



Виктор Рудометов е социолог на религията, завършил е икономика и социология в Гърция и САЩ. Защищава докторска степен по социология и културни изследвания в Университета в Питсбърг през 1996 г. Специализирал е в Принстънския университет, Американския колеж в Солун и Университета на Маями. В момента е професор във Факултета по социални и политически науки в Университета на Кипър. Автор е на редица статии и книги в областта на социологията на религията, сред които *Национализмът, глобализацията и православие* (*Nationalism, Globalization and Orthodoxy*, Greenwood, 2001), *Колективна памет, национална идентичност и етнически конфликт* (*Collective Memory, National Identity & Ethnic Conflict*, Praeger, 2002), *Глобализацията и православното християнство. Трансформациите на една религиозна традиция* (*Globalization and Orthodox Christianity: The transformations of a religious tradition*, London: Routledge, 2014/2017) и *Глокализацията: Критическо въвеждане* (*Glocalization: A critical introduction*, London: Routledge, 2016). В края на 2017 г. Виктор Рудометов изнесе лекция в София по покана на Центъра за академични изследвания, където представи статията си *Forms of Religious Glocalization: Orthodox Christianity in the Longue Durée* (*Religions* 2014, 5, 1017–1036). Статията се публикува с незначителни съкращения, а пълният превод ще бъде представен на интернет страницата на сп. *Християнство и култура*.

Виктор Рудометов

ФОРМИ НА РЕЛИГИОЗНА ГЛОКАЛИЗАЦИЯ: ПРАВОСЛАВНОТО ХРИСТИЯНСТВО В ДЪЛГОСРОЧНА ПЕРСПЕКТИВА

В настоящата статия представям четири форми на религиозна глокализация, които представляват умалена евристична схема за разбиране на отношението между културата и религията и по-конкретно за това как религиозните формации могат да бъдат разглеждани като глокални културни хибриди.

От глобализация към множество глокализации

В социологията на религията концепцията за глобализацията възниква през 80-те години, като тя е развита в поредица от статии на Роланд Робъртсън, повечето от които публикувани в неговата книга *Глобализацията: социална теория*

и глобална култура. Робъртсън¹ дефинира глобализацията като „компресията на света“. Под „компресия“ той разбира задълбочаването на контактите между културите, народите и цивилизациите или усещането, че светът се „свива“. Концепцията на Робъртсън предлага алтернатива на старата теория за модернизация, която обвързва модернизацията с универсализма, секуларизма и межкултурната конвергенция. Иранската революция от 1979 г. и последващият възход на фундаментализма, наред с поредицата възражания на религията в ислямските държави, както и в самите Съединени щати, допринесоха за делегитимирането на наложилата се след Втората световна война теория за модернизацията, която не успява да обясни тези исторически обрати. Акцентът на Робъртсън върху „търсенето на фундамента“ като част от глобализацията предлага теоретичен механизъм, който обяснява „аномалиите“ в парадигмата на модернизацията. Концепцията, че традиционалистките възражания са следствие от глобализацията, бързо напусна границите на социологията на религията и беше приложена към много групи изследователски полета и обекти.

След пагането на комунизма в Източна Европа редица изследвания се насочиха към изучаването на различни аспекти на връзката между глобализацията и религията. Както посочва Обадиа², изучаването на религията и глобализацията следва два различни изследователски подхода: глобализация *на* религията *срещу* глобализация *и* религия. В първия случай основният изследователски въпрос е насочен към търсене на отговор за разпространението на религиите и на специфични видове, форми или образци на религиозен израз по света. Докато във втория случай позицията и мястото на религията са разглеждани *вътре* в контекста на глобализацията. Този подход акцентира върху отношенията и въздействието на глобализацията *върху* религията. Според тази гледна точка дори религии, които традиционно не са приемани за „глобални“ – като източното православие например – са изложени на влиянието на глобализацията, тъй като сблъсъкът с глобалните условия води до промени в техните институционални практики и нагласи.³ Последницата е, че религиозните институции възприемат стратегии за културна защита или за активно вписване в глобалността.⁴ И макар религията да може да отхвърли глобализационните тенденции и импулси, тя е повлияна от тях и е принудена да се съобрази с новите условия. Този подход приема идеята за ресакрализацията като отговор на натиска на секуларизацията и разглежда примерите на скрития зад религията транснационален национализъм като културен израз, стимулиран от глобализацията⁵.

¹ Roland Robertson. *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Sage, 1992, p. 8.

² Lionel Obadia. "Globalization and the Sociology of Religion." In *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. Edited by Bryant S. Turner. Oxford: Basil Blackwell, 2010, pp. 477-97.

³ Alexander Agadjanian, and Victor Roudometof. "Eastern Orthodoxy in a global age: Preliminary considerations." *Eastern Orthodoxy in a Global Age: Tradition Meets the 21st Century*. Edited by Victor Roudometof, Alexander Agadjanian and Jerry Pankhurst. Walnut Creek: AltaMira Press, 2005, pp. 1-26.

⁴ Victor Roudometof. "Greek-Orthodoxy, territoriality and globality: Religious responses and institutional disputes." *Sociology of Religion* 68 (2008): 67-91.

⁵ Виж например: Genevieve Zubrzycki. *The Crosses of Auschwitz: Nationalism and Religion in Post-Communist Poland*. Chicago: University of Chicago Press, 2006; Loring Danforth. "Ecclesiastical nationalism and the Macedonian question in the Australian Diaspora." In *The Macedonian Question: Culture, Historiography, Politics*. Edited by Victor Roudometof. Boulder: East European Monographs, 2000, pp. 25-54.

Глобализацията се разгръща в диалектиката на детериториализацията и ретериториализацията.⁶ Това означава, че старите форми на териториална обвързаност са заменени от нови такива. Тази диалектика намира израз в тенденциите към по-голяма икуменическа ориентация, както и в появата на транснационалната религия. Чрез този механизъм глобализацията действа в посока на формирането на нови форми на обвързаност. Тази диалектика преначертава световната религиозна география посредством засиления межкултурен контакт. Детериториализацията и ретериториализацията на религията изисква нов аналитичен механизъм, който да обясни отношенията между глобализацията и глокализацията. Световното разпространение на религиите предполага и тяхната локализация, вписването им в нови места и общности. Това може да доведе както до формирането на глобални форми на религиозност, основани на икуменическа ориентация, при което старите партикуларни връзки са изместени от новите глобални религиозни общности, или водят до възникването на нови разклонения на религията или религиозни форми. Този процес не е феномен, ограничен само до съвременността. Формирането на различни клонове на християнството – като православното и католическото християнство – е знак тъкмо за такава партикуларизация на религиозния универсализъм.

Преконачурирането на религиите с времето води до появата на нови исторически формации. Тези нови формации са резултат от глобалното разпространение на религиите, както и от множеството техни локализации, породени от диалектиката на детериториализацията/ретериториализацията. Всичко това води до глокализация⁷ или хибридизация⁸. Тези термини обозначават способността на религията успешно да се впише в тъканта на различни общности, и то дълбоко в техните местни връзки. Разбира се, степента, в която глокализацията може да бъде решение на полярната връзка между глобално и локално, е много спорна. Така например Бауман⁹ настоява, че „една от най-значимите черти на глокализацията е, че човешките отношения се оказват разкъсани между тези две все-лени, всяка една от които се подчинява на напълно различни норми и правила”.

От своя страна Робъртсън¹⁰ въвежда в социалнонаучно обращение концепцията за глокализацията като средство за преодоляване на противоречието между локално и глобално. „Възможното противоречие в отношението между локално и

⁶ David Held, Anthony McGrew, David Goldblatt, and Jonathan Perraton. *Global Transformations: Politics, Economics, and Culture*. Stanford: Stanford University Press, 1999; Jan Art Scholte. *Globalization: A Critical Introduction*. London: Palgrave, 2000.

⁷ Roland Robertson. "Glocalization: Time-space and homogeneity-heterogeneity." In *Global Modernities*. Edited by Mike Featherstone, Scott M. Lash and Roland Robertson. London: Sage, 1995, pp. 25-54; Victor Roudometof. "Glocalization, space and modernity." *The European Legacy* 8 (2003): 37-60.

⁸ Peter Burke. *Cultural Hybridity*. London: Polity, 2009; J. Nederveen Pieterse. *Globalization and Culture: Global Melange*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2004.

⁹ Zygmunt Bauman. "Glocalization and hybridity." *Glocalism* 1 (2013): 1-5. p. 3.

¹⁰ Roland Robertson. *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Sage, 1992, p. 172; Roland Robertson. "Glocalization: Time-space and homogeneity-heterogeneity." In *Global Modernities*. Edited by Mike Featherstone, Scott M. Lash and Roland Robertson. London: Sage, 1995, pp. 25-54; Roland Robertson. "Globalisation or glocalisation?" *The Journal of International Communication* 1 (1994): 33-52.

глобално", отбелязват Робъртсън и Уайт¹¹, може „да бъде преодоляно чрез едно измамно лесно концептуално решение. Вместо да се говори за неизбежното напрежение между локално и глобално, възможно е двете да бъдат разглеждани не като противоположности, а като двете страни на една и съща монета."

Целта на Робъртсън при въвеждането на този неологизъм е да направи видима двойствеността на глобалните процеси. Глобалните процеси не се случват против или извън локалните сили, тъкмо обратното – глобално и локално са взаимно допълващи се концепции. По този начин той подчертава до каква степен глобалното не може да бъде осмислено в опозиция или в изолация от локалното, че както глобалното, така и локалното са активни сили в съвременния социален живот и че бъдещето е следствие не само от силите, действащи на макроравнище, но и от действащите на микроравнище групи, организации и личности (обичайно обозначавани с термина „агенти" или „дейтели"). Робъртсън¹² настоява, че „Глобалното само по себе си и в себе си не противостои на локалното. По-скоро това, което често е обозначавано като „локално", всъщност е част от глобалното. В това отношение глобализацията, дефинирана в нейния най-общ смисъл като свиване на света, предполага свързването на отделните локалности. Но то предполага и „създаването" на локалности в същия най-общ смисъл като идеята за създаване на традицията".

Очертаната по този начин локално-глобална проблематика обобщава основния проблем, обсъждан при дебатите по термина *глокализация*. Концепцията за глокализацията покрива цяла редица религиозни динамики: разпространението на религиите по континентите в света, тяхната локализация и съответно дегетериториализация и ретериториализация, както и последваща хибридизация. В основата на глокалния обрат стои разбирането, че световните култури не са изолирани или „автентични", а по-скоро са следствие от продължителен процес на хибридизация и на вписване на културни образци, заимствани от други места. (...)

Православното християнство и необходимостта от *Longue Durée*

В социалните науки конвенционалният наратив за модерността и модернизацията разглежда модернизацията като естествен процес, характерен за западните общества, докато православното християнство „остава страничен въпрос, а влиянието му започва да бъде разглеждано на по-късен етап"¹³. Западната социална теория се основава на изследването на модерността и секуларността и пренебрегва незападни форми на християнството, като православното (и източното) християнство¹⁴. А що се отнася до глобализацията, мнозинството от изследова-

¹¹ Roland Robertson, and Kathleen E. White. "What is globalization?" In *The Blackwell Companion to Globalization*. Edited by George Ritzer. Oxford: Basil Blackwell, 2007, pp. 54-66, p. 62.

¹² Roland Robertson. "Glocalization: Time-space and homogeneity-heterogeneity." In *Global Modernities*. Edited by Mike Featherstone, Scott M. Lash and Roland Robertson. London: Sage, 1995, pp. 25-54, p. 35.

¹³ Peter Beyer. *Religions in Global Society*. London: Sage, 2006, p. 22.

¹⁴ Chris Hann. *Eastern Christianity and Western Social Theory*. Erfurt: University of Erfurt, 2011. (Erfurter Vorträge zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums No 10).

телите акцентират върху нейната историческа новост и само малцина се спират на нейната историчност. (...) Но това разбиране не се налага като доминиращ социалнонаучен подход. Конвенционалният научен подход е склонен да възприема като естествени или самоочевидни определени представи за религията, секуларността и секуларизма. Тези концепции са дълбоко вкоренени в изграждането на образа на Запада за самия себе си.¹⁵ Ограниченията на тези концепции стават видими при срещата с религиозни традиции, които не споделят този образ. Така например в източноправославните страни религиозното богослужение и ритуали не са задължително израз на индивидуалната вяра, а религиозната практика не е задължително да отразява дълбочината на личното убеждение или вяра.¹⁶ (...)

За да бъдат разбрани многопластовите преплитания между източноправославното християнство и глобализацията, е необходимо да бъде пояснено, че глобализацията не предполага задължително дългосрочна и мистична тенденция към универсализация, а че тя намира израз и в процеси на фрагментация, хибридизация или глокализация. Както в миналото, така и в настоящето различни глобални тенденции и процеси са били декодирани и вписани в богатата тъкан на етнически групи, нации и регионални идентичности, формиращи религиозния профил на източното християнство. За успешно разплитане на тези връзки е необходимо да се откажем от модерностичния наратив, който представя Запада и неговата собствена културна специфика като естествени, и да погледнем на историческата траектория на източноправославното християнство в *longue duree*. Само този подход позволява установяването на здрава основа за анализ и интерпретация, преодолявайки гледната точка, която вижда само различия, отклонения или културни дефицити в сравнение със Запада.

За отправна точка за разбирането на глокализацията в християнството, особено за формирането на двата основни клона на християнството (римокатолицизма и източното православие), може да бъде приет Съборът в Халкедон (451 г.). За да разреши многобройните христологични спорове, Съборът въвежда формула за Христос, който има две природи, неслитни, и неразделни. Но наред с ограничаването на христологичните предизвикателства, Съборът изиграва важна роля за самоопределянето, като Халкедонските църкви усвояват за себе си термина „православен“ (буквално правоверен)¹⁷. И католици, и православни заявяват в своя Символ на вярата, че вярват в едната православна (т.е. правилна) и „католична“ (т.е. вселенска) Църква. Тази реалност на една вселенска християнска църква просъществува няколко века. В началото тази Халкедонска вселенска църква включва християните както от западната, така и от източната част на Средиземноморието, още повече че по това време тези територии до голяма степен остават обединени под властта на Римската империя. Впоследствие халкедонското християнство се разделя

¹⁵ Talal Asad. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993; Talal Asad. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

¹⁶ Miklos Tomka. "Is conventional sociology of religion able to deal with differences between Eastern and Western European developments?" *Social Compass* 53 (2006): 251-65.

¹⁷ John Anthony McGuckin. *The Orthodox Church: An Introduction to Its History, Doctrine and Spiritual Culture*. London: Basil Blackwell, 2008, p. 18-20; Daniel B. Clendenin. *Eastern Orthodox Christianity: A Western Perspective*, 4th ed. Grand Rapids: Baker Books, 2002, p. 34-37.

на клонове или традиции, обичайно обозначаващи като православно християнство и римокатолицизъм. Не е случайно, че папата и Вселенският патриарх планират да дадат нов импулс на междурелигиозния диалог чрез възможна среща през 2025 г. в Никея, града, където през 325 г. за пръв път е формулиран Никейският символ на вярата.¹⁸ Този пример показва, че дори през XXI век дълбинната конвергенция е търсена въз основа на завръщане към общото халкедонско наследство.

В предмодерната епоха (от IV до XV век) православно християнство се вписва в социалната и културна тъкан на сърби, българи, руснаци и грузинци. Но в повечето от тези случаи утвърждаването на религиозната йерархия (например архиепископия, автономна или автокефална религиозна организация) предполага различна степен на признание от източния римски император. В продължение на много столетия православие то съхранява тясна връзка с Източноримската (т.е. Византийската) империя, а неговото отношение към папството е до голяма степен формирано от имперската гледна точка. Но за разлика от Римокатолическата църква, която е „една не само защото всички нейни членове изповядват една вяра и спазват едно богослужение, но и защото са обединени под ръководството на непогрешимия наследник на св. Петър, Римския папа“¹⁹, Православната църква не съхранява концепцията за административното единство като централна за своето себепознание.

Впоследствие както католическата, така и православната йерархия развиват и защитават богословски аргументи, възникнали в резултат от консолидацията на специфични идеи и образци, свързани със самосъзнанието на църковните институции за тяхната цел и роля в рамките на християнския свят. Папските претенции за върховенство последователно са отхвърляни от водачите на Православната църква след IX век. Макар православните да могат да признаят папата за *primus inter pares* (пръв сред равни), православно богословие отхвърля папските претенции за първенство (*primatus potestatis*) и по-конкретно Петровата доктрина за папското върховенство, т.е. концепцията, че папството наследява своето първенство от св. Петър. Православните смятат, че папските претенции за първенство нарушават съборността на християнската традиция. Несъмнено, религиозното отчуждение между католици и православни е до голяма степен подсилено от Кръстоносните походи. Западните кръстоносци не се поколебават да се възползват от риториката за ересите като оправдание на своите военни набези, а православните са още по-смутени от концепцията за „свещената война“, защитавана от кръстоносците. Повратната точка в отношенията между двете страни е завладяването на Константинопол през 1204 г. от кръстоносците от IV кръстоносен поход и пагането на Източната римска империя (т.е. Византия). Неслучайно през 2001 г. папа Йоан Павел II поднесе извинение за събитията около IV кръстоносен поход, в което той със съжаление отбеляза, че „нашествениците, поставили си за цел осигуряването на свободен достъп на християните до

¹⁸ Emma Green. "Christian leaders may return to Nicaea: What does it mean?" *The Atlantic*, 31 May 2014. <http://www.theatlantic.com/international/archive/2014/05/what-does-it-mean-that-there-will-be-a-new-council-of-nicaea/371943/>.

¹⁹ Alexander Bogolepov. *Toward an American Orthodox Church: The Establishment of an Autocephalous Orthodox Church*, 2nd rev. ed. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 2001, p. 3.

Светите земи, се обърнаха срещу своите събратя по вяра. Това, че те са били латински християни, изпълва католиците с дълбоко съжаление²⁰. Едва след загиването на имперската власт православните институции започват да действат автономно и без да се уповават на политическо лидерство.²¹ Между двете падания на Константинопол (1204–1453) се наблюдава доктринална и литургична еволюция, която има голям принос за изкрystalизирането на православно християнство във вида, в който то е общоизвестно и практикувано днес по света.

Този кратък обзор показва, че православие и римокатолицизмът са до голяма степен формирани от срещите и културните взаимодействия между тях в продължение на седемте столетия от коронясването на Карл Велики за римски император (800 г.) и второто падане на Константинопол през 1453 г. под ударите на Османската империя. Тъкмо през тази епоха – обичайно пренебрегвана от конвенционалния наратив за западната модернизация – се формират основополагащите черти на православно християнство, когато католицизмът и православие се утвърждават като различни и конфликтни традиции. Последвалото чувство за отчуждение и екзистенциална пропаст, разделяща двете части на преди единното халкедонско християнство, има дълготрайни последици.

След епохата на Просвещението западноевропейската модернизация поставя въпроса за справяне с предизвикателствата на модерността не само в рамките на собствената си културна среда, но и по отношение на Православния изток и Югоизточна Европа. Както е добре известно, рационализмът – основната черта на Просвещението – е използван за оправдание на модернистичната концепция за обективно познание. Разумът заема централно място в науката и социалния живот, а по този начин се превръща в основа на самата модернизация. Православният теологичен дискурс последователно – от XVIII до XXI век – отправя критики към западната модерност. Тази критика се основава на ограниченията на рационализма при възприемането на света и – което е още по-важно – като средство за придаване на смисъл на света.²² Дълго преди Макс Вебер да се позове на „железната клетка“ на модерността, с което акцентира върху ограниченията на съвременния рационализъм в откриването на смислени цели за човека, православният богословски дискурс разработва много сходен лайтмотив в критиката си към западния Разум²³. Православното богословие формулира визията за апофатическото богословие – или по-точно за „апофатизма“ – като дискурсивно средство за разрешаване на въпросите на вярата. Без да се впускаме в богословски дискусии, тук е достатъчно да отбележим, че апофатизмът е подход, възприет в епохата на Вселенските събори, чиято цел е утвърждаването какво Бог не е, в отличие от това, какво Бог е. Тъй като Бог е непознаваем за човека, човешките думи не могат да опишат какво Бог е. Следователно определенията за природата на вярата са по-коректни, когато изказват

²⁰ Jonathan Phillips. *The Fourth Crusade and the Sack of Constantinople*. London: Pimlico, 2005, p. Xiii.

²¹ Joan Mervyn Hussey. *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*. Oxford: Clarendon, [1986] 1990, p. 290.

²² Daniel B. Clendenin. *Eastern Orthodox Christianity: A Western Perspective*, 4th ed. Grand Rapids: Baker Books, 2002, p. 48-64.

²³ Vasilios N. Makrides. "Orthodox Christianity, rationalization, modernization: An assessment." In *Eastern Orthodoxy in a Global Age: Eastern Orthodoxy in a Global Age: Tradition Faces the Twenty-First Century*. Edited by Victor Roudometof, Alexander Agadjanian and Jerry Pankhurst. Walnut Creek: AltaMira Press, 2005, pp. 179-209.

какво Бог не е. Този подход еволюира в концепцията за „негативното богословие“. Наред с обожението, апофатизмът се превръща в ключов камък на православното богословие.

Четири глокализации

Въз основа на историческото развитие на източното православие, предлагам модел на четири конкретни глокализации.²⁴ Макар тук да не е възможно цялостно представяне на тяхното присъствие в историята на християнството (за такова представяне виж [7]), тези глокализации представляват конкретни примери за съчетаването на религиозния универсализъм с локалните партикуларизми. Тези четири глокализации са вписване в езика, поместност, национализация и транснационализация. Всяка една от тях представлява специфична форма на преплитане на универсалната религия с конкретните човешки конфигурации (например с империя, етнос, национална държава и транснационална миграция). Тези форми се отличават не само в своята историческа специфика, по-скоро те се отличават в своя специфичен аналитичен ред на съчетаване на глобално и локално. Казано по друг начин, всяка една от тези форми предлага конкретен пример за прегоговаряне и подреждане на двойствената връзка между глобално и локално в културно стабилни и конкретни формати.

1. Вписване в езика

Вписването в езика съчетава религиозния универсализъм със съответните езици. Тази глокализация е много по-често срещана в предмодерните или предкиновните култури, в които свещените текстове и въздействието на религията могат да бъдат обвързани с конкретен език. Вероятно най-известният пример за такова вписване на религията в езика може да бъде открит в исляма, където арабското богослужение се утвърждава като свещен език на религията, дори в културни контексти извън арабския свят. Вписването на халкедонското християнство в езика предполага и утвърждаване на езици на високата култура със собствен правопис.²⁵ Още преди възхода на християнството гръцкият и латинският са езиците на високата култура съответно в източната и западната част на Средиземноморието. След разпространението на християнството статутът им на езици на високата култура допълнително утвърждава културните различия, които стават част и от религията. Ползването на двата основни езика на високата култура на епохата – гръцки и латински – има отношение и към конструирането на двете религиозни традиции, което намира израз в термините „Гръцки изток“ и „Латински запад“²⁶. Въз основа на тези термини с времето възникват и традициите, които обичайно се обозначават съответно като православно християнство и римокатолицизъм. Кристализирането им изиграва решаващо значение за появата на концепциите за Изтока и Запада в Европа, а

²⁴ Victor Roudometof. "The glocalizations of Eastern Orthodox Christianity." *European Journal of Social Theory* 2 (2013): 226-45.

²⁵ Goran Therborn. "Globalizations: Dimensions, historical waves, regional effects, normative governance." *International Sociology* 15 (2000): 151-79, p. 160.

²⁶ Phillip Sherrard. *The Greek East and the Latin West: A Study in the Christian Tradition*, 2nd ed. Limni: Denise Harvey, 1992.

наследството от това историческо разделение остава важно и до днес.

Вписването в езика задълбочава различията между Гръцкия изток и Латинския запад. Това включва: различие в броя и статуса на църковните йерарси (патриарсите и папата), ролята на латинския и гръцкия като езици за общуване, различието в културната среда на двата региона, значението на императорската власт за определяне на властта и обхвата на църковните власти – или за отношенията между *sacerdotium* и *imperium*. Когато през IV век християнството се утвърждава като официална религия на Римската империя, взаимната подкрепа (или симфонията) се налага като основен принцип в отношението между Църквата и държавата. Църковната йерархия подпомага императора в упражняването на неговите задължения. Висшето духовенство осигурява духовно ръководство и упражнява морален контрол върху държавната власт, докато от императора се очаква да бъде покровител и да има роля в разпространението и утвърждаването на християнството. Тази връзка не предполага смесване на двете сфери. Императорите са пазители на вярата, а впоследствие получават право и да се намесват в религиозните дела.

В епохата след 1453 г. и в периода на османско владичество тенденцията към вписване в езика е възродена под егидата на Вселенската патриаршия в Константинопол.²⁷ Изминават няколко века, преди този проект да бъде напълно институционализиран, но към XVIII век названието „гръцки“ или „римски“ се налага по отношение на почти всички православни християни, независимо от етническите различия. Основният съперник на Вселенската патриаршия по време на османското владичество е Печката патриаршия, която се налага като средоточие на сръбското православие. Възстановена през 1557 г., тя отново е закрита през 1766 г.²⁸ Значението на сърбите в империята е силно ограничено вследствие миграцията през 1699 г. По време на войните между Хабсбургската и Османската империя сръбските православни водачи подкрепят Хабсбургите. А когато османските войски си връщат контрола, сръбският патриарх заедно с хиляди сърби бягат на територията на Хабсбургите. Впоследствие е създадена Карловацката архиепископия с цел обгрижването на това население.

2. Поместност

Поместността съчетава религиозния универсализъм с локалния партикуларизъм посредством утвърждаването на религиозния ритуал, преклонение и йерархия в рамките на конкретната етническа общност. Най-често възникналото в резултат чувство за различие съединява религиозна и етническа идентичност. Въпреки че предмодерните кралства и княжества се възползват от този процес, за да укрепят легитимността на своите управници, конструирани по този начин връзки често се оказват по-устойчиви от конкретните режими или държави. Но ще бъде погрешно поместността да бъде разглеждана като резултат просто на политиката на местните управници, инструментализиращи религията за

²⁷ За кратък преглед на този въпрос виж: Victor Roudometof, *Globalization and Orthodox Christianity: The Transformations of a Religious Tradition*. London: Routledge, 2014, p. 68-73.

²⁸ Dimitrios B. Gonis, *History of the Orthodox Churches of Bulgaria and Serbia*. Athens: Armos, 2001. (In Greek), p. 221-28.

свои цели; в някои от случаите тази поместност устоява през вековете дори в отсъствието на политическа власт. В съвременната социология на религията като такива устойчиви примери се сочат Бразилия или Карибите, където традиционни африкански форми на религиозност се съчетават трайно с християнството. В тези форми на религиозен израз усещането за единство на групата е далеч по-силно, отколкото при вписването в езика; ако вписването в езика се асоциира с империите, поместността се асоциира с възпроизводството и оцеляването на местната етническа и културна общност.

Важно е да се отбележи, че поне до 1204 г. Източната римска империя не е етнически дефинирана държава. Дотогава елинистическото културно наследство и православната вяра са били характеристики, достъпни за всички, които са част от тази културна вселена.²⁹ Тъкмо в този контекст може да бъде разбрано ключовото значение и дългосрочните последици от разликата между вписването на религията в езика и поместността. Вписването в езика прави възможно привличането на различни нашественици и варварски племена – също както това прави възможно и провеждането на „цивилизационни мисии“ в смисъл на обръщане към християнството. Докато поместността като процес е особено характерна за православно християнство. За разлика от римокатолицизма православието има специфични черти (като децентрализирано управление), което го прави много по-отворено за поместността, т.е. за утвърждаването на вярата в местните етнически идентичности. Средновековна Грузия, България, Русия и Сърбия са примери за такава поместност.³⁰ Илюстрация за тази гъвкавост на православието е създаването на кирилицата и употребата на старославянския като литургичен език. Но поместността на православието не се основава единствено върху конкретен литургичен език. Тя е допълнително подсилена от започналия процес на получаване на автономия или автокефалия на различни архиепископии, дарени или предложени в преговори с българските, сръбските или руските управници. Създаването на тези катедри придава свещен елемент на властта на управниците на тези страни и утвърждава и легитимира тази власт. Следователно свещената власт и гражданската власт едновременно се превръщат в елементи, които укрепват чувството за идентичност и единство сред населението. В този смисъл православието в много голяма степен допринася за конструирането и възпроизводството на етничността сред русите, украинците и южните славяни.

3. Национализация

Основната разлика между процеса на национализация и дотук разгледаните форми е, че нацията се превръща в основа на претенцията за легитимност на религиозните институции. Национализацията действа чрез използването на религията като потенциален източник за формирането на нацията или за преплитането на религиоз-

²⁹ Deno John Geanakopoulou. *Medieval Western Civilization and the Byzantine and Islamic Worlds*. Thessaloniki: Kiromanos, [1979] 1993. (In Greek).

³⁰ Dimitrios B. Gonis. *History of the Orthodox Churches of Bulgaria and Serbia*. Athens: Armos, 2001. (In Greek); Nikolas K. Gvosdev. *An Examination of Church-State Relations in the Byzantine and Russian Empires with an Emphasis on Ideology and Models of Interaction*. Lewiston: Edwin Mellen, 2001; William van den Bercken. *Holy Russia and Christian Europe. East and West in the Religious Ideology of Russia*. London: SCM Press, 1999.

ните и националните характеристики.³¹ Като емблематична за такава връзка може да бъде посочена Църквата на Англия.³² Въпреки че обществата може и да стават по-секуларни, семиотичната значимост на религията и нейното значение в публичния изказ продължават да заемат централно място в живота на нацията. Изследователите с историческа чувствителност признават, че дори в Западна Европа конфесионализмът предполага установяването на формална връзка между конкретно изповядване и териториални управници.³³ В резултат хората могат да принадлежат към националната църква, без задължително да са стриктно религиозни – значимостта на религията може да бъде семиотична. Често това се превръща в голяма пречка пред социалните изследователи, които не могат да се възползват от индикаторите за религиозната практика като достоверно мерило за силата на религията.

Обикновено национализацията действа чрез конструирането и възпроизводството на близката връзка между конфесионалната принадлежност и модерните национални идентичности. Аналитичната граница, която разделя национализацията от поместността, отчасти се състои в гражданската природа на нацията: нацията изисква активни граждани, а не просто субекти; тя се основава на всеобщата легитимност като основа за своето управление.³⁴ Макар това да е по-малко проблематично за нации с видими граждански измерения, ситуацията е далеч по-сложна за нации, формирани около културно дефинирано или етническо членство. В тези случаи религията се превръща в маркер за принадлежността към нацията. Доколкото нацията се разглежда като идентична на етническите групи, разграничението между поместност и национализация трудно може да бъде очертано. За последователите на модернистичните интерпретации на национализма разликата между вписването в езика и национализацията е очевидна. Но дори етносимболичните интерпретации³⁵ приемат съществуването на концептуално разграничение между *ethnie* (етническите общности) и модерните нации. Затова единствено примордиалистите биха могли да възразят срещу концептуалното разграничение между поместност и национализация.

До XVIII век по-голямата част от православните християни живеят в Османската и в Руската империя. Те се намират под пастирската грижа на две институции: Руската православна църква, чийто предстоятел е въздигнат в патриарх през 1589 г., и Вселенския патриарх в Константинопол. Но през модерната епоха на нациите и национализма тези две институции преживяват съвсем различно развитие. В случая на Русия патриаршията е премахната през 1721 г. и е възстановена едва през 1917 г. само за да бъде подложена на няколко последователни вълни на преследване от страна на съвет-

³¹ Rogers Brubaker. "Religion and nationalism: Four approaches." *Nations and Nationalism* 18, (2012): 2-20.

³² Philip S. Gorski. "The mosaic moment: An early modernist critique of modernist theories of nationalism." *American Journal of Sociology* 105 (2000): 1428-68; Adrian Hastings. *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

³³ Steve Bruce. *Secularization: In Defense of an Unfashionable Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2011; David Martin. *On Secularization: Towards a Revised General Theory*. Aldershot: Ashgate, 2005; Diarmaid MacCulloch. *A History of Christianity: The First Three Thousand Years*. London: Penguin, 2009, p. 639.

³⁴ Reinhard Bendix. *Kings or People? Power and the Mandate to Rule*. Berkeley: University of California Press, 1978.

³⁵ Anthony D. Smith. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Basil Blackwell, 1986; Anthony D. Smith. *Nationalism: Theory, Ideology, History*. Malden: Polity Press, 2001.

ската власт. В случая на Османската империя властта на Вселенската патриаршия е фрагментирана в резултат на възхода на местния национализъм. През XIX век, когато Гърция, Сърбия, Румъния и България териториално се отделят от Османската империя и получават независимост (напр. Кралство Гърция през 1833 г.) или автономия (напр. Сърбия до 1878 г. или България до 1908 г.), те създават собствено гражданско политическо ръководство, което на свой ред поражда и съвременния синтез между Църква и нация. Този синтез се основава на успеха на национализма като основна легитимираща сила в съвременния свят. Той обвързва националните църкви на Румъния, Сърбия, България и Гърция с техните национални държави и предлага модел за съревнование между обществата. Благодарение на този модерен синтез се конструира и връзката между Църквата и нацията, която обвързва православно изповедание с всяка една от нациите. Административната независимост под формата на национална автокефалия се превръща в средство за утвърждаване на националната независимост.

За успешното изграждане на тази връзка от императивна важност за религиозните институции е *свързването* с новосъздадените национални идентичности и приспособяването към нововъзникващите реалности от епохата на националната държава. Това изменя структурните основи и културната значимост на православно християнство. Религията се ресакрализира чрез връзката с нацията; в православните национални държави православните институции се превръщат в носители не само на универсалното християнство, но и на националния партикуларизъм. За да бъде част от нацията, човек трябва да принадлежи и към националната църква. През XIX век сърби, гърци и българи използват паравоенни групи, за да накарат останалото под властта на Османската държава население в Македония да определи като свое изповедание съответно сръбската, българската или гръцката версия на православието. Това вероятно е най-крайният израз на този начин на мислене. Но неговото най-зрелищно приложение в областта на официалната държавна политика е Договорът от Лозана от 1923 г., който постановява принудителното изселване на православните християни и мюсюлманите от Турция и Гърция в страните, към които договарят определя, че те принадлежат.

Чрез процеса на национализация православно християнство допълнително се вписва в тъканта на модерните нации от Източна и Югоизточна Европа и почти всички негови последователи днес биха добавили етнически или национален маркер („гръцки“, „български“, „руски“ и т.н.) към своето дефиниране като православно християни. Въпреки че началото на този процес може да се проследи в миналото до XIX век, той продължава да се развива в нови държави и през XX век – понякога комунистически – където църковната независимост е насърчавана като средство за укрепване на националните стремежи и по този начин за придобиване на легитимност. Националните движения в Естония, Молдова и Украйна използват църковната автокефалия със същите цели, но успехът им е осуетен от включването на тези страни в СССР. Резултатът е, че тези проб-

леми отново придобиват актуалност след падането на комунизма.³⁶

4. Транснационализация

Глобалният възход на националните държави и национализацията на техните граждани по необходимост води до появата на вторичната категория на „транснационалните граждани“ (т.е. хора, които живеят в приемащата държава, но които не са приемани като част от нацията в тази приемаща държава). В този смисъл транснационализацията е обратната страна на глобалната национализация. В контекста на миграцията транснационалните граждани поддържат връзки както с приемащата страна, така и със своята родина, и участват в творчески процес по съчетание на елементи от двете референтни точки. Тъкмо в този смисъл транснационализацията може да бъде разглеждана като форма на глокализация. Международната миграция открива пред изследователите възможността за изследване на връзката между народ и религия в транснационален контекст.³⁷ Макар в началото проблемът да е разглеждан в контекста на международната миграция, впоследствие концепцията за транснационализма напуска този контекст, като се отнася и към цялостното движение на народите.³⁸ Така например възможно е да говорим за институционален транснационализъм – какъвто е например случаят на Руската православна църква след 1990 г., която претендира за църковна юрисдикция върху територии извън границите на Руската федерация (Естония, Молдова и Украйна)³⁹. Такива примери за трансгранични претенции често са свързани с извънтериториален или транснационален национализъм.

В случая с източното православие съществуват две важни посоки на миграция. Първо, започвайки от XIX век, стотици хиляди православни християни мигрират към новите презокеански дестинации (Австралия, Канада и основно към Съединените щати). Второ, след края на Втората световна война, както и след падането на комунизма в Източна Европа друга, далеч не толкова известна и по-слабо документирана вълна на миграцията води до преселването на стотици хиляди православни имигранти в

³⁶ Frank E. Sysyn. "The third rebirth of the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church and the religious situation in Ukraine, 1989-1991." *Religion and Nation in Modern Ukraine*. Edited by Serhii Plokhy and Frank E. Sysyn. Alberta: Canadian Institute of Ukrainian Studies, 2003, pp. 88-119; Lucian Turcescu, and Lavinia Stan. "Church-state conflict in Moldova: The Bessarabian Metropolitanate." *Communist and Post-Communist Studies* 36 (2003): 443-65; Daniel P. Payne. "Nationalism and the local church: The source of ecclesiastical conflict in the Orthodox commonwealth." *Nationalities Papers* 35 (2007): 831-52.

³⁷ Helen Rose Ebaugh, and Janet S. Chafetz. *Religion across Borders: Transnational Religious Networks*. Walnut Creek: AltaMira Press, 2002; Jacqueline Hagan, and Helen Rose Ebaugh. "Calling upon the sacred: Migrants' use of religion in the migration process." *International Migration Review* 37 (2003): 1145-63; Peggy Levitt. *God Needs No Passport: How Immigrants Are Changing the American Religious Landscape*. New York: Free Press, 2007.

³⁸ Paul Kennedy, and Victor Roudometof. "Transnationalism in a global age." In *Communities across Borders*. Edited by Paul Kennedy, Victor Roudometof. London: Routledge, 2002, pp. 1-26.

³⁹ Ralph Della Cava. "Transnational religions: The Roman Catholic Church in Brazil and the Orthodox Church in Russia." *Sociology of Religion* 62 (2001): 535-50; Alicja Curanovic. "The attitude of the Moscow Patriarchate towards other Orthodox churches." *Religion, State and Society* 35 (2007): 301-18; Lukasz Fajfer, and Sebastian Rimestad. "The Patriarchates of Moscow and Constantinople in a global age: A comparison." *International Journal for the Study of the Christian Church* 10, (2010): 211-27.

Западна Европа.⁴⁰ И в двата случая резултатът е формирането на енории и общности, свързващи имигрантите с тяхната родина и техните църкви майки. В резултат връзката между Църква и нация, между православие и националната идентичност не се ограничава само в рамките на новите православни нации в Югоизточна и Източна Европа, а е пренесена в новите места посредством транснационализацията на самите църковни институции. Фрагментацията на множество етнически групи и формирането на различни църковни единици затрудняват изследването на тези групи – много от тях са твърде малки, за да привлекат вниманието на социалните изследователи, а работата им е допълнително затруднена от трудни за проследяване църковни формации. В допълнение към това болшевишката революция от 1917 г. и налагането на комунистическо управление след 1945 г. в цяла Източна Европа стават причина много от тези общности да прекъснат връзките си със своите родни църкви. Най-известният такъв случай е този на руските православни общности извън границите на СССР. Но след края на Втората световна война Украинската и Естонската църква запазват своята църковна организация сред бежанците, докато след налагането на комунистическата власт в съответните страни базираните в САЩ общности прекъсват връзките със своите родни църкви, поставени под фактическия контрол на комунистическите власти в тези страни. Някои от тях се обръщат за подкрепа към Вселенската патриаршия, за да съхранят каноничния си статут.

Тази трудно проследима ситуация се запазва до падането на комунизма. Впоследствие много емигрантски църкви повторно се съединяват със своите църкви майки. Но други църкви, придобили чувство за идентичност, остават автокефални – каквато е например Православната църква в Америка, която до 1970 г. има статут на *митрополия* на Руската православна църква. Съществуват множество примери за „национализъм от далечно разстояние“⁴¹, които илюстрират силата на националната идентичност сред православните имигранти. Това е показател за силата на доминиращия модел на православен транснационализъм сред различните православни национални групи, за които религията е средство за съхраняване и възпроизводство на тяхната етническа или национална идентичност в новата културна среда. Не съществува православна диаспора *per se*; православно богословие подкрепя съхраняването на религиозните връзки чрез принадлежността към поместната (т.е. национална) църква, а не чрез формирането на единна православна административна юрисдикция, която да обединява хората с различен етнически произход в една обща църковна йерархия.⁴²

Заклучение

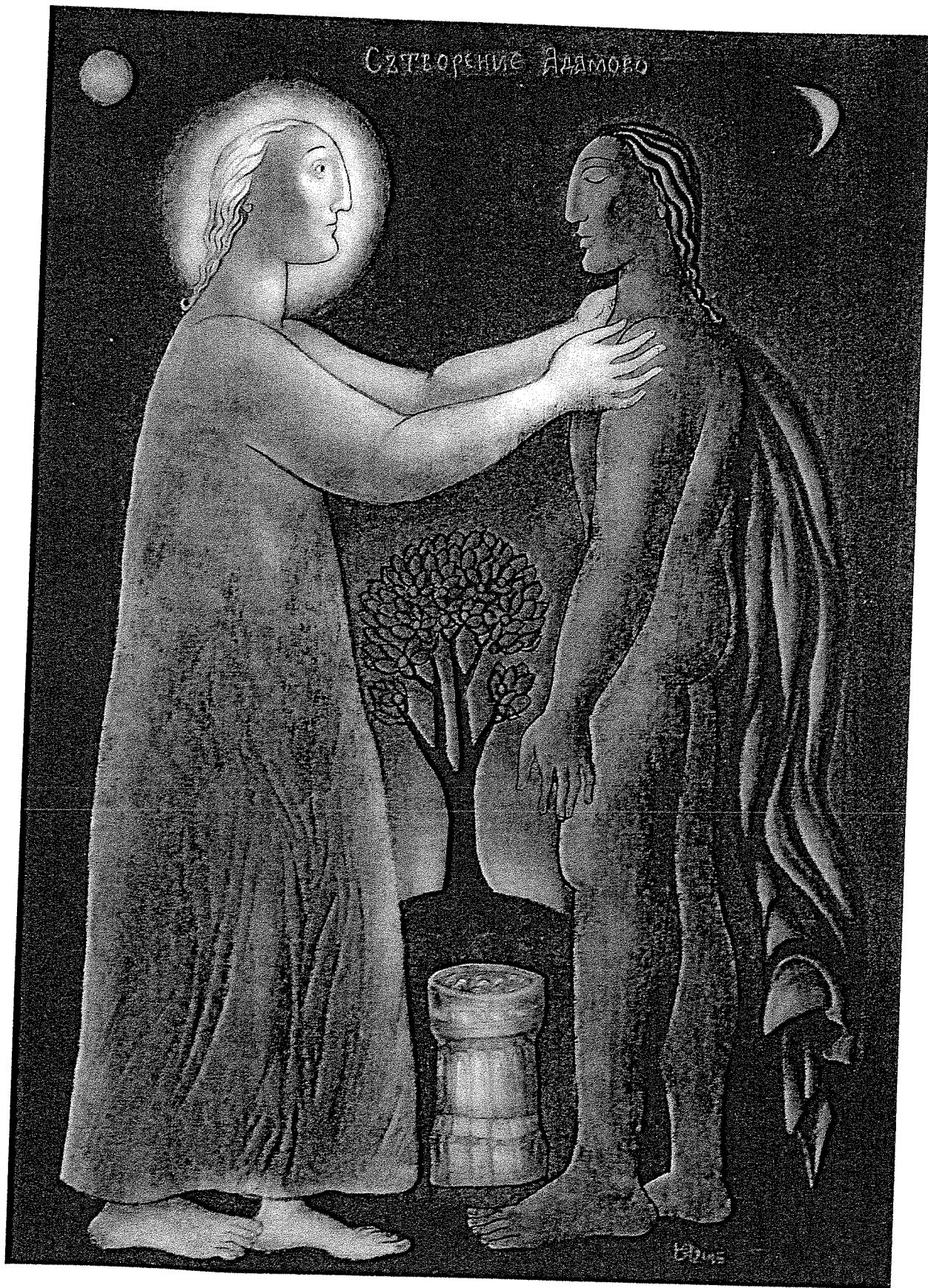
Настоящата статия защитава аргумента за съществуването на глокален обрат в изследването на връзката между религията и глобализацията. Тя раз-

⁴⁰ Повече за този процес виж: Victor Roudometof. "Eastern Orthodox Christianity as a transnational religion: Theoretical, historical & comparative considerations." Paper presented at the 2013 biannual meetings of the International Society for Sociology of Religion, Turku/Abo, Finland, 27-30 June 2013; Maria Hammerli, and Jean-Fran  is Mayer, eds. *Orthodox Identities in Western Europe: Migration, Settlement and Innovation*. Farnham: Ashgate, 2014.

⁴¹ Benedict Anderson. "The new world disorder." *New Left Review* 193 (1993): 2-13;

⁴² Maria Hammerli. "Orthodox diaspora? A sociological and theological problematization of a stock phrase." *International Journal for the Study of the Christian Church* 10 (2010): 97-115.

СЗТЕОРЕНИЕ АДАМОВО



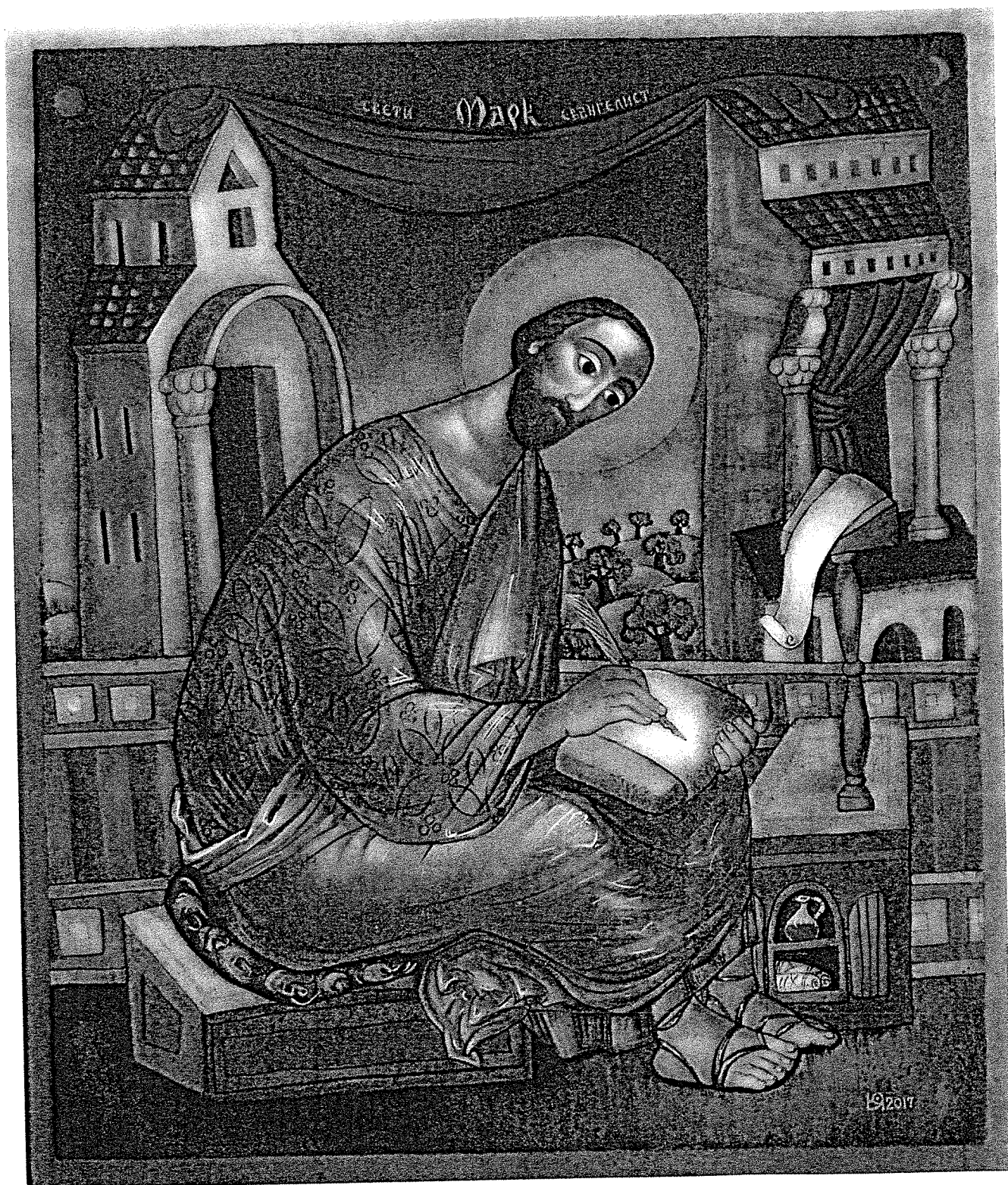
ширява логиката на множеството глокализации в исторически контекст и защитава съществуването на четири форми на религиозна глокализация. Тя предлага и конкретно приложение на мнението на Херингтън за начина, чрез който религията в много отношения се превръща в движещата сила и ключов играч в глобализацията.⁴³

Подходът в настоящия анализ има две конкретни предимства. Първо, той развива такъв възглед за глобализацията, който не я ограничава до скорошен исторически процес, а по-скоро я очертава като дългосрочен процес, който предхожда възникването на западна модерност. Както посочих, от критична важност е към изследването на православно християнство да се подходи от дългосрочната перспектива, тъй като това е единственият подход, чрез който да бъдат избегнати историческите предразсъдъци в интерпретативните системи, изградени въз основа на западния исторически опит. Предложената рамка прави възможно това и чрез включването на формативната предмодерна епоха на глобализацията. Второ, тази интерпретация подчертава фрагментиращата характеристика на глокализацията: вместо да носи униформеност, глобализацията включва конструирането на глобално-локални хибриди, които съчетават религиозния универсализъм с локалния (етнически, местен или национален) партикуларизъм. Следователно връзката между свещено и профанно постоянно се преконфигурира чрез постоянното конструиране и реконструиране на глокалните форми на религиозност. Настоящата статия идентифицира четири форми на религиозна глокализация – вписване в езика, поместност, национализация и транснационализация – всяка една от които представлява различна комбинация между локално и глобално. Четирите представени тук форми на глокализация не трябва да бъдат разглеждани като последователни, в смисъл че те не представляват различни етапи в историческото развитие. Възможно е те да протичат синхронно, а понякога да се развиват и в обратен ред. Например в случая на православието поместността се заражда рано в историята на славяните, но нейното развитие е спряно или обърнато по-късно, докато вписването в езика е централна форма за функциониране на Православната църква както по време на Римската, така и на Османската империя.⁴⁴

Всъщност и римокатолицизмът, и православно християнство са разглеждани като религиозни традиции, възникнали в контекста на дългосрочното вписване на християнството в съответните езици. В този смисъл тези традиции са резултат от историческо формирано съчетание на универсализъм и партикуларизъм. В допълнение православно християнство демонстрира исторически склонност към поместност, при което контурите на универсалното християнство се съчетават с местни, регионални или етнически идентичности. Национализацията на православието води до неговото възпроизвеждане като един от аспектите на местните национални идентичности. Този исторически процес започва през XIX в. в Югоизточна Европа и се проявява със закъснение в постсъветската

⁴³ Luke M. Herrington. "Globalization and religion in historical perspective: A paradoxical relationship." *Religions* 4 (2013): 145-65. doi:10.3390/rel4010145.

⁴⁴ Виж. Victor Roudometof. *Globalization and Orthodox Christianity: The Transformations of a Religious Tradition*. London: Routledge, 2014.



епоха след 1989 г. Няколко съвременни църковни спора (в Естония, Украйна или Молдова) са отражение тъкмо на това закъсняло приложение на модерния синтез между православие и националност. Далеч от това да бъде признак за културна изостаналост или антимоделна реакция, национализацията на православие е отражение на постоянната способност на тази религиозна традиция за вписване в нововъзникващи културни форми – като например в националната държава.

В същото време национализацията е съпътствана от транснационализация; всъщност двата процеса са тясно свързани. В процеса на изграждане на националните държави и международната миграция се формират нови категории транснационални народи. В случая на православие национализацията се проявява не само в страните от Югоизточна и Източна Европа, но и в многобройните транснационални общности от православни имигранти в техните нови дестинации (Австралия, Канада и Съединените щати). В повечето от тези случаи транснационализмът на имигрантите не акцентира върху религиозния универсализъм, а по-скоро използва религията като символично средство за поддържане и възстановяване на националните връзки с родната страна.

В резултат на тези процеси православно християнство изживява процес едновременно на национализация и транснационализация. Национализацията и транснационализацията на православно християнство са отражение на нарастващата способност на самата вяра постоянно да се свързва с исторически нови политически и културни форми – които варират от модерната национална държава до различните общностни организации, създадени от имигрантите в техните приемащи страни. Важно е да съзнаваме, че този процес далеч не е завършен – желанието за постигане на административна стабилност и сплотеност както вътре в националните държави, така и сред различните транснационални православни общности, е източник на голямо напрежение сред църковните институции. И накрая, макар тази статия да се позовава на християнството (и по-конкретно на православие) като основен исторически пример, необходимо е да се посочи, че предложената интерпретативна схема има за цел да обясни взаимодействието между осевите религии⁴⁵ и глобализацията като цяло. Затова представените форми на глокализация са приложими не само към християнството (като римокатолицизъм или източното православие), но и към други религии (хиндуизъм, будизъм, ислям, юдаизъм). Необходимо е обаче да се добави, че не всички четири форми могат да присъстват във всички тези религии – присъствието или отсъствието на конкретни форми на глокализация е резултат от специфични богословски, организационни, културни и политически развития, които се случват в конкретната историческа среда.

Превод от английски: Момчил Методиев

⁴⁵ Осева епоха (от немски *Achsenzeit*) – термин, изработен от германския философ Карл Ясперс, с който се означава епохата от древната история от ок. VIII до III век пр. Хр. Б. пр.



Паулина Тодорова е доктор по теология на СУ „Св. Климент Охридски“. Специализира немски език в Немския езиков институт-Göthe Institut в Сибуу, Румъния и психология в Рим, Италия. Завършила е журналистика, специалност „Теория и методи на масовата практика – сътрудник в средствата за масова информация“, Свободен факултет в ПУ „Паисий Хилендарски“. От 2004 г. до 2006 г. специализира християнска публицистика във Friedrich Alexander Universität Erlangen-Nürnberg в Германия. Магистър е по информатика и математика в Пловдивския университет „Паисий Хилендарски“.

Паулина Тодорова

ИЗЦЕЛЕНИЕ И СПАСЕНИЕ

Лекарят и свещенослужителят – сходства, различия и компетентност в психологичната терапия и помощ

Когато влизаше в едно село, срещнаха Го десет души прокажени, които се спряха отдалеч и с висок глас викаха: Иисусе Наставниче, помилуй ни! Когато ги видя, рече им: идете, покажете се на свещениците. И когато отиваха, очисти се... А един от тях, като видя, че е изцелен, върна се, прославяйки Бога с висок глас, и падна ничком пред нозете Му, като Му благодареше... И Иисус му рече: стани, иди си: твоята вяра те спаси.

(Лук. 17:12-19)

Решението на проблема за основната разграничителна линия между специализираната психотерапевтична и психологична терапия като начин на изцеление и душегрижието и духовното ръководство като път към спасение е разкрито по много ясен начин в евангелския разказ за излекуването на десетте прокажени (срв. Лук. 17:12-19). Обикновено при подхода към това събитие в библейската екзегеза, както и в омилетичен план, на първо място се извежда темата за благодарността и това е свързано с отношението на човека към Бога, защото не съществува друг по-адекватен отговор за получената Божия милост. В случая обаче има и друга, изключително важна страна и това е психологичната