

**Свилен Тутеков**

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

Православното богословие и наследството на пиетизма

Abstract. Пиетизмът поставя под съмнение основите на съзнанието, опита и живота на Църквата, и затова Христос Янарас го нарича “най-голямата ерес на нашето време”. Пиетизмът подменя и разрушава автентичния евхаристиен, литургичен етос на Църквата и изцяло “индивидуализира” начините на участие в светотайнствения живот, превръща тайнствата на Църквата в религиозни “задължения” и “обреди”, които имат благотворно влияние върху личния и обществения морал. Православното богословие може да преодолее индивидуалната етика и морализма на пиетистката култура като предложи една опитна и диалогична апофатическа етика, която извира от светотайнствената (=евхаристийната) онтология на православното еклисиологично предание.

Key words: пиетизмът, православното богословие, протестантизъм, индивидуалистичната сотериология, етика

Темата за отношението на православното богословие към пиетизма изправя богословската мисъл пред огромно предизвикателство – да постави въпроса за *подмяната* на автентичния църковен *етос* (=начин на живот, мислене и поведение) с *практическото индивидуално благочестие*¹ и да го оцени в перспективата на православното еклисиологично съзнание и опит. Сложността на тази тема произтича от факта, че пиетизмът отдавна се е превърнал в особен тип религиозна култура и

1 Терминът “благочестие” обхваща целия спектър от значения на религиозния опит, независимо дали става дума за вътрешни преживявания или за религиозни институции. Благочестието често се разбира погрешно във връзка с определени религиозни действия или чувства. В опита и Преданието на Църквата обаче *благочестието* се идентифицира със събитието на Боговъплъщението (срв. 1Кор. 3:16: “Велика е тайната на благочестието, Бог се яви в плът”), т. е. пълнотата и богатството на светотайнствения благодатно-подвижнически живот на Църквата – *животът в Христос*. Вж. **Chryssavgis, J.** “Piety – Pietism: An Eastern Orthodox Perspective”// *GOTR*, Vol. 32, № 2, 1987, p. 144; вж. също **Јевтић, Ат.** “Неколико речи о православној побожности”// **Јевтић, Ат.** Трагање за Христом, Београд, 1989, с. 36–39.

манталитет, който е проникнал и на практика вече доминира във всички аспекти на църковния живот, като е оставил дълбоки следи в традицията на съвременната православна богословска мисъл.

Несъмнено многоаспектният и комплексен характер на темата изисква пространен антропологичен, културологичен и социологически анализ, но тук ще се ограничи до нейния богословски дискурс и ще търсим преди всичко *начините*, по които пиетистката култура поразява самата тъкан на църковната идентичност и задава на богословската мисъл “нови” критерии и приоритети. Това методологическо уточнение предполага две основни насоки на изследването: 1) да се потърсят корените и основните белези на пиетистката култура, начина, по който тя се превръща във всеобщо явление на религиозния живот, и проникването ѝ в живота и богословското съзнание на Православната църква и 2) да се анализират *начините*, по които пиетистката култура подменя автентичния църковен етос и налага “нови” критерии и приоритети в богословието, но едновременно с това и отговорността на православното богословие за преодоляването на това тежко наследство. Изпълнението на тази нелека задача предполага задълбочения “прочит” и трезвото богословско осмисляне на наследството на пиетизма, но заедно с това поставя пред богословието задачата да даде недвусмислена оценка и да има отговорна позиция в духа на православното еклисиологично съзнание и етос. Нещо повече, доколкото в опита и живота на Църквата *богословието* и *пастирството* са харизми, които функционират в органично единство², подобно богословско усилие може да бъде полезно поне: 1) за преоткриването на автентичния светоотечески етос на православното богословие, което трябва да иззира от екзистенциално-сотириологичното съдържание на литургичния църковен опит, и 2) за правилната оценка на различни явления в съвременната църковна действителност (почти шизофренното разделение между богословието и църковния живот, загубата на съзнанието за енорията като евхаристийна общност, различните форми на краен индивидуализъм в литургичния живот, противопоставянето на “личния” духовен живот и съборния живот на Църквата, социалният активизъм и т. н.)³ посредством

2 Срв. **Кардамакис, М.** Δοκίμιο Ευχαριστιακής Ανθρωπολογίας, Αθήνα, 2007, σ. 21.

3 През последните години се наблюдава стремеж от страна на вярващите да намерят “своето” място и активно служение в Църквата, което несъмнено е плод на техния евхаристийен глад и апостолска мисионерска жажда. Евхаристийният глад, т. е. гладът и жаждата за пълноценно участие в литургичния живот на Църквата, се сблъсква с *евхаристийно* негостоприемство и богослужебен формализъм, с вкаменени църковни структури и войнстващ клерикализъм. В същото време богословието като че ли не може да даде отговор на жизнените, екзистенциални въпроси за

ясни богословски (=еклисиологични) критерии. Със сигурност опитът за такова изследване на отношението на православно богословие към пиетизма е нелека задача и нейното “решение” може би ще доведе повече до въпроси, отколкото до отговори, но все пак “благото иго” на подобно богословско усилие си остава предизвикателство и църковен дълг тук да бъдат направени първите крачки.

1. Корените на пиетистката култура и нейната “интерконфесионалност”

В историята на религиозните традиции *пиетизмът* се свързва с различни организирани движения или просто течения, които по думите на Христос Янарас са “може би най-ясната проява на вродената инстинктивна нужда на човека от религия”.⁴ Пиетизмът формира един особен тип култура, характерна за религиозния живот – култура, която присъства на практика във всички периоди от историята на Църквата, проявява се в различни форми (организирана или спонтанна) и се “налага” като критерий във всички области на църковния живот. Затова тук първо трябва да потърсим корените на тази култура на пиетизма и начините, по които тя подменя автентичния църковен живот и етос.

смисъла на живота и остава в плен на идеологически отвлечени формулировки, с подчертан апологетичен патос и ригористичен морализъм. По тази причина вярващите се опитват да си създадат “своя” представа и пространство за участие и активна дейност в Църквата и преживяват енорията като *място* (по модела на конгрегациите) за споделяне на общите си духовни интереси и емоционално-религиозни преживявания. Става дума за една фрустрация или компенсация на чувството (или дори комплекс!) за неудовлетвореност от непълноценното участие в живота на Църквата, което намира “отдушник” в опитите за по-интензивно практикуване на някакво индивидуално практическо благочестие или в еуфорията на социалния активизъм (организиран или спонтанен). Но всички тези опити за “компенсация” са по-скоро доказателство за загубата (или поне подмяната) на автентичната църковна идентичност, на съзнанието за енорията като *евхаристийна общност и събрание* около евхаристийната трапеза, в която вярващите трябва да *участват* (пълноценно!) и да споделят евхаристийната кинонийна реалност на църковния живот. Затова “оценките” на явленията в съвременния ни църковен живот не трябва да са вдъхновени от романтичните спомени за миналото или от утописткия ентузиазъм за бъдещето, а да имат за основа автентичната православна *еклисиология*, а това означава да се осмислят богословски.

4 Γιανναράς, Ηρ. Εβάντια στὴ θεησκεία, Ἀθήνα, 2006, σ. 254.

В древност културата на пиетизма се свързва най-вече с *гностицизма*⁵ като опит за непосредственото познание на божественото, постигнато в практическите форми на благочестие. Гностицизмът притежава удивителна способност да съхранява и мултиплицира своите основни белези и тенденции в различни колективни образувания⁶ с идентичен *манталитет* (начин на мислене) и *опит*. Типичен пример за жизнеността на пиетистката култура на гностицизма е *месалианството*, което става носител на тенденциите към краен аскетизъм (главно в монашеските среди след IV век) и по правило отхвърля (или поне презира) светотайнствения живот на Църквата, като има за цел “личното” единение с Бога посредством индивидуалния аскетизъм, молитва и екстаз.⁷ На Запад носители на

5 В различните течения и прояви на *гностицизма* (от гр. γνῶσις – знание) съществуват общи положения, които според Христос Янарас са: 1) *онтологически дуализъм*, т. е. вярата, че съществуват две основни начала на всичко съществуващо (един лош Бог, неслитната материя и демиургът на материалния свят, който е причина на злото, и един добър Бог, който е чист дух, няма нищо общо с материалния свят и освобождава човека от оковите на материята, т. е. на злото; 2) *докетизъм* – вярата, че добрият Бог е изпратил в света своя Син Исус Христос с *привидно* (κατὰ δόκησιν) тяло и *привидна* кръстна смърт, за да спаси хората; 3) *отвращение* към материята, към тялото, към всяко удоволствие и към сексуалността. Гностицизмът подхранва убеждението, че посредством последователен аскетизъм човек може да се освободи от всичко материално и телесно и да стане подобен на Бога. Вж. **Γιανναράς, Ηρ.** Ἐβάντια στὴ θρησκεία, σ. 256; вж. също **Браун, П.** Тялото и обществото (Мъжете, жените и сексуалното самоотричане през ранното християнство). С., 2003, с. 135–155; **Стоянов, Ю.** Другият бог (Дуалистичните религии от античността до катарската ерес). С., 2006, с. 117–129; 164–168. За мистиката на гностицизма вж. също **Bouyer, L.** et al. History of Christian Spirituality, Vol. I: The Spirituality of the New Testament and the Fathers. London, 1963, pp. 224–225.

6 Типичен пример е общността на *маркионитите*, които през VII век са се слели с павликяните на Изток и с манихеите на Запад. Павликяните са продължители на гностицизма в Мала Азия, Сирия, Месопотамия и на Балканите; те приемали онтологическия дуализъм на маркионитите и “привидността” на човешкото присъствие на Христос; отхвърляли са църковните свещенодействия, клира, храмовете, иконите, поклонението на светците. По-късно този гностически манихейски пиетизъм се пренася в *богомилството*, което съчетава вярванията на павликяните с един краен аскетизъм и отвращението към всичко материално и телесно. По-подробно вж. **Стоянов, Ю.**, Цит. съч., с. 208–242.

7 Срв. **Γιανναράς, Ηρ.** Ἐβάντια στὴ θρησκεία, σ. 256. Важно е да се отбележи, че борбата на св. Григорий Палама в защита на исихастката духовност е насочена едновременно срещу отхвърлянето на богословието на нетварните енергии от страна на Варлаам и срещу не-светотайнствената безблагодатна духовност на месалианството, което вижда в обожението резултат от индивидуалния аскетизъм и молитва. Вж. Светогорски томос § 2; по-подробно вж. **Јевтић, Ат.** Литургия и духовност// **Јевтић, Ат.** Духовност Православља. Београд, 1990, с. 101 и сл.

манихейската култура на пиетизма през Средновековието стават *катарите*⁸, а по-късно *пуританизмът*⁹ и протестантският *пиетизъм*. Според Христос Янарас цялата пиетистка култура на гностицизма проявява симптомите на “религиозното отхвърляне на събитието на Църквата и неговите институционални проявления и замяната му с един пиетистки индивидуализъм”¹⁰.

В епохата на модерността пиетизмът (в съвременния смисъл на думата) се заражда в недра на немския *протестантизъм*¹¹ в кр. на XVII и нач. на XVIII век и се развива като мощно организирано движение¹², което има за цел личното морално прераждане и “реформирането” на живота. Водачите и последователите на пиетизма виждали в него “изход” от продължителните богословски спорове между протестанти и римокатолици¹³, но едновременно с това това било опит да се разграничат от полемичното

8 Катарите били сериозно религиозно и социално изпитание, защото канализирали масовото отчаяние от клерикализма и от светския авторитарен характер на църковните институции. Катарите (=чисти) претендирали за обективно потвърдената “чистота”, което се свежда до отвращението от сексуалността и стигало до фанатичното отхвърляне на брака. По-подробно вж. **Стоянов, Ю.**, Цит. съч., с. 340–347; 360–364; 366–375. Някои историци на протестантизма смятат *катарите* за предтечи на протестантизма.

9 Пуританизмът не се изчерпва с групите на реформаторите в Англия през XVI в., нито пък е само отзвук от ереста на катарите, а е реално продължение на техния религиозен манталитет и практики. По-подробно вж. **Bouyer, L.** *Orthodox Spirituality and Protestant and Anglican Spirituality*. London, 1969, pp. 134–139. Особеният тип религиозна култура на пуританизма може да се види в различните протестантски движения и групи и до днес.

10 **Γιανναράς, Ηρ.** Ἐβάντια στὴ θρησκεία, σ. 257.

11 Пиетизъм – от лат. *pietas, tis* = благочестие. Макс Вебер разграничава лутерански (немски) и калвинистки (холандски) пиетизъм и подчертава, че самото понятие *пиетизъм* е започнало да се употребява в лутеранските среди. По-подробно вж. **Вебер, М.** *Етиката на протестантизма и духът на капитализма*. С., 1993, с. 89 и сл.

12 За възникването и историята на пиетизма съществуват много изследвания, сред които можем да отличим **Ritschl, A.** *Geschichte des Pietismus* (Bonn, 1880–1886 в три тома), **Stoeffler, F.** *The Rise of Evangelical Pietism*. London, 1965, pp. 180–246, **Bouyer, L.** *History of Christian Spirituality, Vol. III: Orthodox Spirituality and Protestant and Anglican Spirituality*. London, 1969, pp. 169–184 и **Schmidt, M.** *Pietismus*. Berlin, 1972.

13 Макс Вебер отбелязва, че в средите на протестантизма се забелязва подчертано безразличие към догматическата конкретност и към сотириологичната проблематика (като последица от идеята за предопределението на Калвин), отхвърляне на църковната институция, която вече е ненужна за духовния живот и се разбира като събрание на пробудени и духовно преродени вярващи. **Вебер, М.** *Етиката на протестантизма и духът на капитализма*, с. 112–118.

догматическо богословие (на което Реформацията първоначално давала предимство)¹⁴ и да събудят интереса към практическото благочестие, към индивидуалния духовен живот и култура на вярващите. Според Христос Янарас в основата си протестантският пиетизъм е противопоставяне срещу догматическата истина и замената ѝ с практическото активно благочестие-набожност (*praxis pietatis*) и неговите прояви в индивидуалния религиозен живот.¹⁵ Този силен импулс имал ясни психологически предпоставки и практически последици: 1) той е движен от жаждата за непосредственото и по-интензивно преживяване на вярата в “пространството” на личния опит и от желанието за участието на всички вярващи в църковния живот и 2) резултат от този стремеж е силният акцент върху апостолското служение и мисионерската активност на членовете на пиетистките братства, които имат за цел разпространението на вярата и личното морално прераждане.¹⁶ Постепенно протестантският пиетизъм формира една специфична духовна култура, която свежда християнския начин на живот до индивидуалните религиозни и морални нужди и го “затваря” в границите на психологическото (винаги емоционално и ентусиазирано!) преживяване на вярата¹⁷, удостоверено от практическите дела на благочестие.

14 В своя зародиш протестантското богословие носело печата на латинската схоластика, която още през Средновековието рязко разграничила (и дори противопоставила) духовността на спекулативното богословие, което е отразено в принципа *devotio moderna*, което достигнало своя връх в съчинението “Подражание на Христос” на Тома Кемпийски. Срв. **Evdokimov, P.** *The Struggle with God*. Glen Rock, New Jersey, 1966, p. 154. Всяко отделяне, отчуждаване и противопоставяне на богословието и духовността има корените си в този римокатолическо-протестантски богословски етос.

15 Христос Янарас описва конкретните прояви на това практическо благочестие като: “добри дела, ежедневно изследване на напредването на добродетелта съгласно обективни критерии, ежедневно изучаване на Библията и практическо приложение на моралното учение, интензивен емоционализъм в молитвата, ясно разграничаване от “света” и светските навици – танци, театър, нерелигиозни четива и тенденции към сепаратизъм, провеждани от движението, частни молитви, себеподобие от официалната Църква.” **Yannaras, Chr.** *The Freedom of Morality*. New York, SVS Press, 1984, pp. 119–120.

16 Срв. **Вукашиновић, Вл.** “Братства код срба данас”// **Вукашиновић, Вл.** *Лек бесмртности*. Београд, 1994, с. 18.

17 Джон Хрисавгис подчертава, че огромният проблем на пиетизма се състои в ограничаването на християнския живот, т. е. на църковния опит, до някакво религиозно преживяване или чувство и в претенцията, че благочестивото преживяване изчерпва цялото събитие на Христос и на Църквата. Вж. **Chryssavgis, J.**, “Piety – Pietism”, p. 145. В същността си религиозният опит *описва*, а не *доказва* или *изчерпва*

Макар да възниква в един конкретен исторически и конфесионален контекст (немския протестантизъм на XVII–XVIII век), религиозният пиетистки начин на мислене (манталитет) намира добър “прием” в атмосферата на Просвещението, хуманизма и романтизма и постепенно става критерий за отношението на “модерния” човек към религията.¹⁸ Пиетизмът спомага за утвърждаването на *рационализма*, *индивидуализма* и *утилитаризма* като принципи на съвременната култура¹⁹ и формира един специфичен начин на мислене и поведение (=етос), който доминира в живота на съвременния човек. Непреодолимата историческа динамика е довела дотам пиетизмът бързо да преодолее границите на различните религиозни традиции и “изповедания”²⁰ и според Христос Янарас той “като че ли е наложил манихейския дуализъм и моралистичния атомоцентризъм като определящ елемент на християнския живот по всяка географска дължина и ширина”.²¹ Така през последните столетия пиетизмът (не като организирано движение, а като начин на мислене и практикуване на вярата, като манталитет и етос) е упражнил огромно влияние в живота на Православната църква и се е опитал (ако не и успял) да наложи “нови” приоритети и критерии в живота и богословието на Църквата.

някакво събитие.

- 18 Религиозната култура на пиетизма “отделя” Бога от света и разрушава единството между религията и живота, поради което пиетизмът е формирал един специфичен начин на мислене у тези, които имат само “психологическа” или “естетическа” склонност към религията.
- 19 Вж. **Yannaras, Chr.** *The Freedom of Morality*, pp. 128–129.
- 20 За доминиращото влияние на протестантския пиетизъм в живота на православните църкви днес вж. по-подробно **Yannaras, Chr.** *The Freedom of Morality*, pp. 132–136. **Γιανναράς, Ηρ.** *Ὁρθοδοξία καὶ Δύση στὴ Νεώτερη Ἑλλάδα*, Ἀθήνα, 1999, σσ. 348–405.
- 21 **Γιανναράς, Ηρ.** *Εβάντια στὴ Θρησκεία*, σ. 260. Според Янарас не е случайно, че манихейството е било синкретична смесица на елементи от различни религиозни традиции, които са отговор на нуждите на природната инстинктивна религиозност – войната на светлината и тъмнината, на доброто и злото, на духа с материята, участието на индивида в тази борба с цел придобиването на индивидуално очистване, индивидуално оправдание и спасение, т. е. на вечен живот за отделния индивид. В тази връзка Янарас заключава: “Това наблюдение по-скоро отговаря и на въпроса: защо манихейството – с различните му варианти и наименования, но винаги със същия характер на индивидуалистичен пиетизъм – следва непрекъснатото историческия път на Църквата. Очевидно този паралелен път въплъщава исторически непрекъснатото изкушение на “религизацията”, която ясно се противопоставя на събитието на Църквата, въплъщава се в обективирания индивидуалистичен пиетизъм като непрекъснато алтернативно предложение за подмяната на Църквата от религията”. Пак там, с. 261.

2. Православното “гостоприемство”

Пиетизмът прониква в православния “свят” още през XVIII век в Русия, като последица от активната дейност на еп. Теофан Прокопович в духа на църковната реформа на Петър Велики.²² Според Христос Янарас основната цел на тази реформа била “систематичното *озападняване* на структурата и духовния живот на Църквата и под влиянието на Теофан Прокопович много области от духовния живот били формираны в съгласие с духа и критерия на протестантския пиетизъм”.²³ В контекста на това “озападняване” богословската система и съчиненията на Прокопович упражнили огромно влияние върху академичното руско богословие и успели да наложат протестантските образци и критерии върху богословието и църковния живот.²⁴ Изцяло в духа на протестантския пиетизъм идеологът на руската църковна реформа утвърдил “нови” приоритети и критерии в богословието: 1) ориентирал богословската мисъл към моралната проблематика (т. е. към индивидуалистичната етика), откъсната от църковния литургичен опит (т. е. от нейните еклисиологично-светотайнствени основи), 2) насочил вниманието на богословието към проявите на практическото благочестие в рамките на една индивидуалистична концепция за спасението и 3) проявил особен интерес към мястото и ролята на миряните в Църк-

22 Теофан Прокопович бил съратник на Петър Велики и идеолог на неговата църковна реформа, а неговата личност оставила дълбоки следи върху Църквата, богословското образование и духовния живот в Русия. За живота и дейността на еп. Теофан Прокопович вж. пространното изследване на Виктор Смирнов: **Смирнов, В.** Теофан Прокопович. М., 1994.

23 **Yannaras, Chr.** The Freedom of Morality, p. 131. Обикновено се смята, че западното влияние върху Русия – както богословски, така и политически, държавно, икономическо и т. н. – се свързва с проведените реформи от Петър Велики. Заслужава обаче внимание и оценката на големия руски религиозен философ Николай Бердяев: “По-точно става дума, че църковната реформа на Петър Велики е била резултат от отслабването на Църквата, от необразоваността на архиереите и от отслабването на нейния

24 Прот. Георги Флоровски недвусмислено определя това “западно” влияние в руското богословие като “влияние на протестантската схоластика от XVII век”. **Флоровский, Г.** Пути русского богословия. Парижъ, 1983, (трето издание), с. 92; вж. също с. 84–98; 102–106. Тук става дума за влиянието на протестантския начин на мислене и на богословстване като същностен елемент на т. нар. “вавилонски плен” на православното богословие в Русия. На друго място о. Г. Флоровски е категоричен, че Теофан Прокопович “нито е познавал, нито е преживявал православието отвътре” и споделя напълно оценката на Епифанович, че той “не е просто протестантстващ, а направо протестант”. **Флоровский, Г.** Западные влияния в русском богословии, в: Библиотека Якова Кротова. www.krotov.org, <http://28.04.2004>, с. 7.

вата.²⁵ По този начин актуалните теми на протестантското богословие и благочестие станали “приоритети” на руското богословие и постепенно започнали да доминират в религиозната психология и богословската култура в Русия.²⁶ Въобще духът на пиетизма останал дълбоко вкоренен в живота, богословието и духовността на Църквата в Русия, оставил силен отпечатък върху модела на богословското образование и подчинил църковния опит на критериите на практическото индивидуално благочестие. Може би поради специфичните социални и културни условия²⁷ влиянието на протестантския пиетизъм в Русия не е довело до създаването на организирани движения и братства²⁸, а формирал един цялостен “климат” на църковната душевност, в който доминирали религиозния романтизъм, психологизъм и емоционализъм.²⁹

Протестантският пиетизъм намерил добър “прием” и в Гърция още в началото на XVIII век, когато идеите на хуманизма, Просвещението и Ренесанса завладяват умовете на гръцките интелектуалци.³⁰ Чрез дейността и съчиненията на “просветените” личности от тази епоха в църковния живот на Гърция достигнали плодовете на европейското мислене

25 Срв. **Вукашиновић, Вл.**, Цит. съч., с. 19.

26 За съжаление отговорът на това радикално нахлуване на протестантския пиетизъм в богословието и църковния живот не бил в духа на светоотеческото богословско предание, а от страна на митр. Петър Могила, чието дело според о. Г. Флоровски “не е било само латинизация на езика, обичаите и богословието, но и латинизация на цялата религиозна психология”. **Флоровский, Г.** Западные влияния в русском богословии, с. 9. За влиянието на римокатолическата схоластика върху богословието на митр. Петър Могила вж. по-подробно **Флоровский, Г.** Пути русского богословия, с. 43–51. За противоречията на XVII век по-подробно вж. с. 57–81.

27 Има се предвид действащата до 1861 г. система на крепостното право и силно централизираната институционална и авторитарна система на църковната институция.

28 Показателен е случаят с Моравското братство от 1740 г., което несъмнено е плод на тясната връзка между Моравската църква, чийто водач бил един от най-известните пиетисти Зинзендорф и неговото влияние върху Теофан Прокопович. **Yannaras, Chr.**, *The Freedom of Morality*, p. 132.

29 Вж. **Yannaras, Chr.**, *Op. cit.*, p. 132. Луис Буе например смята, че в съчиненията на св. Тихон Задонски могат да се открият следи както от римокатолическото благочестие, така и от протестантския пиетизъм. В тях се открива директен отзвук от бл. Августин, от съчинението на Тома Кемпийски “*Подражание на Христос*”, както и от съчиненията на Лутер. **Bouyer, L.**, *Op. cit.*, 37–38.

30 Пространен и задълбочен анализ на този процес прави Христос Янарас в книгата си “Православието и Западът в съвременна Гърция” – **Γιανναράς, Ηρ.** *Ορθοδοξία και Δύση στη Νεώτερη Ελλάδα*, σσ. 210–239.

и богословие – *рационализмът* и *морализмът*³¹ и станали основен “критерий” за новосъздаденото богословско образование. Класически пример за влиянието на протестантския пиетизъм в богословските среди в Гърция е делото на Теоклит Фармакидис (1754–1860) – един от първите преподаватели в Богословския факултет в Атина и в Духовната академия в Керкира, който преподавал богословие като следвал немските протестантски образци и богословската система на Теофан Прокопович.³² Дълбоката интелектуална и духовна връзка между Киев и Керкира (в лицето на Прокопович и Фармакидис) е много важна, тъй като тя показва общата ориентация на богословската мисъл в периода XVIII – XIX век в Русия и Гърция, които по това време са единствените православни страни, където има богословско образование.³³ Така в Гърция академичното схоластическо богословие станало основният носител на влиянието на културата на пиетизма, която наложила “нови” приоритети и критерии на богословската мисъл – нравственият евдемонизъм, сантименталната религиозност, връзката на Църквата и културата, съсредоточването върху духовното и моралното възраждане и въобще легалистичното разбиране на нравствеността.³⁴

Докато в Русия *пиетизмът* бил наложен по-скоро като религиозна психология, манталитет и етос, то в Гърция неговото влияние се свързва главно с организирането на масовото движение “Зои” (Живот), което имало за цел духовното и морално възраждане на църковния живот.³⁵ През първата половина на XX век движението придобило голяма популярност и силно повлияло всички области на църковния живот, като

31 Вж. **Yannaras, Chr.** The Freedom of Morality, p. 133.

32 Освен от немския образователен богословски модел, Фармакидис бил силно повлиян и от богословието на еп. Теофан Прокопович. Янарас отбелязва, че когато преподавал догматика в Йонийската богословска академия в Керкира през 1824 г., той изцяло следвал текстовете на Прокопович. Вж. **Γιανναράς, Ηρ.** Ὁρθοδοξία καὶ Δύση στὴ Νεώτερη Ἑλλάδα, σσ. 234 и сл.

33 Вж. **Јанарас, Хр.** Теологија у Грчкој данас// *Гласник СПЦ*, Београд, 1975, с. 122–123.

34 Вж. пак там.

35 Целта на движението “Зои” била “възраждането на църковния живот чрез систематична организация, проповеди, обучения, катехизиси, религиозни публикации и изповеди, но то бързо се отделило от живота на Църквата, от нейните енории и от надзора на местните епископи”. **Yannaras, Chr.** The Freedom of Morality, p. 133. За историята, дейността и начина на живот в движението “Зои” вж. по-подробно **Γιανναράς, Ηρ.** Ὁρθοδοξία καὶ Δύση στὴ Νεώτερη Ἑλλάδα, σσ. 348–405. (Превод на български език на основните части от този текст вж. на www.dveri.bg, <http://14.03.2008>).

постепенно станало “модел” за различни подобни движения и братства, в които били организирани богослови, клирици или миряни. В своята духовна практика тези движения и братства ограничили интереса на богословието до индивидуалното практическо благочестие и личното морално възраждане и благодарение на тяхното огромно влияние върху църковния живот(,) изучаването на индивидуалистичната етика и рационалистичната апологетика станало “приоритет” за богословската мисъл.³⁶ Пиетистките движения и братства “наложили” високата нравственост и мисионерско-апологетичния патос като “критерий” за богословстване и на практика отчуждили православното богословие от неговия църковен, евхаристиен и сотириологичен характер.

Влиянието на пиетизма в богословието и духовния живот на Русия и Гърция не е било изолирано явление, а всеобща “болест” на православното богословие и духовен живот.³⁷ Симптомите на пиетистката култура и манталитет могат да се видят в особения тип религиозна психология и “душевност”, която свежда църковния живот и опит до естествената религиозност и индивидуалното практическо благочестие, т. е. до индивидуалното религиозно преживяване, отчуждено от богословската истина и светотайнствения живот на Църквата. За нас обаче е важно да видим начина, по който пиетисткият етос налага “нови” приоритети и критерии и дори става норма и правило за православното богословие.

3. “Новите” критерии и приоритети на богословието

Влиянието на пиетизма е вдъхновило богословието да утвърди “приоритета” на индивидуалното практическо благочестие над “догмата” и да отчужди (и дори да противопостави) живота и етоса (=нравствеността) на

36 Според Христос Янарас тези “приоритети” в богословието имали за цел да осигурят “индивидуалната добродетелност и културната нужда от религията”. **Yannaras, Chr.**, *The Freedom of Morality*, p. 134.

37 Тези симптоми могат да се забележат и в църковната действителност в България, типичен пример за което са православните християнски братства от 30-те и 40-те години на ХХ век – организации, спомогнали за утвърждаването на подобна пиетистка култура и манталитет. Проблемът се състои в това, че подобни организации обикновено формират един своеобразен духовен *елитизъм* и харизматичен *индивидуализъм* и заплахват да превърнат Църквата в харизматично общество или “духовна институция” за терапия на душевните заболявания. Темата за мястото и ролята на православните християнски братства и въобще на организирани форми на “духовен живот” с подчертано парацърковен характер трябва да бъдат предмет на специално изследване.

истината на Църквата.³⁸ Пиетистката култура е принудила богословието да провъзгласи догматите на вярата за абстрактни формулировки (които нямат никакви екзистенциално-сотириологични последици за живота) и да ги разглежда като рационални определения на индивидуалната или колективна “убеденост”, чиято единствена цел е гарантирането на конфесионалната принадлежност.³⁹ За богословското съзнание догматите престават да бъдат *ороси* (=граница, предели), които откриват опита и живота на Църквата в непосредствена връзка със събитието на спасението, и да имат жизнено, екзистенциално значение за *етоса* (=начин на живот, нравственост), който се *автономизира* от начина на изповядване на вярата на Църквата⁴⁰ и от събитието на евхаристийното църковно *общение*. Отчуждаването на *етоса* от кинониината евхаристийна реалност на Църквата го лишава от неговото онтологично-екзистенциално съдържание⁴¹ и от възможността да бъде опитно потвърждение на *истината* за живота в Христос. Това поставя пред богословието нуждата да трансформира християнския етос в някаква рационално обоснована и практически приложима “система” на етиката, която трябва да осигури индивидуалното спасение посредством обективно оценената индивидуална праведност и *благочестие* (=добродетелност). Културата на пиетизма разделя (шизофрено!) истината от живота, догмата от етоса, богословието от духовността и превръща в “приоритет” на богословието именно разработването на една индивидуално-центрична автономна етика (винаги конвенционална и утилитарна!), което безусловно подчинява истината на Църквата на императива за личното религиозно и морално възраждане.⁴² Въобще пиетизмът “заобикаля” или “релативизира” догматическите истини и според Христос Янарас прави това, “за да се придобие основната цел на религиозността: гаранцията за психологическата увереност за индивидуалното спасение, придобиване-

38 Срв. **Yannaras, Chr.**, *The Freedom of Morality*, pp. 131–133.

39 Според Джон Хрисавгис пиетизмът се опитва да уеднакви или поне да минимализира (и дори да заличи) конфесионалните различия и “да игнорира основните догматически принципи в това изравняване на “духовността” и “благочестието” посредством една индивидуалистична и утилитарна етика”. **Chrysavgis, J.**, “Piety – Pietism”, p. 146.

40 За православното богословие триадологията, христорологията, пневматологията, еклисиологията и антропологията дават *онтологично-екзистенциалното* съдържание на църковния етос. Вж. **Јевтић, Ат.** *Православна вера и живот...*, с. 176–195.

41 Срв. **Yannaras, Chr.**, *The Freedom of Morality*, p. 122.

42 Дори беглият поглед върху сборниците с църковни проповеди през XX век показва особеното значение на моралното наставление за сметка на утвърждаването на църковните истини на вярата.

то на спасение чрез емоционални изблици, мистически преживявания или обективно оценени постижения на добродетели, на практическата вярност на религиозните заповеди – чрез практическото почитане на *свещеното*, на благочестието”.⁴³ Това се потвърждава от факта, че пиетизмът въвежда и в православното богословие – макар и *incognito* – един особен тип “адогматизъм” или поне незаинтересованост към “догмата”,⁴⁴ с което подкопава неговия исконно църковен и сотириологичен характер.

Културата на пиетизма формира и утвърждава един особен тип *индивидуалистична сотириология*, в рамките на която спасението се преживява и разбира не като еклисиологична и есхатологична реалност, а като изцяло индивидуално събитие, ограничено до религиозното преживяване (винаги психологическо, емоционално!) и моралното (винаги индивидуалистично!) усъвършенстване на отделния човек. Това *неопелагианско*⁴⁵ свеждане на сотириологията до “пространството” на индивидуалното благочестие и на автономизираната добродетел⁴⁶ “затваря” спасението в границите на индивидуалното морално старание и усилие и изцяло зависи от “постиганията”, които са резултат от съобразяването с религиозните и моралните заповеди.⁴⁷ В дискурса на богословското осмисляне пиетизмът подменя сотириологията с една изцяло индивидуалистична автономна и утилитарна етика, която подменя етоса на общението в Църквата с духа на индивидуализма и отчуждението, подчинява църковния живот и етос на конвенционални морални оценки и на субективни религиозни преживявания.⁴⁸ Пиетистката култура превръща събитието на спасението в “предмет” на частната религиозна морална практика и не позволява на богословието да артикулира правилно органичното

43 Γιανναράς, Ηρ. Ἐβάντια στὴ θεολογία, σ. 254.

44 По-подробно вж. Флоровски, Г. “Критика недостатка занимања за догмите меѓу руским православним верниците”// *Саборност*, бр. 1–4, Пожаревац, 2004, с. 79–83.

45 Пелагианството свежда *спасението* до естествените усилия на човека да постигне съвършенство и категорично отхвърля действието на *благодатта*. В перспективата на *несторианството* и *пелагианството* в християнското съзнание – особено на Запад, а посредством протестантския пиетизъм и на Изток – сотириологията губи своите автентични христологически и антропологични предпоставки: 1) под влияние на несторианската христология Христос се приема единствено като *морално съвършен човек* и *идеал* за нравствено подражание и 2) под влияние на пелагианството събитието на спасението се превръща в едно *безблагодатно* “естествено” морално постижение.

46 Срв. Yannaras, Chr., *The Freedom of Morality*, pp. 123–124.

47 Срв. Bouyer, L., *Op. cit.*, p. 173–174.

48 Вж. Yannaras, Chr., *The Freedom of Morality*, pp. 124–125.

единство на евхаристийния и подвижническия етос, не му позволява да разбере нравствено-аскетическото усилие като екзистенциален път на *общението* в евхаристийното църковно тяло на Христос.

В усилието си да утвърди “приоритета” на индивидуалното практическо благочестие – което в контекста на богословието означава приоритет на *индивидуалистичната сотириология* и *етика* – пиетизмът успява да отчужди (и дори да противопостави) църковната *истина* от нравствено-аскетическото усилие за изграждането на “вътрешния” човек, или, казано на богословски език – отделя богословието от антропологията.⁴⁹ Това отделяне е част от пиетисткото противопоставяне на богословието на “светските” науки – преди всичко на философията, а след това и на природните науки⁵⁰, и в основата си е отхвърляне на православното разбиране за евхаристийно преобразяване (=оцърковяване) на света и живота.⁵¹ Отчуждаването на богословието от антропологията предполага разделянето (и дори противопоставянето) на нравствено-аскетическото усилие (което вече престава да бъде *екзистенциално*, а е просто *морално*) на човека и неговия църковен начин на съществуване, което води до “автономизирането” на добродетелта в условията на един типично светски аскетизъм. Въобще в пиетистката култура цялото разбиране за *аскетизъм* се основава върху емоционалния акт на моралното прераждане, върху радикалното отричане на всичко материално, телесно и “светско”⁵² и върху усилието за постигане

49 Отец Михаил Кардамакис подчертава, че пиетисткото отделяне на богословието и антропологията е насочено не само към истинския и човеколюбив Бог, а и срещу истинския и боголюбив човек. Вж. **Καρδαμακῆς, Μ.** Δοκίμιο Ευχαριστιακῆς Ανθρωπολογίας, σ. 71.

50 Отец Александър Шмеман посочва войнстващото противопоставяне на пиетизма срещу постиженията на дълбинната психология. Вж. **Джаковац, Ал.** “Кратък поглед към епохалното откритие на тазгодишните носители на Нобелова награда за медицина”// *Християнство и култура*, бр. 10, С., 2004, с. 37. Това може би е продиктувано и от характерното усилие на всяко пиетистко съзнание да се “затвори” в света на собствената душевност, която е “пространството” за емоционално преживяване на религиозността. Този стремеж за “затваряне” и “монологизиране” на духовния опит остава в плен на отчуждението, индивидуализма и морализма и най-често се съпровожда от прояви на нарцистична невротичност.

51 “Индивидуализирането” на спасението неизбежно води до манихейското презрение към света и всичко “светско” – а това означава на всичко материално, телесно и историческо – което всъщност е отрицание на догмата за Боговъплъщението, като залог за есхатологичното (иконизирано *тук* и *сега* в Евхаристията) общение *по благодат* на Бога и творението в Христос.

52 Характерно за този начин на мислене е отделянето и враждебното (почти манихейско) отношение към света (забрана за посещения на театър, кино, четене на

на индивидуална добродетелност и праведност – и всичко това подчинено на критериите за *методичност, ефикасност и полезност*.⁵³ Това създава шизофрeнна поляризация между индивидуалния опит и църковната общност, между изграждането на “вътрешния човек” и светотайнствено-центричната институция⁵⁴ на Църквата – разделение, в което могат да се открият симптомите на един своеобразен “криптооригенизъм”⁵⁵ – твърде характерен за пиетистката култура. Днес крипто-оригенистският начин на мислене и поведение се превърнал почит в *архетип* на християнското (и богословското!) съзнание и подкопава еклисиологично-светотайнствените основи и есхатологичната перспектива на духовния живот и на практика често доминира в разбиранията на съвременното православно богословие за “духовността”.⁵⁶ В стремежа си да утвърди светския аскетизъм, пиетизмът

светска литература), еднаквият стил на обличане и почти военната мисионерска дисциплина, които се практикуват като израз на един “унифициран” морал. Това е характерно не само за пиетистките братства в протестантизма, но и за създадените по техен образец организации в православен контекст. По-подробно вж. **Γιανναράς, Ηρ.** *Ορθοδοξία και Δύση στὴ Νεώτερη Ἑλλάδα*, σσ. 358–359.

- 53 За принципите на светския аскетизъм в протестантския пиетизъм по-подробно вж. **Вебер, М.**, Цит. съч., с. 89–135.
- 54 Институционализирането на Църквата и клерикализмът са в противоречие с киноийната евхаристийна природа на църковното тяло и неизбежно водят до противопоставянето на личността и общността, на харизматичното и институционалното начало в Църквата, на личните аскетически усилия и светотайнствения живот (който се разбира институционално) и т. н. Класически пример в историята е реакцията на протестантския пиетизъм срещу институционалистката римокатолическа еклисиология. В наше време подобен тип разделение не са чужди и на православно богословско съзнание. По-подробно вж. **Γιαγκάζογλου, Σ.** *Κοινωνία θεώσεως*. Αθήνα, 2001, σσ. 371–382; **Λουδοβίκος, Ν.** *Αποφατική ἐκκλησιολογία τοῦ ὁμοουσίου*. Αθήνα, 2002, σσ. 150–176.
- 55 Ориген за пръв път създава предпоставките за подобно разделение, което в наше време може да се забележи в културата на т. нар. “терапевтична духовност”. По-подробно вж. **Λουδοβίκος, Ν.** “Ἡ ἐκκλησιολογία τοῦ χαμένου ὑποκειμένου”// **Λουδοβίκος, Ν.** *Ορθοδοξία καὶ ἐκσυγχρονισμός*, Αθήνα, 2006, σσ. 214–25. Вж. също **Зизюлас, Ј.** “Исцелителна” или “литургијска” еклисиологија? Синтеза светог Максима Исповедника// **Зизюлас, Ј.** *Εκκλησιολογικὴ θεμα, Нови Сад*, 2001, с. 39 и сл.; **Василиадис, Π.** *Εвхаристијска и исцелителна духовност*// **Василиадис, Π.** *Lex Orandi*. Крагуевац, 2006, с. 31–50; **Тутеков, Св.** “Неоплатонически мотиви в оригенизма и влиянието им върху монашеската духовност на православно Изток”// *Неоплатонизъм и християнство, ч. I*, Гръцката традиция III–VI в. С., 2002, с. 23–54.
- 56 Типичен пример за такъв “криптооригенизъм” е превръщането на исихастското предание в аскетическа “система” (със съответните ефикасни “духовни техники” и “постижения”), която механизира подвига и обожението посредством “обективните” принципи на душевното изцеление (“терапевтична духовност”) и отчужда-

“фокусира” вниманието на богословието към създаването на “система” на индивидуалната конвенционална етика (като научно обосноваване на индивидуалния светски аскетизъм) и го отчуждава от киноийната евхаристийна реалност на Църквата, а това означава от неговия исконен източник – църковния литургичен опит.

Културата на пиетизма налага на богословието и един особен тип “криптооригенистка” еклисиология, която подчинява еклисиологичния начин на съществуване (който е общностен и евхаристиен) на индивидуалните религиозни и морални нужди. Под нейно влияние съвременният човек преживява Църквата като събрание на морално преродени индивиди; тя вече зависи от личното морално оправдание и се превръща в “добавка” и “ефикасно” помощно средство за индивидуалните религиозни чувства на вярващите, за напредването им в нравственото усъвършенстване.⁵⁷ Под влиянието на пиетизма Църквата постепенно започва да се преживява и разбира като секуларизирана *институция*, която има преди всичко психологическо и емоционално въздействие (с особено значение за морала и религиозните чувства на нравствено преродения човек)⁵⁸ и следователно може да удовлетвори “естествените” религиозни потребности и конвенционалните морални изисквания. В тази връзка Христос Янарас подчертава, че пиетизмът подменя “онтологичната идентичност на Църквата – т. е. това, което тя всъщност е – събитие, в което индивидуалното съществуване се променя в събитие на общението и любовта, и я превръща в израз на човешкото падение”.⁵⁹ Точно тази *подмяна* на киноийната евхаристийна реалност на Църквата с психологическите индивидуални нужди (и най-вече с “инстинктивната” нужда за религиозност) на падналия човек подчинява богословието на критериите на секуларизирания конвенционален морал (с неговите изисквания за *полезност* и *целесъобразност*); точно това го “задължава” да предложи на съвременния човек опростени и полезни практически съвети, които могат да се изпълнят “тук” и “сега”

ва духовния живот от автентичния църковен евхаристиен етос и от есхатологичната перспектива на *обоженieto*. По-подробно вж. **Λουδοβίκου, Ν. Η** κλειστή πνευματικότητα και το νόημα του εαυτού. Αθήνα, 1999, σσ. 206–210.

57 В стремежа си да подчертае практическото благочестие (независимо от истината!) пиетизмът издига индивидуалното религиозно чувство и автономната добродетел като критерий за истината и спасението в Църквата и формира един особен тип *религиозна психология*, която ограничава живота на Църквата до нравственото покорство, религиозните задължения и социалното служение. Вж. **Yannaras, Chr.**, *The Freedom of Morality*, pp. 126–127.

58 Вж. **Chryssavgis, J.**, “Piety – Pietism”, p. 147.

59 **Yannaras, Chr.**, *The Freedom of Morality*, p. 122.

и чиито резултати са непосредствено очевидни.⁶⁰ Доминирането на този пиетистки *етос* отчуждава богословието от екзистенциално-сотириологичния смисъл на литургичния опит на Църквата и го прави неспособно да открива *истината* за Църквата като жива евхаристийна общност, за *участието* на човека в този евхаристиен начин на съществуване, за евхаристийното преобразяване на живота и света в тялото на Църквата.

В контекста на пиетистката криптооригенистка еклисиология (и присъщата ѝ индивидуалистична концепция за спасението и духовния живот) отделните аспекти от светотайнствения литургичен живот на Църквата се “автономизират” и се схващат като “полезни средства” за постигането на индивидуално морално съвършенство и интензивно емоционално преживяване на “инстинктивната” религиозност. Културата на пиетизма превръща Божествената Евхаристия – основната реалност и събитие на Църквата – в “добавка” или “част” от религиозния обичай, във възможност за морално пробуждане и в религиозно задължение, в нещо *инцидентно* за индивидуалното благочестие.⁶¹ Този пиетистки *етос* е “наложил” на богословието да разглежда Евхаристията *не* като кинонийно еклисиално събитие, като *топос* и *тропос* на *участие* в църковния начин на съществуване (т. е. в богочовешкото църковно тяло на Христос) и като *икона* на есхатологичната пълнота на живота⁶² в Царството, а като “едно” от т. нар. *задължителни* тайнства, като едно от религиозните задължения – “нещо” благотворно и полезно за благочестието и моралното напредване на отделния индивид.⁶³ От участие и споделяне на кинонийния (общностния) евхаристиен живот на Църквата, Литургията – *общото дело на Църквата* – се превръща в подходящо време и място за съвместна молитва и слушане на морално-назидателни проповеди, в благоприятна “атмосфера” за по-интензивни емоционални мистични (“екстатични”) преживявания, в “подкрепа” и “стимул” за моралното напредване, в източник за “вдъхно-

60 Това обяснява голямата популярност и авторитет на “наръчниците” с практически съвети и душеполезни наставления, които имат характер на “рецептология” и гарантират непосредствени “резултати” в духовния живот.

61 Вж. **Chrystsavgis, J.**, “Piety – Pietism, p. 147.

62 Един от най-важните белези за погрешното разбиране на Божествената Евхаристия е пренебрегването на нейното *есхатологично* измерение, загубата на съзнанието, че тя е *икона* (=образ) на Царството Божие. По-подробно вж. **Зизиулас, J.** Евхаристия и Царство Божије// Беседа, кн. 6, Нови Сад, 2004, с. 5–40.

63 Огромно значение за правилното разбиране на промяната във възприемането и живеенето на Евхаристията са трудовете на о. Александър Шмеман и най-вече неговото изследване “Евхаристията” – **Schmemmann, A.** The Eucharist. SVSPress, Crestwood, New York, 1999.

вение” и благочестиви емоции.⁶⁴ Богословието (включително и школското православно богословие!) не успява да осъзнае *участието* в тайнството на Евхаристията като *участие* (реално и онтологично) в богочовешкия начин на съществуване на евхаристийното църковно тяло на Христос (и следователно като потвърждаване на църковната принадлежност и идентичност на вярващите), а го подчинява на конвенционалните изисквания за *индивидуална* морална “праведност” и “достойнство” на отделния вярващ, с което го превръща в “заслуга” и “награда” за добро поведение.⁶⁵ Пиетисткият етос отчуждава отделните “елементи” на духовния живот (участието в светотайнствения опит на Църквата, молитвата⁶⁶, аскетическите усилия и т. н.) от техния онтологичен *източник и център*, от тяхната есхатологична перспектива – Божествената Евхаристия – и ги превръща в индивидуални постижения при изпълнение на религиозните “задължения” по пътя на моралното напредване. Всичко това обяснява защо съвременното православно богословие често пъти не успява да види (или поне да артикулира правилно) органичното единство на евхаристийния и подвижническия етос, на евхаристийната кинонийна “структура” на Църквата и нейното харизматично (=благодатно) преживяване в “пространството” на личното съществуване.

64 Пиетизмът подменя молитвения *начин на съществуване* в Църквата в “частна” молитвена практика, която има за цел силното емоционално преживяване на “личното” религиозно и морално прераждане – позиция, която остава чужда на православно литургичен етос.

65 Именно поради тази причина участието в Евхаристията се обвързва с цял кодекс от морални предписания и с наличието на субективното психологическо чувство за “достойнство” на вярващия и разбира се в причинно-следствена връзка с тайнството Изповед. Относно пиетистките подмени в практиката на участие в тайнството на Евхаристията (сведени главно до формалното “задължение” за изповед и за “специален” пост преди Причастие) вж. по-подробно **Кардамакис, М.**, Δοκίμιο Ευχαριστιακῆς Ανθρωπολογίας, σσ. 96–103.

66 Пиетистката култура свързва по характерен начин опита на молитвата със “сърдечните движения”, силни емоционални преживявания, плач и т. н., т. е. с един силен емоционализъм, който трябва да удостовери, че “нещо се е случило”, че е налице силно преживяване. Разбирането, че молитвата (като екстатично емоционално преживяване) може да “осигури” пълното общение с Бога, говори за едно “криптомесалианско” разбиране за духовния живот, чийто симптоми са видими в съвременната църковна действителност. Пример за това е практиката на “усамотяване”, “индивидуална молитва” (напр. казането на Иисусовата молитва) “мистични преживявания” и т. н. във времето на светата Литургия, които разрушават кинонийния евхаристиен етос на Църквата и утвърждават индивидуализма и нарцистичния емоционализъм. По-подробно вж. **Вукашиновић, Вл.** “Богослужение и савремени човек”// **Вукашиновић, Вл.** Литургија и култура. Београд, 2003, с. 11–21.

Очевидно пиетизмът подменя и разрушава автентичния евхаристиен, литургичен етос на Църквата и изцяло “индивидуализира” начините на участие в светотайнствения живот, превръща тайнствата на Църквата⁶⁷ в религиозни “задължения” и “обреди”, които имат благотворно влияние върху личния и обществения морал. Като пример тук е достатъчно да се посочат тайнството Покаяние и тайнството Брак. Пиетисткият етос подменя еклисиологичното измерение на *покаянието* и свежда изповедта от събитие на примирение и връщане в евхаристийната общност на Църквата до морално-психологически акт – “проверка” за стриктното изпълняване на религиозно-нравствените задължения и психологически “механизъм” за успокояване на съвестта и придобиване на чувство за “чистота” и “достойнство”.⁶⁸ Това разбиране за изповедта е “принудило” школското богословие да развие едно своеобразно “богословие на покаянието”, което подчинява всички аспекти на покаянието и изповедта (като *евхаристийно примирение* с Църквата) на критериите на индивидуалното благочестие и казуистичното “удостоверяване” на личната праведност.⁶⁹ Пиетистката култура отчуждава изцяло тайнството Брак от неговия евхаристийно-еклисиологичен (като приемане на венчаваните в евхаристийното Тяло на Църквата) и подвижнически (като преодоляване на индивидуализма и егоизма в опита от взаимното общение в любовта) контекст и го превръща в “институция”, която осигурява религиозната санкция на сексуалните взаимоотношения и има за цел да поддържа

67 По този повод о. Михаил Кардамакис пише: “Схоластическото или западно богословие, което продължава да влияе на църковния живот в неговата същност, ни е завещало една напълно *технологична* идея и *символично* значение на светите тайнства, тоест на уникалния начин, по който Бог е и действа в човеците. Те са се превърнали в почти обикновени ритуални действия, които се извършват с впечатляващо *пиетистко* разположение, но и при пълното им обективизиране; показни индивидуални удобни случаи за една псевдокинонииност, замъглени от необходимата сакралност; инструменти или средства за придобиването на Божието благоразположение и благодат”. **Кардамакис, М.** Докіμιο Ευχαριστιακής Ανθρωπολογίας, σσ. 53–54.

68 Вж. **Yannaras, Chr.** The Freedom of Morality, pp. 150–154.

69 Съвременната практика на Изповедта обикновено е обвързана с цяла “система” от предварително предписани въпроси, чиито отговори трябва да удостоверят наличието на съответната морална подготовка и психологическа (емоционална) нагласа на каещия се. Така изпълнението на формалните морални изисквания и тяхното интензивно психологическо (емоционално) преживяване остават единственият критерий за “ефикасността” на покаянието – практика, която е чужда на опита на Църквата.

добрите нрави в обществото.⁷⁰ От всичко това се вижда, че културата на пиетизма поразява автентичния евхаристиен, литургичен етос на Църквата и го подменя със секуларизираната индивидуална *религиозност*, която може да гарантира психологическата сигурност, конвенционалния морал и обществената благонадеждност. В случая голямото предизвикателство пред православната богословска мисъл е да “освободи” богословието на тайнствата от “плена” на всеки вид пиетизъм (и римокатолически, и протестантски) и да ги преоткрие като уникални начини (“врата” според израза на св. Николай Кавасила) за синергийно участие в кинониината евхаристийна реалност на Църквата, Тялото Христово.

От всичко казано дотук се вижда, че пиетизмът поставя под съмнение основите на съзнанието, опита и живота на Църквата, и затова Христос Янарас го нарича “най-голямата ерес на нашето време” и това е така, защото “той подкопава или отрича самата реалност на Църквата, преобразувайки събитието на спасението от църковен в индивидуален етос”.⁷¹ В случая опасността не се състои в отхвърлянето на догматическите формулировки (тъй като пиетизмът остава верен на тяхното формално признаване), а в релативизирането на догматите, в разкъсването на органичната връзка на истината на Църквата с живота и спасението, в “автономизирането” на етоса и добродетелта и отчуждаването им от етоса на евхаристийния живот, в разрушаването на кинониината евхаристийна природа на Църквата. В опита и богословието на Църквата обаче благочестието се преживява и разбира като *църковно събитие*, плод на *евхаристийното общение*, т. е. като *литургично благочестие* и, ако перифразираме думите на св. Иринеи Лионски, можем да кажем, че благочестието винаги се съобразява с Евхаристията, а Евхаристията потвърждава благочестието.⁷² Това означава, че православното богословие няма за цел да интерпретира благочестивото преживяване или начин на живот, а да “опише” и “артикулира” непостижимото събитие на *евхаристийното общение* с Христос в Светия Дух (т.

70 Вж. **Yannaras, Chr.** The Freedom of Morality, pp. 169–172.

71 **Yannaras, Chr.**, The Freedom of Morality, p. 126. В контекста на православния опит и богословие благочестието не може да се разбира по друг начин освен като *църковно събитие* и, когато “се разглежда като някакво индивидуално морално постижение, тогава то е нерелевантно спрямо истината и дори еретическо, тъй като принизява и дори отхвърля самата същност на Църквата, която е кинониина, екстатична, троична...” Това означава, че “благочестивият християнин е литургичен и Литургията е акт на благочестивия християнин – акт на Божия народ”. **Chrysavgis, J.**, “Piety – Pietism, p. 147–148.

72 Св. Иринеи Лионски пише: “Нашата вяра е съгласна с Евхаристията и Евхаристията потвърждава нашата вяра”. *Против ересите IV*, 18, 5.

е. на *литургическото благочестие*) на Църквата и да води *мистагогично* човека от всяка една епоха към участие в това спасително събитие. Православното богословие трябва да припознае пиетизма като *ерес* в областта на еклисиологията (според израза на Христос Янарас: еклисиологична ерес) – *ерес*, която го прави особено опасен за единството и истината на Църквата, за автентичността на вярата и живота, за истинския църковен живот и етос. Православното богословие трябва да има ясното съзнание за това тежко наследство на пиетизма и за “начините”, по които пиетистката култура е проникнала (и продължава да прониква) във всички аспекти от живота на Църквата, но заедно с това то трябва по един динамичен и отговорен начин да преоткрие своя автентичен светоотечески етос и да свидетелства живо и спасително за *истината* на Църквата.

4. Отговорността на православното богословие

За да преодолее наследството на пиетизма, православното богословие трябва преди всичко да има ясното съзнание за истинските измерения на подмяната, която той извършва в опита и живота на Църквата⁷³ и да преоткрие своя автентичен светоотечески етос.⁷⁴ Неговият отговор обаче не може да бъде адекватен, ако се сведе до формалното отхвърляне на пиетизма като нещо “чуждо” и ако остане “затворен” в схемите на неосхоластическото школко богословие⁷⁵; той изисква дълбокото богословско

73 Според Христос Янарас преодоляването на наследството на пиетизма в църковния живот е свързано с пробуждането на богословското съзнание. Когато коментира “парацърковния” характер на пиетистките движения в Гърция, той пише: “Острата реакция на православното съзнание срещу тези движения трябва да се приеме като най-положителния знак в съвременната история на Гърция през ХХ век. Постепенното отслабване и загубата на влияние на тези движения от ботест години насам е станало паралелно с пробуждането на богословското съзнание в Църквата”. **Yannaras, Chr.**, *The Freedom of Morality*, p. 134.

74 Известен е призивът на о. Георги Флоровски за “връщане към отците”, т. е. към духа и етоса на светоотеческото богословие. По-подробно вж. **Florovsky, G.** “The Ethos of the Orthodox Church”// *The Ecumenical Review*, Vol, XII, № 2, Geneva, 1960, pp. 183–198. Еп. Атанасий Йевтич настоява, че “следването на отците” или “вървенето напред с отците” е и *трябва да бъде* неизменен елемент от методологията на православното богословие. Вж. **Јевтић, Ат.** “Методологија богословља”// **Јевтић, Ат.** Трагање за Христом, с. 25–26.

75 В случая не е достатъчно формалното отричане на “схоластиката”, а дълбокото осъзнаване на нейните последици върху православното богословско съзнание, което остава отчуждено от автентичния светоотечески богословски *етос* (=дух, манталитет), т. е. от духа на Преданието. Често пъти “протоколното” дистанциране от схоластиката – без да е съпроводено с дълбокото осмисляне и приемане на

осмисляне на всички аспекти на църковния живот, един богословски *етос*, който да бъде плод на “добрия залог” на Преданието и на литургично-подвижническия опит на Църквата. Динамичното и отговорно “връщане” към духа и етоса на светоотеческото богословско предание предполага взаимната “проверка” и “критика” на богословието и Преданието⁷⁶ и е единствената методологически правилна богословска оценка на влиянието на пиетизма в живота на Църквата и в богословското мислене.⁷⁷ Право-

светоотеческия начин на богословстване – води до една *постмодерна* схоластика, която създаван нови схеми и модели. Примери в това отношение могат да бъдат личности като о. Георги Флоровски и Христос Янарас, които не просто формално отхвърлят някакво “чуждо” влияние, а задълбочено са преосмислили цялата схоластическа традиция на “схоластическото” академично (в лошия смисъл на думата) православно богословие. По-подробно вж. **Флоровский, Г.** Пути русского богословия и **Γιανναράς, Ηρ.** Ορθοδοξία καὶ Δύση στὴ Νεώτερη Ἑλλάδα. Вж. също книгата на **Карл Кристиан Фелми**, Въведение в съвременното православно богословие. С., 2007.

- 76 По-подробно вж. **Јевтић, Ат.** Богословље и Предање// **Јевтић, Ат.** Живо Предање у Цркви, Требиње, 1998, с. 204 и сл.
- 77 Пробуджането на богословското съзнание е органично свързано с континуитета на светоотеческото богословско предание и според Христос Янарас този факт е запечатан в декларацията на св. Кинотис на Света гора относно академичния подход към богословието, отделено от църковния опит, от една страна, и пиетизма на църковните организации и пиетисткия дух на парацърковните организации – от друга, които кореспондират с това богословие. Тук привеждам избраните от Янарас пасажии от този текст: “Помощта на езика и логиката на западните богослови и на духовните мнения, които извираат от опита и от затворената пиетистка душевност, са неща, които не оставят никакво място за тайнството на мистагогичното съгласуване на православно богословие и живия опит... Трагичното състояние на нашето време не ни позволява да се занимаваме с пиетизма и с отживялото богословие на “работилниците” на схоластиката. Това особено проклятие на Запада, което се подхранва ефективно от западната традиция, страда от своите разделения и пренася своята болест... Богословието на университетите и на различните християнски движения трябва отново да бъде “кръстено” в тайната на нашето живо църковно предание. Това ще им даде нови методи за действие и евангелизация. Схоластическото и духовно безплодно богословие е безполезно за спасението на човека. Също така, догматически безгръбначният пиетизъм, който мисли, че обожението е подобряване на характера, трябва да бъде отхвърлен в самата му същност... Богословието (в см. схоластическото богословие) и пиетизмът заедно формират причините и последиците на духовния упадък на нашето време. Ако богословието на Църквата беше такава (в см. схоластическо), то нямаше да създаде отци и изповедници, които изричат Божиите слова, а хладни академични изследователи, като тези, които до днес спорят. Ако духовността на нашето предание е такава (в см. пиетистка), тя нямаше да създаде нептичните отци като богове по благодат и светилници на разсъдителността (диакрисис), а болезнено чувствителни хора, жертва на психически халюцинации. Защо трябва да странстваме

славното богословие трябва да преоткрие – в условията на съвременната култура и начин на живот – характерния за светоотеческото богословско предание *холистичен* подход към истината и живота (догмата и етоса) на Църквата, като автентичен израз на нейната евхаристийна “ипостас”. Само връщането на този *холистичен* подход може да помогне на богословието да осмисли правилно (=православно) *великата тайна на благочестието* (срв. 1 Кор. 3:16) и да преодолее многообразните прояви на културата на пиетизма, която съживява различни криптооригенистки и нео-гностически тенденции в църковния живот.

Доколкото пиетизмът остава безразличен или “релативизира” догматическите истини (без обаче формално да ги отрича!) и дава приоритет на индивидуалното практическо благочестие⁷⁸, то православното богословие е призвано да обоснове и формулира *еклисиологичните* (а това означава *богословските*) основи и критерии на духовния живот и етос. Догматическото, т. е. еклисиологичното обосноваване на *етоса* не означава провъзгласяването на формалния “приоритет” на догматите (разбирани като отвлечени рационалистични дефиниции на вярата)⁷⁹, а предполага откриването на тяхното екзистенциално-сотириологично съдържание и смисъл⁸⁰ като “граници” на откриването на църковния опит и вяра, като “ороси” на въплъщаването на *истината* както в живота на Църквата, така

безсмислено в стерилното занимание с разсъдъчното и безсмислено богословие и нереалния безвкусен пиетистки начин на живот. Те и двете са непознати на нашето свето Предание, чужди на желанията и нуждите на човека и недостойни за тях. Пиетистките идеи за светостта като подобряване на характера са изопачени и се обезсилват, когато се съпоставят със светия опит на православните светци, които са приели Христос в своите сърца...”. **Yannaras, Chr.**, *The Freedom of Morality*, p. 135–136. Целият текст на документа е публикуван в: **Trembelas, P.** *Mysticism-Arophatism-Cataphatic Theology*, vols. 1–2, Athens, 1974.

78 “Еретическият” характер на пиетизма се състои не в отрицанието на догматическите истини, а в налагането на убеждението, че те са твърде “сложни” за обикновените вярващи, които трябва да се занимават единствено със своите ежедневни религиозно-нравствени задължения, т. е. с практическото благочестие.

79 Срв. **Яннарас, Хр.** *Вызов православного традиционализма*// Библиотека православного христианина. www.wco.ru/biblio, [http:// 21. 02. 2003](http://21.02.2003), с. 1–4.

80 Митр. Йоан Зизиулас настойчиво подчертава екзистенциалното значение на *догматите* като определящи начина на човешкото съществуване и живот. По-подробно вж. Зизиулас, *Догматске теме*. Нови Сад, 2001, с. 35, 283–293; “Христологија и постојање: дијалектика створенога-нестворенога и Халкидонски догмат”// *Беседа*, кн. 2, Нови Сад, 1992, св. 3/4, с. 173–174; вж. също **Јевтић, Ат.** “Православна вера и живот, догма и морал у Православљу”// **Јевтић, Ат.** *Трагање за Христом*, с. 176–195.

и в живота на всеки член на нейното евхаристийно тяло. Това е възможно само в контекста на една *опитна еклисиология*, която предполага опитното *харизматично* (=благодатно, но не в смисъл на някакъв харизматичен индивидуализъм) “въплъщаване” на църковния начин на съществуване в “пространството” на личното съществуване и живот на вярващите. Такава *опитна* еклисиология може да преодолее нео-схоластическите и нео-пиетистки дихотомии – между институционалното и харизматичното начало в Църквата, между есхатологичното и историческото в духовния живот, между светотайнствения и подвижническия живот и т. н. – които намират почва и често пъти определят “логиката” на съвременното православно богословие.⁸¹

Православното богословие може да преодолее индивидуалната етика и морализма на пиетистката култура като предложи една *опитна* и *диалогична* апофатическа етика⁸², която извира от светотайнствената (=евхаристийната) онтология на православно еклисиологично предание. В контекста на *опитната* еклисиология богословието е призвано да посочи “начините”, по които *църковният начин на съществуване* се “въплъщава” по благодат в “пространството” на личното съществуване и открива истината за личността и общението в многобройните евхаристийни въплъщения на Логоса (според израза на св. Максим Изповедник), когато Светият Дух преобразява всеки член на човешкото тяло съобразно Кръвта на Христос.⁸³ В такава христологична и светотайнсвена етика нравствено-аскетическото усилие за придобиването на *добродетелта* става екзистенциално постижение на участието в *общението* с Христос и ближния (=етика на ближния), на споделянето на истинския живот като общение в любовта, става опитно историческо потвърждаване на есхатологичната пълнота на живота, открита в есхатологичната тайна на Евхаристията. Така *добродетелта* съществува заради истината⁸⁴ и става екзистенциален “орос” (=предел, хоризонт) за личното диалогично

81 Пространен и задълбочен анализ на тази проблематика откриваме в богословското творчество на о. Николаос Лудовикос. По-подробно вж. **Λουδοβίκου, Ν.** Αποφατική ἐκκλησιολογία τοῦ ὁμοουσίου. Ἀθήνα, 2002; **Λουδοβίκου, Ν.** Η κλειστή πνευματικότητα και το νόημα του εαυτού. Ἀθήνα, 1999.

82 По-подробно вж. **Λουδοβίκος, Ν.** Η ἀποφατική ἠθική καὶ ἡ ἐκκλησιολογία τοῦ Ὁμοουσίου. Κεφάλαια γιὰ τὴν ἠθική ἐξατομίκευση στὴν Ορθόδοξη Εκκλησία// **Λουδοβίκος, Ν.** Ορθοδοξία καὶ ἐκσυγχρονισμός, σσ. 131–133.

83 Вж. св. **Симеон Нови Богослов**, *Химни* 15.

84 Според св. Максим Изповедник “не истината съществува заради добродетелта, а добродетелта съществува заради истината”. *Въпроси и отговори към Таласий* 30 (PG 90, 369).

отношение и общение с Христос и ближните, за осъществяването на любящите призиви на Христос за общение в едно приятелско⁸⁵ и благодарствено отдаване в любов и посвещение. Само по този начин православно богословие може автентично и спасително да свидетелства за *истината* за човека и неговия живот и да преодолее морализма (винаги нарцистичен и невротичен!) на пиетистката култура, който издига в “култ” автономната добродетел и индивидуалното практическо благочестие и в нашия съвременен църковен живот.

Богословските усилия за преодоляването на наследството на пиетизма могат да имат успех, само ако са “вкоренени” в литургичния опит и предание на Църквата и са в органично единство с възстановяването на енорията като *евхаристийна общност*.⁸⁶ Православното богословие е призвано да преоткрие автентичния *евхаристиен* възглед за света и живота⁸⁷ и да утвърди истината, че автентичното литургично (=евхаристийно) *отношение и съществуване*⁸⁸ е възможно само в опита на литургичното принасяне и преобразяване на живота в литургичния опит на Църквата. Духовният живот в Църквата е радикално различен от индивидуалното практическо благочестие на пиетизма – той е живот в Христос и Светия Дух (=светодуховен живот) в конкретното евхаристийно събрание като “топос” и “тропос” на евхаристийното общение с Христос и ближните, т. е. на истинското (=литургичното) благочестие. Разрушаването на църковното съзнание води неизбежно до появата на *клерикализъм* и *индивидуализъм*

85 У св. Николай Кавасила намираме едно удивително определение на този етос или етика, която той нарича “закон на Духа” или “закон на *приятелството* (νόμος φιλίας)”. *За живота в Христос* 6, 27. Тук φιλία (приятелство) обозначава дълбокото лично диалогично отношение и общение между Бога и човека – отношение на *преданост* и *гостоприемство*, което проявява личния начин на съществуване. По-подробно вж. **Брајовић, Б.** Φιλία θ̅ ἀρετῆ̅ у списима преподобног Нила Анкирског// **Брајовић, Б.** ΑΣΥΛΙΑ, кн. 35, Београд, 2005, с. 155–156.

86 Христос Янарас свързва възстановяването на енорията като *евхаристийна общност* преди всичко с преодоляването на нейната “религизация”. По-подробно вж. **Γιανναράς, Ηρ.** Ἐβάντια στῆ̅ θρησκεία, σσ. 157–165.

87 Вж. **Зизјулас, Ј.** Евхаристијско виђане света// Православна теологија. Београд, 1995, с. 18-28.

88 Срв. **Вукашиновић, Вл.** Братства код срба данас, с. 24. Авторът подчертава, че това е възможно в контекста на една “богослужебна антропология”. Срв. **Вукашиновић, Вл.** Богослужење и савремени човек, с. 14. Характерен пример за такава *евхаристийна антропология* отвъд пиетисткото разделение и противопоставяне на личния и евхаристийния църковен начин на съществуване откриваме у о. Михаил Кардамакис в неговата книга *Опит за евхаристийна антропология* – **Καρδαμακῆς, Μ.** Δοκίμιο Ευχαριστιακῆς Ανθρωπολογίας.

и всички *пиетистки* начини за тяхното преодоляване – интензивното практикуване на благочестие, социалният активизъм (организиран или спонтанен) и т. н. са всъщност опити за търсене на “компенсация” или “утеха” от непълноценното участие в живота на евхаристийната общност.⁸⁹ Православното богословие е призвано да утвърди преживяването и разбирането на енорията като истински евхаристиен *синаксис* (=събрание) и да формулира богословския (т. е. еклисиологичния и екзистенциално-социологичния) смисъл на *участието* на вярващите в живота на тази общност като начин на личната среща с Христос и споделяне на богочовешкия живот на Неговото църковно Тяло. Енорията е “мястото”, където истините на Църквата стават реални, осъществяват се опитно и “на дело” в една конкретна киновийна (=общностна) реалност (отвъд всяка анонимност и индивидуализъм). Животът *в* и *на* енорията е истинският “предмет” на богословието, защото в енорията истината за духовния живот става историческа реалност, непосредствена възможност и конкретен опит⁹⁰, става живо свидетелство за есхатологичната пълнота на живота в Царството. Затова и автентичният евхаристиен, литургичен етос на Църквата остава единствената (и богословска, и пастирска!) противоотрова срещу пиетизма, която православното богословие може да предложи на съвременния човек, и то трябва да положи всички усилия, за да изпълни достойно този свой църковен дълг.

89 Тези опити най-често се проявяват в индивидуалния харизматизъм и интензивно практикуване на някакво индивидуално благочестие – без значение дали организирано или не – което е характерно за културата на пиетизма.

90 Извън конкретния живот на енорията духовният живот се превръща в идеалистична криптомонофизитска духовност.

Svilen Tutekov

“St.st. Cyril and Methody” Veliko Tarnovo University – Faculty of Orthodox Theology

Orthodox Christian Theology and the Heritage of Pietism

The object of this study is the attitude of Orthodox Christian theology towards the influence of pietism on the life and theology of the Orthodox Church. First and foremost, this study traces back the formation of pietism in the history of Christianity from the time of Gnosticism to the Protestant pietism of the 17-18th centuries, and how it – together with the ideals of the Enlightenment and Humanism – became a specific mentality in religious life. During the 18-19th centuries pietism penetrated church life in Russia (in the form of a mentality) and in Greece (through organized pietist brotherhoods), and gradually got to dominate the entire mindset of Orthodox Christian theology. Pietism relativized the dogmas of the Church (submitting them to the autonomous virtue) formed a crypto-origenistic ecclesiology (which separates personal spiritual life from the ecclesiological way of existence) and individualistic soteriology (where the event of salvation is a result of individual asceticism). It subordinates the liturgical life of the Church to the criteria of individual practical piety, and this is how it destroys the authentic Eucharistic ethos of the Church. Step by step, the ethos of pietism imposes new criteria and priorities on theology: individualistic ethics, rationalistic apologetics, and cultural value of religion, which alienate Orthodox Christian theology from its genuine patristic spirit.

The responsibility of Orthodox Christian theology is in the awareness of the deep replacement that pietism brought about in church life, and in rediscovering the holistic approach intrinsic to the patristic tradition. Today Orthodox Christian theology is called to offer an empiric ecclesiology (and ethics) that reveals the ways in which the ecclesiastic way of existence is empirically affirmed within the personal existence – a fact that demonstrates the organic unity of dogma and ethos, theory and praxis, truth and life in the Church. And this empiric ecclesiology (and ethics) is only feasible in the context of the efforts towards a renewal of the parish as a living Eucharistic community where the liturgical life and ethos of the Church are a historical reality.