



**СОФИЙСКИ УНИВЕРСИТЕТ „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ”
БОГОСЛОВСКИ ФАКУЛТЕТ**

КАТЕДРА: СИСТЕМАТИЧЕСКО БОГОСЛОВИЕ

Професионално направление „2.4 РЕЛИГИЯ И ТЕОЛОГИЯ”

Петър Петков Узунов

**Синергията в антропологическото учение на
преподобни Максим Изповедник**

ДИСЕРТАЦИЯ

за присъждане на образователна и научна степен *доктор*

Научен ръководител: проф. д-р Иван Василев Христов

София, 2023

СЪДЪРЖАНИЕ

Предговор.....	4
Списък на съкращенията.....	5
Увод	
1. Актуалност на темата.....	6
2. Цел и задачи на изследването.....	8
3. Методология на изследването.....	10
4. Обект и предмет на изследването.....	11
5. Състояние на изследванията.....	11
Глава първа. Контекстът на източниците	
1. Жизнеописание.....	18
2. Фонът на епохата.....	20
3. Кападокийското богословие.....	24
4. Ареопагитиките.....	29
Глава втора. Божият промисъл и свободата на творението	
1. Божественият Логос и Логосите на съществуващото.....	34
2. Образ на образа.....	44
3. „Универсалната работилница“. Човекът като посредник.....	53
4. Душа и тяло.....	56
5. Природа и ипостас.....	59

6. Логосът на човешката природа.....	62
7. Богоуподобяването.....	63
8. Човешката воля.....	67
9. Грехопадението.....	76
10. Смъртта.....	88
11. Тайната на Боговъплъщението.....	95
12. Сложната ипостас.....	97
13. Две енергии. Две воли.....	100

Глава трета. Синергията

1. Тропосът.....	103
2. Нетварните енергии.....	106
3. Богопознанието.....	112
4. Преодоляването на разделенията.....	122
5. Синтезът на любовта.....	127
6. Общението на благодатта.....	133
7. Аскезата.....	140
8. Дейтелното любомъдрие.....	143
9. Естествено съзерцание.....	149
10. Тайнствено богословие.....	153
11. Обожението на човешката природа.....	156

Заклучение.....	165
------------------------	------------

Библиография.....	169
--------------------------	------------

Предговор

Интересът ми към антропологическата тематика датира още от студентските години, темата на дипломната ми работа беше свързана именно с антропологическите измерения на христологията. Успоредно с това у мен назряваше идеята за едно изследване на аскезата като сърцевината на духовния живот за православния християнин. Това се оказа и решаващо да се спра на изследване на аскетиката в контекста на антропологическото учение на св. Максим.

В хода на настоящата работа трудностите не бяха малко, но с Божията помощ те бяха преодоленни.

За постигнатите резултати в настоящата работа, чиято оценка оставям на четящите следващите редове, искам да благодаря първо на моя научен ръководител, проф. Иван Христов, за търпението и всестранното съдействие, което ми оказваше през целите тези четири години, на проф. Пенков за подкрепата при осъществяването на изследването, на доц. Риболов, който по времето на изпита ми по патрология, част от който протече като разговор върху проблемите на съвременното православно Богословие, затвърди убеждението ми в правотата на взетото решение да се занимавам с тази проблематика и за ценните бележки, които направи при вътрешното обсъждане на този труд. Благодаря на *Елеонора Николова* за търпението и съпричастността, на Мариан Петков от Доростолска митрополия и на монахиня Домника за съдействието по редактирането и оформянето на текста. Благодаря на Доростолския митрополит Яков за молитвите, на Димитър Димитров за помощта във връзка с решаването на техническите проблеми. На моя колега и приятел Димитър Богданов, докторант в нашата катедра, с когото обсъждахме различни аспекти от това изследване. Благодаря на Деканското ръководство на факултета, на г-н Ивайло Начев за това, че ни превеждаше през дебрите на администрацията, на Венелина Михайлова и Ружа Доновска и, без чието съдействие това начинание би било трудно осъществимо.

Списък на съкращенията на съчиненията на преп. Максим Изповедник

Amb.Io.	Върху различни трудни места у св. Григорий Богослов и св. Дионисий Ареопагит до Йоан
Amb.Th.	Върху различни трудни места у св. Григорий Богослов и св. Дионисий Ареопагит до Тома
Cap.XV.	Петнадесет глави
Car.	Глави за любовта
ELP	Тълкувание на Господнята молитва
EPs59	Тълкувание на 59 Псалм
LA	Слово за подвижническия живот
Myst.	Мистагогия (Тайноводство)
QTh	Въпросо-отговори към Таласий
QD	Въпроси и съмнения
Sch.Prol.	*Пролог към схолиите за съчиненията на св. Дионисий Ареопагит
Sch.CH	*Схолии към За небесната йерархия
Sch.EH	*Схолии към За църковната йерархия
Sch.DN	*Схолии към За божествените имена
Sch.MT	*Схолии към Мистическото богословие
Sch.Ep.	*Схолии към писмата на св. Дионисий Ареопагит
Th.Oec.	Глави за богословието и домостроителството на възплъщението на Сина Божий
Opusc.	Богословско-полемични съчинения
Ep.	Писма

Увод

1. Актуалност на темата

Всеки, който малко или по-задълбочено се е докосвал до наследството на св. Максим Исповедник, ще разбере колко е трудно да се започне с тези уводни думи. Върху теми от неговото творчество са изписани купища статии, монографии, студии и т.н., въобще изследвания, покриващи всички спектри на „академичния жанр“. Този интерес към Исповедника сам по себе си говори за неговото място не само в богословието, но и в полето на духовността като цяло.

Въпреки цялото това море от изследвания избрах да работя върху синергията в антропологичното му учение, воден от желанието си в процеса на подготовка на настоящата дисертация да съумея да се запозная с текстове, на съвременни най-вече православни богослови, върху антропологичната проблематика и така за себе си да запълня една празнота, произтичаща от известното ми отдалечаване с годините, последвали дипломирането ми в Богословския факултет.

Темата за синергията разкрива автентичната същност и можем да кажем и цел на богословието на Преподобния отец – в нея се открива есхатологичната му визия не само за човека, но и за творението изобщо, Божествения замисъл по отношение на съществуващото.

Освен това синергийното единство на Бога и човека е в сърцевината на православното богословие, определя неговия характер не на чисто интелектуално занимание, а на едно общение с благодатните Божествени енергии, при което „опитът на светиите в боговидението, виждането на нетварната светлина, опитът от срещата в множеството теофании (богоявявания) са събитията от историята на спасението“.¹

Богословието е и наука за спасението, за изцелението на човешката душа и възстановяване на загубеното ѝ единство с Бога – синергията в този аспект са съвместните действия по нейното излекуване. Както справедливо отбелязва митрополит Йеротей /Влахос/, богословието само по себе си е плод от терапията и в същото време сочи пътя към

¹ Риболов, С. Традиция и контекст в богомислието на гръцките отци. София: Синодално издателство, 2014, с. 34.

нея, само тези които са се излекували и са достигнали общение с Бога са богослови в истинския смисъл на думата.²

Причастността на човека към божествения живот в контекста на синергийното единство дава възможност да се разкрият измеренията на православната еклезиология по отношение на есхатологическото усъвършенстване на всичко сътворено, нещо което западното богословие с отстраняването на причастността към божествените енергии и заместването и с юридическо поддръжане и възстановяване на нарушения божествен порядък доведе до олицетворяване на Църквата с Царството Божие.³

Вторият важен момент при избора на темата е свързан с особеното значение на тази проблематика за съвременното православно богословие. Разглеждането на синергията в нейните различни аспекти ще позволи на православно богословие да изследва взаимоотношението между „Божествените енергии и онези енергии, които конституират човешкото битие, наред със съдействието между спасителните действия на Бога и аскетичното усилие на човека“.⁴

Тази теза на моя научен ръководител провокира интереса ми за рецепция на проблема за синергийното единство през призмата на тристепенната схема на аскетичния подвиг при св. Максим и да разгледам етапите при проявяването на това съдействие във възхождането на човека към Бога.

Аскетиката е особена област от богословието на Преподобния отец, тя е пространството на живото общение с Бога, където практически се реализират постановките му от другите области на неговите търсения. Аскетическият идеал е този, който стои в основата на богословските му съзерцания и именно чрез аскезата неговото богословие е богомислие и боговидение.

Чисто аскетическата проблематика при Преподобния не е била предмет на самостоятелно изследване. Във фундаменталните разработки на Балтазар, Тунберг и Лудовикос тя е разгледана в контекста на цялостното му учение. Тук на аскетиката, така да

² Йеротей (Влахос). Православна психотерапия. Велико Търново: Праксис, 2009, с. 28.

³ Срв. Мацукас. Н. „Църква и Царство Божие: История и есхатология“. *Християнство култура*, 9 (2009), с.45.

⁴ Христов, И. Синергията в учението на св. Григорий Нисийски, https://dveri.bg/component/com_content/Itemid,100521/catid,280/id,19227/view/article/ (16.03.2022).

се каже в нейния „чист вид“, отделям един раздел, но цялата систематическа част на изследването е ориентирана спрямо нея и развитието на синергийното единство на Бога и човека в нея.

2. Цел и задачи на изследването

Целта на изследването е да се проучи синергийното единение между Бога и човека в антропологията на св. Максим Исповедник, да се представи виждането на Преподобния за взаимоотношенията между тях в аспекта на възхождането на човека към Бога, защото участието на човека в Божественото естество (срв. 2 Пет. 1:4), обожението на човешката природа, е цел на човешкото съществуване. И доколкото тази идея за теозиса преминава през цялото му творчество, то може да се говори за една цялостна схема на развитие на синергийното съдействие, свързана основно с христологията, антропологията, еклезиологията и аскетиката.

За постигането на тази цел бяха поставени следните **задачи**:

Първа: Описание на епохата, в която твори Исповедника, въз основа на което да се покажат мотивите на Преподобния за защита на пълнотата на човешката воля в Христос. Целият патос на богословското обосноваване на тази пълнота свидетелства за неговата преданост към делото на Халкидонските отци и неотстъпната защита на православното учение от политическите по своя характер домогвания на светската власт. В контекста на това се откроява и исповедническият му подвиг за православието.

Втора: Анализ на влиянието на определени отци и учители на Църквата върху формирането на богословието на св. Максим. Чрез този анализ от една страна се разкрива единството в светоотеческото богословие, а от друга се показва оригиналният принос на св. Максим във формирането на Патристическата традиция. По отношение на авторитетите са разгледани тези, които най-отчетливо са повлияли върху него, отците Кападокийци – св. Григорий Богослов и св. Григорий Нисийски, Псевдо-Дионисий

Пред **систематическата** част на изследването са поставени **задачи**, свързани с анализа на основанията на синергийното единство, които обхващат три основни плана: онтологически, антропологически и христологически.

Първа: С цел тяхното изпълнение се започва с анализ на онтологическите възгледи на св. Максим, съдържащи се в учението му за логосите и тяхната връзка с Божествения Логос.

Не можем да пристъпим към изследването на синергийното единство без предварително да разгледаме неговите основания, съдържащи се на едно онтологично ниво в логосологията на Изповедника. В отношението между Логоса и логосите на съществуващото се разкрива връзката между Твореца и творението, естествено присъщото движение към Бог като цел на съществуващото в известна степен осветлява проблема за синергийното съдействие в един онтологичен план.

Втора: След като синергията е обоснована на онтологично ниво, се преминава към антропологическата проблематика. Тук вече се търсят нейните основания в полето на учението му за човека.

Богообразността на човека при св. Максим е интерпретирана от една страна в свързаността и с цялостната светоотеческа традиция, от друга се разглежда в пряката ѝ връзка с динамиката на богоуподобяването, което, отнесено към синергията, дава рамките на нейното осъществяване.

Следва да бъде проучена с диадата, логос – тропос, която е базова за разбирането на цялото богословие на Изповедника.

След антропологическата проблематика, с цел изпълнение на поставената задача, ще бъде направен анализ на христологическата концепция на св. Максим, където въпросът за синергийното единение намира своя идеал в Личността на Богочовека.

Христологията е тази ос, около която Светият отец развива цялостната си богословска визия – човек е създаден христообразен и той е призван да стане христоводен, тайната на Христа съдържа в себе си Божествения промисъл за съществуващото. Преподобният учи: „Тайнството на Въплъщението на Словото съдържа в себе си смисъла на всички загадки и образи на Писанието, а също така и знание за видимите и умопостигаемите същности. Позналият тайнството на Кръста и Гроба, познава и целта , заради която Бог е привел всичко в битие“.⁵

⁵ Th .Оес. I, 66.

Общението на двете съвършени природи в Христа прави възможно и обожението на човешката като цел на нейното съществуване.

Тайнствените възплъщения на Словото в душата на подвижника са в резултат от синергийното съдействие между Божествените и човешки енергии и правят човека причастен на Божествения живот още тук на земята в екстаза на предвкушането на идното блажено състояние.

Третата задача, която е поставена пред изследването, е да бъде проучено осъществяването на синергийното единение в самите негови проявления.

Тя ще се решава на базата на анализ на аскетическото учение на св. Максим, което, както вече беше отбелязано, прониква цялата му богословска система, нещо повече – нейният интегритет определено се формира на базата на учението му за подвижническия живот като път към богообщение и единение.

Като **допълнителна задача**, възникнала в хода на проучването, е да се види дали и как степените на духовното развитие, делание, естествено съзерцание и богословие присъстват в развитието на това единение.

След анализа на текстовете се оказва, че тази тристепенна схема се използва от Изповедника именно да опише възхождането в това синергийно единство, което беше и един очакван извод с оглед вътрешната логика на изложението на светия отец.

3. Методология на изследването

При решаването на конкретните задачи, поставени пред изследването, бяха използвани и методи, отговарящи на конкретните резултати, които трябваше да бъдат постигнати.

В първата част предимство се даде на **историко-аналитичния метод**, който целеше да се идентифицират основните влияния върху формирането на богословието на Изповедника, както самият той ги споменава, от една страна и на базата на сравнителен анализ на присъствието на конкретната проблематика в традицията и нейната интерпретация, от друга. Това позволи да се постави акцента на основните авторитети,

които са формирали светия отец като богослов и да се отсеят не дотам големите или тези със съмнително въздействие върху него.

Във втората част основният метод беше **сравнителен анализ** на текстовете на Преподобния, който анализ основно беше свързан с проследяването на една или друга мисловна линия, обвързана с предмета на изследването.

Тук бе приложен и **систематичният метод**, свързан с организиране на резултатите от анализа на текстовете и тяхната подредба в определен систематичен порядък.

4. Обект и предмет на изследването

Обект на изследването е *антропологическото учение* на св. Максим Исповедник изложено в корпуса на творенията на преподобния отец, обхващащи два тома на PATROLOGIA GRAECA, 90 и 91.

Предмет на изследването е *синергийното единение* между човека и Бога в контекста на антропологическото учение на светия отец.

5. Състояние на изследванията

Както вече беше споменато върху богословието на Преподобния са написани множество съчинения и в този смисъл е изключително трудно, ако не и невъзможно да се направи дори бегъл преглед на всички тях. За целите на настоящото изследване обаче ще бъде избран подход, който ще набележи най-значимите, които освен по своята конфесионална принадлежност ще бъдат класифицирани и с оглед на темите от творчеството на св. Максим върху, които поставят акцент.

За първи път на Запад той е познат чрез превода на Ериугена на Амбигвите към Йоан, но самото му откриване за науката става през 20-ти век, като през 1941 г. се появява фундаменталното изследване на един от големите католически богослови на XX век., Ханс Урс фон Балтазар *Kosmische liturgie*, което значително преработено и допълнено е повторно издадено през 1961 г.

Въпреки някои особености при интерпретацията на богословието на светия отец, продиктувани от конфесионалната принадлежност на автора, то и до настоящия момент

остава в реда на задължителните пособия при изучаването на наследството на св. Максим. Показателен в тази връзка е фактът, че за него авторът е награден със Златен кръст на Света гора Атон.

Следващото в хронологичен порядък изследване на Изповедника, което също се отнася към кръга на класическите е на Ларс Тунберг, неговата докторска дисертация, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, излязло през 1965 г. Макар и с акцент върху антропологията, нещо което до Тунберг не е правено, трудът се характеризира с цялостен поглед върху богословието на св. Максим.

През 1985 г. издателството на Семинарията Св. Владимир публикува втората книга на същия автор, *Man and the Cosmos: The Theological Vision of St. Maximus the Confessor*, която се базира на семинара върху св. Максим, проведен от Тунберг във Франция.

Друг учен със сериозен принос в изследването на наследството на преп. Максим е монахът-бенедектинец Поликарп Шерууд, чието име се свързва и с една наложила се в науката датировка на съчиненията на Изповедника. Неговият труд, *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor* (1955 г.), подробно разглежда отношението на светия отец към наследството на Ориген.

Без да се задълбочаваме допълнително върху историята на западните изследвания върху наследството на преподобния отец ще отбележим, че подробна библиография върху тях в периода до 1986 г. може да се намери при Gatti ⁶, а тези след тази година до 2012 г. в Knežević⁷.

Научният интерес към наследството на Преподобния в славяноезичния православен свят първоначално е свързан в голямата си част с изследванията на руски богослови преди революцията.

През 1888 г. се появява изследването на Орлов, „Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе“, следтова през 1915 г. професорът от Московската духовна академия., М. Муретов публикува житието на преподобния със заявка и за издаване на преводи на негови съчинения. Както отбелязва

⁶ Gatti, P. Massimo il Confessorè saggio dibibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suopensiero metafisico e religiose. Milano: Pubblicazioni délia Università Cattolica del Sacro Cuore, 1987,p. 136-189.

⁷ Knežević, M. Maximus the Confessor (580–662). Bibliography. Belgrade: Institute for theological research, 2012,p. 107-264

един от големите съвременни патролози, проф. Сидоров, тази работа на Муретов е далеч от стандартите на патрологическата наука.⁸ Най-значителен принос за преоткриването му не само за руското богословие, а за цялото православно има С. Епифанович с неговото изследване „Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие“, издадено през 1915 г., преведено на български и издадено през 2008 г. Освен в него, този твърде рано отишъл си от света изследовател в магистърската си работа провежда фундаментално изследване на богословската система на Преподобния, според някой източници тя е загубена във водовъртежа на руската трагедия от 1917г., според други е налична и предстои нейното издание.⁹ От Епифанович има оставено и едно помагало при изследването на творчеството на св. Максим, озаглавено „Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника“, отпечатано през 1917 г. На този млад учен дължим и стартирането на превода на едно от фундаменталните съчинения на св. Максим, Въпросоотговорите към Таласий, който започва да излиза в Богословски вестник от 1915 г., но така и остава незавършен.

Към момента на руски език съществуват преводи на всички значителни съчинения на Преподобния отец.

Най-всеобхватният е този на Сидоров, разделен в два тома, първият, издаден през 1993 г., съдържа: Подвижническото слово, Главите за любовта, Посланието към Йоан Кубикуларий за любовта, Мистагогията, Тълкуванието на Господнята Молитва, Послание към Теофим Схоластик, Тълкувание на 59-я псалом, Богословските глави, Различни богословски и домостроителни глави и Десетте глави за добродетелта и порока. Вторият, издаден през 1994 г., съдържа превода на Въпросоотговорите към Таласий /до 55-я/.

През 2004 г. излиза преводът на архимандрит Нектарий /Яшунский/ на другото основополагащо за богословието на св. Максим съчинение, Амбигвите към Йоан и Тома, както и посланието към Тома, които съставляват целия корпус на това произведение.

Писмата на Преподобния са отпечатани през 2007 г. в превод на Начинкин.

⁸ Вж. Сидоров, А. Преподобный Максим Исповедник в дискуссиях Востока и Запада, https://azbyka.ru/otechnik/Aleksej_Sidorov/prepodobnyj-maksim-isповednik-v-diskussijah-vostoka-i-zapada/#note6 (18.02.2022).

⁹ Пак там, с.4

През 2010 г. излиза преводът на Въпроси и недоумения, осъществен от Беневич и Черноглазов.

Отново през 2010 г. е преводът на Атиногенов и Муравъов на Диспута с Пир.

А преводът на Богословско-полемичните съчинения е издаден през 2014 г., дело на Черноглазов и Шуфрин.

Трябва да се отбележи, че всички руски преводи на Преподобния са снабдени с изключително подробни коментари, а повечето от тях, изключение прави само двутомния на Сидоров, и с най-различни показалци.

От другите славяноезични автори следва да се споменат изследванията на сръбските богослови Радосавлевич, върху аспекти от антропологията и сотериологията на св. Максим, на архиепископ Атанасий /Йевтич/, върху аскетиката и етиката.

В стремежа си към завръщане към светоотеческите си корени, съвременното православно богословие логично обръща погледа си към св. Максим като изразител на пълнотата на църковното учение, особено в контекста на отношението Бог-човек-творение и дискурса за Божествените енергии. Учението му е обект на изследване от страна на големи имена в православната богословска мисъл.

През 1980 г. в Атина е отпечатана книгата на професора от Аристотелевия университет, Н. Мацукас, „Животът в Бога според св. Максим Изповедник“, това е първото цялостно изследване на творчеството на преподобния отец, осъществено от православен автор.

В ревюто на френския превод на книгата, излязъл през 1994г., което прави един от големите познавачи на св. Максим, Жан-Клод Ларше във *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, обелязва значителни както фактологически, свързани основно с живота и авторството на определени съчинения на Изповедника, така и интерпретативни, отнасящи се до неразбиране на основни положения в богословието на св. Максим, неточности като заключава, че съчинението, едва ли може да послужи на онези, които искат да разберат творчеството на великия отец на Църквата.¹⁰

¹⁰ Larchet J.-C. . *Revue des livres*. Matsoukas, La vie en Dieu selon Maxime le Confesseur, https://www.persee.fr/doc/rhpr_0035-2403_1998_num_78_3_5514_t1_0363_0000_1 (19.06.2023)

През 1992 г., отново в Атина излиза дискуссионното по думите на автора си, но класическо по своя характер изследване на прот. проф. Н. Лудовикос, „Евхаристийна онтология. Максим Изповедник. Есхатологична онтология на битието“, английският превод, чието издаване се осъществява със съдействието на Ватопедския манастир е изменен и допълнен и съществено се различава от гръцкото издание и по-скоро е второ, преработено издание на творбата.

Както се каза, това е изследване върху св. Максим е от реда на класическите, обхваща всички значими теми от творчеството на Изповедника и оказва съществено влияние върху по-нататъшното изследване на неговото наследство. За целите на настоящото изследване е използвано изданието от 2010 г.

Друг гръцки автор със съществен принос за изследването на творчеството на св. Максим е архим. Василиос /Караянис/, със своята монография, „Максим Изповедник. Същност и енергии на Бога“.

От англоезичните православни богослови занимавали се с творчеството на Изповедника следва да споменем А. Лаут, „St Maximus the Confessor“, М. Тьоронен, „Union and distinction in the thought of St Maximus the Confessor“, които обаче са трудно сравними с вече споменатото изследване на Лудовикос.

Преди да се пристъпи към изследванията върху преподобния от българските автори специално внимание следва да бъде отделено на може би най-големия познавач на богословието на Изповедника от православните изследователи, френския учен Жан-Клод Ларше.

Отпечатаната през 1996 г. в Париж докторска дисертация на френския богослов, *La divinization de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, представлява монументално не само по обем, но и по съдържание изследване на творчеството на преподобния. В съчинението, съдържащо над седемстотин страници са разгледани всички аспекти от богословието на св. Максим – христологически, еклезиологически, антропологически и т. н.. В него Ларше аргументирано доказва, че именно при св. Максим идеята за обожението на човека достига до своя връх в цялата светоотеческа традиция, нито един от отците преди или след него не я е разкрил в такава пълнота, както това е сторил Изповедника.

През 1998 г. отново в Париж излиза друг труд на Ларше посветен на св. Максим, *Maxime le Confesseur. Mediateur entre l'Orient et l'Occident*. В него той се спира на три деликатни теми от творчеството на преподобния, първородния грях, изхождането на Св. Дух и примата на папата.

Тези теми като цяло не са нови за изследователите на св. Максим, още Балтазар се опитва да интегрира тези части от богословието на византийския отец в мисловната парадигма на западната теология воден от тясно конфесионални мотиви, което се отразява и на неговата обективност. В този си труд, Ларше ясно показва, че традицията, в която работи Изповедника е тази на Едната Вселенска Църква, която по негово време не е била разделена на Източна и Западна.

Въпросът за Адамовото наследство се интерпретира от преподобния напълно в духа на източното предание, на което е чуждо схващането на бл. Августин. Приматът на папата никога не е бил възприеман от Изповедника в римската му интерпретация, а по отношение на *filioque*, както недвусмислено показва Ларше, светият отец учи напълно в съгласие с отците в Никея.

В своята статия, *The Mode of Deification*, влязла в *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*. (ed. Allen and Neil, Oxford, 2015), той остро полемизира и с някои тенденции в съвременното православно богословие, повлияни от неотомизма, чийто основен изразител се явява Пергамския митрополит Йоан (Зизиулас), на обожението да се гледа в персоналистичен, а не в цялостния онтологичен план, както го е правил св. Максим.

На Ларше принадлежат и забележителни предисловия към френските издания на някои от произведенията на светия отец, Въпросите и отговорите към Таласий, Амбигвите, Въпроси и недоумения и т.н.

През 2003 г. е отпечатано и едноименното му съчинение, *Saint Maxime le Confesseur (582–662)*, тази книга представлява синтезирано цялостно изследване на наследството на св. Максим, където авторът обобщава резултатите от своите дългогодишни занимания с богословието на Изповедника. То също може да бъде определено като знаково в библиографията върху преподобния отец.

Българската публика се запознава на роден език само с интерпретативна литература за св. Максим, поне на мен не ми е известен цялостен превод на съчинение на Преподобния,

излязло на български език. Интерпретация на цялостното творчество на Преподобния прави проф. Каприев в книгите си „Византийската философия“ (2001 г.) и „Преп. Максим Изповедник. Въведение в мисловната му система“ (2010 г.), същият е автор и на статии, засягащи редица проблеми от творчеството на Преподобния.

Влиянието на антропологията на св. Максим върху православното богословие разглежда доц. Нушев в Антропологията на св. Максим Изповедник и развитието на православното нравствено богословие (2013 г.).

Част от темите касаещи наследството на преподобния са обект на изследване и от доц. Тутеков в „Добродетелта заради истината“.

Не много отдавна под ръководството на проф. Христов се осъществиха два проекта, свързани с цялостното изследване на творчеството на Преподобния: Тезаурус на езика на преп. Максим Изповедник¹¹ и Тезаурус на богословието на преп. Максим Изповедник¹², като в последния имах честта и удоволствието да участвам.

Внимание на една от дискуссионните теми в творчеството на Преподобния, тази за възстановяването на творението, обръща доц. Риболов в своята „Традиция и контекст в богомислието на гръцките отци“.

¹¹ <http://theol.uni-sofia.bg/caspbl/tlmc/>

¹² <http://theol.uni-sofia.bg/caspbl/ttmc/>

Глава първа. Контекстът на източниците

1. Жизнеописание

Източниците на сведения за живота на св. Максим съвсем условно могат да се разделят на две групи – тези, които гравитират около гръцкото житие на Преподобния, в което се посочват четири редакции, но всички от доста по-късно време. Житието е съставено от студийския монах Михаил Екзавулит три века след смъртта на Преподобния. Към тях се присъединяват грузинското житие в кратък и пространен вариант и славянското житие, влязло в Чети-Минеите на св. Димитрий Ростовски – разликата между последните две и гръцкото е само в някои детайли.¹³

Според гръцкото житие св. Максим произхожда от аристократично константинополско семейство, получава блестящо за времето си образование, в реториката и изкуството на речта постига най-високите върхове, а във философията, по свидетелството на агиографа, превъзхождал всички.

Тези дарования на юношата го отвеждат до висок пост в канцеларията на Ираклий, но, продължава житиеписецът, св. Максим е считал славата и богатството за нищожни пред любовмъдрието и постъпва в Хрисополския манастир, в близост до Константинопол. Удивени от неговото строго подвижничество и надареност в науките, монасите скоро го избират за свой игумен, но той се отказва от тази чест, отвратен от набиращото сили монотелитско движение св. Максим напуска обителта.

Това говори гръцкото житие за ранните години на Изповедника.

През 1973 г. Себастиан Брок публикува сирийското жизнеописание /псогос/ на светеца, написано от Георги Решайнски, бивш ученик на св. Софроний Йерусалимски, преминал по-късно към монотелитите. Тази биография извежда произхода на Преподобния

¹³ Вж. Сидоров, А. „, Некоторые замечания к биографии Максима Исповедника“. във *Византийский временник*, (47) 1986, 109-124 ; Сидоров, А. Преп. Максим Исповедник. Епоха, жизнь, творчество. – В: Творения преподобного Максима Исповедника, кн.1, Москва: Мартис, 1993, с. 35-36.

от най-ниските прослойки на обществото – баща му е бил занаятчия, самарянин от Сихар /Палестина/, а майката, робиня с персийски произход, служеща при евреи на име Садок.

Според сирийската версия бащата, съблазнен от красивата робиня, съгрешава с нея и след като разбира, че е бременна я откупува от господаря ѝ. Неприет от сънародниците си, той заедно с жена си се отправят за Хешвин, където се и ражда Преподобният, получил името Мосхион. По-късно родителите му приемат християнството с имена Теон и Мария. Когато Преподобният е бил на девет години почива баща му, не след дълго, при нещастен случай, падайки от нарово дърво – и майка му – така малкия Мосхион бива взет от благодетеля, покръстил родителите му, и заедно с неговия по-малък брат били настанени в манастира Харитон / Палаайската лавра /, там той приема монашество с името Максим.

Сирийската версия за живота на Преподобния не се приема еднозначно от учените, но с излизането на Оксфордския наръчник за св. Максим тя се налага като водеща научна парадигма сред част от изследователите.¹⁴

Далеч отвъд пределите на поставената задача е да влизаме в подробности относно това, коя от двете версии за живота на Изповедника отговаря на реалността, може би истината трябва да се търси в едно своеобразно преплитане между тях, поне що се отнася до ранните години от жизнения му път, но във връзка с това вече беше посочена и съответна литература по въпроса.

Има сведения, че около 632 г. той пребивава последователно в Александрия и Картаген, от африканския период на живота му датира и неговото сърдечно приятелство с един друг радетел за чистотата на православното учение – св. Софроний Йерусалимски, за което говори сам св. Максим в едно от своите писма до екзарха на Африка, Петър, което Ларше и Шерууд датират около 642-643 г.¹⁵

През 645 г. в Картаген се е състоял известния диспут със сваления Константинополски патриарх Пир, вследствие на който експатриархът се отказва от монотелитските си възгледи, въпреки че по-късно отново се връща към тях.

¹⁴ Вж. Беневич, Г. Максим Исповедник и неудобное богословие https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/maksim-ispovednik-i-neudobnoe-bogoslovie/ (21.02.2022).

¹⁵ Опусс. 7, PG 91, 74В, за датировката на писмото, в: *Преп. Максим Исповедник. Письма*, Санкт- Петербург: СПбУ, 2007, с. 258.

През 649 г. виждаме Преподобния в Рим, където той убеждава светия папа Мартин I, също по-късно причислен към лика на изповедниците, да свика Латеранския събор, който осъжда „безбожния Ектесис“ на Ираклий и „нечестивия Типос“ на Констанс. По причини и от политически характер, които не е мястото да коментираме, папата и Преподобният са заведени под стража в Константинопол, където Римския първосвещеник е бил унижен и изпратен на заточение в Крим, където скоро починал, а св. Максим, заедно с неговия ученик Анастасий са заточени в Тракия, в крепостта Визия.

Безспорният богословски авторитет на Светия отец определя и тежкото му положение по време на това първо заточение – през цялото време той е бил принуждаван да се отрече от възгледите си и да приеме компромиса с Халкидон, какъвто по същество представлява монотелитството. Около 662 г. той отново е заведен в Константинопол на съд, където заради неговото неотстъпно изповядване на православието му е бил отрязан езика и отсечена дясната ръка и заточен в Грузия, в „земята на лазите“, където през 662 г. и умира.¹⁶

2. Фонът на епохата

Едва ли е възможно да се разбере синтеза, който св. Максим осъществява в своето богословие и отношението му към цялата предхождаща го традиция без предварително да бъдат казани няколко думи, с които да бъде очертана интелектуалната ситуация във Византия по времето, когато твори Изповедника. Това ще проясни картината и на конкретното влияние, което оказват върху него определени авторитети в богословието, на които той открито се позовава / Псевдо-Дионисий, св. Григорий Богослов, св. Григорий Нисийски и др./, но и на тези, чиито идеи той творчески преобразува от гледище на църковната доктрина, но не ги споменава по име /Ориген и Евагрий/, заради клеймото, което е поставило върху им съборното съзнание на Църквата.

През VI век по мнението на болшинството изследователи окончателно се оформя византинизма във вида, в който той ще определя следващото хилядолетие, което Бек с право

¹⁶ Повече за мястото на последното заточение и успението на преподобния вж. Виноградов, А. „Еще раз к вопросу о месте ссылки, смерти и погребения прп. Максима Исповедника“, *Богословские труды*, 45 (2013), 219-238.

определя като византийско. Византийската култура осъществява синтеза на всичко ценно от античното и елинистическото наследство чрез идейната спойка на християнската духовност и това е процес, който влияе и на последната като я изважда от тесните рамки на една затворена религиозност и придава универсалния характер на спасително за вселената учение.

В резултат на „разговора“ с езическата философия езикът на богословието става по-различен от този, с който започва евангелската проповед, темите вече се обсъждат в парадигмата на философската терминология, но обогатена с новото християнско съдържание. Това е процес, от който богословието извлича големи ползи и в диалога си с различните прослойки на късно-римското и ранновизантийско общество, на което не е чужда елегантността на класическата духовност.

Но Византия същевременно изгражда и един нов тип култура, обединен около религиозния идеал, който прониква всички страни на обществения живот и където религията определено е изведена на преден план. Църквата и държавата представляват едно единно цяло, нещо което е отразено и в правната рамка на обществените отношения. Монашеството се очертава като основният фактор, който пази чистотата на вече държавната религия и разширява своето влияние върху духовния живот на империята, литературата, преимуществено тази от Златния IV век на светоотеческата мисъл, почти изцяло е изтласкала светската и езическата. Всичко светско получава религиозен оттенък, „преобладаването на духа над плътта е станало лозунг не само в аскетиката, но и във философията, в изкуството, в култовата символика“.¹⁷

В чисто богословски план се наблюдава един стремеж за поставяне на рамки пред религиозната мисъл и привеждането ѝ в съответствие с църковното учение, който стремеж се свързва с дейността на Петия вселенски събор /553 г./ и с личното настояване на император Юстиниан. В третото заседание на събора е препотвърден списък от безспорни авторитети, чиято визия и занапред ще е определяща за търсенията на поколения византийски богослови, в това определение четем: „Винаги във всичко следваме тези свети отци и учители на Църквата: Атанасий, Иларий, Василий, Григорий Богослова и Григорий Нисийския, Амвросий, Августин, Теофил, Йоан Константинополски, Кирил, Лъв, Прокъл и

¹⁷ Епифанович, С. Преп. Максим Исповедник и византийское бословие. Москва: Мартис, 1996, с.14-15.

приемаме всичко, което са изложили за правата вяра и за осъждане на еретиците. Приемаме обаче и други свети и православни отци, които в светата Божия Църква до края на живота си са проповядвали безукорно правата вяра“.¹⁸

Така Църквата вече е утвърдила своите авторитети в различните области на богословието като образец за православно мислене. Няма начин това съборно решение да не окаже влияние и на интелектуалната атмосфера в богословските среди.

Освен безспорните приноси, които има Юстиниан за църковното устройство и функционирането на Църквата, с името му свързваме и тенденцията за сериозно вмешателство на светската власт в делата църковни, не че и преди него такива опити не са били на лице, но тази тенденция за политическа употреба на църковната доктрина ще видим непосредствено проявена и при императорите, съвременници на св. Максим, най-вече при Ираклий, който през моноенергизма се опитва да реши външнополитическите проблеми на империята

Времето, в което работи св. Максим, може еднозначно да бъде определено като трудно за Византия, нюансите в неговата интерпретация варират от „тъмни“ векове, време на прехода до период на мълчание.¹⁹ Византия губи голяма част от територията си, градовете на Изтока – Александрия, Йерусалим и Антиохия вече не са под неин контрол, ситуацията на непрестанни конфликти с граничните племена и държави също принуждава василевсите да харчат от оскъдната държавна хазна все повече за военни разходи.

В тази връзка, както отбелязва Болотов в историко-догматичен аспект монотелитството не се нуждае от някакво пространно обяснение поради очевидната си връзка с монофизитското учение, което, подобно на православно, си има свои богословски обосновки. Но като чисто исторически феномен изисква повече внимание и детайлност на интерпретацията. Максимално редуцирайки сериозния обем историческа фактология, може да се обобщи, че монотелитството се явява инструмента за приобщаване към православието на монофизитстващите елементи по причини от дипломатическо естество.

¹⁸ Вж. Риболов, С. Традиция и контекст, с.9.

¹⁹ Cf. Kaegi, W. Byzantium in the Seventh Century. in *The Oxford handbook of Maximus The Confessor*. Oxford University Press 2015, p.84.

Като моноенергизъм Ираклий го използва с цел укрепване на отношенията с арменците, като по този начин империята си осигурява фланга срещу стария си враг – Персия.²⁰

Арменското население е предпочитало персийското владичество поради безразличието на самите перси по отношение на религиозните спорове между християните пред преследванията от страна на православната халкидонска империя.²¹

Ираклий, който по произход е арменец, сам разбира, че неговите сънародници не се чувстват в свои води в монофизитската общност поради непонятния им език и различие в богослужебните ритуали – решава да „вбие клин“ между тях и останалите монофизити. Така при срещата си в Теодосиопол /сега Ерзерум/ с Павел Еднооки употребява израз едно действие (μία ἐνέργεια) като опит за диалог в името на политическите си цели.²²

Според оценката на Бек, Сергей, тогавашен патриарх на Константинопол и близък приятел на Ираклий, възприема моноенергизма с чиста съвест, защото не го интересува толкова учението за двете природи, колкото за единството на Христос и че по този начин ще привлече отново към Църквата монофизитите, защото един от техните водачи, Севир Антиохийски, е обявил, че що се отнася до волята и действията на Богочовека не може и да става дума за двуединство.²³

Без да се спираме на по-нататъшното историческо развитие на монотелитската полемика смятаме, че стана ясно как богословието се превръща в заложник на политическите амбиции, нещо, което по никакъв начин не може да бъде прието от св. Максим, според когото, не е работа на царете, а дело на свещениците е да изследват и формулират спасителните догмати на Църквата.

²⁰ Болотов, В. Лекции по истории древней Церкви. т.IV. Москва: Издание Спасо-Преображенского монастыря., 1994, с. 438- 447, също и Беневич, Г. Богословско-полемические сочинения преп. Максима Исповедника и его полемика против моноенергизма и монофелитства. в *Преп. Максим Исповедник. Богословско-полемические сочинения*. Святая гора Афон – Санкт Петербург: Русская христианская гуманитарная академия, 2014, с.56.

²¹ Майендорф, И. Введение в святоотеческое богословие. Москва: Весть, 1992, с.297.

²² Болотов, В. Лекции по истории, с. 445-447 .

²³ Бек, Х. Византийското хилядолетие. София: Прозорец, 2017, с. 213.

3. Кападокийското богословие

Преди да преминем към влиянието, което оказва богословието на отците-кападокийци, особено на двамата с името Григорий, върху св. Максим ни се струва повече от удачно да кажем няколко думи за двете големи школи в традицията на Източната църква, Александрийската и Антиохийската.

Някои изследователи приемат споменатото определение на Петия вселенски събор за триумф на Александрийското богословие²⁴, но истината може би е, че съборното съзнание на Църквата, ръководено от Св. Дух, винаги намира пътищата за изразяване на Богооткровените истини по начин, който отговаря на спасителния промисъл, защото и двете школи са дали на Църквата гениални Боговдъхновени богослови, но и изключително опасни еретици.

Както отбелязва Епифанович, определенията „александрийско“ и „антиохийско“ богословие са чисто формални и технически по своя характер, те определят по-скоро идейна принадлежност и оттенъци в самото богословстване, отколкото фундаментални различия. При общност на догматическите позиции тези особености са свързани само и единствено с местна традиция или лични качества.²⁵

Но все пак такива съществуват и е добре да бъдат показани, за да открием и мястото на св. Максим в съпоставката между тези две течения в богословската мисъл на Изтока.

По отношение на методите на тълкуването на Светото Писание представителите на двете направления коренно се различават: за Александрийците е важен смисълът, съдържащ се отвъд буквата, той е този, който носи тайнственото послание на Бога. По тази причина те търсят скрития смисъл навсякъде, като толкова са увлечени от този си стремеж, че дори на моменти техни представители се опитват да ограничат този свръхалегоризъм, който е причина за отстъпления от автентичното християнско учение.²⁶

²⁴ Епифанович, С. Преп. Максим Исповедник, с.22.

²⁵ Пак там, с.18.

²⁶ Саврей, В. Александрийская школа в истории христианской мысли. Москва:Издательство Московского Государственного университета, 2012, с.89.

Тази тяхна нагласа да се търси мистичното, иносказателното, а също и интуитивното усещане за Божественото присъствие, ги прави не дотам прецизни по отношение както на използваната терминология, така и във връзка със самото богословско изразяване на дадено положение и това е обяснимо точно в споменатата парадигма, защото когато усещаш със сърцето си, умът вече е настроен на вълната на това непосредствено преживяване и усещането за истинност струи от вътрешността без да има нужда от допълнителни разяснение и доказателства.

Обратно на това Антиохийските богослови са привързани към дословното тълкуване на свещените текстове, близостта до историческото, както в Писанието, така и навсякъде определя и характерното за тях по-рационално, в сравнение с Александрийското, възприемане на света. Оттук идват и техните точни формулировки и доказателства, свързани най-вече с опитите им да обосноват с разумни средства истините на вярата, да ги преведат, доколкото това е възможно, на езика на разума.

Това отношение към богословието като цяло намира своя израз и в тяхната интерпретация на аскетическата практика: за Александрийците е характерно отвлеченото умосъзерцание, докато Антиохийците са насочени към нравствено-практическите измерения на духовния живот – тук само като пример можем да посочим трансцендентната форма на аскезата при Евагрий и нейната практическа насоченост към нравствено усъвършенстване при св. Йоан Златоуст.

Завършвайки чисто схематичния преглед на тези две течения, трябва още веднъж да се подчертае, че разликата между тях е само условна и пределно обобщаваща, все пак става дума за личностни индивидуалности при отделните техни представители, които не могат да бъдат подведени под общия знаменател на систематизацията.

Преминавайки към Кападокийското богословие следва да направим едно предварително уточнение – тук ще разгледаме и то съвсем накратко само тези от проблемите, които оказват най-голямо влияние върху учението на св. Максим, при това без да изпадаме в излишни детайли. Всичко онова, що се отнася до конкретиката при усвояването на техните възгледи от Изповедника, ще бъде разгледано в съответните места на систематическата част на изследването.

Безспорно този, с който най-много се занимава св. Максим, е св. Григорий Богослов – не само че на него са посветени две от най-значимите съчинения на Преподобния, но и в творчеството му като цяло се усеща дълбоката интелектуална привързаност и респект, които Изповедника изпитва към този удостоен от Църквата с най-почетното звание – богослов.

Ще започнем с учението за богопознанието на св. Григорий, на което св. Максим се опира не само в неговия конкретен смисъл, засягащ самото познание на Бога, но и в общото му съдържание като разкриване на действието на Божествените енергии в света, не само като възможност за познание, но и като общение с Бога.

Заедно със св. Василий Велики св. Григорий води полемична дискусия с представителя на крайното арианство, Евномий, според когото човекът е напълно в състояние да познава Бога.

На неговото учение те противопоставят схващането си, че Бог по своята същност е непознаваем, ние можем да познаваме само че Той е, но какво Той е, за нас е онтологически невъзможно да знаем поради факта, че човек по своята същност е сътворено и крайно съществуващо. За св. Григорий човекът дори за тварите не може да има пълно и ясно познание, а що се отнася до Бога той може да бъде само уверен в Неговото битие като творческа и всеобхватна причина на съществуващото, защото, учи Светителят, голяма е разликата да си уверен в съществуването на нещо и това да знаеш какво е това нещо.²⁷

На учението на Евномий за познаваемостта на Бога Кападокийците противопоставят апофатическото богословие на Божественото незнание. Богопознанието е свързано със съвършеното отричане от тленното и вещественото и изкачването на духовния Хорив, но и тогава, казва св. Григорий, колкото и да простира взора си, човекът може да види само това, което скрива Бога (Изх.33:22-23) и то покрито от Камъка (1Кор. 10:4), който Светителят тълкува като въплътеното Слово, а Неговата същност, лицето Му ще остане невидимо за него.

Човекът познава не същността, не „това, което е зад първата завеса и се пази от херувимите, а онова крайното и към нас простиращо се“, защото то е онова, което ни дава

²⁷ Св. Григорий Богослов. Слово 28 (Второ за богословието) в Св. Григорий Богослов. *Творения, т.1*. Москва: Сибирская благовонница, 2007, с.335.

познание за Бога, подобно на отражението на слънцето във водата. И накрая съветва: „така богословствай, защото всичко небесно и пренебесно, макар и многократно да превишава човешкото естество, което е с тежък и скверен състав, колкото и близо да стои до Бога, отстои далеч от познанието му именно поради своята тварност.“²⁸

От този пасаж можем само да затвърдим горните изводи – Бог е познаваем не в самата си същност, а в онова, което, ако използваме израза на св. Максим, е „около Бога“, т.е. в Неговите енергии, истинско Богопознание може да се получи единствено чрез изминаването на пътя на отричането от всичко тленно и преходно, което прави човешкото естество „тежко“ и го удържа тук на земята. Само когато преодолее тази своя обвързаност човек с чист ум ще може да пристъпи в светозарния мрак на Божествената Планина. В систематическата част ще разгледаме как Изповедника интегрира тези схващания на Кападокиецата в своята аскетика, която в същността си е учение както за богопознание, така и за единение с Бога.

Другият главен момент тук е, че познание за Бога се получава на база общението с въплътеното Слово. И тази теза Преподобният ще използва многократно, учейки за въплъщенията на Божествения Логос във вярващите.

Антропологията на св. Григорий Нисийски също оказва сериозно влияние за формирането на богословската концепция на Изповедника, по тази и причина накратко ще се спрем на нея.

Подобно и на Богослова, Нисийският епископ също разглежда човека като „малък свят в големия“, човекът е микрокосмос, съдържа в себе си всичките елементи на съществуващото, но това за светителя не е най-главното човешко достойнство, защото древните философи, определяйки човека с такова гръмко име, с нищо не са го почели повече от комара и мишката, защото и те имат в състава си четирите световни стихии.²⁹

Феноменът на човека, неговата уникалност сред останалите създания Светителят намира в богообраността му – само неговото създаване е предшествано от предвечния съвет Божий.³⁰

²⁸ Пак там, с.334.

²⁹ Св. Григорий Нисийски. Об устройении человека. в *Творения святых отцев в русском переводе*. т. 37. Москва, Издательство Московской духовной академии, 1861, с.136.

³⁰ Пак там, с.86.

Божият образ обхваща цялата природа на човека, душата и тялото – св. Максим, както ще видим по-късно, ще използва тази стар традиция като в рамките на собствената си терминология ще отнесе богообразността към логоса на човека, а той съдържа в себе си двусъставността – единството на душата и тялото.

Към тази идея, обхващането на тялото от Божия образ, Отците са се отнасяли много предпазливо с цел избягването на груби антропоморфизми, които явно са били доста разпространени по онова време. Само ще припомним първите глави на Оригеновия трактат „За началата“, където той оборва схващането, че дори Бог е тяло – същата проблематика намираме и при св. Григорий Богослов в неговите слова за богословието и т.н.

Но същевременно те са разбирали, че именно чрез тази своя двусъставност, човекът може да бъде свързващото звено между сферите на тварния свят – сетивната и духовната. Отношението, което св. Максим е наследил към тялото, е свързано именно с тази „здрава“ патристична позиция – то да се разглежда като съработник на душата. Всяко отрицателно отношение към материята Отците са порицавали като изразяващо съмнителни гностически или дуалистични тенденции – както ще видим при Ориген, неговото схващане за предсъществуването на душите оказва негативно влияние върху антропологията му именно в плана на виждането му върху телесния състав.

Бог Слово се въплъти, за да може човек да се обожии, освен сотириологическите и есхатологически измерения, тази светоотеческа парадигма съдържа в себе си и интегритета на християнското разбиране за човека.

Според Нисийския епископ човекът е сътворен по призебилиято на Божествената любов и е призван да участва в Божествения живот, според вродената му сила да може да познае своя Създател и да пожелае вечността съвместно с Него, защото човекът е така устроен, че да стане причастен на Божественото благо, на Божествения живот.³¹

Друг важен елемент от антропологията на св. Григорий Нисийски, който Изповедника използва, е единството на човешката природа и липсата на полово разделение в нея. Според Нисийския светител Адам не е отделна личност, а общо, събирателно понятие за цялото човечество. Като образ Божий Адам предизобразява Христа – в предвиждането

³¹ Св. Григорий Нисийски. Большое огласительное слово. В *Творения святых отцев в русском переводе*. т. 40. Москва, Издательство Московской духовной академии, 1862, с.15.

си на грехопадението Бог е сътворил човека като мъж и жена, първоначално не е имало такова разделение. Както учи св. Максим, за да обоснове проникващата в човешката природа след прародителския грях смърт, свързана със страстното раждане, Бог е имал други способи за размножението на човека, отвъд страстната привързаност, но заради грехопадението той се възпроизвежда подобно на безсловесните твари.

4. Ареопагитиките

Борбата с оригенизма, като нецърковен гносис не започва с Петия вселенски събор, още през трети век, св. Методий Олимпийски отхвърля някои основни тези в неговото учение – за предсъществуването на душите, вечността на света, във връзка с тази полемика църковното богословие „изчиства“ много въпроси от антропологично, онтологично и есхатологично естество, чиято свободна интерпретация преди това е водела до явни противоречия с официалното учение. Съществува обаче и една друга хипотеза, доколко част от приписваните на Ориген възгледи принадлежат собствено на него или са интерпретации на множеството му последователи, които са заставали зад авторитета на своя учител. Последователи на александрийския богослов са такива ярки представители на източната мисъл като Евагрий, Дидим Слепия, св. Григорий Нисийски, Немезий Емески. Кападокийските богослови също събират еснцията от трудовете на Ориген в „Добротолюбие“.

Ясно е, че с явление от такъв мащаб, какъвто е Ориген църковното богословие не може да се справи единствено с актове от нормативен характер, каквито са анатемите на отците на споменатия събор.

Богословската мисъл изпитва острата нужда нещо да запълни „вакуума“ след осъждането на Ориген. Всеобхватността на неговата система е давала преизобилен материал за удовлетворяване на търсенията на зараждащото се византийско богословие, но същевременно и явните противоречия с учението на Църквата не могат да бъдат отминати с лека ръка.

Тази празнота се запълва от един корпус от творения, чийто автор остава неизвестен, приписвани на ученика на апостол Павел, Дионисий Ареопагит те влизат в употреба

първоначално чрез монофизитите, но след това успешно се налагат като незаменим наръчник по християнска метафизика.

Св. Максим не остава чужд на този интерес към корпуса и много добре разбира, че Дионисий е този, който ще му даде недостигащата в чисто метафизичен план подкрепа. Той използва критически и редица постановки на Ориген, без да го споменава по име, но с Дионисий нещата стоят различно, прекрасното познаване на корпуса и вникването в сложните мисловни конструкции на автора, дава възможност на Изповедника да остави своите брилянтни разяснение на трудните места в него, както в Амбигвите, така и в нарочни схолии към самия корпус, множество от които, както се оказа принадлежат на Йоан Скитополски, но отнасянето им от средновековната традиция към авторството на преподобния само говори с какъв авторитет се е ползвал той като познавач на Дионисий.

И така, влиянието, което преподобния изпитва от Дионисий е голямо, той използва редица положения от неговата концепция за богопознанието, онтологията и еклезиологията, които като теоретични постановки поставя в основите на цялостната си богословска визия, но тези положения на Дионисий са преобразувани с характерния за Изповедника творчески синтез и им е дадена вече нова роля в разгръщането на собствените му възгледи.

В тази историческа част ще се спрем главно на два проблема при Дионисий, този за богопознанието и богообщението с фокус върху еклизиологичното му измерение чрез йерархичната структура на самото творение, защото те по наше мнение са широко застъпени при св. Максим неговото виждане за единството и усъвършенстването на съществуващото в процеса на възхождане към Бога.

Бог е абсолютно непознаваем, в действителност Той е „над всяка същност и живот, никоя светлина не може да го изобрази, а всяко слово и ум са несравнимо далеч от това да са Негово подобие.“³²

Тази тайна на Божествената същност обаче не означава, че Той не се проявява в творението, чрез които и прояви може да бъде познат съобразно човешката мяра. Бог присъства в света, не по Своята същност, а чрез промислителните си енергии, които

³² Св. Дионисий Ареопагит. За небесната йерархия. София: ЛИК, 2001, с.24.

изхождат от същността под формата на благотворящи промисли, така и самия свят можа да се разгледа като откровение.

Дионисий посочва два пътя за познание на Бога, или чрез пълното отрицание спрямо Него на всичко онова, което като дефиниция може да се приложи към тварното битие, или чрез възвисяване отвъд пределите на това тварно съществуващо и навлизане в светозарния мрак на незнанието. Това са пътищата на катафатическото и апофатическото богословие. И двата водят до някакво познание за Бога, но апофатиката за Дионисий е по-извисения от двата.

За Бога не може да се даде никакво определение, защото дефиницията в самата си същност е ограничаваща, по тази причина за Него, единственото, което може да се твърди е, че Той е. Колкото и да се въздига ума в катафатиката той може единствено да разбере абсолютната неопределимост на Бога.

При по-съвършения път на богопознанието – апофатиката, умът в състояние на екстаз и непосредствено се удостоява с мистическото озарение, като по този начин постига единение с Бога и обожение, което е и цел на човешкия живот.³³

Така Дионисий съчетава неоплатоническото разбиране за Бога с християнското, като успява да ги интегрира в цялостния си възглед за богопознанието. И при двете се приема, че между Бога и тварите има онтологическа пропаст, но ако божествената трансцендентност се разглежда като резултат от падението на тварите, както между впрочем стои въпросът при Ориген, то вследствие на изкупителното дело на Спасителя, следвайки неоплатоническата логика тази пропаст следва да бъде преодоляна и да се осъществи познаване на Бога, такъв, какъвто Той е, или с други думи по Неговата същност, което от своя страна не се вписва в християнската концепция за богопознание. Така познанието и богообщението чрез енергиите се явява пространството на срещата между двете концепции във виждането на Дионисий.³⁴

Чрез възгледите си за йерархичната структура на сътворения космос, Дионисий развива своята онтологична концепция.

³³ Св. Дионисий Ареопагит. За църковната йерархия. София: ЛИК, 2001, с.85.

³⁴ Срв. Майендорф, И. Введение в светоотеческое, с.289-290.

Бог като свръхсъщностен, неименуем и неописуем предсъдържа в Себе Си всичко съществуващо, всичко то попада в Неговата област, като дължащо битието си на Него, Той поддържа цялото съществуващо, а то от своя страна го желае, стреми се към Него, съобразно свойствата на природата си, „умствените и разсъдъчните същности го желаят познавателно, по-низшите – осезателно, и всички останали според /свойственото им/ жизнено движение или придобития за същността им начин на съществуване“.³⁵

Чрез йерархичната структура на битието донякъде според Дионисий се преодолява тази пропаст между Твореца и сътвореното, но чрез нея се осъществява и прошествието на Божествените енергии като битиеутвърждаващи и благодатни божествени озарение, които всяко едно от съществуващото приема съобразно на мярата на собствената си природа. Така всичко от сътвореното чрез тези енергии е причастно на божествения живот.

Майендорф намира александрийски оттенък в цялата тази йерархична визия на Ареопагита и съчетан с неоплатоническия маниер на използването на триадите, самата употреба на йерархия предполага именно движение, динамичен стремеж на творението към Бога.³⁶

Чрез йерархията прошестват Божествените енергии, които утвърждават битието на отделните степени, тези които са в Близост до Бога, имат, така да се изразим „по-плътно“ битие, което се „разрежда“ при снизхождението към по-ниските нива на йерархията, Дионисий ичи за различните същества; „най-първодостойните сили съществуват действително и сякаш пребивавайки в предверието на свръхсъщностната Троица, от Нея и в Нея имат битие, и то богоподобно битие. Тези след тях имат по-отслабено битие, а най-отдалечените – крайно снижено, в сравнение с ангелите, които пък в сравнение с нас съществуват по надминаваш света начин.“³⁷

Така във виждането на Дионисий йерархията почива на принципи, които основополагат и цялото творение.

Първият изразява принципа на хармонията, който се изразява в посредничеството на по-висшето, което действа като приобщаващо на онова, което е под него, като го въвежда към предшестващото го начало.

³⁵ Псевдо-Дионисий Ареопагит. За Божествените имена.София: Гал-Ико, 1999, с.23.

³⁶ Майендорф, И. Введение в светоотеческое, с. 291.

³⁷ Псевдо-Дионисий Ареопагит. За Божествените имена, с.52.

Вторият основополагащ принцип е този на „включването“ и „изявяването“, според него по-високите йерархични нива обладават съвършенствата на по-ниските в преизобилна степен, но и по-ниските не са напълно лишени от съвършенствата на висшите нива, но ги изразяват в по-отслабена степен.

Третият е принципа на синергията, който изразява проникнатостта на цялата йерархична структура от една сила и едно действие.³⁸

³⁸ Вж. Св. Дионисий Ареопагит. За небесната йерархия, предговора на проф. И. Христов, с.12.

Глава втора. Божият промисъл и свободата на творението

1. Божественият Логос и логосите на съществуващото

Учението на св. Максим за логосите справедливо се поставя в основите на византийското философстване³⁹ – чрез него той описва битието в неговото движение⁴⁰. Понятието за логосите е толкова определящо за цялата космология на Преподобния, че някои автори я определят като теория за логосите *par excellence*, и, накрая, това е едно учение без аналог в патристичната традиция⁴¹.

Понятието за логосите е толкова всеобхватно в своето смислово многообразие и употреба в области като онтологията, гносеологията, етиката, аскетиката, че други изследователи в нежеланието си да го схванат в тази негова многопластовост го определят като „размито“⁴².

Базирайки се на основанията, пораждащи „критика“, на това твърдение може да се отговори най-кратко така – богатото съдържание на самото понятие *логос*, вариантите на смисловата му употреба и не на последно място, значението, което то има в цялата богословска визия на Изповедника сами по себе си говорят за неговата значимост в мисловната система на св. Максим.

По причини, отнасящи се до извеждането на понятието от чисто богословския му контекст недостатъчната задълбоченост на упоменатото твърдение ми се струва очевидна.

Самото понятие *логос* св. Максим взаймства от Псевдо-Дионисий и класическата християнска древност – първите апологети⁴³. Той го вкарва в употреба, за да дефинира, на

³⁹ Каприев, Г. Максим Изповедник. Въведение в мисловната му система. София: Изток-Запад, 2010, с.144.

⁴⁰ Лурье, В. История византийской философии. Санкт-Петербург: АХИОМА, 2006, с.368.

⁴¹ Larchet, J. Saint Maxime le Confesseur. Paris: Les Éditions du Cerf, 2003, p.134.

⁴² Петров, В. Максим Исповедник: Онтология и метод в византийской философии VII века, Москва: Институт философии РАН, 2007, с.20 и съответните бележки на с.139-140. Самото понятие е невъзможно да бъде преведено без да загуби от смисловите си нюанси, вж. Tollefsen, T. The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor. New York: Oxford University Press Inc. 2008, p.63, но това в никакъв случай не го лишава от неговата конкретика в съответния контекст.

⁴³ Флоровский, Г. Восточные отцы V-VIII веков. Москва: Паломник, 1992, с. 200.

базата на утвърдените във философския език понятия „сила“ (δύναμις) и „енергия“ (ἐνέργεια), конкретното съществуващо и да опише динамиката на връзката Творец – творение.

Тези понятия, както отбелязва Лурье, са присъствали в богословската традиция доста преди Преподобния. При отците Кападокийци те не са били разработени с оглед на това, че реалността, различна от Божествената – тази на тварното битие – не е била „на дневен ред“. Тогава е било необходимо да се отстоява учението за единосъщия на лицата в Св. Троица. И ако в Бога няма нереализирани потенции и термините δύναμις и ἐνέργεια могат да се използват като равнозначни⁴⁴, то по отношение на Божието промислително присъствие в творението Изповедникът използва *логос* именно, за да разграничи *сила* и *енергия* в тази реалност и същевременно да покаже единството между Твореца и творението, което се осъществява на база на логосите на съществуващото.

Функцията на понятието *логос* в онтологията на св. Максим изразява общото творческо начало на съществуващото като цяло, конституиращо отделното съществуващо и възвеждащо го чрез синергията до своя Създател. В тези насоки ще се развие последващото изложение.

Своето виждане за Божествения Логос св. Максим разработва в рамките на традицията да се открива в Словото общия източник на съществата и принципа на творението⁴⁵. Бог е Източник на битието и движението за тварния свят.

Самото понятие *логос* поставя границата между митологическото и философското виждане за света, или, с други думи, формира философията като изследване демитологизиращо съществуващото и насочващо се към неговите основания по начин, обясним в границите на човешкия разум.

В изследванията върху св. Максим доминира схващането, че той изгражда своето учение за логосите като опровержение на Оригеновата онтология⁴⁶, но същевременно при него християнската концепция за Логоса изкачва върха на своето развитие⁴⁷.

⁴⁴ Лурье, В. цит. съч., с. 368-369.

⁴⁵ Жилсон, Е., Бьонер, Ф. Християнската философия София: Университетско издателство, 1994, с.33.

⁴⁶ Флоровский, Г. цит. съч., с. 201, Лурье, В. цит. съч., с.368.

⁴⁷ Thunberg, L. Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor, Chicago: Open Court Publishing Company, 1995, p.73.

Самото отношение на преп. Максим към интелектуалното наследство на Александриеця не може да бъде определено едностранчиво, в смисъл на строго отрицание. Подобно и на други отци той също е повлиян от него и в този контекст на мисли отец Флоровски пише, че св. Максим, тръгвайки от Ориген, преодолява оригенизма⁴⁸.

Въпреки множеството усилия, които се полагат, независимо от официалната санкция на Църквата, изразена в анатемите на Петия Вселенски събор, учението на Ориген продължава да задава част от мисловните схеми, както го е правил в класическите за богословската мисъл векове.

Фон Балтазар отбелязва изключителната почит, която преподобния Изповедник е питаел към Александрийския учител, съхранявайки за поколенията негови постановки в своите Богословски глави⁴⁹.

За авторитета, който е имал Ориген сред някои кръгове, свидетелстват и самите отношения, които Преподобният има с монасите-оригенисти, които в никакъв случай не са били малобройни, като в преписката си с тях той се опитва да ги привлече на своя страна, и в този си стремеж той изразява увереността си, че позициите на Ориген са останали неразбрани след смъртта му⁵⁰ – твърде рискован, но в същото време откровен и интелектуално ангажиран подход като се има предвид официалната позиция.

Въпреки безспорното влияние на Александриеця обаче именно логосологията на Преподобния е един от приносните му моменти в християнската онтология.

Преподобният Изповедник е изправен пред задачата да реши един проблем от полето на Откровението, който няма аналог във философското мислене до момента – творението *ex nihilo* и динамичната връзка Творец – творение – и то да го реши на понятийно-терминологична база, която също в своята конкретика на съдържание и словоупотреба не е пригодна като инструментариум за описанието му.

Ситуацията пред св. Максим е сходна с тази, в която са се намирали св. отци Кападокийци, когато са фиксирали троичната терминология, изяснявайки и изпълвайки с

⁴⁸Флоровский, Г., цит. съч., с. 201.

⁴⁹ Balthasar, H. *Cosmic Liturgy The Universe According to Maximus the Confessor*, San Francisco: Ignatius Press, 1988, p.107. , също и за един друг оспорван автор, Евагрий Понтийски, чието дължимо Изповедника отдава в своите Глави за любовта, *ibid.* p. 107.

⁵⁰ Вж. по-подробно в Риболов, С. Традиция и контекст. с. 213.

нови конотации класически философски понятия. И Преподобният се обръща към едно позабравено по негово време, но толкова характерно за християнската древност понятие – *логос*. Св. Максим го натоварва със съдържание, чрез което се преодоляват проблемите, произтичащи от отношението единно-множественост – Божието промислително присъствие в света.

Отново творческият синтез и оригиналността на мисълта са в основата на решенията, които намира светият отец.

Логосите на творението присъстват в Бога изначално, те са Негови благи воления, чрез които Той привежда в битие всичко съществуващо, всяко от което съществува съобразно собствения си логос⁵¹.

Логосите са изначално у Бога, т.е. не е имало момент, в който Бог да не е бил Творец на съществуващото и светът е продукт на свободната творческа воля и любов⁵².

Актът на сътворяването не бива да се мисли в пределите на необходимостта, която е неотнормима към Бога, както се изразява Лоски, светът е по-скоро „сюжет“, призван да участва в Божествената пълнота и в това се състои неговата цел и призвание⁵³. А Божието присъствие в света и есхатона на последния, според св. Максим, се покоят в логосите на съществуващото, защото „всичко /съществуващо/ по причина на произхода си е от Бога и по съответния /на природата си /начин е причастно Нему“⁵⁴.

Балтазар отбелязва твърдението на Изповедника, че сътвореното не е способно само да реализира замисъла на своята идеална същност, ако не се обърне към Бога, в любовен стремеж към Абсолюта, Който е негово основание⁵⁵.

Това движение на всичко сътворено към неговата Първопричина, заложено в неговия логос, св. Максим нарича *природна сила* (δύναμιν φυσικήν), *страст* (πάθος),

⁵¹ Amb. Io. PG 91,1080A, 1329A. По отношение на логосите като божествени воления, св. Максим разсъждава сходно с Псевдо-Дионисий, който ги определя като „образци (парадигми) на съществуващото и които богословието назовава предопределения и благи божествени воления“, (За Божествените имена V,8).

⁵² Ibid.1205 A.

⁵³ Лоски, В. Мистическото богословие на Източната Църква. Велико Търново: Слово, 1993, с. 53, 64.

⁵⁴ Amb.Io. PG 91, 1080B.

⁵⁵ Balthasar, H. op.cit., p.33.

естествено присъща на съществуващото, нищо от което според своя логос не е неподвижно⁵⁶.

Тук няма начин да се заобиколи интерпретацията на самото понятие за движение (κίνησις), която преподобният отец прави, тъй като отношението *сътворение – движение* е централният пункт в полемиката му с Ориген, а и движението е полето, където се осъществява синергията между творението и Твореца.

Св. Максим разгръща своята аргументация за това, че сътворяването предхожда движението от положението, че Бог, като Творец на всичко съществуващо и Изпълващ го със своето присъствие, е неподвижен и същевременно привеждащ в движение всичко останало⁵⁷.

Преподобният разглежда Бог едновременно като причина и цел на движението, нещо, което е същностно за учението му за логосите, защото, както беше споменато, именно в тях е заложено движението като присъщо на конкретната природа. Това движение не може да спре, докато не достигне своята цел и не се упокои в нея.

Без да го споменава поименно той се позовава на авторитета на Аристотел, според когото, всичко се стреми към своя край, а самият край не се стреми към нищо⁵⁸.

Резюмирайки, светият учи: „Бог се явява начало и край на движенията на сътворените неща, които са от Него създадени (γεγενημένων), от Него движими и в Него упокояващи се (τὴν στάσιν ποιησομένων)⁵⁹.

Естественото, т.е. според логоса на природата, движение е онтологично присъщо на нещата, то не е свързано с изменчивостта на тварното съществуване, то е възход към първоначалния замисъл на Твореца, към Божествената им цел, Бог е хоризонт и край на движението, защото е и негово начало, всяко друго движение е всъщност извращаване, унищожаване на движението⁶⁰.

На базата на диалектичката връзка между движението и упокояването в крайната му цел преподобният отец доказва несъстоятелността на Оригеновите схващания, като

⁵⁶ Amb.Io. PG 91, 1072B, 1073B.

⁵⁷ Ibid. 1069C.

⁵⁸ Ibid. 1072C.

⁵⁹ Ibid. 1217D.

⁶⁰ Loudovikos, N. A Eucharistic Ontology. Maximus the Confessor's Eschatological Ontology of Being., Brookline-Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press, 2010, p.166-167.

отбелязва, че преди всяко природно движение на нещото трябва да мислим неговото битие, а всеки покой съдържа в себе си движението като собствена предпоставка. Оттук следва и заключението, че битието и покаят не могат да се осъществят едновременно тъй като между тях е движението⁶¹.

Разсъжденията на Изповедника по оста γένεσις–κίνησις не са отвлечена философска спекуляция, подобно на цялото му богословие и те са детерминирани от идеята за спасението, изразяващо се в единение с Бога и тук есхатологичният елемент е същностен за разбирането им.

Движението, според отца, трябва да бъде естествено, т.е. според логоса на природата, дори когато той го нарича страст, веднага прави уточнението, че тя трябва да се разбира благоразумно, като природен стремеж. И нещо, отнасящо се до сърцевината на темата на настоящото изследване – синергията: когато на някои места Преподобният говори за движение⁶², той използва „ἐνεργούμενος“, т.е. движим от нещо, действащ, но не самостоятелно, а от нещо външно.

Това съ-движение е присъщо на човешката природа, когато тя ревностно съхранява чрез вниманието логоса на своето битие, укоренен в Бога и чрез живот според добродетелите, движейки се чрез логоса на благобитието, заживява в Бога, става бог от Бога чрез логоса на приснобитието⁶³

Как може да се обясни тази „намеса“ в свободния порив, изразяващ се в движението към Бога? Не разрушава ли тя самовластията като част от богообразната човешка природа, не се ли отнема този може би най-ценен дар – свободата при единението с Желания?

На тези въпроси не може да отговори спекуляцията, отговорите излизат от дълбочината на мистичните преживявания на богоносния Изповедник и те могат да бъдат разбрани единствено и само в светлината на аскетическия опит, свързан със съхранението на непокътнатите логоси, вложени с акта на сътворението.

Ще си позволя един по-пространен цитат, макар че на проблема за съзнателното отстъпване от свободата, така както тя се разбира в общоприетия философски дискурс и

⁶¹ Amb.Io. PG 91,1220A.

⁶² Amb.Io. PG 91, 1084B.

⁶³ Ibid. 1084A.

който съществено се различава от светоотеческото понятие за свобода ще бъде отделено специално внимание в следващите глави на настоящата работа.

Преподобният учи, че при единението с Бога като естествен финал на движението не става дума за „отмяна на самовластието, но по скоро за разположение съгласно природата, твърдо и непреклонно, за съзнателна отстъпка (ἐκχώρησιν γνῶμικήν), за да може, откъдето имаме битие, оттам да получим и движението, подобно на образа, възходящ към първообраза си (τὸ ἀρχέτυπον), и отпечатъка на печата, обикновено точно съответстващ на оригинала, и да няма накъде по друг начин да се движим, а и да не можем. По-точно и правилно би могло да се каже: даже и да се пожелае не може, тъй като е възприето Божественото действие.....така че във всичко ще има само едно действие, на Бога и на достойните /за Него/ или по-правилно, само на Бога, всецяло и благолепно съединил със Себе Си достойните“⁶⁴.

Анализирайки полемиката на Преподобния с оригенизма, фон Балтазар говори по-скоро за корекция на „оригенисткия мит“ от страна на св. Максим, оценка, която е с повече философски, отколкото с богословски конотации, но по същество представлява един интересен поглед върху проблематиката.

И така, той отбелязва, че ако движението престане да бъде разглеждано през призмата на платонизма, като отпадане, имащо характер на вина и стане Аристотелево благобитийно движение, разгръщащо се в природата, висшият идеал на гносиса може от саморазрушителното съзерцание да се превърне в ἀγάπη, утвърждаваща съществуващото⁶⁵.

По-близо до мисловния контекст на Преподобния е големият сръбски богослов архиепископ Атанасий (Йевтич), който, разглеждайки понятията *сътворение* и *движение* в техния широк онтологически аспект, твърди, че при св. Максим протологията се отнася към битието (τὸ εἶναι) и към присно-битието (τὸ ἀεὶ εἶναι), докато есхатологията касае вечното благобитие (τὸ ἀεὶ εὖ εἶναι)⁶⁶.

Стана ясно, че идеята за движението, в нейните метафизични измерения като целеустременост към Бога, е заложена в логоса на съществуващото, но същевременно

⁶⁴ Ibid.1076C,D.

⁶⁵ Balthasar, H. op.cit. p.135.

⁶⁶ Архиепископ Атанасий (Йевтич), Протология и есхатология у св. Максима Исповедника. <https://azbyka.ru/otechnik/afanasij-evtich/protologija-i-eschatologija-u-sv-maksima-ispovednika/> (25.07.2022).

самата същност на логоса изразява и идеята за съпричастност на съществуващото към Божествения живот.

От една страна се изясни, че логосите по отношение на Бог са Негови воли, енергии, от друга – те съдържат в себе си потенциите на движението и са замисли за съществуващото. Така се създава една диа-логосна ситуация, която определя и самите логоси като „лични призиви за единство и общение на творенията и Бога във въплътения Логос“⁶⁷.

Онтологичните основания на това общуване са ясни: като мисли на Бога, неговии воления, енергии, логосите са Самият Бог; така конкретното съществуващо на нивото на неговата чиста потенциалност все още е Бог; в акта на творението то бива приведено в актуалност и като такова вече е външно на Бога, но същевременно тази актуалност все още не е реализирана в нейната пълнота, която се намира в обожението⁶⁸.

Общността на съществуващото с Бога е възможна в Божествения Логос, логосите на съществуващото са форми на проява на Единия Логос, неговии енергии, всички λόγοι се стремят към Него подобно на радиусите към центъра на кръга⁶⁹.

Чрез енергиите-логоси Бог действа в света като Творец, Промислител и Съдия, съответно чрез природните логоси (λόγοι φύσεως), съдържащи закономерностите на съществуващото и чрез логосите на Промисъла и съда (λόγοι προνοίας καὶ κρίσεως), които изразяват Божествения промисъл и оценка за конкретно съществуващото.

В плана на онтологията на Изповедника логосите формират нещото като такова, те са негово начало, но същевременно и негова цел, по думите на Преподобния, логосите обгръщат нещото⁷⁰.

⁶⁷ Тутеков, С. Добродетелта заради истината (Богословски и антропологични основи на аретологията). Велико Търново: Синтагма, 2009, с.81.

⁶⁸ Вж. Лурье, В. цит. съч., с. 371-373 ; Епифанович, С. Преподобный Максим Исповедник, с.22 ; Larchet, Saint Maxime le Confesseur, p.136.

⁶⁹ Amb.Іо. PG 91, 1081BC. Разглеждайки учението за логоса на св. Максим, така, както то е изложено в 7-та Амива към Йоан, Шерууд говори за два плана на причастност на сътвореното към Логоса, същностен и екзистенциален. Същностният се изразява в съразмерната (съобразно природата на конкретното биващо) причастност, развиваща се по оста Един (Логос)-много (логоси), много-Един, макар и Свръхсъщностен, Той присъства в тях по причина на сътворението им, а те в Него, като Негови мисли и воления. Екзистенциалният план присъства посредством движението на сътвореното към първоначално заложената божествена цел (σκόλος) cf. Sherwood, P. The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor, Rome: Herder, 1955, p.246-248.

⁷⁰ Amb.Іо. PG 91, 1177A, 1081B.

В „логосното пространство“ също има йерархия: логосите на частното, на индивидуалното са обхванати от логосите на общото, на родовото⁷¹.

Всяко едно нещо от сътвореното има общо (по род) с другите, съвпада с тях по определени признаци и същевременно нищо от това общо, обхващащо индивидуалното, не се разделя напълно на съдържимите си части, защото, учи Изповедникът, не може да бъде общо това, което не свежда до неговото единство, разделеното според природата. Но това общо се разделя, излизайки от своето изключително единство.

Общото (γενικόν) се разкрива в своята цялост във всяка една индивидуалност, която в онтологичен план стои по-ниско от него, неразделно присъства (ἐνυλάρχει) в нея и така индивидуалното в своята цялост се съзерцава в общото (ἐν-θεωρεῖται γενικῶς).

Индивидуалностите, разглеждани съобразно родовите им признаци, от своя страна също губят своето разнообразие и стават тъждествени един на друг, имайки в това свое единство неизменност⁷².

Така цялото творение представлява една неразривна общност, в която даже най-съвършените и превъзхождащи останалите неща по никакъв начин не губят родовата си връзка с най-несъвършените и презрените, защото, макар и различаващи се едно от друго по своите индивидуални особености, те са обединени от общия принцип на тъждеството и се свеждат до един общ логос на естеството⁷³.

Според някои автори в тези свои постановки Преподобният се намира под влиянието на Порфирий, като фокусът на светия отец обаче е насочен не към разделянето, а към единението в Божествения Логос⁷⁴.

Постановката на светия отец е съвършено ясна: чрез обединението на съществуващото по родови признаци, подчертаващи общото във всяко едно конкретно нещо, се преодолява множествеността, пъстротата на битието и биващото се свежда до неговото единство, съвършено неразделно от страна на конкретния субект.⁷⁵

⁷¹ Ibid. 1080A.

⁷² Ibid. 1312D.

⁷³ Ibid. 1312B.

⁷⁴ Каприев, Г. Максим Изповедник. Въведение в мисловната му система. София: Изток- Запад, 2010, с.149.

⁷⁵ Тази концепция преподобният взимаша от Псевдо-Дионисий, в случая той директно се позовава на трактата му „За Божествените имена“, където в съзерцанията си апостолският мъж свежда като причина за съществуването на всички неща Единното и отбелязва, че „никое множество не е напълно непричастно на

Съдържайки в Себе Си всички λόγοι на съществуващото, Логосът се явява Център на сътвореното не само в творчески, но и в промислителен план. Той води творението към едно по-пълно съединение със Себе си, възвръща го към Себе си и го обожавя в Себе си, каквато е целта на предвечния Божи „съвет“ (βουλή) ⁷⁶.

В заключение, най-вече с оглед темата за синергията, да обобщя централните моменти в логосологията на Изповедника, в които се намират и нейните основания.

Логосите на съществуващото по същество представляват Божествени енергии и воли, те се съдържат в Божествения Логос, но същевременно Той се проявява в света чрез тях.

Логосите представляват образците на нещата, но същевременно са и тяхна цел, т.е. те следва да действат съобразно присъщия им логос, движението, което те осъществяват спрямо този логос, неминуемо ги води до първоначалния Божествен замисъл, към целта (σκοπός) на тяхното съществуване.

Всички разумни същества (ангели и човеци) поради присъствието на логосите (според, които са сътворени) в Бога се наричат „частица от Бога“.

По пътя на аскезата, когато човек запазва чрез вниманието предсъществуващия логос на своето битие, който е в Бога, и се движи по логосите на добродетелите, съобразно логоса на благобитието, той се удостоява с присноблагобитие – обожение. Именно в това движение се осъществява и синергийната връзка между човека и Бога. Благодатното въздействие на Божествените енергии обновяват човешката природа, извеждат я до обожение, когато всякаква активност, както Божествена, така и човешка, се прекратява в състоянието на абсолютно единение.

Божественото присъствие в творението чрез логосите може да бъде разбрано единствено в светлината на учението на източните отци за същност и енергии у Бога. В тази традиция и св. Максим работи, това е сърцевината на православното богосмислие.

Единното, но множеството по отношение на частите е единно по отношение на цялото и множеството в случайностите (акциденциите-бел. мои) е единно в подлежащото“, Псевдо-Дионисий Ареопагит. За Божествените имена. с. 75.

⁷⁶ Епифанович, С. цит. съч., с.67.

2. Образ на Образа

Тази част от главата е един от центровете на настоящото изследване не само защото е в пряко отношение с темата на дисертационния труд, а по причини, поставящи самата проблематика на човешкото битие в основанието на богословстването. Тъй като Словото се открива за човека и вселената в Богочовешката Личност на Спасителя – Божественият Логос приема човешката природа, за да възсъедини цялото творение със Себе Си и в крайна сметка чрез акта на Боговъплъщението Бог да стане „всичко у всички“ (1Кор.15:28).

В светоотеческата мисловност христологията се явява отправната точка за изграждане на християнската антропология, човекът се разглежда в светлината на Богочовека. Но в същото време и христологическите постановки в немалка степен намират своята рационална интерпретация в полето на антропологическата проблематика и се изясняват на нейния език.

Цялата светоотеческа традиция, в чийто контекст работи Изповедникът, разглежда човека като свързващо звено между двете сфери на битието – сетивното и умопостигаемото. Но кое в неговата природа му отрежда такова място в универсума? Тук отците са категорични – това, че е създаден по „образ и подобие“ на Самия Творец.

Темата за образа патристичната традиция усвоява от античната философия⁷⁷, като я вплита с своите мисловни схеми, отнасящи се до Божия образ при човека.

Самото понятие *образ* играе съществена роля в богословското осмисляне на света, присъствието на Бог в него, както и в самия процес на богопознание⁷⁸, а и нещо особено

⁷⁷ Nellas, P. Deification in Christ Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person, New York 1987, p.23. Върху понятието за образа, неговите значения, употреба и етимологически характеристики в дисертационния труд на Л. Стефанова, Учението за образа и символа в Ареопагитския корпус, София 2020, /с.46-50/, може да се намери изключително изчерпателна информация. В случая ще препратим към това изследване, защото от проучванията, които тя прави относно употребата, етимологията / в еврейски и гръцки/ и гръцкия превод на понятието в Старозаветната книжнина, се вижда несъстоятелността на тезата, издигана от някои протестантски богослови, че традицията, свързана с образа и подобие е чужда изобщо на библейския дух и се появява едва в превода на Седемдесетте, които внасят платонически и стоически конотации в термините εἰκόν и ὁμοίωσις, като по този начин ги натоварват едва ли не с небиблейско съдържание, вж. Лосский, В. Боговидение. Москва, Прогрес, 2006, с.659. Тук е важно да се акцентира, че както образът, така и подобие то имат своите основания в текста на Откровението и това, което правят иудейската / най-вече при Филон / и християнската традиция, е да осветлят съдържанието на тези понятия като използват инструментариума на елинската философия.

⁷⁸ Още в късния платонизъм самият процес на познание се осъществява чрез разгръщането на триадата μονή (пребиване) – πρῶδος (придвижване напред, еманация) – ἐπιστροφή (обръщане), което пък дава основание

характерно за св. Максим – при него образността и символиката са същностни елементи както на изказа, така и на мисловната му система.

Образът е семантичната връзка между двата свята, в Мистагогия той пише: „Целият умопостижаем свят е запечатан в сетивния чрез символически образи. А целият сетивен свят при духовното му съзерцаване се съдържа в умопостижимия и се познава там посредством своите логоси“.⁷⁹

По думите на Тунберг понятията за *образа* и *подобие* са в основата на цялото богословие на св. Максим, като приносният му дял е в разкриването на връзката между тях и особената роля, която той приписва на уподобяването.⁸⁰

За да бъде разбрано обаче учението на Изповедника както в неговия исторически, така и в идеен контекст, ни се струва необходимо, дори наложително, да хвърлим един, макар и съвсем повърхностен поглед на цялостната богословска визия за човека в предшестващата го традиция, най-малко, за да покажем общото в нея, а именно – единството на Богооткровената истина на Писанието, индивидуалния мистичен опит и търсенията на богословстващия разум, рефлектиращи върху тези истини.

Защото, както справедливо отбелязва Лоски, всяко богословие е до определена степен мистично, доколкото разкрива Божествената тайна, предадена чрез Откровението. Но Източната църква, за разлика от Западната, никога не е поставяла рязка граница между богословието и мистиката, нещо повече – източните отци винаги са смятали, че човек трябва да се подготви индивидуално да преживее догмата и по този начин чрез дълбоката промяна на личността да придобие и мистичен опит. Така богословието и мистиката в християнския Изток взаимно се проникват и допълват.⁸¹

на някои изследователи /проф. Ив. Христов/ да говорят за „синергетична диалектика“, която поддържа както духовния, така и материалния интегритет на творението, изразяваща както прошествието на Божествените енергии в света, така и мисията на човека да поведе цялото творение към обръщането му към Бога, срв. Стефанова, Л. цит.съч., с.50-51.

⁷⁹ Myst. II.

⁸⁰ Thunberg, L. Microcosm and Mediator. p.113-114. Всъщност тук Тунберг само отнася към творчеството на св. Максим едно общо за православното богословие положение относно значимостта на образа и подобие не само в христологичен план, както беше отбелязано, но и в триадологичен и сотириологичен аспект. Руско-православен /Римо-католически речник на богословските понятия намира така да се каже своя чисто доктринален изказ, вж. [https://azbyka.ru/otechnik/antropologiya-i-asketika/bogoslovskaja-antropologija-russko-pravoslavnyj-rimsko-katolicheskij-slovar/4_27_/\(27.11.2022\)](https://azbyka.ru/otechnik/antropologiya-i-asketika/bogoslovskaja-antropologija-russko-pravoslavnyj-rimsko-katolicheskij-slovar/4_27_/(27.11.2022)) г.Разбира се акцента върху подобие при св. Максим, за което говори изследователят, е същностен и приносен за светия отец.

⁸¹ Вж. Лоски, В. Мистическото богословие на Източната църква. с.11-12.

Библейският контекст на традиционното християнско схващане за човека се основава най-вече на учението на св. ап. Павел.

Апостолът задава основните теми, върху които ще работят църковните отци и писатели в областта на антропологията. Той използва някои старозаветни термини прекалено свободно, което води и до изключително трудното прецизиране на изводите за неговата антропологична визия,⁸² но като цяло определя идейната концепция на християнското осмислянето на проблематиката, свързана с човешкото битие.

Централно място в учението на св. ап. Павел, а оттук и за светоотеческата антропология, заема постановката за основаността на човешкото битие в това на Богочовека, той е по „образ на своя Създател“ /Кол.3:8/, той е „образ и слава Божия“ /1Кор. 11:7/, човекът, бидейки образ на Бога, е образ на Богочовека, „Който е образ на невидимия Бог, роден преди всяка твар; понеже чрез Него е създадено всичко, що е на небесата и що е на земята, видимо и невидимо; било Престоли, било Господства, било Началства, било Власти – всичко чрез Него и за Него е създадено. Той е по-напред от всичко, и всичко чрез Него се държи. И Той е Глава на тялото, сиреч на църквата; Той е начатък, първороден измежду мъртвите, за да има във всичко първенство; понеже в Него благоволи Отец да обитава всичката пълнота“ /Кол.1:15-19/.

Според Нелас тази част от цитираното послание на св. ап. Павел не изразява негови лични мисли, а по-скоро е литургичен химн на древната християнска община, чрез който се артикулира едно учение, свързано не толкова със Св. Троица, а с космологията и антропологията, учение, което интерпретира не основно връзката на Логоса с Отец, макар и тя да се предпоставя, колкото подчертава значението на Христос за човека.⁸³

Ако приемем тази теза на гръцкия богослов, ще се окаже, че антропологическата проблематика е била от съществено значение за ранната християнска общност – най-вече с

⁸² Пак там, с.75. Този терминологичен проблем, изразяващ се в по-свободното използване на определени термини, веднъж като синоними, друг път като изразяващи различно съдържание, е характерен за голямата част от светите отци, но той се корени по-скоро в тяхното интуитивно разбиране, основаващо се на живата вяра, отколкото в рационални опити да бъде изразена определена истина. Достатъчно е в тази връзка да споменем само дискусиите около тринитарните формулировки или христологическата терминология на св. Кирил Александрийски.

⁸³ Nellas, P. *Deification in Christ Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person*, New York: St Vladimirs Seminary Pr, 1987, p.24.

нейните сотириологични и есхатологични измерения – като същевременно е и поставена в основата на мирозъзерцанието въобще.

Цитираният текст е многопластов по своето съдържание, но за нас в случая е важна препратката към релацията образ-Първообраз.

Тя е от изключителна важност за отците, тъй като изразява уникалното място на човека в мирозданието дори в сравнение с ангелските чинове, защото те не са „по образ“ създадени. Така вкоренеността на човешкото битие в Архетипа-Христос не е само онтологичен феномен, но и факт от вселенско значение, както ще видим по-надолу в едно от класическите места от творенията на св. Максим.⁸⁴

На пръв поглед схващанията на отците по отношение на това кое в човешката природа изразява нейната богообразност, трудно биха могли да бъдат обхванати под един „общ знаменател“. В техните постановки не бива и да търсим някаква системност на изложението по проблема, систематизацията, така присъща на схоластическото богословие, винаги е била чужда на Изтока. Отците най-често са писали по някакъв повод: да изтълкуват даден текст, да полемизират с еретическо учение и т.н.

Извън тази липса на систематичност трябва да се направи и една друга уговорка – в светоотеческото учение не бива да търсим и своеобразна дефиниция на образа Божи.

Дори взети поотделно богословите на Изтока не се опитват да дадат някакво окончателно определение, напротив, изтъквайки различните измерения на богообразността, оставят въпроса „открит“ за по-нататъшните мистични прозрения и търсения на богословстващия разум. Те може би чисто интуитивно, чрез вярата, са схващали обстоятелството, което прекрасно изразява св. Григорий Нисийски, а именно, че както е непостижим Първообраза, защото едно от свойствата на Божественото естество е Неговата непостижима същност, така и образа не може да бъде постигнат, защото, ако последното беше възможно, разсъждава светителят, то противоположността в тези свойства би довела до измамност на самия образ.⁸⁵

В исторически план учението за Божия образ в човека е запазило своите библейски предпоставки, артикулирайки ги чрез езика на античната философия, но „метафизичното

⁸⁴ Amb.Io. PG 91, 1304D – 1308B.

⁸⁵ Св. Григорий Нисийски, Об устройството на човека 11.

разделение на човека по образа на древногръцката философия – на по природа безсмъртна душа и по природа смъртно тяло – е било за юдеите нещо несъстоятелно“.⁸⁶

Св. ап. Павел, който последователно провежда интегралната цялост на двете визии за човека – Старозаветна и Новозаветна – се противопоставя на това дуалистично схващане, за него плътта не само, че не е зло, напротив, тя е полето на теофанията, защото, „Бог се яви в плът“ /1 Тим. 3:16/, Божият закон е написан върху „плътени скрижали на сърцето“ /2 Кор. 3:3/, животът Иисусов се открива в смъртната плът /2 Кор. 3:3/.

Плътта сама по себе си не е зло, тя е склонна към него поради греха, заради него в нея не живее доброто, той я прави и немошна и неподатлива към добродетелност /Рим. 17-18/, поради обитаващата я греховност тя „желае противното на духа“ /Гал. 5:17/.

Този антагонизъм между действията на плътта и духа кара и част от отците да поставят акцента на богообразността върху чисто нематериалните измерения на човешката природа, но това по-скоро е следствие от желание да се избягнат някои груби антропоморфизми⁸⁷.

Лоски отчита това обстоятелство, отбелязвайки на пръв поглед противоречивите твърдения за мястото на Божия образ в светоотеческата антропологична традиция, но същевременно изтъква, че невъзможността той да бъде локализиран изразява цялостното разбиране на отците за интегралността на човешката природа.⁸⁸

Така традиционното схващане за богообразността се модифицира, като се „насища“ с проблематиката както на етиката, така и на метафизиката въобще. Разглеждането на човешката природа вече е все повече обвързано с интерпретацията на съществуващото в неговата цялост, което е и едно естествено следствие от задълбочаването на самата богословска проблематика във връзка с развитието на църковната доктрина.

Ако при първите християнски автори преобладава апологетичният тон, защитата и обосноваването на истините на „младото“ християнско учение – най-вече в полемиката с

⁸⁶ Романидис, Й. Прародителският грях, Варна, Варненска и Великопреславска митрополия, 2017, с.179. Както ще видим по-долу, когато стигнем до конкретното изложение на проблема при св. Максим, той настоява на обстоятелството, че макар и физическата смърт да разделя двете части на човешката същност-душата и тялото, те съхраняват и след нея своята връзка.

⁸⁷ Cf. Thunberg, L. *Microcosm and Mediator*. p.115. Нека в тази връзка припомним, че Ориген отделя цели пет параграфа от първата глава на първата си книга от трактата „За началата“ в полемика със схващанията за телесността на Бога. (Вж. Ориген. О началах, Санкт-Петербург: Библиополис, 2008, с. 54-58).

⁸⁸ Лоски, Н. Мистическото богословие. с.65.

античните схващания. То по-късно богословите развиват, най-общо да се изразим, теоретичните, метафизичните основания на християнската теология и именно този процес допринася и за същественото усложняване на самата концепция за човека, но и неминуемо води до нейното детайлизиране.

Тунберг, основавайки се на изследванията на Бургхарт, свързва началото на този акцент върху нематериалната същност на човека като носител на *imago Dei* с Александрийската богословска мисъл и най-вече с Климент Александрийски, Ориген и Дидим Слепия. Според него те „концентрират“ Божия образ във висшата част на душата, в ума.⁸⁹

Св. отци-кападокийци развиват тези постановки като ги включват в христологическата и триадологическа проблематика, „натоварвайки“ ги със сотириологични конотации.

Св. Максим, според мнението на болшинството изследователи, оформя своята антропологична схема, а и цялото си богословие, в немалка степен именно под влиянието на Кападокийците.

Дори и по отношение на езика, макар при него самият речник да е по-богат, авторитетът им се усеща изключително осезаемо.⁹⁰

Но отново стигаме до всеобхватния синтез на Изповедника: като обобщава значимото от Александрийското наследство, както много сполучливо се изразява фон Балтазар, той „оживява“ Ориген в своите текстове, /най-вече в Домостроителните глави/, отдава значимото и на Евагрий /в Главите за любовта/. Но докато Григорий Богослов и Дионисий той цитира открито, то на първите двама се позовава под покроя на анонимността.

За Изповедника имената не са важни, важно е да се съхранят тези източници в свободното царство на духа.⁹¹

⁸⁹ Cf. Thunberg, L. *Microcosm and Mediator*. p. 116-119. Това схващане характерно за Александрийското богословие, особено при Ориген, е лесно обяснимо в светлината на неговата позиция за предсъществуването на душите или пък с изключително силното влияние на античната философия при Климент.

⁹⁰ Ръсел, изследвайки речника на понятията на Изповедника, извежда термините, които той дори и чисто смислово взаймства. Cf. Russell, N. op. cit, p. 263-264.

⁹¹ Cf. Balhazar, H. op. cit. p.121.

Преподобният Изповедник е особено близък, що се отнася до антропологическите му възгледи, до св. Григорий Нисийски и уверено може да се твърди, че влиянието на Кападокийците върху св. Максим в тази сфера се усвоява основно чрез него.

Св. Григорий отстоява общия за Кападокийското богословие принцип на сътворяването на човека от първосъздадената земя, като по този начин се изразява и родството му с материалното творение. Светителят настоява, че образът Божи се отнася до цялото човешко естество⁹², но подчертава и една особена характеристика, свойствена на образа в човека, а именно свободата „да не се подчинява на естествения закон, да има самовластна, по свое усмотрение решимост, защото добродетелта е нещо непринудено и доброволно, това, което е принудително или неволно не може да бъде добродетел“.⁹³

Тази концепция за свободата като реализация на Божествения замисъл за човека св. Максим ще интегрира в концепцията си за богоуподобяването като *τρόπος τῆς ὑπάρξεως* на човешкото битие.

Макар че при св. Григорий Нисийски няма ясно разграничаване на образа от подобие, той избягва смесването на свръхестественото и естественото измерение на човешката природа. Св. Григорий залага в сърцевината на човека способността да бъде подобен на Бога, но същевременно подчертава, че процесът на богоуподобяване не може да се осъществи без съдействието, без синергитичното единство с Божествената благодат, като без нея този процес е само възможност, но не и действителност.⁹⁴

След това своеобразно въведение, което надяваме се очерта основните влияния при формирането на антропологичната концепция на Изповедника, е време да пристъпим към основните моменти в нея, макар и тоталната обвързаност на учението му за човека с христологията, догматиката, аскетиката едва ли позволяват самостоятелното му разглеждане.

⁹² Св. Григорий Нисийски, Об устроении человека 22.

⁹³ Пак там. 16. Св. Максим изказва подобна мисъл в Домостроителните глави, като отбелязва, че Бог, бидейки Благ, по Свой образ твори всяка една душа, като от нея зависи дали със своите свободни действие ще предпочете честта или чрез делата си ще се обрече на безчестие. (Th.Oec. I.11), тук според св. Максим богообразността на човешката природа съдържа в себе си свободата, но разгледана не толкова като независимост, а по-скоро като способност да се реализира доброто така, както то е дадено за човека.

⁹⁴ Вж. Христов, И. Синергията в учението на св. Григорий Нисийски. *Архив за средновековна философия и култура*, 19 (2013), с. 82

Водеща за св. Максим, а и за цялата светоотеческа антропология, е постановката, че човек, бидейки сътворен „по образ Божий“, е образ на Предвечното Слово.

В „Против Целз“ Ориген, изхождайки от разумността на човека, съвършено ясно отбелязва, че за хората се казва, че те са сътворени по Божий образ, а Образът на Бога-Вседържител е Неговото Слово. На друго място в същото съчинение той изяснява, че Първородният от всички е Образ Божий, а човек е създаден по Образ Божий⁹⁵.

Тази христообразност на човека дава основания на отците да подчертаят и специфичните му качества, които го поставят в една уникална позиция спрямо останалото творение.

Човекът е разумен (λογικός), защото е сътворен по образа на Христос, който е Словото (Λόγος) на Отца, той има царско достойнство, защото Христос е Всемогъщ Цар и Господ, човекът е личност, конкретизираща определена природа, подобно и на Сина Божий, Който в Своята Ипостас съчетава Божествена същност, присъща на Отец, Син и Св. Дух⁹⁶.

Обобщавайки това традиционно схващане, Нелас отбелязва, че в мисловната схема на отците Първообразът е този, който се явява онтологическото съдържание на сътворяването „по образ“, той организира материята и я привлича към себе си. Така същността на човека не бива да се търси в неговата автономност, телесни характеристики или душевни способности, тя не е в личността сама по себе си, същината на човека е в Първообраза. Бидейки образ, човекът има битие, което не се определя от характеристиките на неговия тварен състав, а се задава от нетварния Първообраз⁹⁷.

Наистина, както учи св. Максим, в Богочовешката личност на Спасителя, „предвечният съвет Божий“ за човека намира своята цел и завършек, това е „тази велика съкровена тайна, този блажен финал, заради който на всичко е дадено начало. Това е предопределената Божествена цел на сътворените същества, за която ние говорим като за предопределен край, заради който всичко съществува, макар че той не зависи от нищо / от съществуващото /. Именно заради този край / Христос, съединил в ипостасно единство Божествената и човешка природа / Бог е създал всички неща.“⁹⁸

⁹⁵ Ориген. Против Целз. Санкт-Петербург: Библиополис, 2008, с. 772.

⁹⁶ Cf. Nellas, P., op.cit., p.23-26.

⁹⁷ Ibid. p.35

⁹⁸ Q Th. 60. PG 90, 621A.

Христос е Единственият, който неизменно е съхранил в Себе Си Божествената цел (σκοπόν) на сътворяването на човека⁹⁹.

Така за св. Максим е ясно, че човекът сътворен по образ на Образа, така е устроен, че свободно да се насочи към Христос с цялата своя природа, вече обожена чрез ипостасното единство с Божествената и по този начин да реализира автентичната си същност.

Някои изследователи намират твърде интересни нюанси в разбирането на св. Максим по отношение на този „предвечен съвет Божий“ за сътворяването на човека.

Актът на Боговъплъщението не е обусловен от човешката история, той не се намира в пряка връзка с прародителския грях¹⁰⁰. За Преподобния той е следствие на решението на Бог, „Сам Себе Си да съедини в ипостасно единство с човешкото естество, така че Самият Той да стане човек, по начин известен само Нему, и човека да направи бог, чрез съединението със Себе Си“¹⁰¹.

Тази Божествена икономия се разкрива и в плана на историята чрез разделението на вековете, едните подготвят пришествието Господне в плът, а другите се отнасят до човешкото обожение, когато Господ ще яви „преизобилното богатство на Своята благодат“ /Ефес.2:7/¹⁰².

Това сътворяване по Образа на Христос дава основание на преподобния да направи разлика между акта на сътворяване на човека (γένεσις) и начина на размножаване след грехопадението (γέννησις)¹⁰³.

Адам е сътворен безстрастен, нетленен и безсмъртен, това е автентичният логос на човешката природа, който обаче след прародителския грях има различен начин на съществуване (τρόπος τῆς ὑπάρξεως) – открива се и във възпроизводството чрез раждането.

⁹⁹ QD 118.

¹⁰⁰ Това е и учението на св. Иринеи Лионски, според който дори и при отсъствие на греха, човешката природа се е нуждала от усъвършенстване, което не е могло да се осъществи само чрез нейните собствени сили и единствено чрез общението с Христос човек може да стане причастен на такива божествени атрибути като нетлението и безсмъртието. Всичко сътворено, учи светителят от Лион, стои много по-ниско, от Този, Който го е сътворил и поради това без акта на Боговъплъщението обожението на човешката природа е невъзможно., cf. Russell, N., op.cit.,p. 106-108.

¹⁰¹ QTh.22.

¹⁰² Пак там.

¹⁰³ Вж. Флоровский, Г., цит. съч., с.220, Каприев, Г. Византийската философия. Четири центъра на синтеза. София: ЛИК, 2001, с. 75-76.

Така на потомството се предават последствията от греха и по този начин всички от Адам насетне стават причастни на него.

В този контекст разбираме и тезата на Изповедника за отношението на образа към Първообраза.

Христос приема цялостната човешка природа без последствията от греха чрез свръхестествения начин на зачеването и приснодевственото раждане – този е тропосът на съществуване на човешката природа както е бил първоначално замислен от „предвечния съвет“ и който се възстановява в Богочовека.

3. „Универсалната работилница“. Човекът като посредник

Значимостта на идеята за човека в богословието на св. Максим се определя отчасти и от чисто методологически предпоставки.

Човекът изразява цялото богатство на разгръщането на Логоса в мирозданието – той събира в себе си всички посоки на катафатиката и онтологията. Разкриването на човешката същност, напълно може да замени съзерцанието на природата, което и доста често се оказва и отправна точка за мистичните умозрения на св. отец.¹⁰⁴

Още повече, че св. Максим настоява на неразривната връзка между двете сфери на битието. Специфичните свойства, която всяка една от тях притежава, водещи към разделение и разединение между тях не могат да бъдат по-силни от сходството помежду им, което ги съединява по тайнствен начин и разкрива невидимото и неведомо присъствие на Причината за тяхното съществуване, като по този начин ги прави принадлежащи повече една на друга, отколкото на самите себе си.¹⁰⁵

За преподобния отец просветеното от благодатта разглеждане на видимия свят ни води до неговите трансцендентни основания в духовната сфера на битието, видимото трябва да отвежда до невидимото. Така по думите на отец Флоровски се конструира една „символна прозрачност“, която и „оправдава“ съществуването на сетивното¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Срв. Епифанович, С., цит. съч. с. 75-76.

¹⁰⁵ Myst. 7.

¹⁰⁶ Срв. Флоровский, Г. цит. съч. с.221.

В човешката природа светият отец открива свидетелствата за това единство на съществуващото и хармонията между двете сфери на битието – умосъзерцаемата и сетивната; за отношението между буквата и духа на Писанието, както и множество еклизиологични паралели.¹⁰⁷

Макар и идеята за човека като микрокосмос – поне така, както е възприета първоначално в светоотеческото богословие от античността – не винаги да се е приемала радушно от всички, дори от такива богослови като св. Григорий Нисийски¹⁰⁸, св. Максим ѝ дава по-различно тълкувание.

Той разглежда човека като посредник и средоточие на цялото тварно битие, чиято задача е да обедини всички негови противоположности.¹⁰⁹

Човекът е създаден последен от всички творения – разумни и неразумни, – за да може чрез своята природа да стане посредник и да свърже различните елементи на творението, подобно на универсална работилница (συνεκτικώτατον ἐργαστήριον)¹¹⁰.

Човекът е онтологичният център на всичко сътворено, неговата душа заема междинно място между Бога и материята и има силата да се съедини както с Него, така и с тварното¹¹¹.

¹⁰⁷ В Мистагогия той уподобява целия свят, състоящ се от видими и невидими същности на човека, който е съставен от душа и тяло, като душата съответства и тайнствено изобразява невидимото, а тялото е образ на сетивното битие. Умопостигаемата сфера се открива, обитава в сетивната подобно на душата в тялото, а сетивната е съединена с умопостигаемата, както тялото с душата / Myst. 7/. Той нарича и цялото Свещено Писание човек, защото Старият Завет, изразявайки историческата буквалност, е подобен на тялото, а Новият, на душата, битие, което е непреходно и което е истинският предмет на съзерцанието. В тази връзка се разглежда и отношението между двата Завета – чрез деятельното любомъдрие се умъртвява плътта и се извършва „духовното обрязване на буквата“, за да могат все по-ярко да засияят истините на вярата, „всесветли и лишени от всякаква сянка“ / Myst. 6/. Църквата също намира своя образ в човешката природа, олтарът е душата, жертвеникът – ума, а храмът – тялото. Тук мисълта на преподобния отец изнамира и други измерения на символиката на човешката природа, а именно трите степени на възхождение към Бога, етапите на завръщането на образа към Първообраза; първата – деятельното любомъдрие, символично представено чрез тялото / храма/, втората – естественото съзерцание, душата / олтара/ и третата – тайнственото богословие / ума/, изобразено чрез престола / Myst. 4/.

¹⁰⁸ Вж. Св. Григорий Нисийски, Об устроении человека 16, той пише: „колко ниско и недостойно някои от езичниците са представяли величието на човека, мислейки, че го хвалят като го сравняват с този свят! Защото казвали, че човекът е малък свят, съставен от едни и същи с вселената стихии, като не разбирали, че са почели по този начин човека със свойства, които имат комара и мишката, защото и в тях тези стихии се забелязват.“

¹⁰⁹ Cf. Thunberg, L. *Microcosm and Mediator*. p. 140-143.

¹¹⁰ Amb. Io. PG 91, 1305B.

¹¹¹ Ibid. 1193D.

Посредством своята съставна природа (φύσις σύνθετος), благодарение на взаимната си връзка (σχέσεως) и общностно сходство с всяко едно творение, човекът обхваща и същевременно е обхванат от цялото творение, той е същностно (τῇ οὐσίᾳ) обгърнат, но и потенциално (τῇ δυνάμει) обгръща творението насочвайки своите способности към него и по този начин го обхваща чрез душевните си енергии.¹¹²

Двата родови логоса на човешката природа – тези на душата и тялото –определят и положението на човека като естествено свързващо звено (σύνδεσμός τις φυσικός) и в този контекст Изповедникът развива постановката на св. Григорий Нисийски за особеното положение на човека в света¹¹³.

Човекът се явява своеобразен онтологичен център на съществуващото и поради обстоятелството, че неговата душа заема средищно място между Бога и материята и има способността, на база на собствените си сили, да се свързва и с Едното и с другото¹¹⁴.

В човешката природа двете сфери на битието намират своето единство и хармония, изразяващи се в съзвучието между душевните сили и телесните чувства, всеки един сетивен познавателен акт е основа, символ на свръхсетивното познание, както сетивният свят подготвя петте чувства на човека за познавателния процес, така и душевните сили, попаднали в света на добродетелите, се подготвят за духовни възприятия, дори телесните чувства по своя собствен логос подготвят душевните сили за съзерцаването в логосите на творението на Единия Божествен Логос.¹¹⁵

¹¹² Ibid. 1153AB.

¹¹³ Ако за Нисийския светител човекът е въведен последен, подобно на цар в пригответия за него чертог, за да може да властва над творението и по този начин да манифестира своята богообразност, (вж. Св. Григорий Нисийски, Об устройството на човека 3), то св. Максим акцентира на ролята на човека като посредник (ὁ μεσίτης), като свързващ елемент между двете сфери на универсума.

¹¹⁴ Amb. Io. PG 91, 1193D.

¹¹⁵ Ibid. 1248B.

4. Душа и тяло

„Водещата аксиома“, както я нарича Г. Каприев, в антропологията на св. Максим е Божият образ¹¹⁶, който обхваща цялостния човек, цялата φύσις σύνθετος – душата и тялото, те са двата родови логоса, които са вложени в единното човешко естество.¹¹⁷

Макар и воден най-вече от чисто христологични съображения, според Тунберг, св. Максим напълно преднамерено настоява на определението „съставна природа“, защото това предполага от една страна взаимната независимост на двата елемента – тялото и душата – но от друга подчертава и взаимната им връзка¹¹⁸.

Тялото и душата са сътворени по различен начин, а човекът е двойствен по своята природа¹¹⁹.

По този начин, акцентирайки на неразривната връзка между душата и тялото, св. Максим не толкова поддържа безсмъртието на душата въпреки връзката ѝ с тялото, колкото конституира Бог като единственият фактор за това неразривно единство, което като такова предвечно съществува в Него, т.е. предвечният замисъл, че човешката природа трябва да се състои от тези два елемента и следователно не е възможно предсъществуването на единия или другия елемент от тази връзка¹²⁰.

Душата и тялото не са тъждествени по същност (κατὰ τὴν οὐσίαν) и битието им не е тъждествено едно на друго (ἀλλήλοις μὴ ταυτόν ἐστὶ τὸ εἶναι), имат свои собствени логоси, тъй като където няма тъждество на битието не може да се търси и общност на логоса¹²¹.

Тялото е създадено от наличната материя (ὑποκειμένης ὕλης), а душата е плод на „диханието за живот“, което се съединява в една ипостас с тялото в момента на зачатиято.¹²²

¹¹⁶ Каприев, Г., Максим Изповедник. с.172.

¹¹⁷ QD 18.

¹¹⁸ Терминът „съставна природа“ по отношение на Богочовека се използва от монофизитите и изрично от Севир, но той не е приет от твърдолинейните Халкидонци и Неохалкидонци, като последните обаче с охота употребяват „съставна ипостас“, cf., Thunberg, L. Microcosm and Mediator. p.97.

¹¹⁹ Amb. Io. PG 91, 1373C.

¹²⁰ Cf. Thunberg, L. Microcosm and Mediator. p.98.

¹²¹ Amb. Io. PG 91, 1321C.

¹²² Amb. Io. PG 91, 1321CD, Това схващане за произхода на човека, както вече казахме, е идентично с кападокийското, но тук следва да отбележим настояването от страна на светия отец за произхода на душата в следствие на особен Божествен акт, на „диханието за живот“ и създаването ѝ в момента на зачатиято, а не

Тялото и душата са така тясно свързани помежду си, че не могат да съществуват отделно едно от друго, съществувайки заедно от създаването си като части, образувачи единството (τῇ συνόδῳ) на индивида, те само мислено могат да бъдат отделяни, тази връзка не се прекратява дори със смъртта на тялото¹²³.

Изключително важна е тази теза на Изповедника за богообразността на цялостния състав на човешката природа, телесен и душевен.

Преподобният работи в утвърдената светоотеческа традиция на тялото да не се гледа единствено като на “врата” за проникването на греха, отците на Църквата винаги рязко са се противопоставяли на дуалистичните възгледи, според които тялото е зло само по себе си, както по-горе стана ясно, въпреки някои условности, свързани най-вече с противопоставянето на различни еретически учения, те са настоявали на факта, че богообразността на човешката природа включва както душевния, така и нейния телесен състав.

Макар че в йерархичната структура на човешката природа тялото да стои по-ниско от душата, тя го обхваща и оживотворява и то се разглежда като „инструмент на душата“¹²⁴.

Като първенстващо начало, според Изповедника душата трябва да властва над тялото, да възпира неговите неразумни стремления, известни като инстинкти в терминологичния апарат на съвременната наука.

Ако душата не успее чрез спазването на заповедите да направи тялото неподвластно на злото, действащо чрез сетивата, то тя винаги ще води война с него, докато чрез въздържанието и подвижническите трудове тя го укрепва в добродетелите и го облича с тях

подобно на плътта от душите на родителите, схващане известно като традуционизъм. Тази теза очевидно е от голямо значение за Изповедника с оглед полемиката му с Ориген по отношение на предсъществуването на душите. Според него, ако душата предшества тялото като ипостас, то не може да бъде образувана нова ипостас при съединението и с тялото без тя да претърпи някакво изменение. Според Тунберг тук св. Максим се дистанцира и от другия си „източник“, Немезий Емески, който изглежда до известна степен е бил съгласен с Ориген за някакво предсъществуване на душите или поне за чистите интелекти. Макар и опирайки се до голяма степен на антропологията на св. Григорий Нисийски, според изследователя има съществено различие в аргументите срещу предсъществуването, така както те са изложени от св. Максим и Нисийския светител cf. Thunberg, L. *Microcosm and Mediator*, p. 95-97.

¹²³ Ibid. 1100 CD. Малко по-нататък в същото съчинение светият отец настоява, че душата и след смъртта на тялото се нарича не просто душа, а душата на конкретен човек, защото и след тялото тя „има в своя вид (като качества-бел. мои) всичкото човешко, определяно чрез отношението на частта към цялото“, Ibid. 1101 B.

¹²⁴ Car.I.21.

подобно на разноцветната одежда, с която Израил облича любимия си син Иосиф /Бит.37:3/.¹²⁵

Това е смисълът на въздържанието, чрез което се изтощава тялото, но не с цел отслабването му, защото то трябва да бъде пазено както от сластолюбие, така и от болести, за да стане съработник на душата в нейното служение към добро .

Воздържанието е свързано с избягване на безполезното удоволствие, удоволствието само за себе си, неносещо нищо полезно за естеството, което не удовлетворява никоя жизнена потребност. Това удоволствие води до похотите, тъй като във висша степен изразява привързаността към сетивния свят.

По тази причина и светият отец казва, че въздържанието изсушава похотта и го разглежда като разумния подход на душата към телесните потребности – те несъмнено следва да бъдат удовлетворявани, но единствено в степента, необходима за нормалното функциониране на телесния състав¹²⁶ .

Именно в тази светлина Преподобният отец определя и тялото като „по-лошата“ част от човешкото естество¹²⁷, учейки, че грижата за него е отдаване „кесаревото на кесаря“¹²⁸ .

Макар и това на пръв поглед да противоречи на всичко казано до момента за отношението не само на св. Максим, но и на цялата светоотеческа антропология към тялото, а и към материята въобще, следва да се вземе под внимание обстоятелството, че при интерпретацията на тези проблеми се преплитат два йерархични плана – единият е чисто онтологически и за него вече стана дума, другият се отнася до аскетическите измерения на това отношение.

Самопонятно е, че за преподобния Изповедник съществен е вторият – аскезата като път за възстановяването на богоустановения порядък във връзката между душата и тялото, разрушен вследствие на прародителския грях.

¹²⁵ QD 25, 174, I,27, тук под душа св. Максим разбира ума като висша душевна сила, като алегорически тълкува Израил, като „ум виждащ Бога“, каквато е и традицията, идваща още от Филон Александрийски.

¹²⁶ Ibid.III.12.

¹²⁷ QD 17.

¹²⁸ Ibid. 89.

А в плана на онтологията на човешката природа поставянето на тялото на едно по-ниско йерархично ниво в сравнение с душата по никакъв начин не означава неговото отричане или пренебрегване .

За това ще стане дума по-нататък в настоящото изследване, когато ще бъде обърнато специално внимание на аскезата като пътя на възвръщането към първоначалния Божествен замисъл за човека.

5. Природа и ипостас

Този *σχέσις*¹²⁹ на душата и тялото определя както единството, така и различието помежду им като състав на човешката природа, без да нарушава същността на присъщите им логоси, но същевременно това единство е толкова силно, че е невъзможно те дори да се мислят безотносително едно спрямо друго¹³⁰.

За разлика от Леонтий Византийски св. Максим не смята, че тялото и душата са чисто „дефинитивно свързани в конкретната човешка ипостас“¹³¹.

Тук е наложително да „отворим“ една скоба по отношение на употребата на самото понятие *ипостас* в контекста на антропологията на св. Максим, защото с христологическите му измерения ще се занимаем малко по-късно.

¹²⁹ В гръцкия текст така се изразява връзката между душата и тялото, от гръцкото *σχῆμα* – външност, форма, изглед, устройство /според Старогръцко-български речник. София: Отворено общество, 1992/.

¹³⁰ Amb. Io., PG 91, 1101C. Интересни в тази връзка са сравненията, които намираме при Тумберг при интерпретирането на *σχέσις*-а в предшестващата Изповедника традиция. Ако за Аристотел връзката между душата и тялото се разглежда в полето на мисловната парадигма форма-материя, то вече при Немезий става дума за един съюз на преобладаването, като и в двата случая обединяващата сила е присъща на единия от елементите, на душата. Приема се, че св. Максим е по-близо в своята концепция до Леонтий Византийски, в тази част, че единението с тялото не се дължи на някаква особена способност на душата, а е в следствие на Божествения замисъл. Но съществена разлика се състои в това, че ако за Леонтий независимостта на душата е по-ценна и се акцентира на Божествената воля при съединяването ѝ с тялото, то св. Максим държи еднакво за независимостта и на двата елемента и показва, че човешкият логос е общата им природа, която в и чрез него преди времената предсъществува в Бога. Ако при Леонтий единството е ипостасно, то за св. Максим е естествено и се осъществява в пълнота в човешкия вид. Или с други думи, ако Леонтий подчертава различието между тяло и душа, за да защити безсмъртието и господството на душата, св. Максим настоява на единството, за да запази във възкресението участието на тялото като неделима част от цялостния човек, cf. Thunberg, L. *Microcosm and Mediator*. p. 100-101.

¹³¹ Каприев, Г. Византийската философия. с.72.

Както вече беше споменато Преподобният настоява на използването му с оглед дефинирането на единството на психо-соматичния състав на човешката природа, което чисто терминологично се осъществява на основата за разбирането му за ипостас, която битува в светоотеческата традиция още от времето на големите триадологични дебати като категория, изразяваща нещо реално и конкретно¹³².

В традиционното светоотеческо разбиране, което св. Максим следва „ категорииите частна и обща същност, чието начало е в рамките на Аристотелевата логика, се превръщат в онази координатна система, в която се развива и по-късното светоотеческо богословие и по-конкретно категорията ипостас, която става синоним на частното или конкретно битие, за разлика от категориите същност (οὐσία) или природа (φύσις), станали синоними на общото битие, в което отделните индивиди съвместно участват“¹³³.

Изразяването на тази връзка между природа и ипостас на онтологичното поле на човешкото естество му позволява да изгради и своето богословие на личността като го интерпретира в рамките на една от любимите си мисловни парадигми λόγος-τρόπος.

Разбира се чрез трόπος-а Преподобният описва конкретната реализация на индивидуалното съществуващо, но отнесено към човешкото битие то се основава на самото понятие за ипостас като конкретно съществуващо, а самият тропос вече описва неговата реализация в самата ѝ динамика.

По този начин човешката ипостас при св. Максим е в същностна връзка със самия логос на човешката природа, той, така да се изразим, в онтологичен ред я предхожда и обхваща в своето определение.

За Преподобния въпросът за единството на човешката природа е изключително съществен с неговите есхатологически перспективи. Леонтий, подобно на Евагрий, е силно повлиян от Оригеновата мисловна парадигма, произтичаща от тезата за предсъществуването на душите и в опитите си да подчертае независимостта на тялото и

¹³² За историята на употребата и значението на понятието ипостас в античната и светоотеческата традиция, вж. архим. Кирил. Ипостас. https://dveri.bg/component/com_content/Itemid,100522/catid,281/id,24227/view/article/, (22.01.2023).

¹³³ Пак там. Руският преводач на Амбигвите, архим. Нектарий (Яшунский), отбелязва, че ако οὐσία е производна от глагола εἶμι „съм“, в смисъл на съществувам, то ὑπόστασις, идва от ὑφίσταμαι, което означава реалното, **лично** съществуване, вж. в *Преподобный Максим Исповедник, О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия*, Москва: Институт философии, теологии и истории, 2006, с.387.

душата стига до там, че според Балтазар говори за едва ли не две ипостаси. Така според Леонтий човека дори не бива да се нарича природа, или поне може само дотолкова, доколкото той представлява вид (εἶδος), състоящ се от две природи – душа и тяло.¹³⁴

Изхождайки от контекста на христологическата полемика, Изповедникът отново прокарва разликата между природа и ипостас, използвайки термина „сложна ипостас“, за да изрази единството и цялостността на Личността на Богочовека като твърди, че Божественото и човешкото са толкова тясно свързани в тази сложна ипостас, че Спасителят, бидейки един от Св. Троица, е станал един от нас¹³⁵.

Отново, изхождайки от позициите на христологията, за да покаже единството на природите – Божествена и човешка – св. Максим следва Леонтий и подобно на него употребява „енипостасно“ (ἐνυπόστατον) в смисъл на съединение не от несвършени, но от свършена и несвършена части¹³⁶. Но в антропологията си той категорично се разминава с него като отстоява единството на душата и тялото, използвайки в духа на светоотеческата традиция термините *ипостас* и *природа*.

С понятието *ипостас* Преподобният определя лицето (πρόσωπον), личността¹³⁷ с нейните отличителни особености (χαρακτηριστικοῖς ἰδιώμασι)¹³⁸.

А природа (φύσις) той отнася до общото, до универсалното, „до това, което се вижда във всички неща от един и същи вид“¹³⁹. В този ред на мисли тя е идентична със същността (οὐσία), или, както на друго място пише, „общото или родовото, според учението на отците е същност и природа“¹⁴⁰.

За съотношението между природа и ипостас той учи, че нищо от съществуващото не е тъждествено на друго по същност и ипостас, някои неща са тъждествени по същност, но се различават по ипостас, други са тъждествени по ипостас, но напълно различни по своята

¹³⁴ Balthasar, H., op. cit., p. 240-241. Изследователят акцентира на чисто христологическите подбуди, произтичащи от полемиката на Леонтий със Севир, на чиято база душата се „енипостасира“/ нещо средно между естественото и ипостасното битие/в човешката природа, но оригенистката му нагласа го кара да я определи като самостоятелна, по изцяло платоничен маниер като „реално инкорпорирана“.

¹³⁵ Срв. архим. Кирил. Ипостас. с.4

¹³⁶ Opusc. 23. PG 91, 261A.

¹³⁷ Понятието *личност* при св. Максим, а и в светоотеческата традиция изобщо, съществено се различава от съвременната му употреба, която е свързана с идеите на Възраждането и Просвещението.

¹³⁸ Opusc. 23. PG 91,261B.

¹³⁹ Ibid. 268A.

¹⁴⁰ Ep.15.

същност, тази втора комбинация се „материализира“ при човека, една конкретна, неповторима ипостас от две природи – тяло и душа¹⁴¹.

Св. Максим изхожда от съставната природа, за да обоснове човешката ипостас, за него тя кореспондира с нещо, което е „отвъд“ връзката между душата и тялото, тя е нещо свръхприродно, свръхчовешко¹⁴².

6. Логосът на човешката природа

Антропологическата концепция на св. Максим е в пряка зависимост от обосновката на христологията, или по-коректно казано двете са взаимно обусловени.

Както отбелязва Каприев христологическата спекулация изисква вглеждането в човешката природа и по тази причина се засяга проблематиката на съставната човешка природа, именно, за да бъде описана съставната ипостас на Спасителя. Това позволява да се разгърне в дълбочина хоризонта на Максимовата антропология¹⁴³.

Логосът на човешката природа се състои в единството между тялото и душата¹⁴⁴.

Единството между двете природи за Изповедника конституира и общия логос на съставната природа – човешкия логос е базиран на тази интегрална връзка на душата и тялото като всяка една част, явявайки се дял от цялото, може да се идентифицира с цялостния човек¹⁴⁵.

Тези постановки на Преподобния дават основания на Ларше да посочи и двата аспекта при интерпретирането на онтологията на логоса на единната човешка природа.

В чисто същностен план той се определя от *σχέσις*-а според Божествения замисъл и воля, от едновременното пораждане и съществуване на двете природи в едната ипостас на човека. Но логосът на човешкото естество има и друго измерение, което вече е натоварено с есхатологични и сотириологични съображения и което за св. Максим като че ли е по-съществено – човешкият логос се съдържа и в целта (*σκοπόν*), в замисъла на човешкото

¹⁴¹ Ibid.

¹⁴² Cf. Thunberg, L. *Microcosm and Mediator*. p. 105.

¹⁴³ Вж. Каприев, Максим Изповедник. Въведение, с. 171.

¹⁴⁴ Amb. Io. PG 91, 1341D.

¹⁴⁵ Ibid. 1100A.

сътворяване според предвечния съвет Божи, което определено, както споменахме преди малко, е извън човека, човешкият логос съответства на образа на собственото си съвършенство чрез самореализация на своя потенциал, той е положен в богообщението чрез обожението на човешката природа¹⁴⁶.

Някои изследователи, изхождайки от логоса на отношението, който обуславя тази връзка между душата и тялото, говорят за йерархическа структура на логосите в самата човешка природа.

Логосът на човешката природа стои над логосите на душата и тялото, като съответно задава и закономерността на тяхното единство. По този начин Преподобният отец не абсолютизира душата и нейното онтологическо превъзходство над тялото както това правят неоплатониците, а съвършено ясно учи за един логос на цялостната човешка природа¹⁴⁷.

7. Богоуподобяването

Това, което е от особена ценност в антропологията на св. Максим и изразява приносния ѝ елемент в светоотеческата доктрина за човека, е неговото учение за уподобяването на Образа, което е вложено още със самото сътворяване на човека.

Подчертавайки разликата между образ и подобие той се обръща към ранната александрийска традиция, но по мнението на Тунберг не е изключено влияние и от Диадох Фотикийски, който също подобно на Ориген разглежда подобие като нещо свръхприродно и следователно свръхобразно, реализиращо се чрез просветление, предизвикано от духовната любов и осъществено чрез добродетелите¹⁴⁸.

¹⁴⁶ Cf. Larchet, J. Saint Maxime le Confesseur p.139-140.

¹⁴⁷ йером. Кирил (Зинковский). Великие отцы Церкви о материи и теле человека, Санкт-Петербург: Издательство Олега Абышко, 2014, с.217.

¹⁴⁸ Cf. Thunberg, L. Microcosm and Mediator. p. 120-124. Трябва да се отбележи обаче, че първият, който прокарва принципната разлика между образа и подобие в човешката природа според болшинството изследователи, е св. Иринеи Лионски. По мнението на Тунберг св. Максим усвоява без особени предразсъдъци, за разлика от други негови становища, тази ранноалександрийска концепция най-вече през Климент Александрийски и Ориген. Както отбелязахме по-горе основният му ментор в антропологията, св. Григорий Нисийски, не е прокарвал същностна разлика между образа и подобие у човека. Богоподобността, така както тя е интерпретирана от Климент и св. Иринеи, е нещо свръхобраза, който дори и след грехопадението не е бил напълно унищожен. Или казано по друг начин, ако образът, макар и помрачен все пак се е запазил, то подобие е било отнето от Адам и възстановено чрез акта на Боговъплъщението.

В контекста на разбирането си за богоуподобяването. Преподобният отец развива и своето учение за аскезата като преобразяване на човешката природа и придобиването на съвършено подобие¹⁴⁹.

Богоуподобяването като цел на подвижническите трудове е вследствие на синергията в действията на Божествените енергии и човешките усилия – то се дава като награда за последните и е в пряка зависимост от тях, но същевременно е плод, дар на Божествената благодат, защото само на нея „природно е присъщо според възприемчивостта /на съществуващото - ск. мои/ да дава обожение, просвещавайки естеството чрез свръхестествената Светлина, и да го направи по преизобилната си слава, превъзхождащо собствените си ограничения“.¹⁵⁰

Тези постановки се явяват вследствие от основната мисловна парадигма на св. Максим за подобие като израз на динамичната връзка на човека с Бога, почиваща на осиновяването чрез Христос в кръщението¹⁵¹.

Богоуподобяването се разглежда като процес на очистване на вярващия, за да може в сърцето му, в най-съкровената същност да се открие Христос и Той открива възможността за постигането на истинската премъдрост и знание именно според степента на уподобяване¹⁵².

¹⁴⁹ Още Ориген определя подобие като един вид есхатологическа перспектива, стояща пред човека. В „За началата“ той пише, че „достоинството на образа човек получава още в първото творение, но съвършенството на подобие той получава накрая, т.е. човекът сам трябва да го придобие чрез прилежни трудове в подражание на Бога, тъй като възможността за съвършенство му е дадена още в началото чрез достоинството на образа, а подобие той ще получи накрая чрез изпълнение на заповедите“, вж., Ориген. О началах. III,6.1. с.323. Ясно е, че в тази светлина подобие се разглежда като актуализация на човешката същност, като нещо свръхсъщностно. В същия дух се изказва и един от кападокийците, св. Василий Велики, който в своята „Първа беседа за сътворяването на човека“ учи, че образа човекът има в резултат на творението, а подобие придобива чрез своята собствена воля, но то също е резултат от действието на Божествената воля /енергия/, чрез която освен „по образ“ човекът е създаден и „по подобие“ (καθ’ ὁμοίωσιν). В подобие кесарийският светител намира синергийната връзка между човека и Бога, защото човек със собствените си сили не може да го запази и осъществи, вж. Св. Василий Велики. Беседа первая о сотворении человека «по образу» в *Творения: т. I*. Москва: Сибирская Благозвонница, 2008, с. 441–442./

¹⁵⁰ QTh..22.

¹⁵¹ Amb. Io.PG 91, 1341D.

¹⁵² Car. IV, 70. Катарзисът е първата стъпка към истинското богословие, разглеждано като богосъзерцание и богомислие. В цялата източна традиция в това число и при св. Максим очистването от всичко свързано със света, т.е. с всичко, което е извън общението с Бога, е израз на богоуподобяването, което придобива смисъла на пътя, който трябва да извърви човек до достигане на автентичната си същност и цел на своето съществуване.

Кое обаче дава основания на св. Максим така свободно да прокара разликата между образа и подобieto, разлика която както беше показано в предшестващата го традиция не винаги е била така ясно и отчетливо дефинирана?

Въпреки че в предния абзац посочихме, че на базата на схващанията си за подобieto Светият отец развива своите аскетически виждания, това определено не стои в основата на акцента, който той поставя на богоуподобяването.

За да се отговори на горния въпрос трябва да се върнем на основното положение в антропологическата визия на Изповедника, а именно интегралната цялост на съставната човешка природа – нейния единен логос, който йерархично превъзхожда двата родови логоса на душата и тялото.

В този логос на човешката природа изначално е заложено и естественото движение на човека към Бога като към някакъв завършек, което и определя смисъла на човешкото съществуване.

Когато в VIII-та Амбигва към Йоан св. Максим говори за душевните движения съобразно естествения им порядък, той в синхрон със светоотеческото схващане ги свежда до три – на ума, на разума и на сетивата, като тези трите се свеждат до едно просто и неизяснимо, при което душата, неведомо и за самата себе си, се движи около Бога и по никакъв начин не може да го открие в нищо от съществуващото заради неизмеримото Му превъзходство над всичко, което е извън Него Самия¹⁵³.

Тези три движения водят по безпогрешния път (τρόπος)¹⁵⁴ на единението на ума с Бога¹⁵⁵.

Въпросните движения на ума се подкрепят и са в генеалогическа връзка с другите две – на разума и на сетивата – и правят така, че човекът да изобрази у себе си, разбира се доколкото това е възможно, образа на Небесния Отец и дотолкова да възприеме, да усвои Божествения отблясък, доколкото той самият е възприет и причастен на Бога, защото „

¹⁵³ Amb. Io. PG 91, 1112A-1113D

¹⁵⁴ Оригиналният израз τρόπος, може да се преведе като път, но контекстът ни отвежда и към други негови значения като „начин“, „посока“.

¹⁵⁵ Шерууд отбелязва изключително силното влияние на интелектуализма на Евагрий и учението на Псевдо-Дионисий върху Преподобния в цитирания откъс, / cf., Sherwood, P. op.cit. p. 143 /, но в случая това не следва да представлява особен интерес, съществено е, че така изказват основанията на общението между човека и Бога.

човекът и Бога са примери един за друг и доколкото поради човеколюбието си Бог се е въчеловечил, дотолкова и човек може според любовта си да обожи себе си заради Бога¹⁵⁶

Тук Преподобният конституира една реципрочност в релацията Бог – човек, изграждайки я чрез една от любимите си формули – *tantum-quantum*.

Както Тунберг отбелязва, взаимността в тази Божествено-човешка функция, в която човек се движи изцяло към Бога и все повече се утвърждава в Него чрез съзерцателното движение на ума си, но в която Бог също се въплъщава в човека чрез неговите добродетели, които са отражение на Божествените атрибути, това Божествено въплъщение в човешките добродетели и тази човешка утвърденост в Бога са две страни на един и същ процес на обожение на човека, чрез който Бог се разкрива в него¹⁵⁷.

Подобието като динамичен компонент на човешката личност е разкрито и в Главите за любовта, където св. Максим диференцира четирите свойства, които Бог дава на човека като разумна духовна същност, а именно: битие, приснобитие, благодат и премъдрост¹⁵⁸.

Първите две конституират Божия образ, доколкото сътворен човекът е призван за вечен живот, а другите две се отнасят до волята, за да може чрез нея човек да се приобщи към Божествения живот и по степента на своята приобщеност да стане това, което Бог е по своята същност¹⁵⁹.

Атрибутите на образа са дадени по природа, а тези на подобие, по благодат – образът е свързан повече със същността, с логоса на човека, докато подобие с възможността за усъвършенстване чрез синергийното единство на Божествената благодат и човешките сили.

Отношението между образа и подобие в човешката природа на автентичния език на богословието на св. Максим може да се преведе като отношение между λόγος φύσεως и τρόπος τῆς ὑπάρξεως.

Стана ясно, че за Изповедника разликата между образа и подобие е от принципино значение, защото подобие изразява взаимодействието, синергията между Бога и човека,

¹⁵⁶ Amb. Io. PG 91, 1113C.

¹⁵⁷ Cf. Thunberg, L. Microcosm and Mediator. p. 125.

¹⁵⁸ Car. III, 25.

¹⁵⁹ Ibid.

св. Максим не го разглежда като надграждане или усъвършенстване на образа, а като проява на самовластието на човешката личност, насочена към Бога.

Подобието – животът съгласно заповедите и добродетелите е в основата на дейтелното любомъдрие, чрез него Христос се „отпечатва“ в сърцето на вярващия¹⁶⁰.

8. Човешката воля

Вече стана дума за движението на ума към Бога като към негова естествена цел, посочена беше и йерархичната детерминираност и участието на различните части на душата в това движение.

Следвайки традицията, св. Максим учи, че умът като доминиращо начало у човека трябва да интегрира останалите душевни сили и да концентрира техните движения в едно общо за постигането на тази цел.

Само чрез тези си действия умът ще изпълни и посредническата мисия, заложена у човека още при сътворяването му – да обедини в себе си двете сфери на мирозданието и да ги възведе към Бога.

Това може да се осъществи единствено чрез съзнателен акт на волята като част от способностите на ума да насочва душевните сили в желаната посока, което и определя сериозната тежест на проблема за волята в богословието на Преподобния отец.

Подобно на цялото останало антропологическо съдържание, разглеждано в светлината на христологията, проблемът за човешката воля се осветлява в контекста на монотелитските дебати като фокусът е поставен върху учението за двете воли в Христос, а човешката воля се ситуира по периферията на дискурса. Но въпреки постановките, отнасящи се до нея, служат за обосноваване на христологическите измерения на самото понятие за воля и обратно, тезиси от основния дебат се използват при формулирането на нейни същностни характеристики.

Самото дефиниране на волята, нейното отношение към природата и ипостастта за Светия отец е свързано с разкриването на учението за Богочовешката Личност на Спасителя в духа на халкидонската традиция.

¹⁶⁰ Ibid., IV,70.

В този ход на мисли е много трудно да се диференцира специфичния кръг от проблеми, засягащи богословието на човешката воля, но един подход, съобразен с условностите на тази своеобразна плетеница между христология и психология на волята, съдържаща се в споменатия дискурс, ще доведе до яснота в интерпретацията на човешката воля при св. Максим.

Изповедникът използва девет определения за понятието воля в своите съчинения, което само по себе си говори за вариативността на употребата му, но въпреки някои твърдения, произтичащи от този факт, интерпретиращи го като еволюция във възгледите му, болшинството изследователи са на мнение, че винаги е съществувала устойчива и константна връзка между догматиката и цялостното мирозъзерцание на Преподобния.

Всяко едно от тези определения се свързва с конкретен представител на богословската мисъл, предшестваща Изповедника, като се започне от св. Юстин и се стигне до Немезий от Емеса¹⁶¹.

По думите на преподобния, отците на Църквата често употребяват като равнозначни термините *воля* /θέλημα/, *искане* /θέλησιν /, *желаемо* /θέληθέν / или предмета на волята /θέλητόν /¹⁶², което донякъде може да ни даде отговор за тази по-свободна употреба на понятията и от негова страна, въпреки че по всеобщо мнение в по-късните си произведения Св. отец е достатъчно прецизен.

Има и едно друго обяснение, което макар и не почиващо на чисто „емпирични“ предпоставки, дава ясна представа за този маниер на изразяване на истините на вярата чрез различни по съдържание и понякога разминаващи се по значение понятия. То се състои в обстоятелството, че Светоотеческото богословие е богомислие и боговиждане в най-висока степен, то е резултат на съзерцанието, в което конкретиката отстъпва място на живата вяра и пламенна любов, които търсят единение, а не определения. Въпреки това сме много далече от мисълта, че когато обстоятелствата са го налагали не се е стигало до точно определени и недопускащи различни тълкувания термини или формулировки.

¹⁶¹Поспелов, Преп. Максим Исповедник как историческое лицо и богослов в Преп. Максим Исповедник. Диспут с Пирром. Москва: Храм Софии Премудрости Божией, 2004, с.67. В тази уводна студия към руския превод на Диспут с Пир, авторът прави и доста подробен преглед на употребата на понятието *воля* от античната философия до времето непосредствено преди св. Максим.

¹⁶² Opusc.16, PG 91,185D.

Но нека преминем по същество към разбирането на Изповедника за волята и за нейната връзка с останалите елементи на духовната природа на човека.

Разглеждайки волята св. Максим ясно разграничава два типа – естествена (природна) (θέλημα φυσικόν) и гномична (θέλημα γνωμικόν).

Естествената воля се отнася към природата на човека като разумно същество и е стремеж към това, което е присъщо на тази природа, тя е една от същностните ѝ характеристики и поддържа всичко, което е свойствено на природата. Така волята се явява природна енергия, тя е движение, стремеж съобразно логоса на съществуващото¹⁶³.

Според св. Максим разумната природа притежава разумно желание и никое човешко същество не желае без предварително да е обмислило, човекът разсъждава и желае, желае и търси¹⁶⁴.

И тъй като желанието (βούλησις) е компонент от цялостния волеви процес, за Светия отец човекът е не само разумно, но и по силата на тази своя разумност и волево същество.

Тази връзка между разума и волята, определяща човешките действия, св. Максим използва в Диспута с Пир, позовавайки се на Бл. Диадок Фотикийски да определи самовластието (αὐτεξούσιον) като способност на волята, която принадлежи на разумната душа¹⁶⁵.

За волята като характеристика, присъща на човешката природа, в хода на дебата с експатриарха св. Максим привежда четири аргумента:

1. Волята като способност за искане (τὸ θέλειν) е вродена в човека, а не е резултат на личен опит, т.е. никой не е научен от друг да желае.

2. Човекът е разумен по природа, разумната природа е свободна, а свободата (αὐτεξούσιον) определя и волята, която движи природата, за разлика от неразумните същества, които са движими от самата си природа.

¹⁶³ Opusc.3. PG 91, 45D , Opusc.1, PG 91, 12C.

¹⁶⁴ Opusc. 1. PG 91, 24A.

¹⁶⁵ Руг. PG 91, 301 C. В Аскетическите глави Бл. Диадок определя самовластието като воля на разумната душа, склонна да се движи към това, което е пожелала , вж. Бл. Диадок, Слово аскетическое в Творения блаженного Диодоха. Киев 1903, с.25. В тази връзка освен на авторитета на Бл. Диадок св. Максим се позовава на св. Атанасий Александрийски, св. Евстатий Антиохийски, св. Иринеи Лионски, Климент Александрийски, св. Григорий Нисийски и Немезий Емески, цялата opusc. 26 представлява един своеобразен флорилегий с определения на споменатите светили на богословието относно волята.

3. Волята като способност за искане се притежава от всички хора, а това което по еднакъв начин е присъщо на всички, показва природата, която се наблюдава и при индивидуалностите, съдържащи се в нея.

4. Човекът е образ на Бога, а Бог по природа е свободен, следователно човекът по природа притежава свободна /воля/, ἄρα φύσει θελητικὸς ὁ ἄνθρωπος¹⁶⁶.

Така според св. Максим и при Бога, и при човека волята е присъща на природата, тя е атрибут на духовната природа, затова я и определя като θέλημα φυσικόν, а у човека тя е и вродена, ἔμφυτος θέλησις, волята съществува заедно с другите, присъщи на природата, свойства¹⁶⁷.

Като притежавана от всички хора естествената воля е способността на разумната природа за самоопределение, тя се отнася към самия логос на човешката природа, т.е. обхваща цялото психо-физическо единство на човешкото същество.

Според Орлов тя може да бъде дефинирана като витален стремеж на цялостната човешка природа или воля в собствен смисъл на думата, тъй като е присъща само на разумната природа и представлява първата и най-типична нейна особеност. Така разумът, едно от същностните свойства на душата, е неотделим от волята, даже и в някакъв смисъл е тъждествен с нея¹⁶⁸.

Стана ясно, че според св. Максим естествената воля е свързана с логоса на човешката природа и като такава изразява стремежа към това, което е свойствено на природата, тя е присъща на всички хора като разумни по своята същност. Естествената воля най-общо казано кореспондира с идеалния замисъл на човешкото съществуване и описва идеалното му логосно движение.

¹⁶⁶ Ibid. 304C.

¹⁶⁷ Както вече беше упоменато, Преподобният отец развива своята антропология във връзка с отстояването на христологическата си концепция. Тези положения въвеждат диотелитската аргументация за наличието на две воли, присъщи на двете природи у Богочовека. Монотелитите смесват волята като атрибут на природата с предмета на волята, с нейната индивидуална употреба, като начин (τρόλος) на използването и, вж. Руг. PG 91, 292 В С, 294А.

¹⁶⁸ Орлов И. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. Историко-догматическое исследование. Краснодар:Текст, 2010. с.120.

За разлика от нея гномичната се отнася до тропоса на човешкото съществуване, тя не е самостоятелен атрибут, отделен от естествената воля, а нейна проява, отнасяща се до човешкото битие, реализиращо се в пространството на историята¹⁶⁹.

Γνώμη¹⁷⁰ не се разглежда от св. Максим като самостоятелен волеви акт, а като нагласа (ἔξις) на волята, така както тя се осъществява у конкретния човек или с други думи той го използва, за да опише индивидуалността във волевото действие като личен избор и акт.

В този ред на мисли γνώμη кореспондира с ἔξις-а, като и двете не се отнасят до логоса на човешката природа, а до тропоса на конкретното битие (τρόπος χρήσεως).

Ексистът при св. Максим се разглежда и като сравнително устойчиво вътрешно състояние, свързвано с нагласата за реализацията на конкретен волеви акт, той не е нито естествен, нито протиестествен, а изразява пригодността за осъществяването на този акт¹⁷¹.

Подобно на естествената воля и γνώμη е атрибут, присъщ на всички хора дотолкова, доколкото те са в състояние да реализират определени предпочитания (προαίρεσις)¹⁷². Но тук св. Максим прави следната уговорка – изборът, продиктуван от желанието, може да бъде насочен само към това, което е в наша власт¹⁷³.

Той сам по себе си е индивидуален, но самата способност да се избира е присъща на човешката природа. По такъв начин γνώμη се реализира чрез избора.

Много оригинално Лурье обяснява тази мисъл на св. Максим чрез отношението потенция – акт.

¹⁶⁹ Каприев, Г. Максим Изповедник. с.190-193; Mcfarland, R. The Theology of the Will in *The Oxford handbook of Maximus The Confessor*, Oxford University Press 2015, p.521.

¹⁷⁰ Въпреки че в своето учение за волята св. Максим използва някои постановки от Немезий и Аристотел, особено що се отнася до избора, буквално предпочитанието (προαίρεσις), γνώμη е понятие, което отсъства при тях и е с доста широко и неопределено значение в съвременната на отца богословска терминология, като в болшинството се приближава до значението на „мнение“. Шерууд смята, че употребата му дори и при Изповедника също търпи определено прецизиране от съдържателна гледна точка, като в по-късните му съчинения вече той е окончателно „избистрен“, но по никакъв начин не може и да става дума за радикална промяна в разбирането и употребата на понятието от светия отец. Св. Максим категорично настоява на разликата между γνώμη и προαίρεσις, макар и да споделя, че тя не се прави от мнозина, вж. Лурье, В. цит. съч., с.391-394, cf. Thunberg, L. *Microcosm and Mediator*. p. 213-214.

¹⁷¹ Каприев, Г., Максим Изповедник. с. 191-193.

¹⁷² Προαίρεσις в този му вариант на употреба може да се преведе и като *предпочитание*, и като *избор*, като първият вариант ни отвежда още към Аристотел.

¹⁷³ Opusc. 1. PG 91, 17C.

Γνώμη се отнася към избора както потенциата към акта, ако за потенциа св. Максим приема естествената човешка воля, то γνώμη е същата тази потенция, но ограничена от желанието и процеса на обмисляне при вземането на решение за конкретния избор¹⁷⁴.

Аналогично може да се подходи и към гномичната воля – ако природната воля е естествена енергия на човешката природа, то гномичната воля като израз на индивидуалното позволява и задаването на определени тропоси на съществуване на тази природна енергия.

Отчетено беше обстоятелството, че св. Максим също употребява γνώμη доста свободно в по-ранните си съчинения. Той го използва главно в контекста на своята психология на волята, за да обоснове преди всичко същността и механизма на човешките действия при самия процес на вземане на решение. Но във връзка с отстояването на духа на халкидонската христология при полемиката си с монотелитите значително променя неговото звучене, като в желанието си да се противопостави на тяхната постановка за единствена гномична воля отрича въобще съществуването на γνώμη в Личността на Спасителя¹⁷⁵.

На този момент от развитието на мисловната схема при Изповедника ще обърнем специално внимание в частта, отнасяща се до двете воли у Христос. Тук ще разгледаме чисто антропологическите измерения на гномичната воля, определяща постъпките на човека след грехопадението.

Гномичната воля във виждането на св. Максим, така както тя е добре позната на хората, е свързана най-вече с човешките избори след грехопадението. В следствие на него в разсъждението, предшествашо избора, виждаме невежество, съмнение и противоречия, човекът разсъждава за съмнителното, а не за безспорното и не разсъждава безпристрастно (ἀναμφιβόλου βουλεύεται)¹⁷⁶.

¹⁷⁴ Вж. Лурье, В. цит. съч. с.395

¹⁷⁵ Cf. Beeley Natural and Gnostic Willing in Maximus Confessor's, Disputation with Pyrrhus, in Studia Patristica, Peeters Publishers, 2016, p.8-9. В Диспут с Пир, св. Максим отбелязва, че γνώμη има различни значения на употреба даже в самото Св. Писание – от увещание и съвет до мнение или вяра, като констатира осемнадесет варианта на употреба му, включително и при отците, и настоява, че не е възможно само с една дума да се ограничи това, което то означава (Рут. PG 91, 312C).

¹⁷⁶ Рут., PG 91, 308D

В следствие на Адамовия грях на човешката воля е присъщ страстният избор и тя първа понася последиците от него.

Именно у Богочовека св. Максим вижда и перспективата за излекуването на падналата човешка воля.

Взел нашата природа и по всичко подобен на нас, с изключение на греха, при Спасителя липсва драмата на объркването и съмнението при избора, отсъства самия времеви процес на вземане на решения, при Него човешката воля е освободена от греховното невежество и страстност, като е обожена чрез ипостасното съединение на двете природи и за това го няма *ὑπόμνη*, като изкривяване на естествения волеви процес, който при Него е насочен към доброто, защото го притежава по природа¹⁷⁷.

Тук ще обърнем по-специално внимание на отношението между естествената и гномичната воли, така както то се реализира в пространството на това, което сме свикнали да определяме като личност, макар че, както беше споменато, Светоотеческите виждания върху това понятие много се различават от възприетите в съвременната наука и мисловност въобще.

Изследването на това отношение ще ни доведе и до визията на св. Максим за човешката свобода макар че няма да ѝ обърнем специално внимание поради спецификата на темата ни, но във връзка с нея ще отбележим основните елементи, правещи възможно осъществяването на синергията Бог – човек.

Въпреки възможните противоречия между естествената и гномичната воля по отношение на предметите на стремежите им, колкото и парадоксално да звучи в мисловната система на Изповедника те конституират единството на личността.

Естествената воля е енергията на първосъздадената човешка природа, която се движи, респективно нейните стремления са съобразно логоса на тази природа. Гномичната воля е своеобразно, в известна степен патологично изменение на волевия процес в резултат на Адамовия грях, но не само.

Както стана ясно тя е и тропоса на съществуване, на реализацията на волята, която е обща за всяка една природа. Във виждането на св. Максим тази реализация е винаги

¹⁷⁷ Ibid. 309A

персонална и е свързана с активността на конкретния човек, γνώμη също е атрибут присъщ на всички хора, но изборът е индивидуален.

Именно в това отношение на общност /естествена и гномична воля/ и индивидуалност /на избора/, Изповедникът вижда и интегритета, целостността на човешката природа, но вече ипостазирани в конкретното човешко битие.

Човекът на базата на γνώμη може да избере и в резултат на този си избор сам себе си да „потопи“ в бездната на страстното съществуване чрез предпочитанията си към изменчивия и преходен свят. Но може и отново чрез γνώμη да осъществи и обратния път към автентичната си природа, отстъпвайки от своето самовластие да избере Бог, и в тази съзнателна отстъпка (ἐκχώρησιν γνώμικήν), по свидетелството на Изповедника, той чрез вече естественото движение на своята природата ще се издигне към първообраза (τὸ ἀρχέτυπον), ще се превърне в отпечатък точно съответстващ на оригинала и ще се упокои, постигнал крайната цел на съществуването си¹⁷⁸.

На този драматизъм на избора като реализация на личността в нейната есхатологична и телеологична перспективи ще посветим и следващите редове.

Γνώμη носи оттенъците на двусмисленост и поради това Преподобният го „отнема“ от човешката природа на Христос – при неговото наличие Спасителят би бил обикновен човек. Но при Него човешкото битие се осъществява по Божествен способ и по природа има отчуждение от злото и настроеност към доброто¹⁷⁹.

Тази позиция на Изповедника, макар и развита в контекста на христологията, показва и нещо допълнително, отнасящо се до есхатона на човешкото битие.

Въплътеният Логос е Архетипа, според който е сътворен човека. Той е и идеалът на съществуването на човешката природа, зададен като цел. Следователно отказът от γνώμη, по-точно преодоляването на тази двуполюсност при волевия процес, е това може би последно нещо, което човек трябва да направи, за да постигне целта на съществуването си и да стане чедо Божие.

¹⁷⁸ Amb. Io.PG 91, 1076C.

¹⁷⁹ Рут., PG 91, 308D.

Поради това св. Максим настоява, че трябва да се установи хармония между естествената воля и γνῶμη, защото страстите действат именно чрез гномичното начало и фрагментират човешкото битие.

Необходимо е вътрешно разположение за приемане на благодатните Божествени енергии, което е свързано с изтощаването на предразположеността на волята към страстите, за да може да се осъществи синергийното единство на осиновяването по благодат и вече волята да не се противопоставя на логоса на природата и човекът, както по тази природа, така и по волята си, да стане неизменен.¹⁸⁰

Тази двусмисленост на избора св. Максим вижда като едно от последствията на прародителския грях – човекът се колебае между доброто и злото поради помрачената му представа за добро. Но същевременно γνῶμη не се свързва единствено с установката на волята към злото – чрез нея може да даде израз на свободната воля и на нейната насоченост към добродетелите.

Добродетелта трябва да е свободно избрана и следвана съобразно самовластен акт на волята – само така тя е ценна и нейният избор има морална стойност.¹⁸¹

Гνῶμη не засяга природата на волята – свързва се с нейното движение по отношение на неговата индивидуалност. Ако естествената воля изразява „простото желание“ и тя пряко се свързва с логоса на човешката природа, γνῶμη е вече персонифицирано желание, но развиващо се на базата на естествената воля, на естествената способност за искане.

Гνῶμη е личният начин на употребата на свободната воля, квалифицирана воля (τοιὰ θέλησις), както отбелязва Каприев: „Гνῶμη е ἔξις, представляваща личната нагласа на волята. От нея се дава подбудата за конкретния волеви избор (προαίρεσις).“

Гνῶμη се отнася към προαίρεσις по същия начин, по който ἔξις се отнася към ἐνέργεια: ἔξις опосредява и персонифицира действието на δύναμις. Те, ἔξις и γνῶμη, се определят като „ὁρεξις ἐνδιάθετος“, тоест вътрешен стремеж“.¹⁸²

¹⁸⁰ ELP.

¹⁸¹ Тук св. Максим се изказва сходно със св. Григорий Нисийски, според когото „човекът трябва да има самовластна, по свое усмотрение решимост, защото добродетелта е нещо непринудено и доброволно, принудителното и насилственото не може да бъде добродетел“, вж. св. Григорий Нисийски. Об устройени чело- века. с. 111.

¹⁸² Каприев, Г. Свободна воля и предопределение във византийската традиция. *Християнство и култура*, 6 (2016) с. 45 .

Този вътрешен стремеж е призван да осъществи и Божествения план за човека и този замисъл се отнася именно към γνῶμη като начин на употреба на волята, защото от трите възможни тропоса за съществуването на човека – битие, благодетие и вечно битие – двата крайни принадлежат на Бог като Причина, а средният зависи от човека, от неговия избор (γνώμη) и действия¹⁸³.

Тази е перспективата, в която Изповедникът вижда единството на човешката личност. Γνῶμη като своеобразен контрапункт на естествената воля изразява индивидуалността в действията ѝ и, така насочена към добродетелите, води към едно по-висше единство с Бога, основано на синергията между Божествените енергии и тези на човешката природа.

9. Грехопадението

Размишлявайки върху липсата на историчност в богословието на св. Максим, а и в цялата източна гръцка традиция въобще, фон Балтазар се обръща към това, което определя погледа на Истока по отношение на богословската проблематика, а именно – драмата на човешкото битие като пътуване към изначално положената негова цел.

Самопонятно е, че това драматично пътуване се разгръща на полето на историята, но не тя е тази, от която се вълнува св. Максим.

Изследователят много точно „напипва“ мисловния пулс на Изповедника като отбелязва, че за него е съществена целта, усилието да се премине от потенциалност към актуалност, чрез която и ще се реализира целта. По този начин възгледите на св. Максим за историята според него се намират в едно любопитно състояние между съзерцанието на битието и участието в пъстрата и постоянно променяща се реалност на събитията.¹⁸⁴

¹⁸³ Amb. Io. PG 91, 1116B.

¹⁸⁴ Cf. Balthasar, H., op. cit., p.179. В своите разсъждения Балтазар се опитва да открие корените на този специфичен за източната патристика възглед като ги намира в неоплатоническото кръгово движение навън и връщането към центъра, битие, което е в движение и покой едновременно, а същевременно отчита влиянието и на Аристотелевия телеологизъм върху мисловните схеми на отците. Тази, нека я наречем слабост на Западното богословие, свързана с интерпретацията на съзерцателния живот от източните отци, е забелязана от проф. прот. Романидис, който отбелязва, че в Преданието на Православната Църква винаги човешките действия и Божествената благодат са вървели заедно в аскетическия подвиг на отделния човек, така че и дума не може да става за пасивно съзерцание на съществуващото, а то се разглежда като активност във

Започнахме с тези размисли за историческото при св. Максим на немския богослов, защото ще пристъпим към учението на Преподобния за събитието, от което и започва човешката история – прародителския грях.

Във връзка с основната тема на изследването ще се опитаме да покажем основанията за синергията, така както ги е виждал Изповедника в първосъздадената човешка природа, самия акт на престъпването на Божиите заповеди и накрая ще се спрем на последствията за човешкото естество вследствие на грехопадението, като при тяхната интерпретация отново ще се покажат промислителните действия на Бог по отношение на падналия човек за неговото възстановяване в присноблагодатието.

Начинът, по който св. Максим описва състоянието на човека преди грехопадението, дава възможност да се погледне „отвътре“ на Божествения замисъл относно човешката природа и целите, положени пред „венеца на творението“, както и на осъществяването им в плана на мирозданието.

Концепцията на Изповедника за първосъздадената човешка природа в антропологически план показва основанията за синергията по оста Бог-човек, така както учението му за логосите я експлицира на ниво онтология, т.е. в измеренията на отношението Творец – творение.

За св. Максим първоначалното състояние на човека може да се опише като се отнеме от човешката природа всичко това, което тя е наследила като последици от грехопадението – тогава пред нас ще се разкрие идеалният първозамисъл.¹⁸⁵

Като образ на своя Създател човекът е бил създаден безстрастен, чужд на сетивното удоволствие и страдание, той е бил способен на духовно наслаждение и неговият ум е бил устроен в непрестанен стремеж към Бога.¹⁸⁶

връзка с процеса на Богопознание. В центъра на това съзерцание се поставя не историческия процес, както вече споменахме той не представлява особен интерес за тях, а възхождането към Бога чрез придобиване на съвършено подобие, вж. Романидис, Й. цит. съч. с.64. Друг известен представител на съвременното православно богословие, отец Лаут, директно свързва съзерцаването на логосите в природата с аскетическата практика, cf. Louth, A. Maximus the Confessor. London : Routledge, 1996, p.56.

¹⁸⁵ Amb. Io., PG 91, 1353C.

¹⁸⁶ Q Th. 61.

Самият му телесен състав не е бил груб и раздиран от противоположни физиологични процеси, защото човекът е притежавал безсмъртие по благодат и тяло, подобаващо на това му състояние.¹⁸⁷

Изповедника противопоставя голотата на първите хора на грубата телесност след грехопадението, интерпретирайки я като състояние на хармоничност с останалия материален свят и подчертава дисонанса с разкъсването от страсти, насочени именно към сетивното, противоречия на следгреховната същност.

Първоначалното безстрастие на човека го е поставяло отвъд властта на природните стихии – той поради телесния си състав, на който е липсвала грубостта на падналата материя, не е изпитвал студ или горещина, бил е абсолютно неподвластен на природните стихии и не му се е налагало да носи дрехи и да обитава домове.

Човекът чрез непосредственото благодатно общение с Бога е трябвало да получи съвършеното познание за съществуващото като сътворен бог благодарение на обожението на ума и чувствата.

Той първо е трябвало да придобие познание за себе си, след което да изследва природата в истината, т.е. в нейните логоси и така в безопасност да съзерцава творението заедно с Бога в хармония с двете сфери на съществуващото – сетивната и духовната.¹⁸⁸

Изповедника в съгласие с отците преди него в чисто анагогически план интерпретира библейския образ на дървото за познание на доброто и злото. То изобразява видимото творение, което притежава духовни логоси за храна на ума и природна сила, подхранваща сетивността, защото творението по естествен начин може да предизвика наслада или страдание¹⁸⁹.

Чистото интелектуално съзерцание като храна за ума е изисквало тази негова подготовка и поради това Бог, според светия отец, премъдро отлага това знание за човека.

¹⁸⁷ Amb. Io., PG 91, 1353AB, Тук св. Максим обяснява тезата на св. Григорий Богослов, изказана в 45-то слово (PG 36, 632C) за голотата на първосъздадения човек именно в смисъл на чист, духовен и безизкусен живот, съхраняващ естествените природни сили. Почти същите мисли откриваме и у един от бележитите представители на Антиохийската школа – бл. Теодорит Кирски, който в тълкуванието на посланието на св. ап. Павел до римляните определя човешкото одеяние като следствие на причастността на тлението и смъртта, защото на тленната и смъртна природа са й необходими и храна, и питие, и жилище, и разни изкуства, вж. Феодорит Кирский. Творения. Москва: Паломник, 2003, с. 129.

¹⁸⁸ Prol. Thal.

¹⁸⁹ Ibid., schol.

Преди това той е трябвало да се подготви чрез познание на Бога като Причина на битието си, да му отдаде дължимото и да се съедини с Него в един дух /1 Кор. 6:17/, а не да замени истината Божия с лъжа и да се поклони и служи на творението повече, отколкото на Твореца /Рим. 1:25/, което и в крайна сметка човекът е направил.

Дискусионен сред изследователите е въпросът, какво според св. Максим получава първосъздадения човек и дали той е притежавал всички онези благодатни обещания, които са приготвени за избраните във вечния живот. Или, с други думи, не разглежда ли Изповедника процеса на обожение на човешката природа като едно завръщане към началото на историята в Едемската градина.

Тъй като този проблем не е в пряко отношение с темата на настоящото изследване, но пък е от важно значение за интерпретирането на тези постановки на светия отец се чувстваме задължени да му обърнем известно внимание.

В своето класическо изследване Тунберг формулира три основни концепции по казуса.

Крайните възгледи / Хайджис/ приписват на Адам съвършено подобие, защото той свободно се е отдал на Бога.

Тази теза е категорично неприемлива, тъй като за светия отец съвършеното Богоуподобяване е свързано единствено с обожението на човешката природа, което е зададено като цел на човешкото съществуване, която се постига чрез свободни волеви действия в синергично единство с Божествените енергии.

Доста по-умерена е втората хипотеза /Диздиър/, според която Адам е имал определено влечение към Бога и е бил в някакво своего рода мистично общение с Него.

Макар и „по-изгладена“ от първата и тази версия трудно може да издържи на критични бележки.

Св. Максим е представител на монашеското богословие, цялата му визия е детерминирана от аскезата като единствения път към Бога и от тази гледна точка ще е много трудно да си представим, че Изповедника вижда едно такова мистическо съзерцание, което да завърши с отпадане от единението с Него.

В тази връзка само ще припомним една от основните му критики към оригенистите на възгледите им за пресищането при общуването с Бога, довело до падението на разумните същества.

Светият отец учи, че колкото повече се съзерцава Бога, толкова се увеличава и желанието за единение с Него.¹⁹⁰ Ясно е, че в този контекст на общение отпадането е немислимо.

Най-близо до смисъла на учението на светия отец е Шерууд, който смята, че за св. Максим първоначалното единство на райското състояние е и целта на човешкото съществуване, като ученият прави уговорката, че тук не става дума за идентичност на началото и края, за които говори Ориген¹⁹¹.

Но въпреки това не става въпрос просто за завръщане към началото, защото целта като такава винаги отвежда отвъд себе си, тя е крайт на движението на човека към Бога, който не е могъл да бъде достигнат в първосъздаденото състояние, а възможен единствено на онтологичната основа на единството на Божествената и човешката природа в Христа.¹⁹²

Тази постановка хармонира и с учението на св. Иринеи Лионски, според който, както беше отбелязано, дори и при отсъствие на греха, човешката природа се е нуждаела от усъвършенстване, което не е могло да се осъществи само чрез нейните собствени сили, а единствено чрез общението с Христос човек може да стане причастен на такива Божествени атрибути като нетлението и безсмъртието¹⁹³.

Върху проблема за първосъздадената човешка природа хвърля светлина една концепция, която не е била чужда на християнската богословска мисъл. Тя е възприета от Филон и има както онтологични, така и телеологични конотации, а именно тезата за двукратното сътворяване на човека според повествованието на книга Битие¹⁹⁴ и какво място намира тази теза в антропологическото учение на Изповедника.

Понятно е, че тук няма да се спираме на чисто исагогическите аспекти на въпроса, същественото е, че патристическата традиция чрез разбирането си за тези два разказа

¹⁹⁰ Amb. Io. PG 91, 1089B.

¹⁹¹ Ориген. О началах. с. 128, „крайт винаги е подобен на началото“, бл. Йероним пояснява в писмото си до Авит, „началото се ражда от края и крайт от началото“ (пак там, бел. 1)

¹⁹² По-подробно за дискусията cf. Thunberg, L. *Microcosm and Mediator*, p. 144-147.

¹⁹³ cf. Russell, op.cit., p. 106-108.

¹⁹⁴ Става дума за двете откровения за сътворяването на човека, срв. Бит. 1:27 и 2:7.

съумява да интерпретира връзката между идеала, съответстващ на замисъла, и целта на човешкото битие от една страна и реалното човешко съществуване, от друга.

По своята същност тази връзка засяга кръга от проблеми за реализацията на замисъла и оттук – към базата, на която се осъществяват синергичните отношения между Бога и човека.

Още Филон интерпретира идеята за двойното сътворяване в смисъла на различието между идеалния човек, сътворен по образ и подобие на Бога /първия разказ, Бит.1:27/, и реалния, физическия човек, сътворен от земната пръст /втория разказ, Бит.2:7/.

Първият в мисълта на Филон по-скоро кореспондира с това, което на езика на платонизма бихме нарекли идея за човека, вторият е материалният, сетивновъзприемаемият, състоящ се от душа и тяло. При него вече е налице и половата диференциация, т.е. той е мъж или жена¹⁹⁵.

В тази последователност на мисли Филон отнася идеалния човек към умосъзерцаемия свят, а материалния към сетивновъзприемаемия, защото в мисълта на философа човекът като творение също носи и образа на Логоса¹⁹⁶.

Ориген преработва Филоновата концепция като ѝ придава християнско съдържание и звучене в контекста на учението на св. ап. Павел за вътрешния и външния човек, като първият се отъждествява с душата, по-специално с ума, а външният – с телесния състав. В сотириологически аспект това му служи за доказателство, че делото на човешкото спасение се състои в завръщането към първоначалното единство¹⁹⁷.

Хипотезата е много удобна за александрийски учител и той я използва в основната си онтологична концепция за сътворението на сетивния свят като акт вследствие на падението на разумните същества.

В първата си омилия върху книга Битие той отбелязва, че по Божии образ е създаден вътрешният човек, безтелесен, безсмъртен и нетленен, защото именно тези свойства

¹⁹⁵ Както ще видим след малко това отсъствие на полова разделеност при идеалния човек у Филон ще окаже влияние и в рецепцията на св. Максим, която усвоява схващанията на св. Григорий Нисийски за половата индиферентност на първосъздадения човек и нетелесния способ на размножаване.

¹⁹⁶ Danielou, J. *Philon d' Aleksandrie*, Paris: Arthème Fayard, 1958, p.175 и Муретов, М. *Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова*. Санкт-Петербург, Издательство Олега Абышко, 2012, с.382-383.

¹⁹⁷ Cf. Thunberg, L. *Microcosm and Mediator*, p. 148.

характеризират Божествения образ. А Образът на Бога е Божественият Логос, “роден преди всяка твар”/ Кол.1:15/¹⁹⁸.

Св. Григорий Нисийски, чиито антропологически схващания оказват изключително влияние върху св. Максим, подхожда много внимателно към този проблем като по-скоро отнася първия разказ към идеалната природа на човека, която е образ на Логоса и като такава е цел на обоженото бъдещо човечество.

Първият разказ описва човек, който все още не е конкретен, а идеален образ, присъстващ в Божественото предзнание, вторият се отнася до реалния човек, този, който е разделен на мъжки и женски пол.

Първият се открива чрез Боговъплъщението, в ипостасното съединение на двете природи, защото Божият образ е отблясък на Божествената природа, присъща и на Трите Лица.

Вторият е вече историческият човек, полово диференциран, с битие вследствие на греха, сходно с това на другите телесни създания.

Така според епископа на Ниса човешкото естество, описано в двата разказа за сътворението, е нещо средно между две разделени и стоящи на двата онтологически полюса природи – Божествената и безтелесната, която е разумна и не допуска половото разделение и телесната с нейната полова диференцираност и естествени потребности.¹⁹⁹

Посочените места показват, че ако въобще става дума за учение за двукратното сътворяване при Светителя, то е много по-близо до Филон, отколкото до Ориген.

Във връзка с това са и есхатологичните му очаквания, които не кореспондират със завръщането към първобитното райско състояние, а с обожението, основаващо се на акта на Боговъплъщението.

Идеалният човек на първия разказ е само замисъл, Адам никога не е живял този живот на първото творение и следователно и дума не може да става за възстановяване. Но веднъж отпаднал от прякото общение с благодатните Божествени енергии, той е призван чрез синергийното взаимодействие да се подготви за осиновяването чрез Христос.

¹⁹⁸ Ориген, Гомили на книгу Бития I, 13-14, https://azbyka.ru/otechnik/Origen/gomilii-na-knigu-bytija/#0_1 (21.02.2022).

¹⁹⁹ Св. Григорий Нисийский. Об устройении человека. с. 138-140.

Това е смисълът на интерпретацията, която Светителят прави на двата разказа за сътворението и която разкрива не само онтологичните, но и сотириологичните измерения на неговата антропология, като последните можем да кажем, че са от най-съществено значение при възприемането и от страна на св. Максим, за който богословието няма друг смисъл освен на богообщение и аскезата като път към това общение е по същество оделотворяването на догматическите истини, защото, който е познал тайната на Кръста и Гроба, той е разбрал и Божествената цел на сътвореното²⁰⁰.

Очаквано Изповедника е по-близо до св. Григорий по отношение на проблема за двукратното сътворяване, ако изобщо той е на лице при двамата, но в случая за нас е интересно сходството в интерпретацията и новото, което внася Преподобният отец при рефлексията върху тази проблематика.

В първия въпрос към Таласий мисълта на св. Максим резонира в пълно съзвучие с тезите на кападокийския учител. Разглеждайки страстите, той изрично упоменава и своя източник, от който черпи заключенията си, в случая отбелязва, че от него е научил, че те са внедрени в човешкото естество след отпадането от първоначалното съвършенство и са се сраснали с неразумната част от природата, вследствие на което вместо Божествения образ у човека вече е станало видно подобие на неразумните същества²⁰¹.

Подобно на св. Григорий и св. Максим рисува една картина, отнасяща се до сътворението на духовната природа на човека без обаче да дава отговор дали тази природа е създадена отделно и в Божието предзнание или по-скоро чрез тези си разсъждения той разглежда последиците за нея от грехопадението.

Много по-вероятен е вторият подход в търсенето на отговора. За Изповедника е важно да покаже потъмняването на Божия образ у човека, случило се чрез страстите и по-точно – на тяхната употреба от страна на човека в следгреховната ситуация.

Малко след това той акцентира на обстоятелството, че сами по себе си страстите не са лоши и при правилното им насочване, според разумната им употреба могат бъдат полезни при придобиването на небесни блага. По тази причина и Бог промислително

²⁰⁰ Th. Оес. II, 66.

²⁰¹ QTh. 1.

наказва човека, за да може той да осъзнае разумното си превъзходство пред останалите сетивни създания.²⁰²

Злоупотребата, която човекът извършва, е точно в използването на този вроден порив на своята природа, който замислено е трябвало да бъде проециран към Създателя. Но смяната на посоката води до състоянието, което определя и историческия път на човека.

Изводът се налага от само себе си, видно е че между двете мисловни схеми, тази на св. Максим и на св. Григорий Нисийски, няма разлика по същество. И двете разглеждат сътворяването на разумната природа на човека не непосредствено във връзка със създаването на цялостния човек от разумна същност и телесен състав. Но това в никакъв случай не води до заключението, че при двамата може да се говори за двукратно сътворяване на човека, веднъж в Божието предзнание като идеал и втори път като реализация.

Напротив, св. Максим, следвайки кападокиеца говори за идеална човешка същност, на която ѝ е чужда всяка телесна устроеност във физическия смисъл включително полова диференциация и начин на възпроизводство такъв, какъвто се реализира след грехопадението. Но този идеален човек не е бил сътворен, той не може да е образецът за Адам.

Тази идеална човешка същност е в перспективата на обожената човешка природа, когато на онтологичната база на Първообраза, в Който няма мъжки пол, нито женски / Гал.3:28 /, човекът ще преодолее разделенията, които той чрез свободния си избор е предизвикал.

Много елегантна и по тази причина от особен интерес във връзка с казаното до момента е теорията на Изповедника за сътворението и раждането, която сме убедени, че по същество представлява оригинален прочит на всичко изложено дотук по отношение на идеал и реалност в човешката природа.

²⁰² Аналогична теза преподобният развива и в 61-я въпрос, където учи, че създавайки човека, Бог не е създал заедно с това нито сетивното наслаждение, нито страданието, а че те са се появили вследствие на насочването на влечението вместо към Бога, към материалния свят и по тази причина и наказанието е свързано с навлизането на страданието и смъртта в човешката природа, като отнасящи се до нейния телесен състав.

След като е добре известен неговият метод на анагогическо тълкуване на Писанието не е ли в това негово учение ключът към разкриването на смисъла на двата разказа в книга Битие.

За да диференцира в антропологията си сътворяването на човека и следгреховния процес на размножение чрез раждане, св. Максим методологически използва двойката логос-тропос, която на едно онтологично ниво определя и двете, така да ги наречем, състояния на човешката природа – идеалното вследствие на сътворението и реалното като последица от раждането и носещо последиците от греха – тленност и смърт.

Първосъздаденият човек е сътворен (γενητός) – при този Божествен акт у него е вложен логосът на човешката природа с всичките ѝ идеални характеристики – нетление, безсмъртие, безстрашие. Този логос съгласно учението на Преподобния отец е винаги неизменен.

Но всяко едно биващо освен логос, както изяснихме в предната глава, притежава и тропос на своето съществуване, който стои в неразривна връзка с логоса, но не може да го промени.

Потомците на Адам обаче не са сътворени, те са родени вследствие на начин на възпроизводство, който е последица от грехопадението, а раждането задава начина на съществуване на природата-тропоса, чрез който се предават на поколенията ефектите на греха²⁰³.

Чрез диадата логос–тропос Преподобният всъщност представя и отношението между идеала и действителността, всичко, което в акта на сътворяването е заложено, е неизменно. То може да бъде развито и да постигне своята цел в синергия с Бога, ако човекът реши да го избере, но, макар и избирайки го, поради последиците от греха той не би могъл със собствени сили да го осъществи.

Необходима е промяна на самия тропос на съществуване на вече падналата човешка природа. Тази промяна обаче далече надхвърля нейните граници, защото тя може да се осъществи единствено Бог чрез кенозиса на Въплътеното Слово.

²⁰³ Каприев, Г. Грехът на Адам и Ева в учението за човека на Максим Исповедник. *Християнство и култура*, 7 (2021), с. 11.

Чрез въплъщението на Логоса и спасителното кръщение в Неговата смърт /Гал.3:27/ се обновява падналата човешка природа. Но не в нейния логос, който дори грехопадението не може да унищожи, а именно в нейния тропос.

Фон Балтазар много точно отговаря на въпроса относно това – близък ли е св. Максим до идеята за двукратното сътворение. Той отбелязва, че райското състояние на първите хора е само една метаисторическа реалност, която намира своето отражение в света на явленията, в човешката история.²⁰⁴

Св. Максим разглежда греха на прародителите като катастрофа от космически порядък, чиито последствия се отнасят не само до човека, но обхващат и вселената като цяло, след него тя става място на смъртта и разпада.²⁰⁵

Венецът на творението извършва грях и то точно в тази област, в която е призван да осъществи своето уникално предназначение – в полето на избора.²⁰⁶

Всяко нещо от сътвореното има своето естествено движение към Бог²⁰⁷, което е заложено в неговия логос. В тази мисловна парадигма Изповедника разглежда и греха като противоположно движение на душевните сили, избор на човека, чрез който той доброволно се отказва от благото.

Св. Максим пише, че Бог, сътворявайки човешкото естество, не е сътворил заедно с него нито сетивната наслада, нито страданието, а е вложил в него сила за духовно наслаждение, благодарение на която човекът по неизследим начин е можел да вкусва блаженството от общението с Бога, но е насочил тази сила към сетивните неща (πρὸς τὰ αἰσθητὰ), в резултат на което се появява наслаждение, водещо до движение противно на природата (παρὰ φύσιν ἐνεργουμένην τὴν ἡδονήν)²⁰⁸.

В тази връзка проф. прот. Й. Майендорф отбелязва: „ Първосъздадената човешка природа не е била сътворена за чувствена наслада или страдание. Тя е изпитвала блаженство, възхождайки с ума си към Бога. Когато човекът се е насочил към сетивното удоволствие, той неизбежно е станал причастен на страданието (ὀδύνη), предполагащо

²⁰⁴ Cf. Balthasar, H.op. cit., p.186.

²⁰⁵ Ep. 10. PG 91, 449B.

²⁰⁶ Срв. Епифанович, С. цит. съч., с.79.

²⁰⁷ Amb.Io. PG 91, 1072B.

²⁰⁸ QTh. 61.

смъртта. Самата Божествена Природа е предвидила това справедливо средство, за да може човешкият дух да разбере своето безумие: търсенето на сетивно удоволствие води след себе си разрушаване на човешката природа. Това, което е противно на естеството, не може да съществува и смъртта се явява негов предел; за повредената природа страданието е предпазно средство срещу това да се счита сетивната наслада за естествена за човека и така смъртта е освобождение и милост“.²⁰⁹

Богообщението е заложено в логоса на човешката природа, но то е трябвало да бъде основано на свободния порив от страна на човека. Вече беше споменато, че за св. Максим добродетелта трябва да бъде следвана и оделотворявана свободно. Точно в тази свобода човекът е трябвало да реализира предназначението си, но той избира да насочи душевните си енергии към сетивното в търсене на противоположното удоволствие и за да постави естествен предел на тези неразумни и деструктивни стремежи Бог промислително въвежда в битийния порядък смъртта.

Преди обаче смъртта да сложи край на съществуването в материалния свят, битието на човека в него е раздирано от противоречия, въпреки отпадането си от Бога, човек не загубва естествения си стремеж към Него. Но от друга страна противоположната установка на човека към сетивното, също по думите на Изповедника, се явява един, макар и греховен по същността си, но все пак път в търсене на Бога, но вече чрез страданието, идващо от досега със сетивното.

Единството на душата и тялото, съставляващи човешката природа, води не само до телесни, но и до душевни страдания, защото Бог, поради престъпването на заповедите, промислително влага в човешката душа способност да се изменя и страда подобно на тялото, за да може човек чрез това сам да осъзнае своето достойнство и с радост да отхвърли игото на благоразположеност към тялото.²¹⁰

²⁰⁹ Майендорф, И. Исус Христос в восточном православном богословии. Москва: Издательство Православного Святотихоновского богословского института, 2000, с.158.

²¹⁰ Amb.Io. PG 91, 1104B. Тук св. Максим няма предвид, че тялото е нещо лошо само по себе си, вече неведнъж беше подчертан неговият възглед за единството на човешката природа от душа и тяло и колко Изповедника държи на това единство. Когато Преподобният говори за отхвърляне на благоразположението към тялото, той визира отхвърлянето на привързаността към сетивното и насочването на душевните сили съобразно на тази привързаност.

Сходна с тази мисъл е и изказаната в едно по-късно съчинение, догматическия томос към Йоан, където Светият отец учи, че не само душата властва над тялото, но и тялото над душата и тя, оживотворявайки го, може да е причастна на страстите поради присъщата ѝ възприемчивост.²¹¹

Както справедливо отбелязва фон Балтазар на тази основа на отношенията между душата и тялото в падналата природа, противоречието в следгреховното човешко съществуване се чувства особено болезнено и в пълнота, защото сетивността вече не се утвърждава само едностранно, като възникнала в резултат на грехопадението, но и като естествено присъща на природата.²¹²

10. Смъртта

Темата за смъртта се разглежда от св. Максим основно в два плана – онтологичен, като последица от прародителския грях, тук той следва установената традиция от отците, и в сотириологичен, като в него се открояват оригиналните му виждания, свързани с ролята на смъртта в икономията на спасението.

Сътворявайки човешката природа, Бог заедно с нея не е създал нито сетивното удоволствие, нито болката, човекът е бил създаден нетленен, безсмъртен и безстрастен. Заедно с това в естеството на човека е вложен стремеж към Бога като естествено движение на душевните сили.

Точно този стремеж човекът и насочва към сетивното и получава противоестествено удоволствие, но Бог вследствие на тази човешка простъпка промислително влага в природата на човека като наказание страданието и като следствие на това страдание Той премъдро вкоренява в телесния състав закона на смъртта, поставяйки

²¹¹ Ер.12. PG 91, 488D. Тук само ще загатнем, а в частта посветена на аскетиката по-подробно ще развием тезата, че точно тази присъща възприемчивост (δεϊκτικὴ δύναμις) на душата, явяваща се като следствие от прародителския грях трябва да бъде и излекувана, така св. Максим в съгласие с източната традиция схваща аскетизма именно като лечение на душата, лечение на последствията от греха.

²¹² Cf. Balthasar, H., op. cit. p.188-189.

по този начин предел на безумните стремежи на ума, които противно на природата са насочени към сетивните неща²¹³.

Дотук св. Максим не ни казва нищо ново в сравнение със своите предшественици.

Още св. Теофил Антиохийски разглежда физическата смърт като благодеяние от страна на Бога към падналия човек, защото по този начин се съкращава времето на греховното състояние на човека.

Св. Григорий Нисийски сходно с това учи, че за да не се увековечи злото развиващо се в душата на човека, то съда, т.е. тялото, което я съдържа, се разрушава навреме от смъртта и това е вследствие на благия Божествен Промисъл.

Св. Василий Велики пише, че за смъртта е виновен сам човекът и Бог не е осуетил отделянето на душата от тялото, за да не би и недъга /последниците от грехопадението/ да се съхрани в него безсмъртен.

За св. Григорий Богослов смъртта от наказание се превръща в благодеяние, защото чрез телесната смърт се прекъсва греха, за да не стане злото безсмъртно

Св. Кирил Александрийски отбелязва, че чрез смъртта Бог прекъсва пътя на греха и по този начин тя се явява човеколюбиво наказание и същевременно дело на човеколюбието, защото чрез нея се прекратяват човешките страдания като последица от греха.²¹⁴

Новото като богословски принос се състои при интерпретацията на проблема в светлината на чисто Максимовите понятия като *логос на природата* (λόγος τῆς φύσεως), *благобитие* (τὸ εὖ εἶναι) и *приснобитие* (τὸ ἀεὶ εἶναι).²¹⁵

Във връзка с това Христов отбелязва и трите оригинални възгледа на св. Максим в чисто сотириологичния план²¹⁶ на учението му за смъртта, а именно: властта Господня над противоположностите; Божията способност да предизвика даденост на ейдоса (εἶς) чрез приемане на лишеността (στέρησις) и отмяната на причинната връзка между греха (страстното раждане) и смъртта.²¹⁷

²¹³ QTh. 61. Следователно не удоволствието като такова е причина за грехопадението, а противоестествена му употреба.

²¹⁴ Повече за тази светоотеческа концепция, Василиадис, Н., Таинство смерти. Свято-Троицкая Сергиева лавра 1998, с.94-96.

²¹⁵ Вж. Христов, И. Темата за смъртта в богословието на св. Максим Исповедник. *Християнство и култура*, 4 (2013), с. 15.

²¹⁶ Имат се предвид благодатните последствия от кръстната смърт на Спасителя.

²¹⁷ пак там., с.15

Темата за смъртта в богословието на Изповедника не може да бъде обхваната в дълбочина на страниците на настоящото изследване, тъй като се отнася до неговия предмет по косвен начин и точно поради тази причина възнамеряваме и да я завършим, обобщавайки основните сотириологически заключения на Преподобния в неговата оригинална интерпретация на проблема.

Св. Максим приема смъртта като средство за утвърждаване на вечното битие на човека, той я разглежда като лишеност, която отстранява първоначалното безсмъртие, дарувано от Бога в Едем, но същевременно тя съдържа в себе си възможността за завръщане на човека към неговия Създател.

За Изповедника смъртта е принципно следствие от прародителския грях, което се предава от поколение на поколение, но той в никакъв случай не счита, че потомците на Адам носят отговорност за неговия грях.²¹⁸

Родени вследствие на страстното зачеване, те са попаднали под клетвата²¹⁹ и носят в себе си семето на смъртта, но същевременно това е и семето на потенциалната възможност за единение Бога.

В концепцията на Изповедника смъртта изразява и властта Божия над противоположностите, чрез Своята кръстна смърт Бог дава на човечеството ново раждане – чрез Духа – и възстановява човешкото естество като отново му дарува безстрастие чрез Своите страдания.

Чрез използването на Аристотелевите понятия за даденост (ἔξις) и лишеност (στέρησις), чрез единството и прехода между тях Св. Максим описва Божествената икономия. Доброволно страдайки, Бог предизвиква безстрастие, давайки си труд, предизвиква отдих, а приемайки смъртта, дарява безсмъртие.²²⁰

Свръхестествените начини на зачеване и раждане на Спасителя за св. Максим унищожават и причинната връзка между греха и смъртта, тя вече не произтича от него с необходимост.

²¹⁸ Larchet, J.-C. *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident*. Paris: Les éditions du cerf, 1998, p.128-129.

²¹⁹ QD I,3.

²²⁰ Христов, И. Темата за смъртта. с.18.

Така за всеки един християнин живота в Духа, обожението започва от кръщението в смъртта на Господа.

Последният раздел от настоящото изследване смятаме да завършим с един кратък обзор на тълкуванието, което св. Максим дава на трите библейски образа, свързани с прародителския грях.

Всеки, който макар и повърхностно се е докоснал до съчиненията на Изповедника, е наясно с ролята на анагогическото тълкувание, което той дава на множество образи или факти от Св. Писание.

Разглеждането на проблематиката за ролята на образа в богословието на Преподобния би могло да се оформи в самостоятелно проучване, но очевидно тази задача не стои пред нас на настоящия етап.

Това, което се отнася към нашата тема и заради което ще направим този преглед, е тълкуването на тези образи в иносказателен смисъл, чийто прочит ще ни даде още един херменевтичен ключ към по-ясната интерпретация на учението на св. Максим за човека, за неговото отношение и взаимодействие с останалото творение, тъй като в тези моменти от цялостната му богословска визия откриваме част от основанията на синергийното единство, което е и задачата ни.

Ще разгледаме споменатите библейски образи в тяхната хронологическа последователност, така както те се явяват на страниците на свещения текст.

Към пасажа от втора глава на книга Битие /Бит.2:9/ св. Максим подхожда с изключителна внимателност, нещо повече, бихме казали дори и с известна доза нежелание, продиктувано единствено от възвишеността на предмета.

В 43-я отговор към Таласий той изтъква като причина за тези свои резерви едва ли не общото решение на отците да отминат с благоговейно мълчание разискванията по този въпрос поради дълбоко тайнствения му смисъл.²²¹

Действително не са много предхождащите Изповедника интерпретации на тези два образа в светоотеческата книжнина: срещаме такава при св. Иринеи Лионски, според който дървото на живота символизира Христовия кръст, при св. Амвросий Медиолански е свързана с предобразяването на Самия Спасител, св. Кирил Йерусалимски изгражда

²²¹ QTh.43.

паралел на противоположностите между дървото за познаване на добро и зло, от което започва греха, и Кръстното дърво, на което той бива победен.²²²

Преди тях Филон разглежда Рая като символ на добродетелите в тяхната цялост, а дърветата в него като отделните добродетели и най-главната от тях – доброто – е изобразена от дървото на живота.²²³

Климент Александрийски интерпретира рая като сътворения свят, в който Логосът, подобно на дървото на живота, дава Своя плод, възплъщавайки се, и удържа чрез Кръста си вечния живот на хората²²⁴.

При Ориген тълкуването на тези образи е свързано с идеята за апокатастасиса. Разглеждайки дървото на живота като образ на Кръста, той, съгласно учението на св. ап. Павел /Кол. 2: 14-15/, смята че на него не е била разпъната само добродетелта /Христос/, но и злото, оттук и обединяващия характер на Кръста в теорията му за всеобщото възстановяване на творението.²²⁵

Св. Григорий Нисийски взаимства Филоновото тълкувание на рая като място на добродетелите, но интерпретира двете дървета – на познанието и на живота, като едно и разсъждава върху това как душата преодолява смъртта чрез самата нея.²²⁶

Аргументацията на епископа на Ниса е доста сложна, но някои моменти в нея служат като база на тълкуването на въпроса от страна на св. Максим и по тази причина избрахме да се спрем накрая на виждането на св. Григорий, преди да преминем към позицията на Изповедника.

И така, св. Григорий твърди, че всъщност става въпрос за едно дърво, защото в Рая законът е повелявал, че човек не може да умре, но същевременно е казано, че там е имало дървета, едното, чийто плод е живот и дърво, което носи смърт. Но както един кръг не може да има два центъра, така и в рая не може да има две дървета с противоположни плодове.²²⁷

Без да се впускаме в подробности от аргументацията на кападокийския богослов само ще отбележим, че той твърди, че смъртта не може да има самостоятелно битие, по

²²² Cf. Danielou, J. *Sacramentum futuri*, Paris 1997, p.31-33.

²²³ Ibid. p.47.

²²⁴ Климент Александрийский. Строматы. Санкт- Петербург: Издательство Олега Абышко, 2003, с.341.

²²⁵ Cf. Balthasar, H. op. cit. p.358.

²²⁶ Cf. Danielou, J. *Sacramentum futuri*, p.56.

²²⁷ Св. Григорий Нисийски. Точное изяснение Песнь песней Соломона. с.300.

своята същност тя е лишено от живот, а плодът на това дърво, което дава познание за добро и зло при неправилната употреба е грехът, защото той може да изглежда добър от гледна точка на удовлетворяването на страстното желание, но обективно представлява зло.

Същото е и със смъртта, защото умрелите за доброто живеят в зло, а умрелите за злото са оживотворени за добродетелите.²²⁸

Това диалектическо единство на противоположностите ще включи и св. Максим в своята трактовка на тези образи.

В пролога на Отговорите към Таласий Изповедникът използва тази гледна точка на св. Григорий, за да изтълкува дървото на познанието като видимото творение, защото плодовете от съзерцанието му добротворно „хранят“ разума, когато той е насочен към логосите на съществуващото и в същото време могат и да го покварят, ако той се насочи към сетивното.²²⁹

За разлика от св. Григорий, Преподобният отец обаче не желае да схване опита на сетивата само като илюзия, което в неговата мисъл би изглеждало като един вид обезценяване на материалния свят, но на базата на логосността на творението той трансформира гледището на кападокиецата от гледището на самата икономия на спасението.

Двете дървета представляват и двете алтернативи пред битието на човека. Бог, забранявайки на човека да яде от дървото на познанието, отлага неговото използване, т.е. съзерцанието на сътворения и видим свят, и поставя пред човека другата алтернатива – познанието на Бога като причина за човека, и чрез практическо размишление върху самия себе си. Този начин, който е укрепен чрез синергията с благодатните Божествени енергии, води накрая до обожение. Едва тогава човекът като бог и единен с Бога би бил готов да съзерцава видимия свят.

Тази алтернатива обаче е била отхвърлена от Адам чрез грехопадението, дървото на живота е било отхвърлено от първите хора заради дървото на познанието, което вече се превръща в дърво, даващо както добро, така и зло според употребата на нагласите.²³⁰

²²⁸ Пак там, с.302-304. Св. Максим в 43-я отговор до Таласий ще използва тази мисъл на св. Григорий и ще отбележи, че това, което се нарича зло, не винаги е зло, но в отношението си към едно нещо то може да бъде зло, а към друго да не бъде такова/ QTh.43/.

²²⁹ Thal. Prol.,

²³⁰ Cf., Thunberg, L. Microcosm and Mediator. p.164-166.

Естествено в сходен контекст св. Максим дава допълнителна яснота по отношение на своето тълкуване в 43-я отговор до Таласий.

Отново, използвайки различията между двете дървета, но в единството на тяхната диференцираност, той свързва ума с дървото на живота, което е наречено мъдрост /Притч.3:18/ и обяснява, че атрибутите на мъдростта са ум и разум, а дървото за познание на доброто и злото свързва със сетивността, защото на нея са присъщи неразумността и усещанията²³¹.

Така умът различава вечното от преходното, умопостигаемото от сетивното и убеждава душата да се придържа към първите и да избягва вторите.²³²

Следователно, действайки според предназначението на ума да различава вечното от изменчивото, човек вкусува от дървото на живота.

Чрез дървото на познанието се различават само удоволствието и болката и то в най-пряк смисъл поради неговата отнесеност към сетивното и човек, вкусвайки от плодовете му, нарушава Божествената заповед, отклонява се от своето предназначение.

По отношение на разказа в Бит. 3:21 за дрехите от кожа, с които Бог облича първите хора след грехопадението, смятаме, че засегнахме позицията на Изповедника в степен, засягаща предмета на изследването. Тук само ще я резюмираме без да се впускаме в подробности, касаещи историята на тази интерпретация в светоотеческата книжнина – само ще препратим към вече споменатата работа на Нелас, в която, по думите на епископ Калистос (Уеър), се дава най-доброто изследване по въпроса в съвременната богословска литература²³³.

Св. Максим учи, че първият човек е бил гол, не като безплътен и безтелесен, а че му е лисвала тази грубост на тялото, появила се вследствие от грехопадението, той не се е нуждал от дрехи или дом поради безстрастието на неговата първозданна природа²³⁴.

Освен полемиката с Ориген, свързана с идеята му за предсъществуването на душите и разглеждането на тялото в платонически аспект на „тъмница за душата“, чрез образа на предгреховната голота, противопоставена на кожените дрехи, Изповедника за пореден път

²³¹ QTh. 43.

²³² Пак там.

²³³ Nellas, P. Op. cit., p.15, а относно антропологическото съдържание, v. p.52-78.

²³⁴ Amb. Io. PG 91, 1353B.

подчертава единството на човешката природа, от душа и тяло, което единство за него е от изключителна важност не само в антропологичен, но и в есхатологичен план във връзка с останалото материално творение.

11. Тайната на Боговъплъщението

Тази част от изследването ще бъде посветена на христологията на св. Максим. Още в самото начало обаче държим да направим една уговорка – фокусът няма да попадне върху чисто догматическото съдържание на учението му, макар че и на него ще се отдели подобаващото внимание. Върху христологическите възгледи на св. Максим са изписани множество изследвания, които едва ли могат, а и едва ли е необходимо, да бъдат обхванати дори само от гледището на тяхната систематизация по основните насоки на неговата мисъл.

В следващите страници догматиката ще ни интересува само като рамката, в която се развива богословската спекулация на Преподобния във връзка с осъществяването на предназначението на човека, така както то е положено от предвечния Съвет Божи.

Предният раздел, посветен на антропологията на Преподобния, описа едната страна на синергичното отношение Бог – човек, сега ни предстои да се насочим към онтологията на самата синергия, към това, което я прави възможна и която се открива в христологията на св. Максим.

Цялата богословска система на Изповедника е христоцентрична, актът на въплъщението на Логоса е централното събитие, към което водят всички негови мисловни линии. Това събитие подлежи на осмисляне и интерпретация във всичките планове на богословието, защото те са възможни единствено чрез него и съдържат в себе си различните измерения на богообщението.

Заради непреклонността си при отстояването на православното учение за пълнотата на Божествената и човешка природа в Христос св. Максим си спечелва и нарицанието *изповедник* – това е най-голямото признание, с което съборното съзнание на Църквата може да отличи усилията за запазване чистотата на нейното учение. Но има и друго – мащабите на интелектуалния подвиг на Преподобния се виждат, струва ни се, по-добре не толкова от перспективата на догматиката, колкото от тази на сотириологията и есхатологията.

Той схваща акта на Боговъплъщението в неговата същност като израз на безпределната, абсолютна любов на Твореца към падналото човечество, любов, която преодолява условностите и границите на естеството, любов, която чертае перспективите на единението на творението с Бог.

Именно заради това свое разбиране за любовта Божия като обединяващ всичко фактор, като един космичен принцип, св. Максим отказва всякакви компромиси с автентичното православно учение, продиктувани от чисто земните амбиции на двореца в Константинопол.

На тази свършена Божествена любов, смята Изповедника, може да отговори само свършена човешка, свършената Божествена природа може да осъществи делото на икономията само чрез ипостасното си единение със свършената човешка природа, нелишена от нищо друго, освен от греха.

Тази връзка на икономията със сотириологията и есхатологията, основаваща се на любовта, е в сърцевината на цялото светоотеческо богословие, което в своята същност е пътят на спасението, на възстановяване на загубеното единство с Бога.

Тайната на спасението, по думите на преп. Иустин (Попович), във всичко се съгласува с акта на Боговъплъщението, всичко съставлящо тази тайна се свежда до живота на Сина Божий в плът, Бог в плът, това е Спасителят и Той не е отвлечена философска абстракция или религиозен трансцендентализъм, а Живият Бог, Богочовекът, Който чрез своя живот на земята създаде една нова реалност, в която присъстват и спасението, и изкуплението, и освещаването и обожението на човека.²³⁵

Чрез въплъщението на Словото икономията преодолява онтологията, преминават се преградите на смъртта, греха и самата природа, пътят на съединяване с Бога за съгрешилото човечество се слива с пътя на спасението. В мисловната линия на Изповедника въплъщението и обожението са съгласувани помежду си и взаимно се предполагат.²³⁶

²³⁵ Преп. Иустин (Попович), Догматика Православной Церкви. Сотериология и Еклесиология в *Собрание творений преподобного Иустина*. т.3. Москва 2006, с.24.

²³⁶ Лоски, В. Мистическото богословие. с.75-76.

Икономията на спасението за св. Максим разделя човешката история на два периода – единият се отнася до подготовката за тайнството на Боговъплъщението²³⁷, а другият засяга земната история на Църквата като пространство на синергията, водеща до обожението.²³⁸

В предвечната тайна на въплъщението на Словото крайт на историята е съединен с нейното начало, но не във вижданията на оригенизма, че всъщност двете, началото и крайт са идентични.

Не. Концепцията на Преподобния е принципно различна, това е крайт на историята, но замислен от Предвечния Съвет Божи в нейното начало. Метаисторията се покои в началото на историята именно като нейна единствена перспектива, основана на синергийното единство на Бога и човека в ипостастта на Въплътеното Слово.

Бог Слово се съединява неслитно и неразделно с нашата природа, приемайки я в нейната пълнота и освещавайки я в Себе си чрез Своята Божествена природа, за да бъдем и ние едно с Него по човечество така, както сме били предопределени преди вековете като членове на Неговото тяло по Божественото намерение (σκοπόν), за цялата тази пълнота на „всичко у всички“ /1Кор. 15:28/.²³⁹

12. Сложната ипостас

Въпросът, който е стоял пред светоотеческата христология и който св. Максим решава в едно частно негово измерение – волите в Христа, е този за връзката между двете природи, Божествената и човешката в ипостастта на Въплътеното Слово.

Отправната точка в православната позиция по проблема е положена в перспективата на сотириологията, фокусът е спасението на човека и вселената като цел на Боговъплъщението. Той стои в основата на богословието на отците по тази тема.

²³⁷ Понятно е, че тук светият отец визира Старозаветното Откровение, съдържащо в себе си предобразите на идването на Спасителя.

²³⁸ QTh. 22.

²³⁹ Amb. Io.PG 91, 1097B.

Устата на богословието, св. Григорий Назиански, есенциално формулира тази отправна точка на христологическата спекулация по начин, който дефинитивно изразява църковното учение: което не е възприето, то не е излекувано.

В светлината на това можем да си обясним цялата напрегнатост на христологическия дебат, който се явява продължение на тринитарния²⁴⁰ и подобно на него има едни не толкова далечни измерения – есхатологични и сотериологични.

Ако тринитарният поставя в центъра Божествената природа на Логоса, а по-късно и на Духа, христологическият акцентира върху пълнотата на двете природи, но общността на предпоставките и при двата е очевидна.

Само Съвършен Бог е в състояние съвършено да очисти последиците от греха и да спаси падналият човек и само единението между две съвършени природи, Божествена и човешка, може да постави основанията за обожението на човека, за да може той по благодат да бъде това, което Бог е по своята същност.

Традиционно св. Максим работи и говори на езика на Халкидонската христология, подобно на Леонтий Византийски той противопоставя природата като нещо общо и съзерцавано само в мисленето на ипостастта като нещо конкретно, но което не се изчерпва само със своето своеобразие и е преди всичко самостоятелно битие (καθ' ἑαυτό).²⁴¹

За да обяснят единството на природите в Христос, Леонтий и други богослови преди него използват аналогията с човека, който се състои от душа и тяло, двете природи са онтологично обединени и взаимно се проникват, тук и монофизитите са съгласни с това сравнение, което по своята същност изразява едно умерено платонистко виждане за относителната самостоятелност на двата елемента у човека.²⁴²

За да обясни това единство на природите, но без да засяга единството на човешката природа, което за сметка на оргенистките влияния върху Леонтий, за св. Максим е от изключителна важност, той изостря своето разбиране като твърди, че цялото съществува в

²⁴⁰ Отец Лаут отбелязва, че дори езикът, „изкован“ в тринитарните спорове, се използва за изясняване на учението за Христос, cf. Louth, A. Maximus the Confessor. p. 57-58

²⁴¹ Флоровский, Г. цит. съч. с.213

²⁴² Cf. Balthasar, H. op.cit., p. 237.

неговите части и то не е нищо допълнително съществуващо различно от съставлящите го части.²⁴³

Тази диалектика на отношението цяло-част (καθόλου-μερικόν) е от изключителна важност за разбирането на позицията на светия отец.

Цялото съществува само в своите части и е техен продукт, но и частите съществуват само в цялото, така че, за да се обясни единството, трябва да се отчете, да се предаде „напрежението“ на различието, което прави възможно това единство.²⁴⁴

По тази причина и в Диспута с Пир Изповедника учи във връзка с едното Богочовешко действие, че то онтологически е невъзможно, защото в същността си то унищожава двете крайни начала в Христос – Божественото и човешкото – и в следствие на това в Богочовешката Личност не остава нищо.²⁴⁵

Във връзка с видово-родовата принадлежност св. Максим обосновава и съставната ипостас на Спасителя.

Въпреки че съгласно теорията частите на съставната ипостас трябва да са възникнали по едно и също време,²⁴⁶ той не се отказва да определя ипостастта на въплътеното Слово като съставна, поради това, че тя не принадлежи към никой вид, защото всяка съставна ипостас е съставна не сама по себе си, а по природа и съдържа в себе си вида към който принадлежи, както отделното /родовото/ съдържа в себе си общото /видовото/.²⁴⁷

Христос обаче нито е вид, защото видът се включва в някой род, нито е род, защото родът включва множество индивиди²⁴⁸.

Обаче това, което е общото за всички в рода, се определя предимно чрез природата, същността, която е присъща на всяка индивидуалност, природата обаче е обща за всички индивиди, включени в съставната ипостас, следователно съставността на индивидите, включени под това наименование, се отнася не до ипостастта, а до природата.²⁴⁹

²⁴³ Opusc. 9, PG 91, 117D. Това е подчинено и на основната му теза да изведе и двете воли като иманентни на двете природи.

²⁴⁴ Cf. Balthasar, H.op. cit., p. 238.

²⁴⁵ Рут. PG 91, 348A.

²⁴⁶ Както е при човека, двете съставни части на природата – душата и тялото – са създадени едновременно и от това св. Максим не може да отстъпи.

²⁴⁷ Ер.12. PG 91, 489A.

²⁴⁸ Ер.13. PG 91, 520AB, 529A.

²⁴⁹ Ibid. 528B.

По този начин като съставна ипостас Христос е единствен и така има обща природа с Отец, от една страна, и с човека, от друга, при Него единството е само на нивото на ипостастта, докато при човека душата и тялото си взаимодействат по начин, който е немислим между природите на Богочовека²⁵⁰.

В тази уникалност на съставната ипостас на Въплътеното Слово Изповедника прозира и онтологическия базис за обожението на човека.

Това е способа човешката природа да участва в сложната ипостас, защото тя съществува в ипостастта на Логоса, запазвайки същностните си характеристики.²⁵¹

В своето фундаментално изследване върху богословието на св. Максим фон Балтазар задава въпроса как е възможно въвеждането в битие²⁵² на тази синтетична ипостас и се опитва да го реши в духа на томистката философия, прилагайки към мисловната схема на св. Максим категориалния апарат на споменатата школа, засягащ битието като акт и битието като същност²⁵³.

Тук нямаме нито намерение, нито желание да разискваме този въпрос, по наше дълбоко убеждение той се отнася към най-съкровениите тайни на вярата, ако използваме думите на самия Изповедник – към „тайнството на Христа“, тайна, в която, както учи Църквата, не може да се проникне дори с ангелски очи. По тази причина и считаме, че чисто феноменологичния подход, който възприехме дотук относно двете природи в сложната ипостас, дава достатъчна яснота както по отношение на богословското виждане на св. Максим, така и във връзка с възможността за синергийното единство между Бога и човека.

13. Две енергии. Две воли

Няма необходимост да се спираме на историческите предпоставки за възникването на монотелитството, нито да се отделя голямо внимание и на чисто богословските предпоставки на тяхното учение предвид задачата на настоящото изследване. В следващите

²⁵⁰ Ibid. 532B.

²⁵¹ Ер.13. PG 91, 520AB, 529A.

²⁵² В английския превод, който ползваме, буквално „заченат“ /conceived/.

²⁵³ Cf. Balthasar, H. op.cit. p. 247-248.

изречения ще се опитаме съвсем схематично да очертаем ситуацията, в която на св. Максим му е било отредено да защитава чистотата на църковното учение.

Историко-богословските изследвания по проблема предоставят изобилен материал за епохата и може да направим заключението, че св. Максим е решил една задача от областта на богословието, която до голяма степен е била политически обусловена.²⁵⁴

Освен това и в полето на самото богословие христологическата проблематика, отнасяща се до интерпретацията на действията на Спасителя в духа на Халкедонското вероопределение, не е била все още чисто терминологично изчистена и това води до различни смислови конотации при използването на някои формулировки.²⁵⁵ Това обяснява и своеобразната динамика при използването на определени термини²⁵⁶ от св. Максим, на която следва да се гледа именно в този контекст.

Монотелитизмът всъщност е „вторичен продукт“ от моноенергизма, който се появява като възможен догматически компромис при преговорите с монофизитите, продиктувани от поредната политическа криза, обхванала Империята. При философското му обосноваване обаче възниква проблем.

Според Аристотелевата философия всяка природа като конкретна реалност притежава и свойствена енергия и оттук, щом природите в Христа са две, то следва и енергиите да са също две. В тази връзка приятелят и сподвижник на Ираклий, патриарх Сергей Константинополски прибегва до една хитрост, като предлага, поради обстоятелството, че става дума за една Личност, да се говори и за една воля²⁵⁷.

Така през 638 г., подписан от Ираклий, е публикуван Ектесиса, в който се утвърждава, че у Христос, състоящ се от две природи, съществува една воля, моноенергизмът така вече звучи като монотелитство.

²⁵⁴ За чисто политическите причини за привързаността на двореца в Константинопол към монотелитското учение вж. Болотов, В., Лекции по истории. с.438-450; Острогорски, Г. История на Византийската държава. София: Прозорец, 2022, с. 168-184, Бек, Х. цит. съч. с. 213-215. По отношение на богословския контекст на дебатите и съдържанието на монотелитската христология, вж. Беневич, Г. Моноенергизм и монофелитство VII в. в *Антология восточно християнской богословской мысли*. т.2. Санкт- Петербург: Никея, 2009, с.134-141, Farel, J. Free choice in saint Maximus the Confessor, Pennsylvania :St. Tikhons seminary press, 1989, p. 67-85.

²⁵⁵ Вж. Лурье, В. цит. съч. с. 169-176.

²⁵⁶ Например ὁ νόμος.

²⁵⁷ Майендорф, Й. Введение. с.298.

Сотириологията отново е в основата на аргументацията на св. Максим за наличието у Христос на две воли, човешка и Божествена, защото отсъствието на природна самовластна човешка воля води и до непълна човешка природа²⁵⁸.

Пълнотата на природите у Христа води св. Максим до признаването на съществуването на две действия и две воли, той допълва своята аргументация и с авторитетите преди него, които не само са ги определяли чрез числото две, но и чрез местоименията „едната и другата“, като са учили за човешката воля у Спасителя по аналогия с Божествената.²⁵⁹

За Изповедника волята не може да бъде свойство на личността²⁶⁰, а на природата и така, ако Христос не е нещо друго, различно от съставлящите го природи, от които и в които Той е, то очевидно бидейки един и същ, ще действа съответно на своите природи, така както на всяка една от тях е присъщо.²⁶¹

Това, което обаче не намираме в човешката природа на Спасителя е гномичната воля (θέλημα γνώμικόν). Не отнема ли тази липса обаче от пълнотата на човешката Му природа и от тук какво се случва в чисто икономичен план.

Тук решението, което св. Максим предлага, е свързано с принадлежността на γνώμη към ипостастта, а не към природата.

Както беше отбелязано в раздела, посветен на антропологията и на човешката воля в частност, γνώμη е квалифицирана воля, различна от природната и така тя е несъвместима с ипостастното единство на двете природи у Богочовека. За св. Максим гномичната воля е свързана с компрометирания характер на човешките желания вследствие на прародителския грях.²⁶²

²⁵⁸ Opusc. 15. PG 91, 157A.

²⁵⁹ Руг.. PG 91, 300B.

²⁶⁰ Св. Максим не може да направи отстъпката да припише волята на личността, защото ако признае, че волята като цяло включва в себе си и нейния субект, то това би означавало, че при Св. Троица единството на волята се свежда и до единство на лицата, което е „чиста проба“ савелианство, cf. Руг. PG 91, 292A.

²⁶¹ Ibid. 289C.

²⁶² По отношение употребата на γνώμη при св. Максим, cf. Beeley, op.cit. p. 77-78

Глава трета. Синергията

1. Тропосът

Преминавайки към същинската част на настоящото изследване се налага един екскурс, без който се опасяваме, че схващането на св. Максим за синергийното единство между Бога и човека или не би било разбрано, или, най-малко, не би могло да бъде възприето в цялата негова пълнота.

Двойката логос-тропос е един от основните инструменти както като методология, така и като изразяване на основни моменти, засягащи не само онтологията, но и догматиката, етиката, аскетиката и въобще цялостната богословска визия на Изповедника.

За логоса ни се струва, че казахме достатъчно в началото на втората глава или поне толкова, колкото се отнасяше до предмета на изследването. Сега накратко ще се опитаме да въведем тропоса като един от същностните елементи в мисловната система на Преподобния.

По думите на Шерууд самото разбиране на логоса при св. Максим е трудно без схващането на тропоса като начин на съществуване на природата²⁶³, следователно диалектическата връзка между тях обяснява и конкретно съществуващото като феномен.

Св. Максим не е първият, който използва понятието *тропос*, срещаме го при св. Василий Велики, Дидим Слепия, св. Григорий Нисийски, св. Амфилохий Иконийски, бл. Теодорит Кирски и др., където се употребява основно в тринитарен контекст по отношение на ипостаста /св. Василий Велики/, по отношение на първите хора /двойката логос на същността - тропос на съществуването при св. Григорий Нисийски/, отново в учението за Св. Троица на бл. Теодорит и св. Амфилохий и т.н.²⁶⁴

При самия Изповедник Шерууд отбелязва седемдесет случая на употреба на двойката логос-тропос, като само пет от тях са в тринитарен контекст, което показва, че в учението си за Бога той ги взаймства от своите предшественици. Но изследователите са

²⁶³ Cf. Sherwood, P. op. cit., p.165-166

²⁶⁴ Cf. Larchet, J. La divinization de l'homme selon saint Maxime le Confesseur.p.14

категорични, че в областта на христологията той определено ги изпълва с оригинално негово съдържание.²⁶⁵

За да се разбере обаче синергията, така да се каже в нейния механизъм, и да се схванат последствията ѝ, свързани с обновяването на природата, е от съществено значение към какво основно се отнася понятието *тропос*. Тук, следвайки логиката на св. Максим, ще го разгледаме в неговата неразривна връзка с логоса.

Всяко обновяване на свойствата на дадена природа се извършва по отношение на нейния тропос, а не на логоса, защото той като онтологически принцип, конституиращ конкретното нещо, е неизменен²⁶⁶. Така дори чудесното обновяване, т.е. обновяването, превишаващо границите на самото съществуващо, отново е свързано само с тропоса, защото по своята същност то си остава същото, което е било.²⁶⁷

В този смисъл на употреба от Преподобния тропосът корелира с начина на съществуването на конкретната природа.

Като логоси нещата предсъществуват у Бога, но те могат да притежават благобитие или злобитие според техните конкретни тропоси на реализация, при което св. Максим ясно говори за неща с обща природа.²⁶⁸

По отношение на човека тропосът на съществуване намира своя израз в конкретната природа, изразена като личност чрез волевите и актове.

Изповедника учи, че всички действаме първо като хора, с характерната за общата природата на човека енергия, но след това действаме според тропоса на тази енергия вече като индивидуалности.²⁶⁹

Смятаме, че стана ясно, че тропосът при св. Максим се свързва с конкретизиращия елемент на индивидуалното битие особено при човека, защото от конкретния тропос на съществуването на индивидуалната човешка природа – личността – зависи и това каква ще е нейната позиционираност по отношение на Бога, дали съобразно с движението си, присъщо на логоса на своята природа човекът ще възвърне състоянието си на „частица“ от

²⁶⁵ Ibid. p.143, Sherwood, op. cit. p.164.

²⁶⁶ Вж. частта Божествения Логос и логосите на съществуващото.

²⁶⁷ Amb. Io. PG 91, 1341D.

²⁶⁸ Ibid. 1329B.

²⁶⁹ Opusc. 10.PG 91, 137A.

Бога, т.е. на имащ място в Него или на база на противоположното си движение, отстъпвайки от логоса си, ще си навлече осъждане в Тялото Христово.²⁷⁰ Тропосът действително индивидуализира, но това не го прави характерен за личността – философията на св. Максим го поставя в пряка връзка с природата, изразена на онтологично ниво чрез логоса.

В тази връзка, в заключение на тези предварителни бележки, ни се иска да хвърлим съвсем бегъл поглед на полемиката на Ларше с представителите на персонализма в лицето на митрополит Йоан / Зизиулас /, според които спасението, обожението е придобиване на пълнотата на човешкото битие, основно чрез борбата с падналото естество в синергия с Христос, но в чисто личностен план.²⁷¹

На пръв поглед звучи логично спасението, както и обожението, да е персонален акт, но тук личността е поставена над природата, което по никакъв начин не се съгласува с цялостната концепция на Изповедника. По думите на Ларше екзистенциалната постановка, че „съществуването предшества същността“ е свършено неприложима към онтологията на св. Максим.

Няма да се спираме подробно на аргументите на френския богослов, но само ще отбележим, че тази постановка на Зизиулас води до тоталната подмяна на автентичното учение на Изповедника. Дори само местата, които цитирахме тук от неговите съчинения ясно показват, че тропосът се отнася преимуществено към природата, и то не само към човешката, а към всяка една природа въобще.

Освен това логосите като същности на нещата съществуват у Бога и пребивават у Него съгласно Божествените намерения. Тропосът е начин на съществуване в конкретика, но, както беше споменато във връзка с индивидуализираните човешки действия, хората действат първо съобразно общата си природа и едва след това в личностно качество.

Не на последно място обожението, като следствие от естественото движение на човешката природа към Бога, е заложено в нейния логос и то намира своята реализация в съответния тропос на съществуване, който, разбира се, включва и личните аскетически

²⁷⁰ QD. 173.

²⁷¹ Cf. Larchet, J-C. La divinization de l'homme. p.32

усилия и синергията с Бога. Но оттук не следва, че обожението трябва да се свързва с конкретната личност, не то касае преимуществено природата.

Св. Максим винаги е настоявал за преодоляване на разделението, което не е свързано в никакъв случай с деперсонализация, но с позиционирането на индивидуалното в единството, съобразно неговата причастност към Единия.

След като въведохме *тропоса* като едно от основните понятия в мисловната система на св. Максим в следващите редове ще кажем няколко думи за синергията и някои от нейните измерения, в които ще я разгледаме в настоящата част на изследването.

2. Нетварните енергии

Синергията не може да бъде отделена от учението за нетварните Божествени енергии, което е сърцевината на източната патристична мисловност.

Така разглеждана, за нея би могло да се даде едно кратко определение, което е и в пълно съгласие с духа на богословието на св. Максим, а именно, че тя представлява общението в срещата между човешките енергии, според естественото движение на логоса на човешката природа, и Божествените енергии, които я преобразяват за единение с Бога.

Учението за нетварните енергии като чисто богословска спекулация е резултат от една рефлексия върху неоплатоническия дискурс за еманацията на ноетичното и свръхноетичното, включващо в себе си всички вариации на употребата на Аристотеливите понятия за възможността (*δύναμις*) и действителността (*ἐνέργεια*), но вече в рамките на християнската мисловност.²⁷²

²⁷² Вж., Христов, И., Синергията в учението на св. Григорий Нисийски. *Архив за средновековна философия и култура*.19 (2013), с. 83. В увода на статията се посочват различните аспекти на синергията и съответно се очертават перспективите пред православната богословска мисъл за изграждането на една синергетична антропология, която да взимашта концептуални модели от новата феноменология и екзистенциализма, прилагайки ги при изследването на човешките действия *ad extra*. Тази теза на автора по същество ни връща към делото на отците по отношение на античното философско наследство и очертава единствения път, по който трябва да поеме православното богословие, ако не желае, затваряйки се в себе си, да се превърне в чисто археологически артефакт. Тази творческа интерпретация на съвременните постановки, съчетана с прочита на отците само ще оптимизира разговора между богословието и другите дисциплини, който определено много страда от тази откъснатост, както в тематичен, така и в чисто терминологичен план. Във връзка със спецификата на употреба на неоплатоническите понятия и постановки и тяхната християнска интерпретация в учението за Божествените енергии, вж., Gersh, S. *From Iamblichus to Eriugena*, Leiden: E.J.Brill, 1978, p. 206-227.

Светите отци изграждат един модел, който не е познат на античната философия, свързан с разглеждането на понятието *същност* и неговите екзистенциални прояви, като в този контекст асимилират и енергията в двата ѝ аспекта, като вътрешно и външно протичаща на самата същност.²⁷³

Античната философия работи в различна мисловна парадигма, там категориите описват реалност, различна от тази, която е пред духовния взор на отците, реалност, която трябва да изрази Божественото присъствие в света.

Безкрайността при елините философи не е атрибут само на Твореца, тя се отнася и до материята, за Плотин безкрайното изисква определена подреденост и организация и в тази връзка той причислява и материята към него.²⁷⁴

Всичко, отнасящо се до категориите, числата, понятията, се намира отвъд безграничността и те самите служат като определения на съществуващото, а не самия ред и определеност на нещата.²⁷⁵

Отците няма как да се съгласят с тези постановки, свеждащи Бог до една съвкупност от категории, присъщи на мисленето, и обхващащи Го по този начин в рамките на човешкото познание.

Убедено можем да твърдим, че учението за Божествените енергии в същността си и до момента остава неразбрано от болшинството западни теолози и оттук и най-различни, често граничещи с абсурда, интерпретации на мистиката на Православния Изток, което дава основания на Лоски да заяви, че, за разлика от Западната, в Източната Църква никога не се е прокарвала тази разделителна линия между богословие и мистика, защото в източната традиция то винаги се е приемало като мистичен опит при познаването на Божествените тайни и догмати, така, както са учили и светите отци.²⁷⁶

Оттук идва и различието в разбирането за възхождането на човека към Бога – ако за Запада това е свързано предимно с въздигането на душата към Божествените атрибути²⁷⁷,

²⁷³ Христов, И. *Πρόνοια* и *Σοφία* в дискурса на енергиите според гръцките схолии към Ареопагитския корпус, [https://dveri.bg/component/com_content/Itemid,100521/catid,280/id,68303/view,article/\(21.08.2021\)](https://dveri.bg/component/com_content/Itemid,100521/catid,280/id,68303/view,article/(21.08.2021)).

²⁷⁴ Cf. Matsoukas, N. *La vie en Dieu selon Maxime le Confesseur*, Athenes 1980, p.157.

²⁷⁵ Вж. Плотин. Еннеады. Киев: Прес, 1995, с.58.

²⁷⁶ Вж. Лоски, В., *Мистическото богословие.*, с.11-12

²⁷⁷ Така томисткото богословие схваща Божествените енергии и ги отъждествява с Божествената същност, учейки за Бог като за чиста енергия (*actus purus*), срв. Христов, И. *Византийското богословие през XIV век. Дискурсът за Божествените енергии*. София: Изток- Запад, 2016, с.178

за отците на Изтока то се осъществява в синергийно единство с Божествените енергии, които преобразуват човешката природа и я правят „избран съсъд“ на Божието присъствие в творението.

Естественото движение на логоса на човешката природа към Бога, осъществено чрез конкретния тропос, експлицира персоналния момент при срещането на енергиите – нетварните и тези на човешката природа. Това не е интелектуалното съзерцание, а среща с Живия Бог.

В този смисъл разглеждат отците и обожението на човешката природа като крайна цел на човешкото битие и, което е характерно за Изтока, то не е проецирано единствено в есхатона, но може да се осъществи и тук чрез благодатното общение с Божествените енергии.

Учението за Божествените енергии прониква цялата източна менталност, макар и не винаги, и не пряко отците от класическите векове на патристиката да го обсъждат в съчиненията си, за разлика от тези в залеза на византийското богословие, за които то се превръща в манифест на православиято.

И наистина напрежението около исихастките дебати във Византия през XIV и патоса, с който неговите защитници са го отстоявали, сами по себе си говорят за неговото значение при разбирането на православиято не само като богословие, но най-вече като духовност, като живот в Христа.

В тази връзка, но без да държим на хронологията при изложението, така характерна за историческия подход, който до момента прилагаме, ще направим един кратък екскурс, засягащ светоотеческата визия върху Божествените енергии в традицията, предхождаща Изповедника, от който ще станат ясни основните източници, формиращи гледището му, от една страна, и оригиналния му принос в разбирането на онтологията на това синергийно единство, от друга.

Отците на Църквата са единодушни в абсолютната непознаваемост на Бог в Неговата същност, изхождайки от основния онтологически постулат, че между Твореца и творението съществува бездна, която е по природа.

Бог е безначален и непостижим, превишаващ всички възможности на дискурсивното човешко познание, Той е безграничен и безпределен, превъзхождащ всяка същност.²⁷⁸

Но отците не спират само до постулирането на тази трансцендентност на Бога по отношение на света, историкът би потърсил в техните интерпретации по темата може би някакъв отговор на възникналите лъжеучения, например по отношение на познаваемостта на Бога, но не смятаме, че това е правилната посока в търсене на отговора.

Те са разглеждали тази онтологична бездна през призмата на своя собствен мистичен опит, на базата на интуитивното си усещане за причастност към Божественото присъствие в света, търсейки възможните отговори, обясняващи това общение между Причината и породеното от Нея, или по думите на Лоски, са решавали антиномията, поставена от онтологията пред вярващия ум за „достъпността на недостъпната природа“²⁷⁹

И в своето решение те са съчетали живата вяра и чисто рационалния подход, непознаваемостта на Божията същност и причастността на творението към Твореца.

Тази причастност се осъществява посредством синергийното единство с енергиите, чрез които Бог присъства в света.

Напълно в духа на традицията св. Максим схваща понятието *енергия*, от една страна, като вътрешна активност, от друга – като външно действие, като предвечната вътрешна и насочената навън активност на Бога.²⁸⁰

Бог не само твори света чрез енергиите, но отново чрез тях го поддържа в определен порядък и единство, чрез тях Той се разкрива в света като негова Причина, Начало и Край. Божествените творчески и промислителни енергии са „отпечатани“ в логосите на съществуващите неща и чрез тяхното съзерцание умът възхожда към Бога, познавайки Го в тази Негова творческа и промислителна проявеност.²⁸¹

Това единство на всичко сътворено, съхранявано от Божествените енергии поражда самия стремеж на творението към своята Причина, изразяващ се в естественото, според

²⁷⁸ Th.Oec. I,1

²⁷⁹ Лоски, В., Мистическото богословие., с. 43

²⁸⁰ Вж. Христов, И. Прѡвоѡ и Софѡа в дискурса на енергиите. с.3

²⁸¹ Myst. I.

конкретния си логос, движение към Нея и по този начин открива своя път към съвършенството.

Така се формира и представата за Бог като Архетип за света, Безкрайното е матрица за крайното, формалните му рамки не са израз на неговото съвършенство, ако не са отнесени към Образеца. В плана на съществуването това води и до едно уравновесяване на чисто онтологично ниво, небитието в тази връзка вече е немислимо.

Красотата и редът в творението се явяват вследствие от интегрираността на самото битие в неговото движение към Бога, което така преодолява небитието като израз на дезинтеграция.²⁸²

Важно е да се отбележи – тази тоталност на движението на цялото творение към Твореца, съответстваща на възможностите на всяка една от сътворените природи, Св. Максим описва като движение, вложено във всяко едно нещо – следствие от един своеобразен кръговрат на любовта.

Творението е плод на Божествената любов, която прошества от същността на Бога и се изобразява в света като стремеж към причастност на всяка една сътворена твар към Божественото подобие, в желанието у тварите за неизчерпаемо усвояване на преизобилните блага на Неизчерпаемия – любовта, но вече отразена от творението се насочва към Твореца.²⁸³

Енергиите на свръхсъщностната Божествена природа, чрез които вещите са произлезли, Изповедника нарича прошествия (πρόοδος) в една от схолиите към Ареопагитския корпус, авторството на която проф. Христов преписва със сигурност на св. Максим.

Ще си позволим да я цитираме според нейния превод в посочената публикация на споменатия изследовател – прошествие той нарича Божествената енергия, която е

²⁸² Cf. Matsoukas, N. op. cit., p. 158-159.

²⁸³ Саг. III, 46. Изповедника тук повтаря тезата, която намираме при Псевдо-Дионисий, според който: „На причината на всичко и превишаваща всичко Благост е свойствено да призовава съществуващото за приобщение към Себе Си, както е определено за всяко от съществуващите неща и според неговата собствена мярка. Тъй че всичко съществуващо е причастно на Промисъла, извиращ от свръхсъщностното и всепричиняващо Божество“, св. Дионисий Ареопагит. За небесната йерархия. с.36.

произвела всяка една същност (Πρόοδον δὲ τὴν θεῖαν ἐνέργειαν λέγει, ἥτις πᾶσαν οὐσίαν παρήγαγε).²⁸⁴

Съществено за православното разбиране за Божествените енергии е, че макар да не са Божията същност, те също са Бог, те „не са действителни присъствия на причината в следствията ѝ; енергиите не са следствия (ефекти) на Причината като сътворения свят. Те не са сътворени, не са създадени „от нищо“, а предвечно се изливат от единната същност на Пресвета Троица“.²⁸⁵

Посредством свръхестественото откровение – Свещеното Писание – се разкриват определени енергийни модуси, чрез които Бог се изявява. Това са Божествените имена, но според отците на Църквата и това откровение на Бога чрез имената отново не изразява непристъпната Му същност, а само определени Негови свойства.

Св. Василий Велики отбелязва, че дори името *Господ* изразява не същност, а власт, имената на Лицата в Св. Троица също не показват Тяхната същност, а само свойствата им.²⁸⁶

При св. Максим, за разлика от Псевдо-Дионисий, който е ясно какво влияние оказва върху формирането на някои аспекти от богословската му визия, няма отчетлив прочит на проблема за Божествените имена като носители на определен тип знание за Бога, напротив – на доста места от неговите творения срещаме характерното за него аналогическо тълкувание на имена на библейски персонажи или места, но не и акцент върху имената на Бога.

Смеем да твърдим, че това е обусловено от разбирането на Изповедника, че дори самото познание на Бога, разглеждано от Лоски като следствие от любовта²⁸⁷, е знак на единението с Бог, осъществявано в и чрез нея. Следователно всяко едно рационално действие в това единение нито е възможно, нито има някакъв смисъл.

²⁸⁴ Schol. in DN 5, 1 – 309 post lin 50 inser in οὐσιαρχίαν 1 sq.: Suchla (Berlin – Boston 2011), p. 313 (PG 309A), посочката на мястото на цитата е според Христов, И. Πρόνοια и Σοφία в дискурса на енергиите.с.4

²⁸⁵ Лоски, В., Мистическото богословие. с.45.

²⁸⁶ Василий Велики. Adv. Eun. PG 29, 577B, 580C.

²⁸⁷ Лоски, В. Боговидение. с. 420- 421.

3. Богопознанието

Св. Максим разглежда богопознанието като първата крачка към синергийното единение с Бога.

В частта, отнасяща се до антропологията, говорихме за ума, споменахме неговата естествена, според логоса му, насоченост към Бога, която макар и в голяма степен затъмнена от грехопадението остава изконна негова енергия.

Съзерцавайки красотата и величието на творението, човекът не може да не устреми своята мисъл към Твореца на всичко и да поиска непосредствено да приеме Този, Който е Начало и Причина за цялото мироздание.²⁸⁸

Това желание под формата на движение към Бога се осъществява чрез насочеността на умствените енергии, които ангажират и останалите душевни сили към активно съзерцание и преобразуване на самата човешка природа, така че тя да се превърне в храм на обитаването на Божествените енергии, храм на Живия Бог и по този начин човекът да осъществи своето предназначение промислено от предвечния Божий Съвет.

По същество това е и проблемната ос, по която се формира християнската антропологична концепция не само при св. Максим, но и в традицията преди него.

На човека вече да не се гледа само като на микрокосмос²⁸⁹, подобно на битувашото в античната философска парадигма виждане, което в никакъв случай не изразява автентичното светоотеческо схващане, а като на свещеник на Творението – тезата с чиито еклезиологически и литургически измерения ще завършим и настоящата глава.

В момента за нас обаче от особена важност е самото учение на св. Максим за богопознанието като изходна точка на синергията между човека и Бога, която съдържа в себе си по-нататъшните перспективи за разгръщането ѝ във всичките измерения на активностите на човека в света, чрез които тя ще се прояви в Божественото действие чрез човека, в проникването на Божествените енергии в единство с човешките в цялото творение и в тоталността на Божието присъствие като “всичко във всички”.

²⁸⁸ Amb. Io. PG 91, 1177A.

²⁸⁹ Вж. позицията на св. Григорий Нисийски по този въпрос, която коментирахме в предната глава.

Защото следващите етапи, с които ще се занимаваме, засягат синергийното действие в пътя на очистването на самата човешка природа от последствията от греха, преподаването на благодатта чрез тайнствата, като Божествена енергия, освещаваща не само човешката природа, но и цялото творение, и финала, свързан със синергията на любовта, на срещата на двата ероса, Божествения и човешкия, среща, която ще доведе до екстатичното упокояване в единството.

Напълно в духа на традицията св. Максим изповядва абсолютната непознаваемост на Божествената същност²⁹⁰, защото тя превишава всяко мислене и се простира отвъд границите на всяко знание. Светият отец, следвайки св. Григорий Богослов, учи, че за Бог можем да знаем, единствено, че Той е, т.е. че съществува, но не можем да знаем какво Той е, защото едно е да знаем, че едно нещо съществува, а съвсем друго да познаваме какво е то по същността си.²⁹¹

Бог превишава възможностите на дискурсивното познание, защото те произхождат от ума, който е сътворен и по тази причина не може да обхване Причината за собственото си съществуване.

Тази ограниченост на сътворените същества ги поставя в един общ за всичко тварно онтологичен порядък, но тяхната ситуираност в него следва да се мисли не само в чисто пространствен, но и в интелектуален контекст.

Дължащи битието си на нещо външно, те се стремят към него и с това тяхно движение се поставя началото на времето, а извън времето и пространството е само Бог, т.е. той превишава категориите, чрез които оперира ума и няма как да той да достигне до определено знание за нещо неизразимо в неговите понятия.²⁹²

Дори и противоречиви съждения относно Него са с еднаква степен на достоверност, защото утвърдителните съждения по отношение на Свръхсъществуващия са отрицание на съществуващото и обратно – утвърждаване по отношение на съществуващото е отрицание на Свръхсъщността, защото Той с еднаква степен на достоверност може да бъде обозначен и като битие и като небитие, и въпреки това нито едно от двете съждения не може да бъде приложимо, защото е несъпоставим с нищо от съществуващото или мислимото,

²⁹⁰ Cap. quing. I,1.

²⁹¹ Amb. Io. PG 91, 1229 C, вж. и при св. Григорий Богослов, Ser. XXVIII. PG 36, 32B.

²⁹² Бриллиантов, А. пос. съч. с.200.

превъзхожда всички свойства и качества на тварното битие, неговата множественост, съставност и изменчивост, всички категории на мисленето – начало, среда, край, същност и енергия.²⁹³

Така самото незнание е всъщност най-висшата степен на богопознанието, тъй като се явява знание, превъзхождащо ума.²⁹⁴

За тази екстатична среща между чистото незнание или по друг начин казано „голия ум“, а на езика на аскетиката, простия, „събран в себе си“ ум и Божествения мрак ще говорим малко по-късно, тук само ще отбележим, че под незнание се разбира лишеността на ума от свойственото му след грехопадението дискурсивно познание.

В предната глава стана ясно, че човек е трябвало да разкрие познавателния си потенциал, съзерцавайки сътвореното съвместно с Бог и по този начин да се утвърди като негов господар, но той е предпочел да насочи енергиите на господстващото начало в своята природа, ума към сетивното и по този начин губи естествената си способност за трансценденция, основаваща се на тази връзка.

Оттук вече познавателният акт не се осъществява в синергийно единство с Твореца, а в субективна рефлексия върху творението и опити за извеждане на някакви общи закономерности и то чрез ума, чийто способности са отслабнали поради попадането им в плен на противни на природата влечения.

Струва ни се, че по този начин може най-общо да представим раждането на дискурсивното познание не само за св. Максим, но за светоотеческата концепция въобще, ясно е че такова познание не може да достигне нещо повече от истината за преходното и изменчивото.

Въпреки това обаче този вид познание за Изповедника също има своята значимост, защото представлява един вид въведение към същинското, това на общението, но както намерихме, едва ли св. Максим е разглеждал това богообщение като познание или поне не според общоприетия смисъл, влаган в значението на познание.

²⁹³ Prol. Myst. , Amb. Io. PG 91, 1081B, 1257D; Th.Oec.I,2.

²⁹⁴ Cap.car. I,100. Тук Изповедникът директно се позовава на св. Григорий Богослов и Псевдо- Дионисий и идентифицира това незнание в духа на аскетическата традиция с влечението, копнежа по Бога, така както той е видян примерно от преп. Макарий.

Тази загуба на първоначалната синергия обаче във виждането на св. Максим не означава нейното последващо тотално отсъствие или безвъзвратното и изчезване, възможностите за нейното реализиране остават именно в същността на този тип познавателни процеси, защото, въпреки отпадането си от първоначалното единство с Бог, човекът не губи връзката с Него на едно последно, удържащо го в качеството му на съществуващо онтологично ниво, той си остава „Божествена частица“, която, движейки се според логоса на естеството си, най-накрая ще се окаже у Бога.²⁹⁵

Най-общо, в съзвучие с учението на светия отец, можем да опишем естественото, дискурсивното познание като едно търсене, макар и често страдащо от прекалената си привързаност към способностите на ума в своите окончателни построения, на закономерност и подредба в универсума, или вече от по-високата позиция на естественото съзерцание, на логосното устройство на съществуващото.

За св. Максим това познание, макар и по сложен начин, чрез утвърждения (катаφάσεως), великолепно очертава (ὁπογράφοντα) представи за Бога взети на база наблюдения върху всичко онова, на което Той се явява причина и така биват познати, според възможността на човешката природа.²⁹⁶

Но ценността на това познание Изповедника вижда, както вече казахме, като врата към съзерцаването на символите на Божественото присъствие в света. Тези символи ни отвеждат към един друг свят на същностите на нещата, към техния смисъл (τοὺς λόγους) в плана на икономията.

Там свръхсетивното се вижда като образец за материалното, но това не са платоновите идеи като образци на вещите и обект на съзерцание, при св. Максим познавателният процес има изключително екзистенциален смисъл, познанието само по себе си не представлява никаква особена ценност, то е положено в телеологичната си перспектива като предпоставка за богообщение.

Защото този, който, по причина на богатството от знания и причастност към даровете на Св. Дух, изучи, доколкото е възможно, проявите на Промисъла в творението и усвои съответното знание (ἐπιστήμην), се възнася подобно на възнасящото се от земята

²⁹⁵ Amb. Io. PG 91, 1080C.

²⁹⁶ Ibid.1165BC.

Божествено Слово, като оставя и придобитото знание след себе си, природата на всички обекти (πάντων τῶν προνοουμένων) заедно с присъщите им логоси, съпровождан като все едно от ангели, от логосите на промисъла, покоящи се в нещата, към общуването с неизказаните тайнства на богословието и отваря пред душата си пътя за възхождането към Богоначалното Слово.

И ще възлезе на небесата, заедно със слязлото заради него и възплътило се на земята Слово и, изпълнявайки предначертанието, ще стане бог, както Бог стана човек, принизявайки себе си до пределите на човешкото естество.²⁹⁷

Ясно е, че утвърдителното, катафатическо богословие има своето специфично място в учението за богопознанието като проява на синергията между Бога и човека при св. Максим като едно въведение към по-високата степен на общение с нетварните Божествени енергии, чийто израз е отрицателното, апофатическото богословие. Но защо това е така, защо Изповедника, както между впрочем и източната традиция преди него не отдават такова значение на усилията на ума в познавателния процес, проециран чисто телеологически.

Тук е може би голямата разлика между Изтока и Запада в разбирането на самото богопознание – ако на Запад то е чисто интелектуален процес, отливащ се в построенията на схоластиката, чрез използването на сложни логически постановки, на Изток е преди всичко богообщение.

Не че Западът няма своите мистици, но, както вече споменахме думите на Лоски, границата между мистиката и богословието там е прекалено ясно очертана, богословието е учението на Църквата, което мнозинството вярващи приемат без особени рефлексии върху него, а на мистиката се гледа, меко казано, с известна доза подозрение. Така се формират, образно казано, два религиозни светогледа: социалния, статичен и консервативен, на Църквата и динамичния, персоналния на мистиците.²⁹⁸

Във връзка с това резонно може да характеризираме Изтока като поле на свободата, не в смисъла на липсата на авторитета на Църквата като институт, чието съборно съзнание има последната дума по отношение на истините на вярата, а по-скоро като лично

²⁹⁷ Ibid.1385AC.

²⁹⁸ Вж. Лоски, В. Мистическото богословие на Източната Църква, с.11.

преживяване на догматиката на едно екзистенциално ниво, което можем да открием и отразено в историята на империята, която макар и да не го достига, поне се стреми към тази симфония между Божествената власт и човешките действия – Византия.

За християнина от изтока религията е индивидуалният мистичен опит на богообщението, човешкият ум и понятийният език не могат да изразят същността на богословските истини, но, за разлика от запада, във Византия богословието никога не е било монопол на професионалните теолози, православното изпълнение винаги е вземало активно участие в църковния живот и защита на основните положения на вярата е била границата на приемливост за съответните светски власти, историята на Византия изобилства с примери на изповеднически подвизи за защита на ортодоксията, като един от тях е и нашия свети отец.²⁹⁹

Макар и за кратко умишлено се отклонихме от темата за ролята на дискурсивното познание в източното богословие и в частност при св. Максим, но то показва, поне така се надяваме, различната мисловност на изтока, възприета от цялото тяло на Църквата под ръководството на богоозарения ум на отците, а именно, че въпреки възможностите на ума, все пак той може би е същността на човешката богообразност, вярата и нейните истини в сърцевината си остават неизразима тайна, богословието е едновременно и богомислие и богообщение.

Така и св. Максим разглежда познавателните способности на ума, те са ценни сами по себе си, но тяхната значимост се откроява в пропедевтическия им аспект, възвеждането на душата посредством съзерцанието към екстаза на богообщението, когато вече естествените енергии на ума прекратяват своето действие, защото са “постигнали и са станали причастни на последното желязо”.³⁰⁰

Това се постига във висините на апофатическото богословие, когато умът вече е „оголен”, подобно на първосъздадения Адам, от присъщите му способности, които са го приковавали към изменчивото битие и абсолютно откъснат от всичко и събран в себе си да се загуби в Божествения мрак и загубвайки се да открие себе си, така както е бил промислен още преди сътворението.

²⁹⁹ По- подробно по тази тема вж. Майендорф, Й., Византийското богословие. София: Гал-Ико, 1995, с.14-17.

³⁰⁰ Amb. Io. PG 91, 1076D.

Висшата степен на богопознанието като синергийно единение се постига в апофатическото богословие и забележителни в тази връзка са думите на Лоски, който не го разглежда като познание, както би могло да се интерпретира катафатическото, а най-вече като единение, в което вече отсъства както обекта, така и субекта на познанието, а двете са едно, защото тук се достигат границите на познаваемото вследствие на освобождаването, както от видимото, така и от самото виждащо.³⁰¹

Превъзходството (ὕπεροχῇ) на Бога над всички категории на мисленето прави от незнанието единствения път за Неговото познание, в апофатическото богословие определенията на катафатическото губят своето значение, там нищо нито може да бъде изречено, нито дори мислимо, нито може като съвкупност от признаци да бъде отнесено към нещо друго.³⁰²

Безспорно св. Максим в това си виждане за апофатизма се е намирал под непосредственото влияние на Псевдо-Дионисий, както и самия той отбелязва на много места.³⁰³

Макар и изцяло отрицателно по своето съдържание апофатическото богословие дава според Изповедника едно неизразимо по никакъв начин усещане за единение с Бога, на неговите висини възлюбилите Господа получават блаженото обещание на обожението, каквото те са приели, съчетавайки вярата с учението за Единицата и по този начин са се уподобили на Него в това единство и са се съединили като едно с Единия.³⁰⁴

Не можем да не забележим близостта на Преподобния до Псевдо-Дионисий и като изрази и дори като пулс на самата мисъл, единението се описва с изразните средства на Ареопагитиките, метафизическите построения за крайната цел на богопознанието са идентични, а оттук и специфичното влияние на неоплатонизма, което светият отец усвоява чрез тях.

³⁰¹ Лоски, В., Мистическото богословие. с.21.

³⁰² Amb. Io. PG 91, 1081B.

³⁰³ Учението за екстаза на единението, което намираме в Ареопагитиките, е определящо за визията на Изповедника, който и е най-известният богослов, отнемаш от ръцете на монофизитите този корпус и превръщаш го в един своеобразен гръбнак на християнската метафизика след заклеяването на оригенизма. Псевдо-Дионисий дава на византийската философия тази отвлечена философска спекулация, която изцяло заменя нецърковния гносис на Ориген. Срв. Епифанович, С. цит. съч. с.33 ; Брилиантов, А. цит. съч. с.144.

³⁰⁴ Amb. Io., PG 91, 1200B.

Текстът от Амбигвата към Йоан, който току-що цитирахме, в някои аспекти на смисловото си звучене е много близък до Енеадите на Плотин, но е коренно различен по съдържанието на това, което иска да опише.

Действително в Петата си Енеада Плотин говори за отпадането на душите от първоначалното им единство с Бога вследствие на дръзкия им стремеж за собствено обособяване и инобитие, за влечението им към сетивното и проявяващата се множественост на битието³⁰⁵.

Обаче при учението на философа даже и по върховете на битийната йерархия множествеността не отстъпва на единството, дори световната душа като формиращо и привеждащо към единство начало не е сама по себе си чисто единство.³⁰⁶

Но апофатизма на християнската философия няма много общо с възхождането към единното при неоплатониците, колкото и на пръв поглед изразността да е близка, Богът на Откровението остава непознаваем по Своята същност не поради множествеността на тварното, което в своя стремеж към Него трябва да я преодолее.

Бог е непостижим по своята природа от чисто онтологични предпоставки, между Него и творението е бездната на различието, на несводимостта на едното към другото, различие което св. Максим постоянно изтъква.

Ако в опита си да постигне Бог Плотин отхвърля принадлежащите на битието свойства, той го прави изхождайки не от абсолютната Му непознаваемост, която не може да се разбере, нито от знанието, нито от непосредствената умопостигаемост, а поради това, че чрез знанието си за нещо душата се отдалечава от единството.

Така, ако екстазът при Плотин е сведен до редуцирането на битието към неговата абсолютна простота, екстазът в апофатическото богословие е изход от самото битие като такова.³⁰⁷

Това за св. Максим не е свързано с промяна на самото естество на човешката природа, по тази причина и имаме основания да говорим за синергийно единство на Бога с човека.

³⁰⁵ Плотин. Енеади. с.123.

³⁰⁶ Пак там. с.352.

³⁰⁷ Лоски, В., Мистическото богословие., с.23.

Изповедника остава верен на един от основните си онтологични постулати – неизменността на логоса на природата, независимо за коя в частност става дума. Умът в екстаза се променя в своя тропос на съществуване, той, по думите на неговия учител в мистическото богословие Псевдо-Дионисий, ослепява от пресветлия мрак на тайнственото мълчание, от дълбоката тъма на пресветлите образи и неизменните тайнства на богословието.³⁰⁸

За св. Максим е ясно, че ако говорим за преобразуване на природната същност не може и дума да става за синергия, а за претворяване, при което вече имаме работа с принципно различно съществуващо, по тази причина и той настоява, че при това съзерцание човекът не се лишава от нито едно от старите си отличителни свойства, които по природа го характеризират, а се променя подобно на въздуха, който, без да губи свойствата си, е проникнат от светлината.³⁰⁹

За светия отец е ясно, че човешката природа е замислена съвършена от Твореца, но чрез синергията с Бога тя трябва да постигне, да реализира това свое съвършенство без да се измени в основанията си, а само в начина си на съществуване.

Като пример на тази промяна на тропоса Изповедника посочва Мелхиседек, който по благодат, т.е. чрез синергията се издига над природата и се уподобява на Сина Божий, нямащ нито начало, нито край на дните си, което свидетелства за съвършеното знание, описващо времето и вечността и без баща, майка и род, което говори за превъзможване на условностите на самата природа.³¹⁰

Стана ясно, че апофатическото съзерцание е присъщо на светиите, които са достигнали висините на богопознанието и са го превърнали в богообщение. Лоски, опирайки се на светоотеческата традиция, определя апофатизма не непременно като богословие на екстаза, но и като нагласа на ума, който отказва да съставя понятия за Бога.³¹¹

На висотите на апофатическото богословие гносисът и вярата са едно, съвършеният ум посредством вярата достига до автентичното знание, което превъзхожда дискурсивното

³⁰⁸ Псевдо-Дионисий, Мистическото богословие., I,1.В схолията към това място се отбелязва, че умовете, съзерцаващи тези тайнства, вече нямат „сетивните очи“, а са живи умове, притежаващи самата същност на виждането, за това са наречени и „многооки“.

³⁰⁹ Amb. Io.PG 91, 1137C.

³¹⁰ Ibid. 1140A.

³¹¹ Лоски, В., Мистическото богословие., с.27.

познание, по този начин умът чрез свойствените си енергии, обхващайки цялото творение, получава от Бог, доколкото разбира се това е достъпно за човека, всеобхватното знание за Божественото присъствие чрез енергиите, за логосите на Промисъла и Съда.³¹²

Това синергийно единство не задължително предполага екстатичното излизане отвъд себе си, то може да се разгледа и като „безпределно незнание“ и пак да е постижимото знание – тази антиномия по думите на архиепископ Василий / Кривошеин/ е парадокса на абсолютната трансцендентност на Бога и заедно с това Неговата откритост към човека.³¹³

В богословието на св. Максим апофатиката и катафатиката са свързани без обаче да се предполагат взаимно, тяхната връзка е в същността на самото богопознание, където положителните и отрицателни определения дружески се преплитат (φιλικῶς συμπλέκονται) в постигането на това, което е „около Бога“, т.е. на Неговите енергии.

Те обединяват двете крайности по отношение на богопознанието и са в абсолютно равновесие в този смисъл – отрицанията обозначават това, което Бог не е, в това, което е „около Бога“ (περὶ τὸ τί εἶναι τὸ τοῦτο μὴ ὄν) и се съчетават с утвържденията, които само указват на това, че Той е, а какво е не казват и така обединяват двете крайности.³¹⁴

В тази последна глава на настоящото изследване ще се спрем на човешкия есхатон, така както той е представен в богословието на Изповедника. Крайната цел на човешкото съществуване като осъществяване на Божествения замисъл не само по отношение на човека, но и към творението като цяло, синтезира базовите положения на цялата мисловна система на Преподобния. Ако всичко, за което говорихме до момента, от логосната структура на съществуващото, през христологията и антропологическата концепция, до синергията във връзката Бог – човек съдържаше потенциала на теорията, то схващанията му за пътя на човека по осъществяване на Божествената цел за съществуващото разкриват реализацията на всички тези теоретични концепти и оформят цялостната завършеност на богословската му система.

Множество изследователи на творчеството на Преподобния подчертават липсата на систематичност в неговото богословие – действително подобно на повечето отци на Изтока

³¹² Св. III, 99.

³¹³ Архиеп. Василий (Кривошеин), Св. Симеон Новый Богослов в *Архиепископ Василий (Кривошеин) Богословские труды*. Нижний Новгород 2011, с.178.

³¹⁴ Amb. Io. PG 91, 1288C.

и Преподобният основно пише във връзка с някакъв конкретен проблем. Но систематиката при него се открива във „втория“ план, в полето на телоса, в обвързаността на тази конкретна проблематика с крайната цел на човешкото съществуване и тук св. Максим неотклонно следва посоката на нейното изясняване, вече базирайки се на чисто богословската спекулация. Богословието от чисто рационално занимание на върховете на съзерцанията на Преподобния, засягащи крайната цел на човека, се превръща в богомислие, в богообщение, в богословие *par excellence*.

4. Преодоляването на разделенията

Чрез акта на Боговъплъщението се извършва цялостно обновяване не само на човешкото естество, но са създадени предпоставките за едно ново творение. В тази връзка и св. Максим излага своето учение за преодоляването на разделенията в самото творение, разсъждавайки върху думите на св. Григорий Богослов, „обновява се естеството и Бог става човек“.³¹⁵

Кападокиецът посочва вселенското значение на този акт само с едно изречение, но за св. Максим то е достатъчно като отправна точка за развитие на собствената му визия за мястото и ролята на човека.

Човекът, възстановен и обновен в Христос, трябва да изпълни предвечния Божествен замисъл да възведе цялото творения към неговия Създател. Това може да се осъществи единствено чрез преодоляване на различията в самото творение и по благодат, преодоляване на основното – между тварната и нетварната природа.

Тези разделения могат да бъдат преодолявани само от човека, защото в себе си той съдържа особеностите и различията на сферите на битието, които трябва да бъдат доведени до единство, нещо повече, човекът като образ Божи е носител на единството, характеризиращо Божествената природа и това го прави „универсалната работилница“ (συνεκτικώτατον ἐργαστήριον) на Твореца.³¹⁶

³¹⁵ Св. Григорий Богослов. Слово 39, 13 в Св. Григорий Богослов, Творения, т. 1. Москва: Сибирская благозвонница, 2007, с. 456

³¹⁶ Amb. Io. PG 91, 1305B

По думите на св. Максим традиционно Светите отци говорят за пет разделения, които обхващат съществуващото като такова – първото изразява фундаменталната разлика между Твореца и творението, това е разделението на природата на несътворена и тварна т.е., имаща начало на своето битие, двете природи са абсолютно неотносими една към друга.

Второто разделение определя двете сфери на съществуващото – умопостигаемата и сетивната; третото се отнася към самата сетивна природа и я диференцира на небе и земя; земята от своя страна се разделя в четвъртото на рай и свят (οἰκουμένην) и петото засяга човека – той се разделя на мъжки и женски пол.³¹⁷

Човекът, сътворен последен и въведен в творение като свързващо природите звено (σύνδεσμός τις φυσικός), е призван да осъществи великото тайнство на Божествената цел (σκοποῦ) като хармонично съедини противоположностите (ἄκρων) по порядък, възхождащ от близкото към по-далечното и от по-несъвършеното към съвършеното и, единявайки ги, да ги възведе към Бога като причина за единството.³¹⁸

Преодоляването на разделенията в съществуващото следва стъпалата на аскетическия живот според св. Максим. Най-близките до човека, които са последните две, се преодоляват на нивото на деятельното любомъдрие, утвърждаването в добродетелите, защото причината за тези разделения е именно у човека, в неговото пристъпване на Божествените наредби в акта на грехопадението. Следващите разделения са тези, които са според волята на Твореца – човекът ги преодолява, като по този начин осъществява своето космическо предназначение в замисъла на Бог за творението. По тази причина вече св. Максим върви и към следващите степени на подвижническия живот – чрез съзерцанието се придобива равноангелското познание за съществуващото, а мистическото богословие води до обожението на човека и възвеждането на творението при Бога.

Всички тези разделения, учи Светият отец, се преодоляват от Спасителя и тук следва да си припомним тайнствените, мистични прояви на Бог Слово в живота на подвижника, за които говорихме в предната глава. По тази причина и Светият отец настоява за христообразността на живота на вярващия, защото само и единствено в подражание на

³¹⁷ Ibid. 1305AB

³¹⁸ Ibid. 1305BC

Спасителя човекът ще изпълни своята мисия във вселенски план като образ на Словото, заради което е създадено всичко.

Най-близкото до него единение човекът трябва да осъществи първо у себе си, т.е. да преодолее собственото си вътрешно разделение на мъжки и женски пол.

Когато говорихме за антропологическите предпоставки на синергийното единство стана дума, че във виждането на св. Максим половото разделение в човека се разглежда като една от последиците от прародителския грях. Светият отец, следващ традицията преди него, смята, че, престъпвайки Божествените наредби, човекът сам себе си е обрекъл на сходството с безсловесните създания по отношение на начина на собственото си възпроизвеждане.³¹⁹

По тази причина и първото единение трябва да се извърши от самия човек, като неговата цел е да си върне автентичния логос на своята природа, да го изчисти от фрагментацията и да го изрази в първозамисленото му единство като най-чист образ на Създателя.³²⁰

Това завръщане към първообраза на човека се постига чрез деятельното любомъдрие, чрез борбата със страстите, които са вследствие от фрагментираността на човешката природа и насочеността на душевните сили към всичко онова, което е различно от естественото ѝ движение към Бога.

Събрал в едно фрагментите на собствената си природа и възвърнал първоначалното си достойнство, човекът преминава към преодоляването на второто разделение, което също е следствие от грехопадението на човека.

Бог Слово чрез възплъщението Си довежда до единство човешката природа като премахва половото разделение и прави логоса на естеството, който е еднакъв при мъжа и

³¹⁹ Ibid. 1276B. Основно влияние тук върху Изповедника оказва св. Григорий Нисийски, но някои изследователи (напр. Тунберг) подчертават значението и на една по-дълбока Александрийска традиция, възхождаща още към Филон, от която според тях Светият отец също е използвал определени постановки. Климент Александрийски в своите Стромати обвързва мъжкото начало с гнева, а женското със съблазната и оттук тълкува думите на св. ап. Павел, че в Христа няма „мъжки пол, ни женски“ като едно единение на човешката природа вследствие на обновлението и след акта на Боговъплъщението., вж. Климент Александрийский. Строматы. с.445. Друг автор с голямо влияние върху св. Максим, Евагрий, разглежда мъжкото и женското начало като образ на онази сетивност, която умът отхвърля, когато се съединява с Христос, така телесните различия и специфичните им желания са преодолявани при единението със Словото, според св. Григорий Богослов при това единение тези признаци на плътта са превъзможнати и обновения образ на човека носи единствено Божествения печат.,cf. Thunberg, op.cit. p.374-375.

³²⁰ Amb. Io. PG 91, 1305D.

жената, свободен от страстния елемент, Той единява и земята, като преодолява различието между сетивния рай и обитаваната земя.³²¹

Освещавайки вселената със своя подходящ на първозамисленото състояние на човека живот, Той свободно, преодолял забраните, отива в рая заедно с благоразумния разбойник, на когото е обещал това (Лук. 23:43). Тъй като за Него вече няма разлика между рая и нашата земя, Той отново се явява на нея, обядва с учениците си след Възкресението, като им показва по този начин, че земята вече се явява една и неразделна в себе си, съхранила логоса на своето битие, свободен от разделението между рая и обитаемия свят.³²²

Чрез своя христообразен начин / тропос/ на живот човекът също обединява рая и обитаемия свят като чрез деятелното любомъдрие показва устойчивостта в добродетелите и своята непривързаност към някоя от частите на света, към която преди е бил привлечен под въздействието на страстния начин на живот.

Третото разделение вече издига човека на нивото на съзерцанието, ако го свържем с аскетическата практика. Бог Слово съединява небето и земята, възлизайки на небето с тяло, каквото има и човека и което, както вече беше казано, св. Максим държи да се счита за част от общия логос на човешката природа. Чрез това свое телесно възнесение Христос показва единството на сетивната природа като част от общия човешки логос, който обхваща в едно и телесното и духовното – по този начин в Себе си премахва признаците на разделението.³²³

Аскетата води до преодоляването на грубата телесност, подвижникът е тъждествен по добродетели във всичко (παντί τρόπῳ), доколкото това е възможно за човека, с ангелите, направил е чрез безстрастието единна и съвършено неразделна по отношение на себе си чувствената природа, пространствените условности вече са преодолені в тропоса на тази преобразена телесност³²⁴ и вече нищо не възпрепятства възхождането към небето, защото и самият ум на подвижника е насочен единствено към Бога като крайна цел и опора на съществуването му.³²⁵

³²¹ QTh. 48 PG90, 436A.

³²² Amb. Io. PG 91, 1309BC.

³²³ Ibid. 1309C.

³²⁴ Има редица случаи в агиографията, в които присъстват описания на подвижници, преодолели физическите закони на пространството, напр. житието на св. Мария Египетска разказва, че тя е ходила по водите на р. Йордан и е преминавала неусетно разстояние, което човек обикновено изминава за ден-два.

³²⁵ Amb. Io. PG 91, 1308A.

По пътя на съзерцанието човекът постига равноангелското знание за Бога и съществуващото, защото небесните сили като най-близки в йерархичния порядък до Бога обладават съвършеното знание по своята причастност, както за Него, така и чрез вътрешни съзерцания за тварното, което те не познават „отвътре“, както Бог го познава в блаженото Си състояние чрез Премъдростта, но чрез възприемането му посредством ума в съзерцанието.³²⁶

Така, обединил умопостигаемото и сетивното заради равночестността си с ангелите, човекът съединява в единство цялото творение, защото то престава да се дели на познаваемо и непознаваемо за него (κατὰ τὴν γνῶσιν καὶ τὴν ἀγνώσιν), именно поради придобития ангелски гносис за скритите в съществуващото негови логоси. Това ново знание му дава способността да придобие, доколкото разбира се това влиза в самите граници на човешкия ум, и истинно и неизразимо познание за Бога.³²⁷

Ако преодоляването на третото разделение изискваше душевен мир и безстрастие подобно на ангелското, то четвъртото вече поставя човека и на едно ниво на познанието с безплътните сили, то е във формата на познание, което откъсва човека от природната детерминираност и го отправя в търсене на Бога, като Създател, видян през логосите, през принципите на Неговото творение. По тази причина това знание и състоянието, до което води, може да бъде интерпретирано и като съ-възнесение със Словото. Въплъщението на Словото е събитие от вселенски порядък, то засяга, както сетивния, така и умопостижимия свят, които се поддържат от единството на собствените им логоси в Единия Божествен Логос. Така духовното издигане в съзерцанието е едно следване на Христос при Неговото възнесение към Отца и Божественото снизхождане към човека чрез Боговъплъщението – води до човешкото възнесение към Бога.³²⁸

На нивото на мистическото съзерцание св. Максим го определя именно като напускане на света и отиване при Отца. Но това откъсване от света се разглежда точно като преодоляването на неговата множественост в ума, подвижникът вече се е преборил със страстите и бесовете, преодолял е грубата телесност и преминава към умозрителното любомъдрие. Може би по тази причина и Изповедника чисто анагогически тълкува света

³²⁶ Car. III, 21-24.

³²⁷ Amb. Io. PG 91, 1308B.

³²⁸ Cf. Thunberg, op. cit. p.393-394.

като едно пространство на усилен аскетически трудове за утвърждаване в добродетелите, а отиването към Отца – като едно състояние на ума, при което последният е разкъсал връзките с всеки сетивен помисъл и се е подготвил за раждането на Словото в него, раждане, което вече става не в подвластния на греха космос, а в яслите на обновеното човешко естество.³²⁹

Това раждане на Словото у подвижника е и свидетелството за преодоляване на разделенията, защото в Божествения Логос логосите на съществуващото намират своето единство и „многого логоси са Един Логос, а Единия – множество логоси“.³³⁰

Стигаме и до последното разделение, което може да се преодолее единствено чрез благодатта, защото то вече засяга фундаменталната разлика между природите – несътворена и сътворена. Не, че Божествената благодат като нетварна енергия не действа в синергия с човешките енергии при преодоляването на първите четири разделения, но надмогването на последното трябва да се разглежда единствено в светлината на най-велик дар по отношение на човека, защото обожението на човешката природа и чрез нея на цялото творение, това „всичко у всички“, това участие в Божественото естество, за което говори Апостолът, вече не е плод на синергия – то е свръхестественото прошествие на Божествената любов, която, прониквайки в творението, го обожествява.

На обожението ще бъде посветена заключителната част от тази последна глава на настоящото изследване. По тази причина и тук няма да се спираме на него.

5. Синтезът на любовта

Основата на богословието на св. Максим, идейният център на неговата система, е обожението на човека и чрез него на творението като цяло. В предходната част видяхме как човекът следва да преодолее разделенията в самото творение, за да осъществи извечния Божествен план за себе си и вселената. Това преодоляване ни отнасяше по-скоро към външната страна на „решението на проблема“, а екзистенциалната оставаше някак встрани, по-скоро подразбираща се, отколкото вплетена в самото човешко действие. Или с други

³²⁹ Th. Оес. II, 94.

³³⁰ Amb. Io. PG 91, 1081C.

думи, преодоляването на разделенията описва есхатологичната функция на човешкото битие в динамичния ѝ аспект, засягащ основно преобразуването на външната реалност. В следващите редове ще се спрем на екзистенциалните основания на тези човешки действия по отношение на света, на това, което ги поражда, а именно – на любовта като интегриращ принцип, който обединява в себе си както екзистенциалните, така и космическите измерения на единството.

Цялото творение е акт на прошестващата Божествена любов, преизобилно изливаща се като енергия и оставяща своите отпечатыци в него под формата на естествено влечение на сътвореното към неговата Причина. Така единството на всичко в Бога се осъществява чрез кръговрата на любовта – от Божествения ерос, дал начало на съществуващото, към отговора на тази любов от страна на тварите.

Единството, основаващо се на любовта, св. Максим разглежда в два плана. Първият, условно може да го определим като теоретико-етически, поставя любовта на върха на йерархията на добродетелите, а вторият вече я разглежда в плана на отношенията на човека към Бога и ближния като основа на това единство.

Всички добродетели възхождат към любовта, Изповедника я определя като най-главната добродетел, а тя от своя страна се съдържа във всяка една от тях.³³¹

Любовта се явява завършека на всички добродетели – ако вярата е основата на надеждата и любовта, а надеждата е силата на вярата и любовта, то любовта със своята пълнота ги обхваща и двете. Любовта показва богообразната същност на човешката природа и мъдро подчинява волевите стремежи на разума, а не обратното, и го кара да следва естественото движение на природата и по този начин да придобие една воля както с Бог, така и с ближните.³³²

Видно е, че отначало св. Максим свързва любовта с разсъдък, т. е. с онази част от душевните сили, които са насочени и осъществяват живота според деятелното любомъдрие. В това измерение любовта се разглежда като венец на добродетелите, но именно свързана с практиката. В тази връзка според някои изследователи при св. Максим трябва да се прави разлика между любовта като естествено желание и любовта, разгледана като Божествен дар.

³³¹ QTh. 40., Ep.2. PG91, 396A.

³³² Ep.2. PG91, 396C.

Но тези два аспекта са толкова тясно свързани помежду си, че говорим за една любов, основаваща се на човешкото желание, носено на крилете на Божествената любов, която в следването на добродетелите води човека до Божествена цел и само чрез нея е възможно той да изпълни своята цел на посредник между творението и Бога.³³³

На нивото на свързаност с разума любовта осъществява единството на душевните сили в достигането до нравственото единение с Бога т.е. до единението, основащо се на спазването на заповедите, като преобразува протиеестествената им насоченост.

За Преподобния незнанието, в смисъла на непознаването на Божествените наредби и откъснатостта на човека от тях поради привързаността му към земното заради грехопадението, води до другите два корена на злото у човека – себелюбието като протиеестествена форма на любовта и властолюбието като следствие и осъществяване на себелюбието. Чрез любовта тези душевни сили, свързани със съответните пороци, се преобразуват в движения според естествения логос на душата, от една страна, и се преодолява тяхната дезинтеграция, от друга. Така чрез любовта се преодолява незнанието на разума и той вече склонява волята в следване на Божествените заповеди, желателното начало в душата се очиства от страстта на себелюбието и се насочва единствено към Бога, а раздразнителното начало се освобождава от желанието си за власт и се концентрира към постигането на Бога.³³⁴

Любовта преобразува и интегрира и способностите на ума, според Изповедника на едно „по-ниско“, практическо ниво, тя се ражда от страха Божи, разглеждан преди всичко като страх от наказание и като следствие от този страх идват спазването на заповедите, въздържанието, търпението, упованието на Бога и безстрастието, от което и се ражда любовта.³³⁵

Този първи страх обаче се преодолява от съвършената любов, която вече не иска да загуби общението с Бога като единствено ценно и така самият страх Божи се разглежда като

³³³ Cf. Thunberg, L. op. cit. p. 311- 312.

³³⁴ Ep.2, PG 91, 397AB.

³³⁵ Car. I, 81.

благоговение и по думите на Изповедника за този страх Псалмопевеца пише, че той е чист и пребъдва навеки (Пс.18:10) и няма оскъдност у боящите се от Господа (Пс. 33:10).³³⁶

Това желание да се опази единението с Бога, постигнато в любовта, се отразява и на състоянието на молитвата, чистата молитва произлиза от любовния устрем на ума като най-висша душевна способност към Бога – само и единствено в тази негова интенционалност молитвата като богообщение е чиста и съсредоточена.³³⁷

Този, чийто ум е привързан към земното и вещественото не може да се моли, защото умът като прилепен към конкретното сетивно мислимо е в страстна връзка с него и ако той не игнорира тази вещ не може да се освободи от страстта, но Божествената любов е тази, която като завладее ума го освобождава от веригите на страстни зависимости и го убеждава да презре не само сетивното, но изобщо и целия преходен земен живот.³³⁸

Така за св. Максим любовта е тази сила, която преобразува умствените способности на душата и прави възможно придобиването на нов гносис от страна на ума, който е коренно различен от грехопадналото дискурсивно познание, оставащо привързано към самите неща и следователно неползващо човека в неговия спасителен път към Бога. Само на крилете на любовта в нейните две най-обща измерения – към Бога и към ближния – а чрез нея и към творението като цяло, човекът може да постигне целостността и да интегрира съществуващото. Това е своеобразният прочит, който Изповедника прави на думите на св. ап. Павел в 1Кор.13. Каквото и знание да има за съществуващото ума, ако я няма тази

³³⁶ Ibid. I, 82. Тук е и разликата в интерпретацията на съвършената любов при св. Максим и Евагрий – ако за втория тази любов предполага по-скоро откъснатост и донякъде игнорира останалите добродетели, доколкото тяхната функция се ограничава най-вече до овладяването на пороците и да направят възможна интелектуалната концентрация на ума по отношение на Бога, при Изповедника има едно развитие на самото понятие за любовта свързано с усъвършенстването на човека чрез духовния живот и аскеза, cf. Cf. Thunberg, op.cit. p. 309.

³³⁷ Св. II, 1. Влиянието върху св. Максим на един от неговите учители в аскезата, Евагрий, е повече от очевидно. В своите Глави за молитвата той я определя като „възхождение на ума към Бога“, а неразсеяната молитва като „най-високо мислене на ума“, вж. Слово о молитве в *Творения аввы Евагрия*, Москва 1994, с. 81. Но и тук Преподобният отец творчески подхожда към това наследство като преодолява типичния за Евагрий интелектуализъм в съзерцанието. Св. Максим използва и елементи от учението на св. Макарий /или Псевдо-Макарий, в случая това не е толкова важно/ за тези мистични състояния на любовен трепет в сърцето на подвижника, свързани с преживяването на страха Господен във „високите състояния“ на молитвата, вж. Слова XI,6, XVI, 11 и XIX, 8 в *Преп. Макарий Египетский*, Духовния беседи, послания и слова, Москва:Типография Орлова, 1880, с. 86, 145, 169.

³³⁸ Ibid. II, 2,3.

синергия с Божествената всеобхващаща любов, той ще бъде като „мед що звънти, или кимвал, що звека“ (1Кор.13:1).

Принципно християнският гносис е винаги неразделен от любовта, той се явява преди всичко морално и духовно знание, което се основава на чистата и нелицемерна любов към ближния, която според св. Максим прави възможна причастността към Божествената любов и Божественото знание. Ако знанието на ума е истинно, то ще породи любовта към Бога, от която няма нищо по-ценно.³³⁹

По този начин св. Максим обосновава гностичния характер любовта, но тя същевременно пречиства и претворява ума към познанието на Бога, което никога не би било пълно – естествено съобразно човешките способности, ако го няма порива на човешкия ерос да се съедини в екстатичното единство с Божествения.³⁴⁰

Беше отбелязано, че Изповедника смята любовта за най-висша от всички добродетели. Като такава тя обхваща и реализира другите две богословски добродетели – вярата и надеждата. В това нейно положение спрямо останалите се разкрива ѝ интегралната и функция.

За св. Максим, както и за множество отци преди него, Божественият Логос е мястото на всички добродетели³⁴¹. Те се проявяват чрез многобройните Му възплъщения в човечеството. Преподобният, както показахме, в своята аскетическа визия обстойно разисква тези възплъщения на Бог Слово в индивидуалния живот на християнина, чрез които го притегля към Себе Си и прави самия му живот христообразен.

В случая не е необходимо да се спираме върху традицията в патристичната литература за тези възплъщения на добродетелите в Христа и съответното им усвояване от страна на вяващите, още повече, че беше казано не малко по тези въпроси в предходните раздели на настоящата работа. Интерпретацията за интегриращата сила на любовта според св. Максим бихме желали да завършим, разглеждайки връзката между любовта към Бога – като любов съвършена и самодостатъчна, като желание нетърсещо нищо извън Бога³⁴² – и

³³⁹ Ibid. I, 9, 27.

³⁴⁰ Cf. Thunberg, L. op. cit. p. 322.

³⁴¹ Amb. Io. PG 91, 1081D.

³⁴² Car. I, 1.

любовта към ближния, като така да кажем първата степен за постигането на тази съвършена любов.

Светият отец справедливо разглежда двете като страни на едно и също желание за единство, основано на естествения стремеж на човека към Бога. Ако любовта към Бога изразява този най-възвишен стремеж, то тя се предхожда, изчиства от безкористната любов към ближния, а и чрез съответно отношение към творението като цяло. За св. Максим както казахме това е свързано с преобразуването на душевните сили, но вече ще допълним и друго – с интегрирането от любовта на останалите добродетели и тяхното съответствие като цяло на отделните душевни сили всъщност интеграцията на нивото на добродетелите води и до интеграцията на съответстващите им душевни сили.

Чрез този стремеж към Бога, но осъществяващ се чрез любовта към ближния и творението, самата интеграция протича на две нива. Първото е свързано с любовта към другия като образ на Бога, като място на Божественото обитаване, а чистата любов към Бога, тази, която не се вълнува от Нищо, което е извън Него, вече се появява като следствие от първата. Така множествеността в разкриването на Логоса в разнообразието на творението е интегрирана в любовта към Първоизточника.

Любовта към ближния се разглежда от Изповедника преимуществено в сферата на практическата философия, на духовното делание, тук се реализира упражнението в добродетелите и самото им удържане чрез трезвението на ума, в мистическото съзерцание вече умът е отделен от тази практическа дейност и може да се докосне до тайнствения гносис на съвършената любов. По тази причина и обсъждайки присъствието на Бог Слово в добродетелите Преподобният отец учи, че у човека на деланието Логосът се „уплътнява“, става плът чрез живота според добродетелите, а в съзерцанието става отново това, което е бил в началото – Бог Слово.³⁴³

Така присъствието на Божествения Логос според Изповедника зависи от конкретното екзистенциално състояние на приемащия го – животът според добродетелите е евангелският закон на действието, на общението с ближния, при него се осъществява интегритетът в любовта с всички останали хора, докато съзерцанието на крилете на тази

³⁴³Th. Оес. II, 37.

безкористна любов към ближния заради Бога вече подготвя екстатичното единение на двата ероса, които в основата си са един, защото човешкият е отблясък на Божествения.

Двата етапа на духовния живот – практическата философия и мистическото съзерцание – за св. Максим са неотделими един от друг, те се намират в дълбока органична връзка помежду си и на него му е чужда мисълта за евентуално пренебрежително отношение към деланието за сметка на съзерцателната активност на ума. В това отношение аскетическото му богословие е пример за действително творчески синтез между нравствено-практическото и съзерцателното направление в монашеската традиция, за него „съзерцанието е също делание, но в друга, по-духовна сфера на битието“.³⁴⁴

Тези, които живеят живота съобразно Заповедите, според св. Максим общуват морално с Логоса, защото тези Заповеди изразяват диференциалното Негово присъствие. Така чрез спазването на Заповедите се осъществява общението с Него чрез логосите на самите заповеди, а това присъствие е всъщност обитаването на Логоса в тези, които живеят според наредбите. За Изповедника нравственото усъвършенстване в практическата философия е етап, който трябва да се премине преди умът да може да изпълнява висшите си съзерцателни функции. Така между гносиса и добродетелите се установява една връзка на реципрочност, толкова характерна за св. Максим, намираща своите проявления в цялото му богословие – проявления свързани с икономийната диференциация посредством логосите в творението и човешката интеграция, свързана с теозиса и възвеждането на сътвореното към Бога.³⁴⁵

6. Общението на благодатта

Ако при Богопознанието и Аскетиката синергичното единство засягаше релацията Бог – човек и последният беше, така да се каже, фокусът на действие на благодатните Божествени енергии, то тайнствата, като особен начин на присъствието на тези енергии, вече водят до преобразуване на тропосите на творението като цяло. Естествено човекът и

³⁴⁴ Вж. коментара на Сидоров в *Творения преподобного Максима Исповедника*, книга I, с. 335.

³⁴⁵ Cf. Thunberg, L. op. cit. p. 327-329.

тук е центърът на това Божествено действие, но вече чрез него се осветява или с други думи се въздига към Бога цялото сетивно творение.

Малко ще изпреварим развитието на последващото изложение, но във връзка с това ще споменем думите на Зизиулас, според когото Евхаристията, като център на светотайнствения живот на Църквата, не касае единствено човечеството, а има дълбоки космически измерения и Христос на Евхаристията е откровен като Живот и рекапитулация на цялото творение.³⁴⁶

Тайнствата на Църквата са насочени най-вече към осветяването и възвръщане на първосъздаденото достойнство на човека. Но това в чисто икономичен план води и до възстановяването на свещеническите функции на човека по отношение на цялото творение, той трябва отново да си възвърне статута на венец на творението *par excellence* и чрез възстановеното автентичното човешко да го приготви за възглавяването му от Христос.

Природата, пострадала от грехопадението на човека, се възстановява отново чрез него в качеството му на проводник на благодатта. Това богочовешко синергийно въздействие върху творението намира своя израз в литургическата традиция на Църквата.

Духовността на Църквата, намираща израз и в символиката на обредите, разпростира това Божествено действие посредством човека върху цялото видимо творение – например то се осветява чрез Великия водосвет на Богоявление, който прогонва силите на злото от космоса, чийто произход е именно в отклонението от първоначалния замисъл. Но чрез осветяването на природата Църквата отново я поставя в това изначално естествено отношение не само спрямо Бога, но и по отношение на човека като образ Божий. Обявявайки Божиата власт над вселената, Църквата легитимира и вече новото, преодоляло последствията от прародителския грях, положение на човека.³⁴⁷

Както справедливо отбелязва Нелас няма проява на земния живот, която да е извън грижата на Църквата, която да не се осветява и направлява в естествената ѝ посока от нея, като по този начин самият живот получава в Църквата „цялостно осветяване и неговите

³⁴⁶ Зизиулас, Й. Битието като общение. Изследвания върху личността и Църквата. София: Фондация Комунитас, 2013, с. 110.

³⁴⁷ Вж. Майендорф, Й. Византийско богословие. с. 172-173.

прояви излизат от рамките на конкретното време и пространство и въвеждат човека в измерението на безкрайното, т.е. възхождат на нивото на тайнството“.³⁴⁸

Тайнствата на Църквата изразяват в своята същина и връзката, която човек прави между сферите на тварното и нетварното – при тях той като твар, чрез тварни средства придобива нетварната Божествена благодат, чрез която се обновява творението и този Божествен дар е завоалиран под символиката на самото тайнство и пристъпващият към тях трябва именно зад външната форма, зад завесата на чистата обредност, да възприеме и осмисли скритата в тях божественост.³⁴⁹

Св. Максим също се фокусира върху тази образност на тайнствата, нещо, което никак не може да ни изненада, след като вече сме наясно със значението на символа и възвеждащото към иносказателния му смисъл негово тълкувание. Но от гледната точка на синергийното единство неговото виждане дава възможност да се разбере тази съвместна работа на Бога и човека в цялата нейна пълнота и вселенска значимост.

Изповедника постепенно развива своето учение за благодатното въздействие на нетварните енергии върху човешката природа като започва от самата Църква като пространството на обновяване на човешкото естество, като осъществяването на Божествената икономия по отношение на човека и цялото творение, защото това, което е извършил Господ Иисус Христос, чрез и в Църквата, продължава да се осъществява както на едно вселенско ниво, така и в душата на всеки един християнин. Защото тя също е образ на Първообраза и като такава извършва същите спасителни действия, подобни на Божествените дела.³⁵⁰ Църквата е Тялото Господне, изпълващо горния и долния свят и единяваща своите членове с тяхната Глава.³⁵¹

В Църквата, като свето Събрание, се осъществява общението и с безтелесните ангелски чинове, които, намиращи се в йерархията по-високо от човека, също отправят молитви за присъстващите. А чрез извършващите се тайнства в събранието човеците се

³⁴⁸ Nellas, P. op. cit., 127-128.

³⁴⁹ Мандзаридис, Г. Паламика, София: Омофор, 2016, с. 185-186.

³⁵⁰ Myst. 1. PG 91, 668B.

³⁵¹ Amb. Io. PG 91, 1281A.

преобразяват и обожават съразмерно на своята духовна готовност и чистота. И така, преборили легионите на злото, те се поставят под прякото Божествено ръководство.³⁵²

Така в Църквата чрез тайнствата синергийното единство се осъществява, така да се каже, чрез действията на благодатта *ad extra*. Ако в богопознанието и аскезата благодатните Божествени енергии действат осветяващо и просвещаващо по-скоро в съкровенията места на човешката душа – в сърцето и ума – при тайнствата енергиите действат опосредени от обредността, която е външна и се интериоризират чрез душевните възприятия и причастността към тях е съобразна конкретната готовност на човека.

Като доказателство за това си твърдение ще приведем позицията на Изповедника, че действието на благодатта чрез тайнствата преобразува човешката природа дори и когато вярващият не може да проникне изцяло в смисъла на цялостната символика на литургичния акт – въпреки това тя чрез всеки от Божествените символи на спасението го възвежда постепенно към крайната цел.³⁵³

Самопонятно е, че това различие, което току-що прокарахме, е твърде условно, защото богообщението като преобразяване на природата е в най-висша степен персонален акт, осъществяващ се в конкретиката на отделната личност. Но особеното при синергията в светотайнствения живот на Църквата е общността, единството на общението, единство, разпростиращо се не само върху отделните членове на земната Църква, но и нейното единство с Небесната. В своето тълкувание на символиката на Светата Евхаристия Изповедника ще разгледа градацията на това единение както между самите вярващи, така и с Бога в отделните моменти на тайнството.

Св. Максим търси символите на единството на вселената, което намира своя израз в Църквата като образ на този космос, дори самата храмова архитектура, която изобразява това единение. Въпреки различията между участниците в Събранието /йерархия и богомолен народ/, те са еднакви по своята същност³⁵⁴, въпреки различните места на тяхното присъствие в храма /олтар и наос/, тези части се възвеждат в единството на цялото – освобождавайки се от различията си, те съществуват във взаимност. И светият отец

³⁵² Myst. 24. PG 91, 689D, 704A.

³⁵³ Ibid.704B.

³⁵⁴ В оригинала стои „единни по ипостас“.

заклучава, че Църквата и в олтара, и в храма е една и съща, защото храмът е олтар във възможност, а олтарът е храм в началото на своето тайнодействие.³⁵⁵

Така за Изповедника в плана на Божествената икономия предназначението на Църквата е в единението на вярващите и възвеждането им към Бога – когато тя изпълни това, ще настъпи и краят на сегашния свят, „големият човек-светът ще умре, както умира и малкият, за да възстане обновен във възкресението, тогава всичко ще се одухотвори, тленното ще стане нетленно и природата ще получи пакибитие заради човека, и когато над него и над цялата твар се простре благодатта на обожението Бог ще се съедини по най-близкия възможен начин с душата, а чрез нея и с тялото, а от там и с цялата видима природа и Бог ще бъде „всичко за всички“ (1Кор. 15:28).³⁵⁶

В своето учение за тайнствата св. Максим изразява идеята за преподаваната чрез тях спасителна благодат, която освещава човешката природа и по този начин укрепва силите и за осъществяването на първоначалния Божествен замисъл за човека. Благодатта осъществява синергийното действие на обновената човешка природа – обновление, получило се вследствие на нейното освещаване и същевременно в единство със свободната воля запазва това обнорено състояние. Както ще стане дума след малко човешкото естество, подложено на действието на благодатните Божествени енергии, не губи своята склонност към греха, той продължава да стои пред волята като вариант на избора за осъществяване на конкретния тропос на битието, свързан с движението в противоестествената посока. Следователно човешката воля не е детерминирана от Божествените проявления, но те като енергии, като Божествено присъствие, ѝ дават допълнителни сили при реализацията на тропоса, отговарящ на естествения логос на човешката природа.

По този начин бихме могли да си обясним, че св. Максим тръгва от евангелската благодат на вярата, разбирана и във функцията ѝ на нравствено усъвършенстване, но вече не според естествения закон, който може да се намери и у езичниците, а според закона на Духа, водещ до истинското обновление в същността на човека, чрез благодатта на Духа – благодат, очистваща от сквернотата.³⁵⁷

³⁵⁵ Myst. 2. PG 91, 668CD.

³⁵⁶ Епифанович, С. цит. съч. с. 102.

³⁵⁷ QTh.3., PG 90, 273B.

Св. Дух присъства у всеки вярващ, който по някакъв начин е причастен в общението със Словото и промислително прониква според степента на тази причастност у него, като прави възможно разумът да осъзнае греховността на постъпките, противоречащи на естеството и същевременно ³⁵⁸го прави способен да чувства и притежава правилна нагласа за действията си, свързани с естествените движения на природата.

Тези благодатни действия на Духа у човека на едно чисто екзистенциално ниво св. Максим вижда като плодове на осиновяването на човеците в светото Кръщение, което е „раждане свише“. Но и тук Преподобният подчертава значението на свободата, чрез която човекът със своето искрено вътрешно разположение приема богодаруваната благодат. ³⁵⁹

Предобраз на това осиновяване чрез Кръщението като свръхестествено раждане, поставящо вярващия над природните и времеви ограничения, Изповедника намира в Мелхиседек, който няма начало на рода си, нито начало и край на дните си. ³⁶⁰Чрез благодатта на тайнството става потенциално възможно живеенето в съобщество с Бога още тук на земята и предвкушването на бъдещите блага.

В Кръщението обаче благодатта на осиновяването се дава от една страна потенциално, а от друга – се актуализира чрез осъществяването на дело на заповедите и напредъка в познаването на истината за Божествените действия в света. Или, с други думи, необходими са и усилия от страна на човека, които трябва да са в съзвучие с действието на Божествените енергии и само това синергийно единство ще доведе до обожението и невъзможността да се греши, която в Кръщението все още не е дадена. По тази причина и Изповедника говори за двойствен начин на това „раждане свише“, веднъж като възможност и втори път – чрез синергията с Бог като действителност, първият е свързан с вярата, вторият – с деятелната активност, действителното познание. ³⁶¹

Благодатта дава и даровете на Духа, чрез които се осъществява нравственото усъвършенстване във възходящ порядък, като тук светият отец прилага схемата на Псевдо-Дионисий – очистване, освещаване и усъвършенстване /в смисъл на обожение/. ³⁶²

³⁵⁸ Ibid.25, 297C.

³⁵⁹ ELP, PG 90, 877A.

³⁶⁰ Amb. Io. PG 91, 1141A.

³⁶¹ Thal.3. PG 90, 280C.

³⁶² Св. Дионисий Ареопагит. За Небесната йерархия. с.87.

В последната глава на настоящото изследване, когато разгледаме централната тема в богословието на преп. Максим, а именно – обожението – ще стане дума, че то по същността си е състояние на човешката природа, което се отнася преимуществено за бъдещия „вечен век“ като абсолютно единение с Бог или, както вече неколкократно споменахме, според написаното „всичко у всички“ /1 Кор.15:28/. Но то е възможно да се предвкуси и още тук на земята и това преживяване на бъдещото блажено състояние се осъществява в св. Евхаристия, където чрез причастяването с пречистите и животворящи тайнии се показва тази „общност и тъждество с Бога, по причастност, възприемана чрез нашето подобие / на Него/, посредством причастяването човекът се удостоява от човек да стане бог“.³⁶³

Божествените енергии в Евхаристията преобразяват присъстващите на екзистенциално и онтологично ниво.

В тълкуването на самата образност на Евхаристията, според Лудовикос, св. Максим разкъсва връзката между онтологията и гносеологията, защото всеки един от Божествените символи въздейства върху присъстващите в синаксията като ги възвежда постепенно, в определен ред и последователност от нещата, които като образи се представят пред тях към крайната цел.³⁶⁴

Св. Евхаристия чрез своята образност представя пътя на възхождането към Бога, завършващ с истинското богообщение чрез причастяването и деятельното участие на човека в този процес, което прави и отношението Бог – човек в събранието на верните в най-висока степен синергично.

Синтезирано св. Максим изобразява тези образи и тайнствения им смисъл в двадесет и четвъртата глава на Мистагогия – слушането на божествените думи /Евангелието/ символизира постоянството в навика на добродетелите, чрез което се отхвърля „плътското мъдруване“ и се слага край на привързаността към земния и преходен свят или, с други думи, всичко това отпраща към първия етап от възхождането – деятельното любомъдрие.

Последващото затваряне на вратите преди четенето на Символа на вярата изобразява възкачването на душата, вече откъснала се от сетивновъзприемаемото и докоснала се до

³⁶³ Myst.24. PG 91, 704D.

³⁶⁴ Cf. Loudovikos, N. op.cit., p.15.

съвършеното и тайнствено познание за Божествената икономия. Чрез целуванието в любовта вече е ясно единението между вярващите и на всеки един от тях с Бога, за да се стигне и до единението с небесните сили, символизирано от Трисветата песен, и до причастността по благодат със Самия Бог чрез причастяването със страшните и животворящи Христови тайни.³⁶⁵

Св. Евхаристия е своеобразният център на светотайнствения живот на Църквата, в нея се изразява и единството на Земната и Небесната Църква при принасянето на Безкръвната Жертва – само в Евхаристията общението с Бога е единение в собствения смисъл на думата чрез причастяването със Св. Дарове и спасението като обожение на човека се възприема не парадоксално, а като действителен Божествен дар, превишаващ пределите на естеството.³⁶⁶

7. Аскезата

Разбирането за синергията предполага единство на действията – на нетварните Божествени енергии, от една страна и тези на човешката природа, от друга. В богословието на св. Максим актът на сътворението е акт на безграничната Божествена любов, която преизобилно се излива от Божествената същност и желае да направи причастно на себе си цялото тварно битие – това е неизменният Божествен замисъл, отнасящ се до всичко сътворено.

Но любовта предполага и свободен отговор като осъществяване на единството на общението и този свободен отговор, поне доколкото се отнася до човека, трябва да дойде чрез неговото първозамислено естествено движение към Бог, като крайна негова цел – движение, заложено именно чрез тази вселенска Божествена любов в логоса на самата човешка природа, логос, който е неизменен според светия отец и в който се покои и осъществяването на предназначението на човека чрез свободното движение, реализирано в човешката любов към Божествения ерос.

³⁶⁵ Myst.24. PG 91, 704 D- 705A.

³⁶⁶ Amb. Io. PG 91, 1237B.

Това свободно движение е било ограничено вследствие на греха. То е било насочено в областта на тварното и изменчивото и по неестествен начин се е обърнало към задоволяването на потребностите на конкретното човешко битие – потребности, възникнали отново като следствие от престъпването на Божествените заповеди.

Или, с други думи, човешката природа е заболяла, защото всяко отклонение от естествения ход не би могло да се характеризира по друг начин освен като патология.

Св. Максим и светите отци като цяло са приемали аскезата като начин, да не кажем единствения, за лечението на човешката природа, за да може тя да стане действително пространството за действие на благодатните Божествени енергии.

Нещо повече, на цялото богословие отците са гледали като на наука, която лекува. Обобщавайки всичко това митрополит Йеротей /Влахос/ пише, че „православното богословие само по себе си е плод на терапия и в същото време сочи пътя към терапията, само тези, които са се излекували и са достигнали общение с Бога са богослови в истинския смисъл на думата“.³⁶⁷

Отнесено към нашата тема, можем да заключим от думите на този забележителен представител на съвременното православно богословие, че самата аскеза е автентичният начин на живот за християнина, ако иска наистина да постигне екзистенциалния модус на истините на вярата, а не те да останат външни за него, сухи догматически постановки.

Така и св. Максим изгражда своята аскетическа концепция като средоточие на догматиката, етиката, сотириологията и антропологията.³⁶⁸

От казаното дотук следва, че, говорейки за аскетичната практика, поне на нейното първо стъпало – деятельното любомъдрие – ще обсъждаме преди всичко лечението на душата, което ще я подготви за синергийното единство с Божествените енергии, което дейно се осъществява на втория етап – мистическото съзерцание и постепенно се прекратява на последния – тайнственото богословие, което е и преддверието към обожението на цялостната човешка природа.

³⁶⁷ Митрополит Йеротей (Влахос). Православна психотерапия (Светоотечески терапевтичен курс). Велико Търново: Праксис, 2009, с.28.

³⁶⁸ Св. Епифанович, С. цит. съч., с.103.

Това са трите етапа на подвижническия живот според св. Максим, но преди да се спрем на тях ни се струва необходимо с няколко изречения да характеризираме цялостното аскетическо учение на Преподобния.

Поради специфичния си характер, дължащ се на стремежа на Преподобния да съчетае всичко най-добро от своите предшественици, неговото аскетическо учение трудно може да бъде причислено изцяло към някой от клоновете на аскетическата практика на изтока.³⁶⁹

Въпреки това обаче Елифанович го отнася към философско-съзерцателното (етико-гностическото) направление на църковната мистика.³⁷⁰

Това разбира се има своите основания, защото както беше споменато св. Максим изгражда своята аскетическа система на една широка база на антропологията, психологията и философията въобще.

Освен това следва да се отбележи и голямото влияние в посока на съзерцателния мистицизъм, което светият отец изпитва от Евагрий и Ориген, чието съхраняване като мисловност и концепции, както посочихме в предната глава по оценката на фон Балтазар, представлява интелектуален подвиг.

Но според нас класификацията в случая не е от такава особена важност, прави впечатление по-скоро поредния всеобхватен синтез, както на традиция, така и на цялостната богословска визия, който синтез осъществява св. Максим в своето аскетическо учение.

Пак ще повторим – за светия отец аскезата е прилагане на дело на истините на вярата, не толкова като догматика, колкото като етични принципи.

³⁶⁹ Следвайки установената практика, която наблюдаваме при представителите на дореволюционното руско богословие, основните направления в мистическата традиция на християнския изток са най-общо три: абстрактно - спекулативно, с най- ярки представители Климент Александрийски, Псевдо- Дионисий и св. Григорий Нисийски, нравствено - практическо, представлявано от кръга подвижници около св. Макарий Египетски и във времето след св. Максим от св. Симеон Нови Богослов и етико-гностическото или още примирително по думите на Минин направление, към което принадлежи и нашия свети отец, вж. Минин, П. Главные направления древне-церковной мистики . *Богословски вестник* 12(1911), с.54.

³⁷⁰ Вж. Елифанович, С. цит.съч., с.103.

8. Деятелното любомъдрие

Базовото положение на всяко едно аскетическо учение е преодоляването на привързаността към сетивния свят, но свръх това светоотеческата аскетика посочва и корена на тази фиксираност към преходното и изменчивото и най-вече по какъв начин тя се реализира, а именно чрез страстите, които, макар и в своята етиология да имат връзка с даден сетивен обект, се реализират чрез душевните сили в техния резултат – греха.

Самата страстност на човешката природа е породена от прародителския грях и изразява едно неестествено отношение към творението. Борбата, която трябва да води подвижникът, е насочена именно към изкореняването на огнищата на страстите в човешката природа и достигане до състояние на безстрастие (ἀπάθεια), което е предпоставка за естественото съзерцание в синергийно единство с благодатните Божествени енергии.

При св. Максим безстрастието е чуждо на всякакви философски конотации, то не кореспондира с душевната невъзмутимост на античния мъдрец, нито с очистването от страстите при стоицизма. В аскетиката на Изповедника безстрастието е неразривно свързано и търсен резултат от лечението на душата.

Но на безстрастието ще се спрем по-подробно след малко, сега ще се върнем на страстта, която е противника на подвижникът на този първи етап от „невидимата бран“.³⁷¹

Страстта е неестествено движение на душевните енергии, движение, което е морално укоримо поради характера си на злоупотреба с обекта, към който е насочено, защото човек може благоразумно или не да си служи с нещата.³⁷²

Това движение пренебрегва естествените сили на ума и се явява коренът на злото.³⁷³

Умът, обърнат към нещата, ги възприема чрез усещанията, но нито умът, нито чувствата, нито техният обект са зло, защото те всички са създания Божии, злото се състои именно в противоестественото движение, в отношението, превъзхождащо природните нагласи, в това, което остава отвъд трезвението на ума, защото, когато умът бодърства, т.е.

³⁷¹ Car. III, 40, 42.

³⁷² Ibid. I, 35, 92.

³⁷³ Ibid. II, 82.

направлява душевните сили според неговото естествено движение, страстта като зло не може да съществува.³⁷⁴

Св. Максим предлага едно модифицирано решение на проблема за злото като възприема това, че то реално не съществува, но го обяснява чрез своята визия за логоса и движението.

Всичко, което е според естественото движение присъщо на логоса на човешката природа, е добро и води до причастност към добродетелите, а животът според тях открива пътищата за синергията с Бог и обратно – всичко, което е противно на този логос, води до неестественото му движение в посока на отдалечаване от добродетелите и оттук от общението с Бога.

Следователно, можем да заключим, че ако за св. Григорий Нисийски злото като цяло е недостатък, някаква липса в самата природата, то в концепцията на Преподобния е по-скоро в погрешното, неестественото движение на нейните сили.

Във връзка с обектите, които ги пораждат, св. Максим дели страстите на два вида – телесни и душевни. Телесните имат за свой източник тялото и процесите в него, а душевните – външни обекти.³⁷⁵

Преди обаче да разгледаме този въпрос ще се спрем съвсем накратко на това как се поражда страстта като източник на злото, който източник е вътре в човешката природа, защото генезисът на страстта ще ни покаже и същината на деятельното любомъдрие като първа стъпка на аскезата, като път към възхождането към Бога, ще стане ясна същността на невидимата бран, която подвижникът води, за да възстанови загубеното синергийно единство с Твореца.

Деятелното любомъдрие или още както св. Максим го нарича, практическа философия (*πρακτικὴ φιλοσοφία*), е упражнение в добродетелта, която е и свободата на

³⁷⁴ Ibid. II, 15. В тази си концепция за отрицанието на субстанциалност на злото св. Максим е изключително близък до св. Григорий Нисийски, според който злото не се явява вследствие на волята Божия, но възниква у човека, когато той се отклонява от благото, злото за св. Григорий е етическа, а не онтологическа категория и в тази връзка се определя като отсъствие на добро, лишеност от добро.

³⁷⁵ Ibid. I, 64.

душата³⁷⁶ – то е насочено към борбата със страстите и отделянето на ума като първенстваща част на душата от тях.³⁷⁷

Страстта преминава през няколко етапа, докато реализира себе си като зло чрез оделотворяването на греха.

Първоначално тя е предшествана от даден сетивен обект или, ако той липсва, от спомен за него³⁷⁸. Този обект паметта привнася в ума под формата на прост помисъл, прилог (προσβολή) и ако той остане там се „задвижва“ страстното желание (ἐπιθυμία). Ако то не се унищожи, склонява ума към съгласието да извърши греха, а щом е на лице съгласие, то след това се извършва и самия грях.³⁷⁹

Прилогът е нравствено индеферентен, дори и вторият етап – желанието – също не подлежи на осъждане, защото злото още не се реализира, осъдителни са склоняването към греха и извършването му на дело.³⁸⁰

Самото описание на етапите от развитието на страстта при св. Максим показва и неговото виждане за деятельното любомъдрие, свързано с преодоляването на всеки един от тези етапи поотделно.

Практическата философия трябва да се осъществява поетапно – като се започне с правилното отношение към нещата, пораждащи страстните желания, човек не бива да се стреми към нищо от това, което не съставлява предмет на Божествените заповеди, които водят към спасение, единствено към тях той трябва да насочва изцяло своите усилия.³⁸¹

Преподобният учи, че човекът не трябва да се фокусира върху начина си на живот, социално положение или телесното си здраве, защото тези неща са предмет на Божия

³⁷⁶ Amb. Io. PG 91, 1068C.

³⁷⁷ Car. II, 44.

³⁷⁸ Ibid. I, 65.

³⁷⁹ Ibid. I, 84.

³⁸⁰ QD, I, 31, 33. Тук св. Максим използва една от познатите в източната аскетика схеми на развитие на страстта, която според някои изследователи се явява доста по-опростена в сравнение например с тези на св. Йоан Синайски и св. Ефрем Сирин, като цяло, както отбелязва Зарин, за болшинството от отците – аскети, при които този въпрос е развит пълно и систематично, етапите от развитието на страстите са шест или седем, вж. Зарин, С. Значение страстей в духовной жизни, их сущность и главные моменты развития, по учению святых Отцов аскетов. *Християнское чтение*, 5 (1904), с. 661. При всички отци – аскети обаче общото е, че в началните етапи от развитието на страстта липсва моралната укоримост, самата аскетическа традиция изтъква съгласието между човешката воля и тази на демоните, което се проявява в самото склоняване на ума към греха и оттук самото му извършване.

³⁸¹ Ep. I, PG 91, 368A.

промисъл по отношение на него, единствената цел на човека, ако желае спасението си, е искрено да възлюби Бога с цялото си сърце и ближния като себе си и да изпълни тази най-голяма от всички заповеди, независимо от положението или състоянието, в което се намира.³⁸²

Според Преподобния тези външни прояви на живота нямат отношение към спасението на човека и сами по себе си не могат да бъдат оценени, нито като добри и полезни, нито като укорими и вредни. Но фиксацията върху тях вече води до опасност от привързаност и оттук – на отклонение от естественото движение на душевните сили в спазване на заповедите.

По тази причина и миряните не следва да се стремят към тях, а за монасите, избрали съвършения живот в добродетелите, те са пагубни. Всичко, което е достижение за светския човек, е падение за монаха, а достижението за монасите е падение за светските хора.³⁸³

Така в началото на деятельното любомъдрие, според св. Максим, трябва да стои отхвърлянето на всичко това, което по един или друг начин може да породи страстния помисъл, изхождащ именно от определена привързаност към нещо конкретно – като част от цялото мъдруване на плътта (Рим.8:6) следва да бъде умъртвено.³⁸⁴

Практическата философия не е свързана само с борбата със страстите, но и със съблюдаването на живот според добродетелите и усъвършенстване на душевните сили в тази посока, особено в подчиняването на страстните сили на душата, ἐπιθυμία и θυμός на разума, защото на разумното начало у човека е присъщо да се подчинява на Божественото Слово и да властва над неразумните сили на душата.³⁸⁵

Усвояването на добродетелите в хода на аскезата светият отец развива според една от любимите си схеми, логос-тропос. Първоначално на етапа на деятельното любомъдрие се усвоява външната им страна, техния тропос, а при естественото съзерцание вече се прониква в тяхното съдържание, постига се логоса им.³⁸⁶

³⁸² Ibid.368B.

³⁸³ Св. III, 85. Подобна мисъл развива и св. Макарий Велики, който учи, че привързаността на човека към материалните блага му пречи да тръгне по пътя на духовния подвиг и по този начин го лишава от небесната радост, вж. Св. Макарий Велики. Беседа 53. с.177.

³⁸⁴ Ibid. I,83.

³⁸⁵ Ibid. I I,83.

³⁸⁶ Myst. 24, PG 91, 709A.

Този напредък в добродетелите се осъществява чрез прехода от външните, телесните добродетели към вътрешните, тези на душата.

Св. Максим разглежда телесните добродетели като пост, бдение, послушание като упражнение във връзка със съхраняването на душевните добродетели. По този начин външната борба със страстите, която е и по-леката, прераства във вътрешна, имаща за цел обуздаването на неразумните душевни сили и тяхното лечение в съответствие с относимата към всяка една от тях добродетел, например на чревоугодие се противопоставя въздържанието, на блудството – целомъдрието, на сребролюбие – нестяжанието и т.н.³⁸⁷

Тъй като страстното движение се осъществява чрез съгласието на ума и насочването от негова страна на енергиите на човешката природа към извършването на греха на дело, усилията на подвижника са насочени към запазването на ума в чистота и единение със самия себе си и оттук и с Бог – това на езика на отците-аскети се изразява с термина *трезвение* (νῆψις).

На много места, макар и да не го употребява изрично като термин, светият отец отбелязва, че трезвеният ум освобождава органите на възприятията от страстните движения и ги привежда в такива съобразно логоса на естеството им, направлява ги към Причината на тяхното съществуване.³⁸⁸

Трезвеният на ума прави възможно преуспяването му в деятельното любомъдрие, чрез него той се отвлича от страстните мечтания и стремежи и усъвършенства своите движения, т.е. възвръща ги към първоначално установения порядък. Отдалечаването на ума от сетивните неща заедно с въздържанието, любовта и молитвата са основните монашески постижения и само този, който действително ги е придобил, може да се нарече истински монах.³⁸⁹

Умът, съхраняващ се в трезвение по време на изкушенията в духовната бран, има познание по отношение на дяволските помисли и бесовете.³⁹⁰

Както отбелязва Лоски, естественото състояние на ума е трезвеният, той не е активен или пасивен, той е бдителен, трезвеният и сърдечното внимание, способността за

³⁸⁷ Вж. Епифанович, С. цит. съч., с.121-122.

³⁸⁸ QTh. 47.

³⁸⁹ Car. II, 54, 56.

³⁹⁰ LA 16.

разграничаване и съждение характеризират човека в неговата цялост, а активните или пасивните състояния показват неговата фрагментираност, която е вследствие от грехопадението.³⁹¹

Чрез трезвението на ума се постига неговата откъснатост от страстните помисли и влечения, което само по себе си води и до безстрастието (*ἀπάθεια*) като цел на първата степен от подвижническия подвиг – практическата философия.

Отбелязахме вече, че при св. Максим безстрастието е свършено чуждо на начина, по който то се интерпретира в античната философия – за Изповедника безстрастието е състояние, което е началото на постигането на духовното знание, истинското познание на съществуващото в синергия с Бога.

Безстрастието показва готовността на душевните сили единствено за тяхното естествено движение, безстрастният ум не може да се разпилее вече в ненужно съзерцание на съществуващото, а в единение с Бога е готов да постигне знание за логосите на творението и особено за два от основните – тези на Промисъла и Съда.

Самата благодат на безстрастието се дава на човека съобразно неговата причастност към Божественото и като награда за усилията му.³⁹²

Като своеобразен венец на деятельното любомъдрие безстрастието се придобива чрез подвижнически усилия и поетапно лечение на душевните сили.

Първият етап е свързан с пълното въздържание от извършване на греха „на дело“, той се отнася основно към плътските грехове и в него се „отсичат“ всички протиеестествени движения на душевните сили.

С тази първа стъпка начинаещите навлизат в аскетическата практика като се стремят да пазят „външната страна“ на добродетелите, техния тропос, за който вече говорихме.³⁹³

Следва отхвърлянето на страстните помисли в самата душа, тук вече борбата със страстите се води вътре в самия човек, отхвърлянето на страстния помисъл предотвратява скланянето на ума към извършването на греха.

³⁹¹ Лоски, Мистическото богословие. с. 110.

³⁹² Th.Oec. II, 72 ; Myst. XII ; Car. II, 34.

³⁹³ QD, I, 27.

На третата степен подвижникът се стреми напълно да обездвижи самото желателно начало на душата (ἐπιθυμία) по отношение на страстите, така душата вече е свободна от помислите, задвижвани от сетивата и обектите на паметта.

Върхът на безстрастието е унищожаването дори на простия помисъл, прилога (προσβολή), който, както вече отбелязахме, Преподобният разглежда като нравствено безразличен.

Чрез упражнението в безстрастие се постига не само това духовно знание за света, но и нещо, което в цялото богословие на Изповедника стои на първо място – дара на съвършената любов.³⁹⁴

С това ще завършим изложението, отнасящо се до първата степен на духовния живот в аскетическото учение на св. Максим. Напълно сме наясно с обстоятелството, че то беше прекалено повърхностно и не разглежда основни аскетически понятия като *сърце*, отношенията на ума и сърцето, класическата схема на осемте страсти и съответно развитието на различните видове страсти според Преподобния отец и др. Но за наше оправдание можем само да кажем, че на тази първа степен от аскезата синергията между Бога и човека липсва, практическата философия обхваща изцяло човешките усилия и по тази причина се постаряхме да дадем само най-обща представа за нея.

9. Естественото съзерцание

Св. Максим развива своето аскетическо учение, сходно с възхождането към Бога, каквото намираме при Псевдо-Дионисий – неговата схема очистване -просвещение – съвършенство при Преподобния отразява трите чина на тези, които се спасяват: начинаещите – тези, които практикуват деятельното любомъдрие и по този начин се очистват от страстите; преуспяващите – отдели се на естественото съзерцание; чина на съвършените – достигнали висотите на истинското богословие и изпълняващи Божествените наредби с искрена и чиста любов.³⁹⁵

³⁹⁴ Саг. IV,91.

³⁹⁵ Вж. Епифанович, С. цит. съч., с.112.

Тази йерархична подредба Преподобният със свойствения му анагогически метод намира както в самата църковна йерархия, така и в смисъла на трите закона – естествен, писан и духовен.³⁹⁶

На първите степени на тази йерархична подредба се осъществява и лекуването на различните групи душевни сили – ако при практическата философия се лекуват свързаните с плътта или самолюбието, естественото съзерцание вече лекува ума от неговото незнание (ἄγνοια).

Това незнание е вследствие на престъпването на Божествените заповеди още от прародителите и е отделило човека от общение с Бога и за да се съедини отново с Него, човекът, след като вече се е очистил от страстите и страстните помисли, съзерцава цялата пъстрота от логоси на творението чрез естественото съзерцание. Но това съзерцание е само път към отвеждането на умствените енергии към постигане, доколкото е възможно, на Божествения Логос или, с други думи, до тайнственото богословие, при което вече умът е единен със себе си и мисли единствено Логоса.³⁹⁷

При естественото съзерцание умът, освен че се просвещава, се и очиства от умозренията и от самото знание, което до момента му е било свойствено, т.е. от дискурсивното познание, което винаги е фиксирано към своя предмет. Това знание за преподобния отец е безполезно, защото не е свързано с живота съобразно Божествените заповеди.³⁹⁸

За св. Максим знанието не бива да бъде само един пасивен познавателен процес, то трябва да е дейно преобразяване на съществуващото и чрез него човекът следва да възхожда към Бога – знанието без своите духовно-нравствени последствия е свършено безполезно. Тази връзка между знание и делание е характерна за редица аскетически писатели и отразява уникалното място на човека в цялото мироздание като звеното, призвано да възведе творението към своя Създател чрез синергийното единство, чийто израз е и в насочеността на човешките действия според заповедите към осъществяването на Божествения Промисъл по отношение на света.

³⁹⁶ Car. I, 21, 79; IV, 44, 45, 57, 66; IV 56.

³⁹⁷ Th.Oec. II, 8.

³⁹⁸ Ibid. I, 22.

Така за разлика от научното знание, което винаги остава до предмета си, естественото съзерцание протича в деятелна активност (κατ' ἐνέργειαν πρακτικὴν) и е част от пътя на възстановяване на последиците от грехопадението и чрез превъзхождане на началата на самото познание се връщаме към изначалното състояние на първосъздадения човек.³⁹⁹

Този път на ума към възстановяване на първоначалното си състояние минава и през преодоляване на саомнението му, което е определено от Христов много удачно като „покаяние на ума“.⁴⁰⁰

Освен че преодолява собствените си несъвършенства, последвали от затъмняването на Божия образ вследствие на грехопадението, умът, удостоил се с възвишените съзерцания, влиза в ролята си на първенстващо начало на душата, но вече в нов тропос – той съхранява в безстрастие страстната част от душата, обуздава яростната чрез любовта, а желателната изтощава с въздържание.⁴⁰¹

Отпечатъкът на възхождането в йерархичен порядък, така присъщ на цялото богословие на Изповедника, се открива и в мистическото съзерцание, което също се развива на определени етапи, като във всеки един се осъществява подготовката за следващия, който пък от своя страна, освен че обладава новото, съдържа в себе си и всички предходни степени.

Това възхождане изразява все по-близката причастност и пълнота на единението на човека с Бога, синергийното единство на всеки следващ етап е

по-силно от предходния и прави възможни нови измерения на общението.

Йерархичността в богословието на Изповедника, тема достойна за самостоятелно изследване, е от същностно значение, защото, освен чисто онтологическото си значение, отразява и Божественото присъствие чрез нетварните енергии в съществуващото, насочени към всеобщото единение.

³⁹⁹ Вж. Христов, И., Божественото ръководство над ума в синергията на Бога и човека според св. Максим Изповедник, публикацията е достъпна на адрес: https://dveri.bg/component/com_content/Itemid,100521/catid,280/id,23265/view,article/ (15.08.2021).

⁴⁰⁰ Пак там. с.3

⁴⁰¹ Св. IV, 79, 80.

Но да се върнем на развитието на естественото съзерцание, то започва със съзерцанието на съществуващото в неговата даденост – тук искаме само да отбележим, че ще разгледаме естественото съзерцание през призмата на трите закона, за които говорихме преди малко – естествен, писан, духовен.

И така, чистото съзерцание на сетивния свят постига единствено естествения закон, чрез който се познава само, че всичко съществуващо – с цялата си красота и величие – не е самопородено, а има своята Причина.⁴⁰²

Този естествен закон отразява промислителното действие на Божествените енергии върху целия човешки род, резултиращо в светската мъдрост, която подготвя за второто стъпало от издигането на ума, а именно – съзерцанието на логосите на съществуващото и в частност – тези на Промисъла и Съда.⁴⁰³

Съзерцаването на логосите вече е свързано с по-явната откритост на Божественото присъствие, в сравнение с тази, изразяваща се в писания закон – закон, който макар и подобно на естествения да има за свой източник Бога, вече е откровение от свръхестествен порядък.

Според Епифанович точно в съзерцаването логосите на Промисъла и Съда, управляващи света чрез добродетелите, се подчертава сотириологическата база на естественото съзерцание не като интелектуално упражнение, а като дейно постигане на Божественото присъствие, защото те веднъж са разкрити в делото на изкуплението и сега постепенно се усвояват в аскетическата практика чрез добродетелите и знанието.⁴⁰⁴

На последния етап от естественото съзерцание умът достига до благодатта на истинското богословие, до степеня да вижда това, което е „около“ Бога.⁴⁰⁵

Дискусионен е въпросът, дали тази последна степен на естественото съзерцание всъщност не е екстазът на единението, защото св. Максим в посочения откъс от Главите за любовта казва, че това е етапът, в който умът вече е преминал по пътя на духовното делание като е преуспял в благоразумието, издигнал се е над съзерцанието на логосите на

⁴⁰² EPs59, PG 90, 869B.

⁴⁰³ Car . I, 99.

⁴⁰⁴ Срв. Епифанович, С. цит. съч., с.130.

⁴⁰⁵ Car . II, 26.

съществуващото и на крилете на любовта той се е оказал в Бога и в състояние да съзерцава Божествените енергии /това, което е „около“ Бога/.

Струва ни се, че, въпреки изричното упоменаване на еротичния порив на ума, светият отец далеч не говори за екстаза на единството като излизане извън себе си, напълно в духа на възвишената апофатика. Интелектуалният елемент тук все още силно присъства, което ни кара да мислим, че на това ниво – връх на естественото съзерцание – се осъществява връзката с венеца на аскетическите усилия, самото тайнствено богословие.

И наистина, ако анализираме по-детайлно позицията на Изповедника на този последен етап от съзерцанието, умът се сподобява с дара на чистата, неразсеяна молитва, която и е цел на аскетическите подвизи, но все още на едно практическо ниво.⁴⁰⁶

Така на това ниво на съзерцанието умът, вече съвършено очистил се и от самото познание, в екстаза на молитвата и чрез космическото единение чрез любовта, е готов за своето упокояване в Бога.

Тук се постига третия закон – Евангелието, законът на любовта, към който водят естествения и писания – това е законът, съдържащ духа на Божественото присъствие, различен от знаците и образите на природата и буквите на Писанието.

10. Тайнственото богословие

За тайнственото богословие казахме не малко в предния раздел, когато говорихме за синергията при богопознанието и разгледахме пътя на отрицателното богословие. Там стана дума за пристъпването на ума в светозарния мрак на Божественото незнание, където всички определения на дискурсивното знание като естествени рефлексивни способности на ума вече са ненужни и неприложими, мрака на единението на човешкия ум със Свръхнуетичното.

⁴⁰⁶ Връзките, които могат да се направят между тези възгледи на Изповедника и предшестващата го аскетическа традиция на Истока, говорят именно за това. При Евагрий състоянието на неразсеяната молитва се разглежда като венец на подвижническата практика, велико дело е, учи той, неразсеяно човек да се моли, но още по-велико е да пее псалми неразсеяно (вж. Сар. прагт., PG 40,1232B, псалмопение то се отнася към различна премъдрост и съсредоточаването на ума в него е много по-трудно от концентрирането му в познавателния процес, вж. Авва Евагрий, Творения.с. 236. Бл. Диадок Фотикийски в своите Аскетически глави говори, че има молитва, която е достойна на тези, които изцяло са изпълнени с Божествената благодат и тази молитва преминава всички граници, вж. Бл. Диадок. Творения.т. I. Киев 1908, с.378.

Тук ще разгледаме проблема по-скоро в неговото екзистенциално измерение като преобразуване на тропоса на човешката природа, осъществено на базата на обитаването на Божествения Логос в нея.

За св. Максим тайнственото богословие е истинското богословие, то е в най-висша степен богословие на откровението, но откровение в мистическия екстаз, когато душата, преминала през всички степени на въздигането и знанието, водена от Словото, според нейните възможности получава равноангелско знание.⁴⁰⁷

Няма да се спираме на библейските образи, които показват това възхождане на човека към Бога, осъществено още тук, на земята, само ще кажем, че те освен всичко друго дават на подвижника сигурни основания да смята, че обожението или поне предвкушването на райското блажено състояние на единение е възможно още в този живот, което от своя страна поставя в една много близка перспектива резултата от аскетическата практика, макар и пълното единение да е отложено за „благословената събота“, за осмия ден⁴⁰⁸ или, както сполучливо се изразява Лоски, за „пира в Царството“.

Целият този процес на възхождане според св. Максим се осъществява чрез индивидуалното следване и отразяване на кенозиса на възплътеното Слово на едно екзистенциално ниво в подвизите на аскета, защото Логосът се разпъва за тези, които чрез деятельното любомъдрие се упражняват в добродетелите и приковават на Кръста страстните действия. Той, логосът, възкръсва и възхожда на небесата за тези, които са отхвърлили ветхия човек, изтлял в похот и са се облекли в новия (Ефес. 4:22-24) и ги възвежда чрез благодатта при Отца, по-горе от всяко началство и власт, сила и господство (Ефес1:21).⁴⁰⁹

Синергията с Бога в човешките действия е довела до едно христовидно състояние на човека, което го е превърнало отново в най-чист образ на Словото.⁴¹⁰

Тази христообразност обхваща тотално човешката природа, преживявайки тайнствените възплътения на Словото, подвижникът придобива „Христов ум“ (1Кор.2:16) като синергия.⁴¹¹

⁴⁰⁷ Myst, 23, PG91, 701B.

⁴⁰⁸ Amb. Io.PG 91, 1392CD.

⁴⁰⁹ Th. Oec. II, 27.

⁴¹⁰ Amb. Io., PG 91, 1285A.

⁴¹¹ Христов, И. Божественото ръководство на ума.с.4

Това придобиване не става на базата на замяна, допълнение или превръщане на човешкия ум, а именно като синергия, по благодат, като „просветляване на силата на нашия естествен ум и внасяне у него на Божествената енергия, тогава ние ще познаваме с осветен ум и пред нас се открива перспективата на духовното виждане“.⁴¹²

Това състояние на ума, чрез което той придобива богословското тайноводство, св. Максим описва, позовавайки се на своя учител в съзерцанието – Дионисий, според който, насочвайки се към Божественото, умът разбира или

по-точно приема дара на себепознанието и по този начин, разбирайки свойственото за него, ще се отдалечи от незнанието като чуждо на всепросвещаващата светлина на Божествените енергии. Но, съзнавайки несъвършенството си, няма първоначално да възжелае единението с Бога, но много скоро, достигнал съвършенството, ще се насочи към „най-първото“ и ще се възведе към Богоначалната висота.⁴¹³

Тук ще отбележим три съществени момента.

За да достигне умът до висините на истинското богословие, до богомислието, умствените енергии трябва да са насочени единствено „навътре“ към самия ум и така той е събран, съсредоточен в себе си, цялата ориентираност към обкръжаващата го реалност на този етап вече е преодоляна.⁴¹⁴

Другото е свързано с откриването от страна на ума в резултат на това себепознание на автентичното му предназначение, неговите енергии следва да са насочени единствено към Бога, а не разпилени в мрака на незнанието като направлявани към сетивното или може би по-правилно, към всичко онова, което не е Бог.

Като следствие от двете умът се възкачва към Богоначалната Висота, връща се в своето предвечно предначертано място на единение в общението с Бога.

Тези тайнствени възплъщания на Христос в живота на подвижника изразяват най-ясно христоцентричния характер на аскетиката на Изповедника и в тази светлина трябва да

⁴¹² Пак там.с.5

⁴¹³ Св. Дионисий Ареопагит За Църковната йерархия. с. 96-97.

⁴¹⁴ Изрично подчертаваме това, защото основната теза на Изповедника за крайната цел на всичко сътворено и съответно ролята на човека в Божествения план е единението, преодоляването на фрагментацията на съществуващото, самото възхождение в своя принцип съдържа преодоляването ѝ, а тя като такава е следствие на грехопадението. За това възхождение не само на човека, но и на творението като цяло, разгледано като единение, ще стане дума малко по-късно.

се разбира неговата страстна ангажираност в един „сух“, по думите на Епифанович, дебат, какъвто е монотелитският⁴¹⁵, където религиозният патос на чистата вяра в известна, немалка степен, е заменен от строгостта и лишението от емоция логически построения. Но св. Максим влиза в този дебат, воден от пламенната вяра в Живото Слово, до Чиито благодатни енергии той се е докосвал в своите мистични съзерцания с идеята да защити тази цялост и пълнота на възприетата от възплътения Логос човешка природа, продължавайки по този начин делото на Халкидон и с ясното съзнание, че всяко едно друго решение прави неосъществима химера възделената цел на всеки един живот „по Христа“ – обожението.

Учението за дейното присъствие на Благодатните енергии в човешката природа решава и по коренно различен начин въпроса за отношението между Божествената благодат и свободната воля. Източното богословие винаги е настоявало на синергичните действия на свободна воля и Божествена благодат – те се проявяват едновременно и не могат да бъдат разбрани една без друга, действията на волята са просветени от благодатта и съответно благодатта просвещава волята.⁴¹⁶

Човекът сам, според собствените си сили не може да постигне нито просветление, нито спасение, по тази причина той трябва да изпроси благодатното съдействие на Божествените енергии, които ще му върнат естествената способност за различаване на нещата (διάκρισις) или с други думи да изпроси това постоянно пребиваване на Господа в него, Който като духовно Слънце ще просвещава действията му.⁴¹⁷

11. Обожението на човешката природа

Завършваме настоящото изследване с темата, която в действителност се явява идейният център на цялото богословие на Изповедника, всички мисловни нишки на

⁴¹⁵ Вж. Епифанович, С. цит. съч., с.134.

⁴¹⁶ Изключително интересни са разсъжденията по този повод на Лоски, който показва слабостта при интерпретацията на това отношение в западното богословие, където и двете страни в дебата, бл. Августин и Пелагий пренасят отношението благодат – свобода в полето на разума, а там той е нерешим поради близостта на двете същности и няма как да се разбере тяхното синергийно единство в делото на спасението, вж. Лоски, В. Мистическото богословие. с.107.

⁴¹⁷ Th. Оес. II, 33

христологията, онтологията и аскетиката на Преподобния водят към обосноваването на човешкото участие в Божественото естество (срв. 2 Петър 1:4), което в крайна сметка се отнася до човешкия есхатон, до изпълнението на предвечния Божествен план както за човека, така и за творението като цяло.

Интерпретацията на проблема в творчеството на св. Максим освен целостността и завършеността на неговата доктрина, показва и светоотеческо разбиране за богословието изобщо, то не е откъсната спекулативна система, а живеене на истините на вярата, тяхното преживяване на чисто екзистенциално ниво.

Или както подходящо се изразява Лоски духовният живот може да бъде разгледан само в светлината на догматите, защото те са негов външен израз и единствено обективно свидетелство за потвърдения от Църквата опит.⁴¹⁸

В тази светлина на връзката между мистика и догматика можем да прозрем решителността и патоса, с които св. Максим се включва в христологическата полемика, защото вярата, изопачаваща преданието на Отците, води и до нездравия духовен живот, на който е чуждо спасението. С цялото същество на монашеската си природа Преподобният чувства нуждата от богословско обосноваване на принципите на аскезата и обратно – аскетическата визия върху богословските постановки, само това взаимно обвързване прави възможно мистичното, обожващо въплъщение на Словото във вярващия.

Неговото учение за обожението като цел на човешкия живот съдържа в себе си тази органична връзка между догматика и аскетика – без обосноваването на двете воли, произтичащи от двете природи в Христа, обожението не би се отнасяло до цялостната човешка природа и така усилията на подвига биха били на нивото на нравственото усъвършенстване, а участието в Божественото естество, непълно.

В учението на св. Максим за обожението светоотеческата традиция намира своята най-пълна разработка и най-дълбок израз, антропологическата проблематика е вплетена с Божествената икономия, кенозисът на Словото обуславя теозиса на вярващия, човешкото битие излиза извън тварните рамки в синергията с Божествената благодат и се доближава според причастността, присъща на тварното до безкрайността на Божествения живот. Обожението в богословието на Изповедника има не само антропологично, но и вселенско

⁴¹⁸ Вж. Лоски, В..Мистическото богословие. с.126.

измерение, то не се разглежда единствено във връзка с човека, а като цел на целия космос, възведен към Бога чрез посредничеството на човека.⁴¹⁹

Има и един друг важен аспект, засягащ не само възгледа на св. Максим за обожението, но и цялото православно гледище по въпроса. Концепцията за теозиса е сърцевината на православно богословие, неговата автентична същност и връзката на съвременното православно богословие със светоотеческата традиция, като мисловност и като аскетическа практика, която изразява духа на Преданието на древната Църква.

Вглеждането в тази проблематика по наше дълбоко убеждение ще помогне на съвременните православни богослови поне отчасти да се освободят от не дотам здравия академизъм, изразяващ се във фиксираността върху патристическите текстове, въпросите за тяхната автентичност, датировка и т. н., не че това не важно, но съсредоточавайки вниманието си върху него, като че ли ни убягва автентичното богословие, богословието на отците. Както отбелязва митрополит Йеротей / Влахос/ днес теологията се развива чрез разсъдъчни прийоми, станала е просто една разсъдъчна система, тя е по-скоро история на теологията, а не е плод на участието на Бога.⁴²⁰

В тази връзка сега само ще маркираме, а по-долу малко по-подробно ще се спрем на трудовете, които полага един от изтъкнатите православни изследователи на наследството на Изповедника – проф. Ларше. Той се опитва да запази автентичния дух на учението на св. Максим за обожението от превратните му тълкувания от страна на гравитиращи около томизма богослови, както и от съвременната екзистенциално-персоналистична православна мисъл в лицето на митрополит Йоан /Зизиулас/, които разглеждат обожението като отнасящо се не към природата, а към конкретната личност.⁴²¹

След тези въведителни думи, които надяваме се очертах централното място на теозиса не само в творчеството на Изповедника, но и в православно богословие изобщо, ще пристъпим към изложението на самото учение за обожението на св. Максим.

Своите виждания за обожението Преподобният отец развива във връзка със схващането си за поетапното възхождане на човека към Бога, така както то се осъществява

⁴¹⁹ Cf. Russell, N. op. cit., p.262.

⁴²⁰ Йеротей (Влахос), Православна психотерапия., с. 348.

⁴²¹ Cf. Jean-Claude Larchet. The mode of deification, in *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Oxford University Press 2015, p.360.

в трите етапа на духовния живот – праксис-а, съзерцанието и екстаза на същинското богословие.

Първото условие за обожението, което по своята същност представлява обожение на едно нравствено ниво⁴²², се осъществява чрез отхвърлянето на привързаността към света и прекратяването на противоборството с Бога, което човек води вследствие от своята страстна обвързаност. Станал роб на страстите, човекът е съучастник и слуга на дявола в неговата борба срещу Бога. Когато човекът се очисти от страстното опиянение и отхвърли робството на дявола, ще приеме мирния и кротък Цар Христос, Който ще го ръководи според истинските закони и човекът ще му даде като дан плодовете на праведността, съзрели в него от пазенето на добродетелите.⁴²³

Както нееднократно беше споменато, деланието е свързано именно с утвърждаването в добродетелите, което се получава след отхвърляне на страстната привързаност към света. Светият отец го определя като практическа философия. На този етап човек нравствено се преобразява според Христа, Който е основата на добродетелите и така Логосът се възплъщава в него, според живота му съгласно заповедите.

В аспекта на светотоайнственото учение св. Максим свързва Божествената подкрепа за това пазене на добродетелите с Кръщението, където освен осиновяването по благодат, като първа стъпка към теозиса, същата в синергийното единство с душевните сили, спомага за съхраняването на тази човешка укрепеност в добродетелите.

По тази причина той говори и за двоякия начин на нашето ново раждане в Св. Кръщение – веднъж на човека бива дадена тази благодат в състояние на възможност, а другото раждане вече се свързва с актуализирането на благодатта в действителното нравствено преобразуване на произволението, насочено към Бога. В първия случай потенциата на благодатта се определя единствено от вярата и тук възможността за грях все още е налична, защото волята не е обожена чрез свободното пазене на заповедите, Божествените благодатни енергии не могат да действат противно на човешкото произволение, а само в синергия с него.

⁴²² Свързано е с присъствието на Логоса в добродетелите, за което говорихме в предходната част.

⁴²³ Ер.24, PG 91, 609.

Вторият способ на раждането обаче Светият отец свързва с претворената чрез нравственото обновление воля, която желае и получава обожението. Тези, които са причастни на това обожение, вече не са склонни към греха, защото вече са утвърдени в добродетелите и умът им по причастност и благодат е изпитал това, което се явява Бог по своята същност.⁴²⁴

Осиновяването по благодат води до богоуподобяване и освещаване на човека, чрез своите действия той освещава и света като прославя с делата и мислите си своя Осиновител. Освещаването на името на Небесния Отец⁴²⁵ човекът прави, когато отсича своята привързаност към изменчивото и се очиства от страстите чрез съзнателни усилия на волята.⁴²⁶

Тези усилия на волята са всъщност себеотричането на човека, разкъсването на връзката със света – човекът вече не смята за болезнено лишаването на сетивата от удоволствие, той вече познава само едно удоволствие, съжителството на душата с Логоса Христос. За човека, да бъде лишен от тази близост, е безкрайно мъчение, защото и да стане господар на света той не може да преодолее неуспеха да не постигне обожението, на което се надява.⁴²⁷

В този ред на мисли се вижда защо Изповедника настоява на две свършени воли в Богочовешката Личност на Спасителя – без нравствения теозис на човешката воля е невъзможна доброволната укрепеност в добродетелите и възхождането на ума към мистическото съзерцаване, чрез което той от своя страна се обожил. Така трите етапа на духовния живот са неотделими един от друг заради синергийното единство между божествените и човешките енергии. Това единство се реализира на всеки един от тях, което определя и в крайна сметка цялостното обожение на човешката природа, защото нравственият теозис, този на ума и екстаза на единението всъщност съществуват само мислено, а реално се обожва цялостния човек в единството на неговия логос.

Въпреки това обаче ще продължим с обожението на тази най-висша способност на душата – умът – която я прави причастна на един тип знание за съществуващото равно на

⁴²⁴ QTh.6.

⁴²⁵ В Господнята молитва, „да се свети Твоето име“ (срв. Лук. 11:2).

⁴²⁶ ELP 1.

⁴²⁷ Cf. Russell, N.op. cit., p.269.

това на безплътните сили. Тук ще си позволим да отворим една скоба. Богословската система на Изповедника е единна в своето обяснение както на човека, така и на съществуващото от гледище на връзката на техния телос в Бога. Предпоставките, от които изхожда Светия отец, са в еднаква степен относими както за човека, така и за творението като цяло, есхатонът и на двете, техният скопос е у Бога, стремежът под формата на естествено движение към Него е заложен в техните логоси и ако при човека той се реализира чрез обожението, то при сътвореното се осъществява чрез човека, който преодолява разделенията в съществуващото, единява го и го възвежда към Бога.

В този смисъл, ако до момента говорихме за сходството на теозиса на човешката природа и трите етапа от духовния живот, сега можем да направим по-общото заключение и го свържем с поэтапното преодоляването на разделенията в съществуващото, разбира се в техния най-общия план, който, редуциран отново се свежда до триадата: добродетелност, гносис, единение.

Животът според добродетелите, отнесен към разделенията в съществуващото, включва преодоляването на половото разделение в човешката природа, изразяващо страстната привързаността към сетивното, земята и рая, като диференциация на сетивното вследствие на грехопадението: следва премахването на второто разделение – единението на небето и земята или с други думи на сетивния и умопостигаемия свят, при преодоляването на което човек става равночестен на ангелите или по друг начин казано, придобива истинно познание за съществуващото; петото последно разделение, което кореспондира с целта на подвижническия живот – екстазът, преодоляването по благодат на границата между тварното и нетварното.

Обожението на ума следва от обожението в нравствен аспект, защото последният по същество е обожение на деятелните способности на душата, които както вече бе казано се ръководят от разума.

Подобно на човека, който е двойствен по своята природа, състоящ се от душа и тяло, и в самата душа пребъдват две сили – разумната, която се движи самовластно и жизнената, която е неподвижна по своята природа или, както уточнява Светият отец, няма свободата на избора. По-нататък той продължава с диадите – към разумната сила се отнасят деятелната и съзерцателната способности на душата, като съзерцателната се нарича ум, а

дейтелната – разум. Умът се явява първенстващ над разумната сила, а разумът е промислителното начало на жизнената. Разумът управляващ промислително, т.е. съгласно естествената насоченост на своите енергии – жизнената сила се нарича още и разсъдителност, а умът, който е вкоренен в съзерцанието, е определен от Изповедника като мъдрост.⁴²⁸

Чрез тези диади св. Максим описва обожението на душевните сили в тяхната взаимна свързаност. Разумът чрез навика, придобит чрез деятельното любомъдрие /практическата философия/, в управлението на душевните сили според добродетелите достига до благо, а умът чрез навика в съзерцанието придобива истинно познание за съществуващото или още наричано мъдрост. Така, заключава Изповедника, тези две душевни сили, когато техните енергии са насочени в естествената им посока т.е. към Бога, дават на човека истинската наука за Божествените и човешките неща, истинско и непогрешимо знание, което е върха на християнското любомъдрие.⁴²⁹

Така за св. Максим предела (περας) на любомъдрието е свършеният синтез между деланието и съзерцанието, резултат на който се явява истинският гносис, който се разглежда от Преподобния основно в духовно-умозрителен аспект.

Всяка от душевните сили се обожават съобразно свойствените ѝ енергии и това обожение е свързано с възстановяването на тяхното изначално състояние преди грехопадението. В рая човекът е действал съгласно Господните заповеди и е бил призван към познание в синергийно единство с Божественото знание за съществуващото. Това заключение е важно с това, че доказва отношението на теозиса към човешката природа, а не към личността, нещо, за което ще стане дума след малко.

Концепцията на св. Максим за обожението може да се разгледа и като част от критиката на оригенистката онтология, като опозиция на Оригеновата триада: покой – раждане – движение. Изповедника противопоставя сътворение – движение – покой и оттук, битие – благобитие – вечно битие. Тази идея изразява и поэтапното „придобиване“ на Бога от вярващия – раждането, осиновяването чрез Кръщението и есхатона във Възкресението.⁴³⁰

⁴²⁸ Myst.5.

⁴²⁹ Ibid.

⁴³⁰ Cf. Thunberg, L. op.cit.,p. 368-373 ; Russell, N.op. cit., p.274.

Обожението на човешката природа се извършва в нейния начин на съществуване, логосът ѝ остава неизменен. Този обновен тропос показва свръхестественото действие на Божествените енергии върху нея и от своя страна я прави самата тя да действа, превъзхождайки себе си, вече неподвластна на законите на естеството.⁴³¹

Теозисът е събитие, което има онтологичен характер, според Ларше, св. Максим разглежда обожението на човешката природа според благодатта (κατὰ χάριν), причастността, положението (θέσις), състоянието (ἔξις) и качеството (ποιότητα)⁴³², но всички те показват нюанси в мисълта на Изповедника по отношение на обожението на човешката природа и изразяват цялата пълнота на концепцията му.

На много места Преподобният подчертава, че обожението нито е по възможностите, нито може да се извърши единствено със силите на човешката природа, то е дело на благодатта, на енергиите, преобразяващи човека, но в тяхното синергийно единство с енергиите на човешката природа. Но най-интересно е, че според Светия отец това не се отнася само до човека, а до всичко сътворено.

В Богословските глави намираме едно място, в което св. Максим, говорейки за Божията Събота като съвършен завършек дори на есхатологията, като пълно прекратяване на Божествените действия спрямо съществуващото, казва че е възможно Бог да „отдъхва“ от естествените си енергии и във всяко сътворено, което съразмерно на природата си определя и собствената си естествена енергия спрямо Бога.⁴³³

Това красиво и дълбоко оптимистично твърдение на Изповедника споменахме с цел да привнесем още един довод в полза на Ларше във връзка с полемиката му с представителите на съвременния православен персонализъм. Решихме да не излагаме в детайли концепцията му за това, че във визията на св. Максим се обожва природата, а не личността.⁴³⁴

Но от приведения откъс става за пореден път недвусмислено ясно, че обожението е процес, който ще обхване всичката твар и в това е смисълът на цялата онтология на св.

⁴³¹ Ambo. Io. PG 91, 1341D.

⁴³² Larchet, J-C. The mode of deification. p.350.

⁴³³ Th. Oec. I, 47.

⁴³⁴ Няма смисъл да утежняваме изложението с перифрази или цитати от автора, достатъчно е да отпратим към вече цитираната студия в Оксфордския речник, в която аргументирано се оборват тезите на Зизиулас и представите на школата на Ле Гуилу.

Максим, изградена на базата на учението за логосите, в които е заложено естественото движение именно на всичко сътворено към Бога. Това движение, тези естествени енергии са присъщи на всяка една природа, не само на човешката, където действително възстановяването на това естествено движение е свързано с усилията на подвижническия живот и нравствено усъвършенстване, но да се твърди, че обожението се разглежда от Изповедника само в нравствено-персоналистичен порядък не кореспондира по никакъв начин със същината на неговото учение за тоталния теозис.

Преображението на човешката природа при обожението я въздига отвъд законите на естеството, още при деятельното любовъдрие връзките с „мира сего“ бидоха прекъснати, но теозисът я довежда до състояние, при което тя стига до своя Първообраз, подобно на отпечатаното към Печата. И нещо друго, тя няма вече перспективи за по-нататъшно движение, или по-точно, както Изповедника учи, тя дори не може да желае повече, защото е придобила Божественото действие (τῆς θείας ἐπειλημμένης ἐνεργείας) и е станала бог, заради обожението (θεὸς τῇ θεώσει γεγενημένης).⁴³⁵

⁴³⁵ Amb. Io. PG 91, 1128B.

Заклучение

В хода на настоящото изследване се постигна зададената цел, а именно да се изследва процеса на синергийно единение на Бога и човека в антропологическото учение на св. Максим Изповедник.

Успяхме да проучим цялостната схема на развитие на това съдействие, като разгледахме първо основанията, които правят възможна синергията между човека и Бога, започвайки от нивото на онтологията в богословието на светия отец, намираща своя израз в учението му за логосите на съществуващото.

Схващането на св. Максим за логосната природа на съществуващото и отношението между индивидуалните логоси и Божествения Логос по схемата Един-много, много-Един, както беше показано не само обяснява единството на творението, но и дефинира пространството на общност между Твореца и творението. Тази общност има и своите есхатологически измерения, които светият отец развива от гледището на една тотална синергия, между Твореца и творението.

Естественото движение на сътворения свят към Бога, заложено в неговата логосна структура прави възможна и реална перспективата на това „всичко у всички“, за което говори св. ап. Павел (срв.1 Кор.15:28).

От гледище на антропологията синергийното единство между Бога и човека е възможно единствено на база общението на двете природи в Личността на Богочовека. От тук и антропологическата концепция на Изповедника е христоцентрична.

Връзката между христология и антропология в мисловната система на св. Максим беше показана и чрез анализа на богообразността на човешката природа, бидейки образ Божии, човекът е образ на Архетипа Христос. В Личността на въплътеното Слово човешката природа постига замисъла на „предвечния Съвет“ по отношение предназначението на човека.

Само в този контекст може да бъде разбрана ангажираността на преподобния с христологическата полемика и да бъдат разбрани измеренията на изповедническия му подвиг. За да се осъществи цялостното обожение на човешката природа, тя в Личността на Спасителя трябва да бъде в цялата си пълнота, за да бъде проникната от Божествената

природа посредством перихорезата, така както са определили отците в Халкидон. С това догматическо положение, светият отец не може да направи компромис продиктуван от политическите тежнения на двореца в Константинопол и остава верен до край на църковното учение.

В чисто антропологически аспект, въпреки, че както беше споменато в цялата светоотеческа мисловност христологическата проблематика е неразривно свързана с антропологията, бяха очертани основанията на синергийното единение не само между човека и Бога, но между Твореца и цялото творение, осъществяващо се чрез човека.

По своя логос човешката природа е двусъставна – душа и тяло, това е определящо за уникалното място на човека в универсума. Той свързва в себе си двете сфери на битието – сетивната и умосъзерцаемата, беше акцентирано на преодоляването от страна на св. Максим на антропологическия минимализъм характерен за някои църковни писатели преди него. Преподобния поставя акцента върху богообразността на цялата човешка природа, на душата и тялото и в тази връзка разглежда човека като „универсална работилница“ за усъвършенстване на творението.

В тази връзка беше разгледано и богоуподобяването, ако образът Божий е по-скоро статичния компонент в човешката природа, посредством подобие то се разбира динамиката на синергичното единение. Човекът е призван по думите на св. Максим по благодат да стане това, което е Бог по Своята природа.

В този контекст беше разгледано и едно определящо за богословието на Изповедника отношение между логоса на природата и присъщия и тропос, т.е., начина на нейното съществуване. Тази двойка, логос-тропос е от принципно значение за цялата визия на св. Максим и се явява един от основните методологически инструменти, които той използва. Чрез тази диада може да бъде схваната спецификата в учението на Изповедника, например, отнесено към обновлението на естеството, той е пределно ясен, то се осъществява в тропоса, всяко изменение на логоса на природата е немислимо, защото води до нейното унищожаване като конкретика, до превръщането и в нещо друго.

Накрая бяха разгледани различните аспекти на синергийното взаимодействие като фокусът на вниманието беше насочен към аскетическите възгледи на св. Максим. Това беше

продиктувано както от съображения свързани с конкретната тема на изследването, така и с една по-обща рецепция на богословието въобще.

По отношение на първата група, може да се каже, че именно аскетиката е тази ос, около която Изповедника развива всички останали елементи от богословската система. За него аскезата е самото богословие *par excellence*, само чрез нея е възможно предвкушването на бъдещото блажено състояние на единение с Бога още тук, на земята.

Втората група мотиви са преди всичко свързани с един стремеж, който се наблюдава в съвременното православно богословие за връщане към светоотеческите корени. Този стремеж се свързва и с един специфичен поглед върху богословието като цяло, напълно в духа на древните отци. На него вече започва да се гледа като на терапевтична наука, чиято цел освен лечението на душата е и живото общение с Бога, а не само абстрактно, академично занимание.

Във връзка с постигането на целите на настоящото изследване решихме и поставените задачи.

Чрез решаването на **първата**, отнасяща се до обосноваването на синергийното единение се показаха основанията за синергията в учението на св. Максим за логосите на съществуващото и за заложения в тях естествен стремеж към Бога. Така от една страна се показва единството на творението в неговия първоначален замисъл, а от друга – разглеждането на движението като част от проблема за синергията показва нейната вкорененост в онтологията на Изповедника.

Освен това на базата на историческия подход, възприет като част от методологията на изследването се показва и обусловеността на възгледите на св. Максим от патристическата традиция на Изтока.

Чрез решаването на **втората** задача, касаеща конкретно синергията между Бог и човек, проблемът за това синергийно единство беше проучен в областта на антропологията на св. Максим, където неговата основа се очерта в динамичната връзка между образа и подобieto, като беше обърнато специално внимание на богообразността на цялата човешка природа, душата и тялото в Богословието на Преподобния, което е важно за интерпретацията на връзката между тях, в цялостния логос на човека, която той прави в аскетическото си богословие.

Работата по **третата** задача всъщност финализира и постигането на целта на изследването – да бъде изследвано разгръщането на синергийното единение в някой негов аспекти, като ударението беше поставено върху аскетическото учение на преподобния отец по причини, които бяха изтъкнати малко по-горе.

За целта то беше разгледано в аскетическото богословие на св. Максим, което отразява в цялост неговата визия за възхождането на човека към Бога.

То беше осъществено в проблемните полета на добродетелите, основно на любовта, на богопознанието, като синергията при него беше разгледана в нейната връзка с просветлението на ума в съзерцанието на логосите на съществуващото и в мистичното му единение с Бога в светозарния мрак на апофатиката, вече на ниво богообщение. Друго проблемно поле беше аскезата и там синергийното единение беше разгледано от позицията на неговия резултат, а именно – разгръщането на човешкото битие, от чисто физическото съществуване, през благобитие до вечното битие.

БИБЛИОГРАФИЯ

Извори

Sancti Maximi Confessoris, Ambigua ad Thomam una [CPG 7705.1] cum Epistula secunda ad eundem [CPG 7700]. Bart Janssens (ed.), CCSG 48. Turnhout: Brepols, 2002.

– Capita ducenta ad theologiam Deique Filii in carne dispensationem spectantia [CPG 7694]. Franciscus Combefis (ed.), PG 90, Paris: Migne, 1865, coll. 1084–1173.

– Diversa capita ad theologiam et oeconomiam spectantia [CPG 7695, 7715]. François Combefis (ed.), PG 90. Paris: Migne, 1865, coll. 1177–1392.

– Liber Asceticus [CPG 7692]. Peter Van Deun (ed.), CCSG 40. Turnhout: Brepols, 2000.

– Mystagogia [CPG 7704]. Christian Boudignon (ed.), CCSG 69. Turnhout: Brepols, 2011.

– Opuscula exegetica duo: Expositio in psalmum LIX [CPG 7690], Expositio orationis dominicae [CPG 7691]. Peter Van Deun (ed.), CCSG 23. Turnhout: Brepols, 1991.

– Prologus in opera Sancti Dionysii [CPG 7708]. Petrus Lansselius (ed.), PG 4, Paris: Migne, 1889, coll. 16–24.

– Commentaria in Librum De coelesti hierarchia [CPG 7708]. Petrus Lansselius (ed.), PG 4, Paris: Migne, 1889, coll. 29–113.

– Commentaria in Librum De ecclesiastica hierarchia [CPG 7708]. Petrus Lansselius (ed.), PG 4, Paris: Migne, 1889, coll. 116–184.

– In Librum De divinis nominibus Scholia [CPG 7708]. Petrus Lansselius (ed.), PG 4, Paris: Migne, 1889, coll. 185–416.

– Scholia in Librum De mystica theologia [CPG 7708]. Petrus Lansselius (ed.), PG 4, Paris: Migne, 1889, coll. 416–432.

– Scholia in Epistolas S. Dionysii Areopagitae [CPG 7708]. Balthasar Corderius (ed.), PG 4, Paris: Migne, 1889, coll. 528–576.

– Quaestiones ad Thalassium [CPG 7688]. Carl Laga and Carlos Steel (eds.), CCSG, 7, 22. Turnhout: Brepols, 1980, 1990.

– Quaestiones et Dubia [CPG 7689]. J. H. Declerck (ed.), CCSG 10. Turnhout: Brepols, 1982.

Massimo Confessore, Capitoli sulla carità [CPG 7693]. Verba seniorum. Aldo Ceresa-Gastaldo (ed.), N.S. 3. Rome: Editrice Studium, 1963.

Maximos the Confessor, On Difficulties in the Church Fathers. The Ambigua [CPG 7705]. Nicholas [Maximos] Conostas (ed.), DOML, 2 vols. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014.

Светоотечески издания

Св. Василий Велики, Беседа первая о сотворении человека «по образу» в Творения: т. 1. Москва, Сибирская благовонница, 2009.

Св. Григорий Богослов, Слово 28 (Второ за богословието) в Св. Григорий Богослов, Творения, т.1, Москва, Сибирская благовонница, 2007.

Св. Григорий Богослов, Слово 39, Творения, т.1, Москва, Сибирская благовонница, 2007.

Св. Григорий Нисийски, Об устроении человека, в Творения святых отцев в русском переводе, т. 37, Москва, Типография В. Готье, 1861.

Св. Григорий Нисийски, Большое огласительное слово, 5, в Творения святых отцев в русском переводе, т. 40, Москва, Типография В. Готье, 1862.

Бл. Диадокх. Творения. Киев, Типография Горбунова 1903.

Дионисий Ареопагит, За небесната йерархия II,3 (превод от гръцки на Ив. Христов), София, ЛИК, 2001.

Дионисий Ареопагит, За църковната йерархия I,3 (превод от гръцки на Ив. Христов), София, ЛИК, 2001.

Псевдо-Дионисий Ареопагит, За Божествените имена, I,5 (превод от гръцки на Л. Денкова), София, Гал-Ико, 1999.

Евагрий Понтийски. Творения. Москва, Мартис, 1994.

Климент Александрийский. Строматы. Санкт-Петербург, Издательство Олега Абышко, 2003.

Преп. Макарий Египетский, Духовния беседы, послания и слова, Москва, Типография Лаврова, 1880.

Справочни издания

The Oxford Handbook of Maximus the Confessor, Oxford University Press 2015.

A patristic Greek lexicon , Oxford, Clarendon press, 1961.

Речници

Старогръцко-български речник, София, 1992.

Гръцко-църковнославянски речник, Зографски манастир, Света Гора, 2019.

Изследвания

На кирилица

Атанасий (Йевтич), Протология и есхатология у св. Максима Исповедника, <https://azbyka.ru/otechnik/afanasij-evtich/protologija-i-eschatologija-u-sv-maksima-ispovednika/>.

Алексий (Дородницын), Максим Исповедник, как представитель древнехристианской мистики, https://azbyka.ru/otechnik/Aleksij_Dorodnicyn/maksim-ispovednik-kak-predstavitel-drevne-hristianskoj-mistiki/.

Бек, Х. Византийското хилядолетие. София: Прозорец, 2017.

Беневич, Г., Максим Исповедник и неудобное богословие, https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/maksim-ispovednik-i-neudobnoe-bogoslovie/.

Беневич, Богословско-полемические сочинения преп. Максима Исповедника и его полемика против моноэнергизма и монофелитства, в преп. Максим Исповедник,.

Богословско-полемические сочинения, Святая гора Афон – Санкт Петербург, Русская христианская гуманитарная академия, 2014.

- Беневич, Г. Моноэнергизм и монофелитство VII в. в Антология восточно-христианской богословской мысли, т.2. Санкт-Петербург:Никея, 2009.
- Беневич Г., Краткая история „промысла“ от Платона до Максима Исповедника, Санкт-Петербург: Русская христианская гуманитарная академия, 2013.
- Бирюков Д. С., Тема проникновения огня в железо и ее использование в контексте описания обожения человека в святоотеческой традиции, *Волшебная гора*, 15 (2009).
- Бирюков Д. С., Тема описания человека через „схождение особенностей“ у свт. Василия Великого и ее церковно-исторический и историко-философский контекст. *Богословские труды*, 42 (2009)
- Болотов, Лекции по истории древней Церкви, т.IV, Москва: Издательство Спасо-преображенского монастыря, 1994.
- Бриллиантов, А., Влияние Восточного богословия на Западное. Санкт-Петербург: Печатня Яковлева, 1898.
- Василий /Кривошеин/, Св. Симеон Новый Богослов в Архиепископ Василий /Кривошеин/, Богословские труды. Нижний Новгород: Христианская библиотека, 2011.
- Василиадис, Н., Таинство смерти. Москва: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1998.
- Виноградов, А., Еще раз к вопросу о месте ссылки, смерти и погребения прп. Максима Исповедника, в *Богословские труды*, выпуск 45(2010).
- Гарриг Ж.-М., Представление о римской супрематии у Максима Исповедника . *Символ*, 14 (1985).
- Дунаев, Г., К истолкованию Quaestiones et dubia, 13 преподобного Максима Исповедника в Богословские труды. 43-44 (2012).
- Епифанович, С., Преп. Максим Исповедник и византийское богословие, Москва: Мартис, 1996.
- Жилсон, Е., Бьонер, Ф. Христианская философия, София: Университетско издательство, 1994.
- Зарин, С., Аскетизм по православно-христианскому учению. *Христианское чтение*. 2(1907).
- Зарин, С., Значение страстей в духовной жизни, их сущность и главные моменты развития, по святым Отцам аскетов. *Христианское чтение* 5 (1904).

- Зизиулас, Й., Битието като общение. Изследвания върху личността и Църквата.София: Комунистас, 2013.
- Преп. Иустин (Попович), Догматика Православной Церкви. Сотериология и Еклесиология в Собрание творений преподобного Иустина, т.3. Москва: Паломник,2006.
- Йеротей /Влахос/, Православна психотерапия, Велико Търново, Праксис, 2009.
- Каприев, Г., Византийската философия. Четири центъра на синтеза. София:ЛИК, 2001.
- Каприев, Г. Максим Исповедник. Въведение в мисловната му система. София: Изток-Запад, 2010,.
- Каприев, Г. Свободна воля и предопределение във византийската традиция. *Християнство и култура*,.6 (2016).
- Каприев, Г. Грехът на Адам и Ева в учението за човека на Максим Исповедник в *Християнство и култура*, 7 (2021).
- Кирил (Зинковский), Великие отцы Церкви о материи и теле человека, Санкт-Петербург: Издательство Олега Абышко,2014 г.
- Кирил (Зинковский), Иерархическая антропология преп. Максима Исповедника, https://azbyka.ru/otechnik/Kirill_I_Mefodij_Zinkovskie/ierarhicheskaja-antropologija-prep-maksima-ispovednika/.
- Кирил (Зинковский), Учение преподобного Максима Исповедника о Евхаристии, https://azbyka.ru/otechnik/Kirill_I_Mefodij_Zinkovskie/uchenie-prepodobnogo-maksima-ispovednika-o-evharistii/.
- Киприан (Керн), Антропология святого Григория Паламы, Москва: Паломник,1996.
- Коман, К. Герменевтические предпосылки в труде Ответы Фаласию св. Максима Исповедника., https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/germenevticheskie-predposylki-v-trude-otvety-falasiyu-sv-maksima-ispovednika/.
- Корытко, О., О некоторых аспектах христологии преподобного Максима Исповедника,https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/o-nekotoryh-aspektah-hristologii-prepodobnogo-maksima-ispovednika/.
- Лаут, А., От учения о Христе к иконе Христа. Преп. Максим Исповедник о Преображении Христа, <https://azbyka.ru/otechnik/Endryu-Laut/ot-uchenija-o-hriste-k-ikone-hrista-prep-maksim-ispovednik-o-preobrazhenii-hrista/>.

- Лурье, В. История византийской философии, Санкт-Петербург: Аxiоma, 2006.
- Лосский, В. Боговидение. Москва: Издательство АСТ, 2006.
- Лоски, В. Мистическото богословие на Източната църква. Велико Търново: Слово, 1993.
- Майендорф, И., Введение в святоотеческое богословие. Москва: Весть, 1992.
- Майендорф, Й., Иисус Христос в восточном православном богословии, Москва: Издательство Святотихоновского богословского института, 2000.
- Мандзаридис, Г., Паламика, София: Омофор, 2016.
- Мандзаридис, Г., Обожение человека,. Москва: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2003.
- Малков, П. Учение преподобного Максима Исповедника о страстях, https://azbyka.ru/otechnik/Petr_Malkov/uchenie-prepodobnogo-maksima-ispovednika-o-strastjah/.
- Минин, П., Главные направления древне-церковной мистики, *Богословски вестник* 12(1911)
- Михайлов, П. Категория времени в христианской метафизике: Григорий Нисский и Максим Исповедник, https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/kategorija-vremeni-v-hristianskoj-metafizike-grigorij-nisskij-i-maksim-ispovednik/.
- Муретов, М., Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова, Санкт-Петербург: Издательство Олега Абишко, 2012.
- Нушев, К., Антропологията на св. Максим Исповедник и развитието на православното нравствено богословие, София: Университетско издателство, 2013.
- Орлов И. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. Историко-догматическое исследование. Краснодар: Текст, 2010.
- Острогорски, Г., История на Византийската държава. София: Прозорец, 2013
- Петров, В. Максим Исповедник: Онтология и метод в византийской философии VII века, Москва: Институт философии, РАН, 2007.
- Петров В. Учение Максима Исповедника в контексте философско-богословской традиции поздней античности и раннего средневековья, Москва,: Институт философии, РАН 2008.
- Поспелов, Д. Преп. Максим Исповедник как историческое лицо и богослов в Диспут с Пирром, Москва: Храм Софии Премудрости Божией, 2004.

- Поспелов, Д. Преп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия, Москва: Храм Софии Премудрости Божией, 2004.
- Риболов, С. Традиция и контекст в богосмыслието на гръцките отци. София, : синодално издателство, 2014.
- Риболов, С. Иисус Христос – аскет или Спасител, София, Университетско издателство, 2014.
- Романидис, Й. Прародителският грях, Варна: Варненска и Великопреславска митрополия, 2017.
- Саврей, В., Александрийская школа в истории христианской мысли, Москва, Издательство МГУ, 2012.
- Селезнев Н. Н. Несторий и Церковь Востока. Москва: Путь, 2005.
- Сидоров, А., Некоторые замечания к биографии Максима Исповедника, *Византийский Временник*, 47 (1986).
- Сидоров, А., Преп. Максим Исповедник; Эпоха, жизнь, творчество в *Творения преподобного Максима Исповедника*, кн.1, Москва: Мартис, 1993.
- Сидоров А. , Проблема единого действия у Анастасия I Антиохийского: К вопросу о создании предпосылок монофелит-ских споров, *Byzantinoslavica*, 50 (1989).
- Сидоров А., Преподобный Максим Исповедник. Эпоха, жизнь, творчество, в *Избранные творения преподобного Максима Исповедника*, Москва: Мартис, 2004.
- Сидоров, А., Преподобный Максим Исповедник в дискуссиях Востока и Запада, https://azbyka.ru/otechnik/Aleksej_Sidorov/prepodobnyj-maksim-ispovednik-v-diskussijah-vostoka-i-zapada/.
- Сидоров А. Преподобный Максим Исповедник и его эпоха в изображении Х. Урса фон Бальтазара, https://azbyka.ru/otechnik/Aleksej_Sidorov/prepodobnyj-maksim-ispovednik-i-ego-epoha-v-izobrazhenii-h-ursa-fon-baltazara/.
- Сидоров А., Вопрос о пределах ведения Господа нашего Иисуса Христа и его решение в контексте святоотеческого предания, *Богословский вестник*, 5–6 (2005–2006).
- Тутеков, Св., Добродетелта заради истината (Богословски и антропологични основи на аρεтологията), Велико Търново: Синтагма, 2009.
- Флоровский, Г., Восточные отцы V-VIII веков, Москва: Паломник, 1992.

Фокин, А. Концепции „единения“, „растворения“ и „обожения“ в мистике св. Максима Исповедника, *Философия религии, аналитические исследования*, 1 (2017).

Фокин, А. Трансформация аристотелевских категорий в теологии и космологии Максима Исповедника, *Философский журнал* 10 (2017).

Фокин, А. Учение о логосах в метафизике и космологии прп. Максима Исповедника: опыт систематизации. *Богословский вестник*, 22-23 (2016).

Христов, И. Синергията в учението на св. Григорий Нисийски, в *Архив за средновековна философия и култура*, 19 (2013).

Христов, И. Темата за смъртта в богословието на св. Максим Исповедник в Християнство и култура, бр. 4 (2013).

Христов, И. Прόνοια и Σοφία в дискурса на енергиите според гръцките схолии към Ареопагитския корпус,
https://dveri.bg/component/com_content/Itemid,100521/catid,280/id,68303/view,article/.

Христов, И. Византийското богословие през XIV век. Дискурсът за Божествените енергии. София: Изток- Запад, 2016.

Христов, И. Божественото ръководство над ума в синергията на Бога и човека според свети Максим Исповедник,
https://dveri.bg/component/com_content/Itemid,100521/catid,280/id,23265/view,article/.

Христу, П. Преподобный Максим Исповедник о бесконечности человека,
https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/prepodobnyi_Maksim_Ispovednik_o_beskonechnosti_cheloveka/.

На латиница

Balthasar, H., *Cosmic Liturgy The Universe According to Maximus the Confessor*, San Francisco: Ignatius Press, 1988.

Bathrellos D., *Saint Maximus the Confessor's Contribution(s) to the Notion of Freedom, Maximus Confessor. Proceedings of the Symposium*, 2013.

Bathrellos D., *The Byzantine Christ: Person, Nature, and Will in the Christology of St. Maximus the Confessor*, Oxford University Press, 2004.

- Beeley Natural and Gnostic Willing in Maximus Confessor's, Disputation with Pyrrhus, *Studia Patristica*, Peeters Publishers, 2016.
- Benevich G., Christological polemics of Maximus the Confessor and the emergence of Islam onto the world stage, *Theological Studies*, 72 (2011).
- Blowers P., Maximus the Confessor and John of Damascus on Gnostic Will (γνώμη) in Christ: Clarity and Ambiguity, *Union Seminary Quarterly Review*, 64 (2012).
- Bradshaw D., St. Maximus the Confessor on the Will, Maximus Confessor. *Proceedings of the Symposium*, 2013.
- Brock S., „An Early Syriac Life of Maximus the Confessor“, *Analecta Bollandiana*, 91(1973).
- Ceresa-Gastaldo A., Massimo il Confessore, Meditazioni sull'agonia di Gesù, Roma, 1996.
- Cooper A. G., The Body in St. Maximus the Confessor: Holy Flesh, Wholly Deified, Oxford University Press, 2005.
- Danielou, J., Philon d ' Aleksandrie, Paris: Arthème Fayard, 1958.
- Danielou, J., Sacramentum futuri, Paris: Beauhesne, 1997.
- Doucet M., Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus, Montréal: Université de Montréal, Institut d'Etudes Médiévales, 1972.
- Farel, J., Free choice in saint Maximus the Confessor, Pennsylvania: St. Tikhons seminary press, 1989.
- Gatti, P. Massimo il Confessore saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso. Milano: Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, 1987
- Gersh, S., From Iamblichus to Eriugena, Leiden: Brill, 1978.
- Hovorun C., Will, Action and Freedom. Christological Controversies in the Seventh Century, Leiden—Boston, 2008.
- Kaegi, Byzantium in the Seventh Century, in The Oxford handbook of Maximus The Confessor, Oxford University Press, 2015.
- Karayiannis V., Maxime le Confesseur: Essence et Energies de Dieu, Paris, 1993.
- Knežević M., Maximus the Confessor (580–662). Bibliography, Belgrade: Institute for Theological Research, 2012.
- Larchet, J. Saint Maxime le Confesseur, Paris: Les éditions du Cerf, 2003.

Larchet, J., *La divinization de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris: Les éditions du Cerf, 1996.

Larchet, The mode of deification, in *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Oxford University Press, 2015.

Larchet J.-C., „Introduction“, in *Saint Maxime le Confesseur, Ambigua*, Paris: Les Éditions de l'Ancre 1994.

Larchet J.-C., „Introduction“, in *Maxime le Confesseur. Opuscles théologiques et polémiques*. Paris,:Les éditions du Cerf, 1998

Loudovikos, N. *Eucharistic Ontology. Maximus the Confessor's Eschatological Ontology of Being.*, Brookline, Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press ,2010.

Louth, A. *Maximus the Confessor*, London – New York : Routledge, 1996.

Matsoukas, N., *La vie en Dieu selon Maxime le Confesseur*, Athenes: Axios,1980.

Manoussakis J. P., *The Dialectic of Communion and Otherness in St Maximus' Understanding of the Will*, Maximus Confessor. Proceedings of the Symposium 2013, http://www.academia.edu/2301351/The_Dialectic_of_Communion_and_Otherness_in_St_Maximus_Understanding_of_the_Will.

Mcfarland, *The Theology of the Will in The Oxford handbook of Maximus The Confessor*, Oxford University Press, 2015.

Nellas, P. *Deification in Christ Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person*, New York: St Vladimirs Seminary Pr, 1987.

Russell, N., *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford University Press Inc., New York, 2006.

Sherwood, P. *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor*, Rome: Pontificiae Universitatis Gregorianae,1955.

Tollefsen, T.,*The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor (Oxford Early Christian Studies)*, Oxford University Press Inc., New York, 2008.

Thunberg,L., *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Chicago: Open Court Publishing Company, 1995.