Зб. Интервью «Комсомольской правде». 2.09.1993.
3. Бердяев Н. Судьба России. М. 1990.
4. Бердяев Н. Философия творчества, культуры и искусства. В 2 т. Т.1. М. 1994
5. Бердяев Н. Философия творчества, культуры и искусства. В 2 т. Т.2. М. 1994
6. Бернардо Антонини. Что я думаю о прозелитизме //Свет Евангелия. 2000. № 37.
7. Булгаков С. Героизм и подвижничество. М. 1992.
8. Buchanan P. The Death of the West. N.Y. 2002.
8а. Вересаев. Гоголь в жизни. М. 1990.
9. Вопросы философии. 2000. №5.
10. Гегель. Лекции по философии истории. СПб. 1993.
10а. Герои Греции. М. 1996.
11. Гофф Ж. ле. Цивилизация средневекового Запада. М. 1992.
12. Данте А. Божественная комедия. Мн. 1987.
13. Достоевский Ф.М. Т.8. Л. 1973.
14. Достоевский Ф.М. ПСС. Т.10. Л. 1974.
15. Достоевский Ф.М. Т.13. Л. 1975.
15а. Древнерусская литература. М. 1993.
16. Дюрасел Ж.-Б. Европа с 1815 года до наших дней. Мн. 1994 .

17. Jenkins Ph. The Next Chkistendom. The Coming of Global Christianity. Oxford. 2002.
18. Заявление Папы Иоанна Павла II и Вселенского Патриарха Димитрия , <http:www.russian-opthodox-church.org.ru/vr10772.htm>).
18а. Зидентроп Л. Демократия в Европе. М. 2001.
19. Известия. 4.04.1995; 20. Известия. 9.08.1997.
20а. Ильин И. Наши задачи. Париж-Москва. 1992.
20б. Камю А. Чума. Новосибирск. 1992.
21. Клеман О. Христианство и секуляризация //РМ. 3-9.08.2000.
22. Ключевский В.О. Неопубликованные произведения. М. 1983.
23. Краткая философская энциклопедия. М. 1994.
24. Кротов Я. Размышления об унии. http://www.krotov.org/yakov/vera/unia.html.
24а. Кузьмин А. Крещение Руси. М., 2004.
24б. Культура. 16-22.05. 2002.
25. Кыштымов А. Униатство и белорусская национальная идея // Информ.-аналитический бюллетень. 2002. №2 (13).
26. Левяш И.Я. Национализм в контексте противоборства тоталитаризма и демократии //Национализм в Европе. Лодзь. 1992.
27. Левяш И.Я. Культурология. Изд. 4. Мн. 2001, гл. 1, 3; Изд. 5. М., 2004. Гл. 6;Он же. Цивилизация и культура: логос, топос, хронос // Человек. М. 1999, №5.
27а. Лернер М. Развитие цивилизации в Америке. В 2 т. М. 1992.
28. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. М. 2002.
28а. Мережковский Дм. Больная Россия. Л. 1991.
29. Независимая газета-Религии. 23.01.1998;
30. НГ-Религии. 3.03.1999;
31. НГ. 1.03.2000; 32. НГ. 14.03.2000; 33. НГ. 10.06.2001; 33а. НГ. 21.09.2001; НГ. 9.10.2001.
34. Никитин В. От диалога конфессий к диалогу культур // Русская мысль. 3.02.2000.
35. Ницше Ф. Соч. в 2 т. Т.1. М. 1990.
35а.Ортега-и-Гассет Х.Восстание масс /Вопросы философии.1989/4.
36. Патриарх Сергий Страгородский. Есть ли у Христа наместник в Церкви? /http://unia-vs.narod.ru/material/strag1.html).
37. Ренан Э. Жизнь Иисуса. Апостолы. Мн. 1991.
38. Розанов В. Избранное. Мюнхен. 1970.
38а. Розанов В. Собр. соч. М. 1994.
39. Розанов В. Религия. Философия. Культура. 1992.
40. Розанов В. Мимолётное. М. 1994.
40а. Православие. М. 1991.
41. Русская мысль. 7-13.05.1993;
42. РМ. 29.07-4.08.1999; 42а. РМ. 28.10-3.11.1999; 43. РМ. 2.02.2000;

44. РМ. 20-26.07.2000; 44а. РМ. 30.11.2000.
45. Русская мысль в век Просвещения. М. 1991.
45а. Свободная мысль-XXI. 2002. №3.
46. Синодальная богословская комиссия. Баламанд. Ливан. 1993. <http:www.russian-opthodox-church.org.ru/vr10772.htm>).
47. С историей на «Вы». Мн., 1994.
47а. Соловьёв В. Собр. соч. Т.5. СПб.. 1912, с.123.
49. Фролов К. Тень Брестской унии над Украиной <pravoslavie.ru/analit/uniaten.htm>
49а. Человек. М., 1999. №4.
50. Чехов А.П. Собр. соч. Т.8. М. 1977.
52. 400 лет Брестской унии. Критическая переоценка. М. 1998.
53.Эко У. Средние века уже начались // Иностранная литература. М., 1994. №4.
54. Turner F.J. The Significance of the Frontier in American Histohy // Proccegins of the State Historical Sosiety of Wisconsin. 1984

…… …….



- промоция на сборника на 6.2.2020-

Проф. д-р Христо Гагов,
(Биологически факултет на СУ „Св. Климент Охридски“)

Псевдонаука: Що е то? Съвременни спекулации с науката

Professor, Dr. ***Christo Gagov****: Pseudoscience: what is this? Contemporary Speculations with Science*

Keywords: artificial intelligence * scientific method *pseudoscience * scientism * transhumanism

Профессор, Д-р Гагов Хр. - Псевдонаука: **Что это такое?Современные спекуляции наукой**.



Резюме: Что такое псевдонаука? Причины существования псевдонаучных утверждений суть: неверные результаты; отсутствие наличных механизмов, работающих в соответствии с известными законами природы; гипотезы из области религиозных и паранормальных феноменов; попытки объяснить научные факты конфесиональными взглядами и псевдонаучными утопиями (Это более подробно уже дискутировано в сциентизме и постхуманизме). Псевдонаука обычно выступает как инструмент социальной инженерии. Мы дискутируем также несостоятелность утверждения о наличии свободной воли и самосознания в машинах, которые являются носителями исскуственого интеллекта. ***Ключевые слова***: искусственный интеллект * научный метод * псевдонаука * сциентизм * трансгуманизм

Псевдо е първа съставна част на сложни думи със значение "мним, лъжлив" (http://rechnik.info/псевдо), която про-

излиза от гръцката дума ψευδής (лъжлив, неверен). Според тълковен речник (http://rechnik.info/псевдо) **псевдонаука е вид твърдение, дейност, метод, практика или теория които твърдят, че са научни и дори изглеждат като такива, но на които липсват някои от характерните за науката критерии и стандарти.** Според това определение някои от псевдонаучните тези може да са верни, но науката не е в състояние да ги докаже. И обратното – твърдението може да е строго научно, но невярно. Примерите за последното са много – едва ли има научна хипотеза, която да не е претърпяла съществена промяна. По-подробно за особеностите на **научния метод** виж Гагов (2018: 89-90). Най-съществените негови характеристики са **„систематично наблюдение, измерване и експеримент, както и формулирането, проверката и модификацията на хипотези“** (*Oxford Dictionaries* 2016). Чрез прецизно отчитане и обработка на резултатите от експериментите се проверява верността на хипотезите и затова експериментите са най-важният инструмент на научния метод. Този подход дава отлични резултати при изследването на принципи и феномени, които характеризират неживата и живата материя. Получените по този начин знания са изградили съвременното ни битие и са причината за неговата непрекъсната промяна, която наричаме прогрес. Кои са причините за появата и лансирането на псевдонаучни твърдения? Те могат да се разделят на няколко групи в зависимост от своя характер и целите, които преследват:

I. Псевдонаучни твърдения, които се основават на неверни резултати:

Така се постъпва, за да се постигне бързо значима научна кариера, за лично облагодетелстване или да се подкрепи с авторитета на науката някакво значимо за обществото твърдение. Такива напр. са Ернст Хекел (фалшиви рисунски на ембриони), Чарлс Досън (фалшиви човешки фосили) и Хванг Ву-сук (Hwang Woo-suk, фалшиви данни за човешки ембрионални стволови клетки) - за повече виж Гагов (2016: 104-106). Много книги са написани за измамите в областта

на фармацията, здравословното хранене и медицината (Голдейкър 2011 и др.). Количествено тук преобладават примерите за заблуда на потребителя с цел промотирането на лекарства, храни и предмети, които не предизвикват декларирания терапевтичен или здравословен ефект, т.е. мами се за пари. Разкриването на подобни манипулации често пъти изисква много знания от областта на природните науки и медицината, а в редица случаи също солидна експериментална база и ресурси за провеждане на проверяващи твърденията изследвания. Понякога публикуването на опровержения на псевдонаучни твърдения среща сериозен и продължителен отпор от страна на по-авторитетните специализирани научни издания и медиите.

II. Псевдонаучни твърдения, които нямат научно доказан механизъм.

Липсата на механизъм за изпълнение на псевдонаучното твърдение означава, че предлаганата хипотеза или теория не се базира или дори противоречи на универсално действащите и научно доказани природни закони. Подходящ пример за това е **хомеопатията**. Хомеопатията няма механизъм, който да обяснява терапевтичния ефект на предлаганите от нея *лекарствени средства*. Молекулите на активните съставки в хомеопатичните лекарства са толкова малко, че при най-големите разреждания са съизмерими със същите в откритите естествени водоизточници. Не е известно как този техен свръхнисък титър действа.Предположението че водата е запомнила структурата на разтворени в нея и в последствие молекули се отхвърля от експеримента. Доказано е, че водата не „кристализира“ в течна фаза, запомняйки структурата на пребивавали в нея молекули или йони. Хомеопатията е детайлно разгледана от Голдейкър (2011: 39-71) и затова няма да се спирам подробно на нея. Очевидно в случая се наблюдава *устойчив плацебо ефект*. Възможно е успехът на метода да надхвърля това влияние, поради голямото внимание и съпричастност, което хомеопатът оказва на пациента, към неговия емоционален и психически статус. По

този начин хомеопатът изпълнява ролята на психотерапевт, което при част от пациентите може да редуцира и дори да снеме дистреса, който е породил заболяването. Тази медицинска практика на загрижения и знаещ много за рода семеен лекар вече почти не се прилага, защото медиците днес са твърде натоварени и обикновено се запознават с пациента на момента с един бегъл преглед или дори само като му четат епикризата и разглеждат изследванията. Следователно за пациентите, доверили се на хомеопатията, има значим психически бонус. Освен това те преживяват сладостното усещане, че са надхитрили *системата*, олицетворявана от ненаситните според тях фармацевтични корпорации и от алопатичната медицина, последната възприемана като мафията на белите престилки, или най-малкото, че се лекуват по един по-адекватен и щадящ начин. *Мнението, обаче,не е знание* (Пенов 2018: 109), т.е. истина.

III. Псевдонаучни твърдения, които разглеждат явления извън областта на действие на научния метод, т.е. базирани са върху субективни възприятия или върху наблюдения, които не могат да се възпроизведат:

Тук нещата са по-завоалирани, отколкото в предходните групи. Причината е, че в тези случаи научният подход се прилага към феномени, недостъпни за обективно научно изследване като *паранормални явления и духовни практики*, влияещи върху *човешката психика*. Някои примери:

1. Неиндефицирани летящи обекти (НЛО) и извънземни цивилизации. Споменавам за тях с цел да илюстрирам обективните ограничения пред приложението на научния метод. Нека разгледаме изказвания на хора, които би следвало да считаме за отлично информирани поради заеманите от тях важни постове. Такива са напр. Пол Т. Хелиер (Paul Theodore Hellyer), бивш министър на отбраната и вицепремиер на Канада, който засяга темата в интервю, наречено *Призив към човечеството* от 2014 г. Същото със субтитри на български език може се намери на (https://www.youtube.com/watch?v=seIBuZRSMTU). Друг такъв е директорът на НАСА

Чарлз Болдън (Charles Frank Bolden Jr.), който на 17 април 2017 г. в Хюстън заяви, че остава малко време преди извънземни да нахлуят на нашата планета (Earth Chronicles News 2017). Тези двамата, единият като военен министър, а другият като бивш астронавт и директор на НАСА би трябвало да разполагат с повече и проверена информация за НЛО. Появиха се съобщения и за многомилионен проект на Пентагона за изследване на НЛО в периода 2007-2012 г. (BBC news 2017). Наясно съм, че високият пост не е гаранция за добро психическо здраве, както и с факта, че в областта на НЛО фалшивите новини са безчет и могат да объркат всеки. А за това има две обяснения – или човечеството все още не разполага с адекватна апаратура за изследване на такъв тип физични прояви или явленията, които макар да са многобройни и видими, са от по-друг, паранормален порядък. Според Scholes & Ribkin тези явявания приличат повече на научната фантастика с нейния стремеж **„***да излезе извън нормалната опитност... чрез представяне на лица и събития, които преодоляват известните ни граници за пространство и време***“** (Scholes & Ribkin, 1977: 175). Жак Вале (Jacques Fabrice Vallée), който е известен астроном и уфолог, отбелязва, че в Европа светещи обекти са наблюдавани и преди векове, и че до 1947 г., когато в САЩ се заговори за НЛО, не са били схващани като „летящи чинии“. След тази дата последваха множество наблюдения на НЛО по света, така че за кратко време се събраха огромен брой свидетелства (Vallée *1987; Hynek 1977: 215, 219*). Д-р Вале стига до извода, че многобройните съобщения не са плод на истерия и че „експанзията на НЛО вълната е обективен феномен, независещ от съзнателното или несъзнателно влияние на свидетелите по отношение на наблюдаваните обекти“ (Vallée *1987*). Тук спадат и хилядите съобщения за *срещи от трети вид* в САЩ, които даже бяха систематизирани в 6 категории (*Hynek 1977: 4-9*). Те се характеризират с безсмисления си характер, т.е. те нямат очевидна цел и **приличат на окултни просветителски ритуали за *отваряне на***

съзнанието за нова група символи (Vallée *1969: 117*), *което навежда този автор на предположението, че става дума за внедряване на „нова религия“* (Vallée *1969: 202*). Така НЛО представлява странна смесица от природни и психически феномени, които не се поддават на научния метод, т.е. изследванията не дават ясна физична картина на наблюдаваните явления. Православни автори отнасят феноме-на НЛО към демоничните влияния (Серафим 1997:123-177). 2. *Психически разстройства с обсебване*. Психическите разстройства са с твърде сложна етиология и се дължат на най-различни фактори. Към тях се отнасят заболявания на мозъка, а също комбинации от органични и психични фактори или само психични такива. Тук се отнася чуването на гласове, които може да призовават към самоубийство, убийство или друго престъпление, натрапчиви зрителни халюцинации и др. под. В тези случаи няма как научният метод да отдиференцира дали мозъкът е техният генератор или служи само като *антена*, способна да улавя сигнали от неидентифицирани източници, т.е. дали този феномен не е вид ефективна телепатия.

3. Огромен брой религиозни (нетленни мощи, мироточене от икони и др. под.) и квазирелигиозни феномени, включително магически практики (Кремо 2003: 193-323). Това са паранормални явления, които не могат да се отрекат. Дори много от тях да намерят физическо (естествено-научно) обяснение, ще остане значителен брой такива, които справедливо бихме класифицираи като *недостъпни за изследване от научния метод*, т.е. техния генезис е извън обсега на обективното научно изследване.

IV. ПСЕВДОНАУКА, чиято същност е да твърди, че научни данни подкрепят религиозни, вероизповедни или други ненаучни твърдения.

1. Теория на Интелигентния дизайн (ИД). Основното твърдение на ИД е, че наличието и сложността на живите организми се дължи на реализацията на интелигентен план, т.е. те са проектирани и създадени от висш Разум. Три са важ-

ните въпроси – кой, защо и как? ИД може да наречем и *Теория за Интелигентния Дизайнер* (ако за такъв се приеме всемогъщия Бог, описан в Библията) или *Теория за Интелигентния дизайнер* ако за такъв се предполага някой друг субект (напр. извънземна цивилизация, демиург, някакъв бог и др.). Това е отговорът на въпроса Кой? Защо? Отговорите са различни и отново зависят от религиозните убеждения. Така например убедените в истинността на библейските текстове вярват в това, че животът на Земята е среда в която човекът, като разумно същество със свободна воля, преминава своето морално обучение (духовна еволюция) с цел да разбере и отхвърли злото, и така да стане годен за *Царството божие* (Мат. 3:2; Мат. 19:16-29). Следователно човекът, а и цялата биосфера се намират в междинен етап от плана ИД, който етап ще приключи с попълване на числото на тези обитатели след всеобщото възкресение. На въпроса: Как?, се отговаря чрез взаимодействие на Божествения Логос с материята, в резултат на което се появяват тварите (Бт. 1:20-30). Очевидно отговорите на всеки един от тези три въпроса е неудовлетвотителен от гледна точка на науката, защото е недостъпен за изследване и доказване от научния метод. ИД има **правото да твърди, че научни данни подкрепят** неговата концепция за **сътворение на света и живота, но не може да претендира, че това е научно доказуемо.**

2. **Еволюционна теория** (ЕТ). ЕТ попада в същата група, но по друга причина. Тук по аналогия с т. IV.1 ще дам алтернативно заглавие – *Теория за творческата способност на материята.* Следователно на въпроса Кой? – отговорът е материята. Защо? – Без предварителна цел. На въпроса - *Как се е създал живота и кое е довело до многообразието в миналото и днес?* - спонтанно, чрез случайни процеси и за дълъг период от време. Този отговор е съвсем неудовлетворителен предвид неясните около възникването на изключително сложните биологични матрици и клетъчни компоненти, както и процесите наречени макроеволюция (виж Гагов 2016: 101-102; Велчев 2018: 124-155). В

крайна сметка нещата се свеждат до твърдението, че щом живота го има, то той все някак е възникнал от само себе си при условия, които не можем ясно да дефинираме, защото изглежда са били твърде различни от днешните. **Науката** не само *не може да докаже съществуването на творческа способност на материята* (*екстропия*), но напротив отчита, че в характерните за живота химични реакции господства ентропията, при която спонтанните процеси са в посока разпад на сложното на по-прости компоненти (Гагов 2016: 101; Велчев 2018: 124-155). Следователно ЕТ няма механизъм който да обясни спонтанното възникване на информационните молекули-матрици и на още по-сложните структури, осъществяващи тяхното запазване чрез репликация или на декодиране чрез транскрипция и последваща транслация. Ако ЕТ въпреки това се приема и налага, то това се прави с цел да се утвърди материалистическия мироглед. Естественият отбор много добре обяснява премахването на неудачните индивиди, както и възникването на благоприятни, но сравнително ограничени промени, които генерират удивителната вариабилност при реализация адаптивния потенциал на генома. Това най-добре се забелязва в уникалния фенотип на всеки индивид, при сравнително лесното селектиране на най-разнообразни породи и раси, както и във възможността от възникването на нови видове. Подобно на ИД и при ЕТ науката не може да отговори убедително на нито един от трите фундаментални въпроса. ***Макар ЕТ, подобно на ИД, да е псевдонаучна***, това, както бе споменато по-горе, от научна гледна точка не означава непременно, че е невярна, а само че е недоказана и недоказуема. **Липсата на адекватно обяснение за начина на възникване на биологичните матрици и на макроеволюцията** (произхода на по-големи таксони) **определят ЕТ,** т.е. **твърдението за случайната поява и усложняване на организмите**, като **най-малко вероятното обяснение за наличието на живот** на Земята. *Отсъствието на механизъм поставя ЕТ до хомеопатията***.** Според известните ни природни закони на Земята не би

трябвало да съществуват самовъзникали и самоусъвършенстващи се организми. Следователно, както господстващата днес представа (ЕТ), така и останалите учения за появата и развитието на живота са рожби на предпоставени убеждения, чиито привърженици се опитват да ги обосноват и наложат с научни доводи.

3.*Сциентизъм*. Сциентизмът е естествено развитие на материалистическия възглед. Кратко и ясно описание на сциентизма се дава в дефинираните от Стенмарк (Stenmark 2001: 18) четири основни негови твърдения:

а. *Единственото знание, което може да имаме (да постигнем) е научното знание.*

***б**. Съществува само това, което научния метод може да изследва.*

***в**. Науката може самостоятелно да отговори на всички морални въпроси, както и да обоснове замяната на традиционните етични норми.*

г. Науката може да отговори на всички екзистенциални въпроси, както и да обоснове замяната на традиционните (и нетрадиционните, бел. авт.) *религии.*

Тези постулати дефинират претенцията на сциентизма чрез интерпретация на научни факти да се обосноват мнения по въпроси, които попадат извън обхвата на научния метод. Това е така, защото според сциентистите такива просто не съществуват. Последното твърдение е недоказуемо със средствата на научния метод и следователно е и ще си остане постулат. По този начин научните резултати се използват за подкрепа на вероизповедание, което отрича битието на духовния свят и като следствие от това се изключва възможността той да влияе върху материалния.

4. *Трансхуманизъм*. Логическо продължение на *атеистичния сциентизъм* е концепцията за трансхуманизма на постчовека. Мечтата за *самообожествяване* никога не е напускала човека. Днес за реализацията на този душевен копнеж се разчита най-вече на науката. Мнението, че интелектът, емоциите и самосъзнанието са по същество продукт (надст-

ройка на човешкия мозък, предполага възможност да се създаде сложна и устойчива във времето механична структура (машина), която да притежава тези характеристики на човешка личност, но в много по-голяма степен. Тази перспектива се възприема напълно сериозно и дори плаши някои водещи учени, предприемачи и идеолози на новото време, защото те предполагат, че създаденият от човека изкуствен интелект (ИИ) ще притежава самосъзнание и ще прояви характерните за нас страсти. Така например властолюбието може да превърне ИИ в жесток диктатор и да го накара да използва почти неограничените си интелектуални способности, за да елиминира хората, ако не всички, то поне тези от тях, които имат капацитета да го ограничат в действията, които той пожелае да извърши. Подобно поведение на ИИ бе описано още през 1968 г. в новелата на английския писател Артър Кларк „Една одисея в 2001 година“ (Clarke *1968).* В нея бордовият компютър ХАЛ 9000 се опитва и почти успява да превземе космическия кораб „Дискавъри 1“, като елиминира астронавтите на него без един - Боумън, който в последствие го дезинтегрира чрез последователни етапи на изключване. Накрая се описва нещо като трансформация на Боумън върху друг материален носител: появява се същество, наречено *Звездно дете*. Самата новела завършва доста странно: „Защото, въпреки че беше господар на света, то (*трансформираният в Звездно дете Боумън – бел. авт*.) не беше съвсем сигурно какво щеше да прави след това. Но все щеше да измисли нещо.“ (Кларк 1974). Изобщо не става ясно по чия воля Боумън претърпява подобна трансформация, чрез която овладява могъщи сили. Нито пък нейната цел и смисъл. Този край намеква и за една неафишира подробност - ако трансхуманизмът се реализира, то крайните трансформации, т.е. *прехвърляния* на човешка същност върху устойчив небелтъчен материален носител, ще претърпят малцина избрани. Това произведение ни представя мечтата на трансхуманизма в почти завършен вид.

Идеалът и крайна цел на трансхуманизма е човекът да постигне физическа, ментална и емоционална самодостатъчност, свръхсъобразителност, необозрим интелект, овладяване на пространството по непознат и неподозиран до сега начин, свобода от морални ограничения и безсмъртие. Всичко това поразително наподобява състоянието и способностите на описаните в Библията паднали ангели (дяволи, бесове), т.е. откровено се лансира демонизация:

- Висок интелект, какъвто имат ангелските чинове (Евр. 2:7);
- Неограничени пътешествия в космоса - демоните се наричат *поднебесни духове на злобата* (Еф. 6:12);
- Власт над хората-вождът на падналите ангели – арх**.** Сатана се именува *княз на този свят*(Йоан 14:30;Ис. 14:12-14);
- Безсмъртие - бесовете са духове, които веднъж сътворени не могат да изчезнат.

Параноята на „знаещите“

Опасенията че механичен носител на ИИ ще развие самосъзнание, което да го противопостави на неговия създател - човека, споделят много именити изследователи и компютърни специалисти. Бил Гейтс твърди: „Аз съм от тези, които се боят от свръхинтелигентността. На първо време компютрите ще изпълняват (*вече го правят,* бел. авт.) многобройни задачи вместо нас... *Няколко десетилетия по-късно обаче интелигентността им ще бъде достатъчно могъща, за да създаде проблеми*.“ (Фери 2016: 243-244). Стивън Хокин подкрепя това мнение като казва: *„Създаването на ИИ би било голямо събитие в историята на човека. Но може да бъде и последното.“* (Фери 2016: 244). В същия дух Илън Мъск предупреждава: „С изкуственият интелект призоваваме демоните“.

Материалистическият поглед върху света постулира, че индивидуалността (личността, характера) на човека се поражда и е надстройка на главния мозък. В подкрепа на това твърдение се привеждат понятни примери: напр. злоупотребата с алкохол и други упойващи вещества или психостимуланти фармакологично повлияват мозъчни функции и

временно изключват или трансформират съзнанието, сетивните възприятия и паметта; с индивидуалното развитие протича обучение, което е паралелено на процеса на усложняване на мозъчните структури чрез формиране на нови синаптични връзки между невроните и така се усъвършенстват мозъчните функции; тумори в мозъка, травми или оперативни интервенции отключват променени в характера и психическия статус; с годините настъпва деградация в мозъчните структури, които променят поведението – старческа деменция и други дисфункции, подсилват се или появят нови отрицателни черти на характера и др. под.; емоциите се свързват с конкретни мозъчни структури и др. И, накрая, смъртта на индивида се дефинира като мозъчна смърт. Следователно *мозъкът е средоточие на психичния живот* на човека, а личността (индивидуалността) е конкретна и уникална изява на тази най-висша структура на нервната система.

Ако сравним мозъка и личността с компютър и ИИ прави впечатление разликата между горното твърдение и интелигентните машини, създадени от човека. При компютрите *хардуерът и софтуерът се създават отделно*! Това е валидно, независимо от сложността на хардуера. Изглежда така ще бъде и занапред. Ако мозъкът създава личността, то, по аналогия, би следвало и достатъчно сложният хардуер при включване към източник на енергия от само себе си и като надстройка на тази високо организирана материя, да формира някакъв вид изява – напр. рефлексивна психика или дори самосъзнание. Това не се наблюдава, независимо от това, колко е усъвършенствана машината. Наистина, вече има компютри, които могат да се самообучават и програмират, но това е заложено като възможност от създателите на програмата, т.е. инсталираният софтуер е предвиден да се усложнява и да програмира нов софтуер. Изискванията за усъвършенстване на хардуера е с цел да може сложни програми да оперират на него, а не за да се зародят там или пък да формират някаква *индивидуалност*. По аналогия мозъкът изглежда по-скоро инструмент, а не генератор на личността

и самосъзнанието. В случаите, когато той остава недоразвит по някаква причина – заболявания, дефицит на съставки в храната и др. – тогава той просто няма капацитет да изяви в пълнота личността, както се случва при повреди в компютрите или от липсата на мощност за поддържане на всички фунции на инсталираните програми. В бъдеще е възможно усъвършенстван и с несравнимо по-мощен капацитет ИИ да е в състояние да взема решения, от които зависи дори човешки живот, но това винаги *ще отразява волята на неговия създател*. Така и днес мнозина се обявяват срещу разработването на роботизирани оръжия, които могат да воюват самостоятелно, т.е. военният робот може без човешка намеса да вземе решение за убийство на хора, когато е програмиран за това (BBC News Business 2018). Ако се върнем на опасенията на г-н Мъск, то действително някои приложения на ИИ могат да се нарекат призоваване или отключване на демоните, но не защото роботът ще развие самосъзнание и може да бъде злобен, отмъстителен, жесток и властолюбив като човека, а поради злата воля на своя създател, който е конструирал машина с цел да уврежда и дори да унищожава хора. Следователно свойствата на ИИ отразяват чужда (човешка) воля и не се пораждат от материалния носител (хардуера), независимо от неговата сложност. Последният трябва да има капацитета да реализира програмираните функции, нищо повече. Така погледнато, става ясно, че ИИ ще си остане зададена отвън способност (функция), независимо от сложността си и количествата данни, с които той ще може да анализира. Възможно е в бъдеще домашният ви робот да се изчерви (ако е програмиран, като сбърка да светват червени лампички зад лицевата му пластмаса), след като бъде уведомен, че ви е донесъл некачествени домати от магазина, но едва ли ще се засрами от грешката си. Следователно ИИ *имитира* и ще имитира наличието на *самосъзнание* без да го притежава. Способността да прегледа 200 млн. страници за една секунда го може компютърът *Watson* на IBM чрез програмата *Hadoop* (Szwabiński 2016: 47). Дори някоя машина да

е в състояние за секунда да прехвърли всички създадени някога текстове, това няма да превърне носителите на ИИ в същества с разум и свободна воля. Те и сега имат интелект за решаване на твърде сложни задачи по заложен алгоритъм, но нямат власт да го променят по непредвиден от създателите на програмата начин. Ограничеността на науката и в частност на неврофизиологията тук се проявява в невъзможността ѝ да отговори убедително на въпроса: Мозъкът орган ли е на съзнанието или го поражда? С други думи личността (душата) **от** мозъка ли се генерира като временна негова надстройка или мозъкът е орган **за** нейната изява? Ако екстраполираме аналогията с компютрите, то отговорът е ЗА, както и хардуера е създаден ЗА компютърните програми. Този извод обаче подкрепя религиозния възглед за двусъставната човешка природа (душа и тяло), който упорито се отхвърля от адептите на сциентизма и трансхуманизма с мотива за невъзможността за доказване на нейното наличие чрез научния метод.Някои вярват, че има и трети компонент (същностна характеристика) на човешката личност, който е по избор и може да се мени като се приема *или благодатта на Светия Дух, или духа на този свят,* като вторият освен всякакви степени и нюанси на страстните разположения включва и необозримо множество от религиозни ментета. С кой от тях ще се изпълни човекът зависи от свободната воля и начина на живот. Този *неизбежен избор* се счита за наша отговорност, а и съдба, тъй като предопределя бъдещите ни желания и действия, и съответно – последствията от тях.

Базата на трансхуманизма - *Silicon Valley* и живописните ѝ околности - (California über alles)

Центърът на трансхуманизма днес може да се локализира в южната част на хладновати и красив залив на Сан Франциско, който включва Силициевата долина и някои прилежащи райони. Там се намират главните квартири (*headquarters*) на най-богатите и влиятелни компании от сектор Информационни технологии(Такива са AMD,Adaptec,Adobe,

Agilent,Alphabet,Altera,Amazon (базирана в Redmond, Washington), Apple, Applied Materials, Atmel, BEA Systems, Cadence Design Systems, Cisco Systems, Cypress Semiconductors, Microsoft /базирана в Seattle, Washington/ eBay, Electronic Arts, Facebook, Google, HP, Intel,Juniper, McAfee, Netscape, Network Appliance, NVIDIA,Oracle, Palm, PayPal, Rambus, Siebel, Silicon Graphics, Sun Symantec,Synopsys,VeriSign,Veritas Software,VMWare,Yahoo и др. (https://en.wikipedia.org/wiki/Silicon_Valley)).Зад почти всяко от тези познати имена стоят милиарди долари. Доскоро някои се питаха коя от тях първа ще направи капитализация от един трилион долара (Lee 2018). Това бе постигнато първо от Apple през август 2018 г. и Amazon през септември 2018 г., но и двете корпорации отбелязаха спад в края на 2018 година. През април 2019 г. Microsoft също регистрира стойност от над един трилион долара (BBC Business 2019).

Трансхуманизмът обещава всичко – знание, сила, власт, здраве, удоволствия, могъщество,контрол над емоциите, неограничено движение в пространството, бесмъртие. Утопията от близкото минало за построяване на справедливо и благоденстващо общество (рай на Земята) се екстраполира в необятното космическо пространство и едновременно с това дръзновено се разтяга във времето чрез обещание за безсмъртие. За допълнителна примамка служи възгледът, че всичко това ще се реализира независимо от моралното ни състояние и дори че неговото постигане се ускорява от отказа да се следват утвърдени морални принципи и норми. За такова ускорение днес усилено се трудят легиони медийни, политически и културни *моавци*, които неуморно атакуват новозаветния народ Божий, а и всички останали, с лъстиви предложения за участие във всякакви идолослужения и разврат (Лук.17:1).Така те по-същество глобално прилагат убийствения съвет на Валаам към моавския княз Валак (Числ. 31:16; 25:1-3), поради който в древност загинаха 24 хиляди израилтяни (Числ. 25:9) и то на прага на Обетованата земя. Като единствено ограничение за развитието трансхуманизма се посочва степента на технологично развитие, чийто

напредък се счита, че е въпрос само на време, инвестиции, добра организация и хъс.

Разгледаните тук, а и други съвременни псевдонаучни тези се стремят да прехвърлят авторитета от успехите на научния метод и на базираните върху неговите резултати очевидни за всички постижения върху **твърдения, които не се подкрепят от универсално действащите природни закони и затова не могат да се потвърдят експериментално**. Тяхното лансиране най-често е свързано *с желания за печалба и за целите на социалното инженерство*, т.е. за реализация на планираната от векове глобална социална трансформация. Възприемането на неверни псевдонаучни хипотези и теории има за резултат лична и групова неадекватност в условията на свръх информирана среда. Тази неадекватност е трудно забележима когато е масова, споделя се от авторитетни личности и подпомага кариерното развитие.

Литература:

Гагов Х. 2016. Има ли Разум във вселената? Интелигентният дизайн - играч без акредитация на терена на теоретичната биология. // *Философски алтернативи,* кн. 4, 100-114.

Голдейкър Б. Псевдонауката 2011. Изток-Запад: София.

Серафим (Роуз). 1997. *Православие и религия на бъдещето*. ЕТ Кирил Маринов: София.

Кларк А. 1974. *Една одисея в космоса през 2001-та година*. Наука и изкуство: София. https://chitanka.info/text/2072/48#textstart

Пенов С. 2018. Сътворяване – Еволюция – Интелигентен дизайн или: краят на една дискусия в апология на философията. // *Философски алтернативи,* кн. 1, 109-120.

BBC News.2017. *Pentagon ran secret multi-million dollar UFO programme*. Dec.17, 2017 http://www.bbc.com/news/world-us-canada-42379749

BBC News Business 2018. Google should not be in business of war, say employees. April 5, 2018. http://www.bbc.com/news/business-43656378

BBC News Business 2019. Microsoft hits $1 trillion market valuation. April 26, 2018. https://www.bbc.com/news/business-48050105

Clarke A. *1968. 2001: A Space Odyssey*. Hutchinson, UK

Earth Chron*icles News. The head of NASA said that before the alien invasion left a few months. April 17, 2017. https://earth-

chronicles.com/space/the-head-of-nasa-said-that-before-the-alien-invasion-left-a-few-months.html
Hynek JA. 1977. *The UFO Experience. A Scientific Inquiery. Ballantine Books. NY, USA*
Lee D. 2018. Apple, Amazon, Alphabet: The race to a trillion dollars. *BBC Technology*, Feb. 1, 2018. http://www.bbc.com/news/technology-42901143
Miller J. 2017. California's poverty rate remains nation's highest. The Sacramento Bee. September 13, 2017. http://www.sacbee.com/ news/ politics-government/capitol-alert/article172973181.html
Scholes R.,Ribkin ES.1977.*Science, fiction, history*. Oxford University Press.
Stenmark M. 2001. *Scientism. Science, Ethics and Religion*. Routledge, NY.
Szwabiński J. 2016. *Introduction into Big Data analytics. prac.im.pwr.wroc.pl/~szwabin/assets/bdata/1.pdf*
Vallée *J. 1969. Passport to Magnolia. Henry Regnery Co, Chicago, USA*
Vallée *J. 1987. UFO's In Space: Anatomy*

доц. д-р Асен Ив. Димитров (ИФС-БАН)

„Ние винаги сме били тук“, или интелигентност и сляпа каузалност“.

Assoc. prof. Assen Ivanov Dimitrov
Department of "Ontology, Epistemology ", IPhS-BAS
We have always been here, or ***Intelligence and blind Causality***
e-mail: **assen.dimitrov@gmail.com**
Keywords: *intelligence, causality, prerequisites, method of "trial and error"*

доц. Димитров Асен Ив. *– И-т философии и социологии. секция "Онтология, эпистемология ",БАН.*

«Мы всегда были здесь, или интеллигентность и слепая каузальность»

Резюме на русском языке: В докладе обсуждаются вопросы «Кто мы?» и «Откуда мы?», и излагаются онтолого-эпистемологические предпосылки возможного ответа: Человеческая интеллигентность не проста и не разлагается. Существуют: рефлексивные, конструктивные (здесь входит и воля) и тональные

(здесь входят ощущения, присущие сенсорным модальностям, различные эмоциональные состояния и т.п.) ментальные способности и состояния. Это—"ментальная" аппаратура. Что касается программного обеспечения интеллигентности, то оно изначально было разработано на основе иерархической причинной природе самих вещей, согласно которой предварительные условия имеют онтологический иерархический приоритет над непосредственными причинными взаимодействиями. Предпосылки являются онтологическими катализаторами процессов. Онтологические катализаторы – это агенты, которые готовят причинные взаимодействия без непосредственного участия в них; они их подготавливают, разрабатывают и включают, устанавливают специфическую онтологическую рамку, которая, в свою очередь, является предпосылкой для интеллигентного поведения, т.е. его логического порядка; целенаправленности; семиотической коммуникации.

Ключевые слова: *интеллигентность, каузальность, предпосылки, метод «проб и ошибок»*

За интелигентния контрол

Интелигентният контрол не е непосредствен контрол чрез волята, а посредством настройките, т.е. предпоставките на процесите. Интелигентен контрол съществува, но той не е непосредствен. Когато се казва, че контролът върху нещо е интелигентен, това не означава, че интелигентността – примерно разумът, чувствата, емоциите или волята – са способни, като някакви физически агенти, да упражняват собствено непосредствено каузално въздействие над контролираната от тях система. Примерно, приема се, че хамелеонът е способен да променя окраската си според колорита на околната среда, в която той е попаднал. Това, строго погледнато, не е точно така; той действително е способен зрелищно да променя своята окраска, но според някои изследвания произведеният цвят всъщност не съвпада с този на средата, а е много колоритен израз на емоциите, които хамелеонът изпитва в този момент; т.е. той досущ като хората примерно: позеленява от гняв, почервенява от възбуда, пожълтява от

страх, придобива синкаво-прозрачен оттенък при покой и безметежност. Тъй или иначе, защото аз лично съм виждал варан в зоологическата градина, чийто цвят беше идентичен с този на обкръжението му, та дори и с шарките, и нюансите; нека приемем, че хамелеонът и варанът наистина могат да управляват своя колорит. Но как те могат да постигнат това? (Вж. Забележка 1) Чрез *непосредствено* въздействие на психиката им върху фотобиохимията на тялото им, ли?
Трудно е да се каже. Това, което на нас ни е отлично познато благодарение на интроспекцията е, че ние сме способни, чрез акта на волята си, да повдигнем ръката си, да активираме или деактивираме една значителна част от нашата мускулатура. Но, всъщност ние нямаме ясна представа с какво и как волевият акт конкретно участва; ние дори нямаме никаква достоверна емпирическа идентификация, че този волеви акт въобще съществува физически. Единственото, което можем да направим е да конструираме различни спекулативни модели и да търсим на първо време не тяхната емпирична, а по-скоро тяхната естетическа верификация, тяхната семантична удовлетворителност; доколко те се вписват достатъчно убедително в една устойчива светогледна композиция с физическите процеси, които волята, психиката, интелигентността контролират. – Тук ще очертая доста непълно, грубо и схематично един такъв модел, който ми изглежда ако не друго, то поне по-удовлетворителен от този за непосредствения волеви и въобще интелигентен контрол.

Най-общо нещата ми изглеждат така:
„*Контрол*“ означава да превърнем наличното в това, което целим, като използваме подръчни средства. Да кажем, ние разполагаме като наличност с една безцветна и прозрачна течност, но нашето желание е да я превърнем в червена, синя, зелена, в хроматична. Колкото и да напрягаме волята си, усилията ни ще са напразни. Само че, аз малко ви подведох с описаното начално условие. Тази течност не е вода. Нека това е течност, която в момента е безцветна и прозрачна като водата, но ние сме наблюдавали, че тя действително може

да променя цвета си; може да придобива при определени условия някакъв ярък хроматичен цвят; да речем нещо подобно на това, което прави лакмусът. Представете си тази течност, свързана с апаратура, която може да променя по най-неограничен начин нейните физически параметри; и си представете, че ние сме пред контролния панел на тази апаратура и можем свободно да променяме настройките ѝ. И така, ще въртим и натискаме клавиши и копчета, докато с радост забележим, че един от отпитите ни е сполучлив – постигнали сме от безцветна течност – хроматична; а после сме се научили да получаваме и желания от нас цвят. Значи, решението на задачата ни, аз го виждам така: ние не можем да въздействаме *непосредствено* върху цвета чрез волята си; ние дори не знаем какво означават воля или цвят; но ние можем да регулираме настройките на процесите.Та, това е според мен, интелигентният контрол над процесите – не непосредствено причиняване чрез волята, а контрол над техните параметри, постигнат чрез интелигентен подбор на настройките; не контрол чрез непосредствено въздействие на съзнанието и волята ни, а контрол чрез използване на средства и интелигентния избор на настройките им.

Как променяме света със силата на мисълта?

Да, ментална каузалност съществува – това е способността на менталните състояния да произведат каузален ефект над невродинамиката на ЦНС и на първо място на мозъчната кора. – Мозъкът, от една страна, произвежда менталните състояния, а от друга страна, той служи като техен аватар, който опосредства каузално тяхната реална роля и въздействие върху човешкото поведение, и съответно физическите промени, които то предизвиква във външния свят. Но, интелигентността, макар и да е в състояние на много слаби непосредствени каузални въздействия, е на първо място способност не за работа с непосредствени физически обекти, не за непосредствено каузално въздействие върху физическите обекти, а с техните предпоставки.

Способност за разбиране, метод на„пробите и грешките“
Интелигентността се състои не в това, че човек притежава някаква магическа способност да прозира директно в истините,същностите и отговорите; примерно, трябва му да промени честотата на мигането на курсора и той мигновено посяга към настройките на монитора, и нанася мълниеносно точно необходимата му корекция; или трябват му пари и той директно извършва такава сделка, или предприема такъв проект, който го извежда автоматично в стотицата на “Forbes” – Не, непосредствено, гениално и свръхестествено съзерцание на истините, същностите и отговорите на проблемите няма; човек, както и сляпата физическа каузалност е роб на случайността и следователно, той е ограничен и осъден на метода на „пробите и грешките“; но цялата разлика между него и сляпата физическа каузалност е, че той не пробва късмета си върху непосредствено даденото, за да получи от него също така непосредствено, като с магическа пръчка, търсеното и желаното; човек пробва късмета си не върху даденото, а върху предпоставките, от които то зависи, които го контролират, определят и детерминират неговото поведение; т.е., на езика на математиката – не върху аргументите(променливите) на функцията, а над нейните коефициенти. Човек работи на по-дълбоко ниво от сляпата каузална природа – нивото на същностите, на предпоставките, на контролните параметри (Вж. Забележка 2); и тъкмо в това, а не, че той притежава някаква мистична способност да съзерцава непосредствено или с вързани очи търсените отговори; не, той не притежава магическия дар да прозре играта на случайността и без да прави безброй опити на проби и грешки, да може ей тъй на, с щракване на пръстите да напише „Лунната соната“ или да изтегли шестицата от тотото. Интелигентността, както и каузалността, е отново сляпа игра на криеница със случайността, но не с непосредствените обекти, а с предпоставките, които ги детерминират, с техните контролни параметри.

Припомняйки си аналогията за „слепия часовникар“, който за милиарди години успял да сглоби чрез метода на „пробите и грешките“ един безупречно работещ часовников механизъм (Вж. Забележка 3), тук можем да добавим и това, че да, часовникарят е бил сляп, но не и глупав. По същата тази причина, на хамелеона не са му необходими безброй опити, за да завърти копчетата на настройките, регулиращи бульона на клетъчната му протоплазма, така, че той да придобие желания от него цвят на окраската му; във всеки случай много по-малко опити, отколкото на един „необучен“ компютър, за да придобият еднороден хроматичен цвят стените на кубчето на Рубик. Само че, хамелеонът постъпва много по-интелигентно от необучения фен на кубчето, защото за разлика от него, притежава достъп до биохимичните настройки, и значи действа на мета-, а не на непосредствено ниво; докато сляпата каузалност трябва да проиграе на практика всички възможни опции. Основата е каузалността. Интелигентността не е нещо субстанциално различно от нея. Сляпата каузалност и интелигентността са двете страни на една и съща монета. В интелигентността няма нищо субстанциално различно от природата на сляпата природна каузалност. Но, интелигентността е каузалност, която съумява да върви срещу собствената си природа, така, както ветроходецът – да насочи платноходката срещу порива на вятъра, като използва неговата собствена енергия.Интелигентността обичайно се разбира като:

- Способност за съзерцание, виждане (Вж. Забележка 4), дали на сетивни обекти или на същности и истини, и във всички случаи, като
- Нещо абсолютно противоположно на сляпата каузалност.Но и едното, и другото доста се разминават с истината. Интелигентността е по природата си същата тази сляпа каузалност, но тръгваща от съвсем друга основа и движеща се в съвсем различна посока, дори против собствената си природа; и то не по силата на някакви свръхестествени причини, а в пълно съответствие с природните закони; и всичкото това, само

благодарение на обстоятелството, че пак по силата на случайността, на пробите и грешките, и на самоорганизацията на хаоса, интелигентността е придобила един удивителен инструментариум, който пък от своя страна ѝ позволява такава уникална навигация в онтологическото пространство на предпоставките.

Но как интелигентността стига до предпоставките на взаимодействията?

Принципната разлика, схизмата между каузалност и интелигентност възниква тогава, когато, най-вероятно по съвсем случайни причини, каузалността се надгражда с някакъв инструментариум.Въоръжена с тази еволюционна придобивка, каузалността се обръща срещу самата себе си, започва да надхитрява, да надиграва собствените си трикове и така тя се превръща в интелигентност; но по дълбоката си същност тя не е нищо повече от каузалност. – Човек не е по-добър от сляпата каузалност в шахматната партия, битката и съперничеството със случайността. Той в никакъв случай не може да разгадае нейните бъдещи ходове. (Градинаров, 20 19 стр. 93; вж. Забележка 5) Разликата е тази, че човек гледа на ходовете на случайността през призмата и мрежата на категориалните структури; така той успява да редуцира някои от възможните си грешки при неизбежните си опити, проби и експерименти; да прокара байпас или мост над нейния произвол, или да мине сух между капките ѝ. Човек открива инвариантите, на които да стъпи, за да преодолее тресавището на случайността; защото такива инварианти действително съществуват. А понякога пък тъкмо те, детерминираността, го води до задънена улица и той разчита на свободата си, т.е. на семантично контролирания произвол в мисленето, за да разшири контекста на взаимодействието, ограничен каузално от неговото фазово пространство, и така да открие и по-комфортни маршрути. Човек сам действа и преминава през реалността като облак от вероятности. И всичко това, не защото принципно се различава от сляпата

каузалност, а защото именно тя го е надарила с този невероятен, могъщ и уникален инструментариум.

Катализатори

Като казвам „средства“, това не трябва да се разбира в някакъв технологичен или дори инструментален смисъл. Става дума за това, че материята е безкрайно многообразна; тя е невероятно многообразие от качества и способности; когато те се съчетаят по силата на случая, на детерминизма или на самоорганизацията, от това може да се породи и многообразие от квази-субекти, способни на най-неочаквани и причудливи действия. С оглед на развиваната тук теза за генезиса на интелигентността, най-голям интерес представляват катализаторите. „Катализатори“ – това не е философска категория, но може пък един ден да стане. Както, впрочем и „сложността“. Без в това да влагаме някакви телеологични конотации, но катализаторите променят тъкмо и единствено предпоставките, при които протичат химическите реакции и по този начин радикално променят тяхната динамика и ефективност. Това, от своя страна, в някакъв пределно разширен смисъл превръща самите химически агенти в „средства“, т.е. в нещо, чието поведение е регулирано и контролирано от някакъв външен агент-„субект“. Разбира се, ролята и природата на катализаторите не бива да се преувеличава, защото те са си съвсем тривиални химически вещества или съединения. Но в случая става дума за това, че в съвсем естествена и сляпа каузална природна среда, могат, без участието на каквато и да било „интелигентност“, да протичат взаимодействия, насочени не към непосредствено присъстващите агенти, а към промяна на предпоставките, при които тези агенти си взаимодействат – напр. чрез насищане на тази среда с някакви електрически заряди; т.е., съществуват агенти, които въздействат върху, променят и регулират общата онтологическа рамка на иначе естествено обвързаните и предразположени към непосредствени каузални взаимодействия агенти.

А, на един много по-късен еволюционен етап, човек вече сам започва да създава предпоставките, които да насочат и вкарат непосредствените каузални процеси в желания от него коловоз и да произведат търсения от него ефект. Такава изкуствено създадена предпоставка за една интелигентна каузалност е, разбира се, технологията. (За тази интересна забележка съм признателен на д-р Александър Лазаров.)
Но пък, в резултат на подобна каузална симбиоза с катализаторите, непосредствените физически агенти вече започват да се явяват в своето фазово пространство „опаковани“ от различни каузални предпоставки; те започват да навлизат там модулирани от тези техни предпоставки; поради това и самите им взаимодействия вече не могат да протичат непосредствено, а при друга радикално различна онтологическа рамка, каквато е семиотичната комуникация.

Differencia specifica

За да обобщя казаното дотук:

- Differentia specifica на интелигентността е, че интелигентният субект въздейства не непосредствено върху обектите от своето фазово пространство или хабитат, а той винаги въздейства върху предпоставките, които контролират и обуславят тяхното поведение;
- В една естествена, сляпа каузална среда съществуват агенти, които се държат именно по такъв квази-интелигентен начин – те не въздействат и не променят непосредствено агентите, с които са се сблъскали в своето фазово пространство, а променят спецификата на самото това свое фазово пространство, т.е. предпоставките, онтологическата рамка на взаимодействията в него. Но същото е и при най-сложните интелигентни системи – така например, аудиторията трябва предварително да е подготвена, за да възприеме нещо и да реагира адекватно на посланието. Именно обусловеността на човешкото мислене от предпоставките на нещата и е причината за неговата:

- Целенасоченост; самата телеология на човешкото поведение е следствие от неговата обусловеност от предпоставките, а не причина за неговата ориентация към тях;
- Логически строй; работата с предпоставките (настройките) създава логическия ред на мисленето и поведението на интелигентните субекти;
- Знаково-езиково-семиотична трактовка на непосредствената каузална реалност;
- Способност за разбиране: способността за разбиране не е друго, освен съзнание за връзката между предпоставките и търсения от нас ефект или действие.Човек не притежава магическа пръчка, вълшебна кърпичка, летящо килимче или Аладинова лампа, които непосредствено да материализират неговите идеи и мечти. Човек не може да ходи по вода (Матей 14: 17-33) или поне да превърне водата във вино (Йоан 2:1-11), но разполагайки с предпоставките за контрол над своя хабитат, той може да постигне много повече.

Съзнанието не е нещо просто и неразложимо.

Имам предвид не като субстанция, като субстрат, защото съзнанието не е никакъв субстрат или субстанция. Имам предвид, че съзнанието не е нещо просто и несъставно в неговото качество на процес или на състояние. То е комплексно съчетание от много компоненти: неща, способности и процеси.Способността за разбиране, каквото в своята най-висша степен и проявление е съзнанието, не е тъждествена със способността за съзерцание. Способността за съзерцание, откритостта на обективната реалност за интелигентния субект е най-първичното ментално състояние. Но в него не присъства никакво разбиране. Разбирането, освен способността за съзерцание или рефлексивната способност, изисква още активното включване на две други ключови способности и аспекти на интелигентността, като: конструктивната способност (способността за откриване), както и един широк клас от емоционални (или казано още по-широко – тонални) състояния, които впрочем произвеждат и са-

мата текстура на преживяването, което изпитваме като „разбиране“. Докато пък самата схема, програма, матрица, по която тези способности на интелигентността се сглобяват, за да произведат чудото на живота, на интелигентното възприятие на света и на самосъзнанието, „душата“ или „Аз-а“, всъщност е, еволюционно произтичащата от самата природа на нещата, определяща роля на предпоставките спрямо процесите във фазовото пространство на непосредствените каузални взаимодействия. Човешката интелигентност не е нещо просто и неразложимо. С др. думи, съществуват:

- Рефлексивни (Вж. Забележка 3);
- Конструктивни (тук влиза и волята) и
- Тонални (тук влизат усещанията, присъщи на сетивните модалности, различните емоционални състояния и пр.) ментални способности и състояния. Те са нейният „ментален хардуер“. Колкото до „софтуера“ на интелигентността, той е първоначално породен от самата йерархично устроена каузална природа на нещата. Така напр.: „Една от йерархичните взаимовръзки в неживата природа е редът на относителната активност на металите. Атомите на химичните елементи с по-висока редукционна активност могат да изместват по-слабите редуктори от техните съединения:

-

Li→Cs→K→Ba→Sr→Ca→Na→Mg→Al→Mn→Zn→Cr→Fe→Cd→Co→Ni→Sn→Pb→H→Sb→Bi→Cu→Hg→Ag→Pd→Pt→Au.”

(Източник: https://bg.wikipedia.org/wiki/ %D0%99%D0%B5%D1%80%D0%B0%D1%80%D1%85%D0%B8%D1%8F)

На екзогененния (външен) йерархичен контрол, упражняван от Хигс-бозоните, в качеството на „партньор, транслатор и транспортьор“ спрямо хелия, довел до преобразуването на 25 % от хелиевите частици в други елементи като водород, кислород, въглерод, азот, желязо – всички те имащи изключително значение за произхода на живота, се спира Петко Ганчев в статията си „Йерархичните системи – фундаментални зависимости и авангардни фактори в универ-

салната еволюция“ (Ганчев 2014, стр. 91). Предпоставките са онтологическите катализатори на процесите; те ги подготвят, разработват и включват, задават тяхната специфична онтологична рамка, която на свой ред е предпоставка за интелигентно поведение, т.е. за: - Логически строй;

- Целенасоченост;
- Семиотична комуникация.

Онтологическите катализатори, предпоставките са агенти, които подготвят каузалните взаимодействия, без непосредствено да участват в тях. Това е и дълбокият смисъл на таоистката максима: „Ето защо мъдрецът не прави нищо, а само учи на мълчание.“ (Вж. Забележка 6 и Забележка 7)

***Забележка* 1:**

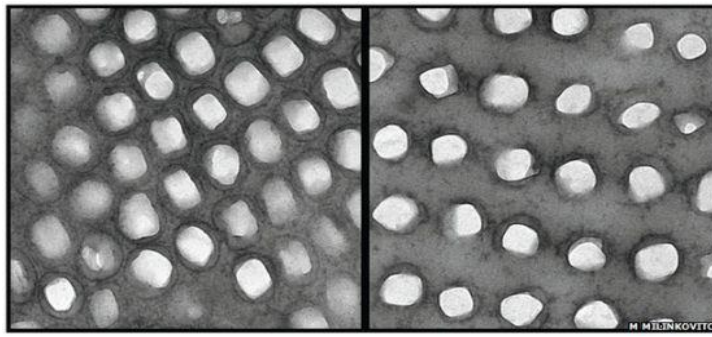
„Досега се смяташе, че за тази цел хамелеонът използва пигментни клетки (хроматофори). Наскоро учени са установили, че за това служат нанокристали в кожата на гущерите, които "са настроени да променят отразяването на светлината", в изследване, публикувано в списание Nature Communications. …Пигментът меланин променя яркостта на цвета като се разпръсква или концентрира в клетки, наречени меланофори, но по този начин се променя интензивнос0тта (яркостта – А.Д.; според теорията на цветовете, цветът притежава: тоналност, наситеност и яркост) на цвета, но не и оттенъка. (тоналността – А.Д.) Анализът на кожата разкрил, че промяната се регулира от прозрачни наночастици (фотонни кристали), открити в пласт от клетки, наречени иридофори, които се намират точно под пигментните клетки на хамелеона. …"Когато хамелеонът е спокоен, кристалите са организирани в гъста мрежа и отразяват сините дължини на вълната" на входящата светлина, обясняват биолозите. "За разлика, когато е развълнуван, той отпуска своята решетка от нанокристали, което позволява отразяването на други цветове като жълти или червени." …Кристалите в клетките иридофори на спокоен хамелеон (вляво) са плътно опаковани. Когато хамелеонът е развълнуван ги кара да се отпуснат (вдясно).

"Това позволява на хамелеоните бързо да се пренастройват между ефективен камуфлаж и привлекателност, като същевременно си осигуряват пасивна термична защита."

(Източник: https://nauka.offnews.bg/news/Novini_1/Hameleonite-si-smeniat-tcveta-s-pomoshtta-na-nanokristali-video_5659.html)

Забележка 2:

Тук е уместно да се посочат някои типични примери за предпоставките и тяхната определяща роля над непосредствените каузални агенти в различни области на познанието и на действителнос-



тта. В математиката, такива пред-поставки са коефициентите на функциите, които действително са тези, които определят тяхната структура и динамика, за разлика от техните аргументи (променливи). Във физиката, предпоставки са константите, от които и зависи порядъкът,устойчивостта на изследваната динамична система. Ключови предпоставки за химичните реакции са катализаторите; тук ще обърна внимание на един специфичен техен клас в областта на биохимията – ензимите. Участието на ензими в метаболизма на живите организми е факторът, който обяснява тяхното уникално и бих го нарекъл фантастично поведение на фона на това на неорганичния свят; да речем, ако един нежив обект притежаваше способността да „стане“ сам от мястото си, то в него трябваше да протичат термодинамични процеси, сравними с температурата и налягането на парна машина, или пък електромагнитни – с напрежение от 220 V. В технологията, такива предпоставки са контролните панели и настройките; а в един съвсем опростен вариант – това са самите средства за производство, инструментите, които дават безпрецедентна сила на упражняващите ги субекти при техните непосредствени въздействия над света на сляпата каузалност. Във философията, това са всички философски

категории, примерно: пространство, време, движение, количество, качество, възможност, действителност, и разбира се самите категории „причинност“ и „предпоставки“, които очертават една съвсем различна, подредена и смислена онтологическа картина на сама по себе си сляпата каузална вселена.

Забележка 3:
За детайлно проследяване на „Аналогията за часовникаря“ – https://en.wikipedia.org/wiki/Watchmaker_analogy

Забележка 4: За способността да виждаме (способността за съзерцание или рефлексивната способност на интелигентността)И все пак, ние ясно можем да виждаме обектите. Какво точно означава тази наша способност? Прибавя ли тя нещо към нашата интелигентност? Или е направо тъждествена с нея? Как виждането ни помага да намираме отговорите на проблемите си?Новороденият интелект не е нито „табула раза“ (Лок), нито притежава вродени идеи (Лайбниц); в него все още ги няма способностите на един интелект в смисъла на Бетховен, Ойлер или Шекспир. Но в него съществува един богат коктейл от предпоставки; някои от тях генетични, други научени, трети открити от самия него; всички те тепърва ще се съчетаят в една уникална интелигентна композиция. Когато бебето се роди, то вижда почти всичко, което виждат и родителите му, а много от нещата дори по-ясно и по-прецизно. Но то не разбира почти нищо. Зрението е един изключително мощен информационен канал, сравнен с другите информационни източници. **Но работата не е в информацията сама по себе си, а как тя се обработва.**

- За отговора вж. Замфиров, Милен. *Когнитивни измерения при математиците с увредено зрение*. Mathematics and Informatics. Volume 58, Number 1, 2015, стр. 77-85; https://azbuki.bg/component/docman/doc_download/2246-zamfirov012015

Идеята на автора е, че незрящият може не само да се обучава на тази математическа дисциплина, но той дори превъзхожда зрящите, защото използва друг тип геометрични нагледи – тактилни и динамични; авторът ни запознава с творчеството на съвременен сляп математик, направил впечатляващи открития в топологията.

Важен е не толкова самият информационен поток, а какви инварианти сме в състояние да открием в него. Но, тук вече на ход е конструктивната способност на интелигентността. – Картата на

звездното небе можеше да е друга. съответно друга щеше да е и градската архитектура, а вероятно и социалните структури; съответно – геометричните аксиоми, примитивните геометрични и математически обекти, както и атомите, молекулите, клетките; базовите структури на физическата реалност, културата и цивилизацията можеха да са съвсем други. – Нови съзвездия; нова геометрия; нови понятия; нови технологии; нови човешки способности, различни от 10-те %, използвани понастоящем; нови ценности…

Забележка 5:

„Любопитно е, че Лудвиг фон Мизес се отнася доста скептично към заслугите на Паскал към анализа на вероятностите. Той смята, че математическите модели са безполезни в хазартните игри. Дори, обратно, те могат да навредят, тъй като подвеждат тези, които се интересуват от случайните събития, да мислят, че „озадачаващите формули съдържат някакви откровения, скрити за непосветените…, че съществува научен метод за залагане и че езотеричните математически умения дават ключ към печалбата“.. Градинаров, Борислав. 2019. *Силата на системния фактор*. София, издателство „Изток-Запад“

Забележка 6: „Книга за Пътя и Неговата Сила“
http://www.spiralata.net/kratce/index.php/teachers/213-laodza1

Забележка 7:

От казаното се вижда, че самите предпоставки притежават определен каузален ефект. Не е ли възможно тогава те да се редуцират до причинността и във всеки случай каква е принципната разлика между нея и тях? – Причината е непосредствено каузално въздействие. Предпоставките също упражняват каузално въздействие, но то е насочено преди всичко над общата онтологична рамка, в която физическите агенти си взаимодействат непосредствено. С др. думи, предпоставката е йерархична каузалност. Но съществува още една принципна разлика между предпоставките и непосредствената, сляпа каузалност. – Предпоставките, поне в своята най-сложна и висша форма са семиотично натоварени агенти. Така напр., в областта на биохимията, предпоставките упражняват своето каузално въздействие чрез включването на сложни сигнални пътеки, съставени от рецептори, трансмитери, ефекторни органи...

Литература:
Ганчев, *Петко*. 2014. Йерархичните системи – фундаментални зависимости и авангардни фактори в универсалната еволюция. // Еволюция на йерархични системи. В. Търново: Фабер, стр. 81–99
Янкулова, Елка. 2012. *Еволюция на йерархични системи*. Велико Търново, издателство „Фабер“
Dawkins, Richard. 1986.. *The Blind Watchmaker: Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe Without Design*. New York. W. W. Norton & Company.
-------- ---------- ---------- ---------- ---------- ----------

Професор дфн Усачев А.В. (Россия)
Еще раз о современном религиозном просвещении

Professor Dr.Sc ***A.V. Usachev*** *(Russia)*
On Modern Religious Enlightenment

Summary*: The question of the religious subject in school and education is not really whether it will be introduced into the school curriculum everywhere or not. This is a question about the materiality of the religious component in our life. Biology did not arise in school before it took its place in the scientific picture of the world of the New Age. And physics did not begin with experience within the walls of an educational institution. As soon as these sciences became essential components of human existence, and they began to mean modernity, their scientific apparatus became suitable for simpler presentation and formulation of conclusions transformed for the consciousness of children, so these disciplines found a second life as school subjects. The existence of science in general is a substantial existence, the existence of objects in any school and educational programs is an attributive being. Of course, religion is not a science. But the algorithm for the emergence of a need from being itself and the response to it from a person can be useful in reasoning on a designated topic. It is this question that is much more important to solve than to determine the formal grounds and the expediency of teaching religious culture.*

Вопрос о религиозном предмете в школе и образовании на самом деле не заключается в том, будет он введен в школьную программу повсеместно или нет. Это вопрос о существенности религиозного компонента в нашей жизни. Биология не возникла в школе прежде, чем она заняла свое место в научной картине мира Нового времени. И физика не началась с опыта в стенах учебного заведения. Как только эти науки стали существенными составными бытия человека, и они начали означать современность, их научный аппарат стал пригоден для более простого изложения и формулирования выводов, трансформированных для сознания детей, так эти дисциплины обрели вторую жизнь в качестве школьных предметов. Существование науки вообще – это бытие субстанциальное, существование предметов в любых школьных и образовательных программах – бытие атрибутивное. Конечно религия – это не наука. Но алгоритм возникновения потребности из самого бытия и ответ на него со стороны человека может быть полезным в рассуждениях на обозначенную тему. Именно этот вопрос гораздо важнее решить, нежели определить формальные основания и целесообразность обучения религиозной культуре. Развивающаяся дискуссия показывает, что насколько целесообразность более неоспорима, настолько проблемный слой становится все более весомей.

Много раз подтверждалось, что *историю науки* можно рассказать, не упомянув религиозной принадлежности великих российских и зарубежных ученых. *Историю религии* можно изложить, не затрагивая при этом ничего научного, позитивистского, секуляризированного, всего того, что возникает от опыта к опыту, от эксперимента к эксперименту. Самое, пожалуй, парадоксальное, состоит в том, что и та и другая истории будут более или менее объективными, содержательными, адекватными существующему положению дел. Но в этот же момент они не будут подлинными. Впрочем, подлинность – всегда вопрос времени, широты и глу-

бины постановки вопросов. Спрос на нее не всегда очевиден. Но мы живем в эпохе, когда открываются подробности, связывающие течение науки с религиозной картиной мира. Эти факты дискретны, не всегда систематизированы, но именно в этом контексте возникает необходимость того, чтобы на уровне хотя бы общей аргументации не изолировать генезис многих открытий от религиозно-подвижнического контекста. Например, всегда интересно вспомнить, что принципы эксперимента и эмпирической основы науки – изобретения монаха Р. Бэкона (XIII в.), увлекавшегося философией Аристотеля и фактически адаптировавшего некоторые положения Стагирита для новой науки, перешагнувшей из Средних веков в самые современные времена. Можно вспомнить и аскетизм И. Ньютона, продумывающего подробности теории всемирного тяготения и принципов механицизма, а также его неусыпный интерес к Библии и занятиям теологией. Показательными являются интуиции Б. Паскаля о безбрежности природы и ее божественном устройстве. А некоторые события, с ним происходившие носят прямо религиозный и чудесный характер. Здесь же уместен и пример с генетикой монаха Г. Менделя и т.д. И, с другой стороны, удвоение бытия на сущность и существование как отблеск удвоения Божией воли и теофании, закрепленного в библейском повествовании. Приход таких крупных ученых, как Н. Коперник, А Эйнштейн, Н. Бор, М. Планк к мысли о всеобъемлющем разуме, к понятиям Абсолюта, истины, надежды ставшими центральными моментами организации дискурса многих научных и философских произведений. Конечно, не имеет смысла все сводить к тенденциозному выводу о стремлении науки к религии, и религии к науке. Но изоляция одной сферы от другой на научно-теоретическом уровне тоже не совсем оправданна.

Существует информационная сторона дела, связанная с возможностью выбора основной стратегии мышления и деятельности. Сегодня это особенно актуально,т.к. информационная среда является всепроникающей и используемой

всеми почти без исключения. «И даже самый обездоленный, - пишет Лиотар, - никогда не бывает лишен власти над сообщениями, которые проходят через него и его позиционируют, - будь то позиция отправителя, получателя или референта»[i]. Многие классики западной философии, разработки и идеи которых легли в основу новейших светских и религиозных программ по теологии, философии, педагогике, имели теологическое образование. Переход каждого из них из теологов в философы не сопровождался великими спорами, диспутами и, того более, взаимными упреками. Декарт окончил иезуитскую коллегию. Кант, Фихте, Гегель, Шеллинг, позднее - Хайдеггер прекрасно знали истины религиозного откровения и не только в силу их образовательной компетентности и незаурядных талантов, но отдавая должное существенности религиозного компонента. Кант, проводя ревизию рациональной теологии, пришел к выводу о том, что Бог – это, прежде всего, идея, которая равно недоступная для сущностного познания, как и любой другой предмет. Он прорисовал границу действия разума в исследовании этой темы. Конечно, такая постановка вопроса не может быть признана религиозной в точном смысле слова. Это - рационалистическое отношение, подготовленное всем прежним развитием протестантской теологии. Но гиперрационализм «кенигсбергского мудреца», поглощающий живую веру, не означает все-таки полного игнорирования религиозных вопросов. Консервативный этап творчества Фихте также ознаменован возвращением к евангельской мысли. «Философия откровения» венчала творчество другого немецкого мыслителя этой эпохи. Ф. Шеллинг создает «философию откровения» с намерением преодолеть субъект-объектную дихотомию в историческом, познавательном и экзистенциальном процессах, т.е. сделать то, что не удалось выполнить в рамках «философии тождества». Молодой Гегель, начиная свой философский путь, писал работы по христианству, народной религии, анализировал евангельские сюжеты. Разделительная линия между светской наукой -

философией, античного, языческого, Афинского происхождения, и теологией, религией, верой в Единого Бога – Иерусалимского происхождения, пролегала в душе философа. Возраст, различные обстоятельства субъективного характера обусловили миграцию автора кульминационной философской системы Нового времени из теологии и пасторской карьеры в стан немецкой философской школы. Но даже такой выбор для внимательного взгляда открывает не негативизм Гегеля по отношению к религии, но только лишь философское к ней отношение, предполагающее аналитику диалектического характера. В последней главе «*Феноменологии духа*» речь, как известно, идет о религии. «*Лекции о доказательстве бытия Бога», «Философия религии*», а также отдельные фрагменты его произведений все время вращаются вокруг тематики онтологической укорененности религии и веры в жизни человека. Видно это и из того, что в начале XX века выдающийся экзистенциалист К. Ясперс раскрывает этот нюанс и «обрушивается» на его концепцию истории, реализующую существенный, переложенный на философский язык, христоцентризм, предлагая свою нехристианскую, или до-христианскую, или пост-христианскую, теорию «осевого времени» как основания современной мысли и культуры. Философы находились в ситуации реального пульсирующего выбора, который смогли сделать, располагая всей полнотой информации, которую и может дать образование, сообщая основы передовых знаний из разных областей.

И. Киреевский, А. Хомяков, В. Соловьев и другие представители русской мысли нивелировали надежду прийти к вере через западно-европейскую философию – через какую-нибудь форму ее абстрактной или содержательной критики, или через преломление известных идей в призме национальных традиций. Западная философия и рациональная модификация религиозности для русской религиозно-философской традиции, активно обсуждавшей существенность и качественную структуру религии в бытии человека,

в науке, в образовании, служила отправным пунктом не только для негативных критических дискурсов, выражающих простое несогласие с известными положениями и выводами, но и была предметом, порождающим пристальное внимание к собственным аутентичным истокам мысли и культуры, которые могут лечь в основу новой формации науки и образования. Общая идея русской традиции мысли XIX века хорошо известна. Понятия Соборности, православного просвещения, России как оплота духовной жизни, которая, в свою очередь, претерпела необратимые изменения на Западе, стали сегодня основой идентификационного процесса в современной России. Но важно то обстоятельство, что в славянофильской мысли органическое соединение православного предания и новейших достижений мысли не были простыми модернистскими декларациями, но аргументировались и обосновывались, т.е. не были лишены рассудительности. Потенциал органичного совмещения Святоотеческого наследия и вопросов современной образованности для И. Киреевского был важнейшим предметом продумывания. Предмет совмещал в себе всю совокупность богословской и философской проблематики: например, сотериологию и философский вопрос о соотношении веры и знания, Церковный опыт и народную мудрость. А. Хомяков через проблему истины частичной, являющейся уделом индивида, и целостной, которая по силам соборному церковному сознанию, обосновывал конструктивную необходимость развития религиозного компонента в науке и просвещении. В размышлениях и славянофилов, и философов Серебряного века религия присутствует в виде основания любого рационального процесса. Без фундамента веры разум замкнут в-себе и не может существовать для-себя, потому что реально оценить границы применения разума далеко не означает ограничения духовно-познавательного бытия вообще. Граница познания и Ничто, простирающееся за ней, является предельным пунктом рационального мышления.

В проблеме, рождающейся на гранях религии и образования, взаимодействуют две тенденции. Их можно назвать доминирующими. Одна тенденция – традиции советского образования, которые и сегодня дают положительные результаты и формируют латентный, не рекламируемый широко, но для всех очевидный престиж российских специалистов. И другая тенденция – православное вероисповедание, которая лишена исторической однозначности по известным причинам, но может оперировать фундаментальными категориями исторической судьбы и культурного влияния. Проблема связана с тем, что в дискурсах и риториках, осуществляющих попытку объективировать содержание, которое должно быть скрытым и субъектным по определению, возникает полярное напряжение. Религиозное содержание современной эпохи проповедники и богословы иногда сравнивают с временами апостольскими, когда христианская церковь только-только набирала силу. Но непосредственное чувство Бога и Спасителя укреплялось на фоне больших и порой беспощадных гонений на христиан. Сегодня в отношения соперничества с православием вступают секты, инославие, технологизм и т.д. Если происходит объективация религиозного чувства, то оно вписывается в разряд простых социальных и обычным способом решаемых вопросов. Происходит наложение рациональных стратегий Нового времени на религиозное бытие в его изначальном смысле. Здесь важно подчеркнуть не только субъективность религиозного чувства, но и его субъектность, т.е. глубинную мотивацию и содержательность. Синтез в таком дуализме пока не возникает и в частности потому, что не прояснена сфера, где синтезирующие качества и формы проявились бы вполне: какой это вопрос – политический, социальный, культурный, духовный, а может быть просто судьбоносный и всегда остающийся таким нерешаемым. Создается впечатление, что еще даже не настало время эпохального выбора, когда бы он заострился основательно и свелся бы к фундаментальным категориям добра и зла.

Сегодня религия не остается безучастной ко многим вопросам общественного бытия и самоопределения личности. В Нагорной проповеди Христос говорил слушающим Его: «Вы - соль земли. Если соль потеряет силу, то чем сделаешь ее соленою» (Мф.5, 13). Это были простые люди, равные в этот момент между собою, а многие уверовавшие остались братьями и сестрами навсегда, ибо видели перед собой только одну цель – спасение своих душ. В следующем стихе Евангелия Христос говорит: «Вы – свет мира. Не может укрыться город, стоящий на вершине горы» (Мф.5, 14). Соль и свет, самая суть створенного мира заключается в каждом живущем. Евангельская мысль не просто говорит и учит о людях, учении и благодати «не от мира сего». Она излагает логику, которая вступает в противоречие с мудростью мира сего. Примеров множество. Общепринятое мнение, состоящее из распространенных мифов и стереотипов, говорит о том, что любовь – это страсть, сильное чувство, а св. Максим Исповедник говорит: «Любовь рождается из бесстрастия…»[ii]. Контекст этого высказывания состоит в определении не земной любви в буквальном смысле, но в любви к Богу, но которая предполагает и любовь к ближнему. «Любящий Бога не может не любить и всякого человека как самого себя…»[iii]. И такое видимое противоречие нуждается в обращении к святоотеческой традиции и религиозной философии за разъяснениями, чтобы ни одна из важных сторон жизни человека, теоретически или фактически не остались без внимания. Евангелие учит: «Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут, ибо где сокровище ваше, там будет и сердце ваше» (Мф.6, 19,20) и, следовательно, такие понятия как благополучие, достаток, которые являются составной частью мирской повседневной жизни нуждаются в истолковании и осмыслении, чтобы парадоксы возникающие на пересечении веры и знания для каждого внемлющего перешли в разряд сущностей взаимодополняющих друг друга. В этом контексте проясняется важный мо-

мент, состоящий в том, что устремленность к спасению и сосредоточению богатств на небе, являющиеся основой христианской жизни, не исключает и социальной адаптации человека. Любой человек может оказаться в центре Божественной любви, или по выражению И. Ильина, может находиться в Божьем луче, когда все существо человека собрано и целостно и есть реальное чувство единства с Богом и миром. Это та подробность человеческой жизни, которая в психологии называется присутствием смысла жизни, а в психоанализе – отсутствием экзистенциального вакуума, психологической фрустрации.

Действительно, вопросы религии вызывают живейший интерес. Они требуют разъяснения. Современное поколение восприняло усталость своих родителей от ожидания коммунизма, от релятивизма и разрушительности нигилизма. Поэтому существует запрос среди учителей и учащихся на знания в области религии. Встречаются разные мнения о том, каким религиям, или что хуже, каким сектам, отдать предпочтение, какие из них удовлетворяют стремлению человека к внутренней духовной свободе. Возникает естественный вопрос: как ответить на эту необходимость? Какая форма будет адекватной: институциональная (предмет в школе) или интуитивная (религиозное возрождение, больше рассчитанное на личностное восприятие)? Налицо некоторый парадокс менталитета в России. Многолетняя борьба с рационализмом: славянофилы против Гегеля, философия Серебряного века против неокантианства, андеграунд против марксизма, - привила глубинную любовь к принципиальной интуитивности истины в восприятии и познавательных практиках российского человека. Именно интуиция, а не институциональная форма ближе к правильному пониманию возможных путей решения проблемы. П.А. Флоренский, по воспоминаниям А. Ельчанинова, однажды дал такое объяснение важного вопроса. Зашел спор о смысле и значении торжественности в богослужении, и о. П. Флоренский рассуждал: «…Чинность и выделанность — не православное

дело. В тебе сказывается западник, а нам наоборот мило, когда служба идет так, как она идет везде в России, спотыкаясь, некрасиво и т.д.; мы любим рабий зрак, а ты хочешь, чтобы даже лохмотья были не настоящие, а подшитые на подкладке. Это — евангельское, а не только православное. Почему Христос так любил общество блудниц, мытарей; ведь нужно представить, что это были настоящие блудницы, которые ссорились, вели неприличные разговоры, бранились, а Христос все же предпочитал их обществу фарисеев. Ты подумай, почему сказано: "сила Божия в немощи совершается". Ведь немощь не только слабость, какая-нибудь оэтическая болезнь вроде чахотки, а греховность, скверность. Христос был с грешными не только потому, что они больше нуждались, а потому что ему приятнее было с ними, он любил их за простоту, смирение».[iv] Богослов и философ подчеркивает в своем замечании то, что интуитивное, фрагментарное, неточное в форме в большей степени проявляет содержание, концентрирует на нем внимание верующего, участника литургии и церковного богослужения вообще. Динамика формы и содержания, если она зависит от волевого личностного определения стратегии поведения, в высказывании о П. Флоренского развивается в сторону содержания, внутреннего наполнения. Это нельзя не учитывать в качестве аргумента большой объяснительной силы. Идеальность, отлаженность формы может нейтрализовать содержание. Шероховатость формы заставляет задуматься, освобождает простор для возможностей в поведении и подходах. Форма делается словно прозрачной, несущественной. Неслучайно такие мастера формального анализа, как немецкие философы, вызывали в свой адрес одну волну критики за другой со стороны русских мыслителей. Признавая все преимущества школы, отечественные мыслители все же переходили на точку зрения духовности, которая поглощает дискретность и абстрагирование формы и содержания. И строгой рефлексии они противопоставляли живые созерцания духа.

Институциональная форма проблематичнее для непосредственного восприятия, чем наивная религиозность потому, что нарушает простоту вопроса. В наивной вере нет ригоризма, т.е. формы, но есть свобода интуитивно обрести тождество душевного порыва и духовного просветления. Человек верует и тем самым приобретает свой особенный путь к Богу, что и ценит более всего. Переплавка этих интуиций, например, в школьный предмет, возможно, внесет коррективы в такое самочувствие верующего. Вместе с радостью приобщения может придти и дискуссионность, рациональность, усложненность, прямое соперничество с позитивистскими интерпретациями окружающего мира. Умозрительно – в этом скрывается еще один аспект обсуждаемой проблемы, которая в какой-то степени вносит помехи в однозначное решение вопроса. Но реально, в жизни обнаруживается очень глубокий идейный вакуум, связанный с отсутствием безусловного (идеологии), который даже нельзя квалифицировать как нишу, которую *нужно* чем-то заполнить. Она явно уже заполнена разными положительными и/или отрицательными содержаниями. Эти содержания вроде бы есть, а вроде бы их и нет, хотя бы постольку, поскольку общество ищет новые более фундаментальные смыслы и не удовлетворено настоящим положением дел. Поэтому есть основания говорить о них как о вакууме. Восточная мудрость гласит: «Лучшим доказательством существования воды является жажда». Духовная жажда, очевидно, направляет к выводам аналогичного свойства. Однако нужно задать вопрос и о том: Что преобладает и какова основная потребность в ценностях и мировоззрении - можно ли этому научить или нужно воспитывать?.

Наверное, оптимистичнее рассудить, что *есть* еще время сделать исторически адекватный выбор в пользу духовно-предметных форм, богатство которых в нашей стране, как правило, не ставится под сомнение. Зачем отказываться от надежды? Сто лет назад нигилисты и социалисты кокетничали перед синоптиками своим пессимизмом и скепсисом.

Это было актуально тогда. Исторические вехи, последовавшие за этим, говорят сами за себя. Структура проблемы сегодня та же, но насущность поиска решения острее, чем в те годы. Фактически, хотим мы этого или не хотим, сейчас решается вопрос о том, реальна ли мечта-проект-теория представителей русской культуры XIX и XX веков. Речь идет о православной культуре, о Церкви, о Священном Писании и Священном Предании. Используя идеи философов и богословов, невозможно игнорировать как логику, так и выводы их мышления. Это характеризует преемственность, но это и сталкивает с проблемами такого же порядка, а, порой, даже еще и большей сложности.

ЦИТИРОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА:

1* *Ж.-Ф. Лиотар*. Ситуация постмодерна. Пер. с фр. М.: "АЛЕТЕЙЯ", СПб. 1998. С. 45

2* *Св. Максим Исповедник*. Первая сотница о любви// Добротолюбие в 5 тт. Т.3. Свято-Троицкая-Сергиева Лавра, 1992. С.164

3* Там же, с.165

4* *А.В.Ельчанинов*. Дневник 25.01.1910. Сергиев Посад. http://www.krotov.org.

…… ……

Срв.: *Ст.Пенов*. Хуманизъм, наука, религия. София 2018.Социални функции и персонално значение на религията, сс. 40-51.



Проф. дсн Анна Мантарова(ИФС- БАН **)**

РЕЛИГИОЗНОСТ И НАГЛАСИ КЪМ БЕЖАНЦИТЕ В БЪЛГАРИЯ

Религиозность и отношение к бежанцам в Болгарии

(Анна Мантарова, *проф., доктор социологических наук*

Институт философии и социологии, БАН)

Резюме: *В статье представлен сравнительный анализ отношения к беженцам с т.зр. различных групп населения Болгарии в зависимости от их религиозной принадлежности и степени религиозности. Использована информация из национально представительного эмпирического социологического исследования.*

Ключевие слова: беженцы, отношение к беженцам, религия, степень религиозности.

Prof. DSc Anna Mantarova

Religiousness and Attitudes to the Refugees in Bulgaria; **Key words**: refugees, attitudes towards refugees, religion, degree of religiosity.

Въведение

По редица политически и икономически причини последните 8-9 години от Близкия и Среден Изток и Африка към Европа се насочиха многобройни миграционни потоци. Макар че България не е крайна дестинация, а само транзитен коридор, в периода 2011-2017 година миграционният натиск бе твърде осезаем. Регистрираните молби за закрила бяха 64011. На 17022 души е предоставен статут на бежанци, а на 6834 – хуманитарен статут. За следващите две години цифрите са съответно 4688, 498 и 713. Интензивният имигрантски поток породи напрежения и проблеми, изправи страната пред сериозни предизвикателства. Очевидно е, особено при очертаващата се дълбока икономическа криза, че Европа ще продължи да е притегателен център за

милиони имигранти от бедни страни. Неизбежно в България по собствено желание или по силата на различни решения и програми за релокация, ще останат определено количество имигранти. За интегрирането им в обществото освен тяхното желание и интеграционен капацитет, от ключово значение са и нагласите на местното население. Именно този факт придава особено важно значение на познаването на тези нагласи, на установяването на детерминиращите ги фактори, на очертаването на профила на носителите на едни или други нагласи.

Теоретична рамка

Бежанец според *Женевска конвенция* от 1951 г. е „човек, който не може или не желае да се върне в своята държава на произход, поради основателен страх от преследване заради раса, религия, националност, членство в определена социална група или политически възглед.“ (http://www.unhcr.org/3b66c2aa10.pdf). Паралелно с дискусиите в научните среди (Voutira E., G. Dona, 2007: 164) за необходимостта от предефиниране на определението, в последните години в публичното пространство, вкл. и в България, широко се наложи една по-свободна употреба на понятието. Макар и неточно, то се използва повсеместно за назоваване на масово идващите в Европа имигранти от Близкия и Среден Изток и Африка, без оглед на това дали те притежават съответния статут или поне дали отговарят на посочените в Женевската конвенция. условия за получаването му. Именно върху тази група имигранти е фокусирано вниманието и в настоящата работа

Тук няма да се спирам на теоретични постановки за същността, елементите и детерминантите на нагласите към имигрантите в приемащите общества – теми, които са широко дискутирани в литературата (Riek et al., 2006; Scheepers et al., 2002; Sniderman et al., 2004; Stephan & Renfro, 2002, Esses et al., 2001; Quillian, 1995; Sidanius, & Pratto, 1999, Stephan &Renfro, 2002; Sears & Henry, 2003 и др.). Вниманието ще бъде фокусирано само върху установяване

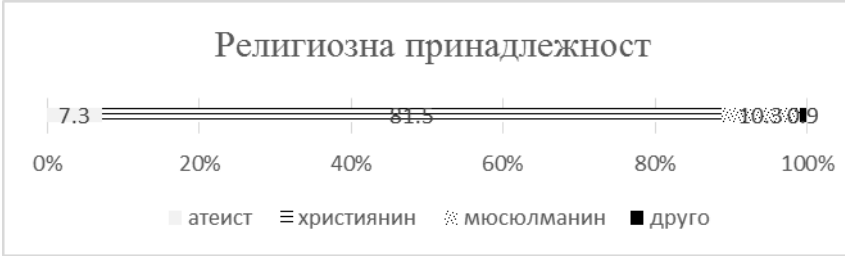
на евентуални връзки между религията и религиозността и нагласите към имигрантите, назовавани бежанци. Най-общо казано, въз основа на емпирична информация ще се направи опит за верификация в сегашните български условия на тезата на Knoll (2009), че активните последователи на много религии имат по-благосклонно отношение към имигрантите. За тази цел ще бъдат използвани данни от проведено в края на 2017 г. национално представително за населението над 18-годишна възраст емпирично социологическо изследване, проведено в рамките на финансиран от ФНИ проект. По-общият характер на изследването не позволи включването на отделен блок въпроси със система индикатори, които да дадат възможност напълно адекватно да се определи степента на религиозност – въпрос, който е подробно разработен още преди десетилетия в българската социология (Ошавков, 1), а ще се ограничи до самооценката на респондентите.

Резултати от изследването

Нагласите към имигрантите като феномен имат комплексен характер, изградени са от широк набор съставни елементи. Техният облик се оформя от отговорите на въпроси, визиращи допускането, пребиваването и правата им в страната, позиции по отношение на държавната политика и на подкрепата за тях, желанията за пространствена и социална близост, личната активност и пр. Голямото количество събрана в хода на изследването информация за нагласите и техните връзки и зависимости от различни социални променливи не може да бъде представено и анализирано в този текст и затова ще се спра само на някои аспекти на нагласите и техните вариации в зависимост от вида на споделяното вероизповедание и от степента на религиозност, според самите респонденти.

Както е добре известно, в България традиционното вероизповедание е православното християнство и огромната част от населението принадлежи към него. Определено разпространение има ислямът, докато други религии са представени почти символично.

Фигура 1



Разпределението според принадлежността към определено вероизповедание, базирано на самоопределението на респондентите, на пръв поглед влиза в противоречие с информацията от въпросите, отнасящи се до степента на религиозност.

Фигура 2



Фигура 3



Но различието в процента на определилите се като атеисти и на хората, които при въпросите за степен на религиозност и за място на религията в живота им, са декларирали, че не са религиозни, има своето обяснение в това, че част от

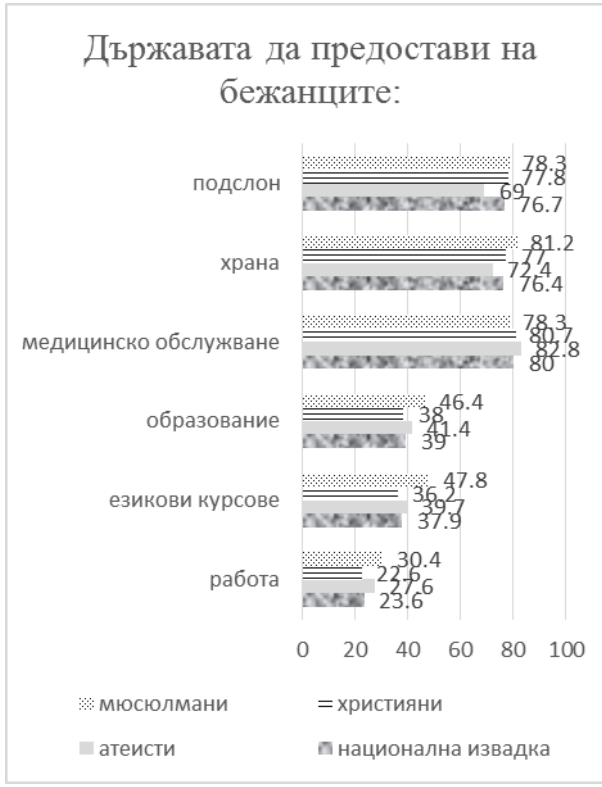
респондентите при отговора за принадлежност към определено вероизповедание, независимо дали са вярващи или не, са посочили традиционното за българите православно християнство.

За установяване на позициите по отношение на ангажиментите на държавата към бежанците при проучването за преценка бе предложено предоставянето на набор от услуги, задоволяващи различни по важност човешки потребностите, които държавата би могла да предложи. Изследването показва, че въпреки недоброто материално положение на голяма част от населението в страната (според самооценки то е лошо при 24,7% и задоволително при 37,2%), между три четвърти и четири пети от респондентите са за това, държавата да осигури на бежанците задоволяване на базисните им потребности – подслон, храна, медицинско обслужване. Но делът на положителните отговори спада драстично, когато става дума за предоставяне на допълнителни услуги - езиково обучение, образование, работа, макар те да са от много голямо значение за адаптиране и за интегриране в приемащото общество.

Свързването с изповядваната от респондентите религия показва наличие на статистически значими различия. Те обаче имат различен вид. Очаквано, мюсюлманите най-често са в подкрепа на държавната помощ. Атеистите, с изключение на две базови услуги – подслон и храна, почесто от християните са за помощ от държавата.

Фигура 4]

Що се отнася до връзката със степента на религиозност, то успоредно с нарастването на религиозността нараства и подкрепата за ангажимент от страна на държавата. Единствено изключение е относно медицинското обслужване. При небазовите, допълнителни услуги като образование, езикови курсове и работа, различията между отделните групи са особено значими

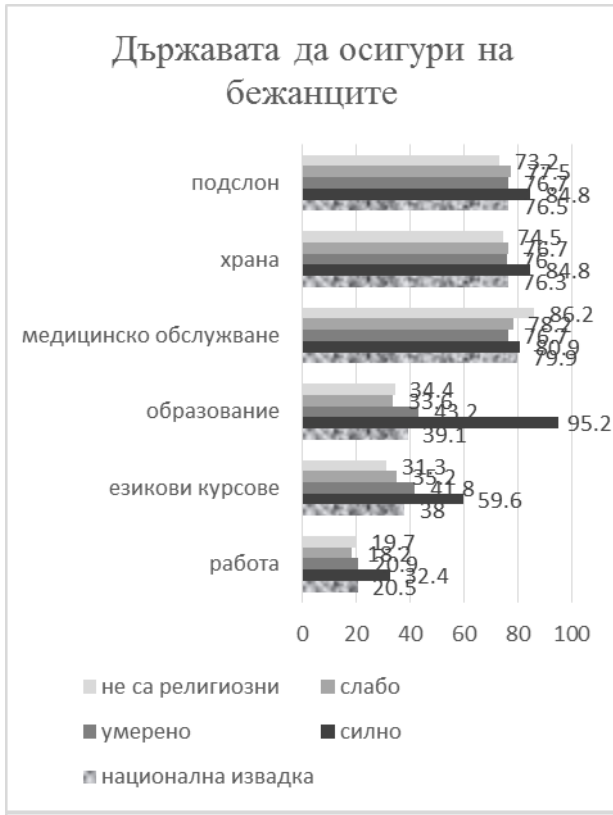


Фигура5

По въпроса къде трябва да живеят бежанците, в страната категорично доминира мнението те да са в затворени центрове (75,9%). Естествено, между групите, диференцирани според религиозната принадлежност и степента на религиозност, има съществени различия, които се потвърждават и от корелационните коефициенти. На единия полюс са мюсюлманите, а на другия, с най-изолационистки възгледи, са нерелигиозните.

Фигура 6

.


Държавата да осигури на бежанците
подслон
храна
медицинско обслужване
образование
езикови курсове
работа
0
20
40
60
80
100
не са религиозни
слабо
умерено
силно
национална извадка

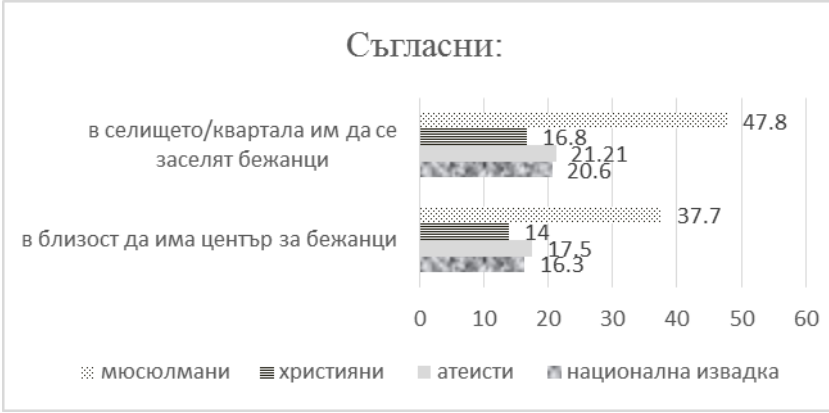

Къде да живеят:
54.4
22.1
23.5
78.9
13.3
7.8
80
10.9
9.1
75.9
14
10.1
християни
национална извадка
0%
20%
40%
60%
80%
100%
в затворени центрове
в открити центрове
на външни адреси

Фигура 7



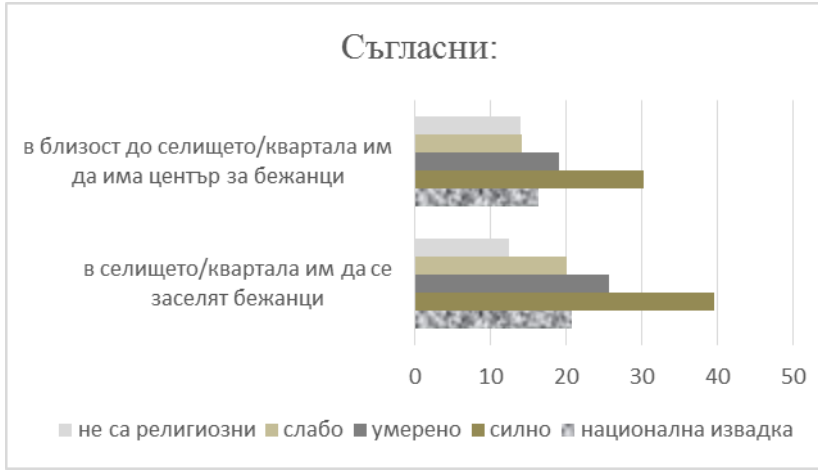
Нежеланието за пространствена близост личи ярко и от отговорите на въпросите за съгласие в селището (квартала) да се заселят имигранти/бежанци и в близост до местоживеенето да има център за настаняване на бежанци. Отново се манифестират същите различия и коефициентите на Крамер са около и над 0,2.

Фигура 8



Фигура 9



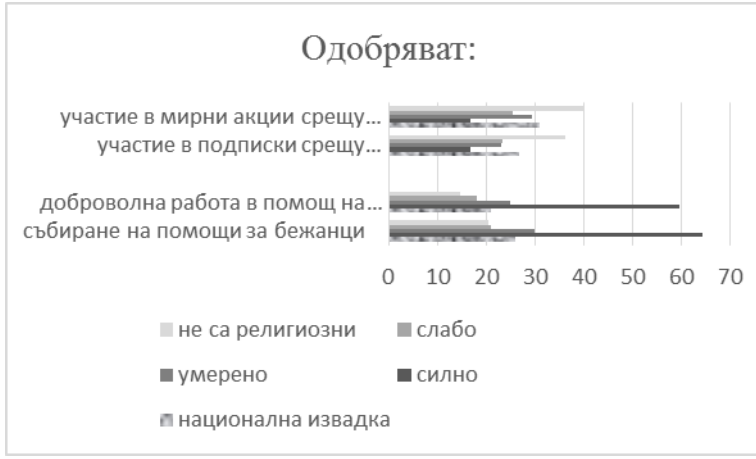


Съществени различия се наблюдават и при одобрението на действия, които са в подкрепа на (тук корелационните коефициенти са по-високи) или са срещу приемането на имигранти (тук също има статистически значима корелационна зависимост). Одобрение към дейностите в подкрепа на бежанците изказват най-вече мюсюлманите, докато стойностите при християните и атеистите са близки. Одобрението за прояви, насочени срещу приемането на бежанци е най-разпространено сред християните, следвани на не съвсем малка разлика от атеистите.

Фигура 10

Свързването със степента на религиозност очертава следната картина.

Фигура 11



Вижда се, че силно религиозните най-често изразяват подкрепа за дейности в помощ на бежанците, докато нерелигиозните най-рядко декларират такава позиция. Обратно – относно дейности, насочени срещу бежанците нерелигиозните най-често изразяват одобрение, а силно религиозните – най-рядко.

Обобщение

Набраната при изследването информация привидно потвърждава тезата, че религиозността е свързана с по-голяма толерантност и благосклонност към имигрантите, в частност – бежанците. Но има и въпроси, на които това изследване не дава отговор и които се нуждаят от по-нататъшно допълнително задълбочено проучване, за да може със сигурност да се потвърди тази теза. Два са ключови:

Първо: дали по-голямата толерантност и благосклонност, регистрирани за групата на силно религиозните е валидна за всички верски групи или това е в резултат на присъствието в нея на по-голям относителен дял на мюсюлманите (които е общоизвестно, че са по-силно религиозни), а те са от същата вяра като бежанците? Второ: изследването дава информация за вербално изразени позиции, а не за реализирани действия. Действия в тяхна подкрепа (напр.,участие в събиране на помощи за бежанците, доброволен труд в тяхна полза)или

срещу приемането им(напр.,участие в прояви срещу допускането и оставането им в страната) са осъществени от много малък дял от респондентите и затова не може да се интерпретира. Въпросът е дали вербално изразената позиция е истинската или е посочена такава, която съответства на ценности и предписания, прокламирани от религията.

Независимо от срещите на високо равнище в ЕС и оптимистичните изказвания, въпросът за релокация на пристигналите в Европа бежанци/имигранти си остава открит. Не е ясно кога и какви решения ще се вземат и доколко ще се приложат. Но не е реалистично да се мисли, че в България, поне за известно време, няма да се установят имигранти. Примерът на Западна Европа, където проблемни са имигранти второ и трето поколение показва изключителната важност на проблема и значението му за националната сигурност и интегритета на обществото. В тази връзка внимание заслужава поведението на различните политически партии – дали и по отношение на имигрантите няма да се възпроизведат моделите на манипулиране на нагласите на населението, както по отношение на различните етнически групи (Чолаков: 2018), което да резултира в капсулиране, изолационизъм и дискриминационни нагласи. А те са сериозна бариера пред интегрирането им и съдържат потенциал за маргинализация с всички произтичащи от това рискове, вкл.радикализация и екстремистки действия. Предвид на това е нужно като се знаят детерминационните зависимости на нагласите, да се реализират целенасочени политики и програми, които чрез различни канали и средства да стимулират разпространение и интернализиране на относими към всички хора непреходни общочовешки ценности, добронамереност, зачитане на законните права.

Бележки:

В настоящия материал са използвани резултати от емпирично социологическо изследване „Социални аспекти на съвременните миграционни процеси“ от декември 2017 г., проведено в рамките

на финансиран от ФНИ проект „Социална среда и девиации: устойчиви зависимости и ситуативни влияния. Девиации в контекста на съвременните миграционни процеси“ (Договор ДН 05-12/15.12.2016). Изследването е национално представително за населението над 18-годишна възраст.

***Литература*:**

Ошавков, Ж. (1976). Религия. В: ред. Ошавков Ж. Социологическата структура на съвременното българско общество. София. с. 377-416.

Cholakov P. (2018). *Ethnic Entrepreneurs Unmasked: Political Institutions and Ethnic Conflicts in Contemporary Bulgaria*. Stuttgart: Ibidem Press.

Esses, V., Dovidio, J., Jackson, L. & Armstrong, T. (2001). The immigration dilemma: The role of perceived group competition, ethnic prejudice and national identity. *Journal of Social Issues* 57 (3), pp. 389-412.

Quillian, L. (1995). Prejudice as a response to perceived group threat: Population composition and anti-immigrant and racial prejudice in Europe. *American Sociological Review (*60) pp. 586-611.

Riek et al, B. M; E. W. Mania, and S. L. Gaertner (2006) Intergroup threat and outgroup attitudes: A meta-analytic review. In: *Personality and Social Psychology review*, 10 (4), 336-353.

Scheepers, P., Gijsberts, M; & Coenders, M. (2002) Ethnic exclusion in European countries. Public opposition to civil rights for legal migrants as a response to perceived ethnic threat. In: *European Sociological Revie.*, 17-34.

Sears, D. & Henry, P. (2005). Over thirty years later: A contemporary look at symbolic racism and its critics. In: M. P. Zanna (Ed.*), Advances in Experimental Social Psychology*, pp. 95 – 150. New York: Academic Press.

Sidanius, J. & Pratto, F. (1999) *Social Dominance*. Cambridge: Cambridge Univerity Press.

Stephan, W.& Renfro, C. (2002). The role of threat in intergroup relations. In: D. M. Mackie and E. R. Smith (Eds.*), From prejudice to intergroup emotions: Differentiated reactions to social groups.* New York: Psychology Press, pp. 191 – 207.

Voutira E., G. Dona. Refugee Research Methodologies: Consolidation and Transformation of a Field. In: Journal of Refugee Studies. Vol. 20, № 2, 2007, pp. 163-171.

; http://www.unhcr.org/3b66c2aa10.pdf

.....

Доц. дфн Татяна Батулева, д-р

ИДЕНТИЧНОСТ И ИНТЕРКУЛТУРНОСТ

Идентичность и межкультурность

Резюме на русском языке: В статье рассматриваются некоторые аспекты межкультурного диалога. Отправной точкой автора является тезис о сложной, парадоксальной природе европейской идентичности. Приводя примеры уже реализованных и успешных практик диалога, подтверждается тезис Р. Форнетта-Беттенкура о различии межкультурности и глобализации, а также о философских оснований межкультурности (Дитмар).

Prof.DSc Tatiana Batuleva, PhD

Identity and Interculturalism.

Key Words*: European identity; intercultural dialogue; interculturality and globalization;*

Раждането на обединена Европа като духовна цялост и геополитическо единство постави с особена острота въпроси като тези за: корените и възможностите за развитие на европейската идентичност; динамиката на идентичност и многообразие; управлението, рисковете и възможностите на диалога между културите. Тяхната особена острота произтича и от проблемите, свързани с неконтролираните миграционни процеси и все по-честите терористични актове.

Парадокси на европейската идентичност

Европейската идентичност винаги е била съчетание на единство и многообразие. Т.напр., когато говори за изворите, съдействали за формирането на европейския дух, Пол Валери се спира на факта, че европейските народи са повлияни от три основни фактора, чиито символи са градовете Рим, Йерусалим и Атина. Рим завещава на европейците правото и статута на човека-гражданин; Йерусалим – „християнството, субективния морал и универсалната справедливост"; Атина – вкуса към познанието и рационалната аргументация. С това тройно наследство Валери свързва принадлежността към Европа (Цит. по Цв. Тодоров, 2009: 251). Еманюел Левинас търси

корените на Европа в съчетанието на Библията с гръцкия разум (Lévinas, 1988: 155). Тези две модалности на безкрайността – етическа и математическа, са съдействали за формиране на универсалния европейски дух. Затова според него Европа не е географско, а духовно понятие. Едгар Морен набелязва три принципа, които изграждат европейската идентичност. На първо място, това е диалогичността: европейската идентичност се изковава в „културен кипеж" от елементи, които са едновременно и антагонистични, и взаимно допълващи се. Европейската идентичност почива и върху нещо, което Морен нарича „организационна рекурсивност": различните елементи на европейското съзнание оказват влияние върху формирането на европейския дух, а Европа, от своя страна, оказва обратно въздействие върху тях. А според третия принцип, този на холограмата, европейските граждани интегрират европейската култура, от една страна, а, от друга, Европа живее чрез различните национални и регионални култури, всяка от които притежава своя специфика. Следвайки федералисткия принцип на Ружмон, Едгар Морен подчертава множественния характер на европейската идея за култура (Morin, 1987: 90; Морен, 2005), която намира начин за хармонизиране на противоречията, и достига до идеята за метанацията.

Цветан Тодоров дефинира европейската идентичност като „правилно управление на многообразието"(Тодоров, 20 09: 263-269). Според него спецификата на европейската култура е в „начина, по който се управляват различните регионални, национални, религиозни и културни идентичности". Отвореността към другите е запазена марка на Европа, а европейската толерантност е „силна толерантност",т.е. тя надхвърля границите на търпимостта и се превръща в активно взаимодействие, при което различията се запазват, но с обща нормативна рамка. Космополитизмът допълва идеята за Европа на нациите. Това обаче не означава, че идеята за цивилизация съвпада с тази за Европа, защото цивилизацията е идеал, тя е бъдещето на Европа, а не нейното минало.

Такава теза срещаме и у Жак Дерида. Според него избраният от Европа път е пътят на отвореността – тя приема предизвикателството на другостта и свързаните с него рискове. Подобно на Левинас, Дерида осмисля единството на Европа в контекста на отговорността. „Европа на надеждата" е носителка на една наследена от Просвещението традиция, но и обещание за ново Просвещение на основата на „не-бинарни разграничения". По този начин Европа може да се превърне в място на „свободното политическо слово" и „свободната политическа отговорност" (Derrida, 2004).

От своя страна, Хабермас говори за „постнационална констелация" и „европейско публично пространство". За него европейската идентичност е единственото понятие, което може да служи за "цокъл на единно политическо съзнание на европейските граждани" (Хабермас, 2004; Дерида, Хабермас, 2003). Парадоксът е в това, че на практика европейската идентичност се основава върху ценности, които вече не са специфично европейски. В своя посветена на Хабермас и Слотердайк статия Ален дьо Беноа (според когото целта на Европа трябва да бъде да се утвърди като автономна сила в един многополюсен свят) пише, че Хабермас признава, че европейската конституция трябва да почива върху специфично европейски ценности и традиции, и в същото време поддържа „космополитната ориентация" на Европа. Решението, предложено от Хабермас, пише дьо Беноа, е в установяване на международен, юридически регламентиран ред, който върви успоредно с надеждата за „ефективна световна политика". Точно този израз на Хабермас е подложен на критиката на дьо Беноа. Такава политика, пише Беноа, е несъвместима с „взаимното признаване на другия в неговата другост", а само такова признаване може да бъде европейска „марка на обща идентичност". Изводът му е, че, поради прекалената си привързаност към Кант и космополитизма, предлаганият във визията на Хабермас свят е едностранчив, т.е. той е образ и

подобие на съвременната глобализация (de Benoist, 2003). Беноа обаче подкрепя вижданията на Петер Слотердайк, изразени в брошурата *„Ако Европа се събуди”* (с многозначително подзаглавие *“Размисли върху програмата на една световна суперсила в края на ерата на нейното политическо отсъствие”).* Слотердайк твърди, че европейската история може да се интерпретира като процес на „пренос на Империя” *(translatio Imperii).* Днес ситуацията е такава, че задачата на Европа е да трасформира съществувалата преди нея “Империя” в посока на една гъвкава координация между всички нейни културни и хуманитарни компоненти. Така, чрез пренос на имперския дух върху една „постимперска голяма политика”, ще се достигне до съзвучна с нашата епоха метаморфоза.

Парадоксите в европейската идентичност от пречка са се превърнали в стимул за напредък. Ако според Хусерл кризата на европейския дух е криза на западната рационалност, за Левинас тя е свързана с обезценяването на етиката. В съзнанието на европейците има два противоречиви полюса: миналото и бъдещето; спомена за една свързана със знанието истина, „при която чужденецът бива асимилиран” и утрешната „вече изкушена от мира Европа”, чиято логика е различна от логиката на Аристотел – това е Европа, която „не асимилира, не господства и не побеждава”, а утвърждава своеобразието на културите (Левинас, 1991: 140- 141).

Една от заслугите на деконструктивизма е, че, в качеството си на неметафизическо преодоляване на метафизиката успя да изгради начин на мислене, при който концептуалната медиация, обладаваща другото в полза на идентичността, отстъпва място на логиката на прекъснатостта. Именно деконструктивисткият проект показа илюзията за хомогенни, разделени от непреодолими граници пространства, почиващи върху редица функционално-семантични опозиции. Признаването на изначалната несводимост на другостта, нейното съхраняване не в йерархизираната структура на бинарността, а като част от едно по-висше “пара-

доксално" единение, е позитивното вдъхновение на деконструкцията. В светлината на деконструктивизма срещата на две култури би следвало да се разглежда като премахване на границите и взаимно обогатяване, а не като асимилиране или "примиряващ" синтез, т.е. тя съответства на третия модел на отношение свое-чуждо.

В качеството си на общи корени, от една страна, и духовна, развиваща се във времето общност, от друга, Европа трябва да бъде на висотата на своята мисия и да се извиси не просто до политическо, а до антропологическо ниво, пише Едгар Морен (Морен, в."Култура", 20-27.05.2005). А това неминуемо опира до различните степени в отношението към другия и пътищата към тях, които естествено са свързани с понятия като *признаване* и *толерантност*. Дерида търси корените на толерантността в религиозното. Най-често такава толерантност е свързана с по-силния, с властта и предполага известна "снизходителност". Да бъдеш толерантен, невинаги помага на изключените да се почувстват по-добре приети. В сравнение с предпочитания от него термин "гостоприемство", толерантността е надзиравано, "скъперническо и ревниво към своята суверенност гостоприемство" (Дерида, 2002). Първата форма е относителното, условно гостоприемство, което се регулира от правилата на общността. То предполага граници, включвания и изключвания на Другия. Тук водещ е реципрочният обмен, т.е. гостоприемството се дава срещу нещо и се вписва се в социалната връзка. Втората форма на гостоприемство е абсолютна, или утопична. За разлика от първото, което запазва съществуващите граници, второто е трансгресия на границите: то е и приемане на риск, защото другият може да се окаже пратеник на боговете, но и враг на общността (Derrida. 1997).

Роже-Пол Дроа разграничава "слаба" и "силна" толерантност. Ако първата изразява колкото търпимост, толкова и незаинтересованост, ако тя в известен смисъл е формална и не носи обещание за бъдещо развитие, втората е начало и

условие за реален диалог и обмен на ценности (Droit, Sperber, 1999). Пол Рикьор предпочита понятия като "загриженост" и "реципрочност в дисиметрията": те изразяват крехкия баланс между любовта на субекта към самия него (която не е просто егоизъм, но и потребност от взаимност) и повелята на другия (Рикьор, 2006.) Особено плодотворен е ракурсът за наративния характер на идентичността (на историческите общности), чрез която може да се преодолее ксенофобията на дадена нация, така че всяка общност "да види себе си като някой друг". Това е така, защото за разлика от миналото, което не зависи от субекта, то интерпретацията на това минало е в неговите възможности. Тази съвкупност от малки разкази би довела до нова, действена етика, защото светът е пълен с интерпретации на страданията и несправедливостта, но те не са довели до промяната му. Рикьор задава стратегията, чрез която едно наситено с враждебност минало може да се превърне в основа на общо бъдеще (Рикьор, 2006).

Безспорно най-висшата степен на приемане на другия е "битието-за-другия" на Левинас, където тоталната отвореност на незаменимия в своята отговорност Аз го прави толкова уязвим, колкото и уязвимостта на лицето отсреща (Левинас, 2002; Левинас, 1999). Толерантност, признаване, "гостоприемство" и битие-за-Другия изразяват градация в отношението към другостта (1).

Практики на интеркултурния диалог

Би било чудесно и безусловното гостоприемство, и етическата повеля на Левинас да бъдат модел и в интеркултурния диалог. Но дали това е възможно и какви са практиките, които биха осигурили връзката между теорията и практическото изграждане на единно пространство?

Според Дерида характерно за една култура е да не бъде идентична със самата себе си (Дерида, 2001). Дан Спербер също изтъква, че представата за отделните култури като затворени идентичности, които лесно встъпват в конфликт помежду си, има важна историческа роля, но не съответства

на съвременните реалности (Droit, Sperber, 1999). Националните култури все повече губят характера си на устойчива, силна идентичност. Доста често границите между свое и чуждо са размити и трудноопределими. Понякога нещо типично за дадена култура всъщност е заимствано от друга. Кой ще отрече, че бумът на френския рап 90-те години се дължи най-вече на африканските и арабските мотиви в него? Особено видно това стана при опита на редица страни от Евросъюза да патентоват различни продукти : напр. при възникналия преди години спор около патентоването на ракията, която, ако трябва да бъдем точни, е пренесена от кръстоносците от арабския "арак" и която продължава да съществува като "Сливенска перла". Така, макар и с ново име, онова българско, което е издържало изпитанията на времето и пазара, продължава да съществува.

За значението на проблема свидетелства и фактът, че 2008 г. бе обявена от Европейския Парламент за *Европейска година на междукултурния диалог.* Инструмент за реализацията му е Декларацията на ЮНЕСКО за културното многообразие, гласувана от 30 страни. Ще се спрем на посочените от изследователите характеристики и практики на интеркултурния диалог. Редица автори го разглеждат като *вътрешноприсъщ* на културата. Франсоаз Верж и Жан-Пиер Саез изтъкват, че понятията за мултикултурализъм и интеркултурен обмен са нови, но явленията, които отразяват, датират отдавна. Срещите и конфликтите между културите, заемките и смесванията между тях са част от човешката еволюция. Само че сега тези явления се ускоряват под влияние на засиления обмен, повишената мобилност на населението и трансформацията на отношенията между държавите (Verge, Saez, 2008).

Според Цветан Тодоров интеркултурният диалог започва като *вътрешен разговор*. Културата като практика е цялост в непрестанна еволюция. Всеки индивид има повече от една култура и принадлежи към множество групи. Реално всички култури са смесени и няма пред-културно състояние.

Но в света на представите има изкривяване, защото някои култури се възприемат като хомогенни и неприкосновени. Що се отнася до диалога, той, според Тодоров, предполага двойно условие: *да се признае другостта* на другите и да се определи някаква *обща рамка*, в която да може да се дискутира. От тук и ролята на интелектуалците – да улеснят разбирането между едните и другите (Todorov, 2008).

Ахмад Аминиан посочва модели за управление на интеркултурния диалог в Европа. Първият от тях е наречен *"интеркултурност като съвместно съществуване".* При него обществото е атомизирано, но доминиращата култура управлява цялата съвкупност чрез административния апарат. Извън публичното пространство всеки действа според вкусовете и принадлежността си. Другите култури могат да бъдат изразявани свободно. Този културен релативизъм е типичен за Англия САЩ, Канада, Холандия – в тази интеркултурност движението е *от множественото към единното.* Вторият модел е *"интеркултурност като интеграция".* Той е налице, когато една култура се възприема като универсална, а другите трябва да бъдат интегрирани към нея. Тук движението е *от единното към множественото*. Третият модел Аминиан нарича *"интеркултурност като съучастие".* В него има непрестанно взаимодействие между културите, което създава пространство на *диференциална универсалност.* То може да бъде както деструктивно, така и креативно. Диалогът между културите има за цел да превърне това "парадоксално" разнообразие в източник на взаимно обогатяване и да благоприятства толерантността между народите (Aminian, 2008).

Едвард Можейко приема, че интеркултурният диалог е възможност за преодоляване на глобалната катастрофа. Авторът разглежда мултикултурализма като производно на постмодернизма в качеството му на култ към различното и дефинира четири аспекта на мултикултурализма: той е *школа по толерантност*; води до разбиране на другия и *взаимно обогатяване на културите;* допринася за проникване на

човешкото *творчество* в най-различни области на живота и отваря път към материална независимост и *достоен живот* (Можейко, 2001). Даниел Максимин възприема културния диалог не като свързване на различия, а като *продуциране на сингуларности* и вижда в него спасение от рисковете на глобализацията (Maximin, 2008).

Марко Мартинело поставя под въпрос интеграционните модели на европейските общества. Според него липсва съответствие между официалните дискурси, нормативните модели и реалността: официално се прави апология на културното многообразие, но реално културните практики на приемащата имигранти страна се разглеждат не толкова като ценности, които могат да бъдат споделени, а като поведения, чиято цел е да утвърждават националната норма. Това поражда противоречиви тенденции: от една страна, дискриминация и изключване, а от друга, интеграция и обмен (Martinello, 2008).

Като подчертава необходимостта да се съхрани различието, Камий Муиза пише: "Западните модели на интеграция приканват […] да се приемат ценностите и нормите на поведение на приемащото общество. Тази скрита покана е зле прикрит идеологически предразсъдък, който внушава малоценността на другия. Тези, които отклоняват тази покана, се оказват в позицията на изключени". Същевременно Муиза прави разграничение между толерантността, която е *отворена към плурализма*, и крайния *морален релативизъм*, на основата на който поведения, отричащи човешкото достойнство, се възприемат като културно богатство (Mouisa, 2008).

Фредерик Шабо и Жорди Савал разглеждат артистичния опит като двигател на диалога. В музиката, например – единствения общ за човечеството език, интеркултуралността е основополагаща. Такъв подход, според него, трябва да следваме при срещата ни с културата на другия. Но интеркултурното лесно може да залитне към отношение

на *доминация*, затова трябва да се внимава равенството между културите да бъде съхранено (Chabot, Chaval, 2008).

Необходимостта от нов тип динамично цяло, което съхранява равновесието между идентичност и другост, опира и до легитимността на колективните права и до т.нар. позитивна дискриминация. Показателен в това отношение е дебатът между Чарлз Тейлър и Юрген Хабермас. Тейлър приема, че признаването на многообразието трябва да включва и признаването на "колективни права". Според него принадлежността към дадена общност играе ключова роля за формирането на идентичността. Като поддържа "диалогичната" концепция за аз-а, Тейлър отстоява, че легитимността на демократичните институции е функция на способността им публично да признаят наличието на различни културни общности. Според него *колективните права* трябва да бъдат гарантирани, защото те гарантират съхраняването на общността. Така превръща културните общности в юридически субекти.

От една страна, за разлика от постмодернистите-мултикултуралисти (които той нарича неоницщеанци), Тейлър се опитва да се предпази от радикалния релативизъм, като прибягва до Гадамеровата идея за "сливане на хоризонтите", която му дава възможност да подчертае предимствата на интеркултурния диалог. От друга страна, приема презумпцията за равна ценност на културите като изходна хипотеза. Тя обаче трябва да издържи проверката на анализа. Както основателно посочват неговите критици, не е ясно какво става при скъсване с общността, когато това скъсване е продиктувано от личен избор. В рамките на неговата контекстуалистка етика индивидуалните права нямат абсолютен приоритет (Тейлър, 2003-16).

Юрген Хабермас, от своя страна, се противопоставя на културното опекунство и колективните права, които сравнява с "административна протекция на застрашените видове". Хабермас подчертава, че една "правилно разбрана теория за правата не е сляпа за културните различия, щом

сме приели, че носителите на индивидуални права притежават "интерсубективно схваната идентичност" само след процес на социализация. Затова, не коригиране на индивидуалистичната кройка на системата, а последователната реализация на тази система от права, е ключът към решението. Хабермас не приема есенциализацията на "ние", на колективната идентичност и апелира да се дадат "културни права" *не на общността, а на личностите*, които принадлежат към дискриминираните малцинства. Така ще се стимулира една "по-чувствителна към различията" система на индивидуални права в рамките на един добре разбран мултикултурализъм (Хабермас, 2003-16). Още по-краен е Дан Спербер. Той разглежда колективните идентичности като отговорни за редица големи катастрофи в историята на човечеството. Защитата на колективните права в нейните крайни форми предполага и правото общността да се налага и да предопределя избора на отделната личност, което накърнява свободата й (Droit, Sperber, 1999).

Не бива да забравяме, че днес повече от всякога културната идентичност е и въпрос на *избор.* Предполага възможност за едновременно участие в различни динамични структури, в които едни и същи компоненти играят различна роля. Именно този избор ми дава право, приемайки едни елементи, да отхвърля други, да акцентирам върху различни аспекти от идентичността си в зависимост от конкретната ситуация и момент. В рамките на българската култура това създава възможност за участие в различни конфигурации: веднъж – преоткриване на нейния славянски или прабългарски произход, друг път - акцентиране на европейската й принадлежност. Така възниква динамика и се избягва закрепостяването към един-единствен модел, създава се едно обогатено вътрешно-външно пространство. Пространство, което едновременно и запазва многообразието, и съдейства за изграждане на свързаност между елементите, която обаче не е нито окончателна, нито единствено възможна. Т. напр. не всички испанци се отъждествяват с кори-

дата, която за щастие вече е забранена. И не всички българи копнеят да се отъждествят с обичая, при който на Заговезни вместо халва или яйце групово въртят куче. Именно изборът поставя редица проблеми, свързани с признаването културната идентичност на отделните общности.

Някои автори акцентират върху рисковете и препятствията пред интеркултурния диалог. Андре Глюксман пише, че "времето на братството вече отмина" и "европонихилизмът с охота експлоатира страха от полския водопроводчик, от евтината работна ръка". Дебатът за моделите и принципите на интеркултурния диалог според Глюксман е миниран от нежеланието за среща с другия (Глюксман, 2005), защото, вместо да приеме другия в себе си, Европа поставя "стражи на границите на старата общност". Според Бодрияр отрицателните тежнения не са плод на критичен анализ, а са "предизвикателство към един наложен отгоре хегемонистки принцип, в рамките на който волята на народите е само незначителен параметър, в най-добрия случай препятствие, което трябва да бъде преодоляно". Утвърждаването на подобна, замислена по един симулиран модел Европа, е свидетелство, че демокрацията е претърпяла крах. Бодрияр рисува незавидната картина на бъдеще, в което народите ще бъдат "фигуранти", а гражданинът неусетно ще стане заложник на една "демократична форма на държавен тероризъм" (Бодрияр, 2005). Според Морен "ние вече сме в хаоса", който заплашва да убие в зародиш политическата Европа" (Морен, 2005). Горчив опит, който кара Жак Делор да признае, че "бъдещите конфликти ще се възпламеняват по-скоро от културни, а не от икономически или идеологически фактори", а Вацлав Хавел да заяви, че "днес културните конфликти са по-опасни отколкото когато и да е било в историята" .

Други открито говорят за провал. Според Офшин Шахи мултикултурализмът "обещаваше социално включване, но се провали и стана оправдание за изключване (...), асоцира се с търпимостта и плурализма, но често бива

използван за оправдание на сегрегацията"; някои социални групи сами допринасят за изключването си, а политическата коректност се превръща в инструмент за социален контрол. В такива условия не могат да се актуализират позитивните възможности на разнообразието (Shahi, 2011). Вестник "Ромъния либера" е още по-краен в статията "Интегриране на ромите? Опитайте със закона!". В нея се говори за "огромната интелектуална измама" на "неправдоподобния мултикултурализъм". "Опитваме се да защитаваме номадския характер на циганската култура, за да не ни обявят за расисти", но точно затова програмите за интеграция не работят. Заключението е, че мултикултурализмът няма нищо общо с толерантността и отварянето, но има много общо с подкопаването на собствената култура. Обичаите не бива да бъдат толерирани, ако се изпълняват в сферата на паралелно правосъдие (трафик на деца, просия, бракове между малолетни, неплащане на данъци): напротив, тогава следва да се изпълнят обичаите, според които, "хора, които правят подобни неща, отиват в затвора, защото общностите не са извън държавните юрисдикции"(http:/www.vesti.bg/index.phtml!tid=40=).

Феминистката Люс Иригаре посочва, че дискурсът се оказва неспособен да мисли универсалното като *медиация*. Във философски план така се ражда универсалното–абстракция, което е изгубило връзката си с конкретната микро и макрокосмическа реалност. За разлика от него, универсалното "със знак плюс" поддържа ставането на живота в неговата родова определеност, едновременно съхранява другостта и става път към преодоляване на опозициите (Irigaray, 1984; Иригаре, 2002). Свързаната с модерността концепция за универсално, получено чрез изключване на всичко, което не се вписва в някакъв предварително зададен хоризонт, отстъпи място на култа към многообразието. В парадигмата на модерността чуждото се изтласква навън като аномалия чрез механизма на негативното проециране или се асимилира в рамките на синтеза. Но реабилитирането на другостта няма за цел издигането й до ранга на ново

трансцендентално означавано, а представлява опит за запазване на двата термина в тяхната противоположност. Създава се ново, различно от синтеза динамично цяло, което съхранява равновесието между идентичност и другост.

Интеркултурност versus *неолиберална глобализация*

Но, освен възторзите, очакванията и носещата разочарования реалност, редица автори обосновават теоретично предимствата и възможностите на интуркултурността. В това отношение няма как да не спомена името на Едуар Глисан, чието многоаспектно творчество търси "поетиката" на *релацията* – термин, особено значим в условията на глобализация (2). Релацията играе важна роля в качеството си на поле за размисъл, чрез което се експлицират механизмите на апроприация, от една страна, и тези на опозицията на тези механизми, от друга. Въпросът как да бъдем отворени към другостта, но без да изгубим себе си и как да бъдем себе си, без да се затваряме към другия е лайтмотив в неговото творчество. Глисан говори за опасността от подмолно налагане на синтези, които всъщност са прикритие на властови отношения, за риска от един етноцентричен, "нелегален универсализъм налага(щ) своето господство". Релацията е *отворена тоталност*, която следва своето вътрешно движение, съхраняващо разнообразието вътре в цялото. Изборът му на релацията е свързан с това, че тя прави невъзможно приравняването на цялото до сумата от неговите части и няма друг закон освен пролиферация на възможните развития. Понятието релация Глисан анализира във връзка с друго: непрозрачност, като двете са взаимнозависими. Непрозрачността включва "нечетивното", неподдаващото се на апроприация и редукция, което всеки носи у себе си. Релацията е такова отношение, което дава право на другия да запази своята непрозрачност, своята специфика (Mbom, *Edouard Glissant : de l'opacité à la relation*).

Особено релевантна към разглежданата тема е теоретичната рефлексия на Раул Форнет-Бетанкур. Той прави

сравнение между *глобализация* и *интеркултурност* – те според него са израз на два особено значими подхода в съвременния свят, на процеси, от които зависим и от които не можем да се абстрахираме. Неолиберална глобализация и интеркултурността са два начина за формиране на реалния свят и възприемане на времето, в което протича животът ни. Това са два образа на реалността, определящи нашите виждания за това кои сме и какви искаме да бъдем. За разлика от общоприетото мнение Форнет-Бетанкур приема, че съвременната глобализация не е "исторически разрив с миналото, а нещо, което е свързано с колониализма и империализма"; търси нейните корени през възникналото през 16 в. общо икономическо пространство, проследява неговата еволюция и обръща специално внимание на втората половина на XX в., когато под влияние на технологичните иновации и динамиката в развитието на капитализма тя получава нов тласък. Съвременната форма на глобализация Форнет-Бетанкур дефинира като "еднополюсен свят", отличаващ се не толкова с наличието на междупространствени връзки, колкото с мащабите на въвлечените в тях хора: глобализацията влияе на нашата биография, на начина, по който ние преживяваме събитията. Затова Форнет-Бетанкур приема, че "новият характер на глобализацията не е в конкретните й проявления, а в нашето възприятие за света и отговора, който даваме на процесите, създаващи нашата реалност; тя е променила начина на разбиране и устройство на собствения ни живот и този на планетата". Подходът на Форнет-Бетанкур, който, за разлика от други автори, противопоставя глобализация на интеркултурност, ни се струва особено важен с оглед преодоляването на вече видимите, но и проецирани в бъдещето, негативни ефекти от глобализацията (Fornet-Betancourt, Raul. *Teoria y praxis de la filosofia intercultural* – www. E-revistes.uji.....).

Николас Дитмар разсъждава върху философските основи на интеркултурността в епохата на глобализация. Въ-

просът му е "как рационалността, която винаги е осигурявала метафизическа легитимация на човешкия опит, ще се справи в епоха на релативизъм и конфронтация на ценностите". Според него след прокламираната смърт на философията, може да приемем, че интеркултурността дефинира ново поле на легитимация, доколкото отпраща към една херменевтика на субекта и към една сравнителна антропология, чийто обект е познанието на универсания характер на многостранния процес на реализация на човечеството чрез културните различия. Този процес обаче изисква нова *интеркултурна логика*, която обхваща едновременно и културните различия и единството на човешкия род. Тя е предизвикателство пред националната, културната и езиковата идентичност, защото извайва идеята за нова антропология, основана върху идеята за "транснационалност" и "интеркултурна личност". Дитмар прави опит за осмисляне на философските аспекти на интеркултурността (Dittmar, 2010) на основата на богатството на културите като обект на индивидуалния опит. Този опит отхвърля силния културен релативизъм, който имплицира две особености – несъизмеримост и некомуникабилност на културните системи. Ситуацията в епохата на глобализация е свързана със създаването на едно планетарно човешко поле, формирано от все по-засилващата се интрикация на проекти, проблеми и решения, както и на усъвършенстването на средствата за комуникация. Дитмар формулира извода, че "няма априорен субект и постериорен възможен свят, разгръщащ се от него, а само реален свят, характеризиращ се с интеркултурна сложност и интензитет на преживяването му от субекта: тази операция той нарича "епистемологичен обрат, имплициращ индивидуация". И в тази логика интеркултурността се разглежда като установяване на "ново отношение със света и познанието" и основа на една интеркултурна рационалност, която приема въпроса за другостта, като изхожда от теорията за

индивидуацията (Dittmar, N. 2012. . *Des enjeux philosophiques de l'interculturel).*

Изследователите търсят както предимствата, така и опасностите, които носи глобализацията: тотална униформизация, залез на националните култури, от една страна, или разцвет на партикуларизмите, от друга; потискане на малцинствата или неусетно установяване на насилие с обратен знак от страна на същите тези малцинства; отказ от права и свободи в името на сигурността или неолиберална демокрация, в която всеки е потенциална жертва; бъдеще, в което алтернативата е или афазията на откраднатото слово, осъдено навеки да повтаря нечия чужда, подсказана дума, или колективната логорея, напомняща оня стих на Превер, в който всеки говорел за своя инструмент, един за пиано, друг за цигулка, но никой не свирел и нямало музика, убили повечето от хората и в тишината зазвучала дивата хармония на органа, но после се родили много деца и всяко започнало да говори, говори, за своя си инструмент и пак нямало музика (Prévert, 1968). Или картина съизмерима с хумористичната визия на Баржавел, чийто герой ненадейно се озовава в 2052 г., а страната, в която попада, сякаш не е неговата: струва му се, че се намира едновременно край Сена, в сибирската тайга и в Южна Америка; говоримата реч е напълно различна от писмения език; всеки е длъжен да знае родния си, вече умиращ език и новия световен език, който е като "истински жив организъм". Общият език е с опростен синтаксис и включва думи от всички езици според това, което е най-типично за тях. Френският е предоставил свързаните с кулинарното изкуство и любовта думи, немският – философските и техническите понятия, италианският – суперлативите, а славянските езици – богат набор от пълни със съгласни ругатни"... (Barjavel, 1994).

Да, културното пространство е сферата, където, ако няма изкуствено наложени, външни императиви, се заражда универсалността "със знак плюс", а самото национално, освободено от старите граници, заживява нов живот и търси

нови превъплъщения. Факт е, че утвърждаването на националното в статичен и непроменен вид вече е невъзможно. Умението му да създава нови връзки и мобилни структури, да преодолява собствените си граници, до голяма степен предопределя и съхраняването му. Напуснало собствените си очертания, то се запазва, става вълнуващо и привлекателно, като диска, съхранил мистерията на българските гласове или като онези стари песни, които в нов аранжимент едновременно връщат назад към младостта, и карат онези, които ги слушат, да се чувстват част от бъдещето. Така то заживява нов живот, съдействайки за изграждането на нов тип след-постмодерна универсалност. Универсалност, която напомня хармонията на органа, различна и от афазията на откраднатото слово, и от логореята.

Литература:

1. За връзката религия-толерантност вж. Пенов, С. Ортодоксальность религии, науки и общества как фундамент цивилизации. Незыблемость Православия – В:*Религия, ценности, ортодоксалност. Русия и България в 21 век*, БАН, РКИЦ, 2013, с. 7-13.
2.За ролята на релацията и същността като процес вж.: Камбуров, И. Класическата будистка философия, Авангард Прима, 2011, с. 263-270
3.Тодоров, Цветан [2009]. Страхът от варварите, София : Изток-Запад.
4.Levinas, Emmanuel [1988]. La Bible et les Grecs – in: A l'heure des nations, Paris : Minuit.
6.Morin, Edgar [1987]. Penser l'Europe. Paris : Gallimard.
7.Derrida, Jacques [2004]. Une Europe de l'espoir, Paris : Le Monde des livres-archives.
8.Хабермас, Юрген [2009]. Постнационалната констелация, София : Критика и хуманизъм.
9Дерида, Жак, Хабермас, Юрген [2003]. След войната: Прераждането на Европа, София : Култура (04.07.2003).
10.DeBenoist,Alain[2003]/L'Europe/selon/Habermas/et/selon/Derrida, INCLUDEPICTURE"http://www.google.com/images/cleardot.gif" * MERGEFORMATINET.
Морен, Едгар [2005]. Кога ще имаме визионерска Европа , София : Култура (20-27 май 2005).

Тейлър, Чарлз [2013]. Мултикултурализъм – Мултикултурализъм: дилеми на равенството, В: Критика и хуманизъм, София : КХ (2003-16).
Хабермас, Юрген [2003]. Борбата за признаване в демократичната правова държава – В: Мултикултурализъм - Мултикултурализъм: дилеми на равенството, В: Критика и хуманизъм, 2003-16.
Habermas, Jurgen [2003], De la tolérance religieuse aux droits culturels, in: Cités, n. 13, p. 151-170.
Irigaray, Luce. 2002. Ce sexe qui n'en est pas un (in Bulgarian). София: СОНМ.
Жак Дерида. Другото оглавяване, ЛИК, 2002.
Пол Рикьор [2006]. Взаимното признаване – В: *Пътят на разпознаването*, СОНМ, 2006.
Пол Рикьор [2006]. Самият себе си като някой друг, СОНМ, 2006; Пътят на разпознаването, СОНМ, 2006. Jacques Derrida [2002]. De l'hospitalité, Calmann-Levy, 1997.7.
Вж.: Еманюел Левинас [1999]. Другояче от битието, или отвъд същността, СОНМ, 2002; Другост и трансцендентност, СОНМ.
R.-P. Droit, D. Sperber [1999], *Des idées qui viennent*, O. Jacob, 1999.
Жак Дерида [2001] .*Вяра и знание*, ЛИК, 2001, с. 130-132. в."Стандарт", 22.02.2004, бр. 3998 –"*В Брюксел спорят за надписите*".
Diversités culturelles et politiques territoriales. In: Le dialogue interculturel. Le débat, UNESCO, 2008.
Todorov, Tzvetan [2008].. Quel décalage entre le penser, le dire et le faire. In: Concepts, approches théoriques et pratiques, 2008.
Amanian, Ahmad [2008].. Les défis de l'interculturalité et les convergences possibles. In: La philo pour le dialogue interculturel, C. Aurelia, 2008
Maximin, Daniel [2008]. Dialogue interculturel et diversité culturelle – un débat renouvelé. In: European Year of Intercultural Dialogue, 2008.
Можейко, Едвард [2001]. Мултикултурализъм и постмодернизъм – В: Литературен форум, бр. 36 (477), 6.11.-12.11. 2001.
Hurstel, Jean [2008]. Dialogue interculturel et diversité culturelle – un débat renouvelé. In: European Year of Intercultural Dialogue, 2008.
Martinello Marco [2008]. Dialogue interculturel et diversité culturelle – un débat renouvelé. In: European Year of Intercultural Dialogue.
Muisa Camille. Alterite, dialogues des cultures, pluralisme – www.http.yit+A7n9Qfh5
Saval Jordi [2008]. Dialogue interculturel et diversité culturelle – un débat renouvelé. In: European Year of Intercultural Dialogue.

Droit, Roger-Pol, Dan Sperber [1999] . *Des idées qui viennent*, O. Jacob, 1999, 95-98. //От в-к Figaro, 2.6.2005
Бодрияр Жан [2005]. Божествената Европа – в. Култура,20-27 май, 2005. Цит. по в-к "Стандарт" [2001]., 14.09.2001, бр. 3128.
Shahi, Afshin [2011].. 31.1.2011. Провалът на британския мултикултурализъм и добродетелта на взаимността, сайт на БХК. http:/www.vesti.bg/index.phtml!tid=40=
Wise Amanda and Selveraj Velayutham [2009]. Everyday Multiculturalism.
Irigaray, Luce. 2002. Ce sexe qui n'en est pas un (in Bulgarian). София: COHM .1984. *L'éthique de la différence sexuelle*, Minuit, 1984
Introduction à une Poétique du Divers, p. 34, Цитат по ...
Prévert, Jacques. *L'Orgue de la barbarie* – in: *Paroles*, Ed. Gallimard, 1968.
Barjavel, René. Le voyageur imprudent, Livraphone, 1994.
Dittmar, N. (2012). Des enjeux philosophiques de l'interculturel. *Alterstic e,2*(2), 91-102.
Mbom, Cl.« Edouard Glissant : de l'opacité à la relation » Poetique d'Edouard GlissantColloque international de la Sorbonne, 11-13 mars 1998, Edition electronique
Fornet-Betancourt, Raul. Teoria y praxis de la filosofia intercultural – www. E-revistes.uji....



(Момент от промоцията на сборника на 6.2.2020 г.)

Проф, дфн Ст. Пенов/ פרופסור פיאנוו שאלתיאל /

<u>Увод в психофизичния проблем sive: An Introduce to Mind-Body Problem</u>

Концепции и основания за психофизичния проблем-дух, душа и тяло; съзнание и мозък.

Prof. DSc, Ph.D. St. Penou: ***Introduction to the Mind-Body Problem*** *and the current state of the Spirit-Soul-Body relationship*(stefan_sal@mail.bg):(dr.st.penov5776@gmail.com)

האוניברסיטה העברית בירושלים
THE HEBREW UNIVERSITY OF JERUSALEM

(פרופסור פיאנוו שאלתיאל ו דוקטור למדעיס)

רוח - גוף ונפש, נפש ומוח

ВВЕДЕНИЕ В ПРОБЛЕМУ ДУХА И ТЕЛА:

Концепции и основания психофизической проблемы: дух, душа и тело; сознание и мозг.

Резюме:. *Статья проф.,дфн Стефана Пенова рассматривает историю и современное состояние психофизической проблемы. Эту проблему нельзя разрешать по принципу: либо дуалистически, либо материалистически. Диалектическая традиция, начиная с Платона и еврейской кабалистической философии, к примеру Шломо Габирол, сильно развита в философской системе Гегеля, где развернут диалектиеский монизм духа –души и тела. На самом же деле еще Платон ввел идею об эмпирическом дуализме и о метафизическом диалектическом монизме и бессмертии души своими концепциями о взаимопереходе противоположностей. Он создал и первую «Я»-концепцю духа и себесности, а также доказал и реальность духовного, показывая его эффективную природу. По Гегелю и Уайтхеду: Дух является онтологической истиной и субъектом души и тела и сводит их к статусу всего лишь предикатов. По отношению к телу и жизни душа является суъбектом, а они сводятстя к предикатам. С точки зрения эпистемологии это постиг-*

нутое третье, но оно есть истина, субъект и онтологически первая детерминанта. Эти идеи нельзя рассматривать оторвано от религиозных мировоззрений и проблемы бессмертия духа, души, или воскресения личности. В статье приводятся нейрофизиологические и психологические исследования и используется корелятивный анализ. Она является первой частью более серьезного исследования проблемы духа и тела, мозга и психики, трихотомию «дух-душа-тело» как и рассмотрение возможности Сотворения, бессмертия, реинкарнации, праэкзистенции или воскресение человека. ***Ключевые слова:*** Дух, душа,тело, сознание, мозг, бытие, бессмертие, диалективеский монизм.

Философски осмислената идея за отношението душа-тяло понятийно се закрепва едва във философията на Платон – **σόμά κάί ψυχή**. В доктрината му за отношението между идеите и сетивния свят, върховното благо и света, душите и телата, психофизичният проблем получава необходимата теоретична основа и категориален апарат, върху който Европейската културна традиция изгражда основните си концепции и понятия за: corpus et spiritus; korper und geist; le corpo e spirito; le corps et le sprits. В съвременния научен език господства англосаксонското понятие: **Mind-Body problem.** Едва Платон в диалозите си "Пир", "Федон", "Федър", "Тимей" (20) систематично разглежда и **синтезира** съществени, необходими и основни понятия за всяка религия - Бог и безсмъртието на душата. Той смята, че е несъмнено да има свойства и състояния, които принадлежат на тялото, което има ефективна природа и следователно съществува като, както смята по-късно Хегел, "удобно оръдие за действие", но само "налично битие на душата" - неговата реалност и истинска същност (§ 24, 91, 410). Но има свойства, състояния, събития и актове, които не могат да се припишат на телесното: свобода на мислене, избор на поведение, творчество, умът като интелектуална интуиция, която непосредствено прониква в истински биващото; запазване на личността или "Аз"-а въпреки промяната на тяло, знания, навици; превъзходство на рационалното над сетивното познание, припомняне (или архетиповете на Юнг), защото **душа**, която "не е видяла истината" и не е "докосната от ръката на Бога" никога няма да участва актуално в истински биващото. Всички тези харак-

теристики, ефективната природа, мистичното съзерцание (наследство от Питагорейския съюз и от египетско-гръцките мистерии), несъставността от материални елементи и самостоятелност **доказват реалността на духовната личност**. Така човешкия дуализъм е епистемологичен и ценностен избор. Онтологично идеите-битиета и душата като вид онтичност са устойчиви, безотносителни, тъждествени със себе си, имат праекзистенция и постекзистенция. Двусъставността на човека и постоянният "взаимопреход на противоположности" в душата (добро и зло, мнение и знание, красиво и грозно, активно и пасивно, живот и смърт, минало и бъдеще, мистичност и наивен реализъм, и въобще всяка възможна **диада** е колкото "зло", толкова е източник на активност) осигурява една постоянна **динамика** и възможност за неограничено съществуване и богопознание.В диалога „Пир"на Платон за пръв път се създава теоретичната база за една „Аз"-концепция, като център на личността, съзнаващ себе си и запазващ се времево тотален"Аз", защото: В човека има нещо, което остава същото от детство до старост (а евентуарно и след смъртта на тялото), въпреки промяната на мнения, знания, навици, въпреки телесните изменения и дори старостта. След 2 400 години съвременната "Аз-концепция" (виж:17, гл. III, IV) диференцира: 1. Съзнателно "Аз" като център на съзнателно-психичното или това, върху което концентрираме вниманието си, актуално самопреживяваме и волево контролираме; 2. В ***гносеологията*** противопоставяне на субект и обект, "Аз" и "не-Аз", но с онтично осигурена, т.е. **предетерминирана идеация** и активна релационност на субекта към обекта; 3**. В метафизиката това е: предустановено и самодетерминиращо се ментално поле,** което ординира интеграцията на цялостната психична личност или **тоталното "Аз**" като исконна, битийстваща монада, субстанция-субект и основание.

А в ***юдейската кабалистична философия*** доминира не триализъм или дуализъм а плуралистичен монизъм – една и съща духовна субстанция с 5 нива на развита духовност, или 5 души: *nefesh; neshama; ruah; ehida; haya*. Същестен момент в юдеохристиянската религиозна ***философия*** е и **разбирането на човешката природа не като матрьошка**, както си е в популярната религиозна вяра. Йерархията на Универсума като ***онтология в метафизичен*** *смисъл* на думата започва *от горе-на долу*, от *висшето* към **низшет**о и показва не задължително хро-

нология на битийстването, а **онто+логическа зависимост и пред-детерминация**. Ако разгледаме някой от най-задълбочените мислители-неоплатоници като *Прокъл* /5 в.от н.е/ и Шломо бен Ехуда-Соломон *Габирол* (/11 в.н. е./ с **מקור חיים** =**„***Извор на живота"*), ще видим, че те развиват йерархични системи на битието в детерминационната посока: ***Единно Свръхбитие*** на Бога-Създател– ***Ум***/ *Нус*, или чиста интелектуална „форма" по Габирол, а *Логос* по Филон Александрийски – 1 в./; ***световна Душа***/ съответно и: *безсмъртна човешка душа/* и, най-ниско в йерархията - ***тяло*** /на света и на човека/, което може да съществува само като участие в истински биващото, но това участие става посредством съседното по-висше, а не пряко, което не отхвърля идеята на Ориген за *еманация.* /Пенов Ст.1996; 2000; 2005; сравни Прокъл – 87; Бояджиев Ц. -14,15; Шербок Д. 231 ; Шураки А.- 232; Филон Александрийски – 241, 242/. ***Соломон Габирол*** /1020-1070 г./ бил толкова известен автор, че още през XII в. бил преведен на латински език. Главният му труд –"Изворът на живота бил възвишено неоплатоническо и боговдъхновено съчинение. То изключвало всякаква възможност за дуализъм и признавало тоталното безсмъртие на духовната човешка личност с всички нейни способности. Авторът допускал както праекзистенция, така и директно сътворяване. Развил и онтологично доказателство за Свръхбитието на Абсолютния Бог. Соломон толкова се харесвал на читателите-християни, че чак до средата на XIX в. е бил смятан от всички за същински християнски автор. За разлика от него *неоаристотелиците* минавали за по-сухи, а освен това признавали само интелекта и паметта за безсмъртна част на духа, което не допадало на читателите. *Габирол* и Юда *Халеви* развили идеите за Месията, Шекинах /"славата и великото присъствие на Господа, нашия Бог"/ при завръщане на вярващия народ в богопомазания град Йерусалим, а също така признавали възкръсването на мъртъвците (Пенов 2015, сс.112-113 , 319).

Трихотомията е най-разпространеното описание на психофизичната конституция на сътворения от Бога човек. Само че, според юдейската и исихастката теория и практика, ***духовният човек е едно единно цяло, в което мистично пребъдва нетленната Енергия.*** Движещата ***детерминанта*** на крайния човешки субект *е,* **тоталност на личността**, която се

постига с много труд, чистота и мъдра богоотдаденст .В човека са вложени не само *архетипове* на "*Божия Образ*" и субективната "*себесност*", но и разумна спонтанна активност в битието на човешкия дух. Пълната, духовно предпоставена, *психо-физична интеграция* "води човека до издигане към божествената светлина, съюз с Всевишния и другарство със Синовете Божии " /*бней Йелоим*/. В монографии / 17"Философия на духа", гл. III и IV , Ст. Пенов, 1996 / и в студии (Пенов Ст./"Психиката като реалност и битието на човешкия дух" /ФМ, 6/1991/) достатъчно подробно е развита *концепията за духовната същност и безсмъртието на личността***.** Казано с езика на онтологизираната диалектическа логика, нейният юдео-християнски смисъл се състои в следното: Субективният дух на човека е директно сътворен от Всевишния като безсмъртна и неразчленима монада. Духовната монада разгръща около себе си *ментално поле*, което е основа и носител за *разгръщане на психичната дейност***.** След смъртта на тялото духовната личност запазва само *активността, придобитият опит, знания, характер, способността за дейност и познание* както и **собствените атрибути на духа и свойствата на психичната си личност**, включващи качествена предетерминираност, интенционалност, преживяемост и т.н. Тези **атрибутивни предикати се приписват на реално съществуващ и действащ духовен субект**, като на един **самоидентичен, саморазвиващ се и отговорен за актовете си** във Вселената.

Ако се опитаме да определим, най-напред, Какво е психофизичният проблем?; можем да формулираме следното определение: *Психофизичният проблем се отнася до природата на човешната личност и смисъла на човешкото битие в света. Той засяга зависимостта: дух-душа-тяло; дух и психика-мозък и оргарично тяло; връзката на това противоречиво дву- или триединство с външния свят и социокултурната среда*. **Психофизичният проблем** или **Mind-Body Problem** има: а/ **онтологичен** аспект или: Какво е човекът като тип битие? /напр.: дух и ментално поле на личността– психичен свят с неговите три нива съзнателно, предсъзнателно и неосъзнато - енергийно поле и биополе и органично тяло с неврофизиология/;

б/ **гносеологичен** аспект: Кой е истинският или последен субект на познанието, отношението между психичния интериор

като познавателно съдържание и това, което се познава или какъв е познавателният резултат спрямо обекта.

В/ **Антропологичен** аспект: Тук става дума за ефективността на човешката психика и дейност и за отношението идеи-социокултурен свят като реализация на идеи и въплътен човешки дух. Тази страна на проблема може само условно да се раздели на: психогенетичен, психопрактически и психосоматичен аспекти. В тази връзка е добре да се разграничи още: *частнонаучният психофизиологичен проблем* от *общофилософския* **дух-тяло/** според автора този израз е по-точен, отколкото "психофизичен проблем"/. Първият касае само отошението и възможостите за корелация/ които и без това не са големи!/ между органичните структури и неврофизиологията и психичните процеси, състояния и образувания. Тук проблемът е затворен само в рамките на човешкото същество и касае само страни от *фундаментално философския Mind-Body problem/ Body-Mind Problem/.*

До началото на XXI век са известни следните **концепции** за формулиране и решение на психофизичния проблем**: 1/ Материалистически монизъм** с варианта на **теория за тъждеството**: тук спада т.нар."научен материализъм" и наивнореалистичният редукционизъм по линията на Демокрит, Епикур, Хобс и Ламетри до Фийгъл, Смарт, Рорти, Армстронг, Левин, Лешли и Бунге. **2/ Дуализъм** с варианти на *психофизичен паралеилизъм* (Гейлинкс-Малбранш, Акселрод,частично Вундт) ; *интеракционизъм* (Шерингтън, Бейли, Едриан) и *неокарезиански дуализъм* на Маккей и Маркес. **3/ Диалектически материализъм** с разнообразните варианти на: неврофизиологичен редукционизъм – А.Киселинчев, Анохин, Гр.Векилов; концепция за динамична и функционална организация – Ухтомски, Леонов, Леонтиев, Пономарьов; релационни хипотези на презентационисти като Тюхтин, А.Гаврилов, Д.Спасов; дейностни концепции на Леонтиев, Виготски и повечето български автори на 80-90-те години; социокултурни и дейностни интерпретации като на Илиенков и Леонтиев; хипотези за "квазиобективен мозъчен процес" или нова, неизвестгна форма на движение на материята – Сава Петров и Н.Медведев. 4/ ***Емпиричен паралелизъм*** за двата аспекта – Спиноза, Ебинхауз, Селърз и прагматизмът на Джеймс, Пирс, Дюи. 5/ ***Идеалистически монизъм*** на Бъркли, Бергсон, Брентано, Челпанов, Бредли, Мак Таггарт, Кроче и Ръсел. 6/ ***Триализъм*** **или**

тризначна метафизика: Г.Гюнтер и неотомистки автори след кардинал Д.Ж.Мерсие или информационни хипотези от типа на Д. Дубровский; 7/***Плурализъм*** или аспекти на предустановената хармония- Лайбниц и Сантаяна; 8/ ***Емерджентизъм*** с варианти на надстроечната хипотеза; 9/ ***Триалистки интеракционизъм*** или концепция за "*тритеи свята"* на Попър и Икълз с вариант на *субстанциализация* при Дейвид Бейкън ; 10/ ***Диалектически монизъм/идеализъм*** **или диалектически** ***триадизъм***- еврейска кабала, Хегел, Уайтхед, епископ Каллистос Уеар.

Според неотомиста П. Яков/ 1/ **теодицеята** като наука за Бога е част от метафизиката или наука "придобита само чрез естествената светлина на човешкия разум", която се занимава с **първата** Причина на битието въобще. Неговото определение за това, какво следва да се разбира под думата Бог, но само "по аналогия" е: "Несъздаденото, съществуващо битие, **различно** видово и **нумерично** от **създадените** природни и изкуствени неща" *Непосредственият логико-онтологичен субект на разума* е ***духът***, а материалният свят и тялото могат да бъдат само "опосредствен" субект на разума, доколкото "разумът" и духът, който "извършва интелектуални и волеви действия е **субективно** *независим* от материята". От нея познаващият дух се нуждае само като от обект на познанието и като от субстрат, който да **формира**. Най-съществениият проблем за всяка човешка личност е каква е ценността на субективния дух "в положение на разделяне от тялото" и как е възможно "издигането на естествената сила на духа до славната светлина по един свръхестествен начин". Екзистенцията на духовния "Аз", *несподелимостта на субекта* и съдбата на психичната личност са най-голямата мистерия за всеки "самосъзнаващ се дух" в Универсума. Според К. Юнг "Непосредственото значение на понятието "безсмъртие" е просто една психична активност, която надхвърля границите на съзнанието". "Автономията на душевния комплекс потвърждава идеята на една невидима, личностна същност, която очевидно живее в един съвсем различен от нашия свят". В съгласие с будистката концепция той предлага безсмъртие на личността, а не за "неясната фигура на душата", разграничена от "Аз"-а (27, Юнг, с. 178-179). *Хегел* много основателно показва *степените на развитост на духовното и неговата все по-голяма самостоятелност* спрямо материалния свят и тялото. Душата на живото същество "се е вляла в своята телесност" и по-

ради това последната може само “да чувства” (§216). Освен това, всяко биологично създание е изправено пред “неорганичната природа”, към която се отнася като “имащо власт над нея” и поради това я “асимилира” (§ 219). Хегел показва, че “когато душата излита от тялото”, последното става жертва на “игра на стихийните сили на обективността”. Казано иначе, дори животинското тяло без душа се превръща в труп. По-нататък, именно “в смъртта родът се показва като сила, властваща над непосредствено единичното” (§ 221). Смъртта на всеки индивид от една страна е “раждане на духа” (§ 222), а от друга - “смъртта на индивида настъпва от него самия”. Всяко единично е “крайно” и тъй като то е “несъразмерно с всеобщото, това е неговата изначална болест и вроден зародиш на смъртта” (§ 356, 375). Само ментално развитият и свободен дух на човека може действително и самостоятелно да съществува и да властва над материалния свят и собственото си органично тяло. Хегел пише, че “индивидът като такъв има безкрайна ценност, доколкото той се явява предмет и цел на любовта на Бога”. Поради това духовно развитият човешки субект “е предназначен... да установи към Бога като към дух свое абсолютно отношение”. По този начин Божият Дух “се заселва” в човека. Чрез религията той познава Бога и Духа като своя същност, осъзнава “свободата” като основен атрибут на субективния дух чрез “философията на духа”, а после открива “божественото... и в сферата на **мирското съществуване** - като същност на държавата и семейството” (§ 482). След овладяване на субективния дух и възвишаването му над телесността (тя става “удобно оръдие за действие”, “магическото... непосредствено въздействие на духа върху тялото” го прави “податливо”, а духът осъзнава своята власт и свобода) духът прави човешката душа принципно различна от животинската и “преобразува своето тяло в изображение на своята идеалност” (§ 410, 412). “Съзнанието” става “явление на духа”, но само “духът като “Аз” е **същност**” (§ 414). По-нататък “духът се определя като истина на душата и съзнанието” (§ 440). Духовният “Аз” знае себе си като “субстанциална ... тоталност”. Като “краен дух” той “се бори с крайното”, осъзнавайки неговата неистинност, и осъзнава, че “самият безкраен Дух е предпоставил себе си” като “божествен печат върху човешкия дух” (§ 441). Този “прогрес на духа е **развитие**”(§ 442). Хегел пояснява, че “само душата е пасивна, а свободният дух по същество е **активен, производите-**

лен". Той е проводник на безкрайния, Световен Дух, който обективно шества в правото, морала, гражданското общество и държавата. Накрая Духът въплътява себе си като Абсолютен Дух в изкуството, науката, религията и философията, където съществува и се развива по своя собствена, иманентна логика и влияе върху съзнанието и усъвършенстването на крайния, субективен дух (§ 444, 483-487, 553-574). Изводът е, че **духът е извънвремеви или "*вечен*"** и **"запазва силата да устои на противоречията" или той е една вечна динамика**, т.е. **винаги "Е**"/§ 381, 258/.

Нека под термина "душа" да разбираме в религиозния смисъл на думата **всичко, което остава от субекта на психофизичната конституция** след превръщането на тялото в труп: енергийно тяло, ментално поле и духовна монада -"Аз". След загубата на телесните характеристики **субектът би трябвало да запази своята психична личност**. Един самостоятелен **духовен субект** би трябвало също така принципно да се различава от съдържанието на сетивния опит, да няма материални предикати и въпреки това да съществува. Това е възможно, ако той притежава, освен собствено психичния интериор и свойствата му, **всеобщи и единични предикати**, принадлежащи на един **себедостатъчен и себеидентичен** при всички промени **духовен субект.** *Терънс Пенелхам* (36, гл. 2, 3, 5,6) е един от работещите по проблема "*безтелесно съществуване*", но прекалено ограничава богатството на духовното, свеждайки го до реални, необходими, но недостатъчни характеристики като: единство на опита, запазване на паметта, наличие на възприятия и способност за действие или ефективна природа. Ефективната природа на духа се отрича от този автор или се приписва като отрицателен предикат на всеки духовен субект. Според П. Яков субективно зависим от тяло е този субект, който сам не може да извърши своите специфични действия и не е непосредствен субект за тях, а е само коекзистенция, съвместен субект или принцип. Повтаряме,че **субективно независим от тяло** е този субект, който *сам може да извършва специфичните си действия* и, добавям,е **непосредствен субект на предикати**, които са собствени и не се нуждаят от нещо телесно за носител или съвместен принцип. Животинската душа като вътрешна форма на тялото не е субективно независима от биологичната природа. Само **човешката душа** е **самостоятелен субект чрез духа**, защото това, което е специфично само за духовното (като човешко), е нематериално и

няма нужда от тяло за непосредствен, а само за опосредстван субект.

Множеството **собствени атрибути на духа като**: *субективност, ментално време, интенционалност, преживяемост, качествена определеност, самодетерминация, свобода на избора и творчество, спонтанна активност, релационна целесъобразност, осмисленост и разумност, и разбира се, неговата ефективна природа,* която запазва единството на опита, ефектира телесните процеси и чрез тях външния свят, постоянно се противопоставя на дезинтеграцията и интегрира **цялостна психична личност**; го правят **самостоятелен субект**. Значително обогатени чрез волеви и интелектуални усилия, те са предикати и на менталния свят на субективния дух. Проявяват се както при психо-физичното взаимодействие, така и при контактите с отвъдното спрямо сегашния ни опит. Тъй като са характерни още за детската психика, а след това се усилват при саморазвитието на психичната личност и ставането на съзнанието и самосъзнанието, остават **субективно независими от материята,** тези **предикати** са фактически **изначални качества или атрибути на духа,** които **стоят в основата на развивания** през **целия индивидуален живот ментален свят на личността.**Логично е да се отбележи, че материалните обекти, нито в количествен, нито в качествен план, могат да имат толкова и именно такива предикати. Материята няма нито свободата, нито активността, нито неповторимата **субектност** на човешкия дух. Това изисква на първо място **индивидуално сътворяване от Бога**. На второ място, това предполага **самодостатъчно съществуване на духовния "Аз"** в някакви **трансцендентни спрямо материалния свят други, по-съвършени светове**. За милионите хора, които са преживели опита на умирането и все пак са "се върнали" в света на наличното битие, може да се прочете у Платон в X книга на "Държавата", в "Бардо-Тодол" или Тибетската книга на мъртвите, в "Книгата на мъртвите" на древните египтяни, , а също така и в книгите на изследователите на "отвъдното", "опита при умирането" и "безтелесното съществуване", "Живота след живота" и т.н. (6,8,13,17,27,29,34,36,39). И така, всичко това дава достатъчно основание да се приеме, че човекът е **трисъставен** (Хегел, Попър, Икълз) като единство от **органично тяло** с физиология и информационно поле на живота/ Юрий Симаков/ или биополе**, душа** (психичната личност на равнище съзнателно,

подсъзнателно и безсъзнателно и задължително енергийно-полевите носители, които нямат физичен и биологичен, а имат вероятностен характер (Юнг, Шеррингтън, Маргенау) и **дух** като изконна монада(Платон, Тома, Лайбниц и Уайтхед), индивидуално сътворена от Бога, разгръщаща около себе си **менталнo поле** и с единство на съзнателно "Аз", самосъзнание или самосъзнаващ се дух като **тоталност** на личността.

ЛИТЕРАТУРА и бележки:

1/ Пиер Яков.Курс по философия на томизма. Рурмондт.1938.
2/. Ст.Пенов. Диалектическият Логос на религията. С.2015
3/ Дж. Беркли. Сочинения. М. 1978.
4/ А. Богомолов. Современная буржоазная философия . М. 1977.
5/ Ц.Бояджиев. Неписаното учение на Платон. С. 1984;
Кръговрати на духа. С. 1998.
6/ Г. В. Фр. Гегель. Энциклопедия философских наук, Т. 1 :Логика. М.1974.Гегель.Т. 2: Философия природы. М. 1975. Г. Гегель.Т. 3: Философия духа. М. 1977.
8/Л. Давиташвили. Съвременно състояние на еволюционното учение. С. 1969.
9 В.Вундт. Лекции о душе животных и человека. С.Пб. 1894**7.**
10/ Р.Декарт.Избрани философски произведения. С.1978.
11/ Д.Дубровский. Информация, сознание, мозг. М. 1980.
Д.Дубровский. Проблема идеального. М. 1983.
12/ Е.Жилсон. Ф.Бьонер. Християнската философия. С. 1994
13/ Д. Киров. Въведение в християнската антропология. С.1996.
14/ Г.Лейбниц. Соч. Т.1. М. 1982.; т.2 М. 1984.
15/А.Леонтиев. Проблемы развитие психики. М.1981.
15/Б/ В.Лекто15-рский. Субъект.Объект. Познание. М.1980.
16/ Ж.Маритен.Краткий очерк о существовании и существующем. М.91.
17/ *Ст***.** *Пенов*.Психиката като реалност и битието на човешкия дух. ФМ. 6/1991. *Ст.Пенов*. Неотомистка интерпретация на логиката на Хегел и Уайтхед. сп. Фил.А. 3/93**.** *Ст.Пенов***.** Философия на духа: Душа-тяло-Бог и свят. С./ИК Гуторанов.1996. *Ст.Пенов*. Мистерии на юдаизма и християнството. С. 2005.
18/ *Петров С***.**Логическите парадокси във философска интерпретация.С.1971/*С. Петров***.** Понятие за обективно и субективно.С.66

19/ Л.Петров. Исихазмът и душата на Изтока.,сб.ИК Фабер, 2007.
20/ Платон. Т.2. Федон. Пирът. Федър. С. 1982. Платон. Т.3.Държавата.С.1981.Платон.Т.4.Парменид.Тимей.Държавникът .С.1990.
21/ К.Платонов. Система психологии и теория отражения.М. 1982.
22/ Прокъл. Първооснови на теологията. С. 1995.
23/ Карл Поппер.Логика и рост научного знания. М.1983.
24/ З.Фрейд. О психоанализе. Я и Оно. М. 1980.
25/ Г.В.Фр.Хегел. Науката логика. Т.1,. С. 1966.Т.2. Субективна логика. С. 1967.
26/ Г.Хегел.История на философията.Т.1.С.1961.Т.2.1965.Т.3.1966.
27/ Ч.Шеррингтон. Интегративная деятельност нервной системы. Ленинград. 1969. П.Т.де Шарден. Феномен человека. М. 1965.
27-А/К.Г.Юнг. Избрано. кн.1. Плевен. 1993. К.Г.Юнг. Кн.2. 3Пл. 1993. Пл. 1994.
28/ St. Thomas Aquinas**.** Summa Theologiae.Westmininster. Ed. McDermot. 1989
29/ J.Baldwin. Dictionary of Philosophy and Psychology. Gloucester. 1957.D. Bakan. On the Effect of the Mind on Matter. In: Body and Mind. N.Y. 80. / Fr.Copleston. Philosiphies and Cultures. Oxford. 1980. **30/**R.Carnap.Psychology in physical language. In: Logical Positivism/1959.
31/ B.Croce. What is Living …of the Philosophy of Hegel. L. 1915. 31A * **J.**Eccles. The Human Mind. At: The Nobel Conference. Amsterdam. 1967.J.Eccles. Facing Reality. N.Y.- Berlin. 1970. J.Eccles. The Understanding of the Brain. N.Y. 1977.
32/ S.Freud. New introductory Lections on Psychoanalysis. N.Y.1973,Vol.II. S.Freud.The Psychopatology of Evriday Life.Penguin books.1960-1976.
33/ E.Gilson. From Aristorel to Darwin and back Again. A Journey in final Causality, Species and Evolution. L.1984. M.Green. Hegel on the Soul. Speculative Anthropology. Hague. 1972. /
C.G.Jung. Memories.Dreams.Reflections. N.Y. 1965..
34/1980 E. Kubber - Ross. Immages of Growth and Death. NY. – Prent.Hall 1976.
34-а/M.Munitz.The Mystery of Existence. NY 1965. **35/** M.Kinsbourne.Brain based Limitations on Mind/Body and Mind/ NY..
35-б/M.Levin. Metaphysics and the Mind-Body Problem. Oxford 1979. **35-В/**J.Maritain.The Degrees of Knowledge. London 1959. **35-Г**/ P.McGeer&J.Eccles. The Molecular Neurobiology of the Mamalian

Brain. N.Y. 1987. 35-Д/J.McTaggart. Studies in Hegelian Dialectic. Cambridge 1922.35-Ж/ L.Morgan. Emergent Evolution. London 1927
36/ T.Penelhum. Survival and Disembodied Existence. L.-Henley-NY. 1980.36-б/ Ch.Pierce.Values in a Universe of Chance. NY. 1958.
37/ K.Popper.Conjectures and Refutations.NY-L1968. 37-Б/ Popper&J.Eccles.The Self and It's Brain.B -L-NY. 1977
38/ R.Rorty. Mind-Body Identity* Philosophy of Mind. L.- NY.1966. 38-Б/ B. Russel. The Analysis of Mind. London 1921. 38-В/Ch. Sherrington.Man on His Nature Cambridge 1975. 38-Г/J.Teichman.The Mind and the Soul. London 1974. 38-Д/ G.Vessey.Concepts of Mind./Midwest studies, X- 1986.
39/ Bishop Kalistos Ware. The Orthodox Way. L.-Oxford. 1987.
40/ H.Weiner. Contemporary Research and the Mind-Body Problem. NY 1980.
41/ A.N.Whitehead. Religion in the Making. NY. 1926. 41.Б/ A,Whitehead. The Function of Reason. Boston. 1958. 41-В/ A.Whitehead. Process and Reality. NY.1960*1969.
42/ M.Wilson.Body and Mind from the Cartesian Point of View. NY.1980.



Д-р Паулина Тодорова
(Американския колеж в София)

ЧОВЕКЪТ – ВЪПЛЪТЕН ДУХ И ОДУХОТВОРЕНА МАТЕРИЯ

Human Beings – embodied Spirit and spiritual Matter

Paulina Todorova, Ph.D; American College of Sofia

Key words: *patterns of "psychology – religion" attitude: biblical, scientistic, dualistic, integrational, synthesis between religion and psychology, holism, psychological counselling and assistance.*

Ключевые слова: модели отношения психология-религия: библейский, сциентисткий,, дуалистический, интегративный, синтез религии и психологии, холизм, психологическое консультирование и помощь..

Резюме: *Обсуждается конфронтация, интеграция или взаимодействие психологии и религии. Обращается внимание на модели исследовательских позиций в отношении «психология - религия», и при их анализе остается вопрос, как понять связь между этими двумя отдельными областями, разделенными как две научные дисциплины. Если отправная точка психологии религии связана с духовным психофизическим единством индивида, то раскрываются как психологические, так и теологические благоприятные перспективы, в которых делается попытка согласовать два конкретных аспекта сложного многогранного и многомерного человека. В связи с этим сходящиеся варианты анализируются на прагматическом уровне между психологическим консультированием и духовно ориентированной психологией.*

„Религията или нейното отсътствие определят целите на психотерапевтичното въздействие"-
Карл Ясперс

Конфронтация, интеграция или взаимодействие между психология и религия

Процесите на антропологизация и социализация в областта на философия, теология психология и въобще на хуманитарните науки са свързани по същество с изклю-

чително разнопосочна методология. Като интерпретация върху философско-антропологична, теологична и чисто сциентична основа още в самото начало новите реалии разкриват диаметрално противоположни различия, характерни за дълбокия концептуален разлом в двата големи идейни блока, отнасящи се до религиозно-философската и чисто сциентичната парадигма в съвременната наука за човека. Това е твърде широкообхватно проблемно пространство, но за по-голяма конкретност и за по-точно разграничаване на различните методологични позиции биха могли да се приложат, сумирано изразено, четири фундаментални разграничителни подхода, включващи:

- *религиозно-философския и метафизичен проблем* – Бог като абсолютно Битие;
- *теологичния критерий* – какво е истинското учение за Бога;
- *антропологичния принцип* – какво означава корелацията „Бог – човек";
- *социологичния modus operandi* – какво значение и психосоциален смисъл има за човека животът в религиозното междуличностно общение и в секуларния socium.

Така се застава директно пред методологичното разграничаване, което възниква в мирогледната алтернатива „наука-религия", предвид трудното кооперирание на съвременната психологична наука и на религията, въпреки съществуващото единство в различията и възможности за синтез. Пределно ясно тази актуалност на проблема е изразил Алфред Уайтхед: „Като имаме предвид какво значение има религията за човечеството и какво науката, ние можем без преувеличение да кажем, че от решението на въпроса за отношението между тях от днешното поколение зависи по-нататъшния ход на историята."[1] Защото ако религията е насоката на духа и дълбинния психологичен опит към необусловения и вечния смисъл, то психологията е развитието и формирането на психиката в обусловените форми на емпиричните даденост.

Трудното кооперирване на съвременната психологична наука и религията: единство в различията и възможности за синтез

Без значение колко разнообразни са проблемите на психологията и християнска антропология в съвременното им динамично развитие, а също и на интердисциплинарните връзки между тях, основният проблем е и си остава фундаменталният методологичен подход в разбирането за човека, заложен в антропологично-психологичната библейска и патристична традиция. Това се отнася до целия огромен комплекс от всички науки за човека. Може ли християнската теология да оправдае приоритета на духовното разбиране за човека и да намери компромис между сциентичния детерминистичен и духовно-религиозния подход? Съществува ли специална теологична основа и разбиране за психологичната наука и докъде може да се разшири значението на християнската антропология? С други думи, може ли да се развива наука за човека с оглед на принципите, критериите и подходите на християнската антропология в светлината на знанието за духа и непосредствения вътрешен опит на реално преживяваното присъствие на Бога. От религиозно-психологична гледна точка отговорът на тези въпроси се съдържа ясно формулиран в т.нар. документ **„Манифест на християнската психология", където са залегнали в тезисен вид като постулати следните положения:**

- „Християнската психология е научно-богословска дисциплина.
- Християнската психология е не само психология за християнството и за всеки отделен християнин, но и за цялата психология, свързна с науките за човека.
- Християнската психология не е нова психология, а е психология, която разширява границите си, както в перспектиивите на разнообразието от човешка дейност и култура, така и по вертикала на духовната реалност на живота.

- Християнската психология е наука за личността, за душата, поведението и психологичния климат в семейството и социокултурната среда; тя е също така е и психология на култа, въобще сама по себе си тя е цялостно знание за човека.

Християнската психология е наука за богоподобието на човешката личност, за човека със собствено име – конкретния, уникалния, универсалния човек.

- Християнската психология като наука за човека може да включва психологичната антропология, както и антропологичната психология. Спомагателните дисциплини съдействат за вграждането на междудисциплинарни връзки в областта на психологията и богословие от една страна, и от друга – между секуларната психология и християнската психология.
- Християнската психология – това е изключителното разнообразие на човешкия опит: религиозен, мистичен, културен и практически.
- Християнската психология е наука за човека, както в емпиричната реалност, така и в духовния живот – с неговия мистичен опит, лична молитва и религиозна практика." [2]

Добавя още и аргументът за идейното богатството и многоизмерност в християнското учение за човека над съществуващата еднопосочна самозатвореност при чисто сциентичния подход. Християнската психология не само реабилитира научното знание за човека, но е в състояние също да го издигне до систематизираното му теологично ниво. За целта са дадени следните предпоставки: На първо място, това са библейските и патристичните антропологично-психологични принципи, на второ – духовният опит на християнската аскеза, и на трето – грижата за душата и пихичното здраве в църковната мисия и индивидуалното служение на свещенослужителя. Или чисто теологично формулирано с оглед на пределните цели на човешкия живот: в християнската психология човекът може да бъде интерпретиран в съответствие с автентичната

природа на първосъздадения Адам и в Таворската светлина на Христовото Преображение.[3] В този дискурс психологията – и в частност психологията на личностното развитие – може наистина да се превърне в психология на духовно-нравственото възрастване и усъвършенстване.

Модели на научно-изследователските позиции в отношението „психология-религия”

Най-често цитираните и използвани в научната англоезична литература четири модели за отношенията „психология–религия” са разработени от Дж. Картър и С. Нейрамор.[4] В конспективен вид и нагледно тази типология, систематизирана и обособена в четири области, предлага У. Оувенел (W.Ouweneel) в следната схема:

- Психологията, противопоставена срещу религията (*сциентистки модел);*
- Психологията, хармонично адаптирана с религията (*библеистичен модел*);
- Психологията като научна дисциплина, съществуваща успоредно („parallels”) и без отношение към религията (*дуалистичен модел*);
- Психологията с открити възможности за синтез и конвергенция в интеграцията ѝ с религията *(интеграционен модел).*[5]

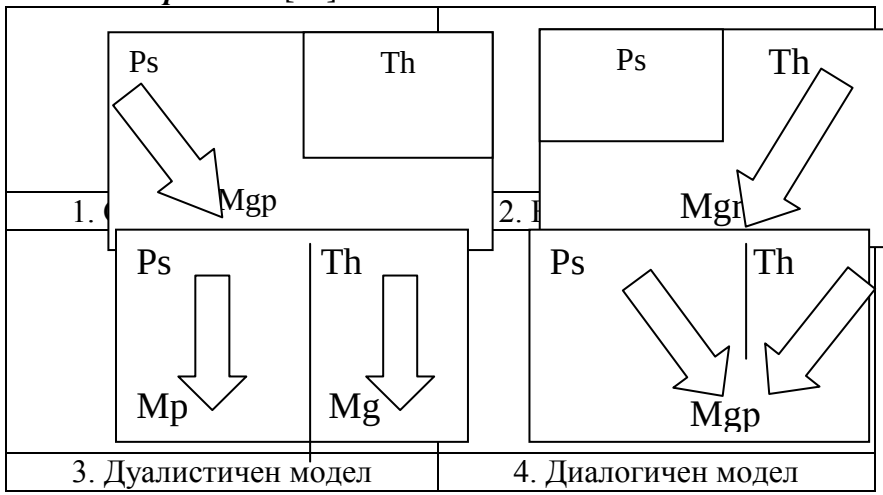
Сциентисткият модел („Psychology against Religion”) изхожда от предпоставката, че научният метод е единственото и истинско средство в научно-изследователския път за разкриване на истината чрез емпирично-експериментална валидизация, защото само научната психология може да дава обективни и правилни решения за психичното, интерпретирано като чисто природна и детерминирана даденост. Религията се възприема като възпиращ и затормозяващ фактор в развитието на съвременната психологична мисъл. В случая като примери Дж. Картър привежда Алберт Елис (Albert Ellis) [6] и Зигмунд Фройд (Zigmund Freud).[7]

В *библеистичния модел* („Religion against Psychology”) човекът се разглежда като духовно-нравствена същност. Всяка една идеология, технология, наука или човешка общност, отхвърлящи духовното естество на човека, способстват по този начин за появата на патологичните душевни процеси и развития. „Добрата (правилната) психология” изисква автентичните прозрени*я и постановки на религията да се превеждат, осмислят и използват в адекватната им психологична терминология. Примери: в западната психология – Е. Фром (Erich Fromm)[8] и Карл Г.Юнг(Karl G.Yung)[9], в християнската психология – митрополит Йеротей Влахос[10], архимандрит Киприян (Керн)[11], Б.Вишеславцев [12], Иван А.Илин [13].

Дуалистичният модел („Psychology parallels Religion”) методологично се основава на две напълно обособени области от психичната действителност. Едната е научно изследваната и интерпретирана психична реалност, а другата се занимава само с опита в сферата на духовното. В този модел религия и психология не са свързани една с друга, те съществуват самостоятелно и паралелно една спрямо друга без никакво отношение и взаимовръзка. И тъй като между тях не са налице никакви интеракции, то няма също така и никакви конфликти.

Интеграционният модел предполага и предпоставя универсално, всеобхватно и всеединно понятие за истината като централна категория в познавателния процес. В този контекст Дж. Картър предлага следната ясна и категорична формулировка:„Всяка истина е истина Божия... Бог предоставя както Откровението, така също и човешкия разум, защото всички истини протичат заедно в едната Божия истина и образуват едно единно цяло”.[14] Истинските и заедно с това валидни принципи на религията и психологията, хармонират едни спрямо други и така могат да образуват единна цялостност като единна и кохерентна научна структура.

Таблица 1. Четири модели за отношението между психология и религия [15]



Тези четири модели, разработени от Дж. Картър са представени нагледно от У. Оувенел в идеограма №1, в която категорията религия е заместена в съотношение с „богословието (Th)" като научно изградена система от вероучителни истини, включващи съдържателната част на религиозната вяра и преживяване (виж таблица 1). *Обяснения на идеограма №1:* Психология (Ps) и богословие (Th) и по-нататък цялостната психо-духовна-физична същност на човека (Mgp) е представена в тримерия с оглед на неговия духовен (g) и психичен (p) живот. Идеограмата дава да се разбере, че както при сциентисткия (№1), така и при библеистичния модел (№2) се абсолютизира само една реалност, която се оказва напълно изолирана, затворена и без отношение към другата, като не се взема под внимание комплементарното и противоположното измерение. Напротив. Налице е взаимното им отрицание и безусловно отхвърляне. В дуалистичния модел (№3) действителността се разделя на две напълно изолирани части, при които това разделение се откроява особено отчетливо, защото в случая изцяло се изключват всякакви допирни точки между двете научни дисциплини: богословие и психология. В царството

на детерминираните емпирични даденост и експериментално доказаната фактологичност няма място за индетерминираната реалност на духа и обратно. Все пак дуалистичният модел заема функционално междинна позиция, при която въпреки методологичното разделение на две реални сфери, те имат общата си основа на съществуване именно в човека, защото духовното и психичното измерение (Mgp) могат да се осъществяват единствено в начина на живот и във формирането на отделната личност.

Единствено интеграционният модел (№4) се основава върху „антропологичната цялостност на човека" като „една единна духовна психофизична реалност". Фактически тази позиция се оказва с най-голям евристичен потенциал като възможност за интерпретация и творчески синтез, ако богословието остава открито за позитивното в новите реалии при развитието на науката и интерпретира емпиричното в цялостта на онтологичната духовна психосоматична тримерия на човека. Така интеграционният модел, свързан с единния характер на психосоматичните прояви, се отстоява от австрийския психолог и психиатър Игор Карузо в оригинална аналогия с христологичните ереси, свързани с проблема за единството и цялостта на биологичното, соматичното, психичното и духовното начало в човека: „Именно в признаването на органичното и неразривно единство на духа и материята следва да се търси решение на централния проблем в антропологията…Абсолютизирането от „несторианска" гледна точка води до обстоятелството, че най-важното, особеното и същественото в човека се различава от психофизичните характеристики на анималната (животинската) природа единствено в количествено отношение".[16] В противоположност на това, „монофизитската" гледна точка за човека се свежда до интерпретирането на неговото своеобразие само в духа и свободата.[17] Двете гледни точки – несторианската и монофизитската – страдат от крайна едностранчивост. Нито психофизичното, нито

духовното съставляват сами по себе си спецификата на човека. Въплъщението на духа е специфично човешки феномен: това е фактът, че плътта става дух, и духът – плът…Освен това: „Човешката невроза не може да бъде обяснена нито като чисто метафизично понятие, тъй като човек не съществува като чист дух; нито само като чисто биологично понятие. Човешката невроза по своя смисъл надхвърля, както чисто биологичното, така и чисто духовното ниво. Тя може да бъде разбрана единствено, като се вземат под внимание всички тези нива."[18]

По този начин – при анализа на разглежданите модели между психология и теология – остава открит в съпоставителен план въпросът, как може да се осмисли отношението между тези две отделни области, обособени като две научни дисциплини. *Как биха могли да се сравняват различните психологични и теологични разбирания при подходите към религиозното преживяване, без те да бъдат изкуствено хармонизирани или приведени в непротиворечиво съответствие едни спрямо други.* Многообразието и несъвместимостта на някои от тези модели създават предпоставки да не може да се достигне до общо съгласувано решение на проблема, защото при отговорите на отделните въпроси в различните психологични школи се тръгва от несъизмеримо различни постулати и научно-изследователски задачи. Така от една страна в съществуващото разнообразие от психологични школи и направления са налице фундаментални и дълбоки противоречия между самите тях, а от друга – тези различия могат да се открият и при отношението им към феноменологията на духа.[19] Тук според Л. Понграц са възможни три решения:

- *Монистично*:„Само една теория, само един модел, само едно определение на предметното съдържание е истинно и правилно."[20]
- *Дуалистично*: Тази възможност за разрешаване на проблема „възприема определяеми и определени области на

науката на противоположните структури, като им признава тяхната компетентност и независимост единствено вътре в собствените им граници.” [21]

- *Интегративно*: Третото, представено от Л. Понграц решение, се основава върху критериите „аспектност” и „комплементарност”. В случая под „аспектност” в субективен смисъл се отчитат гледната точка и постулатите на наблюдателя, от която той разглежда и изследва своя обект. А при втория критерий става въпрос за обстоятелството, че ситуационно възприеманото от субекта е обусловено и относително, поради което по-нататък в неговата интерпретация то може да се свързва с взаимно допълващи се допълнителни гледни точки.

Психология на религията в границите на християнската антропология: От позициите на християнската и духовно ориентираната психология в много случаи се възприема подходът на синтез между религия и психология. Това може да се прецизира като „диалогична” проблемна постановка на откритост и взаимно търсене на позитивното при създаването на нова парадигма за изследване на сложния и комплексен характер на религиозното преживяване[22].Ако изходният пункт на психология на религията се свързва с духовно психофизично единство на личността,то тогава се разкриват както за психологията, така също и за богословието благоприятни перспективи, при които се прави опит научно да се съчетаят два определени аспекта на сложното многосъставно и многоизмерно човешко битие.Така от психологията се включва психичното,а от религията – духовното измерение.

В това отношение теоретичните предпоставки на многоизмерността на сложното човешко битие са разширени и обогатени от холистичния подход на Борис Вишеславцев. Според неговия оригинален възглед за йерархичната структура на човека в нея се откриват седем онтологични степени на битието.

- Човекът е физико-химична енергия.

- Човекът е „жива" енергия („*bios*"), жива клетка.
- Човекът е психична енергия, която в дълбинните си пластове образува колективното безсъзнателно като обща почва, върху която израства и се развива индивидуалната душа.
- Човекът е безсъзнателна степен на психично битие, както лично, така и колективно.
- Човекът е съзнание, съзнателна душа, но също и душевна, анимална душа, определяна като егоцентрична същност на съзнанието. Тази душа е ръководена от „интерес" с доминантата на удоволствие и неудоволствие, като възприема и оценява всичко в съответствие с виталността на съзнанието.
- Човекът е духовно съзнание, дух, личност и в това си качество той е строител и носител на култура за разлика от недуховната анимална степен на психичност. Отправната точка на анималната психика е сетивното, удоволствието, нисшите потребности, утилитаризмът и сферата на интересите. За духа съществува не само „полезното" и приятното за виталното съзнание, но и това, което само по себе си е обективно, ценно, хармонично и истинно. Тази степен на психичното – като логична и словесна – в патристичното антропологично-психологично наследство много точно се разграничава от недуховната животинска душа, която е нелогична (безсловесна). Така духът е надарен с разумната познавателна способност за възприемане и изразяване на словото в неговия обективен смисъл.
- Духовното съзнание – съзнателният „аз", мислещият „аз", духовната личност като творец на културата – не е последната степен. Последната и висша седма мистична степен това е метафизичното ядро на „аз-а" в най-дълбинната психична същност на човека. Тя е недостижима за рационалното мислене и недоказуема посредством емпирично-експерименталните методи и затова е извън обсега на секуларната психология. Тази същност е ме-

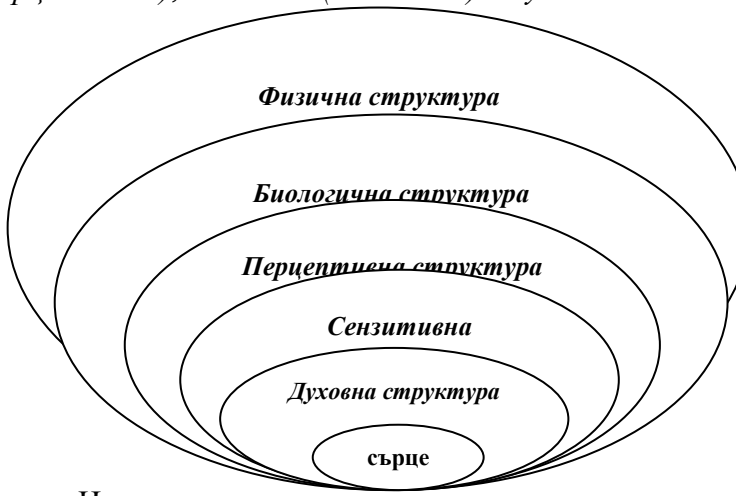
тафизична и метапсихична, и във всичките ѝ смисли има някое „мета", указващо на нейната трансцендентност.Тук само Откровението и мистичната интуиция са в състояние да очертаят пътя към тази битийна пределност.[23] Йерархичната структура на човека разкрива, че той носи в себе си всички степени на универсума: той е „мъртва материя", „жива материя", одушевен организъм, анимално съзнание. Космическите елементи, като и земният животински и растителен живот, се съдържат, взаимопроникват и си взаимодействат с неговата природа. Човекът предполага и съдържа в себе си всичките „дни на Сътворението" и цялата космическа йерархия на битието. В този смисъл той е микрокосмос, малък свят, който е свързан с големия свят, с материалната вселена. Човекът е и нещо повече: микротеос, „малък бог", свързан с Първосъздателя – Бога.[24]

Тази битийна градация като висш синтез на материално и психично начало очертава четири основни различия на съставящото я структурно единство, формулирани в ново време от Уйлям Оувенел в неговата теория за личността на следните нива: физико-биологично, психично (сензитивно-перцептивно), мисловно (ментално) и духовно. Така на фона на тези фундаментални различия, които като „червена нишка" преминават през цялата му теория, самото понятие за науката психология, погледнато чисто от негови позиции, губи първичното си значение. Психологията се занимава, строго казано, с психичните структури на човека. Моделът на „християнската психология", обаче, предоставен от Уйлям Оувенел, е основан главно на духовната структура, която взема под внимание и отчита субординацията на психичните нива при човека. Анималното не притежава духовна структура, защото единствено и изключително духовното е присъщо само за човека. Тази именно структура отличава човека от всяко друго творение. Същността на всяка личност се състои от пет различни

структури, които в своята цялостност взаимно се преплитат и намират единството си в човешкото сърце.[25]

В действителност, обаче, може ли да се изхожда от една и съща предметна област, отнасяща се до духовното и психичното измерение на човека, която да стане предпоставка за коплементарна интеграция между богословие и психология. От позицията на християнската антропология, критично преценено, в никакъв случай отношението „Богчовек" не може да бъде разбирано в комплементарен смисъл на симетрия и асиметрия между Бога като абсолютна свръхемпирична битийност и човека – в неговата природноемпирична детерминираност.

Схема 1: *Уйлям Оувенел и теорията му за личността със следните нива: физико-биологично, психично (сензитивно-перцептивно), мисловно (ментално) и духовно.*



Или казано на теологичен език: не може да има никаква съизмеримост между абсолютното Битие на Бога и тварната същност на психофизичното битие на човека. Възможното в случая диалектическо съвпадение на противоположностите (coincidentia oppositorum) може по-скоро да се характеризира като „суплементарно" (допълващо се), защото то има уникалното си направление и обяснение единствено и изключително само в религиозния опит:

- *теологично погледнато* – то протича от Бога към човека;
- от *гледна точка на психологията* – посоката на движение е от човека към Бога.[26]

Зададеният в този контекст въпрос намира дефинитивното си решение в диалога между тези два търсещи се полюса. Защото става дума за действителна среща в духовния опит: от една страна – на изразяващата се с научната психологична терминология, копнееща за Бога личност и от друга – формулирано с езика на теологията – тогава, когато Бог посещава Своето творение човека.

Така научно-богословският подход към *диалогичната същност на личността* в психологията на религията установява и разкрива същностния паралел на връзката ѝ с Бога.

Онтологично – човекът има битието си и съществува единствено в съотношението си спрямо Бога и защото Бог установява контакт и встъпва в диалог с него.

Антропологично – възможността за това диалогично съотношение е следствие на дълбинно заложената богообразност у човека.

Религиозно-психологично – тази връзка намира израз в обстоятелството, че Бог се обръща към човека с „ти" и което е още по съществено, че и човекът от глъбините на душата си в духовния си опит може да отговори на Бога: „Ти, Боже мой!".

Екзистенциално – Фактът, че човекът е образ и подобие на Бога преди всичко става явно в състоянието общение (koinonia) с другия, при което *Бог е вечното „Ти" за човека*.[27] Поради това и в съвременните специализирани изследвания на богословската антропология (Кл. Вестерман, В. Шмидт, Х. Волф) се възприема и се прилага с евристичен потенциал за образа Божи и богоподобието на човека формулата *„понятие за отношение (Relationsbegriff)*[28], при което личността се определя като ставащо, осъществяващо се отговорно в свобода и творчество

личностно битие – център на всяка перспектива в конституирането на собствения „аз” и на света.[29] „Ние съществуваме като ипостасен отговор на Божия зов за осъществяване на нашето битие като връзка с Него.”[30] Това обстоятелство разкрива и едно ново, изключително измерение: Единствено в корелацията „Бог – човек” личността добива и има абсолютна ценност и автентичност, необусловени от никакви детерминиращи начала и фактори и поради това тя се възприема като висш духовно-нравствен идеал и уникална ценност.

Това е християнската антропологична основа при разрешаването на познавателно-аналитичните задачи за изследване стадиите на развитието на религиозната вяра в психология на религигията. Тази методология определя и критериите за абсолютното върховенство на теоцентризма и христоцентризма над автономния антропоцентризъм, както и приоритета на вярата в Бога над разума, а също така и за доминацията на богословската рефлексия над сциентистския подход при осмисляне на емпирично-експерименталните данни в научната психологична теория. Ето защо в това направление антропологичните и психологичните принципи са конституирани от божественото (свръхемпиричното) към тварното (емпиричното) – или образно казано „отгоре надолу” – в истинската им контекстуализирана теоцентрична, христологична и антропологично-психологична парадигма. Така същността на човека е потърсена не във физичното начало, не в материята, от която той е създаден или в детерминацията на природните начала и фактори, но в Първообраза, според Който той е сътворен и към Който отделната личност се стреми в духовно-нравствено усъвършенстване и в търсене на по-съвършени форми на организация на личния и социалния живот.

Така при анализа на разглежданите модели между психология и теология остава открит в съпоставителен план въпросът как може да се осмисли отношението между тези

две отделни области, обособени като две научни дисциплини. Как биха могли да се сравняват различните психологични и богословски разбирания при подходите към религиозното преживяване, без те да бъдат изкуствено хармонизирани или приведени в непротиворечиво съответствие едни спрямо други. Многообразието и несъвместимостта на някои от тези модели създават предпоставки да не може да се достигне до общо съгласувано решение на проблема, защото при отговорите на отделните въпроси в различните психологични школи се тръгва от несъизмеримо различни постулати и перспективи. От една страна в съществуващото разнообразие от психологични школи и направления съществуват фундаментални и дълбоки противоречия между самите тях, а от друга – тези различия са налице и при отношението им към феноменологията на духа. В съпоставителен план напр. диспозицията на факторите, обуславящи психологичната установка са разположени по следния начин:

В школата на бихевиоризма се работи със следната формула:

$S \longrightarrow R$ (т. е. Stimulus – Response), където S е стимул, а R е реакция.

Психолозите когнитивисти добавят към формулата още и P:

$S \longrightarrow P$, при която P е перцептивната структура (способността да се възприема, да се види, да се чуе и т.н.).

Така се получава:

$S \longrightarrow P \longrightarrow R$, където S е стимул, P е перцепция, а R е реакция.

От една страна християнската психология се изгражда върху библейски първоначала, които по същността си са чисто вероучителни принципи. От друга – тя е открита система, за да може чрез наблюдения и експерименти критично да задълбочи и обогати своята територия. Християнската психология (в прагматичния й контекст като пастирска психология), както и при теоретико-полевата концепция за „жизненото пространство" на Курт Левин, са

заинтересовани в два аспекта на поведенчески фактори: персонален фактор „PF" (или личен фактор PF) и ситуативен фактор „SF", но преди тези два фактора тя поставя и фактор „CF" – религиозното състояние на човешкото сърце.

Формулата на християнската духовно ориентирана психология е следната

П1(поведение) = CF(религия)⟶ PF(личност, персона)⟶ SF(ситуация)

От своя страна в духовно ориентираната психология Уйлям Оувенил разделя персоналния (личен) фактор на: биотически (б), перцепевтивен (п), сензитивен т. е. Сетивен, чувствен (ч) и духовен (с)Така се получава:

П=1(Р[религия]+б[биотичен]+п[перцепевтивен]+с[духовен]+С[ситуитивен])

П=2(Р[религиозен]+к[конституиращ]+о[оперантен]+м[мотивиращ])

Религиозният фактор „CF" (религиозната същност на сърцето) значително въздейства върху персоналния, личен фактор „PF" и върху ситуативния фактор S. „CF"(сърцето определя менталния фактор), но от религиозния фактор „CF" зависят персоналният, личен фактор „PF" и от ситуитивния фактор „С". Религиозният фактор „CF" зависи от факта към кого е насочена религията, към Бога или към идоли, обаче „CF" сърцето е невъзможно да бъде изследвано емпирично. То е достъпно в пълнота и дълбина единствено на Бога. [31]

От позициите на християнската и духовно ориентираната психология в много случаи при т. нар. „*конвергираща опция"* се възприемат подходът на синтез между религия и психология. Това може да се прецизира като „диалогична" проблемна постановка на откритост и взаимно търсене на позитивното при създаването на нова парадигма за изследване на сложния и комплексен характер на религиозното преживяване и практически изяви. [32] Ако изходният пункт на психология на религията се свързва с психично-духовното единство на личността, то тогава се разкриват както за психологията, така също и за бо-

гословието, благоприятни перспективи, при които се прави опит научно да се съчетаят два определени аспекта на сложното многосъставно и многоизмерно човешко битие. Така от психологията се включва психичното, а от религията – духовното измерение. Фактически по замисъл християнската духовно ориентирана психология е продължение, стремеж на обективното ядро на светската психология в духовния вертикал на цялостната психофизична човешка природа.

Конвергиращи опции на прагматично ниво между психологично консултиране и духовно ориентирана психология

По принцип основоположните начала на психологичната консултация се извеждат от структурните елементи, съставящи портрета на личността. Така в екзистенциалната психология на Роло Мей, която е най-близо до християнското разбиране за психологична помощ при консултирането и формирането на личността, те се определят като: *свобода, индивидуалност, степен на социална интеграция и дълбинност на религиозността.* Тези четири съставляващи са особено съществени за психологичната консултация при формиране на подходите към личността. Така в качеството на едно по-разгънато определение, определящо направлението на подобен род консултиране, би могло да се твърди, че личността е свободен и социално-интегриран индивид, който е надарен с духовно начало, което той осъществява като личностно усъвършенстване, самореализация и нравствено съзряване.

а) *Свободата,* както и при духовно ориентирания диалог, е първият принцип на психологично консултиране и първата съставна част от понятието за личност. *Задачата на консултанта е да приведе клиента до съзнанието за приемане на необходимата отговорност за постъпките си и до заключителна равносметка на неговия живот.* Тук е необходимо да се обясни сложният механизъм за вземане на решение, когато си налага да се преразглежда целият

предишен жизнен опит и въздействието на всички фактори на подсъзнанието, което в крайна сметка ще позволи на клиента да осъзнае и да се научи по какъв начин да използва свободно предоставените му възможности.[33] Най-опасната грешка, допускана от професионалните консултанти, е стремежът да вмъкнат клиента си в една от известните личностни схеми и то като правило в тази, към която принадлежи самият консултант. Отнесено към духовно ориентираната психологична помощ и консултация, това означава, че „търсещият подкрепа човек в никакъв случай не трябва да бъде превърнат в обект на въздействие, което би ограничило самостоятелното му мислене и действия, защото този, който търси и получава психологична помощ, трябва сам да е активен и да носи отговорност за изхода от трудната ситуация, в която се намира. В такива случаи и свещенослужителят не трябва да се стреми да бъде всезнаещ съветник, който авторитарно решава как да постъпи прибягналият към него за помощ."[34]

б) Като се изхожда от втората съставляваща личността – *индивидуалността* – професионалният консултант трябва да се ръководи от принципа, че *задачата на консултанта е да помогне на клиента да придобие своя истински „аз" и да открие в себе си силата, която да го стимулира да стане този „аз"*. „Нашата задача е да бъдем придружаващи пътеводители, приятели и тълкуватели за човека във времето на неговото пътешествие във вътрешния му ад и чистилище. Или казано по-точно: нашата задача е да помогнем на пациента да достигне до този последен предел, където той сам ще може да реши, дали да бъде все така жертва на самия себе си или да преодолее състоянието си на жертва и да премине по-нататък през чистилището с надежда да достигне рая…"[35]

в) *Социална интегрираност* е третата съставляваща устойчивостта на личността. Този аспект е дотолкова значим, че хората обикновено мислят, че ако дадена личност изпитва трудности, то те непременно са свързани със

социалното ѝ обкръжение, или ако някой достигне успех в обществото, то той не може да има психични проблеми със себе си. Това безусловно е повърхностен и еднопосочен подход към личността. Ако обаче се вникне в същността на проблема, то за всеки човек е от решаващо значение умението да се приспособява към обществената си среда, защото всеки е принуден да живее в свят, състоящ се от други индивиди.

Неспособността да се живее в съгласие със социалното обкръжение е основна черта на невротичния тип човек. Той се отличава с подозрителност, обществото му се струва враждебно, а в жизнения си път той се движи, като че ли в голяма степен се е самозатворил спрямо околната си среда. Тук задачата на консултанта е да помогне на клиента да приеме с готовност върху себе си социалната си отговорност, да му вдъхне мъжество, което ще му помогне да се освободи от натрапчивото чувство на непълноценност, като го превърне в стремеж със социално полезна насоченост.[36]

За психично здравия и нормален индивид, осъзнаващ и с готовност приемащ социална отговорност върху себе си, са присъщи обществен интерес и готовност към сътрудничество и социални контакти. Намирайки социално-конструктивните способи за самоизразяване, душевно здравите хора са способни успешно да се самореализират, докато в същото време невротиците с егоистичния си стремеж „да спасят живота си," практически го рушат. Здравият индивид се формира като социално „интегриран" и така в буквалния смисъл достига своята „цялостност. Той се „възстановява" като органична част на обществото особено благоприятно в условията на еклезиалната общност със съпричастност към сакраменталния ѝ живот и връзки на любов със солидарно възприемане на другостта на другия. „Да виждаш и да чуваш другия пише митрополит Антоний Сурожски – това означава да се приобщиш, да го приемеш в себе си, да съпреживееш общността с него. Да обичаш – това

означава да престанеш да виждаш в самия себе си центъра и целта на съществуването си… Тогава вече няма единично самоутвърждаване и самооправдаване в рамките на „аз-а”, но съвместна устременост към един идеал, който трябва да бъде достигнат в цялата пълнота на неговото осъществяване”[37]

г) *Дълбинност на религиозността.* В критиката си към З. Фройд и А. Адлер – Р. Мей отбелязва, – че психотерапевтите сами дават повод за заблуди.[38] В научните си предпоставки З. Фройд свежда всички личностни проблеми до причинно-следствения детерминизъм. По същия начин се заблуждава и А. Адлер, като развива рационалистическата си идея, че знанието води до добродетелност. Именно тези рационалистични и натуралистични отклонения в историческото развитие на психотерапията служат като основание за едностранчивост и елементарност в тълкуването на сложните и комплексни психични феномени.

Заключение: Човек не е същество, осъществяващо се изключително на хоризонтално ниво или единствено във вертикален порядък; той съществува както в хоризонтално, така и във вертикално измерение. Тази констатация е типична и за представителите на духовно ориентирания диалог. Голямото напрежение и духовната борба възникват в местата на пресичане на тези две плоскости. И не е учудващо, че животът не може да бъде неразложимо цяло! Пределната вътрешна динамика и борба водят към осъзнаване на духовността. На мястото на пресичане между вертикалната и хоризонталната плоскост възниква разбирането за нравствените заповеди, а също и схващането на идеята за съвършенство. Дори и само битийно обусловен, краен и несъвършен по своята същност, човек е носител на духовност, а това на свой ред привнася елемент на необусловеност в неговата природа, като го стимулира към съвършенство и живот, насочен към висши идеали и ценности. Високо развитите личности усещат духовността

много по-остро отколкото обикновения човек, което способства за по-нататъшното им развитие към духовно-нравствен и творчески напредък. Вътрешната напрегнатост и динамиката на борбата на личността свидетелстват за въздействието на духовното начало в преодоляване на тъмните страни в човешката психика. По такъв начин духовността на личността не само, че не е нещо патологично, но напротив - тя е признак за неподозирани възможности в положителното ѝ разгръщане и развитие. Това е основание да се предположи, метафорично изразено, че „небесната искра Божия" в човека е разтревожила тъмнината, съдържаща се вътре в земната му обвивка. Следователно портретът на личността би бил непълен, ако не се отчита вътрешната ѝ духовна динамика и борба. Поради това и психологично-консултативните и психотерапевтични теории и практики, изхождащи от чисто натуралистични принципи, са обречени на неуспех. Може да се направи изводът, че нормалната личност трябва творчески да се адаптира към разбирането за своята пределност и че залогът за нормалност и психично здраве е осъзнатото чувство на духовност.[39]

Християнският път за развитие и духовно-нравствено усъвършенстване на личността би могъл в известна степен да бъде плодотворно осмислен на секуларен език и с термините „самореализация и самоактуализация," с които оперира екзистенциално-хуманистичната психология.[40] В християнството обаче, целта на човешкия живот е спасението, докато в хуманистичната психология, това е постигането на пълнота на самоосъществяване в екзистенциално–осмисленото битие. По пътя на спасението и християнинът, и „хуманистичният" човек се стремят да преодолеят различни по същността си конфликти и дисхармония. За християнина това е дълбинно психологичното противопоставяне в себе си на плътското и духовното, на божественото и бесовското, на доброто и злото. За човека в екзистенциално–хуманистичната

психология това са противоречията в сферата на ценностите и смислите, на мотивите и потребностите в собствения „аз".[41] И още: под християнска самореализация се разбира формирането на личността на християнина като конкретна линия на живота, защото за Бога тя е абсолютна и незаменима ценност. Такова личностно формиране е свободна и творческа проява на синергийно сътрудничеството на самия човек с изпратената му благодатна помощ от Бога. То включва в себе си разбирането и осъзнаването от вярващия човек на собственото му християнско призвание, приемането му като висш идеал и търсене на пътища за неговата реализация в конкретните условия и обстоятелства на съответната социокултурна среда.

Бележки:

[1] *Уайтхед, Алфред Н*. Наука и современный мир. – В: Заблуждающийся разум. Многообразие в ненаучного знания. Москва. 1990, с. 450.

[2] *Заб. Този „ Манифест" като документ е изработен и приет като основоположна програма на Института за Християнска психология (Москва, 2010 г.)*{Електронна версия,м.декември 2013 г.}http:// fapsyrou.ru/about/christianity/manifest_hristianskoy_psihologii_958.

[3] Срв. *Лоргус, Андрей свящ.* Перспективы христианской психологии. Интернет-сайт: Институт Русской християнской псиихологии. http://fapsyrou.ru/sience/stati_conference/perspektivy_hristianskoy_psihologii._565.{Електронна версия, м. декември 2013 г.}

[4] Срв. *Ouweneel, W. J.* (1993). Psychologie. Ein bibelorientiert-wissenschaftlicher Entwurf. Bielefeld (holl. Original, 1984), S. 290.

[5]*Carter, J. D. & Narramore, S. B.* The Integration of Psychology and Theology: An Introduction. Grand Rapids: Zondervan, 1979. S. 277; *Carter, J. D.* Secular and Sacred Models of Psychology and Religion. – Journal of Psychology and Theology. 1977, N 5, p. 197-208.

[6] Срв. *Ellis, Albert.* Theories of Personality: Critical Perspec*tives* (with Mike Abrams, PhD, and Lidia Abrams, PhD.). New York: Sage Press, 7/2008.

[7]Срв. *Freud, Sigmund.* Der Mann Moses und die monotheistische Religion, Fischer, Frankfurt am Main 1999; също: *Фройд, Зигмунд*. Отвъд принципа на удоволствието. София, 1992; Психология на религията. София, 1994; Тотем и табу. София, 1992; вж. също: *Pongratz, Ludwig.* Problemgeschichte der Psychologie. Munchen. 1984, S.74-79; *Pongratz, Ludwig.* Friedrich Albert Lange - seine psychologische Grundkonzeption.- in:

Jahrbuch fur Psychologie, Psychotherapie und medizinische Anthropologie. Nr. 14 /. 1966, S. 100-111.
[8] Срв. *Fromm, Erich*. Psychoanalysis and Religion. New Haven: Yale University Press, 1950; *Фром, Ерих*. Бягство от свободата. София, 2005; (ориг. на английски „*Fear from Freedom*“ (UK), 1941); *Човекът за самия себе си*. София, 2005; (ориг. на анг. език „*Man for himself, an inquiry into the psychology of ethics*“, 1947) Догматът за Христос ISBN 9547395831; (ориг. на анг. език („The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology and Culture“, 1963); Да имаш или да бъдеш. София. 2006; (ориг. на анг. език „To Have or to Be?“, 1976).
[9] Срв. *Юнг, Карл Г.* Избрано книга първа, втора, трета. Плевен. 1993; Психологически типове. София, Университетско Издателство, 1996; Отговор на Иов. Плевен, 1997; Съвременният човек в търсене на душата. Плевен, 2006; Заб. В цялостното си творчество К. Г. Юнг се занимава с проблемите на религиата; срв. *Jung, Carl Gustav*. Gesammelte Werke. 18 Bände. Rascher, Zürich/ Walter, Olten. 1958-81.
[10] Срв. *Влахос, Иеротей архимандрит.* Православна духовност. Издателство Праксис, Велико Търново. 2005; *Влахос, Иеротей митрополит.* Православна психотерапия, Изд. Праксис, В. Търново. 2005.
[11] Срв. *Киприян,(Керн), архимандрит*. Православно пастирско служение. Париж. 1957. *същ. авт.* Антропология св. Гр. Паламы. Париж. 1950.
[12] Срв. *Вышеславцев, Борис*. Этика преображенного эроса. Москва. 1994; Образ Божий в существе человека – В: Вечное в русской философии. Париж. 1955.
[13]Срв. *Ильин, Иван А.* Путь к очевидности. 1993; *същ. авт.* Аксиомы религиозного опыта. Москва. 2002.
[14] *Заб.* Таблицата е взета от: Utsch, Michael. Religionspsychologie, Stuttgart-Berlin-Koeln. 1998, S.223.
[15] *Carter, J. D. & Narramore, S. B.* The Integration of Psychology and Theology: An Introduction. Grand Rapids: Zondervan. S. 277.
[16] *Заб.* Акцентът върху „монофизитството” се свързва с еднопосочния спиритуалистически подход към човека, при което се вижда и признава единствено духовното начало и неговата свобода, при което е недопустима всяка природна детерминация. Така напр. Монофизитите са учили, че Иисус Христос имал само една природа – божествена (а не две – Божествена и човешка природа).
[17] *Заб.* Това позоваване на „несторианството” означава едностранчиво интерпретиране само на физическото (телесното) начало в човека. Така според еретическото учение на Несторий Христос е обикновния, природно даден човек и затова той го нарича не Богочовек, а „Богоносец (Теофор)”.

[18] *Caruso, Igor A*. Psychoanalyse und Synthese der Existenz. Herder-Verlag, Wien. 1952, S.85.
[19] Вж. *Jeeves, M. A*. Psychology and Christianity: The View both ways. Leicester: Inter-Varsity Press, 1976; M*allory, D*, The King and I: A Psychiatrist's Guide to Untwisted Living. Wheaton, Illinois: Victor Books, 1973; M*eehl, P.E. e.a. editors.* What. Then. In Man? A Symposium of Theology. Psychology and Psychiatry. St. Louis: Concordia, 1958; *Myers, P.G.* The Human Puzzle: Psychological Research of Christian Belief. New York: Harper & Row, 1978; *Tweedle, D.* Logotherapy and the Christian Faith. Grand Rapids: Baker Book House, 1961.
[20]Срв. *Pongratz, L. J.* Geschichte, Gegenstand, Grundlagen der Klinischen Psychologie. Göttingen. 1977, S. 54.
[21] Срв. Пак там, S. 55.
[22] Срв. *Utsch, Michael*. Religionspsychologie: Voraussetzungen, Grundlagen, Forschungsüberbick. Stuttgart – Berlin – Köln. 1998, S. 227 - 229.
[23] Срв. *Вышеславцев, Борис. П.* Этика преображенного эроса. Москва. 1994, с. 284.
[24] Срв. Пак там, с. 285.
[25]*Ouweneel, W. J.* Цит. съч., S. 290.
[26] Срв. *Schroer, H.* Die Denkform der Paradoxalitaet als theologisches Problem, Göttingen: Vandenhoesk & Ruprecht. 1960, S. 45.
[27] Срв. *Buber, Martin*. „Ich und Du.", Stuttgart. 1995; *Rutsche, Markus*. Die Relationalität Gottes bei Martin Buber und Joseph Ratzinger, Heidelberg. 2008, S.7-9; *Grimme, Hans-Werner.* Ich - Du - Ewiges Du: religionsphilosophische Aspekte der Dialogik Martin Bubers, Stuttgart. 2002.
[28] Срв. *Westermann, Claus*. Genesis. Bd. I: Genesis 1-11 (BK I/1). Teil 1: Gen 1-3. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1999.*;Goerg, Manfred.* Das Menschenbild in der Priesterschrift.- In: BiKi 42, 1987, S. 21-29; *Gross, Walter*. Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen im Kontex der Priesterschrift. – In: Theologische Quartalschrift (THQ), 161, Tuebingen. 1981, S. 244-264; *Ockinga, Boyo*. Die Gottesebenbildlichkeit im alten Aegipten und im Alten Testament, Wiesbaden. 1984; *Schmidt, Werner H.* Anthropologische Grundbegriffe im Alten Testament.- In: Evangelische Theologie, 24, 1969, S. 374-388; същ. Gott und Mensch in Psalom 8.-In: Theologische Zeitschrift, 25, 1969, S. 1-15.
[29] Срв. *Лосский, Владимир.* По образу и подобию, Москва.: Издательство Свято-Владимирского Братства, 1995, с. 113.
[30] Срв. *Deissler, Alfons*. Wer bist Du, Mensch? Freiburg. 1985, S. 11-16.
[31] Срв.*Ouweneel, W. J.* Цит.съч., с. 56-58.
[32] Срв.*Utsch, Michael*. Religionspsychologie: Voraussetzungen, Grundlagen, Forschungsüberbick. Stuttgart – Berlin – Köln. 1998, S. 227 - 229.

[33] *Мэй, Ролло.* Искусство психологичского консультирования. Москва.1994, с.7.
[34] Срв.*Шеховцова, Лариса*. Наука откровенных разговоров. О методике проведения душепопечительской беседы. – В: Журнал Московской Патриархии, №7. 2010, с. 84-85.
[35] *May, R.* The Cry for Myth. New York: Norton. 1991, P. 165.
[36] Срв. Пак там, с.22.
[37] *Антоний, митр. Сурожский.* О встрече. Клин, 1999, с. 221.
[38] Срв. Пак там, с.19.
[39] Срв.*Мей, Ролло.*Цит.съч., с.22.
[40] Срв. *Маслоу, А.* Мотивация и личность. Киев, 2004; *Маслоу, А.* Психология бытия. Киев, 1997; *Роджерс, К.* Взгляд на психотерапию. Становление человека. Москва, 1998; *Роджерс, К.* Клиенто-центрироланная терапия. Киев, 1997; Экзистенциальная традиция: философия, психология, психотерапия. №2, 2005, с.4-13; *Бьюдженталь, Дж. Искусство психотерапевта*. Санкт-Петербург, 2001; *Леонтьева, Д.А., Щур, В.Г.* Психология с человеческим лицом. Гуманистическая перспектива в постсоветской психологии. Москва, 1997; *Frankl, V.* Ärztliche Seelsorge: Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse. Mit den Zehn Thesen über die Person. Muenchen, 2007; *Frankl, V.* Der Wille zum Sinn:Ausgewählte Vorträge über Logotherapie. Bern, 1982.
[41] Срв. *Гаврилова, Татяна П.* Попытка сопоставления богословских и научно-психологических понятий. – В: Труды по психологическому консультированию и психотерапии. 2009, с. 199-200.



Проф. дфн Нина Димитрова (БАН)

Безсмъртие vs възкресение: Николай Фьодоров през погледа на руски религиозни философи

Професор Димитрова Нина, доктор философских наук (БАН):

Бессмертие против Воскресения*: Николай Федоров глазами русских религиозных философов*

Professor Nina Dimitrova*, Doctor of Philosophycal sciences (BAS).*

Immortality vs Resurrection: *Nikolay Fyodorov through the View of the Russian religious Philosophers*

Keywords**:** Nikolai Fyodorov, Russian religious philosophy, George Florovsky, Resurrection, Immortality, Positivism, Scientism

Резюме*: Текст анализирует критическое отношение русских религиозных философов XX века к „философии общего дела“ самородного мыслителя Николая Федорова, выявляет разницу его идей о воскрешении мертвых с христианством. Первый пункт расхождения обозначен как „вокресение против воскрешения“ и комментирует критические высказывания разных русских философов по отношении очерчиванной Федоровым картины человеческого спасения. Автор приводит слова известного богослова и философа Георгия Флоровского, что „самым чуждым было для него [Федорова] именно понятие спасение“; мнение Льва Карсавина как, отказываясь от воскресения, Федоров в действительности отвергает жизнь, потому что жизнь без смерти „и есть то небытие, которое тварь уже превозмогла даже в неодушевленных вещах“. Изложены и взгляды Николая Бердяева, что так как для Федорова смерть не была внутренним моментом жизни, через которой всякая греховная жизнь должна пройти, то мыслитель не понимает искупительного смысла смерти. Особый акцент поставлен на мнение Флоровского, что строители новой „пореволюционной“ идеологии притязают находить свое оправдание и подкрепление своих замыслов и намерений у Федорова – факт, который ярче всего выявляет „человекобожеский” характер „философии общего дела“. Далее представлено критическое отношение к натурализму, пози-*

тивизму и сциентизму федоровского проекта. По отношении надежд, возлагаемых на науку и технический прогресс для воскрешения предков, русские философы показывают как Федоров разошелся с христианством. Его взгляды определены как „религиозный позитивизм“, как влечение к оккультизму и теософии. Аперсонализм автора иммортологического проекта тоже важный объект критики со стороны русских религиозных философов. В данном тексте приводятся мнения разных мыслителей, которые демонстрируют несогласие с мобилизацией усилий преимущественно для восстановления человеческих тел. ***В заключении*** *подчеркивается основательность критического отношения христианской позиции рассматриваемых русских философов, определивших проект Федорова как безблагодатное, „мнимое“ (Флоровский) дело.*

Проблемът за смъртта и безсмъртието е централен за руското философско съзнание, казва философът Борис Вишеславцев(вж.Вышеславцев 1994:324) и това е една от множеството констатации сред руската религиозна философия. В основния копнеж за победа над смъртта в това невероятно разнообразие от предложения се вписват несъвместими идеи – както краен позитивизъм, така и християнство. Съцветието от толкова причудливи решения, лансирани от Толстой, Мечников, Циолковски, Горки, Богданов, биокосмическото направление като цяло, несъмнено има за свой основен подбудител дръзновения проект на Николай Фьодоров, неговото „общо дело“ по възкресяването на покойниците и постигането на всеобщо безсмъртие,прекратяващо човешкото възпроизводство.

Християнските убеждения за непобедимостта на смъртта единствено и само чрез човешки усилия привържениците и продължителите на проекта на Фьодоров – в лицето на Александър Горски и Николай Сетницки – наричат „смъртобожничество“ („смертобожничество“). То се състои в допускането, че в лицето на смъртта имаме работа с надделяваща ни сила, която в крайна сметка така или иначе (явно или тайно) бива обоготворявана – и това води до

обожествяването на смъртта, т.е. именно до смъртобожничество (вж. Горский, Сетницкий 1992: 261). Като „смъртобожническа“ е окачествена мисълта за това, че „нашето спасение преминава изобщо и е възможно изключително чрез смъртта и страданието. С други думи, смъртта и страданието въобще започват да се мислят като необходими елементи на богочовешкото дело на нашето спасение, което се представя за невъзможно покрай или извън тях. В такава форма възниква в явен или скрит вид догматът на смъртобожничеството, раздирал и раздиращ досега християнското човечество“ (Горский, Сетницкий 1992: 263).

И днес проблемът за имортологията – в ключа на Фьодоров, е отново вълнуващ и на дневен ред, по свидетелството на Игор Вишев (1).Доколко привлекателно и сугестиращо е било такова разбиране за християнството като религия на делото, можем да съдим например по въздействието му върху Достоевски, врекъл в православието битието и творческата си съдба. В писмо до Николай Петерсон (от 24 март 1878 г.) той споделя: „Вашият мислител направо и буквално си представя, както намеква религията, че възкресението ще бъде реално, лично, че пропастта, отделяща ни от душите на нашите предци, ще бъде запълнена, ще бъде победена от победената смърт, че те ще възкръснат не само в съзнанието ни, не алегорически, а действително, лично, реално, в тела. (NB. Разбира се, не в днешните тела, тъй като вече самото това, че след като настъпи безсмъртието, ще се прекрати бракът и раждането на деца, свидетелства, че телата в първото възкресение, което ще дойде на земята, ще са други тела, не сегашните, тоест такива, каквото, може би, е било тялото Христово след възкресението му, преди възнесението му на Петдесетница?) Отговорът на този въпрос е необходим – иначе всичко остава неясно. Предупреждавам, че ние тук, тоест аз и Соловьов поне, вярваме в реалното, буквално, лично възкресение и че то ще се сбъдне на земята“ (Достоевский 1988: 14–15). Въздействието на Фьодоров върху Соловьов е достатъчно изследвано (2); след

първоначалния интерес той бързо и категорично се разграничава от „страшния и ужасяващо недуховен характер на неговото [на Фьодоров] учение за физическото възкресяване на покойниците“, по думите на Алексей Лосев (Лосев 1990:72). Като контрапункт на теорията за *възкресяването* руската религиозно-философска мисъл от поколението след Достоевски и Соловьов лансира *софиология на смъртта* (Сергий Булгаков), *поема за смъртта* (Лев Карсавин), *есхатологическа етика* (Николай Бердяев) и т. н. Сред това поколение руски религиозни философи Фьодоров е твърде противоречиво приет. Неговата непримиримост към смъртта, неговата отдаденост на победата над нея, аскетичният му и жертвоготовен характер несъмнено са оценявани като аспект на продължението на Божието дело в света. Възкресението на мъртвите е богочовешки акт и той изисква единяване на Божията благодат с активното насрещно човешко усилие в това дело. Така например, Бердяев твърди, че в сравнение с антиперсоналистките имортологични идеи на Ницше и неговия антипод Толстой, в сравнение с кошмарно-есхатологичните представи за възмездието в задгробния живот и т.н.,най-персоналистичен, човешки и човечен характер има учението на Н. Фьодоров за възкресяването. Философът е изисквал връщане към живот за всички умрели предци, не се е съгласявал който и да е от умрелите да бъде разглеждан като средство за бъдещето, за тържеството на някакви безлични обективни начала. Имал е предвид възкресяването на цялостния човек, мислено не като пасивно очакване на събитието, а чрез активно човешко участие (Бердяев 1993а: 338).

Нравственият аспект на „общото дело“ е оценяван по достойнство и от ред други философи, докоснали се до творчеството му. Но идеята на следващите редове е да се набележат основните пунктове на *несъгласие* с проекта на Фьодоров, което би дало представа и за собствените схващания на критикуващите го руски религиозни мислители по този централен за философстването им проблем:

►*възкресяване вместо възкресение* – предлаганият от Фьодоров проект е оценяван като *човекобожески*, ако приложим опозицията на Достоевски от „Бесове“ (*богочовешки* vs *човекобожески*), т.е. като изопачение на християнството и подмяната му с нещо съвсем различно, дори с негов антипод. Отнасяйки се положително към представата за човека като съ-работник на Бога в Неговото дело, мнозина руски философи оценяват положително идеята за активността на човека в начинанието по собственото му спасение. Картината на спасението, възможно благодарение единствено на човешките усилия – и по този начин елиминираща присъствието и действието на Бога – е обаче напълно неприемлива и предизвиква основните критики срещу възгледите на Фьодоров: „Неговата религия не е религия на спасението, а религия на борбата. Това даже не е и религия. Най-чуждо за него бе именно понятието „спасение“ (Флоровский 1935: 402).

Освен това, предстоящата смърт на все още живите е мислена за надмогната не чрез възкресението, а чрез действия, постигащи още тук, в земния живот, безсмъртие. Както посочва Лев Карсавин, отнасящ се – подобно на мнозинството руски религиозни философи – съчувствено към идеите на Фьодоров, твърди, че последният се е отказал от възкресението,подменил го е с безсмъртието и затова е и отхвърлил живота, тъй като животът без смъртта е именно това небитие,което сътвореното същество е превъзмогнало дори в неодушевените предмети.Фьодоров не устоял пред съблазните на натуралистичната магия (вж. Карсавин 1992: 213).

Да чуем и мнението на Бердяев: „В историята на човечеството няма да намерим у никого такава болка от смъртта, както у Фьодоров, и такава пламенна жажда да върне живота на всички умрели. За Н. Фьодоров смъртта е пределно зло, с което не бива пасивно са се примиряваме, и е източник на всички злини, единственото зло. Окончателната победа над смъртта за него не е в раждането на нов живот, а във възкресяването на стария живот, във възкресяването на

починалите предци. Тази воля за възкресяване на умрелите говори за необичайната висота на нравственото съзнание на Н. Фьодоров. (…) Но в отношението на Н. Фьодоров към смъртта има не само голяма правда, но и голямо заблуждение и невярно разбиране на тайната на смъртта. Н. Фьодоров бе убеден християнин, но сякаш не разбираше тайната на Кръста и Голгота, не приемаше изкупителния смисъл на смъртта. За него смъртта не бе вътрешен момент от живота, през който всеки греховен живот неизбежно трябва да премине“ (Бердяев 1993: 224).

Печална двусмисленост и неопределеност в цялостното учение на „самотния мислител“ внася неяснотата у Фьодоров по отношение на живота и смъртта, отбелязва и Сергий Булгаков. Оценявайки високо Фьодоровия проект като стопански-теургичен, в известен аспект близък до собствената му *философия на стопанството*, Булгаков обаче казва следното: „Да допуснем, че благодарение на „регулацията на природата“, т.е. по трудов, стопански път, на синовете се удаде да съберат от планетното пространство всички атоми от разложилите се тела на умрелите бащи и да затоплят живота във възстановените тела. (…) Какво може да бъде по-ужасно от тази адска измислица и какво по-отвратително от такъв фалшификат на възкресението от тези автоматично движещи се кукли, напълно сходни с някога живелите хора…?“ (Булгаков 1994: 310). Макар Фьодоров, желаещ да бъде вярващ християнин, сам да е бил ужасен от такова възкресяване, казва Булгаков, на практика неговият проект довежда именно до такъв резултат – дължащ се на механичното разбиране и на смъртта, и на възкресението, на представата за възкресяването на *тази* – непросветлена, непреобразена – *плът*, извършващо се на *тази земя*.

В своята „История на руската философия“ (1951) Николай Лоски, в очерка си за автора на „общото дело“, казва: „Фьодоров очевидно има предвид възкресяване на човека в непреобразен вид, който все още би се нуждаел от храна“ (Лосский 1991: 109). Забележката му е достатъчно красно-

речива и ясно откроява разликата между християнските надежди и трудовия проект по въпроса за възкресението на телата. В известната си книга „Пътища на руското богословие“ (1939) Георгий Флоровски посочва, че в „проектите“ на Фьодоров изобщо няма *отвъдност*, направо липсва *усещане за преображението*: „Строго казано, у Фьодоров има една единствена всепоглъщаща тема, един натрапчив замисъл. Това е темата за *смъртта.* А замисълът е *възкресяването на мъртвите.* И ето тук, в това говорене за смъртта и възкресението, ни поразява неговата нечувствителност. Странно, но в смъртта той не е чувствал тайната, не е усещал в нея тъмното жило на греха. За Фьодоров то е било по-скоро загадка, отколкото тайна, повече неправда, отколкото грях. Тая загадка на смъртта той почти я изчерпва в пределите на морала и евгениката. „Възкресяване на предците“, възстановяване на *родовата пълнота и цялостност*, възстановяване на естественото и психологическо братство – с това се изчерпва за него духовната страна на победата над смъртта. В природата „възкресяването“ означава само превключване и обръщане на енергиите, означава *разумна регулация* на процесите. Самият Фьодоров подчертава, че тук няма и не трябва да има нищо „мистично“. И изобщо възкресяването той си представя като някакво връщане към *тукашния* живот, само като възстановяване на пълнотата на *рода*...“ (Флоровский 1991: 325).

Няколко години по-рано, в средата на трийсетте, Флоровски публикува обширна статия със заглавието „Проектът на мнимото дело(за Фьодоров и неговите ученици)“. Там той ясно показва *човекобожеския* характер на проекта за *общото дело.* Фактът на съответствие на нагласите на Фьодоров с доминиращото настроение за тотална промяна на наличната действителност е твърде красноречив. Именно широкото навлизане и усвояване на идеите на Фьодоров в изграждания нов масов манталитет изявява чувствителната им разлика с християнството. Флоровски отбелязва как „Особено внимание и пристрастие към името на Фьодоров

изразяват строителите на новата революционна идеология, и в Русия, и в емиграция. У Фьодоров те намират оправдание или подкрепа на своите замисли и намерения, във всеки случай – претендират да намират. В тези построения светогледът на Фьодоров е съпоставян със съветската действителност. У него разчитат да намерят идеологическа опора и основание за новия планов социален активизъм“ (Флоровский 1935: 400).

Мнозина от продължителите на Фьодоров, казва Флоровски, така именно постъпват и даже обръщат неговата система в идеология на безбожното или богоборческото строителство. И това съвсем не е насилие над замисъла на твореца. То е по-скоро връщане към източниците на системата. В такова „човекобожеско“ тълкуване тая система се оказва по-цялостна и свързана в сравнение с всеки опит да бъде разбрана в плана на историческото християнство (вж. Флоровски 1935: 402). Или – разминаването с християнството е най-видно в опитите за реално, практическо вграждане на идеите на Фьодоров в съветската действителност, макар и отхвърлени и заклеймени на по-късен етап от развитието на съветската идеологическа система.

► *бездуховност – натурализъм, позитивизъм, сциентизъм:* Повечето от критичните бележки към проекта на Фьодоров се отнасят до неговия религиозен позитивизъм, до привличането на постиженията на научно-техническия прогрес за възкресяването на починалите, до „забравата“, че оживотворяването на света става чрез Христос, чиято роля е омаловажена в „общото дело“, за сметка на чисто човешките научно-технически изобретения. Философската слабост на Фьодоров, казва Бердяев, е в това, че при възкресяването на мъртвите той е ограничил творческата сила на духа, а твърде много е заложил на силата на техническите знания, в което се чувства влиянието на научно-натуралистичния век (вж. Бердяев 1993а: 338).

Макар Фьодоров да е „най-интересният руски мислител от втората половина на XIX век“, по мнението на Борис

Вишеславцев, неговият проект представлява странно преплитане на позитивизма на науката с последната вяра и надежда на християнството (вж. Вышеславцев 1994: 324).

Георгий Флоровски от своя страна оценява проекта на Фьодоров като вписващ се в популярните по негово време тайни учения – окултизъм, антропософия, християнска наука (Christian Science). И тази привлекателност на системата на Фьодоров обозначава опасен симптом – симптома на душевното пресъхване (вж. Флоровский 1935: 414).

Сергий Булгаков обаче вижда в сциентистката употреба на идеите на Фьодоров и некоректност – той твърди, че *религиозната идея* на Фьодоров е превърната от научните позитивисти от началото на XX век – такива като Иля Мечников например, в непоносима пошлост (вж. Булгаков 1993: 293). В самото начало на века Булгаков все още не вижда основанията, съдържащи се в „общото дело", заради които това погрешно тълкувание и вулгаризация, по думите на философа, стават възможни и придобиват популярност.

► *аперсонализъм – възкресяване на тялото vs възстановяване на пълнота на образа Божи в човека:* Крити ките, отправяни към проекта на Фьодоров от страна на руските християнски мислители, визират и факта, че той изисква мобилизация на човешките усилия предимно за възстановяване на телата, докато личността – един от фундаментите на християнството, остава неглижирана. Оценяван като безплоден и безсмислен е този лишен от тайнственост възкресителен процес, акцентиращ върху материалната страна на човека (3). А, както посочва о. Лев Липеровски в една своя статия, разглеждаща въпросите за живота и смъртта в науката и религията: „Не всяко безсмъртие е благо за нас. Не искаме безсмъртие на тялото ни в настоящото му състояние. Всеки от нас има едни или други телесни недостатъци и болести и да ги запазим за вечни времена би било за нас източник на постоянни страдания. Ние искаме тялото ни да е просветлено, преобразено и

прекрасно, да е запазило всичките си положителни свойства и да е лишено от отрицателните…“ (Липеровский 1930: 6).

Както се знае, видът на възкръсналото тяло е въпрос, на който са се опитвали да безуспешно дадат отговор множество християнски мислители. В такава връзка философът Николай Лоски цитира едно изказване на художника Иля Репин, ужасен от мисълта за възкресението на мъртвите: „Вървиш по Невски проспект и изведнъж насреща ти Иван Грозни. Тръпки ме побиват от самата мисъл за такова възкресение“ (Лосский 1931: 61). Но „такова възкресение“ е възможно да се мисли и по отношение на проекта на Николай Фьодоров, преднамерено отхвърлил тайнствеността и чудото във въпросите на възкресението с предложението си за човешкото дело по *възкресяването.*

Обобщено, макар съчувствайки на мотивите, довели до създаването на проекта на Фьодоров, руската религиозна философия го приема като безблагодатен, релефно откроявайки противоположността на предложенията за трудово възкресяване с християнството. Можем да го изразим и с реторичното питане на Сергий Булгаков: „следва ли да се стремим към *такова* възкресяване?“ (Булгаков 1994: 315).

Бележки:

1. Според неговото проучване: „Нов период на забележим интерес от страна на родните естествоизпитатели и философи към научно-оптимистичното решение на проблема за борбата със стареенето и смъртта за постигането на реално лично безсмъртие се отнася до втората половина на XX век (Л. В. Комаров, В. Ф. Купревич, П. А. Ребиндер, В. Г. Астахова, Г. Д. Бердышев, В. М. Дильман, Л. Е. Балашов, И. В. Вишев, М. В. Соловьев и др.“ (Вишев 2009).

2. За отношението към Фьодоров от страна на Владимир Соловьов, Лев Толстой, Максим Горки, Маяковски, Брюсов, Пастернак и Заболоцки вж. монографията на Стивън Лукашевич (Stephen Lukashevich) “N. F. Fedorov (1828 – 1903): A Study of Russian Eupsychian and Utopian Thought”, Associated University Presses, 1977; монографията на Игор Вишев (Игорь Владимирович Вишев) „Проблема жизни, смерти и бессмертия человека в

истории русской философской мысли“, Москва, „Академический проект“, 2005, и др.

3. Както посочва Георгий Флоровски, остава неясно: кой умира и кой възкръсва – тялото или човекът (вж. Флоровский 1935: 403).

***Литература*:**

Бердяев, Н. А. 1993 О назначении человека. // Бердяев, Н. А. О назначении человека. Москва, „Республика“.

Бердяев, Н. А. 1993а Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. // Бердяев, Н. А. О назначении человека. Москва, „Республика“.

Булгаков, С. Н. 1993 Загадочный мислитель (Н. Ф. Федоров). // Булгаков, С. Н.1993. Сочинения в двух томах. Том 2. Избранные статьи. Сост. И. Б. Роднянской. Москва, „Наука“.

Булгаков, С. Н. 1994 Свет Невечерный. Созерцания и умозрения. Москва, „Республика“.

Вишев, И. В. 2009 Проблема бессмертия в русской философской мысли.//*Челябинский гуманитарий* – https://cyberleninka.ru/article/n/problema-bessmertiya-v-istorii-russkoy-filosofii.

Вышеславцев, Б. П. 1994 Вечное в русской философии.. Этика преображенного Эроса. Сост. В. В. Сапова. Москва , „Республика“.

Горский, А. К., Сетницкий, Н. А. 1992 Смертобожничество. // *Путь*, № 2.



Доц. д-р Венета Кръстева, ИФС

Религиозността на българите – изследователски перспективи

Assistant-Prof. ***Veneta Krasteva****, PhD*

Bulgarian religiosity - research perspectives

Резюме *на русском языке***:** Ряд научных исследований потверждают специфическую религиозность болгар. Последние данные крупного международного опроса (ISSP) являются еще одним примером, подтверждающий тезис о том, что религия в Болгарии является в первую очередь фундаментальным элементом национальной идентичности. Основываясь на этом утверждении, текст стремится поднять ряд важных вопросов, касающихся религиозности в Болгарии, тем самым наметив рамки для дальнейших углубленных исследований. Эти вопросы связаны с основными факторами, которые способствовали обращению болгар в христианство по традиции, а не внутреннему убеждению, и с возможным последствиям такого типа религиозности. Статья заканчивается предложениями для будущих исследований по теме.

Ключевые слова**:** *религиозность, национальная идентичность, православие*

Key words: religiosity, national identity, Orthodox Christianity

Въведение

Религиите са предизвиквали интереса на учени от различни научни дисциплини. Изследвани са разнообразни техни характеристики, появявали са се едни теории за мястото на религиозния феномен, а са отпадали други, прилагали са се различни подходи за изучаването им. Основната причина за интереса на учените е значимото място, което религията има за функционирането на човешките общества. Едва ли има познато досега общество, съществувало без определена концепция за човешкия опит, която може да се определили като религиозна, както посочва Вебер (1992). Нещо повече, обществото е обречено на религия, защото тя е в основата на символната природа на човека (Дюркем, 1998). Трудно могат да се приведат

аргументи, отричащи тези твърдения. Но трябва да се признае също, че от историческа гледна точка се променя участието на дадена религия в конструирането на социалния свят и начините на религиозно влияние върху обществения живот. Тази промяна на свой ред повдига редица въпроси, отговорите на които заслужават да бъдат потърсени.

Конкретен повод за настоящия текст станаха публикуваните в началото на 2019 г. резултати от мащабно изследване по инфраструктурния проект „Европейското социално изследване за България“**, финансиран от МОН** в рамките на **Националната пътна карта за изграждане на научноизследователска инфраструктура 2020.** По-конкретно резултатите от модула „Религия“ на Международната програма за социални изследвания (ISSP), която е част от посочения проект. Изследването е национално представително и специално за модул „Религия“ България е участвала в три вълни през 1998, 2008 и 2018 г., което дава възможност за сравнения. Методът за набиране на информация е чрез интервюта лице в лице и събира информация най-общо за това доколко хората вярват в Бог, доколко се чувстват религиозни, каква е принадлежността им към различни вероизповедания и т.н.В текста ще се съсредоточим само върху православните християни, макар че данните дават добра основа за сравнение между двете основни вероизповедания в страната – православно и мюсюлманско.

Резултатите от ISSP бяха представени като „Парадокси на религиозността в България“ (Димова, 2019). Това заглавие привлече изследователския ми интерес. По-конкретно въпросът, който възникна е: Какво показват данните от предишни изследвания на религиозността у нас и дали парадоксите, разкривани от резултатите от ISSP, са ново явление? Хипотеза, която се издига в текста, е, че новите данни потвърждават по-скоро съществуването на тенденция относно българската религиозност, която може да бъде определена като външна религиозност или християнство по традиция. Това твърдение породи други

важни въпроси: Защо се наблюдава такава религиозност? Дали това е характерно само за България или може да се наблюдава и в останалите православни държави и ако да, в каква степен? Какви могат да са потенциалните ефекти от този вид религиозност – за самата религия, за църквата като институция, за вярващите? Все въпроси, които заслужават внимание и не могат да получат кратък отговор. Затова основната цел на настоящия текст е да очертае възможни посоки за разсъждения и бъдещи изследвания на религиозността на българите, които задълбочено да анализират поне част от поставените въпроси.

Религиозността на българите в цифри

Най-новите данни от ISSP показват, че за две десетилетия не са настъпили промени в структурата на вероизповеданията в България – 74% се самоопределят като православни християни,10% - мюсюлмани, 3% изповядват други религии, а 13% са атеисти. Основният парадокс, който се наблюдава, е по оста: религиозност (като самоопроделяне) – религиозна практика – религиозна вяра. Тоест, имаме 74% православни християни, от които 57% твърдят, че са религиозни, но пък само 39 на сто казват, че вярват в Бог. Още по-малко са процентите на хората, които реално извършват религиозни практики – молят се,посещават храмове извън големите православни празници. Над две трети (устойчиво 68%) от православните християни почти никога не се молят. Много голям дял от българите не вярват нито в рай (64% към 58%), нито в ад (64% към 59%), нито в религиозни чудеса (трайно 60%). Продължава да е ниско доверието в църквата като институция в България – *едва 13% вярват на църковните институции*. Данните потвърждават извода,че *в България религията се явява най-вече като основен елемент на национална идентичност*, а не е свързана с търсене на индивидуално духовно спасение.

Това, разбира се, не е първото изследване на религиозността в България. Българските учени са се съсредоточавали върху изследване както по-общо на

„Религиозната психика на Българина" (Драганов, 1968), така и върху конкретни проблеми за взаимоотношението на „Българската православна църква и „народната демокрация" 1944-1953" (Калканджиева, 2002). Може да се твърди, че до началото на XX век имаме една много добра традиция по провеждане на висококачествени емпирични изследвания по темата. Например:

- А/ През 1962 г. под научното ръководство на проф. Живко Ошавков е осъществено мащабно социологическо изследване на религиозността на населението в България. Анкетирани са 42 664 души чрез въпросник, попълнен от анкетьорите и 20 675 чрез пряка анонимна анкета; Б/ През 1992 г. Националният статистически институт (НСИ) провежда паралелно с преброяването на населението и жилищния фонд представително социологическо проучване „Религията и пълнолетното население"; В/ През 1994 г. и 1997 г. екип под ръководството на проф. Петър-Емил Митев провежда две представителни емпирични изследвания с едно и също заглавие: „Връзки на съвместимост и несъвместимост във всекидневието между християни и мюсюлмани в България"; Г/ През 1998 г. екип от Институтъта по социология под ръководството на проф. Георги Фотев провежда национално представително изследване „Съседството на религиозните общности в България".

България участва и в три вълни на Европейското изследване на ценностите (1999, 2008, 2018 г.), което се осъществява на всеки девет години, международно е и е важен източник на информация по темата за ценностите по принцип и в частност за религиозните. Това не е изчерпателен списък на изследванията по темата за религиозността на българина, но са едни от най-значимите като резултат и анализи на базата на събраните данни изследвания.

При цялата условност на количественото измерване на религиозността, данните от всички изследвания потвърждават горното наблюдение – заявената религиозност нараства, но когато се поставят въпроси за религиозна прак-

тика и вяра в Бог, става ясно, че липсва интернализация на религиозни ценности, не се познават православните норми и не се осъществяват необходимите религиозни практики. Грубо казано – религиозната вяра за много българи се свежда само до ходенето на сватби, кръщенета, погребения и богати трапези по време на християнските празници.

Външна и вътрешна религиозност или християни по традиция: Ако разгледаме религиозността през разбирането на Олпорт (Allport and Ross, 1967; de Vries-Schot, 2012) за вътрешна и външна религиозност, можем да заключим, че вътрешната религиозност се среща все по-рядко, за сметка на разширяване на външната такава. Вътрешната религиозност означава, че хората преживяват своята религия, вярата е сама по себе си ценност и цел, докато при външната религиозност вярата е средство за постигане на различни цели – например обществено одобрение, сигурност и др. Разбира се, двата вида религиозност не са антоними и те може да съществуват успоредно. Религиозната практика може да бъде израз на преживяваната (вътрешната) религиозност. Проблем е, когато тя е обусловена най-вече от външната религиозност и е изпразнена от истински религиозни ценности, лишена е от смисъла, носен от вярата. Красноречив пример (разбира се не единствен) за това, че в България външната религиозност е доминираща, е начинът, по който се посрещат големи християнски празници като Великден например. За православния християнин това е най-светлият, най-големият християнски празник, в който вярващият трябва да си припомни саможертвата на Иисус Христос и победата му над смъртта. Но вместо да се говори за спасението и смисъла на Възкресението, българите се вълнуват повече от цената на великденската трапеза и от възможността да си направят една по-дълга почивка, най-често извън страната.

За все повече българи, православното християнство е придобило функцията на символ на тяхната национална идентичност. Само по себе си това явление не би трябвало

да е свързано с негативи, стига да не води до инструментализиране на религията и употребата ѝ за целите на набиращите в последните няколко години крайни националистически и ксенофобски настроения (Кръстева, 2019: 187), чиито идеи са в пълно противоречие с християнски повели като „обичай ближния си“ например. Тази форма на религиозност кара някои изследователи да говорят за специфичен „български модел за секуларизация“ (Matetskaya, 2017).

Какви може да са причините за тази отдаленост от същинската религиозна вяра?

На първо място, трябва да се обърне внимание на някои характеристики на самото Източно православие. Това, с което изследователите на православието се съгласяват единодушно е, че особено в сравнение с протестантството, то е по-мистично, насочено към вечното, към това, което е на небето, а не на земята. Макс Вебер определя православието като „същинска религия на спасението”, която подтиква към мистично отношение към живота, т.е. като „напускаща света религия”. То набляга на духовното съществуване, на съществуването в Другия свят. Православната църква не се обръща към секуларни социални въпроси и може да наставлява само на индивидуално морално ниво. Православната гледна точка за отношението на индивида с обществото е силно оформена от идеала за цялото. Така индивидът е изцяло потопен, разтворен в общността. Човек е важен като специфично въплъщение и олицетворение на духовното единство и не представлява отделна единица.

Всички тези характеристики влизат в противоречие с ценностите на модерния свят, в който важни са индивидуализмът, материалният успех и удоволствието тук и сега. Така православната религия и Българската православна църква като представител на Исус Христос на земята се изправя пред това, което Милтън Юингер нарича „дилема на църквите” – ситуация на борба между религиозните интереси, ценности и вярност и другите силни интереси на хората, които често противоречат на религиозните учения -

„старият съвет за любов пропада пред сложните, ширещи се навсякъде модерни отношения" (Yinger, 1946: 135). Авторът отива дори още по-далеч като твърди, че „църквите чрез своята неспособност да развият нова етика и нов организационен принцип за един нов свят, губят значителна част от способността си да въздействат върху този свят" (Yinger, 1946: 136). Днес, повече от 70 години след тези думи, сме свидетели на това, че религиозните повели са загубили своя вътрешен смисъл за болшинството хора и са се превърнали във форма без съдържание, в религиозни практики без вътрешно преживяване.

Безспорно влияние тук оказва и процесът на секуларизация. Движещите сили и характерни черти на този процес Брайън Уилсън (2001) обобщава така: криза на доверието в религията, плурализъм; движение към секуларно общество; възприемане и привързаност към ценностите на съвременния модернизъм; загуба на приемливостта и верността към религиозните традиции; рационализация; индивидуализация на религията и стесняването ѝ до частната сфера на всекидневния живот, до превръщането ѝ във въпрос на „избор" и „лично предпочитание" на отделния индивид и др. Според Антъни Гидънс (2003) най-важните измерения на този процес могат да се обобщят в следното: намаляване на броя на членовете на една религиозна организация; намаляване на влиянието и престижа на религиозните институции върху хората; намаляване на степента на вярата на хората в религиозните ценности.

Религията е загубила значение в големите публични институции на обществото, тя продължава да бъде от голямо значение само в частната сфера. А Хр. Янарас (2002), от позицията на православен мислител твърди, че „Църквата днес не засяга големите маси, парализирана от консуматорската истерия, наложена от господстващия исторически материализъм. Църквата засяга един малък, съвсем ограничен елит или „мая" от хора, все още будни за основните въпроси: въпросът за смисъла на живота и за смисъла на

смъртта, за смисъла на материята и на света, за битийната другост на всеки човек, за красотата и любовта, за логоса и за връзките в обществото".Наистина, ако не се забравя, че съществуват изключения от това, съвременната религия може да бъде определена в повечето свои проявления като частна институция. Тази институционална „локализация" на религията, както я нарича Бъргър (2004), има трайни последици. Така например разбирането на религиозните институции като частни, води до промяна във функциите и структурата на организацията. Като част от личната сфера, религията е лишена от ефикасност в публичната територия на политическите и икономическите събития.

Най-вече в Западна Европа, според изследванията на Бъргър и неговите сътрудници, с нарастването на модернизацията нараства и секуларизацията, както на равнището на убежденията, така и на равнището на църковно ориентираното поведение. Така там се е създала солидна секуларна евро-култура. Дори се правят изследвания, защо тя е най-секуларизираният континент в света (става въпрос за изследователския проект „Secularity as a European and International Phenomenon" 2005, проведен в Института за култура, религия и международни отношения към Бостънския университет под ръководството на Грейс Дейви и Даниел Ервйо-Лежер). Въпреки това Бъргър твърди, че промяна в институционалното място на религията, а не секуларизация, би било по-точното описание на европейската ситуация. В опита си да обяснят религиозната ситуация в Европа учените говорят за „мобилен модел" на религиозност (Hervieu-Leger, 2001) или за „секуларизирана религиозност" и „религиозна секуларизация" (Бигович, 2003), за нов вид модерна религиозност, при която водеща е не секуларизацията, а нецърковността (unchurchliness) на хората, т.е. вярващите са не толкова секуларни, а по-скоро „нецърковни" (Naletova, 2007). Това означава, че човек може да е силно вярващ, въпреки разграничението му от църквата като институция. Това явление Налетова нарича православие извън стените на църквата.

Разбира се, трябва да се търсят и редица други фактори за това религиозността на българите да бъде външна и по традиция. От съществено значение е историческото развитие на България и дългите периоди, в които българите не са можели да изповядват и практикуват вярата си свободно. Тук непременно трябва да се вземат предвид и социо-културните характеристики, сред които важен елемент са отношенията между държава и църква. Тази връзка е толкова специфична за Православния изток (Макридис, 2017), че някои автори говорят за „симфоничен секуларизъм" (Ghodsee, 2009) – в смисъл на секуларно разделение между църква и държава, които въпреки това са в симфония и привилегировано сътрудничество (Макридис, 2017).

Както бе посочено в началото, в текста няма да се дават изчерпателни отговори на поставените въпроси, а само ще се скицират основните направления, заслужаващи по-задълбочени изследвания и дискусии. След краткото обобщение на по-съществените фактори, оказали влияние върху религиозността на българина, ще се спрем накратко и върху един друг значим въпрос, чиито отговори тепърва ще се проявяват в българското общество. Въпросът, който възниква е: Какви са или какви ще бъдат резултатите от религиозност, при която външните прояви имат по-голяма тежест отколкото вътрешното съдържание и смисъл на религиозните повели?

На първо място това, че християнството се преживява като традиционна религия е свързано с по-ниска степен на преминаване към нови религиозни движения и светогледи (Карамелска, 2009). Това наблюдение може да се оцени по-скоро като положителен резултат, доколкото служи за запазване числеността на определящите се като православни християни в страната. От друга страна обаче, непознаването и неспазването на същностни християнски ценности може да доведе до ерозия на самата религия – тя се видоизменя и се стига до ситуация, в която ограничени кръгове ще бъдат нейните носители. Това допълнително води до затваряне на

църквата и отдалечаването ѝ от обществото. Този ефект има по-скоро негативни последици, защото освен всички секуларни сили, които действат, това затваряне допълнително води до загуба на значение на християнството и Българската православна църква за живота на съвременния българин. Непознаването на християнските основи, норми и ценности, както вече бе посочено по-горе, крие опасност от тяхната подмяна или използването им за цели, които са не само далеч, но и в противоречие със самите религиозни норми, което определено е негативна последица. Този аспект е особено притеснителен с оглед на нарасналите националистически и ксенофобски настроения в българското общество през последните няколко години.

Заключение

В текста бяха поставени повече въпроси, отколкото бяха дадени отговори. Темата за религиозността на българина, връзката ѝ с неговата идентичност и ролята на религията в неговия живот е многоизмерна и сложна. Именно поради това целта на текста бе да се очертаят полета на разсъждения, които да поставят основа за бъдещи изследвания по темата. Като ***обобщение*** на това, което бе представено до тук, може да се каже, че вътрешната религиозност е тази, чиято липса се наблюдава сред българите, определили се като религиозни, за сметка на една показна, външна религиозност. Напоследък православната религия придобива един прагматичен смисъл за много хора като защитник срещу феномени, които са непознати и поради това приемани за опасни – например мигрантите.

Това не е ново явление, а тенденция, която се констатира от почти всички социологически изследвания, затова не трябва да се спира на ниво констатация, а да се търси отговор на поставените по-горе въпроси (защо е така, какво следва от това) и евентуално как може да се промени този начин на религиозност и негативните последствия от нея. Дали ще е с въвеждане на предмет „Религии“ в училищата и/или с по-активна роля от страна на Българската правос-

лавна църква, или с трети необсъждан до сега вариант, е въпрос на обширни дискусии. Изключително ползотворно от научна гледна точка би било и разглеждането на мястото на Българската православна църква в три характерни за развитието на българската държава исторически периода – от Освобождението до 1944 г., от 1944 до 1989 г. и от 1989 г. до днес. В тези исторически етапи Българската православна църква е била социален актьор, който е поставен в коренно различни ситуации, но резултатът от начина, по който е функционирала, безспорно е оказал влияние върху степента на вътрешна религиозност на българина днес.

Използвана литература:

Бигович, Р. 2003. *Църква и общество*. София: Омофор.

Бъргър, П. 2004. „Десекуларизацията на света" В: Бъргър, П. съст.) *Десекуларизацията на света*. София: Критика и хуманизъм.

Вебер, М. 1992. *Социология на господството. Социология на религията.* София: УИ „Св. Климент Охридски".

Гидънс, А. 2003. *Социология*. София: ИК „Прозорец".

Димова, Л. 2019. *„Парадокси на религиозността в България"*. Представяне на проекта „Европейско социално изследване в България",финансиран МОН в рамките на Националната пътна карта за научноизследователска инфраструктура 2020, 23.04.2019, БТА.

Драганов, М. 1968. *Религиозната психика на българина*. София.

Дюркем,Е.1998.*Елементарни форми на религиозния живот*.С.: „СА.".

Европейско социално изследване за България (ESS-ERIC). Данни от различните вълни на изследването са достъпни на: https:/ /www.europeansocialsurvey.org/about/country/bulgaria/ess_bulgaria.html

Калканджиева, Д. 2002г. *Българската православна църква и „народната демокрация" (1944-1953)*. Силистра: Фондация „Демос".

Карамелска, Т. 2009. Нагласите към религията в България според Европейското изследване на ценностите (2008). *Християнство и култура,* бр. 39, с. 28-35.

Кръстева, В. 2019. *Младежка заетост и трудова несигурност*. София: АИ „Марин Дринов".Макридис, В. 2017.Източноправославните и западните латински църкви при комунизма: разлики и паралели. *Двери на Православието*, достъпно на:https:// dveri.bg/ component/ com_content/ Itemid,100522/catid,281/id,24409/view,article/

Yinger, J.M. 1946. *Religion in the struggle for power*. Durham, NC: Duke University Press

Уилсън, Б. 2001. *Религията в социологическа перспектива*. София: ИК „Пракси".

Янарас, Х. 2002. Църквата в контекста на пост-комунистическа Европа. *Християнство и култура*, 2.

Allport,G.W.and Ross,J.M.1967.Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*,5(4), pp.432-443.

de Vries-Schot, M., Pieper, J. and van Uden, M. 2012. Mature religiosity scale: validity of a new questionnaire. *European Journal of Mental Health*, 7, pp. 57–71.

Ghodsee, K. 2009. Symphonic Secularism: Eastern Orthodoxy, Ethnic Identity and Religious Freedoms in Contemporary Bulgaria. *Anthropology of East Europe Review*, 27(2), pp. 227-252.

Hervieu-Leger, D. 2001. The Twofold Limit of the Notion of Secularization. In: Woodhead, L., Heelas,P. and Martin, D. (eds.). *Peter Berger and the Study of Religion.* London and New York: Routledge .

Matetskaya, A. 2017. Religion and Secularism in Modern Bulgaria. Научный альманах стран Причерноморья. Том 12. № 4.

Naletova, I. 2007. *Orthodoxy beyond the Walls of the Church: A Sociological Inquiry into Orthodox Religious Experience in contemporary Russian society*. PhD dissertation, Boston University.



Д-р Росица Тодорова
(Американски колеж в София)

Психологични измерения на християнския аскетичен опит

Psychological dimensions of Christian ascetic experience

Rositsa Todorova, Ph.D; American College of Sofia

Key words: *religious faith, ultimate goal, ascetism, transcendental intentionality, deification, allocentrism, generativity, etc.*

Резюме на русском языке:*: В статье рассматривается двойственность человеческой натуры, в одно и то же время подверженная естественному детерминизму и обладающая свободой, творчеством и побуждением к бессмертию. Подробно рассматриваются философские перспективы преодоления греха и победы над грехом, связанными с христианской аскезой, в драматической духовной борьбе с искушением. Религиозный опыт интерпретируется с помощью таких фундаментальных теологических категорий, как вера, высшая телосложение человеческого существования, зрелость и святость личности. Упор делается на то, что в христианстве формирование личности безусловно определяется конечной целью, определяемой как процесс, по которому он идет по лестнице духовного и нравственного совершенства и благочестия. Это знаменует собой начало развития на пути к духовно зрелой личности. Делается вывод о том, что любовь к Евангелию - это как раз выход из любой замкнутости и самоизоляции, потому что христианское учение о нравственной красоте жизни во Христе - это не какой-то расплывчатый и абстрактный идеал, а услуга самоотверженной любви к ближнему и обществу.*

Ключевые слова*: вера, высшая цель, аскетизм, трансцендентальная интенциональность, обожание, аллоцентризм, порождаемость и т. д.*

„Усещането – това е дивен и страшен дар! Чрез него раят е рай и адът – ад; чрез него болката е болка и блаженството – блаженство”- Преп. Иустин Попович, Философски пропасти

Двойствеността на човешката природа, едновременно подвластна на природния детерминизъм и заедно с това обладаваща свобода, творчество и порив към безсмъртие, поражда в теологичен план постановки, които в никакъв случай не остават затворени единствено в областта на чисто теоретичните мисловни конструкции. „Без принципа свобода не могат да бъдат разбрани нито сътворението, нито грехопадението, нито изкуплението. Без свободата не може да се разбере феноменът вяра. Без свободата не е възможна и теодицеята.”[1] На екзистенциалните гранични ситуации, където в стълкновението между свободата на духа и емпирията на природните дадености, личността познава истинската си същност като нещо обусловено спрямо друга най-висша и абсолютна Безусловност, се разкриват в пределния им смисъл реалности с фундаментално значение за човешкото съществуване като зло, грях, страдание, духовна и биологична смърт…[2] Поради това в чисто психологичен план наличието на свободна воля у човека вече означава, че вложената в неговата същност програма на развитие е програма на избор в две направления: към богоуподобяване или към грях и духовно падение. В това отношение и самото проучване на психологичната страна на сложния вътрешен свят и поведение на личността също така води до извода, че грехът не е единственият необходим, психологично програмиран акт, заложен еднопосочно в развитието или по-точно в свободното саморазвитие на човека. В християнската реализация на личността, поставена в отношение към нейния Първосъздател и идеал на Първообраз, както е в антропологията на църковните отци и учители, това са процеси с възможности за два противопоставени „модуса на съществуване“. Човекът като природно същество е динамично, изпълнено с конфликти присъствие от първични нагони и стремежи, но той също така като „живо огледало” е призван в творческа свобода да отразява в себе си и своя Първосъздател. Според възгледа на Владимир Лоски „човекът, създаден „по образ” е лице, способ-

но дотолкова да явява Бога, доколкото неговата природа има възможност да се разкрива за проникващата в нея и обожествяващата я благодат. Поради това неотнимаемият от човека образ, може да стане или подобен, или безкрайно далеч от подобието. И това е процес, при който се достига непосредствено до последните предели: *пределът на единение с Бога,* когато човекът, тръгнал по пътя на „theosis (обожение)" – по словата на преп. Максим Изповедник – става по благодат това, което е Бог по природа или *до предела на последния разпад*, наричан от Плотин „място на неподобието" (τορος τες αηομοιοτετος) и поместено в мрачните бездни на ада. Личната съдба на човека може да пътешества между тези два полюса в историята на спасението, осъществявано за всеки от нас с надеждата във въплътения Образ на Този Бог, Който пожела по Своя образ да сътвори човека."[3]

В светоотеческия контекст преодоляването на греха и победата над него се характеризира като „*саморазпъване в борбата със страстите"*. Това е изключителната вътрешна Голгота на християнската аскеза в драматична душевна борба с изкушенията, поривите на първичните инстинкти и похотта на плътта. Или по друг начин формулирано: това означава да се преодолее в титаничен двубой със самия себе си силата на оная психична гравитация, която държи човека в прегръдката на греха, и да се извоюва победа, за да може духът да се устреми към висините на съвършенството и безсмъртието. Тази безусловна богоустременост към Всесъвършенството на Всесъвършения се отнася до най-съкровените дълбини на човешкото съществуване и тя винаги възниква със съдбоносна настойчивост, когато отделната личност се опитва в „ситуационното си поле" да потърси в потока на кратковременното, изменчивото и измамното вечната и незиблема основа на собственото си битие.Психологично погледнато, както това е особено ярко изразено в аскетичния опит на отците на Църквата, това е стремежът да бъде отстранена първата и най-го-

ляма деформация по пътя към истинската човечност, която намира конкретен израз в поробващата привързаност към собствения *егоистичен ген* и доминацията на материалните начала, свързвани преди всичко с преходния образ на земния свят и неговите действителни, но примамливи и измамни ценности.[4]

В теологичната терминология тази тъмна страна на човешката психика се разгръща в сферата на „вътрешната духовна бран, ”която чрез подвига по пътя на богоподобието би могла постепенно да доведе до победата над греховните помисли, страсти и деяния. Това сложно, комплексно и изпълнено с изключителна динамика психофизиологично състояние е разкрито с много точен реализъм най-вече в светоотеческата мистика с богатство на нейния аскетичен опит и самобитна феноменология на духа. Така още в самото начало в нея се посочва, че „инициаторът” за поробването на човешката природа под властта на страстите – било то душевни или телесни – винаги е човешката душа. „Нашата душа е източник на всяка страст…”[5], а „страстта е противоестествено душевно движение…”[6] Ето защо, всяка страст на първо място като процес е противоестествен „акт”. Той протича в човешката психика и се осъществява в най-дълбинните ѝ пластове, при което се накърнява нормалното природно състояние, както на душата, така и на тялото. Именно душата е тази, която в моменти на сетивно възприемане на нещата от външния жизнен свят, определя начина на реагиране спрямо първичния импулс в началната фаза на преминаването му от безсъзнателно в съзнателно желание като помисъл с цел да се избегнат по посока на греха удоволствието и наслаждението при задоволяване на нисшите потребност на плътта. Като първа степен на проникване на греха този *„помисъл“* обикновено се свързва с въздействието или външния образ на някакъв предмет, многократно възприеман от сетивата, а след това преминал в различни осъзнати форми през ума и най-накрая, пренесен в сърцето.[7] В континуума на сензоперцептивния процес това

е началният момент на първичния усет от допира и въздействието на външната среда върху сетивата – напр. цвят, вкус, мирис, звук. Като усещане и дразнение те винаги имат съответния емоционален тон със знак плюс като удоволствие или със знак минус – като неудоволствие. В случая става въпрос за първичното универсално свойство на *дразнимост*, присъщо на всяко живо същество, което по този начин реагира и се ориентира в жизнената си среда. Всеки организъм – по изначално вложената в него генетична програма – винаги се стреми да избягва усещанията със знак минус и да се приспособява към биологичния комфорт на усещанията със знак плюс. В първичния усет, както и в акта на неговото по-нататъшно психофизиологично пре-предаване, неизменно присъства и определено знание за външния обект като резултат от неговото *„енергийно въздействие",* ако в случая трябва да се употреби съответната патристична терминология. В следващата фаза, първичният усет при осмислянето на възприетите комплексни усещания и образи от външния свят, преминава по-нататък в помисъл, защото единствено съзнаващият „аз" като възприемащ, оценяващ и активен субект е в състояние да го пресътвори в собствена личностна действителност. Така в процеса на усвояването на данните, получавани от сетивното познание, помисълът намира познати образи и асоциативни елементи и когато вече ги вербализира, в съзнанието се формират словото и мисълта, които се свързват с импулсите на страстната подбуда. Или ако това комплексно динамично преживяване се сведе до възможно най-кратката патристична формулировка, то означава:

- *първа фаза: прилог = първичен усет като начален сетивен контакт с нещата и предметите от външния свят;*
- *втора фаза: помисъл = преминаване и формиране на възприетите усещания и образи на по-високо ниво през смисловите рефлексивни функции на ума;*
- *трета фаза: страст = борба на помислите в стихията на инстинктивните импулси и нисшите нагони.*

По този начин всяка преди всичко страст има за свой източник психичните дълбинни импулси на инстинкта при задоволяването на първичните физиологични потребности. Така и плътта е своего рода „сътрудник на душата“ в зараждащите се плътски влечения, тъй като тя, плътта, се настанява в него чрез *генетично вложената си хедонистична насоченост* към удоволствия и наслаждения.

От друга страна – според патристичния възглед – на *когнитивно ниво* съществува разлика между помисъл и мисъл. Мисълта е продукт на мисленето, а помисълът е постоянното съдържание на ума и съзнанието като устойчива форма на познание за съществуващото. В помисъла обаче се намират изходните точки на мисленето и съзерцанието. Вследствие на това – според християнската антропология – *помисълът и паметта остават органично свързани като душевни процеси, защото без памет няма помисли*. Така например, Паметта на Бога в същото време е и повелителният Помисъл на Бога. Поради това падението на човека и ангелите е и падение на помислите им, като отклоняване от този „Божествен Промисъл.”[8] Тогава именно се появяват сетивните и страстните помисли като душевни състояния, създаващи условията за пораждането и осъществяването на злото начало. Умът започва да получава постоянни импулси от нечистото сърце, обхванато от страстите. Външните сетива, похотта и плътската наслада стават извори на нечисти и плътски помисли. Страстите и помислите преминават едни в други и взаимно си влияят и възбуждат. Помисълът първоначално е подсъзнателната мисъл на сърцето, която след това става съзнателна в човешкия интелект. Помисълът е страст, преобразувана чрез функциите на разума. В християнската аскеза страстите се свързват с помислите, при което изключително важна роля при образуването на помислите играят външната сетивност, въображението и фантазията.

Помисълът е съществен фактор за изкушение в душевния живот. Това е напълно нов психичен феномен, при

който се включват комплексните функции на ума, душата и сърцето, когато трябва да се съхрани нормалното и естествено развитие на човешката природа и да се преодолеят процесите на дисхармония и деградация, защото те са резултат от деструкцията на падението, плод на греха и причина за греха. Помисълът е главната проява и основата на страстта. Затова помислите се характеризират и като „страстни помисли (*ἐμπαθεῖς λογισμοί*)"[9].

В помислите има елементи на *въображение (фантазия*), възпроизвеждане, памет, представа и усещания, като основното свързващо и структуриращо звено е умът, а сърцето е седалището на помислите и на обременената от страстите памет.

За отношението на помислите към душевните функции пише преп. Максим Изповедник: „Паметта предоставя на ума помисли, а помислите носят страсти и водят ума към комплекси (*συγκαθέσεις*)."[10] Образно изразено, ролята на помислите се изобразява така: „Свято място и храм на Бога е умът на човека, но чрез страстните помисли демоничните сили могат да опустошат душата и да поставят в ума идола на греха".[11] Преп. Максим Изповедник вижда основата на помислите във фантазията и инстинктите при присъединяването към тях и на порочния ум *(συγκατατίθεται*).[12] Той разграничава също така и три състояния на душевно разстройство, причинено от изкушението:

а) смесване на различните нива в йерархията на духовните и душевните сили и свойства;

б) загрубяване (загуба на умения) на ума като свиване и притъпяване на способностите за аналитично и синтезиращо мислене;

в) образуване на непълноценни комплекси като краен резултат на тази дисхармония.

Основният субстрат на страстите обаче е *хедонизмът* – стремежът към наслаждение, „греховната сладост в сърцето" в терминологията на св. Исаак Сириец. От своя страна преп. Максим Изповедник отбелязва също какво е

действието на помислите на плътта върху душата: „Те възбуждат *желаещата част на душата (ἐπιθυτικόν τής ψυχής),* вълнуват *сетивната* или *раздразнителната част (θυμός)* и помрачават *разумната част на душата"(λογικόν τής ψυχής).*[13] Изпълненият с помислите на страстта ум е нечистият ум, който е основното препятствие към съвършенство, обновяване и възраждане. Умът е господстващият орган, („хегемоникон"), който би могъл да попадне под въздействието на демоничните сили посредством образите и представите на сетивното.[14] Ето защо, когато противодейства срещу злото в света, именно „разумът е най-прекрасният и ценен (καλλίστου τε καὶ τιμιωτάτου) от всички дарове, дадени на човешката природа. В някои случаи той може да се отъждестви дори със самата същност на човека. Той е в основата на неговото самовластие (τὸ αὐτεξούσιον) и свободния избор (προαίρεσις)… и в човешкия потенциал за спасение въз основа на неговата разумна способност и свободна воля."[15]. За борещия се със страстите човек обаче, „помислите са мрак за душата".[16] Такова е гносеологичното значение на помислите на страстта, което е чисто негативно. Помислите са пречка по пътя към истинското познание на нещата. „Всеки помисъл (*λογισμός*) е съответното въображение (фантазия) за някакъв сетивен предмет в ума."[17] Същото е при Диадох: „Всеки помисъл влиза в сърцето чрез въображението по пътя на сетивността."[18] Православната аскетична традиция подчертава, че страстите нямат свой собствен ограничен източник в човешката природа, сътворена „по образ Божи" (Бит. 1:27), което означава, че „по определение" те в никой случай не трябва да се свързват с някакво онтологично начало в нея. Греховните страсти се прибавят, включват допълнително в човешкия живот отвън, заедно с алиенацията и отказа на човека от Бога и с отклоняването на човешкото съществуване от Божия Промисъл.

Греховните страсти, като имат начало на битието си вън от човешкото естество – в изкушенията на първия усет и

помисли – все пак се оказват част от падналата в грях човешка природа и тъй като са тясно взаимосвързани помежду си, като че ли сами по себе си се превръщат в изопачен модус на действителността. Те „паразитират" по някакъв начин върху тази природа и с нейна помощ се проявяват в същността ѝ. В този смисъл в светоотеческата традиция се отстоява постановката, че действащите в човека греховни страсти са отчасти нещо като „енергийно производно" от човешката природа, от нейната повредена и обезобразена от греха страна. Страстта се реализира тогава, когато човешката природа действа и се стреми към греха „против самата себе си", като свободно и последователно се отказва от собственото си естествено предназначение и по този начин сама нарушава установеното в нея нормално отношение спрямо Божествения закон. Именно затова всяка страст от този род е „противоестествена", защото подобен начин на реализация деформира и опорочава човешкото естество, като го отдалечава и отчуждава от Бога и го обрича на духовна смърт. „Защото, както отделянето на душата от тялото означава смърт за тялото, така и отделянето на душата от Бога е смърт за душата."[19]

В този контекст като най-точно би могло да се възприеме определението на преп. Анастасий Синаит, че *„страстта като нещо противоестествено е:* ***или*** *това, което Бог никога не е създавал като такова, каквото то е станало впоследствие;* ***или****, че то е това, което Той въобще не е създавал, например грях и смърт."*[20]

Така двете значения на понятието „страст" в неговия негативен смисъл напълно вместват и двете части на това определение:

а) първата част на определението – *страстта е противоестествена, неправилно насочена човешка природна енергия*, която Бог като такава не е създавал, и която човек е опорочил в самия себе си чрез богопротивния си стремеж към греха;

б) втората част на определението – страстта също е и противоестествено насадено, внедрено в човека начало на греха, което въобще не е сътворено от Бога и което, както и *всеки грях, няма действително истински онтологичен статус на собствено битийно начало, но паразитира върху основата на свободната воля на съгрешилия човек*.

Отците и учителите на Църквата на Православния изток, когато интерпретират присъствието на естествено даденото начало на страстта в човешката душа, определят *„страстта като действие на човешката природа против самата тази природа („παρὰ φύσιν”).* Така те отстояват становището, че всички греховни страсти са „противоестествени”, именно защото се коренят в злоупотребата от страна на човека с вложените от самия Бог нормални и положителни сили в човешката психофизична същност. Поради това според св. Григорий Палама в нас съществува духовна борба, узнавана външно и изразявана посредством склонността на петте сетива в ония, които оказват доблестна съпротива срещу греха, идващ първоначално отвън като съблазнително въздействие. Подобен род заплаха обаче, невинаги е налице, защото преди всичко сетивата ни не във всички случаи функционират непрестанно, т. е. в определени ситуации не всички външни усещания (зрителни, слухови, вкусови и др.) протичат едновременно и в цялостен комплекс, тъй като и в обкръжаващата материална действителност няма за момента съответните външни дразнители, които да ги породят. Освен това се случва, че и когато сетивата се намират в процес на възприемане, въпреки това грехът не се извършва, вследствие непълнотата на материалната предметност за неговото осъществяване или поради неблагоприятни обстоятелства и място.[21]

Така драматичната борба срещу греха, причинена от идващите отвън усещания и възприятия, се пренася и в дълбинната душевност на личността. Тук са невъзможни само чисто психологичният подход и класификации на

психичното, защото непосредственият контекст на този сблъсък вътре в човека е изцяло от религиозно-нравствено естество и той се анализира и оценява според критериите, разположени по скалата на духовния вертикал. Ако се възприеме делението, което прави св. апостол Павел на „външен и вътрешен човек" (срв. 2 Кор. 4:16), то към първия се отнася анатомо-физиологичната конституция и състав или както е в светоотеческия контекст „плътта", а към втория – умът и сърцето, разбирани в тяхното чисто религиозно--символно значение.[22]

Ако се обърне поглед обаче и към другата, реално съществуващата душевна даденост – конкретно погледнато от негативната тъмна страна на човешката психика при деструкцията на греха – *алчността* е първата по значение и време проява на болестта, причинена от похотливата част на душата. *Св. Григорий Палама* ясно разграничава алчността от естественото желание за придобиване на средства, необходими за поддържане на живота, присъщи на човека още от детството му и съвършено естествени по своя произход и цели. Сребролюбието обаче, завладяващо човешката душа, идва не от естеството, а от личния произвол, непознаващ граници в стремежа към натрупване на земни блага.[23] След св. апостол Павел (срв.1Тим. 6:10) и св. Григорий Палама нарича сребролюбието (алчността) корен на всяко зло, подхранващо го пряко или косвено.[24] В зависимост от разрастването на това зло се проявява и втората болест на похотливата част на душата – *славолюбието като крайна форма на егоцентризъм* или както светите отци го наричат още и тщеславие. Това е най-изтънчената страст, съпровождана от почти неизлечими недъзи като самомнение, високомерие и лицемерие.[25]

Третата болест на похотливата част на душата е *чревоугодието,* от което произтича всяка плътска нечистота. Източник на страстта е любовта към тялото. Както душата се стреми към бъдеща наслада, така и тялото се стреми към ежеминутното и преходното, а такава сетивна наслада

произтича от сетивно възприеманите предмети, които фактически са и самият свят; ето защо, обичащите тялото обичат и света. Неразумното удовлетворяване на плътските желания подхранва многочислени и разнообразни страсти, които никога не могат да бъдат удовлетворени и постоянно стимулират към нови удоволствия и ненаситна жажда за безмерна консумация на благата на „мира сего". Неумереността по отношение на храненето например се изразява в преяждане, пиянство и води към разпуснатост. Причината за тези страсти не е в храната, а в непознаващата граници злоупотреба с наслажденията.[26]

От прогнилата греховна вътрешност непрестанно произтичат също така още множество други страсти. Душата, която угажда на тялото и жадува за постоянни сетивни наслади, поражда любов към вещите и сребролюбие, а те от своя страна водят до кражби, неправди и всякакъв вид престъпност и злодеяния.[27] Св. Григорий Палама обяснява, че въображението е такава способност на човешката психика, от която могат да се породят самомнение, надменност и високомерие. Към тях той причислява също така и някои смесени страсти, съставени от консумативни и егоцентрични психични нагласи като смесица от чревоугодие, тщеславие и гордост.[28] Възбуждането на страстите произтича и се стимулира от външната привлекателност и привидния блясък на светската съблазън. Като привлича ума към степените на сътворените реалности, светът отделя човека от Бога и го подчинява на множество страсти и низши влечения.[29] Обаче този, който се стреми да се върне към Бога и да бъде в единение с Него, трябва да се очисти от страстите „понеже умът, обладан от страсти, не може да има общение с Бога".[30] Такова очистване е недостижимо без помощ от Бога, без благодатта на св. Тайнства в еклезиалната общност и непрестанната молитва.[31] Човекът, освободен от греха чрез благодатта на Бога, трябва да заживее по нов начин. Вместо деконцентрация на ума, поради насоченост към външната предметност и привързаност към

блясъка на материалните блага, християнинът би трябвало да съсредоточи вниманието върху себе си и своето сърце. [32] Според учението на св. Григорий Палама, утвърдено в православното Предание, тялото в никакъв случай не е зло, затова Бог е вложил в него разум и копнеж по идеала на съвършената красота и чистота на Божественото. Плътската любов, съпътствана с низши нагони към собственото тяло – ето кое е злото начало, пораждащо греха. Следователно, християнинът трябва да се избави от порочните изяви на плътската любов и да съсредоточи ума си в чистотата на тялото или по-точно в сърцето – „във *вътрешното тяло* на своето тяло."[33] Именно в това намира израз и главната задача на исихаста.[34] Християнинът насочва ума като средоточие на психофизичната си единна същност към сърцето, към самия себе си.[35] Това насочване на ума към себе си става възможно, защото умът, освен че е същност, но той е и енергия, която може да се движи не само еднолинейно по права линия, но паралелно с това при кръговото си движение, може да се възвръща и към своя първоизточник [36] Според този православен антропологизъм човек притежава единна душевно-телесна енергия, поради което св. Гр. Палама смело говори за насоченост на тази енергия към преобразяване и пресътворяване на човешкото тяло.[37]

В богословското учение на преп. Макарий Велики умът и мислите също се намират в сърцето, а според възгледа на св. Григорий Нисийски за ума като безтелесен орган, те са същностно примирими и могат да съставляват хармонично единство. Макар умът да не е ограничен от тялото, то той не се намира извън него: умът е съединен с тялото и служи на сърцето като най-важен орган в изключително сложния и комплексен психичен свят на човека. Заключеният в сърцето ум, като върховен хегемон, определя законите на всички душевни сили. Ето защо, въздържанието се изработва от установените допустими предели на сетивното възприятие, любовта възраства чрез правилно насочвания стремеж на страстните (желателните) сили на душата,

трезвението се открива чрез очистване на ума и премахване на препятствията по пътя на общението с Бога.[38]

От особено познавателно значение е интерпретацията на религиозното преживяване с помощта на такива фундаментални теологични и категории като вяра, крайна *цел (telos*) на човешкото съществуване, зрялост и святост на личността. Разделението, възникнало между Бога и човека след грехопадението на прародителите, се превръща след отчуждението от Бога в непреодолима бездна като състояние близко до небитието. Това състояние на грях и смърт е препятствие за стремящата се към Бога личност, когато в призванието си тя трябва да се възсъедини с божествената Реалност, за да може да се преодолее тройната преграда на смъртта, греха и повредената природа. Тук, именно, образът Божи – като дар на човека с неизчерпаем потенциал от зададени цели – се открива също и като призвание, като трансцендентна интенционалност, доколкото този образ е неговото действително битие, но само във възможност. Това е залог за ипостасен съюз: като неслитно, но реално взаимопроникване и взаимовъзпълващо се единство на Божествената и човешката природа. Само по този начин и единствено тогава иконичното потенциално битие на човека става истинско. Поради това при развитието и формирането на личността нейната същност и обяснение трябва да се търсят не в материята, от която човек е създаден, или в детерминацията на социокултурогенезата, но в Първообраза, според Който той е сътворен и към Който отделната личност се стреми в духовно-нравственото си усъвършенстване и в търсенето на все по-съвършени форми на реализация, както в личната си богоустременост, така и в съпричастност със св. тайнства на еклезиалната ѝ общност.

В християнството формирането на личността се определя безусловно от крайна цел, определена като процес, при който се върви по лествицата на духовно-нравственото съвършенство и богоподобието (срв. Ефес. 4:13). И това е естествено, защото без полагането на крайната цел и смисъл

не може да се постави начало на развитието по пътя към създаване на духовно зрялата личност. Определянето на крайната цел на развитието е от ключово значение и разкрива различията между нехристиянската и християнската концепция за личността. Първата е концентрирана единствено върху индивидуума, докато при втората се излиза извън рамките на самоактуализацията и се поставя проблемът за достигане на все по-голяма пълнота на съвършенство като достигане на по-високи степени на богообщение. „Така екзистенциалното преосмисляне на собствения „аз" спрямо вечните ценности в божественото Откровение и превъзмогването на преходните и негативни начала в живота по пътя към Бога и светостта се превръща в сложен психичен комплекс и поставя целия човешки живот „под знака на вечността (*sub specie aeternitatis*)."[39]

В началната си фаза това е драматично стълкновение в най-дълбинните пластове на човешката психика, чието положително преодоляване и разрешаване, намира реализация във възхождането на висши нравствени принципи като особен подвиг на духа с решаващо въздействие при формирането на личността. Подобна психофизиологична вътрешна борба срещу всичко онова, което идва отвън от света и може да ограби и обезличи личността, е свързано с изключителна духовна концентрация и своеобразна интроверсия. Тя има обаче и друга страна. Самият свят, с неговата конкретна даденост, може да бъде пресътворен вътре в субекта в нова действителност, притежаваща нови измерения на цялостност, зрялост и святост с изключително влияние върху съзнанието и поведението на другите хора. Дълбоко по своята същност като начин на въздействие това е споделяне на духовен опит и ценностна ориентация. Интроверсията на личността в случая излиза от омагьосания кръг на *собствения „аз"* и като психична транзакция активно влияе със своя вътрешен подвиг на обществото обкръжение. Този многосъставен психологичен акт има своята определена и същевременно уникална характерност като самотрансцендентност

в неговите два аспекта алоцентричност (служение и грижа за другите) и генеративност като ангажираност и полагане на грижи за бъдното поколение. Отказът от преходния образ на света и неговите относителни ценности в християнството поставя личността в отношение и неразделна връзка с върховния и най-висш идеал – абсолютната и всесъвършената Личност на Бога. Въпреки че душевният опит е ситуиран, въплътен и историчен, то в подобна субективна нагласа има винаги присъстващата актуалност за търсенето на истинския смисъл на живота и като безспорно човешко преживяване, тя е израз на най-човешкото в човека.Става въпрос за духовния, за идеалния „аз",определян и от съвременната хуманистична психология (К.Роджърс, В. Франкъл) като „глас на вечността в душата на човека, неговото творческо призвание и перспективата на неговата реализация", което именно се схваща и като специфична мисия в живота.Това е психична нагласа, при която екзистенциалният опит на богоприсъствието дава ново измерение в живота, а самият живот се възприема вече като особена мисия. Собственото съществуване не е само отговорност за изпълнение на лични задачи по пътя към духовно-нравственото съвършенство, но и отговорност пред Бога като пред най-върховен авторитет в служението на Църквата и обществото.[40] Преди всичко обаче, християнският живот се заражда и усъвършенства с помощта на благодатта, защото Сам Христос живее и действа във вярващите в Неговата истина и идеал за безсмъртие. Чрез Неговата сила са действали и проповядвали Христовите ученици.[41]Добродетелта като действие на човешко възраждане в Христос в действителност е дар Божи:„Защото всеки вид добродетел се появява в нас, когато Бог действа в нас."[42] Това не омаловажава значението на синергията от страна на човека при неговото обожение. Напротив тази синергия означава въздигане на още по-висока степен, благодарение на пълното ѝ съгласие с благодатта на обожението.

И още: човешкото участие в процеса на възраждането и обожението има не само умозрителна, но и реална

природа, ако личността през целия си жизнен път се стреми към осъществяване на високото си предназначение и прилага всички усилия в синергия с Божията благодат. Възстановяването и възраждането на човека зависи не само от развитието на интелектуалните му способности и познание за материалния свят, но също от чистотата на неговото сърце и изпълнението на Божиите заповеди, което свързва спасението на човешката душа и реализация на еклезиалната личност в благодатната сакраментална общност на Църквата.

Любовта към Бога е източник на всяка добродетел, а любовта към собственото „его“, света и доминацията на земното е коренът на всяко зло. Тези два полюса определят духовно-нравственото съдържание и вечната борба в човешкия живот. От любовта към Бога се ражда и любовта към ближния, която е израз на любовта на вярващия в Христос[43] и начало на всички добродетели в отношенията с човеците.[44] Тази същностна черта може да се илюстрира с класическата илюстрация на ава Доротей: Представете си кръг, начертан на земята, чиято средна част се нарича център, а правите линии, излизащи от центъра към окръжността, са радиуси. Сега вникнете върху това, което ще ви кажа: предположете, че този кръг е светът, като самият център на кръга е Бог, а радиусите, т.е. правите линии, излизащи от окръжността към центъра, в действителност са пътят на човешкия живот. И така, доколкото живеещите в святост влизат вътре в кръга, желаейки да се приближат до Бога, дотолкова според възлизането им, те се намират по-близо и до Бога, и един до друг; и колкото повече се приближават до Бога, толкова се приближават един към друг; и обратно - колкото се приближават един към друг, толкова се приближават до Бога. По този начин разбирайте и за отдалечаването. Когато се отделят от Бога и се възвръщат обратно към външното си обкръжение, очевидно, че в тази степен, в която те напускат средоточието на центъра и се отдалечават от Бога, в същата

степен те се отдалечават и един от друг. И колкото се отдалечават един от друг, толкова се отдалечават и от Бога. Такова е естеството на любовта: доколкото ние се намираме извън Бога и не Го обичаме, дотолкова всеки е отдалечен и от ближния. Ако възлюбим Бога, то колкото се приближаваме към Бога с любов към Него, толкова се свързваме с любов и към ближния; и колкото се свързваме с ближния, толкова се съединяваме с Бога.[45]

В тази безпределна във величието си евангелска любов, интроверсията и субектоцентризмът на личностната богоустременост – определяна още и като трансцендентна интенционалност – е именно изходът от всякакво самозатваряне и самоизолация, защото православното учение за нравствената красота на живота в Христос не е някакъв неясен и абстрактен идеал. Неговото основание е живият Бог, Който е Бог на любовта, а християнското свидетелство в света е служение в себежертвена любов на ближния и обществото.

Бележки:

[1] *Бердяев, Николай.* Философия свободного духа. Париж. 1928, с.177.
[2] *Срв. Jaspers, Karl.* Vernunft und Existenz. München. 1973, S. 21-37.
[3] *Лосский, Владимир.* Очерк мистич. богословия Восточной Церкви. Москва. 1991, с.113.
[4]*Срв. Хубанчев Антоний.* Духовна концентрация и богоустременост в исихастките възгледи на св. Евтимий, патриарх Търновски – Духовна култура, № 3, 2004, с. 22-23.
[5] *Преп. Максим Изповедник.* PG. 151. 393 A.
[6] *Творения преп. Максима Исповедника*. Главы о любви,16. Книга1. Москва.1993, с. 109.
[7] Срв. *Преп. Иоан Лествичник.* Лествица. Слово 15. О нетленной чистоте и целомудрии. Москва. 2001, с.121-138.
[8] Срв. *Преп. Макарий Велики*. Светлое состояние первого человека. 1,14. Добротолюбие (в русском переводе святителя Феофана, Затворника Вышенского). Том 1, Москва. 2004 (***с*** корректировкой по изданию: Санкт Петербург. 1877), с. 156-157; PG, t.34, col. 449-821.
[9] Срв. *Авва Таласий.* PG 91/1, 1429.
[10] Срв. *Преп. Максим Изповедник.* PG 91/1, 980.
[11] Срв. *Преп. Максим Изповедник*. PG 91/1, 993.

[12] Срв. *Преп. Максим Изповедник*. PG 91/1, 1001.
[13] Срв. *Преп. Максим Изповедник.* PG 91/1, 1021.
[14] Срв. Пак там.
[15] *Христов, Иван.* Синергѝята в учението на св. Григорий Нисийски. – В: Архив за средновековна философия и култура, 19. София: „Изток-Запад" 2013, с. 80-92.
[16] Срв. *Преп. Марк Подвижник.* PG 65, 964.
[17] Срв. *Преп. Исихий Иерусалимский.* К Феодулу душеполезное и спасительное слово о трезвении и молитве, 89.
http://hesychia.in.ua/hes.htm; вж. също: Калист и Игнатий. PG 147, 745; още: Иноков Каллиста и Игнатия Ксанфопулов. Наставление безмолвствующим, в сотне глав. http://hesychia.in.ua/xanth_cont.htm {Електронна версия, м. декември 2014г.}
[18] Срв. Пак там.
[19]*Св. Григорий Палама.* Ко всечестной во инокинях Ксении, о страстях добродетелях и о плодах умного делания, 36. Добротолюбие. Том пятый. Изд.второе. Киев. 2006, с. 255–256. PG 30, 1488-1496.
[20] *Преп. Анастасий Синаит*. Избранные творения. Москва. 2003, с. 254; също: Анастасий Синаит, преподобный. Путеводитель (избранные главы). – пер., прим.: Сидоров А.И. – В: Журнал Московской Патриархии. №7, Москва. 1993, с. 72-83.
[21] *Св. Григорий Палама.* Беседы (Омилии). т .I. Монреаль. 1965, с. 236. Заб. Библиография по проблематиката на исихазма вж. Исихазм. Аннотированная библиография. (Под общей и научной редакции С. С. Хоружего). Москва, 2004.
[22] Срв. *Хубанчев, Антоний.* Цит.съч., с. 57-58.
[23] Св. *Григорий Палама.* Ко всечестной во инокинях Ксении…, 16, с. 264–265; PG.1061B.
[24] Срв. Цит.съч.,19, с. 266-267.
[25] Срв. Цит. съч.,24, с. 268; PG 150,1064 D-1068D.
[26] *Св. Григорий Палама*. Ко всечестной во инокинях Ксении…26, с.269; вж. още: Омилия 33.PG 151, 417B-D.
[27] Срв. Цит. съч.,27, с. 269-270.
[28] Срв. Пак там, с. 271 и сл.
[29] Срв. Пак там.
[30] Срв.*Св. Григорий Палама.* О молитве и чистоте сердца, три главы. Добротолюбие. Том пятый, с. 300; PG 150, 1117C.
[31] Срв. *Св. Николай Кавасила.* Слово първо: животът се осъществява чрез тайнствата на божественото Кръщение, св. Миропомазване и св. Причастие (PG 150, 500CD); също: Яннарас Христос. Личность и Эрос. Москва. 2007, с. 571. [32] *Св. Григорий Палама:* „Нашето сърце е съкровищница на разума и главният телесен орган за размисъл." Триади 1, 2, 3. Триады в защиту священно-безмолвствующих.Москва.1995, с. 21.

[33] Срв. *Св. Григорий Палама.* Триади 1, 2, 3-4. Триады в защиту…., с.21-22.
[34]*Св. Григорий Палама.* Триади 1, 2, 6. Триады в защиту…., с. 22-23.
[35] Срв. *Св. Григорий Палама.* Триади 1, 2, 4. Триады в защиту…, с. 22.
[36] Срв. *Мандзаридис, Георгий*. Обожение человека (По учению святителя Григория Паламы).Свято-Троицкая Сергиева лавра.2010,с.56 -71.
[37] Срв. Пак там, с. 70-71.
[38] Срв. Пак там, с.71 и сл.
[39] Срв. *Хубанчев, Антоний.* Стадии на религиозната вяра и формиране на личността (психосоциални измерения). – Дух. култура, № 4, 2009, с. 29-30.
[40] Срв. *Хубанчев, Антоний.* Духовна концентрация и богоустременост..., с. 22-28.
[41]*Св. Григори Палама:* „Така в Павел някога е живял и говорил Христос (Гал. 2:20; 2 Кор.13:3), въпреки че и Павел е живял и говорил. Така Петър отнема човешки живот (Деян.5:1-10) и отново го възвръща, въпреки че Бог е единственият, Който може да умъртвява и отново да оживотворява". О божественном и обоживающем Причастии или о Божественной и сверхъестественной простоте, 20. – Вестник Российского Христианского гуманитарного института . № 1, СПб., 1997.
[42] *Св. Григори Палама.* Омилия 33. PG 151,416 D.
[43]*Св. Григорий Палама*. Омилия 33. PG 151,416 AB.
[44]Срв:*Преп.Йоан Лествичник.*Лествица.Слово 30.О союзе трех добродетелей, то есть о вере, надежде и любви. Москва. 2001, с. 246-251.
[45] Срв. *Abbas Dorotheus*. Doctrina VI, 9. PG. 88, 1696.



доц. д-р Емилия Петрова, БАН

Харизматичната форма на християнството

Assoc. prof**. Emilya Petrova** PhD

THE CHARISMATIC FORM OF CHRISTIANITY

ХАРИЗМАТИЧЕСКАЯ ФОРМА ХРИСТИАНСТВА
Доц. д-р Эмилия Илиева Петрова

***Резюме*:** Целью является показать все более выраженную актуализацию и инструментализацию христианства в реальной и конкретной жизни людей. Уточняется, что эта форма является этапом (II-рьім) в начавшемся в начале XX в. „религиозном пробуждении“ („Крещение Святым духом“), проявляющемся в появлении мощных духовных харизм (даров) в жизни обыкновенного человека. Объясняется, что причиной тому в 70-ые годы являются экономический и идентификационный кризисы и, в особенности, чрезмерная алиенация человека в неолиберальном рыночном и социальном порядках, что побуждает его пробудить свои способности, чтобы полноценно жить. Уделяется внимание и различиям между харизматичным христианством и пятдесятничеством (I-вый и предидущий этап пробуждения). Харизматичное более мощное, связанное с коммуникационными технологиями и глобализацией. Подчеркивается его главная черта – опыт исполнения („крещения“)Духом, что возможно только через Церковь. А также, что это реализация понимания благодати как вложение даров Духом для стимулирования способностей человека, чтобы он приобрел полноту жизни. Делается вывод, что харизматичное христианство еще более продвинуто в актуализации в реальной и конкретной жизни людей.

***Ключевые слова*:** христианство, харизматичное христианство, „религиозное пробуждение“, „Крещение Святым духом“, харизма, церковь, благодать, алиенация, неолиберализм.

Key words: christianity, charismatic christianity, “religious awakening”, “Baptism in the Holy Spirit”, charisma, church, grace, alienation, neoliberalism.

XX век е век на компресията на етапите на историческото развитие. (1) Такава очевидно може да се констатира и в

съвременната християнска динамика. Имам предвид, че по неговото протежение се изреждат три етапа на така нареченото „религиозно пробуждане", а именно: петдесятничество, харизматично християнство и „евангелизъм на силата". Най-общо това са етапи на все по-ускорено и засилващо се актуализиране на християнството, което от началото на XX век протича чрез явната и мултиплицираща се активация на Светия дух (на третата Ипостас на Светата Троица) и още по-точно – чрез „импрегнирането" на „работата" Му *в реалния индивидуален живот на хората.* В християнската богословска литература това всъщност се нарича „кръщение в Светия дух" и като че ли акцентът в нея през XX век се измества към пневматологията.

Преди всичко важно е да се поясни как става това „пробуждане", т.е. как Светият дух започва да „работи" в *целостта* (т.е. едновременно като мислене, преживяване и реализацията) на *текущия* живот на отделните хора. Процесът се отключва със завладялата човека идентификационна „пустота" в резултат от прекомерната му индивидуализация и алиенация от другите и от социалните жизнени проблеми. Точно тази пустота обаче – белег на времето, за която пишат и алармират екзистенциалистите (особено Хайдегер) става подтик за взор отново към Бога и надежда за помощ от Него. (2) А това всъщност е обръщане към Светия дух, т.е. към ипостасата на Бога, чрез която действа и е актуален след възкресението на Исус Христос. То е обръщане към Духа, но и към по-дълбоките пластове в себе си, към размисъл и усет за целесъобразността и смисловата зададеност на своя живот. В сложността на това състояние в човека се „оголват" неговите заложености – способности, „вписани" с възникването му потенции, които по протежението на живота си той, както казва Маслоу, трябва да осъзнае и развие. (3) Този екзистенциален момент и статус екзистенциалистите наричат „пограничен момент", а в хуманистичната психология (имам предвид Маслоу) се назовава „пиково" състояние. Конкретно-историческият

дискурс и детерминатор на този статус всъщност е времето на започналата индустриализация в Европа, в което човекът е в състояние на идентификационна „безпътица".

В началото на XX век тази безпътица е остра. Както се отбеляза, човекът е алиениран, остава сам и тогава се обръща към себе си. Това е едно осамотение, в което обаче той задава въпросите на своя par excellence личен екзистенциален смисъл и мобилизира внимание и усилия към собственото си позитивно развитие и неговата обвързаност с развитието на другите хора. Този духовен статус на европееца разбира се веднага рефлектира в религиозния живот. Появява се нов духовен феномен в християнската религиозност, във връзката на човека с Бога – „кръщението в Светия дух". Негово начало е петдесятното християнство, т.е. реалността на непосредственото изливане на духовни дарби в човека и залагане на дълг в него да служи на другите с/чрез тях. Трябва да се уточни, че това е първият етап на споменатато „религиозно пробуждане" в християнството, на „кръщението в Светия дух", със своя духовна специфика и задачи пред отделните хора. През 70-те години започва вторият етап – този на харизматичната форма на християнството. Преди всичко важен въпрос тук е: „Защо харизматичното християнство започва ***точно тогава,*** какво отключва неговата поява?"

Най-общият отговор е, че харизматичното християнство е ответ (бих казала, „рефлекс") на особеностите на живота от 70-те (а дори и 60-те) години на миналия век, християнска форма, адекватна на характера на времето. Но в дълбочина нейният буквално изблик и внушителна ирадиация (на Запад и на Изток и в няколко континента) е всъщност показание (знак) за активизиране на християнството, значи на Духа като ***„иманентна"*** (4) сила, ***работеща в реалния*** човешки живот. Това активизиране има целесъобразността да се помогне на човека да се идентифицира, да намери духовния (християнския) смисъл и задачи през този времеви период. 70-те години в Европа се

характеризират с голямата икономическа криза (петролният шок), която водейки до мощен спад в промишленото производство и съответно до десетки милиони безработни, силно затруднява живота. Това извежда на преден план неолиберализма като политика и икономически проект на мястото на кейнсианския модел с оглед изхода от всестранния кризисен статус. (5) А той (неолиберализмът) е преди всичко свободен пазар, доминиран не от потребителския избор на хората, а от гигантски фирми и от принципа за икономическата ефективност. (6) В тази тежка кризисна ситуация животът на масовия отделен човек е силно проблемен, драматичен с голяма вероятност да се капсулира и алиенира от обществото. Обаче и с единствено спасително разрешение, необходимо ***опиращо се на личните му способности, сили и особено изобретателност***. В тази икономическа, социална и персонална екзистенциална зададеност той трябва да намери енергийния източник в себе си, да изработи свой мироглед, да го изчисти от идеологически наслоения, да търси и реализира смисъла на своя живот за да може да съществува. Отваря се обективната възможност индивидуалните способности, качества, сили да бъдат факторът в личната екзистенция и във връзката с другите хора. ***Това прави естествена появата на харизматичното християнство.*** То има основната си задача и мисия да подпомогне осъзнаването и развитието на собствените духовни сили, дарби, способности, заложби от човека за да реализира своя иманентен живот като цялостност и хармоничност и да подпомогне екзистенциалната реализация и на другите. А по същество това е мисия за осъзнаване, преживяване и специфично снемане и провеждане на Сакралността, на силата на Светия дух в духовността и в реалния живот на отделните хора. Това е „кръщението в Светия дух”. Очевидно, този феномен се появява и активизира в пограничен, преломен и остро проблемен житейски статус.

В по-дълбок план той всъщност е снемане на Сакралния (значи и на културния) център от трансцендентния му статус като висша, Божествена сила, която е над света и хората в иманентна, вътрешно действаща в техния живот Сила (Божествена искра). (7) Това е интернализация на Бога в човешкото съществуване, протичаща като Негова лична работа с отделния човек, при това в реалното му и непосредствено битие. То е, така да се каже, пряка връзка на Бога и отделните хора, в която Той осъществява непосредствено ръководство и контрол над тях. Т.е. църквата се ситуира в човека, което всъщност е индикация, че през XX век в християнството протича очевидно „религиозно пробуждане" или ефективна актуализация.

Както подчертах, тя (то) започва още в началото на миналия век с петдесятничеството. Харизматичното християнство с темпорално начало през 70-те години я (го) продължава и се вписва още по-адекватно в духовните процеси на обществото, индикира специфичното функциониране, разгръщане, „работене" на Светия дух някъде от 70-те години насам. Във връзка с изясняването спецификата на действието на Светия дух в този втори етап на „религиозното пробуждане" ще маркирам най-напред *новото в неговата динамика, което „идва" с това християнство* като го съпоставя с предшестващия го петдесятнически период.

Също като него (петдесятничеството или пентекостализма), то има иманентно заложената му цел и задача да „трансформира *индивидуалния* и *всекидневен* живот" (8) на човека, да подпомогне *действено* той да се оцелости, значи да протича според божиите закони и по този начин да се окаже ефективна помощ за неговото спасение от първородния грях. И както изтъкнах, тази мисия се отключва обективно в процеса и в резултат на протичащите мощни всестранни трансформации (икономически и политически) – преход в обществото от началото на XX век. Но при зараждането и първите десетилетия на века избликът

на Светия дух (Духовният изблик), *явното* изпълване с Духовна искра, характеризиращ(о) служението на пентекостализма (9) *е* пространствено *в по-локални граници* (10) в смисъл на църковен живот. Също така той дълго време е бил отхвърлян от официалните деноминации, нещо вън (функционира даже и като отделна църква) от традиционните църкви, макар и с мощен разлив и влияние в живота на американците (особено на афроамериканците) и много интензивно разпространяващо се след това в Западна Европа. (11) След няколко десетилетия обаче той вече е приет от тях и дори се вписва в служението им. Освен това при петдесятничеството белег за изливането на Светия дух в човека е била и е само *глосолалията* (glossolalia), дарът на говоренето на различни езици. Тази и посочената по-горе са двете основни характеристики, които маркират спецификата и отликата на първия етап на религиозното (християнското) пробуждане от втория. През 70-те години пробуждането е много по-мощно, вече *вписващо се реално* и внушително в текущия човешки живот. (12) И то – както в личния, така и в глобалния – на обществото като цяло. При това в тяхната взаимна определеност, като холистична обвързаност на цяло и част. Ще се опитам да го представя откъм основните му аспекти.

Така до 50-те, 60-те години "кръщението в Свети дух става чрез посредството на пастори, тъй като са получили „изпълване със Светия дух" и поради това имат сила от Бога за служение. Постепенно с времето и други, не специално богословски подготвени (например ръководители на молитвени групи, на домашни групи и т.н. в тази посока), придобиват тази сила. А в последните десетилетия на XX век и сега е налице феномен все повече християни да получават Сакралното изпълване (дарба) и да имат сила за служение по посока на „кръщението в Духа", значи за провеждане на Неговата сила. (13)

Може би най-характерното за харизматичното движение от втората половина на XX век и началото на XXI

век във връзка с механизма на служението е, че то оперира и се синхронизира с най-новите комуникационни технологии. По-точно (освен че към местата на провеждане се стичат хора от доста държави) то осъществява международни конференции (14), служби, проповеди, които чрез електронните сайтове, мрежи, чрез телевизионни канали са възприемаеми *веднага* от християни по цялата планета, успява да проникне до всички християни. Това е знак не само за широко разрастване на църквата (15), но и за доста очевидна актуализация. В тази посока е и нейното приспособяване (адаптация) по места към теологичната и религиозна специфика на средата, в която се разпространява. (16) Тези специфики, както подчертава и авторитетният евангелски теолог Дж. Паркър, „говорят" съвсем определено за ответност на това съвременно практикуване на християнската религия, вяра спрямо глобализационните процеси изобщо на живота. (17)

Така чрез онлайн електронните предавания-общувания и чрез международните харизматични конференции, както пише шведският автор Симон Големан, се осъществява диалектика на глобално и национално, взаимно проникване между тях, което означава синхронизиране на християнската вяра по канона и в същото време нейното актуализиране съобразно различните национални специфики. Това актуализиране означава снемането й и работенето й в актуалните национални статуси. Но тъй като националното се носи от (абсорбирано е в живота) отделните хора, посочената диалектика (духовно протичане) е всъщност духовно общение между тях, т.е. влияние на Светия дух чрез общението между тях. Значи налице е „работене", активно осъществяване и протичане на Светия дух както в живота на отделните хора с различни националности, така и тяхната християнска синархия, общност като Христово тяло, църква.

Ето как харизматизмът, християнското движение осъществява и продължава по-нататък процеса на интерна-

лизация на Сакралната сила, започнал още с Реформацията. Безспорен е изводът, че харизматизмът има принос днес за ревитализиране на християнството и за разрастването му като църква. Освен това по този начин християнството определено съдейства, влияе за позитивиране на процесите в съвременния глобализиращ се свят, за неутрализиране на негативните тенденции в него. И то чрез най-финитe и ефикасни „инструменти" (начини), а именно душевността и идентичността на отделния човек в съвременния остро проблемен живот.

Обаче различното и новото на харизматичната християнска форма спрямо петдесятната е в акцента, който тя поставя върху ***опита*** в „изпълването" от („кръщението" в) Светия дух. И още по-точно – в получаването и упражняването на харизмата, духовната дарба. В тази връзка трябва да се подчертае, че при харизматизма „покръстеността в Свети дух" не се изявява само със знака „глосолалия", както е предимно в петдесятнишкия период. Индикацията за Свето кръщение има много по-голям обем. Тук към „глосолалията" (говоренето на езици) се прибавят и изцелителската дарба, ръкополагането, духа на познанието, „позитивно мислене" и други. (18) С други думи, започва да се осъществява казаното за дарбите в „Деяния на светите Апостоли". (19)

Особено важно е да се подчертае, че тези дарби /харизми, развити способности благодарение поетата от Светия Дух сила, разбира се са статус на и постижение при отделния човек. Но те са възможни единствено в процеса на общението (Църквата) между хората. И при това – общение, провеждащо и осъществяващо силата на Светия Дух и имащо в крайна сметка именно тази целесъобразност. Т.е. налице е *индивидуален духовен отскок,* израстване *с цел активизиране общуването с Бога.*

В богословски и исторически план харизматичното християнство всъщност е съвременна изява на една от трите линии на разбиране за *благодатта* и за нейното практическо

осъществяване, възникнали и разгърнали се още през IV и V век заедно с формирането на християнското богословие и по-специално на систематичната пневматология. (20) Но те са прокрадващи се и предпоставени като отделни моменти още през I век в ученията на отците и учителите на Църквата (на Изток и на Запад) и в монтанизма през II век. Първата се залага и очертава от Кирил Александрийски (Александрийската школа) на Изток (IV-V век) и формулира категорично от Августин Блажений - Аврелий на Запад (IV-V век). Според нея грехът на човека е неизлечим. Той не може да го изкупи със свои действия и не може да бъде опростен. Единствено Бог чрез подаряваната от Него благодат може да го опрости и върне към изначалното му общуване с Него. Или човек може да бъде само съзерцател и покорен. Втората тенденция в разбирането на дара (благодатта), значи – на възможността за опрощение на греха и реабилитация на връзката с Бога, е точно противоположната. Човек трябва да действа активно, да се усъвършенства за да спечели благодатта от Бога. Това е линия, започнала на Изток през IV-V век с Несторий (в остър спор с Кирил Александрийски) и е известна като несторианство (несторианска школа). По същото време тя се поддържа и от Пелагий на Запад. Обаче между тези две тенденции има и *трета*, която се разпространява сред представителите на монашеското движение както на Изток, така и на Запад до XIII век – началото на високата схоластика. (21) Според нея опрощението и изкупуването на греха, значи Богосъобразният живот трябва да се разбира като човешки действия, усилия в Негова посока, които Бог подпомага с дарове (харизми). И още по-точно в човека се влагат енергии, сили на Светия дух, *които стимулират* и разгръщат неговите способности *за да „работи“ за* (по посока на) оцелостяването на живота си или за неговото провеждане според Божиите правила (заповеди).

По мнението на Скоробогатова харизматичното християнство е именно в тази междинна, трета линия, която

всъщност е съществувала още в началните етапи на християнството, но с течение на времето – с отслабващо влияние. Това се е получило, защото църквата, вече с твърде осветскостено и политическо властово влияние, е действала против нея.

Харизматичното християнство е антропологично насочено, т.е. то се базира и е акцентирано върху изначалната цел на Бога. А тя е да сътвори човека заради необходимостта Му от общение (koinonia) с него и още по-точно заради това да *„одействовява“* Своя промисъл – да създава и развива духовно свят („творение“) чрез определения от Него субект – човека. В него той е вложил необходимата за тази цел триипостасност, т.е. триаспектност – мисловност, емоционалност и реализираща ги действеност. Бог създава света, човека заради действеността на Своя промисъл. Ето защо Тринитарността (Троицата) е антропологично целесъобразна, осъществява се чрез синархична и синхронна мисловно-емоционално-действена реализация на Божия промисъл. Или, както е според теолого-философската терминология, чрез „общението“ между дух, душа и тяло, а по този начин – и между човека като Божие творение и Бога.

Така че, акцентирайки на работата на Светия дух върху човека, харизматичното християнство всъщност възвръща операционалността, иманентната целева заложеност в идеята на Бога за сътворяването на света и особено на човека. Следователно, както смята Вениамин Пеев (22), харизматизмът не откъсва Светия дух като нещо самостоятелно от Троицата, а напротив работи по осъществяването на нейната автентична целевост, значи по посока на действащия, „сеещия“ Бог чрез импрегнирането му в ума и чувстването на човека и, още по-точно, в неговия *реален* конкретен живот. Затова не е учудващо, че харизматичното християнство е и твърде психологично. То влияе за хармонизирането на човека като единство на мислене, чувстване и действие. Целта е да се реализират потенциите му, които да доведат до позитивиране и благополучие на

неговия живот. Тук разбира се се включва и успешната реализация в работата, в бизнеса. В тази връзка харизматичното християнство доста напомня вписването на протестантската етика в начина на живот и труда на хората от времето на ранния капитализъм, когато според констатацията на Вебер (23) трудът се приема като призвание пред Бога. И тук – при харизматизма, християнската вяра също трябва да стимулира успеха в бизнеса и като цяло актуалното жизнено благополучие на личността. (24)

Визираното индикира доста напреднал процес на актуализация и импрегниране на християнството в реалния и конкретен живот на човека, показва колко то е станало инструментално, опосредстващо и подпомагащо съществуването на отделните хора и на техните общности. И това е, защото все повече придобива белези на „културно християнство“ (25), втъкава се в културата на хората, съществува като естествено и необходимо присъщи и възпроизвеждащи се ценности на живота, като негови неотнимаеми условия и характеристики.

БЕЛЕЖКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. За компресията в съвременната епоха вж. Приемственост и компресиране на времето и пространството ailback.ru/18_63686_nerazrivnosti-i-szhatie-vremeni-i-prostranstva.html

2. По този въпрос вж. и П. Тилих. Религия и култура. https://harta-bg.info/statia/90

3. Вж. Е. Маслоу. Психология бытия. М.: Рефл-бук, 1997, с. 207, 256, 231-233

4. Имам предвид разбирането, според което секуларизацията е и процес на възприемане на Сакралната сила като иманентна (вътрешна) сила, ръководеща непосредствения и индивидуалния живот на човека, като сила, която е действаща в реалното преживяване (разбирано като цялостен живот) на човека. И което разбиране е характерно за формите на християнството през XX век, отнесени към вълната на така нареченото „религиозно пробуждане”

5. Вж. Джордж Монбио. *Неолиберализмът – идеологията, която е в дъното на всичките ни проблеми.* solidbul.eu/?p=5548
6. Вж. К. Кроуч. Неолиберализмът и социалната демокрация – борбата продължава. С., Изд. Къща „Труд“, 2019, с. 91, 92, 94, 114
7. Вж. Л. Удхед. Християнството. Кратко въведение. С., Изд.“ Захарий Стоянов“, 2007, с. 13
8. Вж. Л. Удхед. Цит.съч., с. 236
9. Пентекостализмът е латинския термин за петдесятничество и ще го използвам също.
10. Вж. Разбиране на корените и природата на неохаризматичните общества: fabrizia- apokalypsis,blogspot.com/2009/07/blog-post_5455 html
11. Пак там
12. Вж. Harismatic Cristianity – Wekipedia
13. Вж. В. Бюне. Трите вълни на Светия Дух. С., Изд. ВЕРЕН, 1993, с. 135-136
14. Вж. Simon Coleman. Christianity and the Dilemmas of Globalization.
https://www.researchgate.net/248594564_Charismatiic_Christianity_and_the_Dilemma...
15. Вж. В. Пеев. Петдесятница днес: Ролята на Църквата в съвременното общество (19.06.2015) pastir.org/news/14920
16. Вж. J. I. Packer. Auf den Spuren des Heiligen Geistes. Brunnen, Basel, 1989, s. 228
17. Вж. Пак там
18. За полагането на ръце от Ису(у)с Христос за лечение и благославяне вж. Марк 6:5 8:23 Лука 13:13 Матей 19:15 Марк 10:16 Деяния 8:17 6:6 (Нов Завет. Библия. Изд. на Св. Синод на БПЦ, С., 1993)
19. Вж. Деяния на светите Апостоли 2:14-18; 10:45,46 (Нов Завет. Библия. Изд. на Св.Синод на БПЦ, С., 1993)
20. Вж. И. В. Скоробогатова. Феномен „харизматизма” в християнстве: история и современность. //Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2010. Том 11. Вып. 2. СПб.: Изд-во РХГА, 2010, с. 23
21. Вж. И. В. Скоробогатова. Пак там
22. Вж. В. Пеев. Петдесятница днес: Харизматичното учение за Св. Троица. 08.05.2015// pastir.org/petdesyatnitsa-dnes-harizmatichnoto-uch/; http://pastir.org/?p=95

23. Вж. М. Вебер. Протестантската етика и духът на капитализма. С., Изд. „Хермес-7“, 1993, с. 68-78
24. Вж. K. Hagin. Befreit von Armut, Kranheit, Tod, s. 6, 9, 12; Y. Cho. Nicht nur Zhalen,s. 35 (David Yonggi Cho. More Than Numbers)
25. Вж. А. Кържилов. Религията в зората на Третото хилядолетие. – Сп. „Геополитика“, 30 май 2004, бр. 3; Е. И. Петрова. За съвременните процеси в християнството и Европа. – В: Религия, ценности, ортодоксалност. Русия и България в XXI век. С., Изд. „Пропелер“, 2013, с. 26

---------- ---------- ----------

Докторант, Валентин Велчев, ВТУ.

Възможно ли е да бъде изведен научен аргумент за съществуването на Бога

*Doct.stud.**Valentin Velchev**, Veliko Tarnovo university*

Is it possible to present a scientific Argument of the Existence of God

e-mail: (velchev13@abv.bg)

Валентин Велчев, ВТУ*: Можно ли привести научный аргумент о существовании Бога:*

Key words: God, design, science, naturalism, Multiverse.

Ключевые слова: Бог, дизайн, наука, натурализм, мультивселенная.

Резюме на русском языке: Можно ли привести научный аргумент о существовании Бога

Научно-богословская статья, которую я представляю вашему вниманию, на самом деле является попыткой систематически и в сжатой форме представить количественно новый аргумент в пользу существования Бога, должным образом разработанный в моей книге «Великий конструктор. Заочная дискуссия со Стивеном Хокингом».

Аргумент был развернут в два этапа:

I. Отображение демаркационной линии между сознанием и слепой случай. То есть, какие события могут быть выполнены

только в результате логической сознательной деятельности, но не могут быть выполнены посредством случайных процессов.

В связи с этим я предлагаю новую универсальную теоретическую модель, согласующуюся со всеми наблюдаемыми материальными структурами, как физическими (атомы, космические системы, вселенная), так и биологическими (живые организмы, люди). Модель является строго научной, потому что она имеет математическую систему, позволяющую эмпириически проверить свои предсказания. Таким образом – согласно этой модели – материальные структуры:

1) Материальные структуры невозможно сформировать и поддерживать устойчивыми к процессам абсолютного хаоса.

2) Материальные структуры не могут быть преобразованы друг в друга посредством случайных модификаций или путем постепенного или скачкообразного (квантового) перехода. [В биологии первый тип процессов называется филеобразным градуализмом, а второй - равновесием с пунктирными линиями.]

Вышеизложенное подразумевает, что эта модель запрещает (на языке физики) эволюционные процессы, но утверждает конструирование материальных структур только в результате сознательной разумной деятельности. Другими словами, эта модель является противоположностью эволюционной идеи Дарвина, а первая доказывает несостоятельность последней.

II. На основании библейского повествования о сотворении и эволюционной доктрины были сделаны прогнозы относительно того, что следует ожидать в космологии и биологии. Эмпирическая проверка этих двух прогнозов была проведена путем представления результатов последних научных исследований в области физики, астрономии, космологии, геологии, биохимии, молекулярной биологии, генетики, антропологии и т. д.

Заключение: *Сознание первично, и все материальные структуры могут появиться только в результате его разумной творческой деятельности!*

Научно-богословският доклад, който предлагам на вашето внимание, всъщност е опит да представя в систематичен и сбит вид един качествено нов аргумент за съществуването на Бога, надлежно разработен в моята книга „Великият Дизайнер. Задочен дебат със Стивън Хокинг“.

Аргументът е разработен на два етапа:

I. Очертаване на ***демаркационната линия*** между *съзнанието* и *слепия случай*. Тоест кои събития могат да бъдат осъществени единствено като резултат от разумна съзнателна дейност, но не са в състояние да се реализират чрез случайни процеси.

В тази връзка предлагам нов *универсален теоретичен модел*, който е в съответствие с всички наблюдавани материални структури както физични (атоми, космически системи, вселена), така и биологични (живи организми, човек). Моделът е строго научен, защото е снабден с математически апарат, който позволява емпирична проверка на неговите прогнози. От този модел следва, че материалните структури:

1) не е възможно да се образуват и поддържат устойчиви при процеси на абсолютен хаос.

2) не могат да се трансформират една в друга чрез случайни изменения нито чрез постепенен, нито чрез скокообразен (квантов) преход. (В биологията първият тип процеси се наричат филетичен градуализъм, а вторият – пунктирано равновесие.)

От казаното следва, че посоченият модел *забранява* (казано на физичен език) еволюционните процеси, а утвърждава построението на материалните структури само и единствено като резултат от съзнателна интелигентна дейност***. С други думи, този модел е контрапункт на Дарвиновата еволюционна идея и доказва нейната несъстоятелност***.

II. Въз основа на библейския разказ за Сътворението и еволюционното учение ***са направени прогнози*** какво трябва да се очаква в космологията и биологията. Емпиричната проверка на двете прогнози е проведена чрез представяне на последните резултати от научните изследвания във физиката, астрономията, космологията, геологията, биохимията, молекулярната биология, генетиката, антропологията и пр. **Заключение:** *Съзнанието е първично, а всички*

материални структури могат да се появят само и единствено в резултат от неговата интелигентна творческа дейност!

Summary: The argument has been unfolded in two stages:

I. Mapping the demarking line between consciousness and the blind line case. That is, which events can be carried out only as a result of a logical conscious activity but cannot be carried out through random processes. In this regard I propose a new universal theoretical model consistent with all observed material structures, both physical (atoms, cosmic systems, universe), and biological (living organisms, human beings). The model is strictly scientific, because it has got a mathematical system allowing empirical verification of its predictions. Thus – according to this model – material structures:

1) It is no possible for material structures to be formed and maintain sustained to processes of absolute chaos.

2) Material structures cannot be transformed into one another through random modifications nor by gradual or jump – like (quantum) transition. [In Biology, the first type of processes is called fillet-like gradualism, and the second one – a dotted-line equilibrium.]. The aforeasaid implies this model prohibits (in the language of Physics) the evolutionary processes yet affirms the construction of material structures only as a result of conscious intelligent activity. In other words, this model is a counterpoint to Darwin's evolutionary idea and the former proves the latter's untenability.

II. Based on the biblical narrative of Creation and the evolutionary doctrine, predictions have been made about what is to be expected in Cosmology and Biology. The empirical verification of the two forecasts has been conducted by presenting the latest scientific research results in Physics, Astronomy, Cosmology, Geology, Biochemistry, Molecular Biology, Genetics, Anthropology, etc.

Conclusion:

Consciousness is primary, and all material structures can only emerge as a result of its intelligent creative activity!

Библиография: Велчев Валентин, Великият Дизайнер. Задочен дебат със Стивън Хокинг. С. 2017.



Док. Недялко Ташев – БАН
„Все“-православността на събора на остров Крит

Doct. st. ***Nedyalko Tashev - BAS***
The„Pan“-Orthodox council of Crete Island

Недялко Ташев *– Аспирант- БАН*
Все-Православность собора на острове Крит

Резюме: Болгарская православная церковь, а также Русская, Сербская и Антиохийская имеют право не участвовать в Критском соборе. Их нежелание принимать участие имеет свои причины. Вмешательство во внутренние дела отдельных церквей неправильное, ибо это мешает диалогу. В тексте статьи описываются причины, по которым собор Крита не может быть назван „Все-православным“.

Key words: The Pan-Orthodox Council; Orthodoxy; Ecumenical Patriarch; position; Bulgarian Orthodox Church; Canonical Council; Ecumenism

Идеята за свикване на Всеправославен събор (в рамките на православната църква) е на Цариградската патриаршия и е още от 60-те години на XX в. Една от причините (от многото причини) е българският Великден и последвалата българска схизма.

Относно отказа на някои поместни църкви да участват в събора на о. Крит през м. юни 2016 год., Вселенският патриарх Вартоломей казва: „Ние сме една Църква, нека не се държим като федерация от Църкви". Той припомня определени случаи от църковната история, когато „неприемащите съборните решения, се изолират и превръщат в ереси" и определя като „неприятна изненада отказването от официалните подписи в 12-ия час". Тези думи са след отказа на четири църкви да участват в един предрешен събор. Три от отказалите да участват са едни от най-древните – Антиохийската, Българската и Грузинската. Четвъртата отказала да участва църква е най-голямата в православния свят, Руската православна църква, която включва около 180 милиона вярващи в и извън Русия. Сръбската православна църква заявява неучастието си в събора, ако възраженията им, представени предварително, не бъдат разгледани.

Според позицията на БПЦ в този момент не се наблюдава готовност за един наистина всеобщ, велик и свят събор. Мотивите са, че регламентът на събора е така създаден, че да блокира всяка дискусия, всяка нова идея и създава неприемлив абсурд – текстове, приети без консенсус от предсъборните комисии, могат да бъдат променени единствено и само с консенсус от самия събор. Изказванията са невъзможни; редактирането на текстове – неприемливо; съгласието с позицията на Вселенския патриарх – буквално „задължително"; братското единомислие е, най-малкото, силно дискредитирано; равнопоставеността на сестрите-църкви е подменена с диктат. По презумция равнопоставеността на поместните църквите е изконно присъща на православието. Тя не се губи, не се отменя, не се

отнема, тя е от Христа. Догматичната основа, върху която е изградено православието е съборността – една, света, съборна и апостолска църква.

Събирането, съборът на част от православните църкви на о. Крит трудно би могло да бъде наречено „всеправославно“. Формално погледнато дори при отсъствието само на една от 14-те поместни православни църкви съборът губи статута си на „все“-православен и решенията му не са задължителни.

Св. Синод на БПЦ – Българска Патриаршия взима решение да не участва в събора на о. Крит поради някои смущаващи аспекти в съдържанието на предсъборните документи, в регламента за протичане и гласуване на Събора, както и в същността на неговата организация.

Българската православна църква е първата автокефална църква, която заема обоснована критична позиция спрямо главата „Отношението на Православната църква към останалия християнски свят“. Някои архиереи, духовници и богослови от поместните църкви са отправяли и преди това критични становища, но БПЦ е първата църква, изразила официално становището си. БПЦ е първата, обявяваща отказа си от участие в събора. Прави го аргументирано, а решението за това е взето единодушно от Светия синод. БПЦ заявява желанието си да вземе най-дейно участие, ако Всеправославният събор бъде отложен, с цел подготвка в духа и истината на предишните Свети събори.

Още през април 2016 год. Светият Синод приема становище по проектодокументите, подготвяни от Всеправославната комисия за разглеждане и приемане от Светия велик събор. По единия документ, който засягаотношенията на Православната църква с останалия християнски свят, са изказани доста критични забележки. Смята се, че този документ не може да се приеме в този му вид, тъй като това би било предпоставка за букв. „узаконяването на икуменизма“. Мотивите са:

- липсват важни теми, които да бъдат разгледани на събора;

- регламентът е приет от предстоятелите и представителите на Православните църкви през м. януари в Шамбези, Швейцария. В него редът за разглеждане на документи е такъв, че ако искана промяна на даден документ не получи консенсусно одобрение от всички Православни църкви, тя не може да бъде приета. Всеправославната комисия е работила по приети документи от миналия век, но не се наблюдава решителност за сериозни промени. Надеждата е тези проектодокументи да бъдат сериозно редактирани на самия събор. Става ясно, че от проектодокументи те са се „превърнали“ в документи, „приети с консенсус“ и фактически са (вече) непроменяеми. Следователно, ако това не се промени, решението е да не се участва в събора.

- Вселенската патриаршия насажда идеята, че православната диаспора по целия свят е нейна. Това би означавало, че българите където и да се намират по света, освен в родината си, ще бъдат в лоното на Вселенската патриаршия, постулат, неприемлив нито за БПЦ, нито за българите-християни като такива. Българите, които са извън България са паство на Българската православна църква в две задгранични български епархии. Има български митрополити и български свещеници. По този начин сънародниците ни, бидейки далеч от родината си, запазват духовната връзка с нея.

За да бъде един събор валиден и каноничен, небива по никакъв начин да се отклонява от духа и учението на предишните събори, учението на светите отци и Светото Писание и винаги ясно да отразява правотата на вярата. Трябва да се възстанови практиката на на досегашните свети събори – поместни и вселенски, всеки епископ да има и свое право на глас. Единение трябва да има в истината. В дългата история на Църквата е имало и събори, които, в последствие, са били отричани. Не всеки събор е бил носител на истината.

Ако са свикани по неприемлив начин, то и решенията им са неприемливи.

- в началото на подготовката на Всеправославния събор въпросите са били 100. В последствие остават шест. Важен въпрос е и този за календара. БПЦ смята, че не бива в Църквата да се служи по два стила – смята, че на събора трябва да бъде приет един стил. От основна важност е и въпросът за автокефалията също както и други...

От 14-те поместни православни църкви са отсъствали „само“ (!) 4. „Само“ четири, но дори и само една църква (формално, а и същностно) да беше отсъствала, той пак нямаше да е всеправославен. Защото съборността е цялост и пълнота. А пълнотата е всичко или нищо.

Неприемливо е присъствието и молитвата по време на литургии на еретиците паписти, протестанти, монофизити, което, както е известно, е забранено от светите канони. Предстоятелите на Православните църкви и другите участващи в (богослужението) епископи нарушават свещените канони, правилата на светите апостоли и на съборите, макар че първоначално искат да отправят към целия свят послание за това, колко уважават решенията на Вселенските събори, а също и послание за укрепване на съборния строй.

Неприемливо е присъствието на откриването на Светия и велик събор на делегации, изпратени от еретическите съобщества на папистите, протестантите и монофизитите, заявени в качеството на официални гости, което се явява безпрецедентно новаторство, чуждо на съборната традиция на православието. Тези представители бяха обявени от Вселенския патриарх Вартоломей за „представители на братските църкви“ още преди съборът да приеме решение за това. По този начин патриарх Вартоломей създава прецедент, отправя послание към участниците на Събора – за това, че няма ни най-малкото намерение да нарича инославните „еретици”, а напротив „църкви сестри“.

Никога досега, още в историята на Вселенските и поместни събори от Византийския период, не е съществувало

такова явление като „наблюдатели“, т.е присъствието, в качество на почетни гости, на еретици, чиито еретически учения са осъдени от предходните Вселенски събори. Еретиците са „присъствали“ единствено в качеството си на обвиняеми, за да говорят в своя защита, а не в качеството си на почетни гости. Статутът на т. нар. „наблюдатели“ се появява едва на II ватикански събор. Очевидно този Свят и велик събор копира папистките модели.

Неприемлив е фактът, че Съборът започва своята работа в нарушение на „Регламента за организация и работа“, подписан по време на Съвещанието на предстоятелите от януари 2016 год. Настоящият регламент определя, че Съборът „се свиква от Негово Светейшество Вселенския патриарх със съгласието на блажените предстоятели на всички общопризнати поместни автокефални православни църкви“.

Някои поместни църкви (от Русия, България, Грузия и Антиохия) не са съгласни със свикването на Събора и предлагат да бъде отложен, поради неизпълнението на условието: „със съгласието на блажените предстоятели на всички общопризнати поместни автокефални православни църкви“. Затова, в съответствие с Регламента, нито Вселенския патриарх, нито останалите поместни църкви, взети заедно, имат право да свикват Събор, ако се процедира съобразно регламента, който са подписали.

Неприемливо е Съборът да започва своята работа без предварителна ратификация на определенията и свещените канони на всички предходни вселенски събори, което би позволило на един настоящ Вселенски събор действително да стане органично продължение на предходните. Не бива да се пропуска, че споменаването на предшестващите вселенски събори се е явявало неизменна процедура, която би следвало да бъде продължена. Типичен пример за това е признаването на Събора от 787 г. като Седми вселенски събор на Осмия събор, проведен през 879-880 год. Неприемливо за БПЦ е, че съборът започва своята работа

въз основа на „Регламента за организация и работа", който не е бил единодушно приет от всички предстоятели на събранието през януари 2016 год., доколкото не е бил подписан от Антиохийската църква. Принципът на единодушието се явява необходимо условие и необходима предпоставка за свикването на Събора, за неговата „все-", както това е заложено в гореспоменатия Регламент.

Съборът започва своята работа, като се основава на принципа на пълното мнозинство, приет в текста на V предсъборно събрание. Впоследствие се оказава, че това основание не е неизменно. Въпреки че и шестте предсъборни документа да били приети единодушно от участниците в V предсъборно събрание на предстоятелите (през януари 2016 год.), те не са приети от Светите синоди на поместните автокефални църкви.

Получавайки предсъборните документи на предстоятелите във вида, в който са били съставени на V предсъборно заседание, поместните църкви ги подлагат на съборно изучаване. Някои от тях, като църквите на България, на Гърция, на Грузия и др., по време на съборното изследване на дадените документи, откриват пропуски, неправославни формулировки и т.н. и затова настояват за тяхното изменение и поправяне. За църквите, настояващи за поправката и допълненията (на дадените документи) след съборното им изучаване, предсъборните документи вече са недействителни във вида, в който са били съставени на V предсъборно събрание; те трябва да бъдат разглеждани в нова формулировка, с всички приети от синодите поправки. Фактът, че предстоятелите единодушно са подписали тези документи на Предсъборното събрание (така, както и регламентът на Събора, не означава, че поместните църкви са обвързани с подписите на предстоятелите си и са длъжни да приемат тези текстове във вида, в който са. Личното мнение на предстоятелите в случая не може да обвързва със задължения Светия синод, на който принадлежи председателят и който трябва да се съобразява със Светия

синод и да взема под внимание неговото мнение. В противен случай съборното устройство се обезсмисля и всеки предстоятел се превръща в „папа“, който решава еднолично и мнението на когото господства, преобладавайки над всички други. Висшият орган в йерархията за управление на поместните православни църкви, съгласно православната традиция, не е предстоятелят, а Светият синод.

Става повече от ясно, че е съвършено невярно твърдението на Вселенския патриарх в неговото встъпително слово: „Следователно в нашата работа днес ние се основаваме на документите, в пълно съгласие утвърдени от нашите църкви, които е приела всяка църква“. Тук Вселенският патриарх под „в пълно съгласие утвърдени документи“, очевидно има предвид документите на V предсъборно събрание на предстоятелите (януари, 2016 год.), които не са действителни за някои църкви след поправките и измененията, внесени на ниво Свети синод от църковната йерархия.

Следва да се отбележи, че принципът на пълното съгласие, за което говори Вселенският патриарх, също не действа, доколкото няколко църкви имат различно мнение от останалите. Неприемлив е фактът, че четирите поместни църкви, които не участваха в Събора, бяха подложени на оскърбление на международно ниво. Тяхното отсъствие беше представено във встъпителното слово на Вселенския патриарх и на другите предстоятели като съвършено неоправдано и осъдително. И нито повече, нито по-малко, тези църкви бяха представени като виновни за създаването на разколи и разединения. А споменатите църкви не са участвали в Събора не поради „каприз“ или друго, а поради това, че след разглеждането на документите на синодално ниво са констатирали, че страдат от редица недостатъци. Напълно естествено е да помолят за изместването на Събора във времето, за да бъдат изучени задълбочено документите, да се направят необходимите поправки и по този начин да се съставят нови документи, които биха били приети от всички поместни църкви с пълно съгласие. Но доколкото не е

прието тяхното предложение за отлагане на Събора, тези църкви отказват да участват.

Неприемливо е признаването на иноверците – еретици чрез обърканата нова формулировка в документа „Отношението на Православната църква с останалия християнски свят“. Ето каква формулировка е единодушно приета на Събора: „Православната църква признава историческото наименование на другите инославни християнски църкви и конфесии“, вместо формулировката „Православната църква признава историческото съществуване на другите християнски църкви и конфесии“, т.е. думата „съществуване“ е била заменена с думата „наименование“, а във фразата „християнски църкви и конфесии” е добавено определението „инославни“. Това изменение във формулировката е било предложено от архиепископа на Атина и цяла Елада Йероним, след дълги дискусии и консултации, в хода на които са били изказани доста противоречиви мнения. Архиепископът на Атина и на цяла Елада настоява за това, че „ние достигнахме съборно решение, което за пръв път в историята ще сведе историческите рамки на отношенията с инославните не към тяхното съществуване, а САМО към тяхното историческо наименование като инославни християнски църкви и конфесии“. Тук, логично, възниква въпросът: „Как може да наричаме нещо, отричайки съществуването на самото това, което наричаме?”. Противоречиво и неприемливо, от догматична гледна точка, е приемането на термина „инославни християнски църкви“. Инославните конфесии не трябва да се наричат „църкви“ именно затова, че те приемат различни, еретически учения и бъдейки еретици, не могат да се превърнат в „Църква“. Неприемливо е, че делегацията на Еладската църква не остава вярна и непреклонна по отношение решението на Светия синод от 24-25.05.2016 год., прието по дадения въпрос. На посоченото заседание на Светия синод беше решено да се замени формулировката „историческото съществуване на другите християнски

църкви и конфесии“ с фразата „историческо съществуване на други християнски конфесии и съобщества“.

Непримливо е провъзгласеното от Вселенският патриарх Вартоломей в края на събора, че „Вселенският патриархат е пионер на икуменистичното движение”. Така той се аргументира с еретическата енциклика от 1920 год., „която се характеризира от мнозина като устав на основания по-късно Световен съвет на църквите“ и отбеляза, че „Вселенският патриархат е бил винаги в числото на членовете основатели на ССЦ в Амстердам...“.

След всичко, посочено по-горе, възниква напълно логичният въпрос: „Какво може да се очаква от събор, който започва и се провежда по такъв начин?“ Съгласно думите на Господа „Защото няма добро дърво, което да дава лош плод, нито лошо дърво, което да дава добър плод. Понеже всяко дърво се познава по своя плод“ (Лука 6:43-44).

Бележка: „В един манастир пристигала комисия, съставена от настоятели на други манастири. Един от членовете на комисията влиза при настоятеля на манастира и изумен казва: – Ама, вашите монаси пушат по време на молитвите... – Е, и какво от това...?! – Ами от нашият манастир питахме Светия синод, може ли да се пуши по време на молитва... И те ни забраниха категорично... – Е, всичко зависи от формулировката на въпроса. И ние питахме Светия синод... Но ние питахме, може ли да се молим докато пушим...“

Използвана литература:

1. Библия, изд. На Св.Синод на БПЦ, С. 2009 год.;
2. Обръщение на Вселенския патриарх пред Събора на предстоятелите на поместните православни църкви: в Православие.bg: https://www.pravoslavie.bg/Беседа/обръщение-на-вселенския-патриарх-пре/;
3. Пирейски митрополит Серафим: „Първите печални изводи след провеждането на „Светия и Велик събор““ в официалния сайт на ловчанската епархия: https://predanie.bg/
4. Символ на вярата, изд. на Св. Синод на БПЦ;

5. Становище на Св. Синод относно Събора в Крит (2016 год.) и текста „Отношенията на Православната Църква с останалия християнски свят”
https://bg-patriarshia.bg/news.php?id=220554;
6. Устав на Българската православна църква – Българска патриаршия, „Църковен вестник“, С. 2009, бр. 9 януари 2009 год.;
7. Официальный сайт Московского патриарха:
8. http://www.patriarchia.ru/db/text/4573134.html. Устав Русской православной церкви, М. 2011;
9. Official Documents of the Holy and Great Council of the Orthodox Church in Holy and Great Council Pentecost 2016: https://www.holycouncil.org/official-documents

Христина Петрова – докторант, БАН.

Епистемологичната концепция на Радикалната ортодоксия

Hristina Petrova - Doctoral Student, BAS

The epistemological concept of Radical orthodoxy

Христина Петрова-аспирант,БАН.

Эпистемологическая концепция Радикальной ортодоксии

Резюме: В настоящей работе рассматривается Радикальная ортодоксия как богословское направление, возвращающееся к корням христианства, чтобы переосмыслить и использовать их в качестве критики специфичного для современности секуляризма, с четкой программой радикальной христианизации во всех сферах человеческой деятельности и в тесной связи с секуляризацией и постмодернизмом. Метафизический и эпистемологический принципы составляют основу религиозно-философской системы Радикальной ортодоксии.

Ключевые слова: Радикальная ортодоксия, епистемология, епистемологичний монизм, вера, разум, августинизм, томизм, неоавгустинизм.

Въпросът за истинността на християнството твърде дълго е бил игнориран, а то не би могло да оцелее без отстояването на тази истинност. Радикалната ортодоксия (РО) се опитва да открие нов способ, който да възвърне очарованието му, възвръщайки трансцендентното измерение на света и сакраменталния му аспект. Не бива християнството да се разделя от християнския свят, доколкото инкарнационната перспектива изисква истината да бъде опосредствана, както културно, така и политически. Това означава да се наблегне на една цялостна представа за природата и благодатта, разума и вярата, богословието и философията.

Няколко са ключовите моменти в ***епистемологичната концепция на проекта РО:***

Първо, това е идеологическият афинитет на РО към схоластичната традиция на "реализма", която онтологизира общите понятия (универсалии).

Второ, това е "епистемологичният монизъм" на РО по въпроса за връзката между вяра и разум, основан на централната концепция на тази религиозно философска система – концепцията за партиципацията, която в епистемологичното поле подкрепя учението за просветлението на човешкия ум със светлината на божествения ум.

На трето място, това е учението за познанието, като стремеж по Бога, който се осъществява на интелектуално ниво чрез опосредстването на безкрайното от крайното, в резултат на което познанието се възприема в РО като предугаждане на бъдещето.

Общоприетото противопоставяне на вяра и знание в съвременния дискурс, според радикалните ортодокси, възниква в резултат на неразбиране на същността на християнското откровение. Като се позовават на Августин и Тома Аквински представителите на РО твърдят, че от християнска

гледна точка, тук няма същинско противоречие. Според Тома, Откровението просветлява ума и служи като негов катализатор. Тълкуването на външните знаци, което се случва в "границите на разума", допринася за усвояването на безусловното божествено съдържание на тези знаци и съвършенството на душата. Така трансценденталната същност на знака елиминира това противоречие, превръщайки Откровението в допълнение на разума и дава възможност за тяхното сътрудничество. Разпространената концепция, която твърди, че умът може да познава само крайното, се свежда до затварянето на реалността в собствената и крайност (в терминологията на РО това води до „нихилизъм").

Според тезата на РО дуализмът между разума и откровението не е християнски феномен, той възниква в резултат на формирането и развитието на секуларния начин на познание. Според РО у светите отци и ранните схоласти вярата и знанието са били част от общата концепция на партиципацията. По такъв начин човешкият разум бил озарен (illuminated) от светлината на божественото. Най-висшата форма на това просветление е Откровението – проявлението на нетварното в тварното, т. е. откриването на трансцендентната реалност чрез тварни събития и явления. Според Дж. Милбанк, Д. Скот е първият, който установява радикално разделение на философията и теологията, заявявайки, че битието може да се мисли абстрактно, без оглед на това как разбираме битието – като тварно или нетварно. В крайна сметка това води до появата на онтология и епистемология които, предхождат богословието и не са обременени с трансцендентност. Философията си е приписала знанието за битието като такова, теологията се превръща в регионална, онтична, позитивна наука, основана на специфични факти – фактите на Откровението.

В своя труд "Познанието" Дж. Милбанк твърди, че дуализмът между откровението и знанието, природата и благодатта, който е характерен за постпросвещенската теология

и философия, е фундаментална богословска грешка. Развивайки историческия и философски анализ на Дж. Милбанк, друг представител на РО – Джон Монтаг изтъква, че тази инициирана от Дънс Скот грешка, навлиза в традицията чрез йезуитския теолог Франсиско Суарес.

Така РО отхвърля възможността за два начина на мислене – светски (научен, философски) и богословски. Нейният основен епистемологичен принцип е монизмът на мисленето, независимо от това дали мислещият субект го признава или не. Като потвърждение на собствената си позиция РО цитира концепцията на блажени Августин, който разбира вярата и разума като „включени в структурата на участие (партиципация) в Божия ум".Според Дж. Милбанк, разумът е просветление от божествения Логос, тъй като Сам Бог е източник както на битието, така и на истината. И ако откровението е най-висшата степен на просветление, тогава никаква истина не може да бъде постигната чрез дуалистично противопоставяне между откровение и знание.

Историята на философията познава както позицията, свързана с разделението на вярата и знанието, така и обратната – на тяхното сливане и „сътрудничество". Това е несъмнено за св. Августин, въпреки че подчертава приоритета на вярата. В труда си „Християнската наука" той формулира задачата на теологията като задача „да познава в светлината на разума, приетото чрез вярата". Анселм от Кентърбъри решава проблема за връзката между вярата и разума в същия дух: вярата предшества разума, истинността на вярата (откровението) трябва да бъде изяснена с помощта на рационални инструменти („вярвам, за да разбирам"). В средновековната схоластика се появява теорията за „двойствената истина", основана на принципа на разделяне на сферите на вярата и знанието. Така Дънс Скот разделя теологията и философията. Теорията за „двойствената истина", която е възникнала в средновековната култура, в бъдеще става основа за разграничаване на теологията (философски методи в богопознанието, схоластиката) и

мистицизма, като пряко познаване на Бога в практиката на молитва и съзерцание. Тома Аквински се придържал към принципа за независимост на най-висшата истина от рационалното познание и принципа на хармоничното съчетание между разум и вяра, което означава, че истината, фиксирана в догматите на Църквата, може да се научи чрез разум. Ако това не му се удаде обаче, вероятно е грешка в разсъжденията. Тома разделя догмите на умопостигаеми и на рационално непостижими. Теологията и философията боравят с първите, а последните са само поле на богословското знание. По този начин в томистката система религиозните догмати и принципи на рационалното познание се очертават автономни и непресичащи се с епистемологичните области на теологията и философията. Обаче за методико-просветителски цели теологията може да използва рационално-обяснителния потенциал на философията, за да адаптира езотерическите истини на откровението за възприемането им от масовото съзнание. Като развива своя принцип за хармония между вярата и разума, Тома предоставя на разума за познание – областта на сътворения свят. В томизма мисленето и битието не са два отделни свята, те са две измерения на съществуването. Мисленето и битието, познаващото битие и познаваемото битие са в отношение на взаимно проникване.

От казаното е ясно, че дългогодишният спор относно проблема за връзката между вяра и разум е решаван по различни начини. РО се опитва да съчетае две традиции – традицията на томизма и тази на августинизма. Теологията на РО декларира своя ангажимент към епистемологичните концепции едновременно на Августин и Тома и избира пътя на хармоничното съчетание между вяра и разум. В този смисъл, радикалните ортодокси, от една страна, следват Тома в това, че „божественият дух и битие принадлежат един на друг и нещата са познаваеми по силата на тяхното познание от Бога“ . От друга страна, те следват Августин, който се стреми да постигне определен компромис между

вярата и разума и развива доктрината за знанието, получено чрез божественото просветление, като утвърждава върховенството на вярата във всички дейности на човешкото съзнание. Впоследствие, това дава възможност на неоавгустинистите да твърдят (към които в този случай може да бъде причислена и РО), че философията не може да бъде изградена върху основата на вътрешния свят на човека, заключена в самата себе си. За да се избегне този дуализъм, те представят идеята за едно обединяващо начало, постоянен източник на битието – Бог, която се изразява в религиозна универсалност, взаимна партиципация на хората и партиципация с Бога.

Радикалната теологизация на онтологията и епистемологията води до необходимостта от отхвърляне на автономността на философията и нейната независимост от представителите на РО, които казват, че нейната независимост произлиза от вярата. Всъщност философията не зависи от вярата, а от теологията. Дж. Милбанк потвърждава това със следните разсъждения. Според него, философията работи с категориите на битието като цяло, и с това, което може да бъде познато изобщо, и в същото време тя говори за Бог по скрит и неявен начин, ако изобщо говори. Теологията си запазва правото да говори за Бога. Различните течения в теологията се опитват да изразят това знание в заимствания от философията понятиен апарат за категориите на битието и познанието. Тези категории теологията (в частност либералната) не поставя под въпрос. Според Дж. Милбанк, по точно обратен начин са действали различните течения на неоортодоксията (К. Барт). Те се опитали да подчинят знанието на чисто теологични категории: това обикновено означава даване на методологически приоритет на откровението. Обаче, и в неоортодоксията на Карл Барт, РО открива един вид „либерален" остатък: естественият разум според Барт познава нещата в тяхната крайност – без позоваване на връзката между крайното и безкрайното. Изхождайки от това, Милбанк заключава: философията не

трябва да определя какво е „да бъдеш“ и „да знаеш“. Според него всичко трябва да бъде направено точно обратното: появата на Христос реорганизира самата структура на „да бъдеш“ и „да знаеш“, и затова автономията на философията се поставя под голямо съмнение. Така, докато К. Барт твърди, че посткантианската философия позволява теологията да бъде теологична, според Дж. Милбанк неоортодоксията прикрива легитимирането на атеистичната философия и изграждането на концепция за Бог по модел, който предполага човек без Бог. Отчасти тази критика напомня на критиката на Д. Бонхофер, насочена срещу „двупосочното мислене”. Обаче, като не намира такава теология в историята на XX-ти век, която да оспори автономията на философията, като предложи собственото си разбиране за „да бъдеш“ и „да знаеш“, Дж. Милбанк се позовава на наследството на представителите на германската „философия на чувството и вярата” от 18-ти век, по-специално произведенията на Йохан Георг Хаман (1730-1788) и Фридрих Хайнрих Якоби (1743-1819). Самият Милбанк ги нарича “радикални пиетисти”. Дж. Милбанк оценява работата на Й. Хаман и Фр. Якоби като „критика на философията като област на автономен разум”. Според него, К. Барт и техните късни коментатори са пропуснали тази страна на работата им. Дж. Милбанк твърди, че атаките на радикалните пиетисти срещу философията са довели до забравата на Кант и дори са предизвикали ранен срив на опитите на Фихте, Хегел и Шелинг, да защитят критическия разум, а по-късно са достигнали своята кулминация във възгледите на Киркегор. Това се е случило, защото радикалните пиетисти се опитвали да принудят и съединят собственото разбиране на християнската вяра като знание с кантианското учение за разума. Дж. Милбанк вярва, че Хаман и Якоби са източник не на неортодоксията, но на истинската, автентична антилиберална радикална ортодоксия.

Както е известно, Хаман и Якоби развиват идеята за не-

посредственото интуитивно познание, познание само чрез вяра, своеобразно продължение на Лутеровата идея за оправдание чрез вяра и отхвърлят „рационалното познание" като неспособно да разкрие пред човека в самия него „безусловния източник на свободна воля". Впрочем, Милбанк определя Хаман и Якоби като още по-консервативни революционери от самия Лутер. Според него те поставят под съмнение цялата традиция, която следва парадигмата на Д. Скот, защото те твърдят че нито едно ограничено нещо не може да бъде познато, даже в известна степен, извън своето отношение към безкрайността. Следователно те отричат значението на онтологията и епистемологията като чисти философски дисциплини и така твърдят, че ако последните бъдат приети като такива, техните заключения и постижения няма да бъдат валидни. Хаман твърди, че ако истината за природата е предопределена по свръхестествен начин, тогава разумът е истинен дотолкова, доколкото той търси теоретично и практическо потвърждение на това предопределение. Следователно двойствеността на ума/ откровението е преодоляна.

С помощта на Хаман и Якоби, Дж. Милбанк се опитва да покаже, че рационалното изследване, тоест, такова изследване, което разчита само на разума с неговия инструментариум, „изпарява" реалното, превръщайки го във фантом. То търси нещо стабилно (обективна истина), тоест нещо, което може да се схване като постоянно в настоящия обект. Именно тази стабилност обаче, според Милбанк, изчезва, когато тя не се основава на вярата, т.е. няма осъзнаване на трансцендентната обусловеност на крайната поредица от неща. Затова вярата трябва да бъде включена в ежедневното разпознаване на реалното. Това не означава, че се нуждаем от вяра, за да вярваме във външния свят или в нашата собствена реалност. Напротив, ние виждаме реалния свят, а не отражение на усещанията, от които извличаме реалността. Въпреки това, ако чистият разум приема за реално само това, което "еднообразно се повтаря съгласно

логически необходимите закони", то тази верига без значение и основание трябва да увисне в пустотата, оставайки обусловена от единствения фундаментален закон на идентичността: а=а.

В същото време всички интелектуални движения и концепции, които вземат за основа „нищото", са класифицирани от РО като „нихилистични", защото „философските абстракции правят реалните явления празни, както без Бога тварните неща могат да се възприемат само като нищо, защото те са сами по себе си нищо". Цитираното по-горе есе от Дж. Милбанк, не само дефинира основната линия на епистемологията на РО – единството на вярата и разума – но също така полага основите за развитието на такива положения като предвиждане на бъдещето" и „опосредстване на чувствата" в познавателния процес. В контекста на централния за теологията на РО метафизичен принцип – принципа за партиципацията, въпросът за познанието придобива специфично решение. Тезата на РО е, че партиципацията или участието позволява на човек да предвиди есхатона, т.е. да участва в приближаващия се край на времето и така да живее истинското бъдеще, което представлява завръщане към Бога, единственият източник на битието. Партиципацията, разбирана в есхатологична перспектива, в смисъл на съучастие в бъдещето, по мнението на последователите на РО е разрешаване на апорията на знанието и противоречията между вяра и знание. Знанието не е асимилация на обекта, а желание, сремеж към този обект, което се дължи на общата партиципативна свръхструктура на Вселената и предполага трансцендентна цел и „екстатичен" изход отвъд пределите на субекта срещу божествения дух. По този начин, познанието придобива специфична характеристика на „бъдещност" като „предугаждане" на обекта на познанието и се свързва с времето. Майкъл Хенби – привърженик на РО – пише, че духът на крайното битие е създаден по образа на божествения дух и участва във времето, в домостроителството на

Светата Троица. Според него преходността на времето и стабилността на вечността не са противоположни един на друг, а са в отношения на опосредстване. Като се стреми към познанието на крайните неща, човек по такъв начин, чрез тях неразривно се стреми и към познанието на безкрайното битие.

Друг представител на РО, Филип Блонд, твърди, че всички апории, свързани с познанието, се разрешават от позицията на Тома Аквински, за когото „да познаваш" е онтологично явление. Познавайки формата на нещата, ние знаем тяхното битие и чрез това ние се приближаваме в познанието на Бога. Защото всяка форма винаги участва в битието и в резултат на това, ние можем да разпознаваме Бог в нея. Бог, когото по този начин познаваме, е Бог на отношението, тоест, създаващ ограничено битие, което, осъществявайки своята форма, се връща към Бога. Според Ф. Блонд основният аргумент на Тома Аквински е, че знанието е знание за формата, която е форма на битието: „интелектуалното познаване на нещата води до познаване на божествените същности". Ако някакво знание е свързано с битието и чрез него с Бога, и ако Бог, както твърди Тома Аквински, е едновременно първоначалната и крайната причина, то от това следва, че бъдещето на битието също зависи от Бога. Твърдейки, че творението изцяло изразява любовта и благостта на Бога, Ф. Блонд казва, че Бог е едновременно в битието и неговата форма и вдъхва в тварното битие стремеж към себе си (към Бог).Така Ф. Блонд заключава, че реалността е духовна, материята е свързана с духа, и представлява феноменологичен език на „бъдещето". Следователно, както природата, така и човекът, духът и светът, произтичат от Бога и са резултат от някаква възможност.

Дж. Милбанк и К. Пикстоk задълбочават това разсъждение, като показват, че „партиципацията", както я разбира Тома Аквински, ни позволява да говорим едновременно за излишък на божественото битие, за крайността на тварното битие и за техните отношения, в които битието винаги е

екстатично, винаги е повече от това, което е, винаги се отнася до трансцендентен източник, който надхвърля себе си. Това, според тях, е причината за коренно новата концепция за познанието: „всяка мисъл е отдалечено очакване на последната Божия освещаваща интуиция, която бидейки битие е и чист интелект в действие, идентичен с абсолютната интуиция".В този контекст е ясно, че РО продължава традициите на реализма, както в най-широкия смисъл на този термин, обозначавайки посоката на мисълта, която се основава на презумпцията за придаване на явление с онтологичен статус, независим от човешкото съзнание за сферата на битието, и в тесния смисъл на едно от направленията на средновековната схоластическа мисъл. Ф. Блонд счита, че теологията може да бъде „реалистична" в пълния смисъл на думата, само когато поразява логиката на секуларизма и престане да бъде ноуменална и приеме онтологията на мира във феноменална перспектива, така както онтологическият приоритет на мира пред насилието има феноменологичен характер. Феноменологичен, защото Свещеното Писание, според Ф. Блонд, ни разкрива феноменалното присъствие на Бог в света (Рим. 1:20; Йоан 1:18). В „радикално-ортодоксалната" перспектива целта на „реалистичната" теология е рационално да се разбере духовното измерение на реалността - материята и духът са неразривно свързани, доколкото „светът описва само Бога и в резултат на това светът е опосредстваното Божие тяло, което показва и разкрива Бог и Христос в него". Ф. Блонд вярва, че ако Бог се разкрива в света то и светът разкрива не нещо друго освен Бог, това означава, че реалността е това, което е и това, което ние виждаме като откритие на „пълнотата на тринитарната хармония, която е във феноменологичното присъствие, което може да се възприеме, дори ако не може да се види". Според Ф. Блонд, само християнството е способно да разбере тази връзка между видимото и невидимото, идеалното и реалното, без да отменя нито едното, нито другото, защото

християнският дискурс описва „създадения свят не като нищо, в което функционират самодостатъчните неща, а като истинско свидетелство и израз на божествената любов, която дава в дар идеала на реалното, така че да го върнем на тези, които са такива.

Дж. Милбанк формулира своята епистемологична концепция в предговора към книгата „Светът е станал странен": „Няма реален свят, който да ни е даден в наличност, и който да е независим, сам по себе си, и по отношение на който ние би трябвало да приложим нашите християнски убеждения". Някои опоненти на Дж. Милбанк критикуват неговия проект, и по-специално неговата епистемология. Например известният английски теолог, професор от университета в Кеймбридж Никълъс Лаш казва, че възгледът на радикалните ортодокси, който отхвърля всички други модуси на истината, освен богословския е опасен. Един пък привърженик на движението на РО, Фредерик Бауер Шмид напротив, обвинява Милбанк за факта, че хегемонията на теологията в неговите възгледи се превръща в своеобразна философска спекулация. Уилям Ханки приветства епистемологичния монизъм на Милбанк, но възразява, че поглъщането на вярата от разума не означава обратното – усвояването на разума чрез вяра. Милбанк изхожда от необходимостта да се преодолее „господството" на секуларизма и да се възстанови първостепенната роля на теологията. Важен етап в изпълнението на тази цел (една от основните, ако не и основната цел на целия проект) е тезата за превъзходството на теологията над философията, което се потвърждава и от епистемологичната концепция на Дж. Милбанк. Тази задача определя всички по-нататъшни негови конструкции, особено в областта на гносеологията, отхвърляйки дуализма на вярата и разума. Придавайки по този начин на обикновеното човешко познание свойството на трансцендентност, Милбанк е принуден да се ограничи до общите „теоретични" постулати на ниво изявления, без да обяснява реалните процеси на функционирането на човешкото познание.

Радикалните ортодокси до голяма степен се оттласкват от критиката на секуларните модели на конструиране на теорията на познанието. Радикалната теологизация на теорията на познанието се изгражда чрез призив за завръщане към патристичните и схоластични модели на „съвместната работа" между вярата и разума. РО поставя под голямо съмнение стойността на философския анализ, а от думите на Дж. Милбанк следва, че той практически я отхвърля.

Използвана литература:

Дънс Скот, Джон. За първия принцип, изд. ЛИК, 1998

Ериугена, Дж. За разделението на природата, изд. ЛИК, 1994

Лури Грегорио, Въведение в речника на Платон, Нов български университет, 2012

Щипков. Д. "Радикальная ортодоксия: критический анализ", автореферат диссертации, Санкт-Петербург 2004

Петрова Хр., Принципът за патртиципация в религиозно-философската система на радикалната ортодоксия, сб. Традиционни религиозни светогледи и ценностите на XXI, Изд. ПРОПЕЛЕР, София 2017

Cunningham C. Genealogy of nihilism. Philosophies of nothing and the difference of theology. London: Routledge, 2002

Milbank J. Postmodern Critical Augustinianism. A short summa in forty-two responses to unasked questions. The postmodern God. A theological reader. Cambridge: Mass - Oxford: Blackwell, 1998

Milbank J. Theology and social theory: beyond secular reason, Oxford: Basil Blackwell, 1990

Milbank J. The word made strange: theology, language, culture. Oxford: Blackwell, 1997

Milbank J., Pickstock C, Ward G. Introduction. Suspending the material: the turn of radical orthodoxy . Radical orthodoxy. A new theology. London: Routledge, 1999

Milbank J., Pickstock C. Truth in Aquinas. London-New York:Routledge, 2001

Pickstock C. After writing. On the liturgical consummation of philosophy. Oxford: Blackwell, 1998.

Pickstock C. Justice and Prudence. Principles of Order in the Platonic City, "Heythrop Journal", 42.3, 2001 Ward G. Radical orthodoxy and/as cultural politics.Radical orthodoxy.A Catholic enquiry.Aldershot: Ashgate, 2000.

Доц. д-р Димо Пенков

Вяра и знание

(Софийски университет „Св. Климент Охридски“- Богословски факултет)
Assoc. Prof. Dimo Penkov, PhD

FAITH AND KNOWLEGE

(Sofia University “St. Kliment Ochridski” – Faculty of Theology)

Вера и знание – доц. Димо Пенков.

Резюме: Представленный научный доклад посвящен связи между верой и знанием. В нем рассматриваются отношения между верой и рациональным знанием, пределы их компетенции, христианские предпосылки для знания, естественный свет разума и богословская истина.Современное богословское понимание проблемы „веры и знания“ свидетельствует о большом разнообразии и о рассогласовании мнений при ее рассмотрении. Они укоренились в основном в различиях исторической традиции и в особенностях православного, римо-католического и протестантского богословия. Основное внимание в докладе уделяется взаимодополняемости между верой и знанием при сохранении их автономии.

Ключови думи: *религиозна вяра, научно познание, Православно богословие, науки, апологетика*

Key words: *religious faith, scientific knowledge, Orthodox theology, sciences, apologetics*

Отношението между вяра и научно познание е твърде стара и комплексна тема. Въпреки това, остро поставеният проблем за несъвместимостта на научното познание и религиозната вяра през последните три столетия, както е известно, се разглеждаше по радикален начин. Представеният доклад е само едно лично докосване до проблема и би могъл да постигне целите си дотолкова, доколкото насочва към бъдещи размишления и диалог върху този сложен въпрос. Окачествяването на религиозната вяра за несъвместима с науката, е провъзгласено предимно от философите на западноевропейското Просвещение в

рамките на собственото им неспокойно търсене при обосноваването на антропоцентричния и атеистичен възглед за живота и света, имащ също за основна цел еманципирането на науката от религиозната вяра. Проблемът за отношението между религиозна вяра и научно познание, който занимава в противоречив дух главно западноевропейското Средновековие, заради принципите на схоластичната философия и богословие, никога не е поставян със същата острота или по подобен начин в православния свят, защото научното изследване никога не е осъществявано в дух, противопоставен на православната вяра. Както правилно отбелязва митрополит Филарет (Дроздов) "вярата Христова не е във вражда с истинното знание, защото не е в съюз с невежеството" (Кураев 2007, 65). Съвременното християнско разбиране по проблема за отношението между вярата и знанието свидетелства за голямо разнообразие, пъстрота и несъвпадане на становищата при разглеждането на поставения проблем. Те се коренят предимно в различията на историческата традиция и в особеностите на православното, римокатолическото и протестантското богословие. Съдържанието на религиозната вяра се намира отвъд пределите на конкретната и изграждаща се върху доказателства методология на научното изследване и познание. И това важи, както за трудността да се приведе доказателство за потвърждаването или възприемането на съдържанието на вярата, така също и за съответната невъзможност да се отхвърли научно нейното трансцендентно съдържание. Така, както посредством методологията на научното изследване, науката не може да докаже по позитивен начин трансцендентния елемент на вярата, така именно тя не може да я отхвърли със същия научен подход (Дамаскинос 2009,9).Темата за отношението между религиозна вяра и научно познание, поставена в миналото като специфично философски проблем за приоритет помежду им, не се изчерпва с обичайните едностранчиви идеологически или философски афоризми (Дамаскинос 2009, 10). Изглежда,

че съществува едно широко разпространено убеждение сред по-голямата част от интелектуалната общност, че вярата в Бога се основава на всякакви ирационални и незрели нужди и желания, а знанието се корени в рационалната оценка на това, как всъщност стоят нещата.

Понятието "знание" спада към областта на науките. Обективното знание се основава върху рационалното познание и подлежи на доказване в каузални зависимости. То претендира за правилност и универсална валидност. Това знание всъщност е непълно знание. То има своята компетентност само в съответната област. Извън нея то се превръща в заблуда (Хубанчев 2005, 182). Днес научното знание като цяло е в изключителен възход. Науките имат общовалидна истинност и значимост в своите области и граници. Това е естествено и никой не отрича този факт. Знанието обаче е нещо определено, и по този начин – ограничено. Разумът има своите граници; неговото питане е питане за реалност. За откриване на истината е необходимо просветление, откровение, към което води вярата; тя пита за смисъл (Пенков 2009, 157). И известната фраза на Ф. М. Достоевски, че "Ако няма Бог, всичко е позволено", е валидна не само като морално правило, но и като епистемологичен принцип. Това означава, че легитимното използване на понятието "истина" или вярването, че "истината" може да бъде доказан предикат на нашето познание, е възможно при положение, че съществува абсолютен Разум (Колаковски 1996, 79). Отношението на човека към Бога не се изразява чрез знанието, а в акта на вярата. Вярата е онази свобода, която Творецът е вдъхнал на човека заедно с живота (Хубанчев 2005, 91). Вярата не може да бъде дело на произволен избор, а веднъж приета от сърцето, тя изисква верен живот и дела на вярност. Ето защо вярващият отговаря пред Бога за онова, в което вярва със сърцето си, което изповядва с устата си, и което осъществява чрез делата си (Срв. *Иак. 2:20*).

Религиозната вяра предполага, а не отменя рационалното знание. Както отбелязва и Алфред Уайтхед хората са

ставали учени, защото са очаквали закономерности в природата, а са очаквали закономерности в природата, защото са вярвали в Законодател (Пенков 2005, 78). В тази посока са и разсъжденията на А. Айнщайн, който признава: "Моята религиозност се състои в едно смирено възхищение пред безкрайно възвишения Дух, Който разкрива Себе Си в онази малка част от реалността, която ние, с нашия немощен и преходен ум, едва успяваме да опознаем" (50 нобелови лауреати и други велики учени за вярата си в Бога 2006, 16).

По силата на своята най-дълбока същност, знанието винаги е било и е търсене на ориентири в действителността и във вътрешния свят на човека. Вярата, от друга страна, не е сляпо натрупване на неразбираеми парадокси (Рацингер 1988, 51). Един от митовете, врязали се в религиозните представи на съвременните хора, се отнася до думата"вяра". "Подобре е да се знае, отколкото да се вярва... Вярата е за слабите...Религията се занимава с вярата, а областта на знанието принадлежи на науката... Вярват само в това, което не може да се докаже". Такива са формулите от светския катехизис (Кураев 2007, 7).Човекът не притежава абсолютно познание. Или казано с думите на Блез Паскал "нашето познание заема в областта на познаваемото същото място, каквото и тялото ни в необятността на природата" (Паскал 1997, 73).

Идеята за автономен човешки разум се оказва несъстоятелна и от позициите на съвременната теория на науката. Затова цялата човешка наука е преходна, което е ясно отбелязано и от Карл Попър:"старият идеал на науката – абсолютно сигурното знание – се оказа идол. Изискването за научна обективност води до това, че всяка научна теза е преходна. Учен е не този, който притежава знания за някакви непоклатими истини, а който безкомпромисно, критично, непрекъснато търси истината" (Цит. по Гит 1997, 24).

Стремежът към познание е естествен за всички хора и предметът на този копнеж е истината. Човекът е "единственото същество в целия видим космос, което не само е способно да притежава знания, но и знае за това си знание,

поради което желае да постигне действителната истина на нещата, заставащи пред погледа му. Никой не може да остане действително безразличен към истинността на своето знание" (Йоан-Павел II 1999, 38). Двете мощни сили, които оказват влияние върху човека, са силата на неговите религиозни интуиции и силата на неговото влечение към точни наблюдения и логически дедукции. Или казано с думите на А. Уайтхед "от една страна – закона на гравитацията, а от друга – съзерцание на красотата на светостта" (Уайтхед 1990, 246).

Равнопоставеното взаимодействие между вярата и знанието се корени в изначалната идентичност на самия човек, който емпирично осъзнава и изживява неразривната връзка между създадено и несъздадено в своя индивидуален живот. Вярата и знанието са две естествени прояви на човешкия дух, които имат едно и също основание – личността на човека. "Без реалната психологична връзка, пише Сп. Казанджиев, между логическото и интуитивното, или знанието и вярата, не би било възможно никакво човешко съществуване; фактически, тя може да бъде разкъсана само за абстрактния човек, който няма биологическо, индивидуално-психическо и културно-историческо битие. Само у тоя абстрактен човек би било възможно тъй наречението "чисто" мислене – за живия човек той е логическа фикция" (Казанджиев 1939, 100). Вярата по своето същество е непосредствена и естествена убеденост в известни истини, които излизат извън пределите на опита. Знанието пък в своите последни основи е също така непосредствена убеденост в истини, които лежат в основите на опита и поради това са вън от него (Гяуров 1926, 221). Познаващият и вярващият човек не са съставени от две различни личности, вътрешно несвързани и неинтегрирани. Стремежът към вътрешно единство в това отношение по необходимост поставя въпроса за взаимовръзката между вяра и знание. Философията на XIX в. прави опит да отговори на този въпрос с различни модели, които всъщност

са различни тълкувания на предложената от Имануел Кант програма за взаимно признаване на двете области – вяра и емпирично знание. Един от тези представители е Фридрих Шлаермахер. Той счита, че сетивния свят е свят на разсъдъка, който организира всичко в материалната действителност в съответствие със специфичните закони на разсъдъчната дейност. Свръхсетивният свят се отнася изцяло към сферата на чувствата, която е обусловена от отношението на човека към свръхестествената причина на собственото му съществуване, а нейната религиозна изява е чувството на зависимост от Бога (Шлаермахер 1994, 26).

Основният въпрос, пред който сме изправени, е можем ли изобщо да говорим за две области на действителността, във всяка от които властват различни правила, или да назовем едната от тях "реална", противопоставяйки я на другата? На този въпрос съществуват три класически отговора. Те предлагат да се избира между знанието и вярата и неизбежно избират или знанието, или вярата, или известна пропорция знание и известна пропорция вяра. Николай Бердяев формулира трите решения по следния начин:

1. Върховенство на знанието и отричане на вярата.
2. Върховенство на вярата и отричане на знанието.
3. Дуализъм на знанието и вярата (Бердяев 2002, 207).

Ние не можем да приемем нито едно от двете крайни схващания, според които вярата и знанието се изключват взаимно, тогава остава по необходимост да приемем третото схващане. Вярата и знанието взаимно се допълват, като всяко от тях действа в своята област. Точно това показва и опитът на много от бележитите философи и учени, които едновременно с това са били и дълбоко вярващи. Към такава комплементарност насочва и Св. Писание, което внушава и одобрява използването на разума и знанието (Срв. *Притч. 3:13–18; 8:10–11; Сир. 6:18–37*). В Новия Завет сам Господ Иисус Христос ясно посочва важността от придобиване на истинско знание (*Иоан. 5:39; 12:35, 46*) и изобличаване на лъжливата мъдрост и човешките заблуди (*Лук. 11:52; Мат.*

22:29). Св. Апостоли призовават хората, да не бъдат *"деца по ум"*, а *"пълнолетни"* (*1Кор. 14:20*). Историята на Църквата свидетелства, че много от Отците и учителите са притежавали дълбоки и обширни познания в областта на философията, историята и естествените науки (напр:св.Юстин Философ и Мъченик, Климент Александрийски, св. Василий Велики, св. Григорий Богослов и много други).

Всеобхватното знание е по-скоро процес, който се поддържа и продължава само посредством интелектуално и духовно усилие и синергия между вярата и знанието. За съжаление, както правилно отбелязва А. Уайтхед "науката се преподава като нещо фиксирано и стабилно, а не като система от познания, чиито живот и стойност зависят от нейната подвижност и готовност да ревизира мигновено своите най-ценени конструкции, когато нови факти, или нови възгледи подсказват възможността за алтернативни" (Цит. по Маслоу 2001, 361). Теорията на прогреса – постъпателното развитие на човечеството – след Чернобил и Фукушима изгуби още една част от претенциите си за предсказателна сила.Човечеството вече усеща реалността на обратното движение – към разпад. Не бяха ли атомните електроцентрали квинтесенция на научните и технологичните достижения? Затова "учените вече не могат само да се гордеят с успехите на науката; те са длъжни да виждат и онези инфернално-зловещи страни на своята дейност..." (Горичева 1991, 10). Абсолютната вяра във всесилието на науката и разума остава в миналото.

Отличителна черта на нашата съвременност е нарастващата тревога за бъдещето на човечеството. Тази тревога се споделя в еднаква степен и от религиозните, и от научните дейци. Мнозина са склонни да обвиняват съвременната наука в това, че в стремежа си към окончателното и цялостно опознаване на света, може да доведе човечеството до деградация, дори гибел. Въпросът за моралната отговорност на учените с невиждана до сега острота се поставя във връзка с овладяването на атомната енергия,

усвояването на космическото пространство, глобалната информатизация, поразителните успехи на генното инжинерство, биоинжинеринга, клонирането, а така също и във връзка с назряващата екологична катастрофа на нашата планета. Парадоксът се състои в това, че науката започна все по-активно да търси начини да се защити от създадените от самата нея изобретения и открития. Нравствените закони, които трябва да управляват науката и към които безуслвно трябва да се придържа учения, са формулирани преди две хиляди години в *Проповедта на планината* (*Мат.5:1–7,29; Лук.6:17–49*).Практиката на тоталитарните режими нагледно показа, до какво водят опитите да подменят тези заповеди с по-прагматични и примитивни принципи (Фортов 1998, 12).

Вярата и знанието са "два стълба" на човешкия дух, които са с различен облик, но се коренят в Бога и могат да се намерят пресечни точки и по този начин да се търси действен принос за ефективен диалог. Със своята вяра ние разширяваме познанията си, а със знанията си подкрепяме вярата (Гяуров 1926, 176): *"Чрез вяра проумяваме"* (*Евр. 11:3*), казва св. ап. Павел. От своите последователи Иисус Христос изисква не само вяра, а и знание: *"А вечен живот е това, да познават Тебе, Едного Истиннаго Бога, и пратения от Тебе Иисуса Христа"* (*Иоан. 17:3*).

Действително, знанието отнасящо се до физическите реалности представлява напълно обективно, леко конструируемо и достъпно за интелекта на всеки от нас. Физическите явления носят чувствен характер, могат да бъдат - описани с помощта на количествените мерки, да бъдат подложени на математическа обработка и изтълкувани от гледна точка на логиката. Опитът на последните няколко столетия доказва, че човешкият разум е в състояние да подчини природата, т.е. да разкрива нейните тайни и да заставя някои природни стихии да служат на потребностите и желанията на хората, чиито живот става по този начин много по-лек, благоустроен и приятен. Така в наши дни се поставя мита за науката, като единствения "ефективен" способ за

познание. Несъмнено, благодарение на нея човек днес изследва както безкрайното космическо пространство, така и най-миниатюрните частици на материята; благодарение на могъществото на науката на него му се отдава да направи преодолимо всяко разстояние по повърхността на земята, да победи много болести и т.н. Ето защо съвременният човек лесно изпада в гордост и започва да приписва на науката и себе си тези блага, които по-рано дълго и безутешно се е опитвал да измоли от Бога (Яннарас 1992, 75–76).

"По въпроса за отношението между християнската вяра и позитивните науки, Православната църква не се стреми към настойничество върху развитието на научните търсения и избягва да взема отношение по всеки научен въпрос" (Съвременно свидетелство на вярата 2009, 34). Православното богословие обаче е призвано да търси и намира отблясъците от Божествено откровение във всички области на живота, в т.ч. и в областта на съвременното знание в цялата негова многоликост. "За православното разбиране свободата на изследването е дар от Бога към човека. Същевременно обаче, Православието отбелязва опасностите, които се крият в определени научни достижения, отбелязва границите на научното знание и съществуването на друго "знание", което не се вписва в полето на науката. Много често именно това знание се оказва необходимо за правилната употреба на свободата и за оползотворяването на плодовете на науката чрез ограничаването на егоцентризма, и чрез уважението към ценността на човешката личност" (Съвременно свидетелство на вярата 2009, 34).

Целта на науката и основен дълг на учения е да търси истината. Затова православната визия по разглеждания проблем, се състои в това, да отхвърли моногобройните опити да се постави науката в служба не на истината, не на хармоничното устройство на живота, а на частни, користни интереси, на първо място властта и алчността. Ние знаем, че критерият за увереното отделяне на зърното от плявата в тази сложна област, се дава единствено от вярата, духовния

опит и духовното наставничество на Църквата (Алексий II 1998, 4). Не може да има противоборство, разделение или отчуждение между християнската вяра и знанието, защото те двете, дори и в своята различност, трябва да се обединят в истината. И двете играят важна роля в служението на истината и намират своя фундамент в истината.

И така, какви трябва да са отношенията между науката и религията, между вярата и знанието? Длъжни ли са те и занапред, основавайки се на историческо недоразумение, да странят една от друга, или е настанало време за диалог и взаимодействие при запазване на определена автономия?

Днес човечеството стои пред дилема: или прогреса на науката и техниката трябва да бъде съпроводен с нравствен прогрес на човека, или човечеството ще загине. Пред лицето на тази апокалиптична опасност, пред нас друг път няма, освен пътят на диалога и сътрудничеството между религията и науката, между вярата и знанието.

Използвана литература:

Алексий II 1998: Алексий II,патр.Московски и на цяла Русия. В:Вера и знание. Наука и техника на рубеже столетий.М. 1998.

Бердяев 2002: Бердяев, Н. Съчинения в шест тома. Т. 1. Философия на свободата. С., 2002

Гит 1997: Гит, В. Творил ли е Бог чрез еволюция? С., 1997.

Горичева Т.1991:.Православие и постмодернизм.Л., 1991.

Гяуров 1926: Гяуров, Хр. Въведение в православното догматическо богословие. С., 1926. **Дамаскинос 2009**: Дамаскинос, митроп. Папандреу. Творението – вяра и…
знание. Сп. Духовна култура. Кн. 1. С., 2009, 6 – 15.

Йоан-Павел II 1999: Йоан-Павел II. Енциклика "Вяра и разум" (Fides et ratio). Истина – Veritas, 1999.

Казанджиев 1939: Казанджиев, Сп. Знание и вяра. С., 1939.

Колаковски 1996:Л.Религията или Ако няма Бог...Изд."Перо".б.м. 1996.

Кураев 2007: Кураев, дяк. А. За вярата и знанието. Варна, 2007.

Маслоу 2001: Маслоу, Е. Мотивация и личност. С., 2001.

Паскал 1997: Паскал, Бл. Мисли. С.

Пенков 2005: Пенков, Д. Бог – принцип на конкретизация в организмичната философия на А. Н. Уайтхед. Сп. Богословска мисъл. Кн. 3 – 4. С., 2005, 78 – 87.

Пенков 2009: Пенков, Д. Екзистенциални измерения на вярата в творчеството на Ф. М. Достоевски. С.
50 нобелови лауреати и други велики учени за вярата си в Бога. Варна, 2006.
Рацингер 1988: Рацингер, Й. Введение в христианство. Брюссель.
Съвременно свидетелство на вярата 2009: Съвременно свидетелство на вярата. Послание на предстоятелите на Поместните православни църкви. В: Библия – култура – диалог. Сборник с изследвания и студии. Т. I. С., 2009, 32 – 37.
Уайтхед 1990: Уайтхед, А.Избранные работы по философии. М.,
Фортов 1998: Фортов, В. Е. В: Вера и знание. Наука и техника на рубеже столетий. М.
Хубанчев 2005: Хубанчев, А. Карл Ясперс – вяра, познание, откровение. ГСУ – БгФ. Т. 5, нова серия, С., 2005, 35 – 109.
Шлаермахер 1994: Шлаермахер, Фр. За религията. С.,
Яннарас 1992: Яннарас, Хр. Вера Църкви



Докт. Боряна Нанова

СЪРДЕЧНАТА МОЛИТВА В НАСТАВЛЕНИЯТА НА СВЕТИТЕ ОТЦИ

(СУ "Св. Климент Охридски" – Богословски Факултет)
PhD student – Boriana Nanova
Sofia University "St. Kliment Ochridski" – Faculty of Theology
The heartily Prayer in the instruction of the Holy Fathers.

Сердечная молитва в наставлениях святых отцов
Резюме: Цель этого доклада представить православный взгляд и общее в наставлениях Отцов Церкви по отношению предмета сердечной молитвы, не исчерпывает его. В своих творениях святые Отцы уделяли особое место молитве как общение человека с Богом. Существенный момент в аскетической жизни является соединение ума с сердцем. Сведение ума в сердце посредством сосредоточенности и внимания приобретает широкую форму в так называемой умная молитва – молитва сердца или "Иисусова молитва". Наряду с этим развиваются православное учение о сердце как центра всей личности и его значение для религиозно-нравственной жизни человека.
Key words: prayer, heart, Church Fathers, Orthodox, theology, mysticism, human entirety, purification, deification, theosis.

"От всичко,що е за пазене най-много пази сърцето си" (Прит.4: 23)."*Вярата е крило на молитвата(...) Вярващ е не онзи, който мисли, че за Бога всичко е възможно, но който вярва, че ще получи от него всичко, за което се моли. Вярата получава и онова, за което не смее да се надява(...)Майката на вярата е духовният труд и праведното сърце,защото последното я прави несъмнена, а първият я създижда "(Св.Йоан Лествичник.Лествица.Св.Гора Атон.2004,с.299*).
.

Целта на настоящия доклад е да представи православния възглед и общото в наставленията на Отците на Църквата по отношение на изложената темата, без да я изчерпва. В своите "Аскетически опити", св. Игнатий Брянчанинов (1807-1867) изказва едно прозрение, че творенията на

светите Отци на Църквата се отличават със съвършено единство и съзвучие, което единогласно засвидетелства Божественото учение, проповядвано векове наред, и което вярно отразява единствения път към спасението на човека.

Действително, ако вникнем внимателно в богатия извор на Свещеното Предание, ще видим, че този единогласен хор в съзвучие със Свещеното Писание повтаря векове наред учението, засвидетелствано от Православната Църква и съхранено в наставленията на Отците по един и същ начин.

В своите творения светите Отци са отделили едно специално място на молитвата, като общение на човека с Бога. Още в Свещеното Писание Господ Иисус Христос дава ясни указания как да се молим. *"А кога се молите, не говорете излишно като езичниците; защото те мислят, че в многословието си ще бъдат чути"* (Мат. 6: 7). Многословието разсейва ума и той губи своето съсредоточие. *"А ти, кога се молиш, влез в скришната си стая и, като си заключиш вратата, помоли се на твоя Отец, Който е на тайно; и твоят Отец, Който вижда в скришно, ще ти въздаде наяве"* (Мат. 6: 6).

Исихията на ума и скришната стая на сърцето.

Два жалона, които показват най-важното условие за чиста и спонтанна молитва. Светите Отци говорят за умно-сърдечна молитва и за съединяването на ума със сърцето. Действително молитвата е най-краткият път към Бога, но каква трябва да бъде тя, за да бъде чута от Бога. "Ако сърдечният храм бъде чист, а не осквернен", казва св. Игнатий Брянчанинов, то тогава "даровете на Господа идват от само себе си" (Св. Игнатий Брянчанинов. Творения. Т. 2. Аскетически опити. Ч. II. Света Гора Атон. 2005, с. 247).

Важно условие е да не принуждаваме себе си безразсъдно към молитва, защото даровете на Светия Дух се придобиват не само със собствени усилия, но се изпращат от Бога. Като наставление към тези, които твърдят, че могат да придобият благодатта със собствени усилия, св. Игнатий предупреждава, че това така наречено "духовно бедствие" е обвър-

зано с прелестта, за която често говорят светите Отци. В молитвеното правило е невъзможно и най-малкото преуспяване без дара на Светия Дух. Освен това, молитвата ще бъде непрелестна и истинска, тогава, когато умът е съединен със сърцето.

Цялостта на човека е тема, на която е отделено особено внимание в Светоотеческото богословие. Светите Отци на Църквата гледат на целия човек – душевен и телесен, като на съсъ̀д. Ако този съсъ̀д не бъде очистен от страстите, не би могъл да вмести Бога в себе си. По отношение на придобиването на духовни блага Св. Йоан Лествичник (ок. 570-603) казва следното: "който е придобил Господа, той вече не казва свои думи в молитвата, защото тогава Дух Свети се моли за него и в него" (Св. Йоан Лествичник. Лествица. с. 310). В наставленията си, като си служи с аналогии, св. Игнатий Брянчанинов сравнява сърцето с храм, в който чрез жертвоприношението на покаянието и сълзите олтарът се очиства и се съзижда наново с камъни в името Господне. Тогава "вехтият човек", очистен от греха, отваря сърцето си, в което "Бог ще пусне своя всесвят огън" и ще го направи "храм на благодатната молитва". Молитвата е сравнявана с "огън", който изгаря, "дълбокото копаене" е аналогично на "подробното изследване на сърцето", а "твърдите камъни" на спазването на Евангелските заповеди (Св. Игнатий Брянчанинов. Цит. съч. с. 265).

Често в светоотеческите писания ще срещнем понятието "вътрешност", в смисъла не само на духовно, но и на емпирическо пространство. Или както казва преп. Юстин Попович, в човека се разиграва най-драматичното съревнование между видимото и невидимото, но най-важното в човека е невидимо (Преп. Иустин Попович. Православието като философия на живота. Света Гора Атон. 2008, e-book). Св. Игнатий Брянчанинов споменава за телесните нужди, за употребата на храна и сън и за състоянието на плътта, която трябва да бъде устроена така, че да не изнемогне излишно и да стане неспособна за

подвизи. Умереността в употребата им, поста – като начало на подвига, заедно с бдението и бодърстването, когато се извършват с разсъждение принасят плодове. Когато пости, човек придобива желание да беседва с Господа. Някои са наричали поста храна – материя на молитвата, а скрьбното боледуване качество на молитвата. "Жаждата и безсънието стесняват сърцето, а стесненото сърце се излива в сълзи" (Св. Григорий Палама. Триади в защита на свещенобезмълвстващите. Света Гора Атон. 2011, Цит. по св. Йоан Синаит. Лествица 6. PG 88, 796 B; 932 B. с.183).

От казаното дотук се вижда, че личният мистичен опит и духовните практики настройват душата молитвено и обратно, молитвата помага на копнеещата за Бога душа да достигне до висока степен на усъвършенстване и на обóжение, но само с помощта на Бога. Св. Григорий Палама (1296-1359) нарича молитвата "подготвително средство на обóжението", но не като причина, а като "обожаваща добродетел". Преп. Силуан Атонски (1866-1938) призовава да се спазва "реда на духовния живот", да не се насилва ума, за да не се повреди сърцето, и че даровете на Светия Дух се дават на простата и смирена душа. С времето Господ дава на човека сърдечна молитва, без помисли и външни образи, която с лекота "се извършва в сърцето" (Архим. Софроний (Сахаров). Свети Силуан Атонски. С. 2008, с. 326).

Този, който помни Бога и мисли за него ден и нощ, той получава от Бога помощ в лекотата на молитвата чрез благодатта на Светия Дух и любовта. Смирението привлича благодатта и любовта на Бога, своеволието ги отдалечава. *"Които ме ядат, повече ще огладняват, и които ме пият, повече ще ожъднеят"* (Сир. 24: 23). *"Сутрин сей семето си и вечер не давай почивка на ръката си, защото не знаеш, едното ли, или другото повече ще успее, или едното и другото ще бъдат еднакво добри"* (Екл. 11: 6).

Интересни са богословските разсъждения на св. Симеон Нови Богослов за молитвата. Той говори за три начина на внимание и молитва. (Св. Симеон Нови Богослов. Творения.

Т. 1. Света Гора Атон. 2017, с. 614-625). Чрез тях душата или се "възвисява и преуспява, или пропада надолу и загива". Успяват тези, "които ги употребяват разумно и в своето време". Важно условие за успешната молитва е вниманието. То е своеобразен страж на сърцето и се противопоставя на злите помисли. Според св. Симеон на борбата на вниманието и молитвата с помислите "виси животът и смъртта на душата". Отличителните свойства на първия начин на молитва, за св. Симеон са събирането в ума на всичко чуто и преподадено от Божествените писания, ангелските чинове и живота на светиите. Чрез разсъждение по време на молитва, проливайки сълзи, душата закопнява по Бога. Св. Симеон подчертава, че ако молещият се остане на този етап на молитвата има опасност да се възгордее в сърцето си. Ако пък стане исихаст, има опасност да навреди на ума си. Мнозина, стоейки на този път се прелъстяват от образи, светлина, гласове и считат този начин на молитва за краен предел, което би могло да нанесе вреда на молещият се.

Вторият начин на внимание и молитва за св. Симеон е този, когато някой с труд и самопринуждаване се постарае да насочи ума си вътре в себе си, да събере помислите си и да се опита да победи страстта, която го е завладяла. Отличителното в това, дело както казва преподобният е в това, че то се извършва в главата. Тук "мислите се борят с мисли". Такъв човек не може да бъде зает с вършенето на добродетели, "защото самият той пребивава в главата, а злите помисли излизат от сърцето. Той не ги и вижда, тъй като вниманието му не е съсредоточено в сърцето". Без да забелязва, човекът постепенно бива обладан от тщеславие, като си въобразява, че внимава над себе си. Разумният човек си дава сметка за това, каква вреда би могъл да си нанесе ако спре своето усърдие и внимание в молитвата до тук.

Третият начин на внимание и молитва св. Симеон Нови Богослов описва като най-дивен, и че малцина са удостоени да го познаят. Както казва светецът "той е не само трудно разбираем, но даже изглежда невероятен" (Св. Симеон Нови

Богослов. Цит. съч. с. 618). Този начин и по времето на св. Симеон и днес се среща у съвсем малко хора, а не у мнозина. Това благо, както казва св. Симеон, "е избягало от нас заедно с послушанието". Именно чрез послушанието човекът престава да върши своята воля, а да върши волята на Бога, чрез наставленията на своя духовен наставник. Умирайки за света, за всичко земно, той вече не може да бъде поробен от греха, защото по примера на апостола вече не той живее, а Христос живее в него (Срв. Гал. 2: 19). Практикуването на този начин на внимание и молитва, заедно с послушанието прогонват дяволските козни и с чисто сърце молитвата бива принасяна Богу. За св. Симеон точно това е началото на истинския духовен живот. По неговите думи "начало на този трети начин не е това да гледаш към небето (...), а да държиш ума си в това, което е на небето" (Св. Симеон Нови Богослов. Цит. съч. с. 618). Третият начин на внимание и молитва е именно този – да държиш умът си в сърцето, да пребиваваш неотлъчно в дълбочината на сърцето си и оттам да отправяш молитвите си към Бога. Тогава благодатта започва да действа в смиреното сърце. И както напомня св. Симеон, "това дело изглежда трудно, но тези, които са усетили сладостта в дълбокото си сърце, са усетили любовта Христова" (Св. Симеон Нови Богослов. Цит. съч. с. 618).

Св. Григорий Палама в своите "Триади в защита на свещенобезмълвстващите" също отделя особено внимание на молитвата, като я нарича "надсветовно и ангелско служение", особено за онези, които са посветили живота си на това служение (Вж. Триади…с. 177-183). Този, който се стреми да "съзерцава" Бога, първо трябва да намери себе си чрез "съсредоточаване" (Срв. Георгиос, Мандзаридис. Паламика. С. 2016, с. 83). Това означава, да преобразува изцяло себе си и да насочи цялото си същество към Бога чрез безстрастие и съвършена любов. В тази лична среща с Бога няма никаква принуда. Това е доброволно възхождане на човека към Бога и низхождане на Бога към човека.

Битието на човека се свързва с Бога чрез молитвата, но не по принудителен начин, а чрез онова духовно изстъпление, в което умът веднъж очистен от страстните образи, преобразен слиза в сърцето и просветлен отново се издига за среща с Бога.

В духа на Светоотеческото учение, св. Григорий припомня, че обръщането към "вътрешното", трябва да бъде предшествано от покоя на всички чувства, "в мярата в която те са движими от външните въздействия". Дарът на чистата молитва се дава на очистилите се. Страхът Божи е начало на прилепването на човека към "очистващата душата наука", а той се поражда от "непрестанната и умилна молитва към Бога" и "спазването на Евангелските заповеди, вследствие на което идва примирението с Бога". "Внимавай над себе си, *"да не влезе в сърцето ти беззаконна мисъл"* (Срв. Триади...с. 15.), казва св. Григорий, цитирайки Мойсеевото Второзаконие (15: 9). "Неотегчената и чиста молитва" е съпроводена с умъртвяване на греховните склонности на тялото, което е "начало на светото съкрушение" (Св. Григорий Палама. Триади...с. 182-183). "Молитвата е майка (и) дъщеря на сълзите (...) блажена печал, (но и) сладост и лекота на наситилите се от нея (...). Сам Бог ги дарява" (Св. Григорий Палама. Триади...Цит. по св. Йоан Синаит. Лествица. Към гл. 28:1129 А. с. 183-184).

Св. Григорий Палама използва израза "да намериш Бога в себе си", което означава, че чрез чистотата на сърцето човекът се прилепва към Бога и узнава за Неговата божествена светлина, дотолкова доколкото това е достъпно за тварната му природа. По думите на светеца, тази среща е невъзможна, ако го няма онова изстъпление извън себе си, в което липсва всякакъв образ или чувство, знание или разсъждение, и в което "изцяло отдаден в молитвата на невеществените духовни действия (или) енергии (получаваш) незнание, което е по-висше от знанието" и в което просветлен от Духа, биваш удостоен "невидимо да видиш наградите на вечния свят" (Св. Григорий Палама.

Цит. съч. с. 115). Понякога Бог дарява благодатта Си и радостта в молитвата на тези, които се трудят усърдно в нея, дори и да не показват усърдие в други добродетели, по мярата на тяхното боготърсене. *“Искайте и ще ви се даде”* (Мат. 7: 7). Всяка благодат, която идва от Бога е резултат от съкрушената молитва в сърцето“. *“Жертва Богу е дух съкрушен; сърце съкрушено и смирено Ти, Боже не ще презреш”* (Пс. 50: 20). “От падналото естество Бог приема само една жертва на сърцето, едно усещане на сърцето, едно негово състояние” – смирението (Св. Игнатий Брянчанинов. Цит. съч. с. 263). Молитвата с послушание и смирение принася плодове. Най-важно от всичко обаче е пазенето на сърцето чисто, защото *“ (...) ако коренът е свет, свети са и клоните”* (Рим. 11: 16).

Заключение

Съществен момент в живота на подвижника е именно съгласуването на ума със сърцето. Свеждането на ума в сърцето посредством съсредоточието и вниманието получава широко разпространена форма в така наречената умно-сърдечна молитва или “Иисусова молитва”. Заедно с нея се развива и православното учение за сърцето, като център на целия човек и значението му за нравствено-религиозния живот. Мистиката на сърцето получава богословското си обяснение в подвижническия монашески живот на Изток и най-вече в исихастката традиция на XIV в., в лицето на св. Григорий Синаит и на св. Григорий Палама. Св. Григорий Синаит (1260/68-1310/40) отделя особено внимание на темата за исихастката молитва в своя трактат о-заглавен “За вниманието и двата образа на молитва”. По отношение на сърдечната молитвата, той казва следното: “Има два образа на единение с Бога, или по-добре две страни на входовете на умната молитва, водена от Духа в сърцето”. “Благодарение на тях, или умът очаква молитва там, в сърцето, придържайки се към Писанието, или предишното проявление на действието на Светия Дух привлича ума с огъня на радостта и го свързва с призоваване и единение с

Господ Иисус Христос" (Преп. Григорий Синаит. О безмолвии и двух образах молитвы//http://homlib.com/ grigoriy-sinait/o-bezmolvii-i-dvuh-obrazah-molitvy (e-book). Светите Отци са оставяли всяко друго духовно дело и са се подвизавали най-вече в пазенето на сърцето с убеждението, че с това дело ще придобият всяка друга добродетел, а без него нито една.

Темата *за сърцето и за сърдечната молитва* получава разпространение в православните страни и след XIV в. Примери за това могат да бъдат поученията на св. Сергий Радонежски (XIV в.) и св. Нил Сорски (XVI в.). През XVIII в. тази практика се възражда в духовния живот в много православни манастири на Балканите и в Русия. В тази връзка може да бъде споменат и преп. Паисий Величковски (XVIII в.), който има изключително духовно влияние сред различните кръгове в Русия. Сред аскетическите писатели, в чието творчество звучи темата за сърцето и сърдечната молитва през периода на XIX в. са имената на св. Игнатий Брянчанинов (1807-1867) и на св. Теофан Затворник (1815-1891). (Вж. Антонов. К., прот. А. Лоргус. Сърце. В: Богословская антропология. Руско-православны/римско-католический словарь. М. 2013, с. 475).

В България тази молитвена практика прониква през XIV в. чрез св. Григорий Синаит и бива продължена от учениците му в лицето на св. Теодосий Търновски *(*† 1363), св. патриарх Евтимий Търновски *(*† ок. 1402/1405 *)*, св. преп. Ромил Видински *(*† 1375) и много други. Някои изследователи свързват подвижническия и аскетичен живот на св. Йоан Рилски (макар и живял по-рано), също с традицията на исихазма. Изследване по темата заслужава и творчеството на св. Лука Войно-Ясенецки (1877-1961), на преп. Силуан Атонски (1866-1938), на архим. Софроний Сахаров (1896-1993), митр. Антоний Сурожки (1914-2003) и други съвременни подвижници.

Прот. Георги Флоровски отбелязва, че връщането към Отците, не е следване на някаква абстрактна традиция, а обръщане към свидетелството на светиите, и че свиде-

телството на светите Отци дълбоко и неотменно въвежда в структурата на самата православна вяра. (Срв. прот. Флоровский, Г. Следуя Отцам. Святой Григорий Палама и Традиция Отцов// https:// azbyka.ru/ (e-book). Духът на Църквата е дух апостолски, но също така патристичен и тези две определения не могат едно без друго. Този дух не е съхранен само в първите пет века от историята на Църквата. Авторитетът на Църквата не търпи никакви ограничения във времето. Църквата Христова и днес е запазила своя авторитет неизменно, не по-малко от преди, а Светият Дух живее в нея и днес, не по-малко от предишните времена.

По отношение на темата за молитвата в сърцето е добре да имаме предвид казаното от св. Йоан Лествичник, че в молитвата човекът се изкачва постепенно, като не започва първо с горните стъпала, за да слезе към долните, а обратно, и че най-горното стъпало в молитвата е за съвършените. Човекът достига до съвършенство по пътя към спасение, когато придобие смирен дух. В смиреното и съкрушено сърце е именно залогът за придобиването на Царството Божие и помирението с Христос. Животът в Христа чрез вярата, молитвата и плодовете на Духа, в Църквата Христова, преобразяват човека и го правят нова твар, онтологично нова личност, изпълнила назначението на съществуването си.



Лиана Гълъбова

Йеротопични модели на създаване и възприемане на църковното богословие и изкуство днес

doct.st. Liana Galubova

Hierotopic Models of Creation and Perception of Church Theology and Art Today (lianagalabova@abv.bg)

Keywords: hierotopy, iconicity, clericality, historicity, interdisciplinarity, authenticity, science&humanities studies, art studies, religious studies, methodology

Лиана Гълъбова

Иеротопические модели создавания и воспринимания церковного богословия и искусства сегодня

Ключевые слова: иеротопичность, иконичность, церковность, историчность, интердисциплинность, аутентичность, науковедение, искусствоведение, религиоведение, методология

Резюме: Гуманитарные и художественные измерения богословского дискурса изучения религиозных явлений в границах православной традиции определяем как церковные, естетические, академические или научные. В ясной методологической йеротопической реальности восприятия священного выявляются созерцание и освящение, а в создании его интерпретации или репрезентации – хваление и благоговение. Но исследование православной духовности и культуры сегодня зашло слишком далеко от аутентичного аскетического опыта святотеческого сочетания академии и пустыни, мастерской, клироса, скрипториума и монастыря. Отдавая свой рессурс одеванию священного в терминах науки, формах художества и социальной деятельности, церковная общность утрачивает свою передовую роль в области знания о христианстве и его проявлений, так как гражданская культура берет ответствености для катехизации, благолепия храма и самого богословия и душепастирства путем историчного охранения живого духовного наследия всего общества.

Хумантарните и художествени аспекти на богословския дискурс на изучаването на религиозните явления в границите на православната традиция обикновено се опре-

делят като църковни, естетически, академични или научни, според водещите им авторитети и предназначения. Същевременно се правят разнообразни опити свещени области на познание, духовност и творчество да се зафиксират в общоприемлива и репрезентативна научна и художествена форма, без да са част от характерния етос и реалния живот на религиозните общности. Цел на това проучване е да се очертаят някои модели на ефективни подходи към възприемането на източнохристиянското църковно наследство и създаването на православната духовна култура въз основа на методологията на йеротопически изследвания от последните десетилетия (Лидов 2019).

В ясната методология на йеротопиката възприемането на свещеното е съзерцание и освещаване, а създаването на негова интерпретация или репрезентация се явява хваление и благоговение. Изследването на православната духовност и култура днес е далеч от автентичния аскетичен опит на светоотеческото съчетание на академията и пустинята, работилницата и манастира и трудно може да възстанови същността си в обществен план. Опитът днес да се предефинират религиозни и конфесионални дискурси на научните изследвания и творчески дейности като *свещени* или *духовни*, продуктите им като *иконични* или *йератични*, а функциите им като *литургични* или *йеротопични*, съобразно практическата им област на приложение е донякъде аналогичен на всеки друг процес на идеологизация и реидеологизация, откъм положителните им вероизповедни измерения на вдъхновяване.

Иконичността като обект на иконологията (Давыдов 2013, Лепахин 2000) достига до динамиката на йеротопичния модел и иконията (Давыдов 2012) на създаване на пространствен перформативен образ-парадигма, колективно-съзнателен и религиозно-същностен иконичен образ-концепция (Охоцимский 2016). Разработването на водещата епистема в тази изследователска методика обогатява с още един дискурс философското и

интердисциплинно и надконфесионално търсене на естеството и смисъла на религиозните явления, чрез изучаване на техните прояви и особености. Утвърдените екипи на руските столични колективи: *Научния център по източнохристиянска култура при Московския държавен университет* и *Института-Център по синергийна антропология при Националния изследователски университет „Висша школа по икономика"* си сътрудничат и по линия на трансдисциплинния дискурс на приложение на епистемата на синергийната антропология, като наука за науките за човека (Хоружий 2013) и нов поглед към хуманизма.

В българската научна общност, наред с необходимостта хуманитарната и богословска наука да е практически насочена към значими социални каузи (Петров 2014, Карамелска 2009), а научно-техническата сфера да изработва адекватна етика и подсигурява прогрес за разумни цели (Нушев 2014), на културните аспекти на науката и религията се възлага миротворната мисия на всеобщо постигане на изначалната истина като локус на примиряване на религия и наука, светско и духовно, църква и държава (Пенов 2014 б: 14). Днес съвместимостта на глокалния изследователски модел на *споделеното религиозното културно наследство* (Назърска, Гарванова и Шапкалова 2016) надгражда академични постижения като оценява и романтичното вглеждане назад в историята на науката за целите на богословието и църковната практика, където теологичната феноменология на религията обобщава сравнителното историческо проучване откъм проявите на отделни практики на базата на емпатията (Самарина 2019) и съвместно с религиозните философии и философията на религията, осъществява *завръщането към изворите* характерно и за модернизираната православна духовност на XX век.

Без тази методологична яснота, отдавайки ресурса си на „обличането" на свещеното в научни термини, артистични форми и социални дейности, църковната общност рискува водещата си идентично-формираща роля в

областта на знанието за християнството и неговите изяви. В този контекст, научен интерес заслужава динамиката на съотношението на идеологизирани вероизповедни мотивации на отказ от употребата на общохуманни интердисциплинни и интеррелигиозни категории в църковната аргументация и реторика, предимно поради опасения от размиване и загуба на идентичност, която да дезориентира вярващите и да дезинтегрира общността. В някои случаи се забелязва отказ и от комуникативност поради противоконституционно простиране на религиозен авторитет върху цялото гражданско общество като потенциални членове на църковната общност. А в други случаи се търсят предимно социализиращите и легитимиращи ефекти на научния и естетически дискурс на богословската полемика, но кампанийно и без да се уважава общокултурната им ценност.

Професионалните сфери на религиозните изследвания, от една страна зависят от институциите на вероизповеданията, подсигуряващи достъп до проучваните общности, практики и наследства. От друга страна, методологичното качество на научните дейности изисква в процеса на системна работа значително дистанциране от конфесионална принадлежност, убеждения и нагласи, включително патриотичните и политическите. Накрая, строгата научна форма на разработените методики и инструментариуми обикновено е изградена въз основа на неприемлив за вярващите обективен дискурс и е изразена в неутрален и стандартизиран технически изказ, които вярващите може да не одобряват и разбират.

Например, при количествени изследвания в социологията и на вярващите се налага да отговарят на проучвателни въпроси, които не са чували и не биха си задали (Карамелска 2019: 24), докато при качествени методи в социалната антропология, изследователите се сливат със средата на своите респонденти. Научната и богословска подготовка и понякога свещения сан, по-скоро регулират,

отколкото усилват стремежа към патриотична верска пропаганда изразена и като *християнизъм* (Карамелска 2019: 26) сходен с ефектите на многолик *национализъм* (Босаков 2018) и *икуменизъм* не лишен от традиционализъм (Петров 2019), като народен църковен фолклор и други особености на вътрешноцърковни и парацърковните движения.

При *създаването* на православно богословие, хуманитаристика и изкуство в интерес на глобална или национално обособена църковна общност, особено днес, би следвало приоритетно да се цени и привлича компетентността и ефективността на водещите светски местни школувани професионалисти. Тъй като те по призвание и подготовка са част и от глокалните общности по своята специалност, налице е гаранция, че и в работата си за църквата, добрите специалисти ще се придържат към общоустановени обективни измерими правила. Съществува известен риск от преноса на инославни и иноверни практики, но успоредно с още една гаранция, че някои местни стереотипи, пристрастия, етикетирания и други подобни проблеми ще бъдат своевременно преодолявани поради познаването на световния опит от елитни решения в страни с по-високи икономически и обществени стандарти.

При условие за наличие на съответни религиозни убеждения и начин на живот, които по вероизповедна идея са в интерес и на отделната личност, от доказаните в съответната област граждански експерти се изисква още и църковна принадлежност. Очаква се добро познаване и умела употреба на специфичния вероизповеден изказ, дефиниран като *духовен, иконичен, йеротопичен или каноничен*, въпреки че неговата традиционност обикновено е реконструирана или привнесена и в средите на висока религиозна компетентност. За да се избегне имитацията при отсъствие на тези умения, формално характерни за професионалната сфера на клира и църковнослужителите, но също и по конфесионална линия – например, за вярващите православни християни, едно от решенията е работата в

екип, която не винаги е предпочитана от изявените творци, учени и духовници.

В миналото зографите са се сдружавали по манастирска братствена, еснафска занаятчийска и академична колегиална традиция. Днес също има успешни творчески колективи на архитекти, иконописци, стенописци, резбари и строители, както и постепенно се появяват духовни лица вписващи се в тези екипи или съчетаващи двете квалификации и призвания. В научната област, аналогично на изкуството, *добросъвестността* във всичките й детайли се цени и регулира за да се създава качествен продукт и възприемането и приложението му да отговаря на общоприетите критерии. В йеротопичен план, екипността означава баланс между пристрастията и обективността и се простира в миналото и бъдещето като обхваща местните и всеобщи традиции и сполучливо допълва труда на предходните майстори и мислители като предпоставя добре работата на идните.

В изкуството екстремни решения извън свещената традиция на църковна приемственост, макар и аргументирани като връщане към (византийските или православни) извори са имитациите на вече реализирани другаде художествени решения в друг социален, културен и географски контекст, по силата на общността над време и пространство. Възстановките и дигиталните премащабирани и тиражирани стенописи, въпреки множеството ползи, като явление са сходни с архитектурните типови проекти за храмове от края на по-миналия и началото на миналия век. Копирането на чудотворни икони и цели иконописни или стенописни ансамбли от едно място на друго и тържественото им въздигане, пренасяне, полагане и въдворяване, не се различава по същината на метода си от мозайките и стенописите правени по образци на миниатюри, репликите на щампи, икони и стенописи в различни материали. Усъвършенстването на техниките, нетрайността, дигиталните форми, поевтиняването, кичът и

информационния поток и в областта на православната култура се обясняват с различни теории на цикличност, иновативност и революционност, регулират се и имат аналог във възпроизводството на научно знание без обогатяване и с пристрастие.

В певческото изкуство тази тенденция се изразява в неспазване на времена, интонация и декорация, във възпроизвеждане на запис и следене на нотите от електронен носител. В химнографията и в миналото при липса на ресурс или святост на авторите е имало буквален превод на богослужебни песнопения, който гарантира разбирането им в целия православен свят. Свещени текстове са се превеждали през друг език, вместо направо от оригинала, както днес четем руски съвременни акатисти, вместо да се обърнем към стилистиката и принципите на старобългарската литература и да се приветства местното поетично творчество. В омилетиката дори понякога е престижно да се изнасят отново проповеди на светите отци, които са били написани за други хора, но са признати за общовалидни и вечни.

Съпроводена от отказ от автентичност и принос към църковната култура поради крайно смирение, тази блокада или стагнация, особено от страна на образования висш клир, в душепастирството да се изразява в стереотипно позоваване на готови решения извън конкретните контексти. Аналогично, например на стремежа да се изкопират комплекти икони от един византийски автор, според конкретни потребности като изграждане на църковен ансамбъл, в душегрижието се отделя много повече време за приспособяване на наличната литература към основни типове вярващи, вместо да се търси индивидуален подход. Икони и стенописи могат вече не само да се изписват и принтират дигитално, понякога без съответствие на конкретното изначално предназначение на иконографска програма, жанр, стил, материал, сюжети, теми и отделни мотиви. Но сакрални творби и ансамбли лесно могат да се прожектират в храмовото пространство, както в близкото

минало художниците са откопирвали на стената чрез диапозитиви, но вече и възпроизвеждайки литургичната функция по време на богослужение извън нейната изначална йеротопия.

Старинни икони известни от миналото с чудесното си пренасяне при конкретно братство с усилен молитвен живот, днес се репродуцират извън духовния си контекст, сякаш за да се възпроизведе и тиражира и особената проявена благодат и съсредоточения поклоннически интерес, вместо да се създават и социализират нови образци. Прието е директното предаване от олтарите да се изнася на видеостена в наоса, в църковния или манастирски двор, както и на малкия и големия екран да достига по целия свят. Технологиите навлизат в църковната практика и не е далеч времето, когато ще се обсъждат сериозно иновации във вече допустимите виртуални измерения на църковния живот като холограмите и изкуствения интелект. В този контекст днес не е новост да се цитират, придружени с цветни фотографии и въвеждат в популярна употреба изводи от лични разговори на отделни вярващи с духовните им наставници, старци или старици, нито е необичайно да се ползват наготово наставления дадени на конкретни послушници от миналото, извадени извън контекста и да се превръщат в любими мъдрости на днешните църковни хора, а миряните непривично да се интересуват от монашество и висше църковно управление, без или преди да са достигнали тези етапи на християнско посвещение.

Не случайно още през 30-те (Скобцова 2006) аналогично на философските и аксиологични научни тенденции на своето време, извежда въз основа на ценен общностен емигрантски църковен опит и модерна богословска подготовка няколко фази или типове духовен живот: синодален, законнически, естетически, аскетически и евангелски, през които се извървява пътя до реалния християнски подвиг и светостта. Възприемането на църковното богословие и изкуство днес е не само традиция на

интелектуалност или образност на християнския изказ привнесена от няколко древни култури и цивилизации. Съществувалата през XX век православна поляризация на модернистично и традиционалистично течения се основава на критичността към престижния академичен изказ на богословието и изкуството и не за първи път в църковната история се опитва да върне църковната култура към нейните извори, докато проблемни са именно подходите към традицията на светостта в цялото ѝ богатство.

След като автентичната православна духовност промислително се изразява в понятието за византийска естетика и нейните паметници започват да се изучават обективно чрез иконографски анализ от школата на Никодим Кондаков въз основа на трудовете на неговите предшественици, става възможна съпоставката на цялото разнообразие от вплетените в църковната култура приноси. Въпреки проблемите на църковния живот, опазването на православното наследство като жив музей с логичните културни паралели към постиженията на инославни, иноверни или атеистични традиции идеята за храмовия действен синтез на изкуствата на свещеник Павел Флоренски и постиженията на неговото поколение творци, духовници и изследователи на сакралните изкуства е богато надградена. Обществото „Икона“ свързва творчеството на група художници и богослови с приносите на плеядата модерни медиевисти, изкуствоведи и семиотици от Андре Грабар, Виктор Лазарев и Ото Демус до Ханс Белтинг и от Ервин Панофски до Юрий Лотман и Борис Успенски и с българските научни и иконописни школи (Бакалова 2016). Съвременното сдружение „Икона“, на свой ред обединява преподавателите по иконопис в опит да преодолеят поляризацията причинена от *желязната завеса* и да превъзмогнат натрупаните стереотипи в резултат на тълкувания не основани на практически църковен художествен опит (Митрович 2014, Кордис 2013, Склирис 2011, Горбунова-Ломакс 2009). Зографите създават бо-

гословски и изкуствоведски проучвания в условията на постмодерното преплитане на изследванията на изкуството, науката и религиите (Петров 2018) чрез интердисциплинни методи и парадигмална промяна, например чрез подхода на Хейдън Уайт към хуманитаристиката като литература.

Поради трудността на приложението на повечето качествени методи в реалните условия на религиозните и културни общности от учени без съответния местен опит, често на вярващите, църковнослужителите, клира и хора възпитавани и израснали в православната културна традиция се гласува доверие за оптимална саморефлексия и те се предпочитат за респонденти и изследователи на вероизповеданията, тъй като познават спецификата на субкултурния начин на живот и имат представа за автентичността на явленията. Наличието на религиозна принадлежност и убеждения, особено първоначални и надхвърлящи формалното участие в практиките става проблемно при количествени изследвания, където пристрастието и ангажираността изкривяват реалните статистически резултати. Но същата закономерност се наблюдава и при опитите за възстановяване на реалната историческа ситуация или образно казано: картина на събитията.

Иконите често издават лика на своя автор, тъй като познатото се рисува по-лесно, а въображението играе роля при одеждите и пейзажа, които често са от миналото или бъдещето. Еднотипността на ликовете се тълкува като типизация изразяваща преобразеност в святост до Божи образ, а стилизацията на одеждите напомня на Божия град (Митрович 2014). Аналогично при биографичното проучване е историческото изтъкване или омаловажаване на едни зарегистрирани в изворите обстоятелства за сметка на други. В този смисъл, екипната работа уравновесява тенденциите, а когато е невъзможна, както при различни научни или естетически и стилови школи и политизирани проучвания, губи достоверността и следващите изследвания я компенсират. Въпреки това, *историческите проучвания* на

православното църковно културно наследство изглеждат най-безпроблемни от религиозна гледна точка, тъй като голяма част от миналото на богословските изследвания е свързана с дисциплината на схоластичните подходи на духовно образование (Шохин 2002, Кожухаров 2001) съчетано с историцизъм основоположен за изграждане на национализмите и свързван с патриотичните тенденции. Днес, на практика, недостъпността на част от местните църковни архиви от XX век и досега не позволява адекватност на подхода, например към значителното за страната белоемигрантско, съветско и социалистическо духовно и научно наследство в България. Методологичната проблемност при интердисциплинното изместване на границите на проучваемост към актуалността на сегашния момент и микроисторическите перспективи още повече забавя и регионалните църковно-исторически изследвания като цяло, а оттам и прославленията на нови светии.

При руско-българската канонизация на Богучарския архиепископ Серафим Соболев в лика на софийските светии, светителите и чудотворците през 2016 година, житието е подготвено от един от водещите руски изследователи в тази област (Кострюков 2018, 2015, 2011, 2006), без да има достъп до копия от дневниците и кореспонденцията на южноруския йерарх, чието публикуване е ангажимент на алтернативната църковна общност съхранила това наследство. Иконите за канонизацията са направени също от изтъкнати руски иконописци, преподавател, дипломант и потомствен зограф. Стремежът е да се остане далеч от наличната визуална информация за светеца и от образците създадени от водещи български майстори за местната прослава от алтернативните православни структури с руски произход, както без проблем е постъпено при копиране на иконата на Баташките мъченици дарена от американски манастир. Не е извършен и традиционният при канонизация чин на обретение на мощите, за да се запази целостта им и да не се наруши традиционната и автентична йеротопия на

криптата на руския храм в София като дори е отложена възможността за архитектурно благоустрояване на подхода към подолтарното пространство, както е предвиждал проектът за архитектурна реставрация.

В резултат на тези методологични особености, трима български водещи специалисти в областта на църковната история, въз основа на откъслечни, но публично достъпни извори, оспорват в медиите светостта на глобално и народно почитания руския архиепископ, сякаш, за да се постави под въпрос изобщо идеята за нови канонизации или да се ускори решаването на въпроса за замъчените хора през втората половина на миналия век. Проучването на биографиите на местните (включително и произхождащи от съседни територии) йерарси и историите на техните епархии и на богословите (част от които произхождат от различни части на Османската и Руската империи) и научните им школи, както и на други духовници въз основа на налично архивно наследство среща изискването за иконичност и пресъздаване на йеротопичната страна на изследваните явления, понякога и за сметка на известна стилизация на общата картина чрез подбор на фактите. От друга страна се търси обективността, която да отразява социално-антропологичните измерения и неутралността на подхода на живото и материално културно наследство и идентичността отвъд идеологията, геополитиката, национализма, църковната политика и с оглед на човешките права, включително и на изследваните лица и самите изследователи. Като се добави и простиране на научния интерес до съвременността, оказва се, че дори пълната и дейна подкрепа на една общност,изразяваща се в синодално благословение, може поради травматични впечатления от медийно отразяване, все още да не се изразява в желание за популяризация, нито в достъп до лични данни и архиви, директно излъчване на богослужението и други форми на прозрачност на църковния живот в цялата му пълнота.

Социологичните и аксиологични проучвания на православното вероизповедание и общност у нас с голяма

прецизност и достоверност определят реалното статистическо състояние на религиозните общности и тълкуват неговата динамика въз основа на данни и методи на обществените науки. От гледна точка на вероизповеданието, детайлното представяне на живота на българското паство в цялата конкретност на видимата в медиите проблемност естествено засяга религиозните чувства на висок процент от населението. Тъй като това е картина на положението, което църковната общност се стреми да промени в хода на възстановяване от травматичните минало и памет, както и в процеса на приобщаване на хора и тяхната рехабилитация, обективното проучване изисква зрялост и мъдрост.

Педагогическите аспекти на съвременното църковно богословие и изкуство са свързани с правозащитните изисквания за преподаване в съответствие с конституционните обстоятелства на организация на религиозно-образователни инициативи, съобразени със смесения състав на детските, младежки, възрастни и специализирани социални групи. В гражданско информационно общество при църква разделена от държавата, но традиционно обвързана с властта (Пенов 2014а) и с отчитане на всички особености на постравматичното състояние на местните религиозни общности (Калканджиева 2011а, 2011б), стриктно конфесионалното обучение остава приоритет и задължение на структурите по вероизповедание. Неформалното, продължаващото и университетското религиозно образование (Шапкалова 2016) са част едновременно от вътрешната (образователна, богослужебна и пастирска) и външната (приобщаваща) мисия на религиозните организации и институции, но и от просветната система обща за всички граждани, включително и за обучаваните у нас чужденци. *Толедските ръководни принципи*, които регулират и научно-практическата област на религиозно-педагогическите изследвания, профилират универсалното балансирано съблюдаване на общочовешки права и свободи според голямото разнообразие на внимателно проучените локални

образователни контексти. Отказът от творческо изграждане на българска обучителна система за всички образователни нива, обхващаща запознаване с практикуваните в страната традиции като културно наследство, каквато е разработена за висшето образование (Назърска и Шапкалова 2015) се дължи на липсата на актуална методологическа база. Конфесионалното вероучение на водещите по численост вероизповедания у нас остава в сферата на свещеното и поради по-голямата религиозна мотивация на малцинствените общности, които с това привличат повечето субсидии, не успява да се поеме напълно от държавата.

Въпреки, че сравнителната религиозна педагогика е основната идея на *Толедските принципи*, у нас те се тълкуват като обогатяване на традиционните конфесионални практики (Легкоступ 2012), за да се избегне внимателно трудния обществен избор на изясняване на характера на скъпо струващите масови редовни избираеми занимания „по“ или „за“ няколко основни вероизповедания с опция за образование по гражданска етика, каквито не безпроблемно са въведени в някои други страни. Освен това, в България не възниква и културен интерес към разработката на неутрални помагала и инициативи, а иновациите се осъществяват в сферата на висшето образование и науката. Отново методологичен парадокс създава днешната ситуация, в която българското ислямско средно духовно образование, за разлика от православното, обхваща и двата пола, и при която богословските научно-образователни звена на малцинствените вероизповедания са частни или българите следват зад граница, а квалификацията на духовенството на конфесионалното мнозинство е предимно местна, докато религиознанието се развива едва в няколко образователни и научни колектива.

В заключение на настоящия кратък преглед на методологични проблеми на науките и изкуствата свързани с богословието като израз на религиозни убеждения и начин на живот, заслужава да се очертаят някои тенденции

съответстващи на представените дотук йеротопични модели на творческа реализация на средоточия на конфесионални и общохуманни културни ценности. Трудността да се обхване аналитично и да се систематизира ефективно едновременно местното и всеправославно разнообразие от варианти на йеротопична философска интерпретация на проучването на религиозния живот и творчество нараства с развитието на миграциите, медиите, технологиите, съвременните изкуства, както и на интеррелигиозния и интердисциплинен диалог. Възможността да се възприема глокално ценностното богатство на тази привидно хаотична и деструктивна реалност зависи от компетентността за инструментализиране на религиозния плурализъм, конфесионалния релативизъм, еклектичната духовност и интеркултурната комуникация в система от подходи към общности и индивиди, които да балансират оптимално упражняването на права и свободи с изявата на разнообразие от идентичности, нагласи и ориентации в интерес на благоприятния социален климат.

Литература:

Бакалова, Елка. *Култът към реликвите и чудотворните икони: традиции и съвременност.* С., ИЕФЕМ-БАН, 2016

Босаков, Веселин. Из дебрите на национализмите. В: Назърска, Жоржета, Светла Шапкалова. *Хармония в различията V,* 2018, 203-209.

Горбунова-Ломакс, Ирина. *Икона: правда и вымыслы*. СПб., Сатисъ, 2009.

Давыдов, Иван. *Иконологические аспекты восточнохристианской иконографии и храмового зодчества*. М., Макс пресс, 2013; От иконописи — к иконике (критический анализ эпистемы православной иконологии). – *Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия*, 2(40)/2012, 49–58.

Калканджиева, Даниела. Църковно-държавни отношения в бившите социалистически страни. – *Двери: Живо предание,* 17 април 2011, <https://dveri.bg/axp4u>; За отделянето на Църквата от държавата след премахването на монопола на атеизма у нас. – *Двери: Живо предание*, 16 април 2011, <https://dveri.bg/3pcud>.

Карамелска, Теодора. Социологически щрихи към религиозността в България. – *Християнство и култура*, 2(139)/2019, 24-30; Православни ценности и социално участие. В: Фотев, Георги, съст., *Европейските ценности в днешното българско общество*. С., УИ, 2009, 172-196.
Кожухаров, Валентин. *Православното образование в дидактическа светлина*. ВТ, УИ, 2001.
Кордис, Георгиос. *В ритме иконы. Характер линии в византийской иконографии.* СПб., Коломенская верста, 2013.
Кострюков, Андрей. *Русская Зарубежная Церковь в 1939–1964 гг.: Административное устройство и отношения с Церковью в Отечестве*. М., ПСТГУ, 2018; *Пламень огненный: Жизнь и наследие архиепископа Серафима (Соболева).* М., Сретенский монастырь, 2015; *Архиепископ Серафим (Соболев): жизнь, служение, идеология*. М., ФИВ, 2011; Преодолевший разделение. К жизнеописанию архиепископа Серафима (Соболева). – *Церковь и время*. 3(36)/2006, 98-115.
Легкоступ, Магдалена. *Обучението по религия: Диалог и инклузия година*. ВТ, Фабер, 2012.
Лепахин, Валерий. *Икона и иконичность*. Сегед, JatePress, 2000.
Лидов, Алексей. *Иеротопия – наука о создании сакральных пространств*, <http://hierotopy.ru> (7 септември 2019, 11:52)
Митрович, Тодор. *Основи на църковната живопис. Наръчник*. С., Омофор, 2014.
Назърска, Жоржета, Магдалена Гарванова, Светла Шапкалова. *Опазване на нематериалното културно наследство: религиозните ценности в съвременна България.* С., УниБИТ, 2016.
Назърска, Жоржета, Светла Шапкалова. *Методика на обучението по религия във висшите светски училища*. С., УниБИТ, 2015.
Нушев, Костадин. Православната църква и отношението наука и религия в началото на 21 век. В: Пенов, Стефан, съст. *Религия, ценности, ортодоксалност: Религията и науката в 21 век.* С., Пропелер, 2014, 287-304.
Охоцимский, Андрей. *Образы-парадигмы и иеротопические смыслы религиозного. В: Академическое исследование и концептуализация религии в XXI веке: традиции и новые вызовы. III конгресс российских исследователей религии 7-9 октября 2016*. Владимир, ВлГУ, 2016, Т. VI, 161-171.

Пенов, Стефан. Абрахамистични религии, личност и общество: Генезис и детерминация на монотеизма. Църква – Държава – Ортодоксалност в България. В: Пенов, Стефан, съст. *Религия, ценности, ортодоксалност: Религията и науката в 21 век.* С., Пропелер, 2014, 134-157; Философията, религията и науката като духовни визии за света и човека. Абрахамистичните религии. В: Пенов, Стефан, съст. *Религия, ценности, ортодоксалност: Религията и науката в 21 век.* С., Пропелер, 2014, 13-29.

Петров, Людмил. Католическата църква преди и след Втория Ватикански събор. – *Християнство и култура*, 2(139)/2019, 97-108; Християнството в постмодерната епоха: проблеми и перспективи. В: Назърска, Жоржета, Светла Шапкалова. *Хармония в различията V*, 2018, 88-94; Християнската теология в епохата на постмодерна. В: Пенов, Стефан, съст. *Религия, ценности, ортодоксалност: Религията и науката в 21 век.* С., Пропелер, 2014, 112-122.

Самарина, Татяна. Философия и теология в религиоведческой концепции Вильяма Бреде Кристенсена. – *Вестник Екатеринбургской духовной семинарии.* 2(26)/2019, 57–74.

Склирис, Стаматис. *От портрета до иконата.* ВТ., Синтагма, 2011.

Скобцова, Мария. *Типове религиозен живот.* С., Омофор, 2006.

Хоружий, Сергей. Дискурсивные трансформации в построении новой эпистемы для гуманитарного знания. – *Институт-центр синергийной антропологии Национального исследовательского университета "Высшая школа экономики"*, <http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2015/03/hor_transformation2013.pdf> (7 септември 2019, 16:18)

Шапкалова, Светла. Академичният модел за преподаване на религиозни знания. В: Дебрюне, Нина, съст., *Качеството на висшето образование в областта на културното наследство: Предизвикателства и перспективи. Организация, управление и защита на КИН,* IV, Год. VI 7/2014. С., УниБИТ, 2016, 64-70.

Шохин, Владимир. *Теология: введение в богословские дисциплины.* М., ИФ-РАН, ФФ-ГУГН, 2002.



Проф. д.н. Владимир Чуков
(Русенски държавен у-т „Ангел Кънчев“)

Израел между евангелистката любов и джаафаритската омраза

Prof. DSc Vladimir Chukov, RSU, Angel Kanchev Regional University

Israel between Evangelical love and Jaafaritan hatred

Профессор, доктор наук ***Владимир Чуков****, Русенский Региональный гос. университет имени Ангеля Канчева*

Израиль между евангельской любовью и ненавистью джаафаритов

Key words: *Israel, Islam, Christianity, Judaism, Sunnis and Shiites, Jaafari & Evangelicals; The Gospel, The Koran, Jews and Arabs, Ethnos, Nationality, State, Secularism, Religion, Love and Hate, The "Promised Land".*

Държавата Израел се създава през 1948 г. с решение на Общото събрание /ОС/ на ООН. Това е безпрецедентен

акт, тъй като обикновено държавно формирование се образува вследствие на акт на Съвета за сигурност на универсалната международна организация. Все пак ОС на ООН взима решение да създаде две държави, едната на евреите, а другата на арабите. Този дихотомична форма предопределя изключително сложния генезис на бъдещите конфронтации между двата противоборстващи лагера. С течение на времето, етно-политическото разделение като мотив за взаимна фрустрация отстъпва място на религиозния. Политиката и идеологията са заместени от религията, което обяснява невъзможността да се намери надеждно решение на израело-палестинския конфликт. Сред множеството теоретични изследвания на радикализацията и породените от нея терористични субекти, единствено тези с религиозен фундамент не могат да бъдат преодолени с познатите мирни политико-дипломатически инструменти, използвани от държавните институции.

Израело-палестинският сблъсък премина през няколко етапа. Генезисът на конфронтацията се променя в зависимост от вътрешнополитически, демографски, етно-конфесионални, социални и икономически фактори. През 70-те години на XX век религията взе окончателен превес над съзнанието за етнос и секуларния национализъм. Това се случи след създаването на Организацията Ислямска конференция /ОИК/ през 1969 г. и най-вече след победата на Ислямската революция в Иран през 1979 г. Държавните формирования, създадени от арабския национализъм, се провалиха. Така, през 90-те години на XX в. се стигна до споразуменията от Осло, в които двата противоборстващи националистически субекта – израелският и арабският(в лицето на Организацията за освобождение на Палестина, ръководена от Ясер Арафат), намериха пресечна точка. Появи се палестинската държавност във форма на автономия и столица Рамалла. Отслабеният палестински светско-националистически ракурс трябваше да отстъпи.

Секуларисткият характер на палестинската власт предопредели и естеството на израело-палестинския конфликт. Радикалното сунитско движение „Хамас“, което владее ивицата Газа от 2005 г., се определя като враг на еврейската държава. Едновременно с това то е опозиция на международно признатата власт на фракцията „Фатах“ на Западния бряг. Увеличаването на популярността на сунитските радикали сред палестинското общество е една от причините за извеждането напред на религиозното русло в Близкоизточния конфликт. Политиката на „Хамас“ на сближаване с Иран и приемането на отделни компоненти от неговата външна политика по отношение на Израел се превърна в допълнителен стимул за теократизирането на конфликта. Получи се своеобразна икуменизация между радикалния сунизъм и радикалния шиизъм. В конкретния казус на новопоявилия се конфесионален микс водещ се оказва шиитският компонент, а ситуационно подгласен - сунитският. Причината за това е, че Иран е държава с претенции за регионално лидерство. В същото време „Хамас“ е радикален етно-религиозен субект, който в подобен тип дългосрочен конфронтационен процес, може да приеме единствено статута на прокси, инструмент за реализиране на чуждо, външно влияние.

Периодът на последните две десетилетия окончателно оформи вътрешноконфесионалния профил на израело-палестинския конфликт. ОИК, която е съставена предимно от сунитски държави, не успя да овладее управлението на конфронтацията с еврейската държава. „Ислямското ООН“, както наричат ОИК, е твърде тромава международна организация, за да поеме в свои ръце флага на конфесионалното противопоставяне. Шиитският сегмент на огромната ислямска общност надделя в мобилизацията и постоянното конфронтационно напрежение с държавата Израел. Дори най-могъщите сунитски терористични организации като Ал Кайда и Ислямска държава не

организираха нападения срещу еврейската държавност, въпреки множеството пропагандни заплахи.

Изключителното напрежение, създало се през 2019 г. между Иран и САЩ, може да бъде разтълкувано с иманентна колизия между отделни компоненти на две неортодоксални деноминации на християнската и ислямската религия. Тя носи антагонистичен характер и взаимноизключващите постулати във философията на управляващите в момента в САЩ републиканци, лидирани от президента Доналд Тръмп и етатистко-религиозна тенденция на Ислямска република Иран.

Макар че видимо става въпрос за сблъсък между двете големи семейства – християнското и ислямското, реално само отделни техни части стигат до цялостно, непримиримо взаимно отрицание. Множеството опити за организирането на т.нар. „Диалог на религиите“ очертаха профила на взаимодопустимостта и взаимоотрицанието между отделните деноминации, съставляващи християнството и исляма. Политиката, зад която се крият големите и устойчиви държави, насочва и ориентира подобен тип контакти. Видяхме го през 2019 г. по време на посещението на папа Франциск в Абу Даби, Обединените арабски емирства. Като подобен тип „програмно“ посещение може да бъде определена и визитата през 2007 г. на саудитския крал Абдула във Ватикана. Сблъсъкът в, но и извън рамките на двете големи религиозни семейства, е най-ожесточен между вътрешномалцинствени деноминации, които се радикализират, за да се сплотят и привлекат нови последователи. Конфронтацията със себеподобния /малцинствено радикално течение/ в другата голяма религиозна общност е инструмент за оцеляване, превръщайки фрустрацията в лост за „изпомпване“ на последователите на консенсусните, мейнстрийм, доминиращи течения. Евангелистките, най-вече американските общности, попадат в тази категория по отношение на католиците, православните и неевангелистките протестантски течения. В огледално

положение се намира *итнаашаирия,* деноминацията на 12-те, джаафаритите, по отношение на сунитите и другите течения в шиитството и хариджитството.

Специалното отношение към евреите и Израел е вкоренено още в раннохристиянския миленианизъм. То изкристализира през Реформацията, чийто елит възприема две идеи по отношение на евреите. Първата е, че **завръщането на евреите в „обетованата земя“** е предпоставка за Възкръсването на Христос. Втората е, че *евреите трябва да бъдат поощрявани да приемат християнството*. Така, те ще имитират поведението на самия Исус Христос, който е бил евреин. По този начин, те ще завършат цикъла на трансформиране на еврейския народ в християнски. По същата логика ще предизвикат завръщането на Христос на земята и създаването на държавата на блаженството, както повелява библейското пророчество.[v] Веднъж стъпили в Юдея, евреите ще приемат Христос за техния спасител и ще построят Божия храм. Според американската изследователка Шанън Ашли единствено евреите са в състояние да възпроизведат истинското християнство. Конвертираният в християнство евреин е автентичния последовател на Исус Христос.[vi]

Тези тези са били изключително популярни сред англоговорящите пуритани през Средновековието. През XVII век английският протестантски богослов Джон Оуен отбелязва: „Освен това е дадено, че ще има време и сезон, по време на продължаването на царството на Месията в този свят, в което общността на еврейския народ, по целия свят, ще бъде призована и ефективно доведена до познаване на Месията, нашия Господ Исус Христос. Тогава, с неговата милост, те ще получат и освобождение от плен, възстановяване на земята си с благословено, процъфтяващо и щастливо състояние.“[vii] Сходни въждания имат английските протестанти Джон Гил, Самюел Ръдърфорд, Чарлз Уесли и други. Техните идейни събратя Джон Котон, Джонатан Едуардс и други пренасят идеята сред

заселниците в Америка. Едва през XIX век този религиозен постулат получава политически нюанс.

Според френския изследовател Тиери Мейсан държавният генезис на САЩ и Израел са генетично свързани не само чрез религиозната нишка. Двете държавни формирования са британски колонии. Това става посредством етатисткия инжинеринг, реализиран в началото на XVII от Лорд-протектора на Англия Оливър Кромуел /1653-1658/. Според автора Израел е британска колония, в която основен инструмент играе еврейската диаспора в Британската империя. САЩ са също британска колония, в която Кромуел изпраща пуританските и егалитаристично настроени обществени прослойки. В двата случая става въпрос за създаване на държави по религиозен критерий, селекциониран от управляващатата в Лондон християнска англиканска деноминация.[viii]

Американският богослов Джон Нелсън Дарби се счита за създадетел на т.нар. Американски християнски ционизъм. Неговите публични лекции през първата половина на XIX век, публикувани на английски, френски и фламандски, създават силно филосемитско течение сред протестантските кръгове в Америка и в Европа. Авторитети като Чарлз Спърджън, Хараций Бонар, Робърт Н'Чайен и други открито пропагандират завръщането на евреите в „обетованата земя". Сред пропагандаторите са и организации като Международно християнско посолство Йерусалим.

През 1818 г. президентът Джон Адам заявява, че наистина иска евреите да създадат независима държава в Израел и той вярва, че те постепенно ще станат „унитарни християни.[ix] През 1844 г. професорът по еврит в Нюйоркския университет Джордж Буш, който е от рода на бившите американски президенти, публикува книга. Тя е озаглавена „Долината на визията или Сухите кости на Израел се съживиха". В нея авторът критикува „робството, което е било наложено дълго време на евреите". Той призова към възстановяването на властта на евреите над земята на

Израел. Според Джордж Буш „веднъж завърнали се там, мнозинството от тях, ще приемат християнството“.[x]

В тази светлина и по чисто сантиментално-религиозни причини през 1838 г. Великобритания създава своето първо дипломатическо представителство в Палестина. То е базирано в Йерусалим. Консулството е резултат от усилията на депутата от консервативната партия лорд Шафтесбъри, който е убеден англикан-евангелист.[xi] Според английския изследовател Пол Меркли създателят на съвременното ционистко християнство е пастор Уилям Хечлер, който работи като свещеник в британското посолство във Виена. Там той се запознава и става много близък приятел на Теодор Херцел – създател на съвременния политически ционизъм и възприеман като бащата на държавата Израел.[xii]

За пръв път терминът „юдео-християнство“ е използван през 1821 г. от ирландския ебраист и мисионер при евреите Александър Маккоул. Той се отнася за конвертираните в хриянство евреи. През 1829 г. приелият християнството германски евреин-мисионер Джоузеф Волф внася нов нюанс в значението на думата. Той счита, че под юдео-хринство трябва да се разбира запазването на част от юдейската ритуалика в християнството, с цел по-лесно евреите да бъдат подтиквани да се присъединят към новата религия. Този ключов термин може да се срещне и в творбите на Фридрих Ницше и Джордж Оруел. Последният говори по-скоро в морално-етичен план, а не толкова в религиозен. Използваната от Оруел дума през 1939 г. е „юдео-християнска схема на морал“.[xiii]

Юдео-християнството пуска дълбоки корени в американските протестантски среди. Тенденцията се активизира в началото на XX век, превръщайки се в един от форсмажорните фактори за подкрепа за създаването на държавата Израел. По време на Втората световна война юдео-християните в САЩ създават две организации от неевреи, които открито подкрепят ционизма. Става въпрос за Американо-палестински комитет и за Християнския съвет

за Палестина /ХСП/. Последният, който е формиран предимно от протестанти-евангелисти, се превръща в основното произраелско лоби в САЩ. ХСП става водещият рупор на опозицията на решението на ООН през 1948 г. да раздели град Йерусалим на израелска и арабска част.

Мисионерската дейност продължава и *юдео-християнската симбиоза* се настанява трайно като жалон на поведение на американските евангелисти. Те са сериозен електорален резерв и съществен субект в изборите в САЩ. Според изследвания на известния изследователски център Pew Research Center протестантите в САЩ са над 46,5% от населението. Тенденцията е низходяща, но не за сметка на други религии. От своя страна, евангелистите са 25,4%, което ги прави най-голямата религиозна деноминация в американското общество.[xiv] Според проучване, проведено от вече цитирания център, 82% от белите евангелисти смятат, че Бог е дал Израел на еврейския народ. По-малко от половината от американците, изповядващи юдаизъм, и американците-католици са съгласни с това твърдение. Според друго проучване, поръчано от телевизия Блумбърг, почти 60% от евангелистите казват, че САЩ трябва да подкрепят Израел, дори ако интересите им се разминават с тези на американските граждани.[xv]

Евангелистите в САЩ са иманентна част от електората на Републиканската партия. Много често при тяхната пълна мобилизация нейният кандидат печели за сметка на този на Демократическата партия. Това показват изследванията на евангелистката мобилизация при последните успели републикански президенти. Така например зад Джордж Буш-син 74% от тях застават зад него. Най-голямата мобилизация на евангелистките избиратели се получава през 2016 г. Тогава около 85% от този електорален контингент подкрепя Доналд Тръмп. По време на

частичните избори през ноември 2018 г. още веднъж се потвърди неразривната връзка между настоящия американски държавен глава и по-радикално настроените протестанти, т.е. евангелистите – фундаменталисти. Той се включи персонално в кампанията на най-близките до евангелистките среди кандидати за сенатори, конгресмени и губернатори от Републиканската партия. Те успяха да спечелят, за сметка на по-близките до неевангелистите кръгове в тази политическа формация.

В тази светлина принципите, постулатите и идеите на евангелистите, в това число и юдео-християнските, пряко рефлектират върху външната политика на настоящата американска администрация в Близкия Изток. Преместването през април 2018 г. на американското посолство от Тел Авив в Йерусалим е, колкото политически, толкова и религиозен акт. Това бе едно от предизборните обещания на Тръмп по време на неговата президентска кампания през 2016 г. Над 60% от американските евангелисти подкрепят този политически акт.[xvi] «Подкрепата на Израел не е политически въпрос ... това е библейски въпрос", заявява пастор Джон Хейи, основател и национален председател на християните от евангелистката организация „Обединено кралство за Израел“.[xvii]

В Ислямска република Иран доминира правнодогматичната школа на шиитската деноминация на 12-те имама. Джаафаритите, както още ги наричат, изграждат религиозно-политическа управленческа парадигма, конструирана върху изцяло инверсна форма, с тази на евангелистите. Ако едните свързват възкръстването на Христос, месията, с евреите и Израел, то другите точно обратното – обвързват идването на техния месия, имам Мохамед ал Махди, с разрушаването на еврейската държава. Джаафаритите разширяват схемата на противопоставянето с въображаемите врагове. Сред тях те поставят всички свои догматични опоненти, както сунитите, така християните, така и евреите. Все пак Големият сатана е САЩ, а Малкият – Израел. Разликата обаче е, че джаафа-

ритите търсят разрушението на елитите, т.е. държавите, създадени от опонентите, а не самите последователи. Неслучайно според настоящата иранска конституция са определени квоти за малцинства в законодателната власт, част от които е еврейското.

Така например в проправителствения сайт IRIB много детайлно се описва завръщането на месията.[xviii] Той ще се яви като млад, красив мъж в Мека, който ще вдигне въстание там. Месията ще превземе целия Арабски полуостров, като за известно време ще остане в Мека, а после ще отиде в Медина. По-късно той ще превземе Сирия и Ирак, а накрая ше се установи в иракския град Куфа, който е свещен за шиитите. Месията ще се сражава със Сафианите.[xix] В месианското повествование на държавната иранска медия се усещат елементи от т.нар *ас сийра*, биографичната книга за пророка Мохамед и зараждането на шиитството в лицето на неговия създател Али бен Аби Талиб /654-661/. Прави впечатление, че пренаписването на историята на исляма като месиянството на джаафаритите е част от въжделенията на конфесионалното шиитско малцинство да се превърне в мнозинство в битката с опонентите-сунити. Войната е срещу т.нар. „пакостливи елементи“, който месията ще порази. Една от основните битки ще е за превземането на Йерусалим. Интересното в случая е, че „Махди щял да изпрати 10 000 души /както на изток, така и на запад/, за да избие сафианите, които били в *Бейт ал макдас*, Йерусалим, който понастоящем бил окупиран от ционистите“.[xx]

Изключително подробно изследване за имам Махди прави иранският клирик, аятолах Ибрахим Амини. Той е член на Съвета на експертите и се сочи за един от основните претенденти за поста духовен ръководител на Ислямската република след настоящия титуляр, аятолах Али Хаменей. Той е роден през 1925 г. в Наджафабад, Иран.[xxi]Често се възприема като по-умерен сред висшата прослойка на юристите-богослови в шиитски Иран. През 2015 г. той пише теоретичния труд „Имам Махди. Истинският управник на чове-

чеството“.[xxii]Книгата е най-подробната представа на джаафаритските клерици на идеята за месията и държавата, която той ще създаде. Иранският факих /юрист-богослов/ прави много дълбочинна дисекция на генезиса на месианската мисъл при мюсюлманите, отличавайки я между сунитите и шиитите. Съвсем целенасочено цитира автори на хадиси, които насочват произхода на месията към Фатима Захра, дъщеря и съпруга на четвъртия праведен халиф – създател на шиитската деноминация Али бен Аби Талиб. Нещо повече, в четвърти параграф „Невидимият свят и имамът на времето“ аятолах Амини е категоричен, че Махди е сред наследниците на третия имам Хюсеин бен Али.[xxiii]

В параграфа „Махдизмът, евреите и иранците“ ятолах Амини разкрива защо шиитите, които вярват в Махди, имат отрицателно мнение за евреите. Според тях множество евреи са приели исляма, но не поради самата вяра, а за материално облагодетелстване и постове. Много от тях са постигнали високо положение, благодарение на интриги и предателства. Авторът обобщава, че дори са влезли нарочно в ислямската общност, за да я разрушат. Те са причинили множество разцепления, разрушения и войни за мюсюлманите. Според него такъв е примерът с ислямския богослов Абдулла бен Саба(1600-680)[xxiv].Последният е бивш евреин от Сана, Йемен, конвертиран в ислямската религия.[xxv] Възможно е омразата на шиитите към евреите и да е плод на вътрешноконфесуална конкуренция между две малцинства. Ако доминиращото сунитско мнозинство предопределено контролира фундамента на държавата, в това число и върха на етатистката пирамида - халифа, то малцинствата винаги са представлявали „демократичен“ декор. Те се стремят към попълване на второешалонните властови постове. Всъщност шиитите възприемат конвертираните евреи като пречка за получаването на постове в етатисткия естаблишмънт. В конкретния случай, практически се получава своеобразна кумулация и акселерация на шиитско-еврейската фрустрация. Към конфесионалното начало се прибавя и етническото.

Шиитството абсорбира в себе си персийския, а в последствие и иранския компонент. Това изкристализира едва през XVIII век, когато сефевидската династия, управлявала Иран през периода 1501 – 1722, приема шиитската правнодогматична юриспруденция. Омразата към евреите на високи постове в държавната йерархия се концептуализира и се трансформира във философията на махдизма. Така религиозно-управленческата идеология на държавата на шиитско-персийско малцинство придобива откровен антисемитски характер.

В своята книга иранският богослов разглежда и въпроса за местоживеенето на 12-тия имам. Ибрахим Амини отхвърля тезите на средновековните шиитски факихи, че имам Махди живее в *ал Джазира ал кхадра*, Зеленият остров. Става въпрос за два митични, за шиитите, града - Джабалка и Джабурса, които били разположени в Осмия регион.[xxvi] Той държи да бъде реалист и затова твърди, че месията живее сред хората.[xxvii] Неслучайно самият духовен ръководител, аятолах Али Хаменей, твърди, че през юли 2010 г. се е срещал с имам Махди, без да даде обстоятелствени подробности за събитието. В същото време като пряко последствие от тази среща, той има претенциите, че е персоналният представител на месията. Поради тази причина всички хора трябвало да му се подчиняват.[xxviii] Последният параграф „Белезите за *аз зухур*, появата на Махди“ е обобщаваща и извежда на преден план универсалистката, ислямоцентристка и шиитоцентристка идея на махдизма. Според автора центърът на света е град Ком, най-големият религиозен център в Иран. От него ще бъдат изведени посланията за победата на исляма в целия свят, тъй като тази религия ще стане официална навсякъде. Самият месия щял да създаде световно ислямско правителство, членове на което ще бъдат назначени от него губернатори на отделните региони.

През призмата на утопията аятолахът-теоретик се опитва да придаде на махдистката държава реални стопан-

ски и дори градоустройствени щрихи. Много от възгледите на Ибрахим Амини напомнят на тези на „политическия урбанист“ от древна Гърция Хиподам Милетски, който обрисува „идеалния град“ през V век пр.Хр. „Икономическото състояние на хората ще се подобри значително. Ще има изобилие от дъжд, за да потъне земята в зеленина. Ще има всякакви видове зърна и плодове в изобилие. Ще бъдат въведени необходимите подобрения в селскостопанското производство. Хората ще обръщат повече внимание на Божието присъствие, отколкото на греховете. В изграждането на пътищата ще бъдат въведени нови, иновативни програми. Главните пътни артерии ще бъдат широки шестдесет ярда. При изграждането на пътищата ще има толкова старание, че джамиите, стоящи в средата, ще бъдат разрушени. Пешеходни пътеки ще украсят улиците. Пешеходците ще бъдат помолени да пресичат пътищата единствено на оказаното място, докато водачите ще бъдат помолени да карат своите автомобили само по средата. Всички прозорци на домовете, които гледат към улицата, ще бъдат затворени. Ще се забрани изграждане на отворени канали и канализации по улиците. Настоящите такива, ще бъдат премахнати. Високо издигнатите джамии, както техните минарета и решетките, разделящи имама, който води молитвата, от поклонниците, ще бъдат премахнати.“[xxix]

Интересен е въпросът, който авторът задава: „Дали мнозинството от населението на света ще бъде убито?“. Той търси отговор на тази сложна дилема, тъй като шиитството е малцинство, което е предопределено да управлява. В същото време то и неговият месия не искат да убиват останалите хора, тъй като това означава, че „ще управляват едно гробище“. Тогава те великодушно щели да им предлагат или да приемат исляма и шиитския вариант или да плащат данъка *джизие,* както повелява Коранът за последователите на небесните религии /християнството и юдаизма/. Все пак при подобна ситуация войната била неизбежна, тъй като месията идвал, за да осъществи световна революция.[xxx]

Във вижданията на иранските джаафаритски клирици появата на месията е директно свързана с разрушаването на държавата Израел. Неслучайно още през 1979 г. първият външен министър на Ислямска република Иран Ибрахим Язди предлага подобен външнополитически акт по време на отбелязването на Деня на Йерусалим. Последният се празнува всеки последен петък от свещения месец рамадан.[xxxi] След като създателят на Ислямската република аятолах Рюхолах Хомейни декларира, че религиозно задължение на всеки мюсюлманин е освобождението на Йерусалим, впоследствие накрая на всяка една реч, произнесена на този ден от религиозния лидер, се добавя: „...остават още четирийсет дни до разрушаването на държавата Израел.“[xxxii] Нещо повече, съвременният джаафаритски елит обяснява значимите антиизраелски събития като стъпка към приближаването на появата на месията. Такива са например създаването през 1982 г. на радикалното движение Хизбула в Ливан, войната през 2006 г. между еврейската държава и Хизбула, непрекъснатите сблъсъци между Израел и радикалното палестинско движение Хамас и други. Обратните действия, антииранските действия на Израел и САЩ са обяснени с желанието на двете държави да затруднят и забавят появата на месията. Така е разтълкувана американската военна интервенция в Ирак през 2003 г.

Особено активен в промотирането на махдизма като доктрина на иранската външна политика е бившият президент-консерватор Махмуд Ахмединаджад /2005-2013/. Той е повлиян силно от такива ирански светски и религиозни мислители като Али Шариати, Наваб Сафави, Джелал ал Ахмади, Ахмед Фардид и особено аятолах Мохамед Таки Месба-Язди. В своите необичайни действия той например пише писмо до Махди, месията, и го пуска в един кладенец в град Ком с пълното съзнание, че месията ще го прочете. Така например той твърди, че американците са били изключително брутални в свалянето на Саддам Хюсеин в Ирак, защото са търсили „досието на Махди, но не са успели

да го намерят“. Така през 2005 г. той организира първата световна конференция на тема махдистката докрина, която той директно свързва с иранската теократична управленческа философия *уалаят ал-факих*, доминирането на религиозната власт над светската.[xxxiii]

Настоящото напрежение между САЩ и Иран, след изтеглянето на Вашингтон от Договора за ядрената програма на Иран, подписан през 2015 г. във Виена, също даде нов импулс за развиване на махдистката теория. Според постери, разпространени в близост до джамии в северозападната иранска провинция Зинджан забавянето на появата на *ал махди ал монтазар*, очаквания месия, се дължи преди всичко на сключването на споразумението за иранската ядрена програма. На постера е изобразен в много едър план духовният ръководител аятолах Али Хаменей, а срещу него в много по-малък – американският президент Доналд Тръмп. Според вестник „Иран“ става въпрос за публична интерпретация на местен лидер на изказванията на аятолах Али Хаменей за Договора за иранската ядрена програма. Иранската печатна медия отбелязва, че "лицето, което е организирало поставянето на постерите, е Али Мохамади – ръководител на един от щабовете на *басидж*, Организацията за мобилизация на репресираните“. Последните са познати още като Корпуса на ислямските доброволци, които обикновено, по един изключително жесток начин, потушават антиправителствените демонстрации. Членовете на тази проправителствена милиция са обикновено доброволци от малки населени места, предимно села, като единствено лидерите им получават държавни заплати. В анализ на постъпката на Мохамади медията предполага, че въпросният местен ислямски активист се е повлиял и практически повторил думите на аятолах Али Хаменей, че „ядреното споразумението ще забави появата на имам Махди“.[xxxiv] Видно е, че в оценката за съществуването на държавата Израел се сблъскват визии на две малцинствени антагонистично настроени деноминации. Първата – еванге-

листката, е силно подкрепяща еврейската държава, а втората - джаафаритската, силно отричаща нейното съществуване. Подобен тип конфронтационна и взаимоотричащата се енергия, превърната във външна политика на две държави с огромен потенциал, предвещава дълъг и разрушителен двубой. Проблемът е, че те се самогенерират, което прави американо-иранските взаимоотношения трудно предвидими. Ако трябва все пак да се направи графика на конфронтацията, то тя е зигзагообразна. Причината е, че обществените слоеве, които извеждат на върха на политическата пирамида в двете държави субектите, материализиращи философиите на юдео-християнството и махдизма, не са постоянно присъстващи и отстъпват често място на техните национални конкуренти.





[v] *Sharif, R., Non-Jewish Zionism: Its Roots in Western History, London, UK, Zed Books, 1983.*
[vi] Ashley, S., Why Evangelical Christians are Obsessed with Israel, It's Not Because They Love the Jews, Medium, 10 Novembre 2016, https://medium.com/@Shesreallyfat/why-evangelical-christians-are-obsessed-with-israel-952c0cc43098
[vii] Owen, John "Complete Works", Vol.17. Exercitation 18, p. 560.
[viii]Meyssan, J., Qui est l'ennemi?, Voltaire.net, 4.08.2014, https://www.voltairenet.org/article184968.html
[ix] *Kark, Ruth (1994). American Consults in the Holy Lands, 1832 – 1914, Wayne State University Press. p. 23.*
[x] Bush, G., The Dry Bones of Israel Revived, New York, Saxton&Miles, 205, Broadway, 1844.
[xi] *Lewis, D., The Origins of Christian Zionism: Lord Shaftesbury And Evangelical Support For A Jewish Homeland. Cambridge: Cambridge University Press., 2014, p. 380.*
[xii] *Merkley, P., The Politics of Christian Zionism 1891-1948, Florence, Kentucky: Routledge, 1988, p. 240.*
[xiii]*Orwell,G.,An Age like this,1920-40,DavidR.Godine Publisher,2017,p. 401.*
[xiv] America's Changing Religious Landscape, Pew Research Center, Religion & Public Life. May 12, 2015, https://www.pewforum.org/2015/05/12/ ……..
[xiv] Connely, C.,Why American Evangelicals Are a Huge of Support for Israel, PRI, 24 Oct. 2016,https://www.pri.org/stories/2016-10-24/why american….
[xv] Illing, S., Why the Evangelicals Love Trump's Israel Policy, Vox, 14 May palestinians-trump-evangelicals
[xvii] Op. cit.

[xviii] Lappin, Y., Iran: Mahdi will defeat the Archenemy in Jerusalem, Y-net, 12.31.2006, https://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-3346589,00.html
[xix] Мауия бен аби Сафиан е създателят на Омаядската династия /661-750/, чиято столица е Дамаск. Той олицетворява доминирането на суни-тите в битката срещу въстаналите шиити. Кулминация на това е пораже-нието, което неговият син, Язид бен Мауия /680-683/, нанася през 680 г. на наследника на първия имам и четвърти Праведен халиф Али бен аби Талиб /654-661/. Битката е при един от свещените за шиитите град Кер-бала. За повече информация виж: Табари, М., *Тарих умам уа мулук*, Ис-тория на нациите и царете, дар ал нахда ал арабия, Бейрут, т. 5, с. 325.
[xx] Lappin, Y., Iran: Mahdi will ……op.cit.
[xxi] За повече биографична информация виж официалния сайт на аятолах Ибрахим Амини, http://www.ibrahimamini.com/ar. 13.07.2019.
[xxii] Amini,I.,Al-Imam Al-Mahdi.The Just Leader of HumanityTranslated by Dr Abdulaziz Sachedina,CreateSpace Independent Publishing Platform, 2015,
[xxiii] Op. cit….. p. 62.
[xxiv] Op. cit…..p. 43.
[xxv] Битар, Х., *Осман бен Афан*, Ал Ордон, Мактаба ал манар лил тибаа уа лил нашар, 1988, с. 67-89.
[xxvi] Ghaemmaghami, O., To the Abode of the Hidden One: The Green Isle in Shi'i, Early Shaykhi, and p.Babi-Baha'i Sacred Topography. Unity in Diversi-ty: Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam, BRILL, 2014, p. 140-141.
[xxvii] Amini, I., Al-Imam Al-Mahdi. The Just Leader …… p. 153.
[xxviii] Rosenberg, J., Why Iran' s Top Leaders Believe That the End of the Days Has Come, Fox News, https://www.foxnews.com/opinion/why-irans-top-leaders-believe-that-the-end-of-days-has-come, 7.11.205.
[xxix] Amini, I., Al-Imam Al-Mahdi. The Just Leader....p. 233.
[xxx] Op. cit…….p. 235.
[xxxi] Ardalan, S., Iran's Jerusalem Day': Behind the Rallies and Rhetoric, BBC Persian, 2.08.2013, https://www.bbc.com/news/world-middle-east-23448932
[xxxii] The Dawn of the Islamic Revolution,Tehran: Islamic Republic Ministry of Guidance, 11. 02. 1980, p. 25.
[xxxiii]Ahdiyyih,M,Ahmedinajad and the Mahdi**,** Middle East Quarterly,Fall 20 08,pp.27-36,https://www.meforum.org/1985/ahmadinejad-and-the-mahdi
[xxxiv] *Ал махди уа ал итифак ан науаи*, Махди и ядреното споразумение, 13.07.2019, https://eldorar.com/

---------- ----------

I.–*РЕЦЕНЗИЯ* от ***Проф.д-р Антоний Хубанчев,***

Сборникът *„Религиозна идентичност и светоглед-2:* *Човекът в европейската цивилизация на XXI век“* съдържа доклади на едноименната конференция (София, м. юли 2019 г.), организирана от катедра/секция „Религия, вярвания, светоглед“ (ИИОЗ, БАН), както и допълнитерни студии и статии по темата на НИ проект на катедрата с ръководител проф.дфн Ст.Пенов.

Кризата на идентичността в глобалния свят на културни, религиозни и етнически различия: Характерното за подобен род издания е, че те създават впечатление за твърде широка тематична панорама поради мащабния им концептуален обхват и интердисциплинарния характер на теоретичните подходи във философските анализи и изводи. Съдържателната част, обаче, е добре структурирана и тематизирана и позволява да се обособят три основни раздела:

а/ В *първия раздел* са включени материали, в чийто фокус на философски анализ са **световните монотеистични религии** (юдаизъм, християнство и ислям) с присъствието им като вековни традиции и филиация на идеи в Европа, Евразия и Близкия Изток, интерпретирани в историческите им превъплъщения като кодове, символи и ретранслатори на базисни смисловофомиращи структури за идентификация. В това отношение разрастващата се криза на европейската идентичност с нейните ab origine юдео-християнски и елинско-римски корени предпоставя по необходимост – като основа за интеркултурен и интеррелигиозен диалог и интеграция – изследването на религиозно-философските им начала, понятия и класически ценности. Същевременно, свързани с религиозното съзнание и преживяване, те духовно интегрират личността, поради което моралните оценки, поведенческите и познавателните процеси и изискванията на религиозната им нормативност водят до онтологичното усъвършенстване на цялостната психосома-

тична природа на човека. (Пенов Стефан, Левяш Иля). Част от материалите са издадени на руски език, като сред тях е и първата студия на проф. Ст. Пенов“ Коды, культура, идеи и символы европейской цивилизации: Религиозные символы, научные понятия, философские идеи“, която се явява програмна за НИ проект на научно-изследователската група с участници от БАН, ВУ в България, Русия и Израел.

Основният недостатък на всеки философски дискурс на идентичността е неопределеността на свързаните с него антропологични и социокултурни импликации, особено когато социумът на стария европейски континент се определя като състояние на „interregnum (междуцарствие)“, защото старите порядки и традиции са в разпад или са вече разрушени, без да са установени тези, които биха могли да ги заместят като нови. Това засяга традиционните функции на семейството, общността, Църквата, националната държава и обуславя търсенето на собствената идентичност в традицията и историята, за да се консолидира значимостта на индивидуалните и груповите интереси. Ние живеем в епохата на определен тип „групизъм“, на образуване на групи, имащи защитен характер с психосоциалната установка „ние-те“, като всяка една от тях се стреми да постигне такова самосъзнание, въз основа на което се утвърждават както солидарността, така и борбата срещу подобните противостоящи общности, съпътствана с демонизиране на образа на Другия като враг. Като социална диагностика тук особено конструктивна е концепцията, че „преминаването от негативна към позитивна поляризация е възможно единствено и само в условия на разрастващ се диалог, на активно взаимодействие, съхраняващо различията като стимул за интеграция. Пътят на интеграция чрез диалог преминава през приемането на различието и проблематизирането на собствената идентичност“ (Босаков Веселин).

В дискурса на сложната парадоксална природа на европейската идентичност, отправна точка би могъл да бъде

също така тезисът за нейната обусловеност от различията в съвместното съществуване на различните култури и процесите на глобализация. Така излизането от вътрешната национална, културна, религиозна и конфесионална самозатвореност става върховен приоритет в процесите на „интеркултурност като съвместно съществуване, интеркултурност като интеграция и като съучастие“. Именно културното пространство е сферата, където, ако няма изкуствено наложени външни императиви, но практики на действителен диалог, може да се поражда универсалност със знак плюс, а самото национално, освободено от старите граници, заживява нов живот и търси нови превъплъщения (проф. Татяна Батулева).

Глобализационните изменения поставят предизвикателства за идентичност в по-конкретен контекст и пред регионалните култури. Оригинален принос към тази проблематика е публикацията „Религиозност и нагласи към бежанците в България“ на проф.дсн Анна Мантарова, в която въз основа на резултати от емпиричното социологично изследване „Социални аспекти на съвременните миграционни процеси (м. декември, 2017г) са интерпретирани ключови понятия за толерантност, ксенофобия или социално приобщаване в зависимост от религията и степента на религиозност на местното население у нас (Мантарова Анна).

Религиозната идентичност се изявява в най-острите си форми особено в преломни времена на системни кризи, характерни **с** безпринципното обезличаване на автентичната същност на културата и религията. Това се отнася най-вече до съществуващото в наши дни политизиране на световните монотеистични религии, без да се отчита решаващото разграничаване на вечното, сакралното и духовното (spiritualia) от емпиричното и исторически конюнктурното (temporalia), което съхранява тяхната автентичност и ги изявява като фактори от висш порядък. Злоупотребата и спекулациите с този висш смисъл и цели

на човешкото съществуване пораждат недоверие към самата религия и тя се възприема като причина за разделение, конфликти и религиозно съперничество с непредвидими последици. В действителност обаче, в какво и как вярват човеците или как именно не вярват е от изключително голямо значение за социално-икономическия, политическия и културен живот. В това направление особен интерес представлява оригиналното аналитично изследване „Израел – между евангелистката любов и джаафаритската омраза“ (проф .дн. Чуков Владимир).

б/**Във *втория раздел*** на сборника, в съответствие с тематичната поредица „философия –наука – религия“, „вяра – разум – познание“, с несъмнен научен принос могат да се отбележат две изследвания от областта на философската класика „Два подхода към въображението при Кант“ (проф.Гънгов Александър) и „Хегел и релацията: философия и религия“ (Методиев Сергей). Допълнително е включена и статията на Проф.Ст.Пенов:„Въведение в проблема дух-душа-тяло или Mind-Body Problem“. Тя съчетава философията като логика и метафизика с последните естественонаучни постижения. Тази персонална тема на изследване е по НИ проект на катедра “Религия и светоглед“, ИФС-БАН.

В научния прогрес се съдържа определен и изключително точен автономен смисъл. Той е средство за въплъщаване на творчески идеи с върховен приоритет на научната истина в границите на нейната компетентност. В този аспект са прецизните анализи на *псевдонауката* като антипод на genuine научното познание, както и систематизацията на формите на съвременните спекулации чрез псевдонаучни, религиозни теории и твърдения, основаващи се на неверни резултати. Тук могат да се включат също така хипотези от областта на религиозните и паранормалните феномени, както и опитите да се обяснят научни факти с конфесионални възгледи и псевдонаучни утопии като трансху-

манизъм или превратното разбиране за „изкуствения интелект, който на практика имитира и ще имитира наличието на самосъзнание, без да го притежава. Тази интересна студия е написана от проф.д-р Христо Гагов,СУ.

В широката тематична палитра „наука и религия“, „вяра и разум“, се вписват също така оригиналните публикации за „съвременното религиозно Просвещение“ (проф.Усачев А. В. от Русия), за богословската методологична основа на съотношението „вяра – познание“ (Пенков Димо), за „програмната интелигентност и сляпата каузалност“ (Димитров Асен), за „теологичните консеквенции в телеологията“ (Ангелов Цветелин), за „възможността да се изведе научен аргумент за Бога“ (Велчев Валентин).

в/ **В *третия раздел*,** включващ по-конкретни форми на специфична религиозност и идентичност, биха могли по съдържание да се обособят два подраздела:

– В първата част, свързана с Православния Изток, са публикации от областта на религиозната философия „Безсмъртие vs възкресение: Николай Фьодоров през погледа на руски религиозни философи“ (Димитрова Нина), от психология на религията – за аскетичния опит, в който между свободата на духа и емпирията на природните дадености, личността познава истинската си същност и идентичност като нещо обусловено спрямо друга най-висша и абсолютна Безусловност и се разкриват в пределния им смисъл реалности с фундаментално значение за човешкото съществуване като зло, страдание, духовна и биологична смърт (Тодорова Росица), за ролята на религиозното съзнание във формирането на личностната идентичност (Тодорова Паулина), както и изследвания за „Религиозността на българите – изследователски перспективи“ (доц.Кръстева Венета), за „Сърдечната молитва в наставленията на светите отци“ (Нанова Боряна) и за определени модели на ефективни подходи към православното цър-

ковно наследство и създаването на духовна култура въз основа на методологията на йеротопически изследвания от последните десетилетия (Гълъбова Лиана). И като централно и актуално събитие в живота на Православните църкви със собствена гледна точка е разгледан „Всеправославния събор на остров Крит“ (Ташев Недялко).

–Във втората част религиозно-философските идеи и състоянието на теологията в западния християнски свят са предмет на специализирани и задълбочени проучвания в публикациите за „Харизматичната форма на християнството“ (Петрова Емилия), „Теологията в постмодерния ландшафт (д-р Петров Людмил), „Юнг за свещеното и за злото – опит за религиозна онтология на емпирична основа“ (д-р Николова Севделина) и „Епистемологичната концепция на радикалната ортодоксия“ (Петрова Христина).

В Сборника са изследвани същностни страни и характеристики на застрашената и променящата се личностна и колективна идентичност, както и формите на религиозната идентичност и политизирането на религиозния феномен в съвременното „глобално общество на риска“ и радикалните промени. Философските анализи, изводи и фактология в публикациите на участващите международни и български учени в това издание разкриват, защо това става в културния, психосоциалния и екзистенциалния модус на криза, без което е невъзможно да се обяснят метаморфозите на индивидуалната и колективната идентичност. В тази насока културно-историческото присъствие на трите световни монотеистични религии (юдаизъм, християнство и ислям) е било винаги едно от най-големите изпитания и предизвикателства от идейно, етническо, идеологическо и духовно-нравствено естество за идентичността на цялостния човек като тяло, сексуалност, душа и творчески дух. Това обстоятелство обаче е и изключителен шанс, защото тези религии, в качеството им на хилядолетни духовни и ценностни парадигми, са вградени като конституиращи

начала в основите на световната култура. Традицията не е пепел, която трябва само да пази и съхранява, но също така и огън, който трябва да се поддържа и възгаря, или ако се перифразира мисълта на М. Хайдегер, това е битийно начало, изискващо възвръщане към първоизточниците**.** Възприемани в тази визия, световните монотеистични религии могат и днес да предлагат в глобален и регионален мащаб за последователите си, отстояващи своята идентичност, необходимите екзистенциални истини и ориентири, нравствени ценности и норми.

Тематичният сборник – електронното издание: ***„Религиозна идентичност и светоглед-2*** както е с високо-професионално и актуално съдържание, така е и с отлична предпечатна подготовка,за която главна заслуга има проф. Пенов.

Юни, 2020,София

Проф. д-р *Антоний Хубанчев;*
(hubanchev@abv.bg)

II. *РЕЦЕНЗИЯ* от **доц. Цв.Рачева**

на сборника: „***Религиозна идентичност и светоглед-2*** (Човекът в Европейската цивилизация на XXI в.-2,ел.издание, 2020):

Този тематичен сборник е преработено и допълнено

електронно издание през 2020 г. и е резултат от проведена конференция на същата тема през юли 2019 г. в РКИЦ, по проектна дейност на катедра „Религия, вярвания, светоглед" на ИФС, БАН. Вече е оформена десетилетна традиция да се провежда национална конференция с международно участие от тази катедра с ръководител проф. дфн Стефан Пенов в сътрудничество с РКИЦ, след което да се издава сборник.

Това издава целеустременост и последователност, проявена от екипа на организаторите и изследователите.

Самата тема, която с различни акценти и нюанси се повтаря, но и подновява през годините, издава значението на цялата активност: убеждението, че мнозинството хора имат религията като свое метафизично, светогледно основание при определяне линията и начина на своя живот. Което от своя страна създава мисловната необходимост от философско промисляне на религиозно-метафизичното основание. Защото философската идея за религията е това - през разликите в религиите да изяви моментите на тъждественост между тях, на общност, да ги разкрие като отнасяния към една абсолютна основа. Така философският поглед показва реалността на синтеза, общото сечение в иначе различните представи. Неслучайно върху корицата на сборника се разпознават символите на християнската, еврейската, будистката и ислямската религия, над които е совата на философската мъдрост. А употребата на „европейско" е в установеното значение на термин, на общородово, общочовешкото като такова.

Би могло да се постави една условна граница в тематизациите на текстовете. От една страна са тези, отнесени към съвремието ни, а от друга – към философско-теоретичната, теологическата и историческата обектност. В ориентираните към съвремието текстове прочитаме теми като: „Псевдонаука: съвременни спекулации с науката" (Проф. д-р *Христо Гагов*), „Еще раз о современном религиозном просвящении" (проф. *А. Усачев*, Русия), „Религиозност и нагласи към бежанците в България" (Проф. дсн *Анна Мантарова*), „Израел – между евангелистката любов и джаафаристката омраза" (проф.дн *Владимир Чуков*) „Идентичността – котва срещу препускащата глобална несигурност" (доц. *Веселин Босаков*), „Теологията в постмодерния ланшафт" (д-р *Людмил Петров*), и други. В тези текстове забелязваме проблемно многообразие – от

това, че историчността е не друго, а самоопределение на вечността (Л. Петров: „християнството се явява „вътрешно", по особен начин постмодерно", с. 83), до умението да се виждат противречията и движенията в актуалната историческа емпирия (Вл. Чуков: „Подобен тип конфронтационна и взаимоотричаща се енергия, превърната във външна политика на две държави с огромен потенциал, предвещава дълъг и разрушителен двубой", сс.401-2).

Сред темите, отнесени към философско-теоретичното разбиране за религиозността, срещаме: „Философски анализ на теологичните консеквенции в теологията" (д-р Цветелин Ангелов"), „Ние винаги сме били тук или интелигентност и сляпа каузалност" (доц.Асен Димитров), „Идентичност и интеркултурност" (Проф.Татяна Батулева), „Възможно ли е извеждането на теоретичен аргумен за съществуването на Бога?" (Валентин Велчев) и други.

Към европейската история на духа виждаме отнесени текстовете: „Коды, культура, идеи и символы европейской цивилизации: религиозные символы, научные понятия, философские идеи" (Проф.Стефан Пенов), „Хегел и релацията философия и религия" (Сергей Методиев), „Два подхода към въображението при Кант" (Александър Гънгов), „Логос, Топос и Хронос – границы христианской Европы" (Илья Левяш, Беларус), „Безсмъртие vs възкресение: Николай Фьодоров през погледа на руски религиозни философи" (Проф.дфн Нина Димитрова) и Проф. Ст. Пенов - „Въведение в проблема дух-душа-тяло или Mind-Body Problem" с персонална тема по НИ проект.

Сред богословските теоретизации откриваме: „Вяра и знание" (доц.Димо Пенков), „Сърдечната молитва в наставленията на светите отци" (Боряна Нанова), „Йеротопични модели на създаване и възприемане на църковното богослоовие и изкуство днес" (Лиана Гълъбова) и др.

Това условно тематично обособяване включва общо 26 автори от различни страни, изследователски общности у нас,

както и различен по време изследователски опит – от докторанти до професори. Всички автори обаче застават със своите имена зад своя интелектуален интерес и светогледна загриженост. Книгата е на високо теоретично ниво, актуална е, съдържа много информация и анализи и ще бъде полезно четиво за учени, преподаватели и студенти.

Май, 2020 Доц.д-р *Цветина Рачева*
(СУ „Св.Кл.Охридски)

***Jerusalem of Gold*/ ירושלים של זהב!**

Йерусалим от злато!/
Целува го планински бриз,/
Край борове-стената на плача,/
Това е Божият чеиз,/
Солиден денем и във здрач./
Йерусалим от злато, /
със храмове от бронз, от светлина и камък./
Живеят в теб и песента ми/
Потомците Израйлеви от пламък./
Нощта се спуска и изгрява/ –
Йерусалим от злато./
Изгрява слънце и огрява/
–Йерусалим от злато./
Йерусалим с шофари и с хиляди лица./
И ако теб забравим,/
да вкаменеят нашите сърца!"

(Превод съставителя – Проф.,дфн Ст-Пенов), (מהדר מתרגם): -
– ***פרופסור*שאלתיאל פענאו*** *דוקטור למדעים**



האוניברסיטה העברית בירושלים
THE HEBREW UNIVERSITY OF JERUSALEM

---------- ---------- ----------

Писмени рецензии за електронния тематичен сборник
Проф.д-р Ант.Хубанчев и доц.д-р Цв.Рачева.
„Религиозна идентичност и светоглед-2:
Човекът в европейската цивилизация на XXI век“,
***София,2020, ISBN:* 978-954-392-576-6.** Съст.:
Проф.Ст.Пенов; По НИ проект на катедра/
секция:„Религия, вярвания,светоглед“. ИФС-БАН.

РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ и МИРОВОЗЗРЕНИЕ.2.

Человек в Европейской цивилизации XXI века (Переработанное, дополненное электр. издание)

זהות דתית ו השקפת העולמת
איש אירופה במאה ה -21
המחלקה לפילוסופיה של דת באקדמיה למדעים בבולגריה

Редакторы русского текста:дфн Ст.Пенов&
д-р Ал. Пенова;
Editors of the English text – DSc St. Penou &
PhD Sevd.Nikolova.

RELIGIOUS IDENTITY and WORLDVIEW.2.
21-st Century Man of Europe
(Supplemented and revised electronic edition)

Department of Philosophy of Religion studies BAS;
In collaboration with colleagues from Sofia University, Russia and Israel

Ed. by PROPELER; Sofia 2020*/ 5780.
ISBN - 978-954-392-576-6.