

Свилен Тутеков

Богословски факултет, Велико Търново - България

## ЕВХАРИСТИЙНИЙ ПОДХОД КЪМ ТАЙНАТА НА ЛИЧНОСТТА В БОГОСЛОВИЕТО НА СВ. МАКСИМ ИЗПОВЕДНИК

**Анстракт:** Това изследване е посветено на кинонийния характер на подвига в богословското учение на св. Максим Исповедник – тема, която включва онтологичните, антропологични и евхаристийно-еклисиологичните измерения на аскезата. Представени са основните онтологични предпоставки на антропологията и амартологията в контекста на богословската мисъл на св. отец, която има подчертано есхатологичен характер. Тази изходна гледна точка очертава цялостната антропологична рамка, в която пътят на духовната аскеза се разбира като екзистенциална основа за общението на любовта в евхаристийното тяло на Църквата. Доколкото за св. Максим онтологията на подвига е свързана с преодоляването на всеобхватното себелюбие (източник на всички страсти), то истинската цел на духовния живот е динамичният кенотичен отговор на евхаристийната любов на Христос, т. е. един евхаристичен начин на съществуване като общение в Светия Дух. Това означава, че за св. Максим най-дълбокият смисъл и цел на аскезата е пътят на по-пълното интегриране и участие в евхаристийната общност на Църквата, което води до осиновлението и обожението на човека по благодат. От тук следва, че автентичността на духовния живот зависи от степента, в която аскезата интегрира човека в евхаристийния етос на Църквата и съхранява дара на живота като общение в любовта на Христос чрез Светия Дух.

**Ключови думи:** есхатологична онтология, образ Божий, свободна воля, логос, тропос, личност, грях, себелюбие, страсти, аскеза, синергия, добродетел, кеносис, любов, послушание, благодат, Божествена Евхаристия, осиновление, обожение, общение.

Богословието на св. Максим Исповедник очертава особен евхаристичен подход към тайната на личността, който определя дълбоко христологичния и еклисиологичен характер на Максимовата богословска антропология. Този подход е последица от традиционното за светоотеческото богословие свързване на истината с общението<sup>1</sup>, което превръща опита от участието в евхаристийното общение в изходна точка за онтологията на личността. За св. Максим опитът от богословското познание на личността е *откровение* на истината, но истинското съществуване се открива само чрез участие в събитието на общението<sup>2</sup> като основен онтологичен факт

1 Вж. по-подробно изследването на Пергамския митрополит Йоан Зизиулас "Истина и общение". Zizioulas, J. Being as Communion. New York, SVS Press, 1997, pp. 67-122.

2 Това позволява онтологията да бъде "освободена" от нейната безусловна обвързаност с

и съдържание на живота. Отчуждението на истината от общението неизбежно води богословската антропология в лабиринта на философските подходи към личността, лишени от живия опит на общението с Христос в Неговото евхаристийно тяло – Църквата – и прави тази антропология неспособна да разбере тайната на *ипостасното* съществуване. Обратно, светоотеческото предание, което св. Максим следва, свидетелства, че дълбоката връзка на богословското познание със събитието на общението е залог за богословие на личността в духа на автентичната православна антропология. Богословското учение на св. Максим е уникален пример за конкретните евхаристийно-еклисиологични измерения на този жизнен богословски принцип, който може и трябва да бъде критерий за всеки съвременен опит да се създаде богословска антропология. Правилното осмисляне и творческото прилагане на такъв подход в съвременните богословски изследвания може да помогне на богословието да върви сигурно по своя път – да следва по един *динамичен и отговорен* начин светите отци – и да открива истината в непостижимата тайна на евхаристийното общение с Христос в Неговото богочовешко тяло – Църквата. Този жизнен принцип на богословието позволява да се "прочете" учението на църковните отци и *екзистенциално*, и *църковно* и така да се изследва въпроса за личността като духовно и богословско събитие.

1. В богословското учение на св. Максим Изповедник събитието на *личността* се открива в една евхаристийно-еклисиологична перспектива, която интегрира всички богословски и философски измерения на антропологията<sup>3</sup>. В своята *Мистагогия* (най-значимия евхаристиологичен текст) той описва тайнството на Евхаристията като *събитие* и *място*, където се преживява цялата тайна на спасението в Христос и като екзистенциалното пространство за автентично *общение*<sup>4</sup> на Бога с човека, а чрез него – и с цялото творение. Евхаристията проявява по непостижим начин битието на Църквата<sup>5</sup> като евхаристийно Тяло Христово, а

---

гносеологията – една от най-важните философски "догми" – и по този начин истината да се свърже органично със събитието на общението. Св. Максим Изповедник подчертава, че "чрез своята нетварна благодат Светият Дух извършва неизказани тайни и свръхестествени промени в освещаваните (вярващи)", което не зависи от степента на познание от тяхна страна. Вж. св. **Максим Изповедник**, *Мистагогия* 23 (PG 91, 701 B).

3 Мнозина западни изследователи на св. Максим се затрудняват да разберат неговата евхаристиология, може би поради липсата на някакво "систематично" изложение. Вж. Λουδοβίκου, Ν. <sup>1</sup> *εὐχαριστιακὴ ὀντολογία*. Ἀθήνα, 1992, σσ. 33-36.

4 В опита на Църквата Евхаристията е наречена *кинония* (= общение, причастие) и в нея се откриват всички елементи на *общението*: 1) Бог ни дава самия Себе си; 2) ние влизаме в общение с Него; 3) участниците в тайната на причастията (= общението) са съединени с Него; 4) чрез човека цялото творение влиза в общение с Бога; 5) всичко става в Христос чрез Светия Дух, Който въвежда есхатона в историята и дава на хората (в света) предвкушането на Царството Божие. Вж. Βασιλιεβιτς, Μ. *Ο ἄνθρωπος τῆς ἐν Χριστῷ κοινωνίας. ὁ Μετοχή Θεοῦ στὴ θεολογικὴ ἀνθρωπολογία τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου καὶ τοῦ ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ομολογητοῦ* (докторат в ръкопис, Атина), σ. 153.

5 Още в началото на своята *Мистагогия* 1 (PG 91, 657 C - 717 D) св. Максим описва Църквата като непостижимо и неопределимо събитие, което прави неговата еклисиология *апофатическа*. Вж. Λουδοβίκου, Ν. *Ἀποφατικὴ ἐκκλησιολογία τοῦ ὁμοουσίου*, σс. 69-71. Доколкото човекът е *икона* на Църквата (*Мистагогия* 4 (PG 91, 672 B)), това предполага същия *апофатически* подход и към тайната на личността, защото "Църквата е духовен човек, а човекът - тайнствена Църква". *Мистагогия* 6 (PG 91, 684 B).

участието на човека в тази тайна открива неговата личностна идентичност и ипостасна другост, потвърдена в "*единомислие и единомушие във вярата и любовта*"<sup>6</sup>. Ръководен от тази основна богословска истина, св. Максим отнася тайната на личността към "пространството" на евхаристийното общение в Църквата като *апофатическо* христологично и еклисиологично-светотайнствено събитие<sup>7</sup>.

За св. Максим Евхаристията е събитие на лично свободно осъществяване на общението, в което човекът може да участва само като свободна богоподобна личност и затова то създава екзистенциалния опит, който потвърждава една "нова" евхаристийна онтология<sup>8</sup>. Най-дълбоката реалност на Евхаристията - причастието със самия Христос<sup>9</sup> - води до общение, идентично с това на Бога (*по причастие*) и въвежда човека по харизматичен начин (= по благодат) в опита на неразделното единство с Бога като есхатологична реалност на *обоженето*<sup>10</sup>. Участието на вярващите в евхаристийното общение с Христос ги "преобразява" и "уподобява на изначалното благо...", така че те и сами, поради осиновление по благодат, да могат да са и да се наричат богове, поради това, че Бог изцяло ги е изпълнил и не е оставил нищо от тях лишено от Неговото присъствие"<sup>11</sup>. Тази истина води св. Максим до мисълта, че както *претворяването*, така и *принасянето* и *приемането* на евхаристийните дарове е продължение на единната проява на евхаристийното събитие в съществуването на човека. В евхаристиологичните текстове на св. Максим Евхаристията се разглежда като онтологично събитие и затова евхаристийният опит от обоженето на светиите открива хоризонтите на една *нова* онтология<sup>12</sup> – *евхаристийния начин на съществуване* на човека и на цялото творение в събитието на Христос. Тази онтология се корени в уподобяването *по причастие* на личностния начин на съществуване на Бога като Света Троица, защото истинското общение е свободното общение с Бога, в което човекът получава като *дар* истинско битие,

---

6 **Св. Максим Изповедник**, *Мистагогия* 17 (PG 91, 696). Тази основна истина се открива във всички негови евхаристиологични текстове.

7 Показателно е, че св. Максим нарича Църквата "образ" на човека и обратното – човекът е "образ" на Църквата. *Мистагогия* 4 (PG 91, 672 B). Вж. **Dragas, G.** "The Church in Saint Maximus's Mystagogy" // *Irish Theological Quarterly* 53, 2 (1987), pp. 123-124.

8 Вж. **Зизиулас, J.** Христологија и постојане: дијалектика створенога-нестворенога и халкидонски догмат. Беседа, кн. 2. Нови Сад 1992, св. 3/4, с. 178. Основен принос за разкриване на евхаристийния характер на онтологията в учението на св. Максим има о. Николаос Лудовикос в книгата му "Евхаристийна онтология" – *Λουδοβίκου, Ν. <sup>1</sup> εὐχαριστιακὴ ὄντολογία*.

9 Св. Максим пише: "Със светото Причастие с пречистите и животворящи тайни се показва общението и тъждеството с Бога чрез участието (*μεταλήψεως*) на нашето очакване на уподобяването (Нему). Чрез причастието човекът се удостоява от човек да стане Бог" – *Мистагогия* 24 (PG 91, 704 D); вж. също *Към Таласий* 59 (PG 90, 608 D – 609 A).

10 Св. Максим Изповедник пише: "... както и причащението със светите и животворящи тайни показва осиновлението, съединението, родството, уподобяването на Бога и обожение, което според благодтта на нашия Бог ще се разпростре над всички достойни" – *Мистагогия, Заключение* (PG 91, 709 C).

11 **Св. Максим Изповедник**, *Мистагогия* 21 (PG 91, 697). Това обаче става с тези, които се причастват достойно и като край на всичко.

12 Още в началото на *Мистагогия* св. Максим въвежда в един нов онтологичен хоризонт, в който истината за тварното битие се *открива* в контекста на евхаристийното общение с Бога в Христос – *Мистагогия* 1 (PG 91, 657 C - 668 C).

каквото се дарува на възлюбените<sup>13</sup>.

Тайнството на Евхаристията *възглавява* цялата икономию на Христос<sup>14</sup> и открива тайната на *обновеното творение* в Духа<sup>15</sup> - събитие, което има важни онтологични последици - реалното присъствие на Христос чрез Неговото *евхаристийно въплъщение* (срв. Йоан 6:53-56) и екзистенциалното участие на човека в тази икономию. Като следва светоотеческото предание св. Максим разбира Евхаристията като светотайнствено откриване и явяване на Христовото Въплъщение, а причастието на човека с Христос – като участие *по благодат* в Неговия ипостасен начин на съществуване и следователно участие в живота на троичния Бог. Той говори за многобройните *въплъщения* на Логоса<sup>16</sup>, които имат подчертано светотайнствен и сотириологичен характер<sup>17</sup>, защото те дават *ипостас* на движението към усъвършенстване на отделните вярващи, т. е. на насаждането на многото в Единия, което следва евхаристийното раздаване на Единия в многото<sup>18</sup>. Евхаристийното присъствие на Христос открива истината за човека и творението съгласно степента на участие в Неговото евхаристийно църковно Тяло и в този евхаристиен опит тайната на личността се открива като *евхаристиен* начин на съществуване. Евхаристийното въплъщение на Христос е плод на Неговата жертвена любов заради осъществяването на пълното общение на човека с Бога, т. е. заради есхатологичната пълнота на съществуването и живота в общение с Въплътения Логос<sup>19</sup>. Евхаристийната трапеза е окончателното откриване, даване и явяване на тази божествена любов на Христос – любов, която е жертвена и кенотична и която е онтологично съдържание на отношението и общението между Бога и човека и между хората помежду им<sup>20</sup>. Личният живот на вярващия в Църквата се осъществява като

---

13 **Св. Максим Исповедник**, *Ambigua* 15 (PG 91, 1116 C). Когато описва тази реалност, църковните отци се изразяват “образно”, а не понятийно, категориално.

14 Тази мисъл на св. Максим изразява цялостната позиция на апостолско-светоотеческото предание. Вж. **Zizioulas, J.** Being as Communion, p. 21.

15 **Св. Максим Исповедник**, *Мистагогия* 1 (PG 91, 668 AB).

16 Св. Максим свързва събитието на Въплъщението с многобройните евхаристийни Въплъщения на Логоса, с което подчертава херменевтичната връзка на евхаристиологията с учението за *логосите*, като основен принцип на неговата онтология. В събитието на евхаристийното общение в еклисиологичното Тяло на Христос логосите на творенията намират своето есхатологично осъществяване и така Евхаристията открива целия път на възхождане на *битието* към *благодбитието* и *вечното благодбитие*. Вж. **св. Максим Исповедник**, *Ambigua* (PG 91, 1304-1313); *Мистагогия* 1 (PG, 91, 657-668), 4 (PG, 91, 672). По-подробно вж. Λουδοβίκου, Ν. <sup>1</sup> εὐχαριστιακὴ ὀντολογία, σσ. 179-181.

17 “Като живеем по такъв начин – пише св. Максим - нека по молитвата да придобием като насъщен хляб, животворящ и насищаш нашите души, за запазване на крепостта чрез даруваните ни блага (самият) Логос казвайки: “Аз съм хлябът на живота; ... слязох от небето”, който дава живот на света (срв. Йоан 6: 33, 35-38). Този Логос става за всички, съобразно на нас, насищачи се с добродетел и мъдрост, и се въплъщава по различен начин, както самият Той знае, заради всеки от спасяваните” – **св. Максим Исповедник**, *Тълкувание на Господнята молитва* (PG 90, 896 D – 897 A); *Ambigua* 8 (PG 91, 1084 D).

18 Вж. **Zizioulas, J.** Being as Communion, pp. 145-149.

19 Св. Максим подчертава, че движението на тварите към тяхното *вечно благодбитие* има изключително *евхаристиен* характер и смисъл. Вж. *Към Таласий* 59 (PG 90, 609), *Мистагогия* 24 (PG 91, 704 D).

20 **Св. Максим Исповедник**, *Към Таласий* 60 (PG 90, 625 C); *Писмо* 5 (PG 91, 401 B).

участие в тази *евхаристийна любов*<sup>21</sup> на Христос, като отговор на Божията воля за оживотворяването на света в евхаристийната всеобхватност на църковното Тяло. Затова св. Максим отнася тайната на църковното битие, проявено в Евхаристията, към "пространството" на личното съществуване на всеки вярващ<sup>22</sup>, а заедно с това разглежда човека като *микрокосмос* и извършител на спасението на света чрез привеждане на цялото творение към Бога<sup>23</sup>. За св. Максим всички действия по време на Евхаристията са *начини* за възходането на човека от *слава в слава*<sup>24</sup>, до благодатната есхатологична реалност на осиновлението и обожението<sup>25</sup>. Този път на мистагогийно възхождение има светотайнствен характер и цели пълното интегриране на човека в еклисиологичния начин на съществуване на Христос, проявен в събитието на Евхаристията<sup>26</sup>. Екзистенциалното участие на вярващите в тази тайна на Христос ги въвежда в нетварния божествен живот и те получават *по причастие* и *по благодат* личностния начин на Божието съществуване - свободното общение в любовта като есхатологичен *дар* на осиновлението и обожението в Христос. Когато описва *осиновлението* в Христос, св. Максим го нарича състояние, в което човекът е направил Бога "качество" и "белег" по благодат на своето съществуване и е достигнал реално обожение<sup>27</sup>. Следователно *осиновлението* и *обоженето* на човека в Христос се осъществява по светотайнствен начин<sup>28</sup> и потвърждава опитно евхаристийно-еклисиологичното общение на човека и творението с Бога като *онтологично* събитие - *образ* на единствената истинска онтология - личностния начин на съществуване (като свободно общение в любовта) на троичния Бог<sup>29</sup>. В богословието на св. Максим тази *личностноцентрична* онтология<sup>30</sup> се разбира само

21 Терминът "евхаристийна любов" е вдъхновен от термина на митр. Йоан Зизиулас, който като анализира агапите, изказва мнението, че в древната Църква Евхаристията е любов и любовта е евхаристийна. Вж. Λουδοβίκου, Ν. <sup>1</sup> *εὐχαριστιακὴ ὀντολογία*, σ. 199.

22 Св. Максим Исповедник, *Мистагия* 4 (PG 91, 672) и 24 (PG 91, 697 C- 701 C).

23 Св. Максим Исповедник, *Мистагия* 7 (PG 91, 685 – 688 B).

24 Вж. Св. Максим Исповедник, *Мистагогия* 5 (PG 91, 673 – 684); вж. Thunberg, L. *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximos the Confessor*. Lund, 1965, pp. 290, 306–308.

25 Вж. св. Максим Исповедник, *Мистагогия*, *Заклучение* (PG 91, 709 C).

26 "Чрез тях (Писанията) – пише св. Максим – всеки от нас, според своите сили, получава напътствия за практично действие и познава законите на божествените и блажени подвизи. Подвизавайки се съгласно с тези закони, ние се удостоверяваме с победните венци на Христовото Царство" – *Мистагогия* 10 (PG 91, 689 C). Очевидни са евхаристийните основи на *подвига* в богословието на св. Максим. По-подробно вж. Тутеков, Св. *Подвигът като екзистенциален път на общение* (Кинонийни измерения на аскезата в богословското учение на св. Максим Исповедник)// *Црквене студии*. Ниш, 2006, с. 47–60.

27 Св. Максим Исповедник, *Към Таласий* (PG 90, 781 BC). Св. Максим отъждествява осиновлението в Христос с единството и сродството и подобие на Бога, т. е. с обожението – вж. *Мистагогия*, *Заклучение* (PG 91, 709).

28 Вж. св. Максим Исповедник, *Мистагогия* 24 (PG 91, 704 B - 705 C) и *Заклучение* (PG 91, 709) ; вж. също *Тълкувание на Господнята молитва* (PG 90, 897 AB).

29 Вж. Zizioulas, J. *Being as Communion*, p. 84.

30 Църковните отци основават тази онтология върху "принципа за неразделното отношение между единството на същността и ипостасната другост и уникалност". Yangazoglou, St. *The Person in the Trinitarian Theology of Gregorios Palamas*// *ΦΙΛΟΘΕΟΣ*. Beograd-Nikšić-Trebinje, 2001, № 1, pp. 139–140. Според св. Василий Велики в тъждествеността на същността се

като евхаристийна онтология: личностният начин на съществуване *по образа* на Света Троица е *дар* на Светия Дух в Христос - *дар*, който човекът получава *по благодат* в евхаристийното църковно Тяло на Господа и затова събитието на личността се разбира като *евхаристиен начин на съществуване*.

В събитието на евхаристийното общение с Христос този *евхаристиен начин на съществуване* се открива и проявява като есхатологичен *дар* на общението в Светия Дух, което придава на евхаристийната онтология същностно *есхатологично* измерение<sup>31</sup>. Като *икона* на Царството Божие<sup>32</sup> Евхаристията открива в настоящия век<sup>33</sup> (*вече, но все още не*)<sup>34</sup> есхатологичната истина за битието, защото всичко сътворено е било предназначено да участва в нетварната любов на Троицния Бог в Личността на Въплътения Логос<sup>35</sup>. В този смисъл според св. Максим *битието* (το εἶναι) съществува благодарение на *вечното благодетие* (το ἀεὶ εἶναι), а това означава, че всички движения и самото съществуване на творението (и на човека) е оправдано онтологически, само ако е вкоренено в неговата есхатологична истина. В Евхаристията Светият Дух въвежда цялото творение в начина на съществуване на Тялото Христово и по този начин осъществява *залога* за участието в неговия *есхатологичен* начин на съществуване<sup>36</sup> като възкръснало Тяло Христово. Тази онтологична позиция на св. Максим остава отвъд традиционната философско-метафизична (т. е. твароцентрична) онтология<sup>37</sup>, която не може да разбере реалното

---

проявява и другостта – *Против Евномий* 2, 28. Вж. особено богословските основания на св. Максим Изповедник: *Богословски и полемически глави* (PG 91, 145 B); *Мистагогия* 7 (PG 91, 685 AB). Църковните отци ясно посочват неразделното единство между *ипостасната другост* и *единосъщията* в Света Троица. Вж. напр. **св. Василий Велики** (*Против Евномий* II, 28), **св. Григорий Богослов** (*Слово* 29 и *Богословско слово* 3).

31 Вж. **Мидий, И.** Онтологија и етика у светлу христологије св. Максима// *Саборност* (Пожаревац), 2003, бр. 1–4 с. 15–37.

32 По-подробно вж. Зизиулас, Ј. Евхаристија и Царство Божије// *Саборност*, 2002, бр. 3–4, с. 23–87.

33 За св. Максим историята и есхатологията не се изключват, а напротив, есхатологията преобразява историята. "... Прекрасният бъдещ живот – по думите на св. Николай Кавасила – някак си се е смесил с настоящия живот". **Св. Николай Кавасила**, *За живота в Христос* 1.

34 Всеки прочит на евхаристиологията на св. Максим (пример за това е У. Балтазар) в контекста на римокатолическата мистириология не може да разбере онтологичния характер на тайнствата. За св. Максим *образ* и *символ* на тайнството означават именно онтологичното участие в истината и тайнствата са начин за онтологичното доближаване на есхатологичната истина още от сега. За символическия реализъм на св. Максим вж. по-подробно: **Зизиулас, Ј.** Символизам и реализам у православном богослужењу// *Саборност*, 2001, бр. 1–4, с. 13–35.

35 Св. Максим не разбира *логосите* на творенията "протологически" (както прави философската метафизика), а *началото* (ἀρχή) се открива в *телос*-а – безусловеното Въплъщение на Логоса, Който приема творението като Свое тяло. Вж. **св. Максим Изповедник**, *Въпроси и отговори към Таласий* 60 (PG 90, 620 C - 625 B). Тази мисъл трябва да се свърже с неговата мисъл за безусловеното Въплъщение на Логоса и с цялата сотириологична структура на богословието му. Вж. **Мајендорф, Ј.** Христос у источно-хришћанској мисли. Хиландар, 1994, с. 129–130; вж. и Влѣтση, Αθ. Το προπαιρτικό αμαρτημα (στη θεολογία Μαξίμου του Ομολογητου). Θεσσ., 1995, σσ. 337–355.

36 В Евхаристията се предвкусва бъдещото есхатологично състояние на безсмъртен и нетленен живот. Вж. **св. Максим Изповедник**, *Мистагогия*, *Заклучение* (PG 91, 709 B).

37 Λουδοβίκου, Ν. <sup>1</sup> εὐχαριστιακὴ ὀντολογία, σс. 266–267. От философска гледна точка

влизане на есхатона в настоящето в контекста на христологията и еклисиологията. Така в мисълта на св. Максим откриваме органичния синтез на онтологията и есхатологията в контекста на Евхаристията<sup>38</sup> - събитието, което проявява *еклисиологичния начин на съществуване*<sup>39</sup>, придаван *по благодат* на творението в евхаристийното Тяло на Христос. По думите на о. Николаос Лудовикос "това е една христоцентрична онтология с триадологични основи и следователно е евхаристийна, в смисъл, че в Евхаристията, като завършек на всички тайнства, още отсега се осъществява автентичният живот на всички творения, а именно самата им способност да съществуват... Това е една онтология изцяло богословска, есхатологична, евхаристийна."<sup>40</sup>

2. В богословието на св. Максим Изповедник личностноцентричната есхатологична онтология е възможна само в контекста на ипостасно-личностната рамка на христологията, а оттам в ипостасно-личностната триадология - факт, който има екзистенциални последици за антропологията. Като следва традиционното за светоотеческото богословие различие между *природа* и *ипостас*, св. Максим отъждествява понятието ипостас (ὕπoστασις) с *начина на съществуване* (τρόπος υπάρξεως)<sup>41</sup> на природата в перспективата на христологията, но в един подчертано еклисиологично-евхаристийен контекст, защото участието в събитието на Христос е възможно само в Неговото евхаристийно църковно Тяло. Събитието на Боговъплъщението има дълбоки онтологично-екзистенциални последици за съществуването и живота на човека<sup>42</sup>, което придава на цялата антропология *христоцентричен* характер: човекът е сътворен *по образа* на Христос, надарен е с възможността да приеме *начина на Божието съществуване*, т. е. да достигне обожение и да стане бог *по благодат* в Христос<sup>43</sup>. С Въплъщението на Логоса Бог и

---

приносът на св. Максим се състои главно в преобръщането на философското мислене от метафизиката (която се занимава с първите принципи и начала) към есхатологията и с подчертано христологичен характер.

38 Основната слабост на западните изследователи на св. Максим е именно в неспособността им да разберат тази есхатологично-евхаристийна перспектива на онтологията – богословска перспектива, която обяснява, защо св. отец не е нито "платоник", нито "аристотелианец".

39 В богословието на св. Максим Църквата се разбира като *нов* начин на съществуване на човека – и творението – като свободно общение с Бога в Христос. Вж. **Мидић, И.** Црква као нови начин постојања човека и творевине (изнад морала и институције)// **ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ** (Аспекти философске и теолошке мисли Максима Исповједника). Никшић, 2006, с. 546-559.

40 Λουδοβίκου, Ν. <sup>1</sup> *εὐχαριστιακὴ ὀντολογία*, σσ. 266–267.

41 **Св. Максим Изповедник**, *Към Таласий* (PG 90, 440 D); *Писмо 24* (PG 91, 524 C). **Св. Максим Изповедник**, *Ambigua* (PG 91, 1341 D). Вж. **Sherwood, P.** The earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and his refutation of Origenism. *Orbis Catholicus*, Herder, Romae, 1955, p. 165. За онтологичните предпоставки на персонологията на св. Максим вж. **Jevremović, P.** Personologija i ontologija u spisima svetog Maksima Isповедника// *Gledišta*, br. 1–6, str. 132–150.

42 Тук се вижда дълбокото разминаване между светоотеческото богословие и позицията на Августин, който акцентира моралните последици от Боговъплъщението (вж. Λουδοβίκου, Ν. The trinitarian foundation and anthropological consequences of St. Augustines spirituality and Byzantine "mysticism"// *ΕΕΑΕΣΘ, Θεσσ.*, 2002, pp. 109–111). Този факт има важни екзистенциални последици за антропологията в двете различни традиции.

43 Това е предварителната цел на всяко творение, която трябва да се осъществи с Въплъщението на Логоса. Вж. **св. Максим Изповедник**, *Към Таласий* 60 (PG 90, 621 AB).

човекът могат да имат общ начин на съществуване<sup>44</sup>, защото Христос е осъществил личностния начин на живот в границите на тварното човешко съществуване *по образа* на троичния божествен живот като свободно общение в любовта.<sup>45</sup> Според св. Максим Христос осъществява в историята самата реалност на личността и като начатък на целия човешки род<sup>46</sup> става основа на всяка човешка личност: основата на *персоналността* е в *отношението* (= общение), вечното *отношение*, което извира от ипостасното единство с Бога в Личността на Христос и се потвърждава в екзистенциалния опит от участието в неговото евхаристийно църковно Тяло.

В онтологичното събитие на евхаристийното общение Личността на Христос се преживява като онтологичен *топос* на тайната на *ипостазирането*<sup>47</sup>, в която човекът (а с него и цялото творение) получава по благодат ипостасен начин на съществуване по образа на триипостасния Бог.<sup>48</sup> В тайната на Боговъплъщението Христос е приел човешката природа (а чрез нея и цялото творение) в Личността на Логоса и така човекът участва в ипостасния начин на съществуване на Христос и става *едно-ипостасен* с Него.<sup>49</sup> Ипостасното единство на божествената и човешката природа в Личността на Христос е уникалният начин, по който Той "пренася" *начина на съществуване* (*τρόπος ύπάρξεως*) на триипостасния Бог в творението<sup>50</sup>: чрез жертвената кенотична любов на Христос<sup>51</sup> човекът получава по благодат (= като дар) Неговия ипостасен начин на съществуване в контекста на реалното му евхаристийно въплъщение в Църквата. По такъв начин светоотеческото богословие отнася екзистенциалните предпоставки за богословската онтология на личността към онтологичните последици от Боговъплъщението, а особеният принос на св. Максим е в това, че той формулира богословски светотайнствено-еклисиологичния начин<sup>52</sup>, по

44 Вж. св. Максим Исповедник, *Подвижническо слово* (PG 90, 921 B).

45 Вж. св. Григорий Богослов, *Слово 14*, 8 (PG 35, 868AB); вж. коментарите на св. Максим Исповедник, *Ambigua 7* (PG 91, 1068 - 1101).

46 Вж. Св. Максим Исповедник, *Ambigua 93* (PG 91, 1280 D - 1281 A).

47 За термина "ипостазиране" у Леонтий Византийски и у св. Максим Исповедник вж. по-подробно Гокел, М. Неясна христолошка формула? Леонтије Византијски и теорија *ἀνυπόστασις* – *ἐνυπόστασις*// *Богословље*, Београд, с. 101-116.

48 За св. Максим призоваването на Бога като Отец по време на Евхаристията е "символ на ипостасното и истинско осиновление по дар и благодат на Светия Дух, което ще бъде дарувано и при което всички святи хора... ще приемат името и ще бъдат синове Божии, (Той) ще победи и скрие всичко свойствено на човеците" – *Мистагогия 20* (PG 91, 696 D).

49 Вж. св. Максим Исповедник, *Богословски и полемически глави* (PG 91, 152 AB).

50 Св. Максим Исповедник. *Ambigua 5* (PG 91, 1056) и *41* (PG 1308 C, 1313). Според св. Максим логосът на природата (лъгпт цзущт) не се променя, нито има нужда от промяна – променя се нейният начин на съществуване (*τρόπος ύπάρξεως*). Пак там, *42* (PG 91, 1340 BC – 1341 C).

51 Тук св. Максим следва изцяло халкидонската христология като екзистенциална рамка и контекст за разбирането на антропологията. Вж. Зизнулас, Ј. Христологија и постојање, с. 173–183; вж. също Βασιλειβιτς, М. О *άνθρωπος της εν Χριστώ κοινωνίας...*, сс. 122–149; Стинберг, М. Христова слободна воља по Максиму Исповеднику: сотириологишка необходимост реципрочности// *ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ*, с. 407–411.

52 Западното богословие се затруднява да разбере онтологичната еклисиология на светоотеческото богословие, която разбира Църквата като мястото, където Светият Дух въвежда светотайнствено и по благодат цялото творение в тайната на ипостасното единство на Христос.



който ипостасният начин на съществуване на Христос се пренася върху тварната човешка природа (а чрез нея и върху цялото творение). В рамките на тази евхаристийна онтология – едновременно христоцентрична и триадологична - тайната на личността остава *отвъд* всяка философска "онтологизация"<sup>53</sup> и има конкретни богословски предпоставки<sup>54</sup>: 1) събитието на евхаристийното общение има дълбок христологичен характер, който се корени в истината, че в него Вплътеният Логос става *всичко за всички*<sup>55</sup> съгласно личната уникалност и другост на всеки човек и 2) това е събитие на дълбоко личностно общение, което открива уникалния начин, по който онтологията на божествения троичен живот се дарува на човека по благодат в Христос и Светия Дух.

Оттук следва, че човешката личност е *събитие с христологичен характер*, защото единствено Личността на Христос е *мястото и начина*, по който се открива екзистенциалния онтологичен смисъл на тайната на *ипостасността* (персоналността)<sup>56</sup> *по образ* (= икона) на личностния начин на съществуване на Триипостасния Бог. Това христологично събитие се ражда в уникалната евхаристийна проява на църковното Тяло на Христос, а екзистенциалното участие в него става *залог за о-личностяването* на човека, доколкото неговата анонимна природа съществува в *отношение и общение* с Бога в степента, в която тя се ипостасира и става личност<sup>57</sup>. Събитието на личността предполага непрекъснатото *отношение* и следователно взаимното общение на личностите, а това означава, че автентичната личност изисква реалното личностно присъствие в събитието на общението, което в своята онтологична пълнота съществува само в живота на троичния Бог. В контекста на тази *личностноцентрична* онтология личността може да се разбере правилно като ипостасна *другост* в общение и като *отношение/общение*<sup>58</sup> в *другостта* по образа на триипостасния Бог, но само благодарение на участието си в ипостасния начин на съществуване на Христос в Неговото уникално евхаристийно проявление като църковно Тяло. Така христологичният подход към триадологията в еклисиологично-евхаристийна рамка очертава богословския хоризонт на онтологията на личността в контекста на един

53 Тук в контекста на богословието можем да говорим за "онтология на личността", но винаги есхатологична и евхаристийна онтология, "отвъд" всякакви метафизични и рационалистични модели на философско мислене. Вж. Λουδοβίκου, Ν. <sup>1</sup> εὐχαριστιακὴ ὀντολογία, σс. 212–214.

54 За богословските предпоставки на онтологията на личността вж. текстовете на Пергамския митрополит Йоан Зизиулас: **Зизиулас, Ј.** О људским способностима и неспособностима (богословско истраживање личности). Београд, 1998. и **Зизиулас, Ј.** О бићу личности – ка онтологији персоналности// *Источник* 6, 1993, с. 51–59.

55 **Св. Максим Исповедник**, *Мистагогия* (PG 91, 1360).

56 Λουδοβίκου, Ν. <sup>1</sup> εὐχαριστιακὴ ὀντολογία, σс. 208–215.

57 Вж. Βασιλιεβιτς, М. О άνθρωπος της εν Χριστῷ κοινωνίας..., с. 150.

58 Когато утвърждава *релационния* и *екстатичния* характер на личността, православното богословие не следва никакви философски предпоставки, а вижда в релационността диалогична проява на ипостасната *другост* като участие *по благодат* в контекста на Евхаристията. "Екстазът е единственият начин, по който човекът може да придобие непреходност и безсмъртие. Човешкото съществуване съдържа *природен* стремеж, за да излезе човекът от себе си, но не в смисъл на напускане на собствената природа... Според св. Максим това е способност – по пътя на личностно-ипостасния начин – отваряне на природата към Есхатона като ключ на историята" – *Глави за богословието и икономията* I, 66 (PG 90, 1108 AB). **Василиевић, М.** Сила у немоћи. Начин постојања и закон природе: допринос Светога Максима Исповедника теми превазилажења тварности// *ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ*, с. 430.

"нов" (по отношение на традиционната философия) тип онтологично мислене за битието – *битието* е тъждествено с *общението*, с есхатологичното осъществяване на общението.<sup>59</sup>

Евхаристийната есхатологична онтология разбира битието като *личностно* съществуване и живот, защото само личността живее *по образа* на личния троичен Бог, само личността може да участва свободно и по уникален начин в събитието на общението с Христос в евхаристийната проява на Неговото църковно Тяло.<sup>60</sup> Евхаристията е начинът на влизане и участие в онтологията на вътрешнотроичните отношения<sup>61</sup> и "пренася" тази онтология в творението като есхатологичен *дар* на дълбокото общение на Бога и човека в Христос<sup>62</sup>. В този евхаристийен контекст св. Максим отъждествява битието и живота със събитието на общението, но винаги като личностен начин на съществуване, т. е. като свободно *участие* в събитието на евхаристийното общение с Христос. Истината за битието и живота<sup>63</sup> се открива в *любовта*, която проявява *общението* като онтологично съдържание на живота, защото *любовта* открива пълната истина и въвежда в живота на Света Троица<sup>64</sup>, понеже е най-благият начин за уподобяване на човека с Бога, защото "Бог е любов" (1 Йоан. 4: 8,16)<sup>65</sup>. Св. Максим отнася дълбоката връзка на Евхаристията с общението и любовта (в нейното онтологично значение) към всеобхватното събитие на о-църковяването на тварното битие по благодат в еклисиологичния начин на съществуване на Тялото Христово.<sup>66</sup> В тази евхаристийно-еклисиологична рамка той открива тайната на битието като личностен начин на съществуване и живот, т. е. като една личностноцентрична онтология, която функционира в контекста на христологията и става екзистенциален *предел* на богословието на личността.

3. В богословието на св. Максим Изповедник се открива едно дълбоко измерение на Евхаристията като "пространство", в което се ражда духовното събитие на личността – в евхаристийното общение Христос става *всичко за всички* съгласно личната уникалност и другост на всеки от участващите. Участието на човека в евхаристийното общение, т. е. в битието на Църквата, предполага "другостта и уникалността на отношенията, които различават участието на всяка отделна личност и така дава идентичност на човека"<sup>67</sup>, тъй като *идентичността* на личността предполага нейната *другост* и спрямо Бога, и спрямо другия в тяхното взаимно

59 Срв. Λουδοβίκου, Ν. <sup>1</sup> *εὐχαριστιακὴ ὀντολογία*, σ. 258; вж. Zizioulas, J. Being as Communion, pp. 112–113; вж. също св. Максим Изповедник, *Различни глави* 5, 49 (PG 90, 1369 A).

60 В този смисъл философията не може да разбере битието като събитие на общението в любовта и като личностно съществуване и следователно не може да създаде истинска онтология на личността, и по правило *обективизира* личността, както прави екзистенциалисткия тип персонализъм. По-подробно вж. Λουδοβίκου, Ν. *Η κλειστή πνευματικότητα καὶ το νόημα του εαυτού*. Αθήνα, 1999, σσ. 258–312.

61 По думите на св. Григорий Богослов съществуването на Личността в Света Троица се отъждествява с *отношението*, с общението, защото името *Отец* не означава "нито същност, нито енергия, а *отношение* (σχέσις)". *Богословско слово* 3, 16; вж. св. Максим Изповедник (PG 91, 1265 D).

62 Λουδοβίκου, Ν. <sup>1</sup> *εὐχαριστιακὴ ὀντολογία*, σ. 245.

63 Вж. Zizioulas, J. Being as Communion, p. 115.

64 Св. Максим Изповедник, *Различни глави* 1, 37–38 (PG 90, 1193 A).

65 Св. Максим Изповедник, *Писма* (PG 91, 401 C).

66 Св. Максим Изповедник, *Тълкувание на Господнята молитва* (PG 90, 880).

67 Βασιλιεβιτς, Μ. *Ο άνθρωπος της εν Χριστώ κοινωνίας...*, σ. 146.

общение. В този смисъл събитието на о-личностяването в църковно-евхаристийния опит се отнася към свободните лични отношения на взаимност и общение между човека и Бога и между самите хора - отношение и общение, което запазва едновременно "идентичността" и "другостта" на личностите.<sup>68</sup> Онтологията на *личността* извира от събитието на евхаристийното общение и диалог с Христос, т. е. от "пространството" на дълбоката *взаимност* и *кинонийност* (общностност), проявена в раждането и запазването на свободно *отношение* между истински личности. В събитието на евхаристийното общение истината за личността се отнася към дара на ипостасната другост и уникалност и предполага личното участие и взаимното отдаване в споделяната евхаристийна любов на Христос.<sup>69</sup> Тук онтологията на междуличностното общение извира от *евхаристийния диалог* с Христос като онтологично условие за дара на личностната другост и на истинското общение<sup>70</sup>; взаимната размяна на даровете<sup>71</sup> показва, че истинското общение е евхаристийното общение и то има дълбоко личностен характер, защото се осъществява в пространството на *свободата*. Реалността на свободното общение - като свободно принасяне на *даровете* на Бога - е общение на любовта, което се извършва в Евхаристията: то отъждествява свободата с личностния начин на съществуване, а от своя страна "пространството" на това лично съществуване изразява непостижимия порядък на общението, като цялостна лична промяна на човека от *даровете* на Бога спрямо Него и другите – събитие, което потвърждава *евхаристийната* природа на личността<sup>72</sup>. Това означава, че съществуването и животът на човека е събитие на *евхаристиен диалог* с Христос - диалог, в който Христос *дарува* своята кенотична евхаристийна любов, а човекът проявява своята лична другост в свободното<sup>73</sup> споделяне на тази любов. В онтологичните рамки и

---

68 **Св. Максим Исповедник**, *Богословски и полемически глави* (PG 91, 145 B); *Към Таласий* (PG 90, 608 D – 609 A). "Съгласно този закон (на съединението) – пише св. Максим – в тях е заложен принципът (логосът) на съединяващата сила, който не позволява с оглед на съединението да не се познае тяхното тъждество по ипостас освен тяхното природно различие" – *Мистагогия* 7 (PG 91, 685 AB). С терминологията на халкидонската христология в богословието на личността, можем да кажем, че тук *идентичността* и *другостта* съществуват в *неслитно* и *неразделно* единство.

69 Взаимното споделяне на евхаристийната любов се проявява във взаимната размяна на *дарове*. Вж. Λουδοβίκου, Ν. <sup>1</sup> *εὐχαριστιακὴ ὀντολογία*, σσ. 70–71. Съвременните науки за човека свързват по непосредствен начин размяната на даровете и разменните отношения с нуждата от общение и дори с формирането на социалността. Вж. Lévi-Strauss, C. *The elementary structures of Kinship*. Eure and Spottiswood, London, 1969, p. 52.

70 В контекста на своето богословие на логосите св. Максим разбира духовната структура на общението като взаимна размяна на дарове: за св. Максим духовната структура на общението се определя от взаимното *приемане* и *принасяне* на дарове: човекът приема дара на Божията благодат – духовните логоси на творението - и *принася* на Бога като свой дар "законите на добродетелта", които произтичат от тези логоси. *Въпроси и отговори към Таласий* 51 (PG 90, 477AB), вж. също *Ambigua* (PG 90, 1257 BCD).

71 Вж. **св. Максим Исповедник**, *Към Таласий* (PG 90, 480 A; 477 AB; 488 A; 484 D – 485 B); *Различни глави* (PG 90, 1257 BCD).

72 Λουδοβίκου, Ν. *Υπόσταση καὶ καθολικότητα στην ελληνική πατερική παραδοση*. Λουδοβίκου, Ν. *Ορθοδοξία καὶ εκσυγχρονισμός*. Αθήνα, 2006, σ. 74.

73 Става дума за съгласието на гномичната воля с Божията воля – **св. Максим Исповедник**, *Богословски и полемически глави* (PG 91, 301 AC); вж. *Мистагогия* 23 (PG 91, 700 C). Важно

контекст на този диалог човешката личност не е нещо "дадено" или "завършено", а постоянна *диалогична* проява на ипостасната другост: *приемането* дара на съществуването и живота и *принасянето* му като благодарение чрез съдействието на Светия Дух<sup>74</sup> - събитие, което конституира и потвърждава опитно евхаристийния начин на съществуване. Богословската антропология не ограничава събитието на личността в рамките на някаква "затворена" онтология (метафизична), а разбира човешкото съществуване по *диалогичен* и *динамичен* начин: като постоянно *движение* и *напредване* към есхатологичното назначение на човека<sup>75</sup>, което непрестанно се потвърждава във взаимното лично отношение и общение с Христос. Събитието на евхаристийното общение надхвърля границите на индивидуалното природно съществуване (без да го унищожава, като го променя) и следователно – на тварността и има същностно евхаристийно измерение; то е диалог, който започва *тук* и завършва в *есхатона*, където се открива цялата истина за личността като *есхатологична ипостас*.

Така у св. Максим откриваме една динамично-есхатологична перспектива на антропологията<sup>76</sup>: човекът е сътворен като свободна личност *по образ* Божий, но пълнотата на неговото лично съществуване се открива в това, което той ще бъде *по подобие* (= осиновление, обожение) на Бога в Христос<sup>77</sup>, т. е. в есхатологичния начин на съществуване, който Светият Дух въвежда в евхаристийното Тяло на Църквата. Доколкото евхаристийната есхатологична онтология е *иконична онтология*<sup>78</sup> и извира от участието в нетварната *истина-реалност* на този есхатологичен начин на съществуване, тя придава на човешката *богообразност* дълбоко динамично-есхатологично измерение. В мисълта на св. Максим това, което е *по образ* се отнася към онтологичната възможност на човека да осъществи това, което е *по подобие*,

---

значение за антропологията на св. Максим има неговото учение за волята, което дава онтологично-антропологична обосновка на принципа на *синергията*. По-подробно вж. Λουδοβίκου, Ν. Η κλειστή πνευματικότητα, σσ. 187–214.

74 Важно значение тук има богословието на нетварните енергии, чрез които тварното човешко съществуване може да бъде "въведено" в нетварния божествен живот. Вж. **Јагазоглу, С.** Прологомена за теологију о нествореним енергијама (студија о Св. Григорију Палами). Србиње, 1995.

75 Според св. Максим Изповедник есхатологичното предназначение на човека се открива в единството и общението с Въплътения Логос. Вж. *Въпроси и отговори към Таласий* 35 и 60 (PG 90, 662 A). Показателни са изразите на св. Максим Изповедник "*вечнодвижещо се състояние*" и на св. Григорий Нисийски "*от слава в слава*".

76 Вж. **Thunberg, L.** Microcosm and Mediator, p. 144. Тук св. Максим следва св. Григорий Богослов, според когото човекът се различава радикално от останалите творения главно по това, което ще бъде. Вж. *Слово* 38; вж. **Nellas, P.** Deification in Christ. SVS Press, NY, 1984, pp. 32-36.

77 **Св. Максим Изповедник**, *Мистагогия, Заключение* (PG 91, 709 C).

78 Онтологията на св. Максим, както и въобще на църковните отци, е *иконична*, а не *символична* онтология. И ако на Запад понятието *икона* (= образ) е функционирало винаги символично (в смисъл на знак), то смисълът на *икона*-та се свързва иконичното присъствие на истината. Този въпрос получава особено значение в контекста на антропологията, защото само ако *икона*-та и истината за битието съществуват на едно и също онтологично равнище, само тогава може да се разбере библейската истина за човека *по образ* Божий, т. е. начинът, по който човекът "иконизира" по благодат личния начин на съществуване на Троицния Бог в Христос. Вж. **Nellas, P.** Deification in Christ, p. 34.

докато *подобие* е вече актуалното осъществяване на това, което е *по образ*.<sup>79</sup> Оттук следва, че сътворяването на човека като жив *образ* Божий (срв. Бит. 1:26-27)<sup>80</sup> конституира изначалната *иконичност* (= *богообразност*) на човека и придава на неговото съществуване *личностно* измерение.<sup>81</sup> Независимо от екзистенциалния крах и индивидуализирането на разбунтуваната човешка природа в грехопадението, човекът остава *образ* Божий, т.е. запазва личностния характер на своето съществуване<sup>82</sup>, но в контекста на христологичната антропология предназначението на човека не се състои просто във "възстановяването" на първоначалното състояние на *богообразност*. В перспективата на христоцентричната *динамична* и *отворена* антропология<sup>83</sup> истината за личността като *образ Божий* се открива във връзка с динамичното осъществяване на *подобие* като есхатологичен начин на съществуване (= есхатологична ипостас) в Христос. Според св. Максим Бог по Своего човеколюбие е станал Човек и е съществувал по начина на човека, като се е понизил от любов до *образа на раб* (вж. Фил. гл. 2); това обаче е възможността на човека да съществува по начина на Бога, да бъде свободен да се развива без да се отчуждава от своята природа, да остане това, което *е*, и едновременно да изпълни своята *цел* - да "възраства" като личност, да изпълни с вечно съдържание и смисъл живота си като все повече се утвърждава в любовта в Христос по мярката, според която се отъждествява с Него. Това есхатологично осъществяване на личността в Църквата *по подобие* на Христос е всъщност истинското осъществяване на есхатологично-евхаристийната онтология на личността като благодатно *възраждане*, *осиновление* и *обожение* в Христос. Обожението не е нещо "непримиримо" с човешката природа, а предполага о-целостяването на личността, предполага начина

79 Св. Максим развива тази мисъл така: "Бог по Своята върховна благодат, ѝ дава (на природата) четири от божествените свойства, с които поддържа, запазва и спасява творенията: *битие, вечно битие, благодат и мъдрост*. От тези дарове първите два се приписват на същността, а вторите два, следователно благодатта и мъдростта - на свободния избор (τῇ γυναικὶ ἐπιτρεχούσῃ), за да може творението да стане по причастие това, което е Той (Бог) по същност. С това се казва, че творението е извършено по образ и подобие на Бога: първо, "по образ" на Божието битие – като битие от Битие; второ, по образа на Неговото вечно битие – като безсмъртно битие, ако не и като безначално, тогава все пак като безкрайно; след това "по подобие" като благ от Благия и мъдър от Мъдрия, ставайки по благодат онова, което Бог е по същност. Следователно, по образ Божий е всяка словесна природа, а по подобие – само благите и мъдрите" – *Глави за любовта III*, 25 (PG 91, 1024 BC). За богословския смисъл на понятията *образ* и *подобие* Божии в богословието на св. Максим вж. по-подробно Влечетска, Аθ. *То пропаторио амартима*, сс. 112-126.

80 Св. Максим Изповедник казва, че "Бог и човек са пример един за друг" – *Ambigua 10* (PG 91, 1113 BC). Той разглежда тази истина в контекста на христологията и обогатява с богословски аргументи светоотеческото разбиране, че човекът е сътворен по първообраза на Христос – *Въпроси и отговори към Таласий 60* (PG 90, 662 A). По-подробно вж. **Nellas, P.** Deification in Christ, pp. 34–36.

81 В този смисъл грехопадението помрачава, но не унищожава образа Божий у човека и следователно не унищожава личностния характер на неговото съществуване.

82 В този факт се коренят опитите на философията и психологията да формулират "персоналността" на човека, но тези опити най-често остават "затворени" в субективизма и индивидуализма и неизбежно водят до *обективизирането* на тайната на личността.

83 Вж. **Јевтић, Ат.** Духовни живот виђен из православне антропологије// **Јевтић, Ат.** Трагање за Христом, Београд, 1989, с. 134. и сл.

на съществуване *по подобие* на Христос и следователно се отнася към светотайнствения живот, към личностния опит от срещата с Христос и към самото участие в Бога.

Чрез екзистенциалното си участие в пълнотата на църковното Тяло човекът участва реално в личното общение с Христос, Който го прави *личност* в едно отношение на истинска взаимност в любовта. Чрез тайната на Своето ипостасно единство, което по благодат е разпространено върху човека и творението, Христос дава на вярващите Своя собствен личен начин на съществуване, в което се състои *събитието на личността* като духовно-еклисиологично събитие. Личностното съществуване се състои именно в *подобие* на Христос, когато човекът също става *топос* и *тропос* на общението, т. е. когато участва лично и свободно във взаимното отдаване и споделяне на евхаристийната любов на Христос. Началото на това личностно съществуване се отнася към Кръщението – тайнството на новото раждане (срв. Йоан 3:3), тайнството на *осиновлението* на човека от Бога, което му дава нова ипостас, свободна и независима от необходимостта на неговото биологично съществуване – лично "засаждане"<sup>84</sup> (= въ-телесяване) в църковното евхаристийно Тяло на Христос. Участието на човека в евхаристийното тяло на Църквата, чрез Кръщението и Евхаристията, като *върх* и *същност*<sup>85</sup> на всички тайнства, го въвежда по благодат в уникалния личностен начин на съществуване на Христос и го прави автентична *личност*. Според св. Максим човешкото съществуване се движи в отношението *битие* – *благобитие* – *вечно благобитие*: чрез биологичното раждане човекът получава битие, чрез Кръщението получава благобитие, а чрез Възкресението – вечно благобитие.<sup>86</sup> Докато причината на първата и на третата степен на съществуването е Бог – Който, като Творец и единствено безсмъртен дава *битие* (= съществуване) и *вечно благобитие* (= безсмъртие), то Кръщението, като преминаване от първата към третата степен, предполага личното свободно участие на човека. Така есхатологичната и евхаристийно-еклисиологичната перспектива на антропологията очертава онтологичните измерения на подвига<sup>87</sup> като път на екзистенциално участие в кенотичната евхаристийна любов на Христос, т. е. като доброволно кенотично послушание *по подобие* на Христос. Подвигът предполага органичната връзка на есхатологичната ипостас и природното съществуване на човека, той проявява динамичния процес на цялостно преобразяване и обновяване на природата – промяна, която е онтологична и благодатна и следователно *евхаристийна*.<sup>88</sup> Той няма за цел *превъзможването* или *отхвърлянето* на природата<sup>89</sup>

84 Това става по светотайнствен начин в тайнството Кръщение, където по думите на св. Николай Кавасила "дарува (на човека) съществуване и въобще *ипостас по* (според) *Христос* (τό κατὰ Χριστὸν ὑποστῆναι)" – *За живота в Христос* 1, 12.

85 За традиционното православно разбиране Кръщението и всички други тайнства се възпъхват в Евхаристията, която е център на целия светотайнствен живот на Църквата.

86 Св. Максим Исповедник, *Ambigua* (PG 91, 1325 BC). В този смисъл трябва да се разбират понятията *биологична*, *еклисиална* и *есхатологична ипостас*, за които говори съвременното православно богословие.

87 Става дума за екзистенциалното отъждествяване на нравствено-аскетическото с онтологичното, което създава предпоставките на една *онтологична етика*. Вж. Λουδοβίκου, Ν. *ἡ εὐχαριστιακή ὀντολογία*, σσ. 131–139.

88 Вж. Λουδοβίκου, Ν. *Ὑπόστασις καὶ καθολικότητα στὴν ἐλληνικὴ πατερικὴ παραδοξή*, σ. 80.

89 Когато става дума за *екстатичния* характер на личността, той не трябва да се разбира като някакъв натуралистичен нагон на индивидуалната природа за екстаз "от" или "извън"

(и дори само на една нейна част, като напр. тялото), а нейното преобразяване, т. е. благодатната промяна на начина ѝ на съществуване в уникалното лично общение с Христос, което е "пространството" за проява на ипостасната другост и открива екзистенциалното значение на личността. Подвигът е екзистенциалният път и напредване на вярващия в Духа към негоистичното приемане на личностния начин на съществуване на Христос (срв. Гал. 2:20; 4:19) и следователно е *кенотично кръстно* движение по примера на Христос. В опита на доброволното кенотично себеотрицание човекът приема и участва екзистенциално в събитието на евхаристийното общение с Христос, а неговото лично съществуване се ражда в борбата за евхаристийната промяна на биологичното му съществуване в екклисиална ипостас. Така евхаристийно-подвижническият етос на Църквата потвърждава опитно преодоляването на *биологичната ипостас* от страна на човека според степента на неговото *уподобяване* на Христос, което означава, че личностният начин на съществуване се разбира есхатологично като безкрайно *перихоретично* общение на любовта в Христос по образа на троичния Бог. Подвигът потвърждава *опитно* истината за общението като единствения начин на съществуване на личността<sup>90</sup>; той е екзистенциалното усилие за запазване дара на новия живот в Христос - живот, светотайнствено даруван и киновийно споделян в безкрайния евхаристийен диалог с Христос и неговите "най-малки братя" (Мат. 25: 40). Екзистенциалното участие на човека в този евхаристийен етос на Църквата е напредване на вярващия в Духа към уподобяването и обожението в Христос и е залог за *свободното* (самовластно) запазване и потвърждаване на тайната на личността като духовно събитие и като евхаристийно-екклисиален начин на съществуване.

\*\*\*

Евхаристийният подход към тайната на личността остава "ключът" към богословската онтология на личността отвъд всички традиционни подходи. Съживяването на връзката между евхаристиологията и богословието на личността е залог за това богословската мисъл да остане свободна от различните модели във философската антропология. Богословската антропология е поставяла винаги в центъра на своя интерес проблемът за личността като основен екзистенциален въпрос, но отговорът на този въпрос в контекста на този евхаристийен подход получава своето дълбоко богословско-екклисиологично измерение.

От всичко казано се вижда, че богословското учение на св. Максим Исповедник остава пример за всеки съвременен богослов, който се обръща към непостижимата тайна на личността, и свидетелство за истината за личността като откровение на богочовешката истина за общението с Бога като осиновление и обожение на човека в Христос.

---

природата, а по-скоро за екстаз *на* самата природа, т. е. промяна на начина на съществуване на природата чрез нетварната благодат на Светия Дух. Св. Максим говори за "гномично отдаване" - движение на свободно откриване спрямо Божията воля, когато човекът с нищо не променя своята природа, която остава непроменена в своя *логос*. Вж. *Въпроси и отговори към Таласий* (PG 90, 608 A).

90 Това означава, че общението открива истината за битието. Вж. **Zizioulas, J.** Being as Communion, pp. 67–122.

**Svilen Tutekov**

**EUCHARIST APPROACH TO THE PERSONALITY SECRET IN THE  
THEOLOGY OF ST. MAXIM THE CONFESSOR**

The object of this study is the Eucharistic approach to the mystery of the person within the theology of St. Maxim the Confessor. The Eucharistic experience of the Church as a body of Christ is an ontological event, and the ontological participation of man in it reveals the truth about the personal mode of existence as a Eucharistic-ecclesiological mode of existence. This Eucharistic ontology of man is an eschatological ontology because it is affirmed within the experience of the sonship and the deification of man in Christ as an eschatological gift of the Holy Spirit.

According to St. Maxim the Confessor, the person is a Christological event: through the hypostatical union of the two natures in the person of Christ, man participates in His hypostatical mode of existence and, respectively, in the ontology of the Trinitarian life – the free communion in love. Therefore through the communion with Christ in His Eucharistic ecclesial body, man becomes an authentic person and manifests the gift of his hypostatical otherness, uniqueness and freedom *in the image* of God. Within this Eucharistic context, the ontology of the person is beyond any philosophical models, and thus the person is an authentic theological and spiritual-ecclesiological event.