

ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКИ  
АСПЕКТИ НА АНТРОПОЛОГИЧНИЯ  
ПОВРАТ: РУСКИЯТ СЛУЧАЙ

*Нина Димитрова*

PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL ASPECTS OF  
THE ANTHROPOLOGICAL TURN: THE RUSSIAN CASE

*Nina Dimitrova*

***Abstract.** The study is focused on the ideas of Russian religious anthropology, on Vladimir Solovyov's visions about the Godmanhood and its profound impact on twentieth-century Russian thought. The author emphasizes Nikolai Berdyaev's and Simon Frank's contribution in this respect. Russian philosophers were opposed to the idea of a brutal God; they insisted on being related to Him. The author presents their meaning according to which the problem of man can be integrally posited and resolved only in the light of the idea of Godmanhood – an idea that is alien to Western theology.*

***Key words:** anthropological turn, anonymous Christianity, Russian religious philosophy, Vladimir Solovyov's conception of the Godmanhood, Nikolai Berdyaev and Simon Frank's views of creativity, a transcendent God, a suffering God, Christian humanism*

В предлаганата статия ще бъде направен опит да бъдат съпоставени два специфични за религиозната антропология на XX век феномена: *антропологичният поврат* в западното богословие и аналогичното интелектуално направление в руската философия, като в центъра нашето внимание е обобщената картина на характерните особености на последното.

Революцията в богословието, определена от Карл Ранер в началото 60-х години на XX века като *антропологичен похват* (вж. Losinger 2000: 112), е влиятелно интелектуално направление, често мислено и в качеството му на *метафилософия на човека*. Тази преориентация на традиционните богословски възгледи се случва в контекста на актуалните дебати, посветени на съдбата на обезбожения, постхристиянския свят.

Повишеното внимание към човешката ситуация в рамките на отношението *човек – Бог* е приемало разнообразни форми. Това наистина впечатляващо многообразие е резултат от многобройни творчески усилия, насочени към една обща цел – *теологията на смъртта на Бога*. Неслучайно популярност са придобили *новата христология* на Ханс Кюнг, *теологията на надеждата* на Юрген Молтман, *политическата теология* на Йоханна Метц, *радикалната теология* на Харви Кокс, *латиноамериканската теология на освобождението*, *феминистката богословска антропология*, по-късно – *нерелигиозното християнство* на Джани Ватимо и т. н.

В случая с Карл Ранер антропологизацията на богословието е намерила въплъщение в неговите идеи за *анонимното* или *обикновеното*, *всекидневното* християнство; Ранер се стреми непосредствено да отъждестви християнското с човешкото, спотаило в себе си (макар и в неявен, даже скрит вид) религиозното. Той твърди, че Спасението е постижимо не само в Църквата, но и в ежедневието, в сферата на профанното (вж. Rahner 1966: 395 – 396). Коментирайки възгледите на този последен „велик схоласт“, Ханс Кюнг не без ирония отбелязва: „от всички еретици и схизматици, юдаисти, мюсюлмани, индуисти и даже атеисти (изцяло правоверни), за които според категорично формулирания догмат („извън Църквата няма спасение“) е приготвен „неугасим огън“, изведнъж се получават „анонимни християни“, които вкупом принадлежат към (римокатолическата) църква и (разбира се) могат да се сдобият с вечно Спасение“ (Кюнг 1992: 165).

Такава *достъпност на Спасението* е характерна за възгледите и още на един от участниците в *антропологическия похват* – протестантския философ и богослов Паул Тилих, отричащ абсолютната греховност на човека. У него „слизането“ на християнството на нивото на делничността намира израз предимно в опитите му да сближи сакралното и светското, както и в религиозното „оправдание“ на

светската култура – обширна област, в която е долавяно Божието присъствие.

Всъщност Тилих предлага вариант на религиозния екзистенциализъм, чиито компоненти са богословието, философията, дълбинната психология (Тилих 1995: 321), а също и, започвайки с Достоевски, литературното творчество. По думите на немския философ и богослов „от историческа гледна точка може да се каже, че екзистенциалната философия се стреми да се върне към докартезианския подход, когато още не е била прокара ужасяващата бездна между „сферите“ на обективното и субективното, и същността на обективното може да бъде открита в дълбината на субективността, в която Бог е най-близо до душите“ (Тилих 1995: 414).

В своите писма от затвора, публикувани посмъртно (Бонхеффер 1989), Дитрих Бонхьофер, осъден заради участието си в заговора срещу Хитлер, издига и по-радикалните идеи за „светското“ и „безрелигиозното“ християнство; от негова гледна точка няма *извън-времеви Бог* – Той съществува, страдайки, в обезбожения свят. Да бъдеш християнин – това означава просто да бъдеш човек; в това отношение мненията на Бонхьофер и Ранер съвпадат. Повишената „човешкост“ на християнството обозначава все по-голямата отдалеченост от трансцендентното и съсредоточеност преди всичко и главно върху отсамното, всекидневното положение на човека в „този свят“. Бонхьофер обяснява това така: „В последните години аз все повече се научавам да виждам и да разбирам дълбоката отсамност на християнството. Не homo religiosus, а човек, просто човек – ето това е християнинът; както Исус е бил човек, за разлика от, да кажем, Йоан Предтеча“ (Бонхеффер 1989: 139).

Философско-богословският екзистенциализъм, със специфичния за този тип умонастроение акцент върху *човешкото*, е характерен и за Рудолф Бултман и неговата *теология на битието-в-света*. В статията си за Исус той подчертава: „Бог не е толкова далеч от човека, за да е необходима техника за приближаването до Него; Бог се обръща към човека във всяка конкретна ситуация, тъй като всяка конкретна ситуация е миг на избор“ (Бултманн 1992: 60).

Тук нямаме възможност да се спираме на общоизвестните опити на Бултман за *демитологизация* на новозаветните текстове. Ще се ограничим с обобщение на основаната му идея – християнската Вест трябва да бъде достъпна за всеки човек. „Вярата – това е отговорът на Вестта.

Вярата – това е отказ от чисто човешки гаранции и готовност да се търсят гаранции единствено в невидимия свят, в Бога. Иначе казано, вярата – това е гаранция там, където не може да бъдат видени никакви гаранции...“ (Бултманн 1992: 225 – 226).

Едва ли е необходимо да разширяваме списъка на авторите, участници в *антропологическия похват*, за да стигнем до налагащия се извод: неговата цел е да повиши значимостта на земното, тукашното битие, което наистина в течение на многовековната история на християнството е било често пренебрегвано и даже жертвано в името на трансцендентното; т.е. той е реакция на крайния трансцендентизъм.

Антропологизацията на богословието неизбежно довежда до укрепването на философския компонент в богословските разсъждения на участващите в тази идейна революция автори, независимо от различията между оформилите ги професионални традиции. В това отношение най-ярък пример е творчеството на К. Ранер.

В духа на католическия синтез между естествената и благодатната истина Ранер съединява философското знание с Откровението, в резултат на което се появява знаменитият *свръхестествен екзистенциал* – предвъзприятието (Vorbegriff) на битието, т.е. дорефлективното знание в качеството му на изначална обърнатост към Бога, в качеството на условие („дар“) да чуе Неговото Слово. Именно *свръхестественният екзистенциал* (тук не може да не отбележим специфичната амалгама от езика на Хайдегер и богословската терминология) превръща човека в същество, вслушващо се в Словото („Hörer des Wortes“, както е озаглавено едно от фундаменталните съчинения на Ранер, 1942). Ще обърнем още веднъж внимание на това, какво въсъщност се явява теологията на Ранер – това е *теология на Словото*, използваща, от една страна, екзистенциалната аналитика на „Битие и време“, а от друга – възможностите, предоставяни от *мистиката* за по-нататъшна иманентизация на теологията. Според немския католик утрешният религиозен човек ще бъде или мистик, или изобщо няма да го има (Rahner 1966: 22). Мистиката не е изход към трансцендентното; тя търси божественото в дълбините на собствения аз.

Ранер често е наричан „богослов във философията“ и „философ в богословието“. За него философията е саморазбирането на човешката екзистенция, а теологията е рефлексия върху Откровението. Намерението на мислителя е да покаже как последната оставя пространство *от самата себе си* за първата, разбираана като авто-

номна и основна наука. При такава трактовка философите може да останат напълно равнодушни към християнството, може въобще да не бъдат християни, може да отричат християнството, но „все пак въпросите, разгръщането на темите, отварянето на нови хоризонти в целия този диалог съдържа много повече християнски елементи, отколкото ние, малодушните християни – когато служим повече на буквата, а не на духа на християнската философия, бихме били готови да приемем“ (Rahner 1969a: 79). Защото преходът от космоцентричната гръцка философия към антропоцентричната трансцендентална философия на модерността е *християнски* по характера и смисъла си.

Поради самата си природа теологията предполага философията като условие за собствената си възможност (и я предполага като автономна основна наука). Човек може да разпространява това, което е чул, но каквото е трябвало да бъде разпространено, е чуто в мярата на неговото възприемане вътре в целостта на неговата собствена духовна екзистенция: „Нефилософската теология би била лоша теология <...>, а теология, която е лоша, не може да изпълни задължителната си мисия за възвестяване на откровението“ (Rahner 1969a: 80).

Подобно на Ранер, Паул Тилих също е посветил на отношението *философия – теология* специален текст, част от неговата „Систематична теология“ (1955). Според Тилих философията се занимава с въпроса за реалността като цяло, с въпроса за структурата на битието, а теологията неизбежно е задавана от същия въпрос, защото това, което ни засяга пределно, трябва да принадлежи на реалността като цяло, трябва да принадлежи на битието. Битието, с което се занимават съответно философията и теологията, е застанало пред тях откъм различните си страни – като „битие в себе си“ и като „битие за нас“. Логично следва и изводът, че отговорността на богослова е: да бъде философ. Занимавайки се с „битието в себе си“, философията според Тилих се опитва да се „отчужди“ от него, т. е. стреми се нейният поглед да е обективен и безпристрастен, за разлика от заявената предварително причастност на теолога: „Всеки творчески философ е таен (а понякога даже и явен) теолог. Той е теолог в степента, в която неговата екзистенциална ситуация и неговата крайна загриженост формират философското му виждане. Той е теолог в степента, в която неговата интуиция за универсалния *логос* на структурата на

реалността като цяло е формирана от този частен *логос*, който му се открива на едно отделно място, разкривайки му смисъла на цялото. Той е теолог в степента, в която частният *логос* е активно възприеман в границите на едно особено общество. Няма може би нито един исторически значим философ, който да не показва тия признаци на теолога. Обаче философът не претендира да стане теолог. Той иска да служи на универсалния *логос*. Опитва се да се отвърне от собствената си екзистенциална ситуация (включително и пределната си загриженост) и да заеме такава позиция, която би била над всички частни позиции – позицията на чистата реалност“ (Тиллих 2000: 31). Има обаче такъв тип философия, която не само не изключва човешката острастеност, но и явно я лансира като своя специфика – и това е екзистенциалната философия, която дотолкова напомня на представите на Тилих за теологията, че те изглеждат направо своеобразни двойници. По тази логика разглежданото от Тилих отношение *философия – теология* в ред случаи сякаш добива вида на отношението *универсална философия – екзистенциална философия*. Ако рискуваме да преведем разсъжденията на Тилих за спецификата на отношението *философия – теология* на Хайдегеровия език, то и двете – и философията, и теологията имат *онтологичен* характер. Теологията няма за свой „предмет“ християнската вяра, а е обърната към Логоса, към Словото, което в никакъв случай не е *positum*-ът на Хайдегер. И философското, и богословското у Тилих са винаги, във всеки „казус“, едновременно присъстващи (вж. О’Меара 1968).

Една от целите на настоящата работа е съпоставката между идеите на западноевропейския *антропологичен поврат* и сходната му антропологична ориентация на религиозната мисъл, създала се в руската философия. В нейните рамки водещата фигура безспорно е Владимир Соловьев, чието идейно наследство е един от най-важните фактори, оказали влияние върху руската култура от периода на Сребърния век. В тази връзка си струва да припомним думите на Борис Вишеславцев: „Няма съмнение, че огромният преврат в съзнанието на руската интелигенция бе произведен от Вл. Соловьев. За първи път блестящо образован руски философ и блестящ писател поставя въпроси, които дотогава са били отхвърляни като реакционни и ненаучни“ (Вишеславцев 1994: 158).

Въодушевени от мотивите на Богочовечеството, разработени в творчеството на Владимир Соловьев, руските мислители изказват редица идеи, оказали се по-късно основополагащи и за западноевропейския *антропологичен поврат*. Впоследствие, по време на принудителната си емиграция, руските автори осъществяват и непосредствени контакти с представителите на това направление. Но на руския *антропологичен поврат* е присъща определена, породена от особеностите на националното самосъзнание специфика. Тъкмо нея ще опитае да обрисуваме, съпоставяйки я със западния вариант.

Още първото „четене“ на Соловьев за Богочовечеството започва с констатацията, че съвременната религия е твърде жалко нещо (вж. Соловьев 2009: 10). Религиозният синтез, който Соловьев се стреми да осъществи, е принуден да преодолява недостатъците на двата основни типа християнско изповедание – източното и западното. Соловьев отбелязва, че ако източният християнски свят е привързан към божественото и всячески се старае да го съхрани, изработвайки в себе си необходимата за това консервативна и аскетична нагласа, то западният изразходва цялата си енергия в ущърб на божествената истина. Затова и съграждането на Богочовечеството изглежда за Соловьев възможно само на основата на универсалната общохристиянска позиция. За да бъде тя изработена, от православие се изисква да усили своето внимание към човешкото начало и да измени разбирането си за диспозицията *човек – Бог*: „Човечеството трябва не да съзерцава Божеството, а самото да става божествено“; „новата религия не може да бъде само пасивно богопочитание или богопоклонение, а трябва да стане активно богодействие, т.е. съвместно действие на Божеството и човечеството“ (Соловьев 1958: 96).

Една от възможностите за преодоляването на бездната между Бога и човека е отхвърлянето на тезиса за абсолютното всемогъщество на Бога и за нищожеството на човека пред Неговото лице. Тази идея е характерна преди всичко за интелектуалното творчество в периода на Сребърния век, устремен към реформирането на традиционната религия. Дадената ѝ от Семьон Франк характеристика е много точна: „Една от най-древните, най-упоритите и устойчиви представи за отношението между човека и Бога е представата, която в значителна степен определя старозаветното религиозно съзнание,

възприета от християнството и в малко по-различна форма характерна и за античната мисъл – идеята за нищожността на човека пред лицето на Бога. Философски изразена, това същевременно е идеята за безусловната разделеност на Бога и човека, за безусловната им разнородност“ (Франк 1992: 181). На тази традиционна представа за безчовечността на Бога руските философи противопоставят своето виждане за Неговата човечност, за родството между Него и човека. Именно това са тези богочовешки мотиви, внедрени във философстването на Сребърния век от Владимир Соловьов. Бердяев обръща внимание върху проблематичността на съществуването на богочовешката идея в историческия ход на християнството като цяло: „Проблемът за човека може да бъде поставен в своята цялостност и решен едва в светлината на идеята за Богочовечеството. Даже в християнството трудно е била вмествана пълнотата на богочовешката истина. Естественото мислене лесно се е отклонявало или към монизма, в който едната природа е поглъщала другата, или към дуализма, при който Бог и човек са били напълно обособени и разделени от бездна“ (Бердяев 1936: 8). Според Бердяев идеята за Богочовечеството е чужда на западната теология; по мнението му тя е специфична за руската национална психология. Но поради особеностите на традиционното православие, нейното ясно осъзнаване и разработка в рамките на интелектуалното творчество са се появили едва в епохата след Соловьов. Това е била и една от целите на започващата по време на Сребърния век *религиозна революция*, въставаща срещу „историческото християнство“.

Вторият начин, с чиято помощ руските мислители (в дадения текст ще илюстрираме тези идеи чрез примери от творчеството на Бердяев и Франк; изборът е обусловен от факта, че те са представители на двете най-важни направления в руската религиозна мисъл – на *религиозната философия* и на *философията на религията*) са смятали за възможно да обосноват родството между Бога и човека, е насочването на погледа към картината на Неговите страдания. Идеята за страдащия Бог, която има толкова древна традиция, е, разбира се, универсална и е била на под ръка винаги, когато човечеството е претърпявало мъчителни и продължителни страдания. Историята на XX век е наситена със страдания, в резултат на което възниква и феномен

като *богословие след Аушвиц*. В лекцията на Ханс Йонас „Понятието за Бога след Аушвиц“ (1987) става дума именно за страдащия Бог – идея, която надхвърля границите не само на конфесионалното, но и на християнското гледище по този въпрос: „отношението на Бога към света *от мига на сътворението* <...> със сигурност включва *страдание* от страна на Бога“ (Йонас 2006: 57).

Както е известно, Бердяев винаги е утвърждавал *страдащия* и *приемащия върху Себе си* греховете на света Бог. Известно е и че по подобен начин тази идея споделя Франк. Коментирайки тази страна на неговата философия, Петер Елен твърди: „Феноменологията на страданието у Франк излиза далеч извън рамките на това, което може да бъде „абстрактно“ получено и признато в качеството му на знание. В основата на неговото тълкуване е залегнала представата за Бога, който се интересува от съдбата на човека не само външно, но и *участва* в нея“ (Елен 2012: 255).

Родството на човека с Бога руските философи се стремят да утвърдят не само като отхвърлят Неговата господарска позиция по отношение на човека, не само като подчертават Неговата жертвеност и страдание, но и с помощта на друг, доста по-важен от гледна точка на нашето изследване начин: за разлика от своите по-късни западни колеги, те разглеждат положението на човека не по *хоризонталата* (където е увеличен обхватът на действие на благодатта), а по *вертикалата*, интересува ги по-скоро извисяването на човека. Тези техни идеи намират израз в неуморното подчертаване на творческата природа на човека, в която именно се проявява и неговото богоподобие. В едно от последните си съчинения, „Царството на Духа и Царството на Кесаря“ (1947), Бердяев пише: „Бог се ражда в човека, а с това човекът се въздига и обогатява. Това е едната страна на богочовешката истина, тя се разкрива в човешкия опит. Но има и друга страна, по-малко разкрита и ясна. Човекът се ражда в Бога и с това се обогатява божественият живот. Както човекът се нуждае от Бога, така и Бог се нуждае от човека. Това предполага творческия отговор на човека към Бога“ (Бердяев 1951: 29).

Бердяев е философ, за когото проблемът за човека безспорно е централен; той спечелва световна известност благодарение на своята апология на творчеството и не може да не отбележим този факт от

неговата биография. Той е убеден, че учението за човека като творец е творческата задача на неговата епоха, че творческият акт на човека всъщност не изисква оправдание, напротив – че именно той, творческият акт, оправдава, а не *се* оправдава. От ранните си години, започвайки с шедьовъра „Смисълът на творчеството“ (1916), до последния си дъх Бердяев неуморно защитава признанието на човека като творец.

Също така категорично убеден в творческата природа на човека е и Семьон Франк, възпротивил се на традиционното религиозно учение (в лицето на Августин и Тома Аквински), според което понятието „творец“ може да бъде отнесено единствено към Бога. Ще приведем един забележителен кратък откъс от неговата прекрасна книга „Реалност и човек“ (1956). В нея Франк определя творчеството като „активност, в която от неговата [на човека] душа и с помощта на неговите усилия се ражда нещо *ново*, несъществуващо досега. В художествената, познавателната, нравствената, политическата област човекът в този смисъл притежава способност за творчество, е творец“ (Франк 1992: 226). За същността на гения той казва: „Понякога геният твори *почти* просто, като безволен медиум на действаща в него висша сила. В други случаи художникът полага дълги, мъчителни усилия, прави многократни проби, за да изрази (или, което е същото – истинно, адекватно да възприеме) онова, което му е дадено свише. <...> Художниците, мислителите, нравствените и политическите гении-творци могат съвсем да нямат религиозен опит в точния смисъл на думата. Процесът на творчество се отличава от състоянието на молитвено съзерцание, изправяне на душата пред Бога или възприемане на Бога. Самите художници говорят не за действие на Бога, а в неопределена форма за вдъхновяваща ги висша духовна сила – за „муза“ или „демон“ <...>. Художникът и въобще творецът не търси и не съзерцава Бога, не се стреми умишлено към просветляване на душата си, към сближаването ѝ с Бога. Неговата задача е друга, а именно творчеството – създаването на нови форми на битието, нови възплъщения на идеалните начала, които се таят в неговия дух“ (Франк 1992: 228 – 229). Под тези редове би могъл да се подпише и Бердяев, който в религиозно отношение приравнява гения със светеца.

Има още една специфика, характеризираща руския вариант на *антропологичния похват*, и тя е защитата на християнския хума-

низъм – резултат от синтеза на ренесансовия хуманизъм и традиционните християнски възгледи. „Ние трябва, пише Бердяев, да утвърждаваме творческия християнски хуманизъм, теоандричния хуманизъм, свързан с откровението за Богочовечеството“ (Бердяев 1936: 25). Същия християнски хуманизъм лансира и Франк, отричаш както безрелигиозния хуманизъм, така и старозаветния трансцендентизъм. Доколкото коментарите на ролята на християнския хуманизъм като доминиращ компонент на руската религиозно-философска мисъл са отдавнашна традиция, тук само я споменаваме.

Но важен резултат, постигнат благодарение на руския вариант на *антропологичния похват*, е повишеното значение на философския компонент в християнската антропология като цяло. Тази нова роля на философията произтича непосредствено от увеличената значимост, придавана на *човека* в рамките на отношението *човек – Бог*. Философията е човешкият отговор към Бога – това е версията на руските философи на средновековния афоризъм *Ipsa philosophia Christos*. Анализирайки неоортодоксалната теология на Карл Барт, Бердяев отбелязва главното възражение, което трябва да бъде направено срещу тази теология, като свързано с това, че нейното богосъзнание и богоотношение си остават старозаветно-библейски и че християнството не е тълкувано като религия на Богочовечността. А с последното е свързано и разбирането на отношението между религиозното откровение и философията – библейската теология е изцяло лишена, свободна от всякаква философия. В коментара си на книгата „*Got und Mensch*“ (1930) на *бартианеца* Емил Брунер, посветена на отношението между Бога и човека, руският философ обобщава: откровението е „двучленно, а не едночленно, то предполага не само Този, Който се открива, но и този, на когото се открива; не само Бога, но и човека, и човекът не може да бъде само пасивен слушател във възприемането на откровението, човекът реагира активно на това, което му се открива свише, което му се открива в съответствие със структурата на неговото съзнание. И доколкото човекът реагира активно и творчески на откровението с мисълта си, той неизбежно е във философска позиция при възприемането на откровението. Това е свързано с учението за човека в светлината на идеята за Богочовечеството, недостатъчно разкрито от Брунер и бартианската школа“ (Бердяев 1930: 122).

В условията на европейския духовен климат Бердяев отдава дължимото на заслугите на богословието и по-точно на неговите опити да създаде в своите рамки интегрална теория на човека; същевременно той подчертава, че „теологията винаги е въвеждала в своята сфера много силен философски елемент, но някак контрабандно и без да го съзнава“ (Бердяев 1936: 3). Съответстваща на патоса на *антропологичния поврат* според Бердяев е екзистенциалната философия (религиозният екзистенциализъм). За него *екзистенциалната диалектика на божественото и човешкото* винаги е била не само мисловна парадигма, на която е оставал верен, но и неизменна жизнена позиция.

За Семьон Франк, както е добре известно, философията е знание, от което той никога не би се отказал, заменяйки го с богословие. Но философията за него е органично свързана с религията, тя не е отделена от нея с непроходима бездна, затова е и възможно, и необходимо философското осмисляне на религиозния опит и на неговия предмет – Бога (вж. Франк 1992: 147).

Според Франк в състава на религиозния опит влиза и елемент от друг порядък – елементът на *живото знание*, което може да бъде наречено *метафизичен опит*: „Религиозният опит има страна, в която съвпада с метафизичния опит. И на нас ни остава само да вървим по-нататък – по-точно, по-надълбоко – по пътя, който ни е открила сферата на „реалността“, за да получим възможността да осмислим философски идеята за Бога. При цялата разнородност на отделните сфери или съдържания на опита, всички те имат страна, в която се сливат в единен, всеобхватен опит на реалността, извън която е немислима самата философия – макар и не напълно да съвпада с онова, което Паскал нарича знание на „сърцето“, все пак този опит му е сроден“ (Франк 1992: 146).

Съвременният изследовател на творчеството на Франк Петер Елен отбелязва, че Франк го занимава същият въпрос, който е бил приоритетен в богословския дискурс от втората половина на XX век: „Значимите от гледна точка на богословието изказвания на С. Л. Франк, особено за трансцендирането на човешкия дух към непостижимото и за общото откровение на Бога в опита на трансценденцията, разкриват моменти на поразително сходство с мисленето на

Карл Ранер“ (Элен 2012: 226). След внимателен анализ, изброявайки допирните точки между католическия мислител и руския философ, П. Елен стига до извода, че „като философи Ранер и Франк мислят в общ ключ. И двамата се стремят да покажат, че всеки човек, живеещ в служене на „истината“, може да получи вечно спасение; и двамата подчертават, че спасителната постъпка на Христос е в сила за хората от всички времена“ (Элен 2012: 294).

Плодотворен, но излизащ извън рамките на даденото изследване би бил съпоставителният анализ на възгледите на Франк и Тилих, а също и сравнението между концепциите на Франк и Бердяев с ученията на представители на католическата мисъл. Общи моменти в техните теории е преместването на акцента от трансцендентността върху иманентността на Бога, стремежът да бъде обоснован християнският хуманизъм, повишената значимост (обоснована по различен начин) на философската съставка на интегралното учение за човека. Специфично за руската антропологична традиция, основаваща се на идеите на Соловьев за Богочовечеството, е положението, че руските мислители се стремят да съкратят разстоянието между човека и Бога, аргументирайки тезата за по-високия статус на човека и възраждайки древната идея за човека като *малък бог*: „Човекообразността на битието и на Божеството е съзряна отдолу истина, която отгоре се разкрива като създаване на човека от Бога по Негов образ и подобие. Човекът е микрокосмос и микротеос. Бог е макроантопос. Човечността на Бога е специфичното откровение на християнството, отличаващо го от всички други религии. Християнството е религия на Богочовечеството“ (Бердяев 1936: 7).

#### ЛИТЕРАТУРА (REFERENCES)

**Бердяев, Н.** 1930 Emil Brunner. Got und Mensch. Vier Untersuchungen über das personhafte Sein. // *Путь*, № 24, с. 122 – 124.

Berdyayev, N. 1930 Emil Brunner. Got und Mensch. Vier Untersuchungen über das personhafte Sein. // *Путь*, № 24, с. 122 – 124.

**Бердяев, Н.** 1936 Проблема человека (к построению христианской антропологии). // *Путь*, № 50, с. 3 – 26.

Berdyayev, N. 1936 Problema cheloveka (k postroeniyu hristianskoy antropologii). // *Puty*, № 50, s. 3 – 26.

- Бердяев, Н.** 1951 Царство Духа и Царство Кесаря. Париж, YMCA-press.
- Berdyaev, N. 1951 Tsarstvo Duha i Tsarstvo Kesarya. Parizh, YMCA-press.
- Бонхеффер, Д.** 1989 Сопrotивление и покорность // Вопросы философии, 1989, с. 114 – 167.
- Bonheffer, D. 1989 Soprotivlenie i pokornosty // Vopros filosofii, 1989, s. 114 – 167.
- Бульман, Р.** 1992 Иисус // Путь, № 2, с. 3 – 136.
- Bulytman, R. 1992 Iisus // Puty, № 2, s. 3 – 136.
- Бульман, Р.** 2004 Иисус Христос и мифология. // Избранное: Вера и понимание. Москва, РОССПЭН.
- Bulytman, R. 2004 Iisus Hristos i mifologiya. // Izbrannoe: Vera i ponimanie. Moskva, ROSSPN.
- Вышеславцев, Б.** 1994 Вечное в русской философии // Вышеславцев, Б. Этика преображенного эроса. Москва, Республика, с. 153 – 324.
- Vsheslavtsev, B. 1994 Vechnoe v russkoy filosofii // Vsheslavtsev, B. tika preobrazhennogo rosa. Moskva, Respublika, s. 153 – 324.
- Элен, П.** 2012 Семен Л. Франк. Философ христианского гуманизма. Москва, Идея-Пресс.
- Ilen, P. 2012 Semen L. Frank. Filosof hristianskogo gumanizma. Moskva, Ideya-Press.
- Йонас, Х.** 2006 Понятието за Бога след Аушвиц. Един еврейски глас // Йонас, Х. Гностицизъм, екзистенциализъм и ниҳилизъм. Към онтологическото основаване на една оценка на бъдещето. Прев. В. Кънева. София, Философска библиотека „Семинар 333“, с. 50 – 66.
- Yonas, H. 2006 Ponyatiето za Boga sled Aushvits. Edin evreyski glas // Yonas, H. Gnostitsizam, ekzistentsializam i nihilizam. Kam ontologicheskoto osnovavane na edna otsenka na badeshteto. Prev. V. Kaneva. Sofiya, Filofska biblioteka „Seminar 333“, s. 50 – 66.
- Кюнг, Г.** 1992 Теология на пути к новой парадигме // Путь, № 2, с. 160 – 182.
- Kyung, G. 1992 Teologiya na puti k novoy paradigme // Puty, № 2, s. 160 – 182.
- Соловьев, В.** 2009 Лекции за Богочовечеството. Прев. Д. Мирчев. София, Дилор.
- Solovyov, V. 2009 Lektsii za Bogochovechestvoto. Prev. D. Mirchev. Sofiya, Dilok.
- Соловьев, В.** 1958 Духовные основы жизни. Брюссель.
- Solovyev, V. 1958 Duhovne osnov zhizni. Bryussely.

**Тиллих, П.** 1994 Теология культуры. // Тиллих, П. Избранное. Теология культуры. Москва, Юристъ.

Tillih, P. 1994 Teologiya kulytur. // Tillih, P. Izbrannoe. Teologiya kulytur. Moskva, Yurista.

**Тиллих, П.** 2000 Систематическая теология, т. 1. Москва, Санкт Петербург, Университетская книга.

Tillih, P. 2000 Sistematiceskaya teologiya, t. 1. Moskva, Sankt Peterburg, Universitetskaya kniga.

**Франк, С.** 1992 Реалност и човек. Прев. С. Тасева. София, ГАЛ-ИКО.

Frank, S. 1992 Realnost i chovek. Prev. S. Taseva. Sofiya, GAL-IKO.

**Losinger, A.** 2000 The Anthropological Turn. The Human Orientation of the Theology of Karl Rahner. New York, Fordham University Press.

Losinger, A. 2000 The Anthropological Turn. The Human Orientation of the Theology of Karl Rahner. New York, Fordham University Press.

**О'Меара, Т.** 1968 Tillich and Heidegger. A Structural Relationship // Harvard Theological Review, № 61. pp. 249 – 261.

O'Meara, T. 1968 Tillich and Heidegger. A Structural Relationship // Harvard Theological Review, № 61. pp. 249 – 261.

**Rahner, K.** 1966 Frömmigkeit früher und heute // Rahner, K. Schriften zur Theologie. Zur Theologie des geistens Lebens. Fundamentale Fragen. Zürich, Kuhn, Benziger Verlag, S. 11 – 31.

Rahner, K. 1966 Frömmigkeit früher und heute // Rahner, K. Schriften zur Theologie. Zur Theologie des geistens Lebens. Fundamentale Fragen. Zürich, Kuhn, Benziger Verlag, S. 11 – 31.

**Rahner, K.** 1969 Anonymous Christians. // Theological Investigations, vol. VI. Baltimore, Helicon Press, pp. 390 – 398.

Rahner, K. 1969 Anonymous Christians. // Theological Investigations, vol. VI. Baltimore, Helicon Press, pp. 390 – 398.

**Rahner, K.** 1969a Philosophy and Theology // In: K. Rahner. Theological Investigations. Volume VI. London, Darton, Longman & Todd.

Rahner, K. 1969a Philosophy and Theology // In: K. Rahner. Theological Investigations. Volume VI. London, Darton, Longman & Todd.