

**Свилен Тутеков**

Великотърновски университет “Св. св. Кирил и Методий” – Православен богословски факултет

Предпоставките на западната социална етика в светлината на православното богословие

Abstract. На Запад християнството се преживява и утвърждава като система от идеи и етически ценности. По такъв начин християнството е превърнато в система от морални норми, които имат божествен авторитет. Църквата обаче не предлага ефективни морални и социални “проекти”, а призовава, кани и свидетелства за новия начин на съществуване, т. е. за новия етос на човека в Христос. Този етос е кваса на Царството Небесно и добрия залог, за който Църквата свидетелства в света и който я прави сол на земята и светлина за света.

Key words: западната етика, евхаристийната общност, етос, битие, свободата

Днес Църквата е изправена пред сериозното предизвикателство да предложи на съвременния човек и общество решение на актуалните морални и социални въпроси, от което до голяма степен зависи нейното присъствие в обществения живот. Това очакване се корени в едно утвърдено и вече дори “неподлежащо на съмнение” убеждение, че християнството е съвършеното морално и социално учение, което може да стане решаващ фактор за подобряването на личния и обществения морал. Затова то трябва да има ясно формулирана етическа доктрина и основана върху нея социална концепция, които могат да бъдат модел за решаването на жизненоважните проблеми на личния и обществения живот.

Без съмнение, това очакване е напълно оправдано от гледна точка на представите и нагласите, формирани в традицията на “западното” християнство (т. е. на Римокатолицизма и протестантизма), което пренася идентичността на Църквата от *евхаристийната общност* към *мисията* и социално ориентираната *етика* и така приспособява християнската вяра и живот към нуждите и изискванията на обществено-политическия живот. Това очакване често прераства в упрек към Православната църква

за “липсата” на ясна позиция по актуалните социални теми¹, който най-често е съпроводен с настояването тя да предложи *ефективни* решения на тези насъщни проблеми. Подобна нагласа обаче не е плод само на неистовия стремеж на съвременния човек да участва активно в обществения и политическия живот и да търси в Църквата “опора” и стимул за това свое намерение. Тя има своите дълбоки корени в богословската и философската традиция на латинския Запад, който винаги е показвал завидна загриженост и способност за изграждането на добре организирано общество посредством една конвенционална социална етика. Това очакване и нагласа обаче изправя Православната църква пред “изкушението” да се опита да обоснове и формулира своя социална етика върху принципите и предпоставките на същия този “западен модел”, който съвременният човек е “приел” като безусловно ценен. Но “изкушението” тук не се състои в нуждата от визия за човека, света и обществото, защото спасението на човека и света са били неизменно в центъра на евангелската вяра и Църквата винаги е осъзнавала своята пастирска грижа за тях. То е свързано по-скоро с *подмяната* и *приспособяването* на вярата и живота на Църквата към принципите на *рационализма*, *индивидуализма* и *утилитаризма*, обосновани и формулирани в западната богословско-философска традиция и вградени в основите на съвременната цивилизация. Тази дилема изправя православното богословие пред предизвикателството да “дешифрира” последиците от тази *подмяна* и да открие основните принципи на “общностния” или социалния етос (=нравственост) на Църквата като ключ за решаването на проблемите, които поставя социалната етика.

1. Историческият контекст на *подмяната*

Разглеждането на поставената тук тема не бива да се отнася към въпроса за “сблъсъка на цивилизациите”, в който Хънтингтън вижда противопоставянето на западната (в лицето на римокатолицизма и протестантизма)

1 Пример за позицията на Православната църква по актуалните социални въпроси са съчиненията на редица православни богослови като Христос Янарас (*Кризата като предизвикателство*, С. 2003, “A Note on Political Theology”, in: *St. Vladimir's Theological Quarterly* № 27, 1983, 53–56); прот. Георги Мантзаридис (*Ορθόδοξη θεολογία και κοινωνική ζωή*. Θεσσ., 1998), прот. Стенли Харакас (*Living The Faith*. Minneapolis, Minnesota, 1992; *Contemporary Moral Issues*, Minneapolis, Minnesota, 1982), прот. Радован Бигович (*Църква и общество*, С. 2003), прот. Джон Брек (*Свещеният дар на живота*, С. 2002) и др. и обръщения на православни форуми по въпросите на съвременното общество, биоетиката, екологичната етика и т. н. Пример за това е неотдавна публикуваната социална концепция на Руската православна църква.

и на източната (в лицето на Православието) цивилизации, които очертава несъвместимостта на различните религиозни традиции. Въпросът е доколко формираната в условията на западното християнство европейска цивилизация и култура (която и до днес носи названието “християнска”) създава предпоставки и утвърждава критерии, които го отчуждават от опита и етоса на църковното предание. Историческото развитие на християнството на Запад (особено когато се има предвид неговата очевидна секуларизация) не е резултат от случайни обстоятелства и грешки, а преди всичко от дълбокото *отчуждение* от истината и живота на Църквата. Това е довело до сериозна подмяна на разбирането за Бога, човека, света и историята, която е била обоснована в традицията на схоластическото богословие и е станала основа за превръщането на християнството в *религия и идеология*².

Преди всичко трябва да се подчертае, че в Западната Римска империя християнството е било прието, живяно и тълкувано по различен начин, в сравнение с Изтока, което разбира се не подлага на съмнение християнските основи на западноевропейската култура. Евангелието и най-ранните отци на Църквата свидетелстват по безспорен начин, че християнството е донесло на света *благата вест* за победата на Христос над смъртта, която става възможна чрез новия начин на съществуване на човека в Църквата като есхатологична евхаристийна общност. Западът обаче постепенно започва да проявява една особена загриженост за *историята и етиката*³, с което те придобиват ценност сами по себе си, а не във връзка с бъдещото Царство Божие⁴. Така на Запад християнството се преживява и утвърждава като система от идеи и етически ценности, която има за цел да осигури индивидуалната праведност на човека и постигането на добре организирано (посредством християнската вяра и морални норми) общество, т. е. да осъществи Царството Божие на земята. Този възглед съдържа в себе си идеята, че спасението е резултат от практическия живот на човека, който може да се регулира и подобрява посредством ясно определени норми на индивидуално морално поведение и на обществено

2 За дълбоките богословски и философски измерения на този процес вж. по-подробно Yannaras, Chr. “Orthodoxy and the West”, in: *The Greek Orthodox Theological Review* № 17, 1972, 115–131. Относно проблема за идеологизацията на Църквата вж. също Тутеков, Св. “Православието между идеологията и живота (проблемът за идеологизацията на Църквата)”, в: сп. *Християнство и култура* 8, С. 2003, 64–70.

3 Още Тертулиан подчертава значението на изпълняването на заповедите на евангелския закон като ключов елемент и отнася съдържанието на живота към това, което човекът *прави*, т. е. към неговото *поведение*.

4 Срв. Зизиулас, J. “Есхатологија и друштво”, в: *Видослов* 28, Требиње 2003, 79.

съжителство – идея, която има непосредствена връзка със способността на западния човек да се организира. По такъв начин християнството е превърнато в система от морални норми, които имат божествен авторитет, а Църквата – в “съвкупност от тези непреходни божествени закони, върху които се основава животът на всеки отделен човек”⁵. Това разбиране се утвърждава в условията на римското юридическо мислене, което цели създаването и функционирането на добре организирана държава и общество и отнася идентичността на човешката личност към нейната социална роля и легитимността ѝ пред държавните закони⁶. Схоластическото богословие така и не успява да създаде истинска онтология на личността (личността се определя въз основа на нейните психологически и морални свойства), което има за последица разделението между съществуването и личността на човека, а това вече е предпоставка за силния интерес към нейната роля в обществото и за подчертания стремеж за изграждането на социално ориентирана етика. От друга страна, преживяването на християнската вяра в условията на един все по-задълбочаващ се *историцизъм* е довело до постепенната подмяната на еклисиологията със социологията и има своите конкретни прояви в опитите от страна на Римокатолическата църква през Средновековието да придобие светска власт⁷. Практическите последици от тази подмяна са превърнали Църквата в организация за контрол на индивидуалната вяроност към догматите и нравствеността и в посредник между индивидуалното човешко същество и “недостъпния” Бог, превърнат от стройната система на схоластическото богословие в обект или идея, която трябва да служи като абсолютен авторитет за налагането на господстващата идеология в обществото посредством една утилитарна социална етика. Така постепенното пренасяне на идентичността на Църквата от събитието на евхаристийното събрание към *мисията* и то главно в нейните социални измерения, е основната причина за дълбокото отчуждение на западното християнство от църковния опит и предание, което може най-кратко да се определи като подмяна на *онтологията* с една социално ориентирана етика⁸.

5 Срв. Мидић, И. “Савремени свет и Православна Црква”, у: *Сећање на будућност*. Београд 1995, 137.

6 По-подробно вж. Zizioulas, J. “Personhood and being”, in: *Being as Communion*. New York, SVS Press, 1997, 29. Академик Владета Йеротич смята, че политизацията на съвременния човек и разцветът на социологията в наши дни не могат да бъдат разбрани без тяхното отнасяне към римското разбиране за *персоната*. Срв. Йеротич, Вл. *Религиозно и психолошко биће човека*, Београд 2000, 261.

7 По-подробно вж. Зизиулас, Ј. *Еклисиолошке теме*, Нови Сад 2001, 115–121.

8 Срв. Мидич, И. “Евхаристия и мисия”, в: сп. *Мирна* 19, С. 2002, 50.

Религиозният упадък и силната секуларизация след епохата на Просвещението и Ренесанса е довело до *автономизирането* на етиката и до пълното ѝ отделяне от богословието и от църковния живот. Религията е била изтласкана в областта на частния живот и тъй като вече е липсвала някаква обединяваща “свързка” на обществото, етиката се е превърнала в единствения фактор за регулиране на обществения живот⁹. Появилият се в тези условия протестантизъм е схванал ролята на Църквата като морална и духовна сила в света, която има за цел да наложи християнските ценности на обществото, или като използва властта на държавата (калвинизъм и пуританизъм в англосаксонския свят), или като се съсредоточава върху културата на духовния живот на своите членове, независимо от действията на държавата (лутеранство и пиетизъм). Доколкото в епохата на Просвещението и Новото време силите на обществото са се опитали да маргинализират Църквата и да разрушат всяка връзка между нея и развитието на западната култура, Църквата на Запад се е стремяла да свърже проблемите на всяка епоха и време с различни форми на *aggiornamento* и активни действия в нравствен план¹⁰. Макар този стремеж да се основава върху определени морални принципи, които са се култивирали на основата на християнското учение, след откъсването им от техните *антропологични* и *еклесиологични* предпоставки, те вече не са били способни да свързват хората помежду им в общност¹¹. В условията на тази все по-силна секуларизация протестантизмът отнася християнската идентичност към *проповядването* на Словото Божие – разбираемо най-често като стремеж невярващите да се убедят в правотата на християнските убеждения и морални ценности, – което от своя страна може да осигури и да гарантира подобряването на личния морал и на отделните области от обществения живот.

Практическите последици от извършената на Запад подмяната са довели до възприемането на християнството предимно като морално и социално учение, което може да бъде алтернатива на съвременната секуларна и потребителска култура. Поддръжниците на това убеждение обаче пропускат да забележат факта, че предпоставките на социално ориентираната етика се коренят в принципите на *рационализма*, *индивидуализма* и *утилитаризма*, които са в основата на същата тази култура. Това е довело до заменянето на *еклесиологията* от *социологията* и до

9 Срв. Pannenberg, W. “Antwort an Gerhard Ebeling”, *Ethik und Ekklesiologie*. Tübingen 1977, 60–61.

10 Срв. Зизиулас, J. *Есхатологија и друштво*, 79–80.

11 Μαντζαρίδη, Γ. *Χριστιανική ηθική*. Θεσσαλονίκη 2000, 48.

разбирането на християнската антропология и етика не в контекста на църковната онтология, а в рамките на “полезни” проекти за подобряване на индивидуалния и обществения живот. Вместо да разкрива дълбокия смисъл на човешкото съществуване и пълнотата на живота в Христос и Светия Дух, християнската етика се е поддала на “западното” изкушение да припознае в църковния етос едно ефективно средство за постигането на често пъти илюзорни цели, скрити зад маската на общочовешкото благо, ценностите на хуманизма и обществения прогрес.

2. Една неизбежна дилема

Съвременните християни все по-често разбират Евангелието като морално и социално учение, чието приложение може да гарантира създаването и функционирането на едно “идеално” морално общество. Това показва, че между екзистенциалните цели – победата над смъртта и обожението в Христос, – които православната християнска етика открива в есхатологичната перспектива на Църквата, от една страна и непосредствените социални нужди и действия, основани върху практическите изводи от тълкуването на “социалното Евангелие” – от друга, съществува остра дилема¹². Вероятно отказът на християните да осъзнаят дълбоката трагедия на този конфликт е една от най-съществените причини за това християнската визия за човека, света и обществото да носи печата на романтичния идеализъм и социалния утопизъм, което се вижда най-добре в опита за приспособяването на Църквата към “изискванията” и нуждите на съвременната идеология на прогреса¹³.

Днес се е наложило мнението, че в продължение на две хилядолетия християнската етика не е успяла да доведе до реална промяна на обществото, нито да създаде предпоставки за подобряването на неговият начин на живот и нрави. Този “неуспех” контрастира с особена острота на фона на “успехите” за подобряване на социалния живот, които обществените организации и структури постигат посредством една *ефективна* социална етика, чието прилагане води до конкретни полезни резултати¹⁴. Тази дилема поражда изискването християнската етика да бъде също толкова

12 За диалектиката между историята и есхатологията вж. по-подробно Mantzarides, G. *Orthodox Spiritual Life*. Brookline, Massachusetts 1994, 132–137.

13 По-подробно вж. Бигович, Р. “Ролята на Църквата в съвременната цивилизация”, в: *Църква и общество*, 275–291; Јанарас, Хр. “Религија – заједница – идеологија”, у: *Теолошки поглед*, 1–4, Београд 1992, 4–7.

14 Срв. Yannaras, Chr. *The Freedom of Morality*. New York, SVS Press, 1984, 195.

ефективна и тъй като “претендира”, че се основава върху авторитета на божественото учение на Евангелието – да съдържа в себе си “ресурсите” за реална промяна както на личния морал, така и на обществения живот. Когато обаче не успява да подобри с нищо положението на съвременния душевно объркан и морално паднал човек и не “намира сили” да се справи с егоизма, агресията и различните форми на социална несправедливост, тя става или обект на критика от страна на прагматичния прогресивизъм или повод за *романтично* обръщане към миналото. Очевидно в контекста на съвременната цивилизация и култура християнството е приемливо единствено като *индивидуална религия* и *кодифицирана етика*, която може да подобри характера на отделния човек и да бъде *полезна* при осъществяването на “социалните проекти” за постигането на обществено благополучие и щастие. Изкушението тук се състои в подмяната на *църковното събитие* с обективни доктринални положения и безлични етически принципи¹⁵ – подмяна, която подхранва илюзията, че тяхното практическо прилагане в различни социални области ще доведе до безусловно полезни резултати. Така християнският начин на живот започва да се идентифицира със *социалната активност*, а етиката по дефиниция придобива конвенционален и утилитарен характер и се подчинява единствено на критериите за *практическа приложимост* и *полезна*. Затова съвременният християнин (независимо от неговата конфесионална принадлежност) оценява социалната активност, свързана с благотворителността и борбата за социална справедливост, като нещо много по-морално от участието в литургичния живот на Църквата, като възможност за един нов начин на съществуване, чрез който смъртта е преодоляна във факта на свободното общение и любовта. За разлика от тайнственото събитие на вярата, което преобразява човека и му дава възможност да израства в *живота в Христос* чрез Светия Дух, една конвенционална социална етика, та били то и християнска, се ръководи единствено от непосредствените морални нужди на обществото, подчинени на принципа за *целесъобразност*, *благополучие* и *напредък*. Единствената възможност на православното богословие да реши тази дилема без да попадне в плен на *опиума* на “социалното Евангелие”, е да “дешифрира” предпоставките, които стоят в основата на модела на *обективна* социална етика и да доближи до съвременния човек *екзистенциалния* призив на Църквата за *живот в Христос* като свободно общение в любовта.

15 За факторите и процеса на тази подмяна вж. по-подробно Янарас, Хр. “Църквата в посткомунистическа Европа”, в: *Кризата като предизвикателство*, 121–129; Yannaras, Chr. “Orthodoxy and the West”, 118–119.

3. Принципите на “обективната” социална етика

Както вече беше споменато, съвременната западно-европейска цивилизация и култура се основава върху утвърдените в схоластическото богословие и философия принципи на *рационализма, индивидуализма* и *утилитаризма*. В условията на този интелектуален и духовен климат всеки опит за създаването на модел на социална етика е съобразен с две основни изисквания или предпоставки, които са логическо продължение на тези принципи: 1/ изискването за *обективност* и 2/ изискването за *ефективност* и *целесъобразност*.

А/ *Изискването за обективност*. Първата предпоставка е свързана с *обективизирането на истината*¹⁶ и свеждането на личността до категориите на индивидуализма, което е безспорна заслуга на богословската и философска мисъл на латинския Запад. Това води до утвърждаването на една рационалистична метафизика, индивидуалистична антропология и утилитарна етика, чийто основни предпоставки и принципи доминират и в епохата след Просвещението и Ренесанса. Обективизирането на истината е последица от убедеността на човешкия разум, че тя може да се *притежава* и *използва* за постигането на общополезни цели, които са израз на индивидуалните или социалните стремежи към благополучие и щастие. Това води до претенцията за *непогрешимост*¹⁷, която лежи в основата на всяка идеология и служи като аргумент в полза на всяка “социално-полезна” практика. Пренасянето на подобен *идеологически* подход към живота в християнски контекст е довело до убеждението, че идеята за Бога и моралната доктрина на Евангелието могат да се *приложат* и да бъдат *полезна* за индивидуалния и социално-политическия живот. По такъв начин *обективизирането* на истината и живота превръща християнското разбиране за човека, света и историята в система от отвлечени идеи и принципи, безлични етически ценности и правила за поведение, т. е. в *религиозна идеология* и кодифицирана утилитарна етика. Оттук следва, че независимо дали се основава върху философски или религи-

16 Показателни в това отношение са прословутите определения за обективността на познанието на Тома Аквински, *De anima* II, 12; III, 8: *Summa Theologiae*, I, 87, 3 и I, 88, 2 ad. 2: *De veritate*, qu. I, art. 9 и qu. III. Срв. Јанарас, *Хр. Философија из новог угла*, Београд 2000, 111. и сл.

17 Принципът за непогрешимост е формулиран ясно още от Тома Аквински, (*Summa Theologiae*, II, 2, 1, art. 10) и на практика е водещ във всяка идеология и нейното авторитарно налагане в обществото. За богословската и философска аргументация на този принцип от схоластиците през Средновековието вж. по-подробно Јанарас, *Хр. Философија из новог угла*, 110–117.

озни принципи, всяка конвенционална социална етика се съобразява с условието за обективната сигурност и свежда реалността на живота до рамките на някакви обективни оценки за начина на поведение на индивида, поставяйки това като критерий за решаването на моралните и обществените въпроси. Подобно разбиране води до убеждението, че постепенното усъвършенстване на живота на отделните индивиди ще има като резултат подобряването на тяхното съвместно съществуване чрез морално усъвършенстване на структурите и принципите на социалния живот¹⁸. Така дори християнската етика е подчинена на това изискване за обективност, гарантиращо добрите резултати, което означава съобразяване с общоприетите критерии за полезност и ефективност.

Б/ *Изискването за ефективност и целесъобразност*. Втората предпоставка, която обуславя създаването на обективна социална етика се състои в изискването за *ефективност* и *целесъобразност*, или с други думи във вече дори неподлежащото на съмнение убеждение, че социалната активност е способна да доведе до конкретни резултати и реално да промени обществения живот. Това разбиране е свързано с предположението, че рационалистичният контрол и баланс на “моралните права” и на “обществените задължения” може да осигури правилното функциониране на отделните аспекти от обществения живот¹⁹. Заедно с изискването за *обективност*, критерият за *ефективност* и *целесъобразност* предопределя индивидуалните морални отношения и всички модели на етиката – независимо дали тя е религиозна, философска или политическа. Съобразеността с тези две предпоставки води до формулирането на една етика на индивидуалния начин на живот и социално-политическата ефективност, която може да осигури и да гарантира оптималния баланс между индивидуалните морални нужди от една страна и изискванията, които налага обществената целесъобразност – от друга²⁰. В рамките на този модел човешкият живот е приспособен и подчинен на рационално определени индивидуални и социални морални задължения, чието спазване трябва да осигури постигането на обща полза и щастие. Постоянните

18 Срв. Yannaras, *Chr. The Freedom of Morality*, 214. За принципите на съотношението между индивида и обществото вж. по-подробно Μαντζαρίδου, Γ. *Εισαγωγή στην Ηθική. Η Ηθική στην κρίση του παρόντος και την πρόκληση του μέλλοντος*. Θεσσαλονίκη 1988, 12–15.

19 Срв. пак там, 196.

20 Класически пример за това е постепенното формулиране на “професионалната етика” в контекста на светския аскетизъм, вкоренена в индивидуалистичната култура на пиетизма. По-подробно вж. книгата на Макс Вебер, *Етиката на протестантския дух и духът на капитализма*, С. 1993.

упреци срещу Православната църква, че тя няма “ясна визия” и “активна позиция” по актуалните морални, обществени и политически въпроси (от което следва, че тя няма никаква социална етика, която да предложи), се дължи на неспособността на западния или на “озападнения” източен човек да разбере, че тези предпоставки са неприложими и дори радикално различни от православно разбирание за човека, света и обществото.

V/ *Отричането на свободата и отчуждението от живота.* Утвърждаването на изискванията за *обективност, ефективност и целесъобразност* в начина на мислене и живот на западните християни е довело до възприемането на християнството едновременно и като *индивидуален морализъм*, който трябва да осигури душевното спокойствие на отчуждения и морално паднал човек, или като *утопия*, която може да доведе до едно по-добро социално съжителство, въз основа на обективни принципи. Тази двойственост поражда сериозен конфликт между пасивната индивидуална добродетелност (която няма никакво отношение към конкретния исторически и социален живот) от една страна и непосредствените изисквания на историческия и социалния прогрес (отнесени към една абстрактна трансценденция) – от друга²¹. Нещо повече, приемането на *обективността и ефективността* като безусловни критерии за всеки модел на социална етика води до убеждението, че стремежът за усъвършенстването на обществения живот е единствената истинска възможност за човека да осъществи себе си като “социално същество”²² – убеждение, което е в основата на *социалния утопизъм*. В цялото усилие на западното християнство да формулира принципите на етиката на обществената целесъобразност и напредък може да се съзре една “почти метафизична” борба за създаването на общество, в което царуват абсолютното благополучие и щастие. Зад този стремеж почти винаги се спотайва “някакъв общ архетип на изгубения рай”²³, който вдъхновява и дава жизнена енергия на всички опити за историческото му осъществяване. Социалният утопизъм обаче като че ли забравя за грехопадението, което има за последица егоцентричното самоутвърждаване на човека и трагичното му отчуждение от другия човек и живота на общността. Разбира се, това негово положение поражда

21 Срв. Yannaras, *Chr. The Freedom of Morality*, 198–199; Вж. също Vidler, A. *The Church in an Age of Revolution* (Penguin Books, 1976), 279.

22 Още Аристотел определя човека като “πολιτικόν ζῷον” – гражданско, политическо същество (Политика I, 2; 1253a3 sqq), което означава, че човекът е предназначен да живее в полиса, т. е. в общността.

23 Yannaras, *Chr. The Freedom of Morality*, 198.

нуждата от статичните форми на конвенционалната етика и нейните безлични ефективни предписания, но от друга страна – неизбежно го отчуждава от реалността на живота и от екзистенциалните цели, поставени му от Църквата.

Целият стремежът за обосноваването и прилагането на някакъв модел на обективна християнска социална етика не може да намери потвърждение в опита и богословското предание на Православната църква. Такава етика по дефиниция отрича свободата и неповторимостта на личността, които откриват истината за човека и онтологичното съдържание на неговата нравственост като екзистенциална последица от събитието на вярата и факта на свободното общение в любовта. Въвеждането на принципа за *обективност* като основа на етиката я отчуждава от динамичната реалност на живота и се превръща в преграда за установяването на неповторими междуличностни взаимоотношения. Нито една конвенционална етика, основана върху рационално формулирани обективни принципи и норми на поведение – дори тя да се нарича “християнска” – не може да даде отговор на екзистенциалните въпроси за преодоляването на смъртта, за тайната на човешката свобода и за спасението на човека в Църквата, които са “отвъд” категориите на индивидуалния морализъм и проектите за социално благополучие. Провъзгласяването и прилагането на истината като *обективна мярка* унищожават личностните взаимоотношения, които изграждат динамичната реалност на живота и ги подменя с безлични отношения²⁴, подчинени на отвлечени морални принципи и анонимни цели. В условията на това отчуждение и анонимност хората се превръщат в самозатворени едноизмерни индивиди, а отделните аспекти от техния живот – индивидуални права, обществени взаимоотношения, потребителски нужди, идеологически въздействия и т. н. – се регулират от обективните изисквания за обществена целесъобразност и полезност. Това показва, че всеки опит за изграждането на обективна социална християнска етика неизменно води до нейното подчиняване на принципите на социалния утилитаризъм и целесъобразност, което я обрича да остане в плен на идеологическия подход към живота, отвлечения индивидуален морализъм и социалния утопизъм. Но тъкмо тази дилема или по-точно заплахата от тази *подмяна* прави актуален въпроса за конкретните исторически и социални измерения на църковния етос. Ако православното богословие и в частност християнската етика иска да остане вярно на духа на църковното предание, тя трябва да се изправи решително и отговорно

24 Срв. Μαντζαρίδου, Γ. *Εισαγωγή στην Ηθική*. 14–15.

пред това предизвикателство и да търси неговия отговор не чрез идеологически твърдения и морално-пропагандни пароли, а като предлага *екзистенциални решения и свидетелство* за пълнотата на живота като свободно общение в любовта.

4. *Общностният* етос на Църквата

В опита и преданието на Църквата етосът на човека се разбира и обяснява изключително в контекста на православната онтология, антропология и еклисиология и се идентифицира с тайната на живота и обожението в Христос чрез Светия Дух. Православното богословие не отнася въпросите на нравствеността към някаква етическа система от безлични принципи и норми на поведение с конвенционален характер, а към реалността на човешкото съществуване, т. е. към въпроса за *живота и смъртта*. Църквата никога не се е стремяла да регулира обществения живот и да дава отговор на актуалните социални въпроси в контекста на някаква *ограничаваща етика*²⁵ или да ги разглежда в един чисто етически дискурс, а винаги е предлагала на човека възможност да реши своите *екзистенциални* проблеми като свободна и неповторима личност. Това поставя въпроса дали е възможна православна социална етика, която от една страна да бъде отвъд *обективните* изисквания за индивидуалния морализъм и социалния утопизъм, и от друга – да има като основна предпоставка истината и живота на Църквата Христова.

А/ *Онтологичният факт на общението*. Етосът на Църквата не може да бъде отнесен към категориите на *индивидуализма*, защото той винаги е *съборен* и в този смисъл *общностен*, т. е. *социален* етос. Това общностно или социално измерение на църковната нравственост не се основава върху обективни етически принципи и не се свежда до някаква религиозна версия на конвенционална социална етика. В опита на Църквата етосът на човека е проява и екзистенциална последица от неговата онтологична принадлежност към евхаристийната общност, в която той е “засаден” и в чийто живот участва и споделя. “Християнската етика – пише прот. Георги Мантзаридис – е *личностноцентрична и църквоцентрична*; тя не е индивидуалноцентрична или колективистична..., защото спасението се осъществява единствено чрез личното участие в Църквата, която е *общност на обожението* (κοινωνία θεώσεως)”²⁶.

25 Зизиулас, Ј. “Личност и генетски захвати”, у: *Видослов* 26, Требиње 2002, 132.

26 Mantzaridis, G. “How we arrive at moral judgements: an orthodox perspective”, *Доклад от конференция*, проведена в Женева на 25. XII. 1986, 2.

Църквата “винаги идентифицира живота като факт на общение и любов”²⁷ – събитие, в което човекът намира своята истинска личностна идентичност и което създава неговите отношения с другите личности в общността. Онтологичното съдържание на тази истина се открива в православната триадологията, която става основа и критерий за антропологията, и за еклисиологията, а оттам – и за социологията²⁸. Откритата в Христос истина за Бога като общност (κοινωνία) на три Божествени Личности, които съществуват в свободно общение и любов (срв. 1Иоан. 4:8, 16) не е абстрактна философска идея, а основна онтологична истина, която има екзистенциални последици за живота и неговото осъществяване в общността на Църквата. Затова още св. Игнатий Богоносец призовава магнезийските християни да живеят така, че да проявяват “един и същ Божи нрав (ομοῦθειαν Θεου = *нравственост, поведение подобно на Бога*)”²⁹, което не означава само *нравствен живот*, подобен на Божиите добродетели (срв. 1Петр. 2:9; 2Петр. 1:3–5), а и проява на *общението* (ομοῦ-ηθος) в Църквата като *единство* на всички в Христос със Света Троица. Това *общение* е основният факт, събитие и реалност в Православната църква, което ѝ дава идентичност и което е в основата на православния начин на живот, т. е. на православната етика, а това означава, че православният възглед за човека, света и обществото трябва да се корени в тази истина.

Нуждата на човека от общение намира своя най-непосредствен израз в историческия факт на неговото съвместно съжителство в общността. Но ако социологията открива тази истина във феноменологията на обществения живот с всички присъщи му прояви и структури, то в богословски план тя е само израз и последица от основната за православната антропология истина, че човекът е *битие за общение*³⁰. Личността се открива във факта на общението с Д/Другия, което означава, че животът и етосът на живота, т. е. неговата динамична реализация, извира от това събитие. Всички форми и начини на обществено съжителство (социологията обикновено се ограничава само до феноменологическия анализ) могат

27 Yannaras, *Chr. The Freedom of Morality*, 111.

28 Срв. Лубардић, Б. “Евхаристијска теорија личности и православна веронаука”, у: *Богословље* 1–2, Београд 2001, 64–65; Вж. също Влахов, Ј. “Личност у православном Предању”, у: *Господе, ко је човек? (Православна антропологија и тајна личности)*. Београд 2003, 306–313.

29 Св. Игнатий Богоносец, *Послание до Магнезийци* 6, 2. Същият термин е употребен и в *Посланието до Поликарп* 1, 3.

30 Св. Василий Велики пише, че човекът не е μοναστικόν – уединено, а е κοινωνικόν ζῶον – обществено животно или същество. 55 обширни монашески правила 3 (PG 31, 917a).

да бъдат разбрани единствено като конкретни социални и исторически прояви на този основен онтологичен факт на общението като реалност на живота³¹. Всяка конвенционална социална етика, ограничена до това *хоризонтално* измерение на обществения живот, не може да предложи екзистенциални решения, защото винаги се стреми да обективира самата идея за общението в различни модели, схеми и форми на социално съжителство и да я “наложи” посредством ефективни действия.

Б/ *Свободата и неповторимостта на личността като предпоставки за участие във факта на общението*. За разлика от обективните модели на социална етика, Църквата винаги вижда в общението онтологичното събитие на живота, в което човекът участва като свободна и неповторима личност и намира смисъла на своето съществуване в споделянето на любовта. *Свободата и неповторимостта* на личността откриват възможността на човека да създава междуличностни отношения, което не се вписва в “логиката” на никоя метафизична система или кодифицирана етика (независимо дали е религиозна, философска или политическа) на обективните принципи и безличния авторитет. Отделните личности участват във факта на общението по *различен и уникален* начин, което означава, че то е *динамично и неповторимо* екзистенциално събитие, несводимо до конвенционалните схеми и безличните предписания на обективната социална етика. Животът и етосът на *новия човек* в Христос (срв. Гал. 6:16) “не съответства на някаква индивидуална или социална деонтология, а изразява новата онтология и антропология”³², открити в истината на Църквата. Истинското общение е възможно единствено чрез свободното участие на личността и затова всеки компромис с тази основна истина неизбежно води до предопределянето на човешката личностна идентичност от различни *обективни* схеми и модели на индивидуална или социална етика. Това означава, че християнската визия за човека, света и обществото, която извира от истината и опита на живота в Църквата, има за свои основни “нравствени координати” *свободата и неповторимостта* на личността. Тяхното пренебрегване отрича онтологичния факт на общението като основно събитие на живота и води единствено до отчуждение и противопоставяне, което не може да се компенсира с никакви форми на индивидуален морализъм или социална активност, колкото и те да са полезни и ефективни. Животът на човека в обществото, който не се основава и не е проява на това общение, се задушаваша от индивидуализма, изолацията и попада в плен на статичните безлични

31 По-подробно вж. Μαντζαρίδου, Γ. *Εισαγωγή στην Ηθική*. 30–32.

32 Μαντζαρίδου, Γ. *Εισαγωγή στην Ηθική*. 40.

отношения на анонимните индивиди. Тази трагична обреченост на съвременния човек не може да се преодолее от конвенционалната социална етика, която най-често предлага фалшивата маска на самоуспокоението, а само чрез *екзистенциалния призив* на Църквата за участие и споделяне на общението с Д/другия³³. Свободата и неповторимостта на личността не са абстрактни обективни предпоставки за човешкото съвместно съжителство (това е възможно само в рамките на някаква рационална схема), а реалност на личното съществуване, което се открива в събитието на общението и споделянето на живота като самоотдаване в любовта. Това означава, че доколкото нравствеността на човека се открива във връзка с онтологичния факт на общението, би било твърде “рисковано да се говори за някаква обективна приложима социална етика”³⁴. Всеки опит за налагане на общение “отгоре” въз основа на обективни принципи – дори те да са изведени от Евангелието – унищожава свободата и неповторимостта на личността и не оставя никакво място за междуличностни отношения, които са в основата на истинското съдържание на живота. “Ако понятието *социална етика* – пише Христос Янарас – означава някаква теория, програма, кодекс, който цели обективното усъвършенстване на общия живот на хората, обективната промяна в структурите или предварителните условия на тяхното съвместно съществуване, по-доброто регулиране на обективните взаимоотношения, които формират хората в организирани групи и ако тези цели се преследват независимо от личната характерност и свобода в сферата, в която те са динамично и екзистенциално реализирани, то тогава със сигурност колкото по-вярна остава Църквата на своята онтологична истина, толкова по-дълго тя няма да дойде до категориите на една такава етика”³⁵. Свободата на личността и фактът на общението не са “обективни ценности” в рамките на някаква конвенционална етика, а вярност към екзистенциалната истина за човека и неговия истински *начин на съществуване* (τρόπος υπάρξεως) по образа на Света Троица като живот в Христос чрез *Духа на общността* (Литургия на св. Василий Велики). Църквата открива истината за живота като факт на свободното общение в любовта, което означава, че нейната етика е *общностна* или социална етика. Тази истина намира потвърждение в свободата на личността, защото единствено свободата открива истинската възможност за общение, независимо от природните, морални или социални ограничения и условности.

33 Срв. Бигович, Р. “Другият и разговорът за другия”, в: *Църква и общество*, 45. и сл.

34 Yannaras, *Chr. The Freedom of Morality*, 213.

35 *Ibit.*, 213.

В/ *Евхаристийният етос на Църквата и неговото свидетелство в света*. Социалната етика на Църквата не цели някакво усъвършенстване чрез обективни морални изисквания и общественополезна дейност (въз основа на индивидуалното морално съвършенство), а отриването на истинските измерения на човешката свобода, чрез които личността може да участва във факта на общението като съдържание на живота. Осъществяването на тази свобода обаче не се отнася към тесните социално-исторически граници на добре организираното съвместно съществуване, а е *екзистенциален риск*, отговор на *поканата* на Църквата за приемане и споделяне на живота като общение. Това означава, че единствената изходна позиция и неизменен критерий на общността, т. е. на социалния етос е животът и етосът на *евхаристийната общност* и акта на нейното общо благодарение (ευχαριστία) като основно събитие, което открива самата идентичност на Църквата. Етосът на евхаристийното събрание не може да бъде отнесен към някаква абстрактна или идеалистична духовност, тъй като той извира от есхатологичната реалност на Царството Божие, което не е някакво “неопределено далечно бъдеще” (както го разбира протестантизмът), а реално присъства като “квас” (срв. Мат. 13:33) на настоящия живот³⁶. В тази историко-есхатологична динамика на живота в Църквата поставените пред човека екзистенциални цели не са “далечни” или “отвъдни” божествени изисквания, а реални задачи пред човешкото съществуване “тук и сега”. За църковното съзнание приемането на евхаристийните дарове е участие в живота на Христос и лекарство за безсмъртие (св. Игнатий Богоносец); то е същия този *квас на живота*, който преобразява всеки негов аспект и дейност във възможност за общение и като събитие на общението. “Като истинско богочовешко братство – пише еп. Атанасий Йевтич – св. Литургия открива и проявява в членовете на Църквата нейния католичен (=съборен) етос и е истинската целокупна социална програма на Православието”³⁷. Разбира се, това не означава, че евхаристийният възглед за света и живота е “рецепта”, която ще реши моралните проблеми на което и да било общество, тъй като в него няма място за “опиума” на “социалното Евангелие”. Есхатологичното измерение на Божествената Евхаристия никога не може да се превърне в *история*, а това вече е *призив* към човека да изгражда връзки на лично отношение и любов, предвкусвайки истинския живот на Царството. “Това – пише

36 По-подробно вж. Јевтић, А. “Есхатолошко у нешем свакодневном животу”, у: *Живо предање у Цркви*. Требиње 1998, 176–192.

37 Јевтић, А. “Православна вера и живот, догма и морал у Православље” у: *Трагање за Христом*, Београд 1987, 192.

митрополит Йоан Зизиулас – е свидетелството на една етика, която не е историческа еволюция, а *екзистенциална борба*, която се придобива, за да се изгуби отново, докато окончателно не се придобие “в последния Ден”³⁸. Участието в Евхаристията дава на християните вкуса на истинския живот и им открива светлината, радостта и мира, който те трябва да възвестят на света, за да изпълнят последната “заповед” на Литургията: “С мир да излезем”. Доколкото християнският живот протича от Евхаристия до Евхаристия, той е постоянно свидетелство и “вграждане” на общностния етос на Църквата, т. е. на живота като лично отношение и общение в любовта във всички области на личното съществуване и социалното съжителство. Истинската християнска мисия и социално служение е една непрестанна *литургия след Литургията*³⁹, т. е. едновременно *плод* на получения в евхаристийното общение дар на живота в Христос и мистагогична (=тайноводствена) *покана* за приобщаването към този живот. Преживяването и споделянето на *евхаристийния етос* на Църквата е залог за правилното осмисляне и на личния, и на социалния живот във всичките му аспекти и за преобразяването му чрез *свидетелството* на любовта. Божествената Евхаристия обобщава цялостния начин на съществуване на човека, а участието в нея предполага промяната на екзистенциалните предпоставки на личния и обществения живот и открива възможности за създаването на личностни отношения във всички негови области. Така всяка социална позиция и пастирска грижа – желанието за справедливост, благотворителността, мисията и т. н. – вече не са утилитарни действия, ръководени от обективни принципи, а реална промяна на междуличностните взаимоотношения, основани върху свободното участие на личността. Оттук следва, че свидетелството за общностния евхаристиен етос на Църквата в света е единствения залог за вярното и творческо решаване на въпросите на личния и обществения живот, като *свидетелство* за истината и общението в любовта.

* * *

Вероятно някои биха възприели това разбиране за общностния етос на Църквата и неговото свидетелство в света като романтичен идеализъм или илюзорен утопизъм и по примера на елините, отрекли проповедта на кръста, биха го нарекли “безумство” (срв. 1 Кор. 1:23). И това е съвсем

38 Зизиулас, Ј. “Евхаристијско виђење света”, у: *Православна теологија*, Београд 1995, 26.

39 По-подробно вж. Ware, K. *Liturgy after Liturgy*. www.comunion.com.

естествено за всеки, който очаква от Църквата да бъде не победа над смъртта и “общност на обожението”, а да предложи една конвенционална социална етика, съдържаща готови решения и “рецепти”, способни да подобрят личния и обществения живот. Църквата обаче не предлага ефективни морални и социални “проекти”, а *призовава, кани и свидетелства* за новия начин на съществуване, т. е. за новия етос на човека в Христос. Нейната покана е отправена към свободата на конкретната човешка личност и цели преобразяването на живота в лично отношение и общение. Разкриването и представянето на основните предпоставки и принципи на *общностния* или *социалния етос* на Църквата има за цел да посочи възможността за търсенето на *отговорни и творчески* решения на актуалните проблеми на обществения живот, т. е. неговите конкретни исторически и социални измерения. Този етос е *кваса* на Царството Небесно и *добрия залог*, за който Църквата свидетелства в света и който я прави *сол на земята и светлина за света*. Църквата не налага, а предлага; не заповядва, а кани; не задължава, а свидетелства за този нов живот и вижда в него единствената възможност за промяна на социалните взаимоотношения в отношения на свободни и неповторими личности, които да открият смисъла и пълнотата на живота в общението на любовта.

Свилен Тутеков

Универзитет „Св. Кирило и Методије“ у Великом Трнову – Православни богословски факултет

Претпоставке западне социјалне етике у светлости православног богословља

Рад представља анализу основних аспеката западне социјалне етике, и изазова који се отварају, а којима данас православна теологија треба да приступи, узимајући у обзир претпоставке и потребе човека савремене цивилизације. Крећући се између основног егзистенцијалног циља – есхатолошког постојања и савремених социјалних проблема и потреба, студија отвара питања етичког и социјалног „активизма“, као и (не)успеха Цркве на плану социјалног деловања, покушавајући да се у основним цртама представи етика заједнице и понуди човеку данашњице у њеном персонолошком и евхаристијском – онтолошком изразу.