

Свилен Тутеков
Велико Търново – България
e-mail: toutekov@abv.bg

**КАТ' ΕΙΚΟΝΑ И ΑΥΤΕΞΟΥΣΙΟΝ
(ОПИТ ЗА ДИНАМИЧНО ТЪЛКУВАНИЕ НА ИКОНИЧНОСТТА
НА ЧОВЕКА В БОГОСЛОВСКАТА МИСЪЛ
НА СВ. МАКСИМ ИЗПОВЕДНИК)**

Анстракт: Изследването има за предмет екзистенциалната връзка на иконичността на човека с дара на самовластие като ключови антропологични категории в богословската мисъл на св. Максим Исповедник. Иконичността на човека обобщава неговите екзистенциално-ипостасни възможности за живот, но тя трябва да се разбира изцяло динамично, т.е. като дар, призив и предложение за осъществяването на тези възможности, което е събитието на личността. За св. Максим тази динамична концепция за иконичността на човека се постига чрез ключовата антропологична категория самовластие като персонална онтологична привилегия и екзистенциална възможност на човека да осъществи пълнотата на своята иконичност по подобие на Христос. Самовластието е онази фундаментална персонална категория, която позволява иконичността да бъде разбрана в контекста на една действена диалогично-синергийна онтология на участието.

Екзистенциалната връзка между иконичността и самовластието се изследва посредством четири основни пункта от богословието на св. Максим – апофатическото съотнасяне на по образ и по подобие, динамичното разбиране на двойката понятия логос-тропос, аретологичната перспектива и истината за човека като битие на подвига. У св. Максим иконичността на човека винаги се мисли в динамично-есхатологичната перспектива на по подобие като динамично осъществяване на пълнотата на иконичността. В контекста на съвременната богословска просопология това означава, че по образ конституира персоналното измерение на човешкото съществуване, докато по подобие се отнася към екзистенциалното постижение на личността в нейната пълнота по подобие на Христос. Тази ключова антропологична истина се обяснява посредством онтологичната двойка понятия логос-тропос, тъй като човешката природа винаги се мисли в контекста на един конкретен начин на съществуване. Важно значение в случая има онтологичното измерение на волята, защото за св. Максим именно самовластното движение прави възможен персоналния тропос на съществуване, в който човешката природа осъществява своите логосни възможности и следователно осъществява пълнотата на своята иконичност по подобие на Христос. У св. Максим тази антропологична истина се тълкува и в един аретологичен ключ, доколкото според него добродетелта е най-истинския начин на съществуване и следователно е начин и път за осъществяване на човешката иконичност в синергия и перихоресис с благодатта на Светия Дух в Христос. Накрая динамичната концепция за иконичността на човека се разкрива в

перспективата на подвига като проява на най-дълбинния динамизъм на природата да постигне своята последна цел – уподобяването и обожението в Христос чрез благодатта на Духа. Целта на това лично аскетическо усилие е постигането на един агапичен начин на съществуване, който за св. Максим е тъждествен с онтологичното съдържание на личността като носител на по образ. В заключение може да се каже, че това динамично тълкуване на иконичността на човека потвърждава: 1) че иконичността е винаги дар и призив за осъществяване на истината за битието в Христос, 2) че самовластие е основна антропологична категория, която прави възможно осъществяването на персоналния тропос на съществуване и 3) че е възможен синтезът на енергийното и на ипостасното измерение на човешкото съществуване, а оттам и на онтологичното и на нравствено-аскетическото.

Ключови думи: антропология, иконичност, самовластие, богоподобие, логос на природата, тропос на съществуването, воля, добродетел, подвиг, персоналност

Истината за иконичността на човека е парадигматична за библейското и за патристичното антропологично мислене, тъй като тя открива хоризонта на динамичната и отворена персонална антропология. В усилието си да осмисли тази истина в една подчертано христологична перспектива Панайотис Нелас дори въвежда термина „иконична онтология“, който по своеобразен начин интегрира основните богословски хоризонти на идентичността и съществуването на човека. Този израз в известна степен се превърна в ключ за съвременната богословска онтология на личността, доколкото в светоотеческата мисъл иконичността (= богообразността) изразява както произхода и перспективата на човека, така и есхатологичната му цел – обожението в Христос. Трябва обаче да се отбележи, че по ред причини - и най-вече поради доминирането на класическото метафизично мислене - понятието иконичност често се мисли в рамките на антропологичната парадигма, според която човекът е онтологически „завършено“ и свършено битие, което просто „отобразява“ някакви божествени атрибути и именно това определя неговата идентичност. Светоотеческата антропологична мисъл обаче свидетелства за нещо различно: тя артикулира една изцяло динамична концепция за иконичността на човека, доколкото самото човешко битие е дар и призив за осъществяване на един личностен начин на съществуване и живеене катὰ Χριστόν, осъществен в диалогичната есхатологична среща с Бога в новия начин на съществуване на Христос в Църквата чрез Светия Дух. Тази динамична концепция присъства особено експлицитно в богословската мисъл на св. Максим, където иконичността на човека е органично свързана с дара на самовластие като персонална екзистенциална способност на човека да осъществи логосността на своята природа и да съществува съгласно истината за битието в Христос. Затова в настоящия текст ще изследваме възможността за такова динамично тълкуване на иконичността на човека в контекста на Максимовата антропология главно чрез категорията самовластие като синергиен конституент на човешкото персонално съществуване. Разбира се, в богословската мисъл на св. Максим темата за иконичността присъства и в подчертано еклисиологичен дискурс¹, но тук ние ще

1 Това е основна линия в съчинението *Μισταγογία*, където Църквата се определя като образ (τύπος) и икона (εἰκών) на Бога, защото притежава по подражание и по подобие същата енергия с Него. Вж. св. Максим Изповедник, *Μισταγογία* 1 (PG 91, 664 D). За еклисиологичните измерения на иконичността в мисълта на св. Максим по-подробно вж. Лудовикос, Н. Икона и подражание: Евхаристијска еклисиологија и црквена онтологија дијалошке узајамности // Лудовикос, Н. Подвиг

следваме един строго профилиран антропологичен подход, при все че еклисиологията остава цялостната рамка и контекст на действената иконична онтология, която по парадигматичен начин определя и антропологията. С оглед на това проблемът за екзистенциалната връзка на *κατ' εἰκόνα* и *αὐτεξούσιον* ще бъде изследван посредством няколко основни пункта от Максимовата антропология: апофатическото съотнасяне на *по образ* и *по подобие*, двойката *λογος-τροπος*, *аретологичната* перспектива и истината за човека като *битие на подвига*. По мое убеждение артикулирането на динамичната концепция за иконичността на човека именно чрез категорията *самовластие* би могло да спомогне за преоткриването на същностни елементи на автентичната патристична аскетическа онтология на личността.

1. *Κατ' εἰκόνα* и *αὐτεξούσιον* - две основни антропологични категории в мисълта на св. Максим Исповедник

Κατ' εἰκόνα. Сътворяването на човека *по образ Божий* (*κατ' εἰκόνα Θεοῦ*) от нищо като дело на благата *воля* (*βούλησις*) на Троицния Бог е *алфа* и *омега* на всяко патристично антропологично мислене, което в същността си остава винаги *апофатическо*². Макар на лингвистично и на понятийно равнище понятието *образ* (*εἰκών*) да има елинистичен произход, то е ключово за библейската антропология и най-вече чрез апостол Павел³ става културно и богословски „близко“ на патристичната антропология и особено на св. Максим Исповедник. Светоотеческото богословие въвежда понятието *икона* (= образ) или *иконичност* в антропологичен дискурс вече като *онтологично* и *релационно* понятие, което не просто описва някакво сходство, прилика или отобразяване⁴, а обозначава принципната богословска истина за *сродството* и *причастността* на човека на Бога⁵ като *участие* в

заједништва (Биће и учествовање у Бићу по Григорију Палами и Томи Аквинском), Цетиње, 2011, 109-127; Божковић, Б. Иконичност у Мистагогији св. Максима Исповедника, у: Отачник, св. 1 и 2, Београд, 2010, 231-259.

2 Човекът е сътворен *п о о б р а з* на Бога, Който по природа е непознаваем и непостижим, и затова човекът остава непостижима тайна. По-подробно вж. Nellas, P. Deification in Christ. SVS Press, NY, 1984, p. 22.

3 Темата за *образа* присъства и в античната философия, особено у Платон, стоиците и неоплатонизма, но истината за сътворяването на човека по *образ Божий* е *par excellence* библейска истина и остава в центъра на цялата библейска антропология. Св. апостол Павел придава на темата за Божия *образ* две „нови“ същностни измерения – *христологично* и *есхатологично*. Христологичният характер на *образа* Божий у човека има две предпоставки: 1) истинският образ на Бога е Логосът (срв. Кол. 1:15-18) и 2) за да бъде *цялостен*, човекът трябва да се *облече* в образа на небесния човек – Христос (срв. 1 Кор. 15:49), и така да достигне *пълната възраст на Христовото съвършенство* (Ефес. 4:13) – *охристовлението* (вж. Nellas, P., Deification in Christ, p. 24). От друга страна, учението на св. апостол Павел за *богообразността* на човека може да се разбере само в *есхатологична* перспектива, като *сянка на бъдещите блага*, като истина, която ще се открие в събитието на Въплъщението на Сина и Логоса Божий, като пълнота и реалност на Истината (срв. Кол. 2:17; Йоан 1:17). Вж. Јевтић, јером. Атанасије, Аскетика. Београд–Србиње–Ваљево, 2002, 17–18. Св. Максим Исповедник доразвива тази мисъл на св. апостол Павел и казва, че „Старият Завет е *сянка*, Новият Завет – *икона*, а пълнотата на истината е състоянието на бъдещите блага, т.е. *есхатонът*“. – *Схолии към За Божествените имена* (PG 4, 137).

4 Етимологически *εἰκών* произлиза от *εἰκώ, εἶκα*, което означава *да бъдеш подобен, да приличаш, да покажеш*.

5 Диалогичното киновийно отношение между Бога и човека има за основа две важни онтологични предпоставки: 1) *сродството* на човека с Бога и 2) *участието* на тварното човешко съществуване в нетварния божествен живот. Вж. Βασιλιεβιτς, Μ. Ο ἀνθρωπῆς τῆς ἐν Χριστῷ κτῆνωσιν. „Μετ᾽ ἤ

Първообраза. В този контекст св. Максим обяснява антропологичната истина за *иконичността* на човека като „пренасяне“ на личностно-ипостасния начин на *съществуване* (τρόπος ύπαρξεως) на Троицния Бог в границите на тварното човешко битие – „пренасяне“, което е възможно само в перспективата на ипостасния начин на съществуване на Христос⁶. Той разглежда реалността на *по образ* в контекста на учението за *логосите*⁷ (т.е. в рамките на богословската онтология) и утвърждава, че сътворяването на човека *по образ* Божий конституира *логоса* на разумното творение, който има за крайна (= есхатологична) *цел* диалогичната есхатологична среща и участие в новия начин на съществуване на Христос.

За св. Максим *иконичността* на човека отразява иманентния динамизъм на всичко съществуващо, защото всяка твар е богожадуваща, но само човекът освен това е и *богообразен*⁸, т.е. отворен за динамично израстване и уподобяване на Христос. Христос е *Първообраз* (ἀρχέτυπος) на всички блага, персонален Първообраз, жива Личност, Която обединява в себе си непосредствено цялото разнообразие на заложените в биващото потенциали, т.е. Логоси⁹ и в този смисъл онтологичният предел на възпълването на човешката *иконичност*¹⁰ конституира човека като истинска личност *по образ* Божий. От тази перспектива *богообразността* на човека (= иконичността) се мисли винаги като *христообразност* на човешкото битие, което има своето *ипостасно* основание в новия начин на съществуване на Христос¹¹ и поради това всички аспекти на иконичната онтология трябва да се тълкуват в този христологичен ключ. Доколкото в строго антропологичен контекст *по образ* се отнася към самата онтология на човека, той не се ограничава до отделните „свойства“ на природата¹² и не се свързва с получаването на някакъв „личен дар“ в

Θεοῦ” στη θεολογική ανθρωπολογία του αγίου Γρηγορίου του Θεολόγου και του αγίου Μαξίμου του Ομολογητοῦ (докторат в ръкопис). Αθήνα, 1999, σ. 69. Тук богословската тема за нетварните Божии енергии кореспондира с антропологичната тема за човека като *образ* Божий, защото Бог „предава” *Своя образ*, т.е. начин на съществуване чрез *личното* действие на троицните енергии.

6 Вж. св. Максим Изповедник, *Амбигва* 5 и 41 (PG 91, 1056; 10308 C; 1313).

7 Вж. Βλέτση, Αθ., Τό проπατορικó αμαρτήμα (στή θεολογία Μαξίμου του Ομολογητοῦ). Θεσσαλονίκη, 1995, 113. Според св. Максим Изповедник логосът на *по образ* се запазва в душата, която „*като в ехо от звук* (ἀπὸ ἡχέμασι φωνῆς) показва ноетичното (= умното), безсмъртното, нетленното, невидимото *свойство на божествената природа*”. – *Писмо* 6 (PG 91, 429 B).

8 Св. Максим пише: „Бог по своята благост е създал *по Свой образ* (κατ’ εἰκόνα ἑαυτοῦ) като *самодвижеща* (αὐτοκίνητος)”. – *Глави за богословието и домостроителството* I, 11 (PG 90, 1088 A); *Писмо до Марин* (PG 90, 12 A). Вж. Јевремовић, П. Персонологија и онтологија у списима св. Максима Исповедника, у: Јевремовић, П. Патрологија у огледалу херменеутике. Београд, 1911, с. 95.

9 Св. Максим не разбира *логосите* на творенията „протологично” (както прави философската метафизика), а *началото* (ἀρχή) се открива в *телоса* – безусловеното Вплъщение на Логоса, Който приема творението като Свое Тяло. Вж. *Въпроси и отговори към Таласий* 60 (PG 90, 620 C – 625 B). Тази мисъл трябва да се свърже с учението за т. нар. „необусловено” Вплъщение на Логоса и с цялата сотириологична структура на богословието му. Вж. Мајендорф, Ј. Христос у источно-християнској мисли. Хиландар, 1994, 129–130; Βλέτση, Αθ., Τό проπατορικó αμαρτήμα, 337–355.

10 Вж. Nellas, P., Deification in Christ, p. 39. Вж. също св. Максим Изповедник, *Въпроси и отговори към Таласий* 60 (PG 90, 622 A-625).

11 Св. Максим пише по характерен начин: „Бог и човек са изображения един на друг и Бог толкова от човеколюбие заради човека се вълпява, колкото човекът е успял благодарение на Бога с любов да се обожии”. – *Амбигва* 10 (91, 1113 B). На друго място той подчертава, че Мелхиседек чрез добродетелта е станал *образ* на Образа, т.е. уподобил се е на Христос. Вж. *Амбигва* 10 (PG 91, 1141 C).

12 Светите отци последователно избягват да ограничат *по образ* до една отделна функция на

един от нейните аспекти¹³, а се разбира като онтологичен конституент на цялата човешка природа и на възможността ѝ за *ипостасно* съществуване (= оличностяване)¹⁴. В тази перспектива *по образ* се отнася към *всеобхватността* (= католичността) на ипостасно-личностното съществуване на човека, към екзистенциалното единство на неговата единна психосоматична *ипостас*¹⁵; той

човека. Понякога те „локализируют” *образа* Божий в свободната воля, в разумната способност или в характеристиките на самовластие, а друг път – в душата и тялото, в разума или в разликата между личност и природа. Вж. Nellas, P., *Deification in Christ*, p. 22. Във всички тези случаи обаче се предполага единството и целостността на психосоматичното съществуване на човека като *личност-ипостас*. Затова, когато отнасят *по образ* към *духа* (νοῦς), отците имат предвид принципа на *разумност* и *самоопределение* (воля и свобода), които са най-възвишените способности на човека. Вж. св. Григорий Нисийски, *За устройството на човека* 12 (PG 44, 161 D); св. Григорий Богослов, *Слово* 38, 11; св. Максим Исповедник, *Мистагогия* 7 (PG 90, 685 B); *Писмо* 6 и 23 (PG 91, 429; 605 D); св. Йоан Дамаскин, *Точно изложение на православната вяра* II, 12.

13 Христос Янарас се противопоставя остро на подобно тълкувание, което „свързва *по образ* с природата на човека” и дори „с една от двете части на принудително разделената природа и определя като негови елементи свойствата на „духовната” природа на човека – разумната част и самовластие”. Според него тук е налице „подчиняване на западния рационализъм”. – Yannaras, Chr. *The Freedom of Morality*. NY, 1984, p. 24. Причината за това противопоставяне е стремежът *по образ* да се отнесе не към природата, а към личността. По този начин „разумността, самовластие и господаруването определят *образа* Божий у човека, тъй като той се отнася не към „духовната” природа на човека, а към начините, по които личността се разграничава от природата и конституира самата себе си като ипостас на живота, свободно (неограничено) от всякакво природно определение”. – Ibid. Остава нерешен докрай въпросът дали ипостаста на живота може да бъде свободна от всяко природно определение и дали свойствата на духовната природа на човека са били използвани от църковните отци като екзистенциални категории, които показват „онтологичното” различие между личност и природа? Подобна позиция заемат Вл. Лоски и Хр. Янарас, докато по-различен и балансиран подход спрямо отношението *личност-природа* откриваме напр. у П. Нелас (Nellas, P., *Deification in Christ*, p. 26 и сл.), Атанасеос Влещи (Βλέτση, Αθ., *Τό προπаторικό ἀμάρτημα*, 99–112) и у о. Николаос Лудовикос (Λουδοβίκος, Νικ. πρωτ. Ἡ κλειστή πνευματικότης καὶ τὸ Νόημα τοῦ Ἑαυτοῦ. Ἀθήνα, 1999, 258–300).

14 Никос Нисиотис свързва различието между *по образ* и *по подобие* с разликата между *онтология* и *съществуване* на човека. Вж. Nisiotis, N. *The Importance of the Doctrine of the Trinity for Church and Theology // The Orthodox Ethos. Studies of Orthodoxy* I. Oxford, 1964, p. 50. По този повод Йоанис Панагопулу констатира: „Трябва да се отбележи, че в контекста на *по образ* и *подобие* понятията *онтология* и *съществуване* се различават коренно от тяхното философско разбиране. Защото нито онтологията изразява просто статична завършена същност, нито пък съществуването – динамичното битие, а една „динамична” онтология и съответно онтологичен „динамизъм””. – Παπαγόπουλου, Ι. *Μόρφωση καὶ μεταμόρφωση*. Ἀθήνα, 2000, σ. 180. Така той обяснява *по образ* с един *онтологичен динамизъм*, посредством който може да се обясни *по подобие*. Трябва да се има предвид обаче, че онтологията на човека не може да се отдели от неговото съществуване, защото самото съществуване *по образ* на Бога съдържа в себе си динамизъм, тъй като онтологията на природата не може да се откъсне от нейното движение към целта като оцелостяване на нейния *логос*. В перспективата на есхатологичната „иконична” онтология св. Максим подчертава динамичното измерение на съществуването: това, което е *по образ*, се отнася към онтологичната възможност на човека да осъществи това, което е *по подобие*, докато *подобие*то е вече актуалното осъществяване на това, което е *по образ*. Вж. Λουδοβίκου, Νικ. πρωτ. Ἡ εὐχарιστιακὴ ὀντολογία. Ἀθήνα, 1992, 214–215.

15 Св. Максим Исповедник подчертава единството на душата и тялото и утвърждава, че реалността на *по образ* се отнася непосредствено към единството на душата, ума и тялото, което означава, че тялото участва в *по образ* и *по подобие*. Вж. Thunberg, L. *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximos the Confessor*. Lund, 1965, 124–125, 121; Βλέτση, Αθ., Το

обобщава всички екзистенциално-ипостасни възможности на човека. С други думи *по образ* проявява всеобхватната и динамична реалност на ипостасно-личностното съществуване на човека и определя цялостната му структура, назначение и екзистенциална възможност за богоуподобяване и обожение¹⁶. В този смисъл за св. Максим сътворяването на човека *по образ* конституира *иконичната онтология* на човека (според характерния израз на П. Нелас) и открива хоризонта на една динамична и личностноцентрична антропология, която има за свой предел новия начин на съществуване на Христос.

В мисълта на св. Максим антропологичната истина за *иконичността* на човека не е абстрактен метафизичен принцип, а по-скоро може да бъде мислена в контекста на една автентична аскетическа онтология на личността. Метафизичното измерение на сътворяването на човека *по образ* предлага нова онтологична реалност, която не е онтологически „завършена” и „съвършена” и която не се ръководи от ентелехийната способност на тварната природа, а открива истината за динамичното *напредване* и *израстване* на човека към *по подобие*, т.е. към *обожение*¹⁷. Крайната цел на съществуването на човека е не просто да има *битие* (τὸ εἶναι), или *живот*, а да придобие пълнота на битието (εἶ ἅει εἶναι – благо вечно битие), или *изобилен живот* (срв. Йоан 10:10)¹⁸ в диалогичното синергийно *участие* (μέθεξις) в новия начин на съществуване на Христос в Църквата чрез благодатта на Духа. Човекът е призван да развие своето тварно битие и да осъществи крайната си цел – есхатологичното *богоподобие* и *обожение*; той не е сътворен нито като „съвършено”, нито като „несъвършено” същество, а конституира битието си като Божий *дар* (= евхаристийна онтология) и това дарувано му при сътворението съществуване определя онтологичните му възможности, което означава, че центърът на *иконичната онтология* на човека „не е сътворяването му по образ и подобие Божие, а това, че съществуването му е дарувано като акт на *любов* и *свобода*”¹⁹. Доколкото човекът е получил съществуването си като „дар” (δῶμα – подаяние, дар) *на и от* Бога, то това съществуване е *par excellence дар* (δῶρον) *от* човека *на* Бога в едно диалогично отношение–общение, в едно събитие на *свобода, любов* и *взаимност*²⁰. В този смисъл иконичната онтология би трябвало да се разбира като

προπаторικό αμάρτημα, 114–115. В един евхаристичен контекст св. Максим се съотнася символично към човека: „Светата Божия църква е човек, имайки олтара като душа, а божественият жертвеник – като ум – и храмът – като тяло. Защото Църквата е образ и подобие на човека, който е сътворен по образ и подобие на Бога”. – *Μυσταγογία* 4 (PG 91, 672 B).

16 По-подробно вж. Nellas, P., *Deification in Christ*, 23–28.

17 Според о. Николаос Лудовикос онтологията на църковните отци е „*есхатологична онтология*: съществуването е възможността за свободното есхатологично осъществяване на цялата същност и природа в Христос”. – Λουδοβίκος, Νικ. πρωτ. Ἡ κλειστή πνευματικότητα..., σ. 235. Тази онтология запазва разликата между *тварно* и *нетварно* и разглежда съществуването като *дар*, като *начин* за *усъвършенстване* на природата и постигане на нейното нетление и безсмъртие чрез нетварната благодат на Духа. Това е светотайнствено събитие, в което природата се осъществява есхатологично според нейната истина в Христос.

18 Вж. св. Максим Исповедник, *Въпроси и отговори към Таласий* 60 (PG 90, 624 D).

19 Брајовић, Б. Аретологија Евагрија Понтијског. Никшић, 2002, с. 73, бел. 181. Св. Максим свързва κατ' εἰκόνα с пълнотата на даровете, с които Бог е надарил неговата душа при сътворението и *по образ* и които човекът трябва да активира чрез своето самовластие. Вж. *Диспут с Пир* (PG 91, 324 D).

20 Вж. Λουδοβίκος, Νικ. πρωτ. Ὑπόστασις καὶ καθολικότητα στὴν ἐλληνικὴ πατερικὴ παράδοση // Λουδοβίκος, Νικ. πρωτ. Ὁρθοδοξία καὶ ἐκσυγχρονισμός. Ἀθήνα, 2006, σ. 74. Тази теза има своето потвърждение в богословието на волята на св. Максим Исповедник. По-подробно вж. Λουδοβίκος, Νικ. πρωτ. Ἡ κλειστή πνευματικότητα..., 187–204.

евхаристийна или харизматична онтология, което означава, че човекът е сътворен в един онтологичен диалог и е призван свободно и отговорно да осъществи самовластно-синергийно логоса на своето съществуване, да *принесе* битието си като *дар* на Бога в същия такъв акт на свобода и любов. Следователно иконичната онтология трябва да бъде мислена като *евхаристийна* онтология и то в изцяло *динамичен* контекст, т.е. като действена диалогична и синергийна онтология на участието, която човекът може да осъществи чрез екзистенциалната персонална привилегия на своето *самовластие*. В този смисъл *по образ*, т.е. иконичността, се проявява посредством *свободата* и *любовта* като основни екзистенциално-ипостасни възможности на човека да *ипостазира* (= оличности) богодаруваната му природа и да *стане* автентична личност *по подобие* чрез диалогичното синергийно участие в ипостасния начин на съществуване на Христос.

Αὐτεξούσιον. В мисълта на св. Максим Изповедник богословската истина за *иконичността* на човека се тълкува посредством ключовата за патристичната мисъл антропологична категория *самовластност* (αὐτεξούσιον)²¹. Той недвусмислено отнася истината за сътворяването на човека *по образ* Божий към онтологичната привилегия на *самовластие*то: „Ако човекът е образ на божествената природа и ако божествената природа е самовластна (αὐτεξούσιον), то тогава такъв е и образът“²². Сътворяването на човека *по образ* не се ограничава до предлагането на *елементи* и *свойства*²³, а се отнася към факта, че Бог е надарил съществуването на разумните същества с дара на самовластие като екзистенциална персонална способност за свободно (= самовластно) *самоопределяне* и *действие* – факт, който придава на *κατ' εἰκόνα* харизматично и динамично измерение. Човекът е сътворен като „самовластен и по природа *действен*“²⁴ образ Божий и затова според св. Максим в него съществува един *динамизъм*, едно *самовластно движение* (αὐτεξούσιος κίνησις) като негова екзистенциална възможност да постигне последната *цел* на съществуването си, да осъществи логосните способности на своята природа и да бъде автентична *личност*. За патристичното антропологично мислене дарът на *свободата* или *самовластие*то е изключително *персонална* категория (защото само личността може да бъде свободна) и доколкото се мисли като *дар* и *зададеност* на човека, то е конституент на една

21 Тук св. Максим следва главно Немезий Емески и неговото разбиране за αὐτεξούσιον в трактата *За природата на човека* (гл. XXXIX). По-подробно вж. референциите към Немезий в студията на Г. Марцелас: Μαρτζέλου, Γ. Λογικό καὶ αὐτεξούσιο κατὰ τον αγ. Ἰωάννη τον Δαμασκηνό // Ἀνάπτυπον ἐκ τοῦ τόμου Πρακτικά Κ' Θεολογικοῦ Συνεδρίου μέ θέμα „Ὁ Ἅγιος Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός, Θεσσαλονίκη, 2000, 155-168.

22 Св. Максим Изповедник, *Диспут с Пир* (PG 91, 324 D): Εἰ οὖν εἰκὼν ὁ ἄνθρωπος τῆς θείας φύσεως· αὐτεξούσιος δὲ ἡ θεία φύσις· ἄρα καὶ ἡ εἰκὼν. Три века по-рано св. Григорий Нисийски пише: „Самовластие (αὐτεξούσιον – свободата на волята) е равнобожествено (ἰσόθεον), защото самовластността и свободата е свойство на божественото блаженство“. – (PG 46, 524; 101).

23 В традицията на латинското богословие реалността на *Божия образ* (imago Dei) в човека се свежда до „пространството“ на неговата разумна („духовна!“) душа и се обяснява посредством категориите на есенциалистката онтология (вж. Тома Аквински, *Summa Theologica I*, 93, 4–8), което, от една страна, превръща дара на *личностната другост* във функция на природата, а от друга – придава на етиката подчертано *легалистичен характер*. Вж. Yannaras, Chr., *The Freedom of Morality*, 24–25.

24 Св. Максим Изповедник, *Към Марин* (PG 91, 157); вж. също *Писмо 7* (PG 91, 436 AB). За връзката на *по образ* със *самовластие*то и *свободата* вж. Радосављевић, А. Антропологија Св. Максима Исповедника// *АРХИ КАΙ ΤΕΛΟΣ* (Аспекти философске и теолошке мисли Максима Исповедника). Никшић, 2006, с. 374.

динамична и отворена антропология. Сътворяването на човека по образ Божий²⁵ означава, че той притежава свободен съзнателен живот, който се определя от „самовластното движение (αὐτεξούσιος κίνησις)”, т.е. от човешката гномична воля²⁶ и именно това движение прави възможно осъществяването на даруваната *иконичност*²⁷, т.е. екзистенциално-ипостасната възможност на човека да стане и да бъде истинска личност *по подобие*. Иконичността на човека неизменно предполага способността му да се самоопределя и насочва чрез *самовластие*то (αὐτεξούσιον) към един бъдещ път на диалогично *отношение–общение* (σχέσις–κοινωνία), по който той може да *ипостазира* своята природа и да стане екзистенциален носител на *по образ*²⁸. Според о. Борис Брајович светоотеческото богословие вижда в онтологичната *привилегия* на свободата или самовластие²⁹ „синергийния конституент (взаимното съотношение) между Бога и човека”, който позволява динамичното осъществяване на *по подобие*. За св. Максим иконичността се отнася непосредствено към *свободата* и *самовластие*то на човека и именно то е *топосът* на *подобие*то на човешката природа с нейния божествен Първообраз³⁰, то е екзистенциалната възможност на човека да съществува по личностен начин³¹, то е способността му да устрои етосно живота си според истината за битието в Христос. Непосредственото свързване на *иконичността* с дара на *самовластие*то открива пред човека онтологичната възможност и призвание да стане екзистенциален носител на божествените *блага* и *свършенства* в есхатологичното си *отваряне* за автентично диалогично *отношение–общение* с Бога и ближния и да осъществи пълнотата на своите личностни и киновийни възможности за съществуване по подобие на Христос в Църквата.

Свети Максим артикулира антропологичната категория *αὐτεξούσιον* в контекста на своята онтологична концепция за волята³², като в случая самовластие³² е онтологична основа и непосредствена проява на човешката иконичност и придава на волята конкретно ипостасно-личностно съдържание. Като следва бл. Диадок

25 Вж. Βλέτση, Αθ., Το προπαιδικό αμάρτημα, 112–126.

26 Вж. св. Максим Изповедник, *Богословски и полемически глави* (PG 91, 301 AC). За начина, по който той определя *самовластие*то вж. пак там (PG 91, 16 B и D; 17 CD). По-подробно вж. Sherwood, P. St. Maximus the Confessor: The Ascetic Life. The Four Centuries on Charity. London, 1955, p. 55. Според Петър Йевремович у св. Максим *самовластие*то (αὐτεξούσιον) трябва да се разбира в органична връзка с понятието *гномична воля* (θέλημα γνωμικόν). Вж. Јевремовић, П., Питање психичке динамике (св Максим Исповедник и св. Григорије Палама), у: Јевремовић, П., Цит. съч., с. 145.

27 Сократис Андреу подчертава, че у св. Максим самовластие³² е способност на човека да осъществи пълнотата на даровете (= харизмите), които κατ' εἰκόνα съдържа. Вж. Ανδρέου, Σ. Φύση καὶ γνώμη κατὰ τὸν ἅγιον Μάξιμον τὸν Ὁμολογητή. Λευκωσία, 2011, σ. 84

28 Μπραϊοβίτς, Μπ. Αρετολογία καὶ μεταφυσική. Οντολογικὲς προϋποθέσεις τῆς διδασκαλίας περὶ τῆς ἀρετῆς στους ἀσκητικούς συγγραφείς τῆς πρώτης βυζαντινῆς περιόδου (докторат в ръкопис). Αθήνα, 2000, σ. 136.

29 Брајовић, Б., Φιλία и ἀρετή у списима..., с. 80, бел. 177.

30 Вж. св. Максим Изповедник, *Диспут с Пир* (PG 91, 309); *Към Марин* (PG 91, 24 A); *Богословски и полемически глави* (PG 91, 324 D).

31 Св. Максим Изповедник свързва самовластие³² с *разумния живот*. Вж. *Богословски и полемически глави* (PG 91, 301 BCD). Църковните отци обаче не разбират *по образ* в категориите на *рационализма*, защото свързването му с *разума* (λόγος) се отнася само към разумната способност на човека да упражнява своето самовластие и свобода по *личностен* начин. Вж. Βασιλιεβίτς, Μ. Ο άνθρωπος τῆς ἐν Χριστῷ κοινωνίας, σ. 75.

32 О. Николаос Лудовикос нарича това „въвеждане на волята в онтологията”. - Λουδοβίκος, Νικ. πρωτ. Ἡ κλειστή πνευματικότητα..., σ. 188.

Фотикийски, той дава следното определение: „Самовластието е желание на разумната душа, която безпрепятствено достига до онова, което желае”³³, като в случая понятието *желание* (θέλησις) по-скоро има за цел да обясни ключовия термин *самовластие*. В един по-широк контекст самовластието има решаваща роля за онтологичната функционалност на етиката: то придава на човешките действия нравствена ценност, а чрез волята си човешкото битие се стреми към есхатологичното оцеляване и съвършенство на своята природа, т.е. прави битието есхатологично³⁴. По такъв начин св. Максим артикулира светоотеческата концепция за αὐτεξούσιον като лично нравствено *свойство* (ιδιότης) на човека, което е същностна проява на неговата иконична онтология³⁵: Бог влага в тварните същества *логосите*, чрез които те могат да проявят един съзнателен и уникален начин на живот чрез своето *самовластие*. Тук концепцията за самовластието е свързана с ключовата антропологична категория *ἔξις*³⁶, която обозначава начина на *употреба* (χρῆσις) на волята и конституира устойчив персонален тропос на съществуване на природата. Следователно *самовластието* е *дар* Божий и е преимуществено персонална *нравствена* категория, която определя цялостния *τροπος* на съществуване и живот³⁷, което обосновава онтологичната функционалност на етиката. Според св. Максим самовластното движение на волята придава ипостасно-личностно измерение на екзистенциалното движение на *логоса* на природата³⁸ към неговата есхатологична цел – пълнотата на съществуването и живота *по подобие*³⁹. Самовластието се отнася към персоналната онтологичната привилегия на човека да стане свободно

33 Св. Максим Изповедник, *Богословски и полемически глави 28* (ЕПЕ, т. 8, 15А): Αὐτεξουσίότης ἐστὶ, ψυχῆς λογικῆς θέλησις ἀκωλύτως γινομένη πρὸς ὅπερ βούληται. Тук той почти буквално повтаря дефиницията на бл. Диадох Фотикийски от *Гностически глави 5*. Отец Н. Лудовикос подчертава, че този текст има ключово значение за патристичната концепция за волята и за нейния най-дълбок онтологичен и антропологичен смисъл. Вж. Λουδοβίκος, Νικ. πρωτ. 'Η κλειστή πνευματικότητα..., σ. 188.

34 Вж. Μπενάκη, Α. Βυζαντινὴ φιλοσοφία: Κατάφαση τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου (Αὐτεξούσιον) καὶ ἀναγωγή τῆς ἀναγκαιότητος στὴ βούληση καὶ δύναμη τοῦ Θεοῦ (θεία Πρόνοια). *Ελληνική Ανθρωπιστική Εταιρεία, Αθήνα, 1984, 164–170.*

35 Сократис Андреу подчертава, че за св. Максим самовластието е същностен елемент на човешкото съществуване и е автентична проява на неговата *иконичност*. Вж. Ανδρέου, Σ., Φύση καὶ γνώμη κατὰ τὸν ἅγιο Μάξιμο τὸν Ὁμολογητὴ, σ. 80.

36 У св. Максим *ἔξις* означава едновременно и *устойчиво състояние* и *персонална възможност* или *способност за възприемане*. Вж. напр. *Αμβίγνα 7, 10, 15, 65* (91, 1073 BC; 1176 C; 1217 A; 1392 AB).

37 Срв. Μπραϊοβίτης, Μπ. *Αρετολογία καὶ μεταφυσική. Οντολογικές προϋποθέσεις τῆς διδασκαλίας περὶ τῆς ἀρετῆς στους ἀσκητικούς συγγραφείς τῆς πρώτης βυζαντινῆς περιόδου* (докторат в ръкопис). Αθήνα, 2000, σ. 137.

38 Чрез действието на личното гномично движение този логос става „природен и божествен закон (νόμος φυσικός καὶ θεῖος)”. – Св. Максим Изповедник, *Тълкувание на Господнята молитва „Отче наш”* (PG 90, 901 D).

39 Според о. Николаос Лудовикос в случая не може да става дума за „някакъв екзистенциализъм, който разделя природата от съществуването”, защото тварната разумна природа притежава „волята като характеристика на своето битие, т.е. волята конституира съществуването на природата като есхатологично ставане на общението с нетварното”. – Λουδοβίκος, Νικ. πρωτ. 'Η κλειστή πνευματικότητα..., 193–194.

екзистенциален носител на *по подобие*, да осъществи свободно и динамично логосните възможности на природата си в един *личностно-ипостасен* начин на съществуване. Природната *енергия* и *воля* са екзистенциално движение на природата към пълнотата на нейното съществуване и живот⁴⁰, към автентичната проява на *иконичността*, към пълната проява на събитието на *личността* по диалогичен и синергиен начин. Следователно самовластното движение на волята има дълбоки екзистенциални последици за проявяването на дара на личностната другост и за динамичното осъществяване на ипостасното начало в човешкото съществуване, т.е. за самото събитие на *личността*.

Очевидно св. Максим разглежда дара на самовластие като персонална онтологична привилегия и екзистенциална възможност на човека, т.е. като *ипостасна реалност*⁴¹, чрез която човекът може да *отговори* свободно и лично на Божия призив и да *участва* диалогично и синергийно в новия начин на съществуване на Христос и така да стане екзистенциален носител на *по подобие*. За него самовластие е предпоставка за диалогичното синергийно отношение–общение на Бога и човека в Христос⁴², в което човекът може да осъществи есхатологичната пълнота на своята *иконичност* и да достигне *по подобие*⁴³. Органичната връзка между *κατ' εἰκόνα* и *αὐτεξούσιον* открива динамичното измерение на иконичността на човека в контекста на една диалогично-синергийна онтология на личността. Тази теза може да бъде изследвана и потвърдена посредством няколко ключови момента от богословската мисъл на св. Максим: 1) апофатическото съотнасяне на *по образ* и *по подобие*, 2) връзката *логос–τροπος*, 3) аретологичната перспектива и 4) истината за човека като *битие на подвига*.

Апофатическото съотнасяне на *по образ* и *по подобие*

В мисълта на св. Максим истината за *иконичността* на човека трябва да се разбира *динамично* и в перспективата на есхатологичното „отваряне” на човешкото съществуване за автентична диалогична среща с Бога в новия начин на съществуване на Христос. В тази перспектива истината за *по образ*, т.е. *иконичността* се обяснява само във връзка с *по подобие* (*καθ' ὁμοίωσιν*)⁴⁴ и благодарение на това апофатическо *съ-отнасяне* може да се разбере диалогично-синергийното отношение на човека с Бога в Христос в един *есхатологичен* ключ⁴⁵. В текстовете на св. Максим между

40 Без природната воля не е възможно да съществува движението като „първото от природните свойства и движения”. – Св. Максим Исповедник, *Богословски и полемически глави* (PG 91, 196 A). Затова природната воля се разглежда като сила, дадена (= дарувана) от Бога (пак там, PG 91, 192 B) и „свързва всички качества на природата”. – Пак там (PG 91, 196 B).

41 В богословието на св. Максим Исповедник самовластие е природна воля на разумните творения, която е *ипостазирана*. Вж. Thunberg, L., *Microcosm and Mediator...*, 191–200.

42 Става дума за съгласието на гномичната воля с Божията воля. Вж. св. Максим Исповедник, *Богословски и полемически глави* (PG 91, 301 AC); *Мистагогия* 23 (PG 91, 700 C). Важно значение за антропологията на св. Максим има учението му за волята, което дава онтологично-антропологична обосновка на принципа на *синергията*. По-подробно вж. Λουδοβίκος, Νικ. πρωτ. 'Η κλειστή πνευματικότητα..., 187–214.

43 Св. Максим посочва самовластие като условие за *възхождането* и *отъждествяването* по благодат на образа с неговия Първообраз. Вж. *Амбигва* 7 (PG 91, 1076 BC).

44 За понятията *образ* и *подобие* в богословието на св. Максим по-подробно вж. Βλέτση, Αθ., *Τό προπαινετικό ἀμάρτημα*, 112–126; Ανδρέου, Σ. *Φύση καὶ γνώμη κατὰ τὸν ἅγιον Μάξιμο τὸν Ὁμολογητή*, 77–86.

45 Свети Максим е категоричен, че „истината за съществуващите неща се определя от тяхната

понятията *образ* и *подобие* съществува едно динамично апофатическо различие; те обикновено се разбират като еднозначни или пък се употребяват като взаимнозаменяеми⁴⁶ и в тези случаи *подобие*то по-скоро е потвърждаване на *образа*, негова тъждественост, доближаване и идентичност⁴⁷. Това различие често се обяснява посредством ключовите за Максимовото богословие категории *истина* и *благо*, с което се подчертава *динамизма* на човешката иконичност и едновременно с това органичния синтез на онтологичното и екзистенциално-нравственото⁴⁸. В едно класическо място от „Глави за любовта“ св. Максим обяснява, че при сътворението Бог *дарува* на човека *битие* (εἶναι) и *вечно битие* (ἀεὶ εἶναι) (и така *иконизира* начина на Своето съществуване в човека) и му предлага *възможността* да придобие *благост* (ἀγαθότης) и *мъдрост* (σοφία), т.е. предлага му да осъществи тази *иконичност* и да достигне *по подобие*⁴⁹. Като *дарове* на разумното творение *битието*

есхатологична пълнота“. Светоотеческото богословие преодолява оригенистката „духовност“, която поставя темата за *образа* като централна и я разглежда предимно в две посоки: *библейска* и *платоническа*. В първия случай тя се отнася към сътворяването на човека *по образ* Божий, а във втория – към идеала за *уподобяването* на Бога (както виждаме още у Филон Александрийски, св. Теофил Антиохийски и св. Климент Александрийски). Платоническото „инфилтриране“ на тази библейска истина има решаващо значение за развитието на *оригенистката* духовност, защото в нея *образът* Божий се отнася изключително към *душата* (която е божествена по природа в противовес на материалното тяло), а смисълът на „духовността“ се свежда до това душата да преоткрие (както е в платонизма) своята истинска „духовна“ същност, която е божествена. В тази „затворена“ оригенистка духовност *уподобяването* на Бога е привилегия единствено на душата, а не е преобразяване и обожение на целия човек *по благодат* в Христос. Вж. Λουδοβίχος, Νικ. πρωτ. Ἡ χλειστή πνευματικότης..., 119–120. Светоотеческото богословие преодолява това разбиране в перспективата на *христологията*, която прави възможно безкрайното уподобяване, единение и обожение на човека – винаги *по благодат* – благодарение на *ипостасното* единство на тварното и нетварното. Вж. напр. св. Максим Исповедник, *Амбигва* 10 (PG 91, 1113 B). Св. Максим преодолява традиционното различие между *образ* и *подобие* в контекста на тяхната връзка с *любовта*, защото в своето възхождение към Бога човекът се облича с *образа на Небесния човек* (срв. 1 Кор. 15:49) и обобщава: „Казват, че Бог и човекът са изобразени един на друг и както Бог от човеколюбие заради човека се възплъщава, така и човекът може заради Бога с любов да се обожии; и че човекът бива грабнат умно от Бога в такава степен, за да Го познае, доколкото е открил чрез своите добродетели невидимия по Своята природа Бог“. – *Амбигва* 7 (PG 91, 1084).

46 Вж. св. Максим Исповедник, *Мистагогия* 4 (PG 91, 672 B); *Въпроси и отговори към Таласий* (PG 90, 269 A; 505 A); *Богословски и полемически глави* (PG 91, 12 A); *Писмо* 3 (PG 91, 409 A).

47 Примери за подобно разбиране намираме в богословието на св. Максим Исповедник. Вж. *Амбигва* 22 (PG 91, 1253 D); *Богословски и полемически глави* (PG 91, 324 D). По-подробно вж. Влѣтση, Αθ., *Το пропаторικό αἰῶντημα*, 119–121.

48 „(Човекът) – пише св. Максим – е свършено подражание на образа и подобие на Бога, Който го е сътворил; те (т.е. образът и подобие) трябва да разглеждаме като истина и като благост“. – *Писмо до Марин* (PG 91, 12 A); вж. също *Мистагогия* 5, 15 (PG 91, 680 C). По-подробно вж. Влѣтση, Αθ., *Το пропаторικό αἰῶντημα*, 212–226.

49 „Бог по Своята върховна благост – пише св. Максим – дава (на природата) четири от божествените свойства, с които поддържа, запазва и спасява творенията: *битие*, *вечно битие*, *благост* и *мъдрост*. От тези дарове първите два се приписват на същността, а вторите два, следователно благостта и мъдростта – на свободния избор (τῇ ὑωμικῇ ἐπιτηδεότητι), за да може творението да стане на *причастие* (κατὰ μετουσίαν) това, което е Той (Бог) по същност. С това се казва, че сътворението е извършено *по образ* (κατ' εἰκόνα) и *по подобие* (κατ' ὁμοίωσιν) 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, то 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 разумна природа, а по подобие – само благите и мъдрите“. –

и вечното битие са природни свойства на същността – което е „онтологичното” съдържание на *по образ* и конституира иконичната онтология на човека – докато *благостта* и *мъдростта* не са „даденост” на природата, а са екзистенциални постижения на *самовластната* личност, която се осъществява в диалогично-синергийното събитие на *участието* в Бога в Христос⁵⁰. Така апофатическото различие между *образ* и *подобие* трябва да се разбира във връзка с ключовата за Максимовата онтология и антропология категория *участие* (μέθεξις)⁵¹, т.е. в рамките на една диалогично-синергийна онтология на *участието*. Следователно *по образ* и *по подобие* не изразяват две различни възможности на човека, а откриват активното движение към постигането на пълнота и цялостност на съществуването, т.е. отнасят се към *ипостазирането* на природата в събитието на личностното съществуване⁵². „Онтологията” на *по образ* е възможна само във връзка с *по подобие* и затова те се съотнасят *апофатически* на *личностно* равнище⁵³ и откриват динамизма на човешката *иконичност*, а оттам и на екзистенциалното единство на онтологичното и нравствено-аскетическото⁵⁴.

Ако обобщим разбирането на св. Максим за връзката между *по образ* и *по подобие*, можем да кажем, че в случая *по образ* се отнася към онтологичната *възможност* на човека да осъществи това, което е *по подобие*⁵⁵, докато *подобие* е вече *актуалното осъществяване* на това, което е *по образ*⁵⁶. *По образ* конституира изначалната иконичност на човека, която обобщава екзистенциално-ипостасните му възможности *да стане* личност, а това според св. Максим е и есхатологичния телос на неговия природен логос⁵⁷; това е действителното самовластно осъществяване на тази

Глави за любовта III, 25 (PG 91, 1024 BC). Този текст съдържа важен принцип на светоотеческата антропология: всички разумни същества съществуват благодарение на *участието* си в божествените свойства – които никога не могат да станат съставна част от сътворената природа – а само *по причастност*, т.е. чрез лично отношение и общение. Вж. *Амбигва* 9 (PG 91, 1097 C); по-подробно вж. Василиев, М. Сила у немоћи. Начин постојања и закон природе: допринос Светога Максима Исповедника теми превазилажења тварности // *ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ*, с. 433.

50 Вж. св. Максим Исповедник, *Амбигва* 7 (PG 91, 1081D).

51 Вж. Βασίλειος, Μ., Ο άνθρωπος της εν Χριστώ κοινωνίας, 68-70.

52 Традиционното различие между *природа* и *личност* (напр. Вл. Лоски, Хр. Янарас), което отнася *по образ* не към природата, а към личността на човека, може да доведе до отъждествяването на природната необходимост с грехопадналото състояние на човека. Категорията „човек” предполага органичното единство на душата и тялото и следователно *по образ* се отнася към единството на биологичния и духовния живот – единство, в което се утвърждава животът на човека. Вж. Nellas, P., Deification in Christ, 31–32.

53 Вж. Παπαυπόπουλου, Ι., Μόρφωση καί μεταμόρφωση, с. 181.

54 В подчертано антропологичен контекст св. Максим отнася *теорията* към *по образ*, а *практиката* на добродетелта – към *по подобие*, защото образът е изпълнение на теорията, а *подобие* е изпълнението на праксиса. Вж. *Писмо до Марин* (PG 91, 12 A).

55 Св. Максим почти отъждествява понятията *образ* и *подобие* и настоява, че тези, които вече са получили бъдещите блага, *стават жив образ Христов* и са *тъждествени* по благодат с Него. Вж. *Амбигва* 22 (PG 91, 1253 D). Панайотис Нелас прави разлика между *по образ*, който е още несъвършен, и *образа* на Отца, Който е Христос. Вж. Nellas, P., Deification in Christ, 38–39.

56 Панайотис Христу пише: „Образът и *подобие*то са тясно свързани помежду си като две страни на една и съща функция, дотолкова, че образът може да се определи като потенциално *подобие*, а *подобие*то – като осъществен *образ*. Така се вижда и разликата, която съществува между тях”. – Тајна Бога, тајна човека. Београд, 1999, 206–207. Вж. също Βλέτση, Αθ., Το προπαιδικό αμάρτημα, 112–126.

57 Вж. св. Максим Исповедник, *Амбигва* 47 (PG 91, 1361 A); вж. *Въпроси и отговори към Таласий* 40 (PG 90, 396 A); вж. също Ларше, Ж.-Кл. За једну етику рађања (елементи патристичке

иконична онтология като диалогично и синергийно „отваряне“ за участие в новия начин на съществуване на Христос чрез Духа. Ако преведем тази антропологична истина на езика на съвременното богословие на личността можем да кажем, че в случая *по образ* конституира неизменното *личностно* измерение на човешкото съществуване („запечатано“ в битието му при сътворяването *по образ*), докато *по подобие* открива истината за пълнотата на личността в есхатологичната перспектива на *новата твар* в Христос⁵⁸. Човекът винаги остава *по образ* Божий⁵⁹, т.е. запазва ипостасно-личностния характер на своето съществуване⁶⁰, но *става* истинска *личност* в самовластното си движение към *уподобяване* на *ипостасността* на Христос по благодат, т.е. само в диалогичната есхатологична *среща* на *новия* начин на съществуване на Христос, чийто харизматичен плод е *обожението*. Изразът *по образ* предполага едновременно и *дара*, и поставената пред човека есхатологична *цел*⁶¹ – *да бъде по подобие*, защото *иконичността* проявява онтологичната възможност на човека да *стане* по благодат екзистенциален носител на истинската *ипостасност* (= персоналност), осъществена в богочовешката Личност на Христос. Човекът достига екзистенциалната пълнота на своето личностно съществуване, т.е. *е* автентична личност, само когато неговото *иконично* битие *става* реално съществуване *по подобие* на Христос⁶². Пълното осъществяване на *по образ* и достигането на *по подобие* е възможно единствено в перспективата на *новия* ипостасен начин на съществуване на Христос⁶³, което означава, че именно

антропологије). Београд–Шибеник, 2008, 164–165.

58 Интересно е, че Владимир Лоски се опитва да формулира разликата между *личност* и *природа* въз основа на различието между *образ* и *подобие*. Вж. Лоски, Вл. Очерк върху мистическото богословие на Източната църква. С., 2005, с. 118 и сл. Подобно на него Панайотис Христу ясно отнася понятията *образ* и *подобие* към категориите *природа* и *личност*: „Образът – пише той – принадлежи към категорията на природата, а подобие – към категорията на личността и подчертава човешкото съвършенство. Личността се формира чрез упоритата борба, която има за цел въздигането на човешката природа или – по-добре е да се каже – нейното преодоляване“. – Христу, П., Тајна Бога, тајна човека, с. 207. Ако това различие (което често служи като полемически аргумент) се радикализира и „идеологизира“, може да доведе до създаването на онтологична граница между *личността* и *природата* или до „онтологизирането на личността“ (според израза на о. Николаос Лудовикос) и до една нова дихотомия. В светоотеческото богословие личността не може да бъде мислена без нейната природа и обратно – природата не може да бъде мислена като „гола“, без нейната конкретна ипостас (= личност); тя винаги съществува *ипостасно, личностно*. По-подробно вж. Λουδοβίκος, Νικ. πρωτ. 'Η κλειστή πνευματικότητα..., с. 300 и сл.

59 Независимо от екзистенциалния крах и индивидуализирането на разбунтуваната човешка природа в грехопадението, човекът винаги остава *образ* Божий. Грехопадението помрачава, но не унищожава образа Божий у човека и следователно не унищожава личностния характер на неговото съществуване.

60 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.

61 Вж. Thunberg, L., Microcosm and Mediator..., р. 144. 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. също Nellas, P., Deification in Christ, 32–36.

62 Вж. св. Максим Изповедник, *Амбигва* 7 и 10 (PG 91, 1077 и 1113 B). Затова св. Николай Кавасила подчертава, че до момента на Въплъщението човешката природа в известен смисъл не е имала истинска ипостас, истинско съществуване, именно защото не е била *ипостазирана* в Личността на въплътения Логос. Вж. *За живота в Христос* 2 (PG 150, 533 D).

63 Вж. св. Максим Изповедник, *Амбигва* 41 (PG 91, 1308 B).

христологията е основата за *динамизирането* на *иконичната онтология*. Освен това за св. Максим антропологичната истина за *по образ* е органично свързана с учението за нетварните енергии, което конституира същностното *енергийно* и *син-енергийно* измерение на човешкото съществуване. Човешката психосоматична тварна ипостас *става* истинска личност *по подобие* на Христос само чрез личното самовластно синергийно *участие* в нетварните енергии на Неговата богочовешка ипостас и само в този контекст човекът се намира в непрестанен процес на динамично осъществяване на своята *иконичност*. Личността (= ипостаста) не е някаква дадена „същност“, а лично енергийно *възглавяване* и *ипостазиране* на природата, непрекъснато самовластно-синергийно осъществяване на ипостасните възможности на богообразната природа. От казаното следва, че апофатическото съотнасяне на *по образ* и *по подобие* експлицитно показват *динамичния* характер на човешката *иконичност* и я отнасят към хоризонта на една диалогична синергийна онтология на *участието* в новия начин на съществуване на Христос, в която самовластието има решаващо екзистенциално значение.

Динамичното измерение на иконичността на човека може да бъде разбрано и посредством органичната връзка на понятията *икона* и *подражание* (μίμησις), за която св. Максим настоява. Макар в неговата мисъл тази двойка понятия да очертава един по-скоро еклисиологичен дискурс, те остават релевантни и в контекста на антропологичната, за да обозначат самовластното движение на човека към пълнотата на неговата иконичност по подобие на Христос. Както вече се спомена, за св. Максим понятието *икона* (εἰκών) се отнася към събитието на синергийното *участие* (μέθεξις)⁶⁴ и предполага *действия* отговор на човека на Бога в контекста на една *действена* синергийна онтология, открита в новия начин на съществуване на Христос. Това синергийно участие е възможно единствено чрез способността на човека за *самовластно движение* и *гномично отдаване* (ἐκχώρησις γνωμική)⁶⁵, което има за онтологична рамка ипостасното взаимопроникване (= перихоресис) на свойствата и енергиите в богочовешката Личност на Христос, предавано по благодат във всяка човешка личност. В антропологичната мисъл на св. Максим *икона* и *иконичност* не означава просто „отобразяване“ или онтологичната „завършеност“ на човешкото битие, а открива истината за човешкото съществуване като екзистенциален *призив* и *дар* и като акт на самовластното *движение* (αὐτεξούσιος κίνησις) към диалогично общение и взаимност с Първообраза – Христос⁶⁶. В случая динамизмът на понятията *икона* и *иконичност* извира от тяхното подчертано *есхатологично* измерение: *икона* се отнася към „есхатологичната истина за битието“⁶⁷, открита в новия начин на съществуване на Христос, но тази истина е предмет на самовластното (а не ентелехийното) *приемане, изследване* и *усвояване* от страна на човека като негова *цел* (τέλος). Следователно в мисълта на св. Максим *иконичността* на човека трябва да се мисли в контекста на една есхатологична, диалогична и синергийна онтология, където иконичността винаги предполага синергията на човека и Бога в Христос чрез Светия Дух, т.е. предполага човешкото самовластно движение към *уподобяване* на

64 Именно в този смисъл у св. Максим *икона* е синоним на *аналогия*. В *Мистагогия* св. Максим заменя понятието *аналогия* с *икона*.

65 Вж. св. Максим Изповедник, *Въпроси и отговори към Таласий* (PG 90, 608 A).

66 Св. Максим ясно говори за „самовластно (αὐτεξούσιον) и съзнателно отстъпване... да се движим (κινεῖσθαι) както образът (εἰκόνος) би възходил към своя *Първообраз* (πρὸς τὸ ἀρχέτυπον)“. - *Амбигва* 7 (PG 91, 1076 BC).

67 Лудовикос, Н. *Икона и подражание*, с. 113.

Бога. От тази динамично-есхатологична перспектива *икона* се превръща в най-динамичния онтологичен термин, който предполага осъществяване на иконичната пълнота на тварното⁶⁸. Иконичността трябва да бъде мислена като една динамична и диалогична перспектива, доколкото човешката иконичност се осъществява в пълнота в диалогичната есхатологична среща на Бога и човека в новия начин на съществуване на Христос⁶⁹. Иконичността предполага енергийното диалогично самовластно движение на човека към неговия архетип и тази есхатологична синергия е действено и съзнателно евхаристийно самопредаване на Бога в Христос, което непрестанно преобразява човека, т.е. води до промяна на начина на съществуване на неговата природа. Свети Максим обяснява това динамично измерение на *иконичността* на човека посредством понятието *подражание* (μίμησις)⁷⁰. Обвързването на *икона* с *подражание* представя човешката иконичност като динамична екзистенциална реалност (а не просто като статично отобразяване на божествения архетип), докато от друга страна *подражание* означава действено личностно участие в божествените енергии и харизми в Христос в Църквата чрез Светия Дух⁷¹. Така у св. Максим понятията *икона* и *иконичност* функционират в контекста на една диалогична синергийна онтология на взаимността, доколкото връзката им с *μίμησις* предполага в човешкото съществуване самовластното движение към диалогично синергийно участие и взаимност с Христос. Очевидно динамичната концепция за човешката иконичност поставя в центъра на антропологичното мислене персоналната онтологична привилегия на *самовластие* като екзистенциално условие за човека да осъществи *логосните* възможности на богообразната си природа в синергийно-диалогичната среща и участие в Бога в Христос.

Λόγος и τρόπος Както вече се спомена, св. Максим отнася антропологичната истина за *иконичността* на човека към най-дълбоката *логосна* структура на неговото битие и по този начин въвежда *иконичността* в сърцевината на диалогично-синергийната онтология на участието. Трябва да се подчертае, че именно *логосологията* или *богословието* на *логосите* (λόγοι) конституира *диалогичния* хоризонт на онтологията на тварното битие, в който човешката иконичност бива мислена от перспективата на динамичното си осъществяване винаги диалогично и синергийно. Основна истина на Максимовата логосология е, че логосите са *благихъжелания* (βουλῆσαι ἀγαθῶν), или *воли* (θέληματα)⁷², на Бога (и дори *божествени енергии* в творението)⁷³,

68 Вж. пак там, с. 114.

69 Това трябва да се разбира изцяло в духа на Халкидонската христология.

70 Вж. св. Максим Изповедник, *Мистагогия* 1 (PG 91, 664 D-665 A). На друго място той пише: „Душата се движи напред по пътя на духовното усъвършенстване и се съединява с Бога, *подражавайки* (μιμούμενη) на непроменливостта и добродетелността на неговата същност и енергия, чрез своето здраво и непроменливо придържане към благото”. - Пак там 5 (PG 91, 676).

71 Тук отново се вижда логиката на Халкидонската христология, тъй като това диалогично участие е възможно само в контекста на ипостасния начин на съществуване на Христос, където е налице ипостасната *размяна на свойства* (ἀντίδοσις ἰδιωμάτων) на божествената и човешката природи в Личността на Богочовека. Вж. Ларше, Ж.-Кл. О письмах святого Максима // Максим Исповедник, *Письма*. СПб, 2007, с. 33. Вж. особено св. Максим Изповедник, *Писмо* 15 (PG 91, 573 B); *Писмо* 19 (PG 91, 592 D – 593A).

72 Вж. св. Максим Изповедник, *Амбигва* 7 (PG 91, 1080 A; 1085 AB); *Въпроси и отговори към Таласий* 13 (PG 90, 296 A); св. Дионисий Ареопагит, *За Божествените имена* V, 8 (PG 3, 824 C); вж. Thunberg, L., *Microcosm and Mediator*, 78–79.

73 Вж. св. Максим Изповедник, *А м б и г в а* 22 (PG 91, 1257 AB).

които конституират и поддържат съществуването на многообразното творение. Логосите обаче не са статични съвършени „*прототипи*“ на творенията в Бога (в смисъла на Платоновите идеи⁷⁴), а са „динамични волеви лични намерения (предложения) на Бога към творенията“⁷⁵; те са лични *предложения* и призиви за общение и взаимност, които предполагат самовластното участие от страна на човека. В тази концепция самото понятие *логос* не може да бъде мислено извън диалогичната структура на онтологията на тварното, което има екзистенциално значение за нашата тема, доколкото сътворяването на човека *по образ* конституира онтологичната му възможност да определя самовластно своя *начин на съществуване* (τρόπος ύπάρξεως) и живот. Тъкмо в контекста на антропологията св. Максим артикулира истината, че логосите не са онтични „дадености“ и не просто „съществуват“, а трябва да бъдат *осъществени* чрез *самовластие*то в един конкретен начин на съществуване и живеене като възможно екзистенциално постижение на *самовластното* движение на разумните същества. Това *динамично* измерение се обяснява посредством различието между *логос на природата* (λόγος φύσεως) и *начин на съществуване* (τρόπος ύπάρξεως)⁷⁶, което в контекста на Максимовата антропология се допълва от понятието *въипостасяване* (ἐνυπόστατον). В случая *начина на съществуване* се отнася към конкретната ипостас⁷⁷, която е надарена със съществуване и е „носител“ на човешката природа (и на нейните енергии)⁷⁸, от което следва, че самата природа получава свой уникален начин на съществуване, който ѝ придава ипостасно-личностна идентичност, т.е. *ипостасност* или *персоналност*. Природата съществува винаги като конкретен начин на съществуване⁷⁹ и затова тя не може да бъде мислена като „гола“, или *безипостасна* (ἀνυπόστατος)⁸⁰, т.е. като природа без конкретна ипостас, която да я *ипостасира*

74 За св. Максим логосите са благи произволени на Божията воля и в този смисъл те са своеобразни *предложения* към творението и човека. Вж. св. Максим Изповедник, *Въпроси и отговори към Таласий* 13 (PG 90, 293 D–296 A); *Амбигва* 7 (PG 91, 1077 C–1081 A). По-подробно вж. Мацукас, Н. Свет, човек, заједница. Нови Сад, 2007, с. 76 и сл.; Влѣтση, Αθ., *Το προπаторικό αμάρτημα*, σ. 74.

75 Λουδοβίκου, Νικ. πρωτ. Ἡ εὐχαριστιακή ὀντολογία, σ. 143.

76 Особен принос по тази тема има св. Максим Изповедник, който аргументира това различие в контекста на учението за логосите, т.е. в рамките на богословската онтология. По-подробно вж. Λουδοβίκου, Νικ. πρωт. Ἡ εὐχαριστιακή ὀντολογία..., 146–151. За историята на понятието τρόπος ύπάρξεως и за употребата му в богословието на св. Максим по-подробно вж. Butler, M. Hypostatic Union and Monotelism: The Diothelite Christology of St. Maximus the Confessor, NY, 1993, 159–188.

77 Вж. Мајендорф, Ј., Христос у источно-хришћанској мисли, с. 134–136; вж. също Sherwood, P., The Earlier Ambigua..., р. 35. П. Шерууд прави аналогия между *логос-тропос* и между *първа* и *втора* субстанция на Аристотел, както и с екзистенциалното отношение между *природа* и *личност*. Вж. пак там, 81–82. Много по-важно е обаче, че за св. Максим природата се разглежда в подчертано есхатологична перспектива, а не е просто „даденост“ – позиция, която преодолява философския тип метафизика.

78 За отците *ипостаста* е носител на общата природа и притежава свойствата, които я различават от останалите биващи. Вж. св. Василий Велики, *Писмо* 38, 3; св. Леонтий Византийски, *Против аргументите на Север* (PG 86, 1933 A; 1945 A–D); св. Максим Изповедник, *Писмо* 15 (PG 91, 549 C; 552 B; 557 D).

79 Според св. Максим наличието на *логос* на същността и *тропос* на съществуването е задължително условие за всяко биващо. Вж. *Амбигва* 42 (PG 91, 1341).

80 Св. Максим отбелязва: „Природата прочее не би могла да бъде безипостасна (φύσις μὲν οὐκ ἂν εἴη ποτὲ ἀνυπόστατος)“. – *Писмо до Марин* (PG 91, 264 A). Св. Григорий Палама също е категоричен: „Не съществува същност без ипостас, нито ипостас без същност“. – *Към Гавран* 19.

(включително и нейните енергии) и именно това е събитието на личността. Тази онтологична позиция включва и важната за антропологията тема за природната *сила, енергия и воля* на разумната природа, мислена в перспективата на *ипостасно-личностния* начин на съществуване. За св. Максим *движението* (*δύναμις*) е основно свойство на разумната природа⁸¹; всяка природа притежава енергия (което е нейният същностен логос), а това, от своя страна, означава, че логосът конституира природната енергия на същността, но винаги в един конкретен ипостасен *начин на съществуване*⁸². В контекста на нашата тема може да се каже, че събитието на личността се отнася към *начина на съществуване* (*τρόπος ὑπάρξεως*), по който природата (и нейните енергии) е ипостасирана в личността, т.е. отнася се към съществуването на природата, съгласно нейния *логос* в движението му към *по подобие*, или с други думи – към нейното *ипостасиране*. Онтологичен и есхатологичен предел на тази антропологична истина е новият начин на съществуване на Христос, в който се открива пълнотата на *по подобие* като истински начин на съществуване, като истинска ипостасност⁸³. Свети Максим поставя тази истина в есхатологичната перспектива на своята христология: логосът на природата може да съществува истински и да постигне последната си *цел* само в Ипостаста на Логоса, а това означава, че истинското съществуване е винаги *ипостасно-личностно*. Конкретната човешка личност е призвана да бъде истинска ипостас *по образ Божий*, а това е възможно само доколкото човешката природа е *ипостасирана* в Личността на въплътения се Син Божий, доколкото човекът участва харизматично в новия начин на съществуване на Христос⁸⁴. От тази христологична перспектива св. Максим обосновава иконичността на човека в рамките на една диалогична есхатологична онтология, в която тази иконичност винаги предполага един конкретен *начин на съществуване*, осъществен чрез самовластното движение на волята.

В центъра на тази динамична онтология св. Максим поставя екзистенциалната способност на *самовластие*то, тъй като за него събитието на личността не се изчерпва с факта, че човекът притежава особено и уникално съществуване, а и с това, че притежава и способността изцяло съзнателно и свободно да осъществи своя конкретен *тропос* на съществуване и живеене⁸⁵. Онтологичната привилегия на *самовластие*то дава на човека възможност да „влие“ и да определя начина на своето съществуване, което ясно личи от твърдението на св. Максим, че човекът може да въведе нов *начин на съществуване*, без да променя *логоса на природата*⁸⁶. Онтологичната привилегия на човека да насочва *самовластно* своята дейност го поставя пред екзистенциалната възможност да осъществи

Тази онтологична позиция придава на всяко отделно биващо характер на реално съществуване, а не образно и илюзорно (както е при Платон и бл. Августин).

81 В учението си за *логосите* св. Максим Изповедник изхожда от принципната онтологична позиция, че *силата* се активира чрез *волята*. Вж. *Богословски и полемически глави* (PG 91, 56 A).

82 Вж. св. Максим Изповедник, *Амбигва* 22 (PG 91, 1257 AB).

83 Вж. св. Максим Изповедник, *Амбигва* 42 (PG 91, 1344 D); *Диспут с Пир* (PG 91, 297 D–300 A).

84 Според св. Максим съвършената човешка природа, която Христос приема при Въплъщението, е съвършена, защото е в съгласие с *логоса на природата* и защото природната енергия действа в съгласие със своето назначение. В този смисъл *взаимопроникването* на божествената и човешката природа в Христос се осъществява въз основа на *τρόπος ὑπάρξεως*. Вж. Butler, M., Hypostatic Union and Monotelism, 159–188.

85 Вж. св. Максим Изповедник, *Диспут с Пир* (PG 91, 292 D–293 A); *Богословски и полемически глави* 3 (PG 91, 48 A; 185 D; 192 BC).

86 Св. Максим Изповедник, *А м б и г в а* 42 (PG 91, 1340 BC; 1341 C). Тази промяна на начина на съществуване е възможна благодарение на самовластната гномична воля.

свободно (= самовластно)⁸⁷ или да унищожи *нравствено* логосите на творението, да ги предложи на Бога като *добродетели*⁸⁸ или да ги доведе до *παρὰ φύσιν*. В рамките на тази динамична концепция за съществуването, осъществяването на логосните възможности на природата зависи от самовластното движение на *волята*⁸⁹, която насочва природната *енергия*, или *действие*, на творенията към пълнотата на тяхното съществуване, т.е. към вечното *благобитие*⁹⁰. Тук самата структура на волевия акт - самовластното движение се осъществява чрез *употребата* (*χρῆσις*) на природната воля⁹¹ - проявява едновременно *динамизма* на логосната природа и *персоналния* характер на нейния конкретен тропос на съществуване. Това въвеждане на волята в онтологията конституира онтологичния характер на свободата⁹² като основа на личностния начин на съществуване и показва, че битието, или природата, не е някаква „даденост“ (онтична), а непрестанно се осъществява и възпълва до екзистенциалния „предел“ на личностното съществуване *по подобие*⁹³. Тук екзистенциалното значение на *волята* позволява на св. Максим да освободи богословието на личността от монофизитското „умалвяване“, или „подценяване“, на природата и да види човешкото съществуване в перспективата на неговото есхатологично „отваряне“ за диалогичното *отношение–общение* с Бога в Христос, което прави човека автентична *личност*. Доколкото самовластие е екзистенциална възможност за насочване на човешката *дейност* към есхатологичния *телос* (= цел) на съществуването, то придава на човешките действия нравствена ценност само във връзка с осъществяването на *по подобие* (като есхатологичен *телос*). Включването на *самовластието* в самата структура на битието позволява на св. Максим да формира автентична *динамична* и *отворена* онтология на личността, в която човешката иконичност се осъществява и възпълва в диалогично-синергийното участие в Бога в Христос.

Аретологичата перспектива

В мисълта на св. Максим динамичната онтологична концепция за *логос* и *тропос* може да бъде обяснена и в един аретологичен ключ⁹⁴. Добродетелта е

87 Логосите съществуват непринудително в Бога и са проява на Неговото свободно любящо благоволение към творението, а човекът като *образ* Божий е призван свободно (= самовластно) да отговори на Божия призив да *участва* в диалогично-синергийно отношение и общение с Него в Христос.

88 Самовластното осъществяване на *логосите* се отнася към принасянето на *добродетелите* от страна на човека в контекста на личното диалогично общение: човекът *приема* дара на Божията благодат – духовните логоси на творението – и *принася* на Бога като свой дар „законите на добродетелта“, произтичащи от тези логоси. Вж. *Въпроси и отговори към Таласий* 51 (PG 90, 477 AB); *Амбигва* 22 (PG 90, 1257 BCD).

89 Според св. Максим същността на движението е *любовта*, която има за свой „инструмент“ волята, защото любовта убеждава волята да се насочи към логоса на природата. Вж. *Писмо* (PG 91, 369 C).

90 Вж. св. Максим Исповедник, *Диспут с Пир* (PG 91, 298). Вж. също Мајендорф, J., Христос у източно-християнско мисли, 161–163.

91 Тук употребата (*χρῆσις*) на волята е заключителния етап на волевия акт, който фокусира всички природни сили и енергии и им придава *персонално* измерение. Вж. Blowers, P. Gentiles of the Soul: Maximus the Confessor on the Substructure and Transformation of Human Passions // *Journal of Early Christian Studies*, vol. 4, № 1, 1996, p. 80.

92 Тук се открива един важен аргумент в традиционната богословска теза, че свободата не е психологическият или нравственият избор между *доброто* и *злото*, а се отнася към самия начин на съществуване и следователно има онтологичен характер.

93 Вж. св. Максим Исповедник, *Мистагогия* 24 (PG 91, 704).

94 В много свои текстове св. Максим Исповедник обяснява двойката *логос–тропос* посредством

екзистенциалното постижение на самовластното нравствено движение за осъществяване на *логоса* на битието (т.е. на онтологията)⁹⁵, а практиката на добродетелта е онази нравствена дейност, която дава „ипостас“ на самовластното движение към *благодатието* (τὸ εὖ εἶναι) – *движение*, което води към *най-истинския* (= ипостасно-личностния) начин на съществуване, само когато е възпълнено от съдействието на Божията благодат⁹⁶. Добродетелите са *пътищата* на човека да осъществи по автентичен начин *логоса* на своята благодарувана природа - но не ентелехийно, а изцяло самовластно - и затова според о. Николаос Лудовикос те са „*тропосите* на автентичната ипостас на логосите на съществата“⁹⁷. Животът според добродетелта е плод на самовластното движение за осъществяване на *логоса* на битието (т.е. на онтологията); като нравствена дейност добродетелта дава „ипостас“ на самовластното гномично движение и участие в личното *диа-логично* отношение на Бога и човека, а възпълнено от действието на Божията благодат, това движение конституира живота като събитие на диалогичното синергийно общение⁹⁸. За св. Максим добродетелта е „движение съгласно логоса (*κατὰ τὸν λόγον εὐθυπορία*)“⁹⁹ и води към божествения живот (което се открива най-пълно в тайнството на Евхаристията)¹⁰⁰; тя е най-истинския начин на съществуване и открива *истината* за битието и поради това той настоява, че добродетелта е винаги *заради истината* (διὰ τὴν ἀλήθειαν)¹⁰¹. Екзистенциалната възможност на личността да осъществи свободно своя начин на съществуване и живот въвежда добродетелта като действие (*κατὰ*

характерен *аретологичен* език и говори за *логоса* на природата (λόγος τῆς φύσεως) и за *тропоса* на добродетелите (τρόπος τῶν ἀρετῶν), чрез които Божията воля „се извършва в достойните“ [Въпроси и отговори към Таласий 21 (PG 90, 321 A; 324 C)], чрез които се осъществяват „духовните логос и тропос на спасението“. - *Амбигва* 41 (PG 91, 1313 A).

95 Волята остава онтологично-антропологичната възможност за синергия с Бога и за личното напредване в Духа, което означава, че добродетелта никога не може да бъде статична „морална добавка“ към някаква по-рано съществуваща природна „даденост“. Затова православният етос вижда в добродетелите безкрайните прояви на *любовта*, която е *кенотична* (тъй като предполага преодоляването на всяка форма на нарцистичното себелюбие), но не унищожава нищо природно в човека.

96 Вж. св. Максим Изповедник, *Въпроси и отговори към Таласий* 51 (PG 90, 477 AB); вж. също *Амбигва* 22 (PG 90, 1257 BCD). В рамките на тази *диалогична* онтология логосите трябва да бъдат приети и осъществени чрез личното самовластно движение на човека и това е залогът за „въвеждането“ по благодат на нетварния божествен живот в границите на тварното човешко съществуване.

97 Λουδοβίκου, Νικ. πρωτ. Ἡ εὐχαριστιακὴ ὀντολογία, σ. 149; вж. св. Максим Изповедник, *Амбигва* 7 (PG 91, 1084 D).

98 Вж. св. Максим Изповедник, *Въпроси и отговори към Таласий* (PG 90, 477 AB); вж. също *Амбигва* (PG 90, 1257 BCD). В рамките на тази *диалогична* онтология логосите трябва да бъдат приети и осъществени чрез личното самовластно движение на човека и това е залога за „въвеждането“ по благодат на нетварния божествен живот в границите на тварното човешко съществуване.

99 Св. Максим Изповедник, *Амбигва* (PG 91, 1329 A). Ясното отнасяне на *добродетелта* към *логоса* – като онтологичен принцип – показва онтологично-екзистенциалното значение и функционалност на етиката.

100 Тази мисъл ясно кореспондира с истината за изливането на божествения живот в тайнството на Евхаристията [вж. св. Максим Изповедник, *Тълкувание на Господнята молитва „Отче наш“* (PG 90, 896 D–897 A); *Различни глави* 2 (PG 90, 1221 A)], което придава определен евхаристичен контекст на цялата онтология. Вж. Λουδοβίκου, Νικ. πρωτ. Ἡ εὐχαριστιακὴ ὀντολογία, 56–61.

101 Св. Максим Изповедник, *Въпроси и отговори към Таласий* 30 (PG 90, 369 A).

φύσιν и κατὰ λόγον) в пространството на съществуването (= онтологията) и я свързва непосредствено с истината за битието в Христос. Според св. Максим духовният закон на добродетелта проявява най-дълбокия *смисъл* (= логос) на съществуването, защото личното екзистенциално постижение на добродетелта „въвежда“ реалността на логоса в пространството на съществуването – факт, който придава на аретологията (= етиката) онтологична функционалност и отнася добродетелта към истината за *личностния начин на съществуване*, т.е. към най-автентичната проява на човешката *иконичност*¹⁰². Добродетелта е личното екзистенциално-нравствено усилие за възплъщаване и „интериоризиране“ на цялата *истина* за битието в пространството на личностното съществуване; нравствената практика на добродетелта открива *на дело* (праксеологично) истината за личностното съществуване и става *опитно* потвърждение на самата онтология на личността. В тази перспектива етиката се отнася непосредствено към процеса на *онтологичното* възплъщане на човешкото съществуване и живот в Христос към екзистенциалното постижение на личността да участва в благодатта на обожението в Христос, т.е. да бъде *по подобие*¹⁰³, което придава на аретологията онтологична функционалност и тя следва принципа на св. Максим – *добродетелта заради истината*. Доколкото за него добродетелите са *пътища*¹⁰⁴ и *тропоси* на богоподобие и обожението, то те проявяват начините на динамично осъществяване на ипостасните възможности на човека да съществува по личностен начин, т.е. човешката *иконичност*. Съгласно тази аретологична концепция добродетелите са харизматични плодове на *самовластното* екзистенциално-нравствено движение на личността към участие в диалогично-синергийното общение и взаимност с Бога в Христос чрез благодатта на Духа. Доколкото добродетелта е *топос* на срещата между Божията благодат и самовластното движение на волята, тя е *тропос* на осъществяване на *логосността*, т.е. на *истината* за битието, посредством екзистенциално-нравственото усилие на личността, но винаги като плод от онтологичната синергия и перихоресис на свободата и благодатта. По такъв начин в мисълта на св. Максим аретологията е не просто *онтологически* функционална, но и *диалогично-синергийна*, доколкото добродетелите са тропосите, или пътищата, по които се осъществява екзистенциалната възможност за един *начин* на съществуване, който проявява есхатологичната истина за битието в Христос¹⁰⁵. Очевидно св. Максим обосновава една аретология, в която добродетелта е най-истинския начин на съществуване, т.е. проявява истината за битието в Христос, в контекста на една действена и диалогична онтология, която има за свой хоризонт *новия* начин на съществуване в Христос. От тази перспектива автентичната добродетел проявява най-дълбокия *смисъл* (= логос) и *истина* за личностното съществуване *по образ*, проявява динамичното възплъщане на човешката *иконичност* по подобие на Христос в синергийната среща на самовластие и благодатта. В контекста на това отъждествяване на онтологичното и нравствено-аскетическото добродетелите са „знаци“ и *плодове* от онтологичния избор на човека да насочи *самовластно* своята

102 Вж. Μπράσις, Μπ., Αρετολογία και μεταφυσική..., σ. 140.

103 Вж. св. Максим Исповедник, *Подвижническо слово* 42 (PG 90, 953 B); *Амбигва* 7 (PG 91, 1084).

104 Св. Максим Исповедник, *Глави за любовта* IV, 74 (PG 90, 1065 C).

105 Но ако в античната философия и главно у Аристотел онтологичното съдържание на добродетелта е основано *телеологически*, то при св. Максим добродетелта „интериоризира“ една *есхатологична* онтология. Докато у Аристотел свободата съществува само като подчинение на *нормата-телос*, то в есхатологичната онтология на логосите свободата предполага една онтология в синергия, личностноцентрична онтология, където се осъществява свободен *диалог* между свободни личности (Бог и човек).

нравствена дейност по пътя на осъществяването на своята иконичност и затова св. Максим ги отнася непосредствено към начина на съществуване на човека *по подобие*¹⁰⁶. Екзистенциалното свързване на *по подобие* с *добродетелта* има ясни онтологично-антропологични предпоставки: човешкото самовластие трябва да прояви *природното* благо чрез *гномичното* благо като живот съгласно добродетелта, а логосът на природата, в който по естествен начин се съдържа *образът Божий* трябва в съгласие със свободната (гномична) воля да настрои душата към Божието подобие¹⁰⁷. Доколкото добродетелите са *самовластно* екзистенциално постижение на личността за достигането на *по подобие*¹⁰⁸ и са осъществяване на ипостасните възможности за съществуване и живот на човешкото *иконично* битие, то те потвърждават истината за динамичния характер на тази *иконичност* именно във връзка с дара на *самовластие*то. Като цяло екзистенциалното свързване на онтологичното и нравствено-аскетическото – което се разкрива чрез връзката на *логос* и *добродетел* – създава една динамична парадигма за иконичната онтология, в която самовластие то се превръща в ключова антропологична категория. От друга страна *аретологичното* измерение на *по подобие* потвърждава екзистенциалното значение на *самовластие*то и факта, че личностното съществуване не е някаква „даденост“ или онтологична „завършеност“, а динамично събитие, което предполага свободното екзистенциално-аскетическо усилие на човека да достигне пълнотата на личното си съществуване по подобие. Тази истина се потвърждава в богословието на подвига, което от своя страна е важен елемент в автентичната патристична аскетическа онтология на личността.

Човекът като битие на подвига. В богословската мисъл на св. Максим човекът се мисли като *битие на подвига* – истина, която определя едно ключово аскетическо измерение на самата патристична онтология на личността. Тази истина има своето антропологично основание в динамичното апофатическо различие между *по образ* и *по подобие*, доколкото за св. Максим *по образ* проявява динамичната иконична онтология на човека и неговите богодарувани способности за истински живот, а *по подобие* предполага самовластното усилие на волята и свободния подвиг на добродетелта¹⁰⁹. Подвигът се отнася към най-дълбокия *динамизъм* на човешката

106 Св. Максим заявява, че Бог е образ и образец на всяка добродетел. Вж. *Амбигва* 10 (PG 91, 1117).

107 „Имам предвид – пише св. Максим – логосът..., който природата същностно и без учение по предразположение притежава скрито [в себе си] за безпрепятствено изучаване на биващите неща и разгадаване на истината у всичко, което, добре оформено *чрез добродетелите* (ταῖς ἀρεταῖς), по природата си е създадено, за да се придържа в *съжителство* (συμβίωσιν) със Светия Божий Дух и да осъществява божественото „украшение“ *по подобие* (καθ' ὁμολοσιν) на Неговата красота, тъй като не му липсват по благодат ни едно от свойствените на божеството неща“. – *Въпроси и отговори към Таласий, Пролог* (PG 90, 264 B).

108 „Чрез добродетелите като някакви божествени цветове (θεῖων χρωμάτων) ние получаваме точното уподобяване на Бога... Или, казано по друг начин: приготвянето е сиянието, възникващо в достойните *чрез добродетелта* (διὰ τῶν ἀρετῶν), а призоваването е възприемане на обожавашата благодат чрез истинското знание. Нали по такъв начин ние ще можем според написаното винаги да имаме *бели одежди* (срв. Екл. 9:8), което означава нрав (ἥθος) радостен благодарение на добродетелите, светъл, без всякакъв признак на тъмнина“. – Св. Максим Изповедник, *Писмо 1* (PG 91, 380 A). За връзката на *добродетелта* с *по подобие* вж. също *Въпроси и отговори към Таласий* 53 (PG 90, 505 A). Вж. Μαντζαρίδης, Γ. Χριστιανική ἠθική. Θεσσαλονίκη, 2000, σ. 462.

109 Вж. св. Максим Изповедник, *Въпроси и отговори към Таласий* 53 (PG 90, 505 A). За това традиционно светоотеческо учение вж. Јевтић, јером. Атанасије, Аскетика. Београд–Србиње–

природа, отнесен към самата *иконичност* на човека: в сътворената човешка природа съществуват „характери“ на нейната бого**образност**, които означават конкретни *засадени сили* (ἐμφύτους δυνάμεις), възможности и стремежи (νεῦσις) за истинско съществуване и живот на човека¹¹⁰. Според св. Максим Бог е сътворил мъдро човешката природа и е *засадил* в нея *сила* (за познание на Бога) и *ни* е дарувал „по природа (*κατὰ φύσιν*) жажда и любов към Него, съединявайки тази естествена жажда с *логоса* и *силата*, за да можем така лесно да познаем *начините* (τοὺς τρόπους) за изпълнението на тази *жажда*, да не би, като съгрешим, да пропуснем това, за придобиването на което се подвизаваме“¹¹¹. В контекста на тази динамична концепция за природата св. Максим отъждествява подвига с това *самовластно движение* (αὐτεξούσιος κίνησις) към *по подобие*; подвигът е *израстване* (αὔξησις – срв. Кол. 2:19) и *пълнота* (τὸ πλήρωμα, πλήρωσις; Еф. 4:13) на богообразната човешка личност в Христос в синергийната среща на самовластното и благодатта. В случая динамичното *различие* между *по образ* и *по подобие* създава екзистенциалното пространство за *подвига* и очертава хоризонта на светоотеческата аскетическа онтология на личността като *събитие* на непрестанното осъществяване на един *личностен* тропос на съществуване и живеене на природата *κατὰ Χριστόν*. Екзистенциалната възможност за това *движение* или *подвиг* се корени в дара на *самовластното*¹¹² като персонална онтологична привилегия на човека да осъществи логосните възможности на своята природа, т.е. своята *иконичност* в един личностен начин на съществуване и живеене по подобие на Христос. За св. Максим подвигът предполага личното *самовластно* екзистенциално-нравствено усилие на човека да преодолее психобиологичните прояви на следгреховния тропос на живот и да осъществи един начин на съществуване *съгласно логоса* (*κατὰ λόγον*) на природата, т.е. своята *иконичност*¹¹³, което в действителност означава да осъществи ипостасните си възможности за живот чрез диалогично-синергийното си участие в Христос чрез Светия Дух. Подвигът или *практическата философия* (πρακτικὴ φιλοσοφία) е път на *блага промяна* на човешката природа до пълното ѝ оличностяване; това е път на „анаватично“ интегриране на екзистенциалните възможности на личността да осъществи пълнотата на своето съществуване *по подобие*. Нещо повече, в опитното подвижническо богословие на св. Максим събитието на личностното съществуване се конституира от самовластната способност на човека да *властва* над своята природа – разбира се в контекста на синергията с благодатта на Духа – при което човекът формира такъв тропос на съществуване *по подобие* на Христос, т.е. формира своята истинска персоналност. Практическият метод на подвига обобщава начините, по които фрагментираното съществуване на човека се *оцелостява* в срещата на самовластното движение на волята и Божията благодат и се „отваря“ за диалогично-синергийната среща и общение с Бога във взаимно агапично отдаване. Така за св. Максим подвигът има дълбок онтологичен и антропологичен смисъл и е възможен благодарение на екзистенциалната способност на *самовластното* за *лично-екстатично* преодоляване¹¹⁴

Ваљево, 2002, 6–7.

110 Вж. св. Максим Изповедник, *Амбигва* (PG 91, 1197 D); *Амбигва* 7 (PG 91, 1077 B); св. Григорий Богослов, *Слово* 28, 17 (PG 36, 48 C); вж. Василиев, М., *Сила у немоћи*, у: *ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ*, с. 426.

111 Св. Максим Изповедник, *Амбигва* 47 (PG 91, 1361 AB).

112 Св. Максим Изповедник, *Въпроси и отговори към Таласий* 6 и 42 (PG 90, 280 D; 428 C).

113 Св. Максим пише: „Само Бог е благ по природа и само подражателят на Бога е благ по своята гноми“. - *Глави за любовта IV*, 90 (PG 90, 1069 C).

114 Екстатичното преодоляване на природата е винаги *лично* и *самовластно* движение към

на „даденостите“ на природата чрез *гномичното отдаване* (ἐκχώρησιν γνομικὴν)¹¹⁵ в онтологичния перихоресис и синергия с благодатта. Човекът има екзистенциалната възможност *самовластно* да промени противоестественния стремеж към греха в *реалност* или да го *отхвърли* и в този смисъл той самият се идентифицира като *личност* именно във възможността за самовластно отхвърляне на греха и злото, в *гномичното отваряне* за диалогично *синергийно* приемане на благодатта. Промяната на тропоса на съществуване и живот предполага екзистенциалното равнище на *самовластие*¹¹⁶, защото богатата промяна на природата и „отварянето“ към благодатта са възможни само като самовластно движение на волята¹¹⁷ към пълнотата на съществуването и живота според логоса на природа, т.е. към цялостната истина за личността. Очевидно св. Максим поставя дара на самовластие в центъра на своето богословие на подвига и му придава дълбок антропологичен смисъл, доколкото то е персоналната екзистенциална способност на човека да насочва своята *нравствена дейност* за осъществяването на една действена диалогично-синергийна онтология. Богословието на подвига разкрива самовластие не само като проява на човешката *иконичност*, а като *синергиен конституент* на човешкото съществуване¹¹⁸, чрез който тази *иконичност* се осъществява като пълнота на личностното съществуване *по подобие* на Христос. Тук богословието на подвига потвърждава връзката на *образ* и *подражание*, доколкото в същността си подвигът е *подражание* (μίμησις) на Христос и има за цел възстановяването на човешкото богоподобие чрез проявяване на божествените добродетели (и на истинното богопознание)¹¹⁹ като *знаци* за *участието* по благодат в новия начин на съществуване на Христос, като *одежди* и *отблясъци* на благодатното състояние на *обожение*. От тази перспектива самовластие насочва нравствената дейност на човека съгласно *истината* за личностното съществуване и по този начин осъществява пълнотата на своята *иконичност* по диалогично-синергиен начин като *уподобяване* на ипостасния начин на съществуване на Христос чрез благодатта на Духа.

В богословието на св. Максим това *подвижническо* измерение на човешката *иконичност* има същностно *агапитологично* измерение, доколкото според него крайната цел на истинската философия е *състоянието на любов* (τῆς ἀγαπητικῆς

Божията воля, която преобразява границите на тварността на природата по благодат. Вж. св. Максим Исповедник, *Въпроси и отговори към Таласий* (PG 90, 608 A). По-подробно вж. Василиев, М., *Сила у немоћи*, 430–431.

115 Вж. св. Максим Исповедник, *Въпроси и отговори към Таласий* (PG 90, 608 A). Аскетическите писатели често говорят за *екстаза*, но не в смисъл на някакъв натуралистичен нагон за „излизане“ от границите на природния субект (за да се установи някакво интересубективно отношение), а екстаз на самата природа, която не променя своя *логос*. По-подробно вж. Λουδοβίκος, Νικ. πρwt. 'Η κλειστή πνευματικότητα..., 282–290; Василиев, М., *Сила у немоћи*, 423–434.

116 Вж. св. Максим Исповедник, *Въпроси и отговори към Таласий* 42 (PG 90, 405); вж. Blowers, P. *Gentiles of the Soul*, p. 79.

117 Според св. Максим подвигът има за цел придобиването на *самовластното*, лично волево (γνομικὴ) оделотворяване на движението към пълнотата на съществуването и живота. Вж. св. Максим Исповедник, *Амбигва* 7 (PG 91, 1085 C).

118 Църковните отци са категорични, че човекът не може да осъществи пълнотата на *по подобие* само чрез своето самовластие, а винаги в *синергия* с благодатта. Вж. бл. Диядох Фотикийски, *Подвижническо слово* 85; св. Максим Исповедник, *Въпроси и отговори към Таласий* 15 (PG 90, 297 BC).

119 Вж. св. Максим Исповедник, *Въпроси и отговори към Таласий* 53 (PG 90, 505 A); вж. също Thunberg, L., *Microcosm and Mediator...*, p. 133.

катаστάσεως)¹²⁰, т.е. достигането на един агапичен начин на съществуване. Последният смисъл на подвига е аскетическото упражняване на екзистенциалната привилегия на *самовластие* за постигането на този агапичен начин на живеене, т.е. на жертвено и любящо *съ-живеене* с Другия в Църквата, при което човекът осъществява личните и киновийните си възможности за съществуване. За св. Максим любовта е основна онтологична и антропологична категория и се отнася към самата метафизична сърцевина на иконичната онтология на човека, защото „само и единствено тя (любовта)... показва, че човекът е сътворен *по образа* (κατ' εἰκόνα) на Твореца“¹²¹. Следователно сътворяването на човека *по образ* конституира неговото личностно съществуване като *дар* и *призив* за осъществяването на един *агапичен* начин на съществуване, при което любовта е *sine qua* поп за *самовластното* осъществяване на движението от *по образ* до *по подобие* и за достигането на *обожение*¹²². За св. Максим любовта към Бога и ближния има дълбоко *христологично* и *сотириологично* значение: любовта пронизва цялото дело на спасението – от сътворението до изкуплението и обожението – в което Христос ни показва *божествения начин на живот* (πολιτείαν θεοειδοῦς ζωῆς)¹²³, което е среща на Божието човеколюбие и човешката любов¹²⁴. В тази перспектива любовта е най-дълбокото съдържание и смисъл на *подражанието* (μίμησις) и *уподобяването* (ομοίωσις) на Христос, доколкото като всеобхватно *агапично състояние* (ἀγαπητικὴ κατάστασις) тя е възстановяване на личностните и киновийни възможности на автентично съществуване и живеене *κατὰ Χριστόν*. Любовта е едновременно и *пътят*, и *целта* на всяко движение на човека към спасението и обожението в Христос и в този смисъл тя конституира етосното устройство на живота, т.е. тропоса на съществуване, който проявява екзистенциалната пълнота на личностното съществуване *по подобие*. В една конкретна антропологична перспектива любовта е *основа* и *предел* на диалогичното *отношение–общение* и *взаимност* с Бога и ближния, което я превръща в екзистенциална основа и предел на личностното съществуване като диалогично-киновийно събитие. За св. Максим обаче това е възможно в Църквата като *топос* и *тропос*, по който човекът осъществява еклисиалния (= евхаристийния) начин на

120 В *Глави за любовта* св. Максим посочва това *състояние на любов* като цел на истинската философия и подчертава, че който не върви по този път няма да участва в общението с Христос. Вж. IV, 30 (PG 90, 1053 D).

121 Св. Максим Изповедник, *Писмо 2* (PG 91, 396). Бл. Диадок също отнася осъществяването на Божието подобие към любовта. Вж. *Подвижническо слово 4*. Това позволява на богословската антропология да отъждестви личността с *агапичния* начин на съществуване.

122 Вж. Törönen, M. *Union and Distinction in the Thought of St Maximus the Confessor*. Oxford, 2007, p. 168.

123 Когато коментира целта на възплъщението, св. Максим пише: „Въплъщавайки се от Светия Дух и от Светата Дева, той (Логосът) ни е показал *божествения начин на живеене* (πολιτείαν θεοειδοῦς ζωῆς), давайки светите заповеди, обещавайки Царството Небесно на онези, които ще живеят *според тях*“. – *Подвижническо слово 1* (PG 90, 912).

124 Вж. св. Максим Изповедник, *Амбигва 7* (PG 91, 1073 CD); *Въпроси и отговори към Таласий 40* (PG 90, 397 B); 54 (90, 513 D–516 A); *Писмо 2* (PG 91, 401 BC). Пълният смисъл на заповедта за любовта към Бога и към ближния се открива във връзка с *целта* (σκοπός) на Бога в делото на спасението – Синът и Логосът Божий се възплъщава *от любов*, за да спаси като човек заповедта за любовта към Бога и ближния и така да я направи *основа* (θεμέλιον) на човешкото спасение. Вж. св. Максим Изповедник, *Подвижническо слово 1* (PG 90, 912). За връзката между подражанието на Христос и обожението в любовта по-подробно вж. Μαντζαρίδη, Γ., *Χριστιανική ηθική*, 256–269.

съществуване и живеене *не заради себе си* (ἐαυτῷ), а заради другите (ἁλλήλοις)¹²⁵ и така осъществява пълната иконичност на своето битие *κατὰ Χριστόν*, т.е. става истинска личност по подобие на Христос. От тази перспектива иконичността на човека наистина се мисли в рамките на една действена диалогично-синергийна онтология на *участието* и *взаимността*, но тази онтология има за свой всеобхватен хоризонт църковния начин на съществуване в Христос чрез благодатта на Светия Дух, което е и есхатологичната истина за човека.

Заклучение

От всичко казано дотук могат да бъдат направени няколко основни заключения:

1) В богословската мисъл на св. Максим *иконичността* на човека се мисли в една изцяло *динамична* перспектива, в която човешкото съществуване е *дар* и *призив* за участие в есхатологичната диалогична среща с Бога в новия начин на съществуване на Христос. Това означава, че събитието на личностното съществуване (= ипостасността) не може да се мисли в категориите на някаква „гола“ онтология, а в контекста на една действена онтология на *участието*, което е самовластно-синергийно участие в ипостасния начин на съществуване на Христос в Светия Дух. Следователно иконичността на човека не предполага някаква онтологична „завършеност“ или „съвършенство“ на човека, а има смисъл само в хоризонта на действителното осъществяване на есхатологичната цел на човешкото съществуване в един личностен тропос на съществуване и живеене *κατὰ Χριστόν*. Тази динамична концепция за иконичността на човека би могла да служи като аргумент в обосноваването на една динамична отворена и персонална антропология на обожението в христологичен ключ.

2) Динамичната концепция за иконичността на човека у св. Максим превръща *самовластието* в основна антропологична категория, която обозначава персоналната онтологична привилегия и екзистенциалната възможност на човека да осъществи своите ипостасни възможности за живот, т.е. своята ипостасност *κατὰ Χριστόν*. Самовластието е „топоса“, в който св. Максим въвежда волята в онтологията на човешкото съществуване и именно дарът на самовластието конституира способността на човека да осъществи своите логосни и ипостасни възможности за живот в един конкретен персонален *тропос* на съществуване, т.е. в конкретна ипостас. В този антропологичен дискурс категорията *самовластие* несъмнено има важно значение за начина, по който съвременното богословие артикулира истината за личността в контекста на една диалогично-синергийна онтология на *участието* и *взаимността* в ключа на христологията и еклисиологията. Нещо повече, този подход би могъл да върне темата за *волята* в съвременната богословска дискусия относно онтологията на личността.

3) Динамичното тълкуване на човешката *иконичност* посредством категорията *самовластие* в контекста на богословието на личността прави възможен така необходимия синтез между *ипостасното* и *енергийното* измерение на човешкото съществуване, което е залог за преоткриването на автентичната патристична аскетическа онтология на личността. Въвеждането на самовластието и волята като същностен конститутивен елемент на човешкото съществуване в

125 Св. Максим Исповедник, *Мистагогия* 1, 3 (PG 91, 665 CD).

перспективата на светоотеческата *теория* за личността може да помогне за преодоляването на някои постмодерни богословски дихотомии, като напр. дихотомията *личност-природа*. От друга страна този подход към светоотеческата *теория* за личността би могъл да позволи екзистенциалното свързване на онтологичното и нравствено-аскетическото, което е залог за „*католичността*” на богословското мислене относно антропологията.

Литература

Извори

- Св. Василий Велики, *Писма* (PG 32, 220-1112).
Св. Григорий Богослов, *Слова* (PG t. 35-36).
Св. Григорий Нисийски, *За устройството на човека* (PG 44, 125-256).
Бл. Диадок Фотикийски, *Подвижническо слово* (PG 65, 1167-1212).
Св. Дионисий Ареопагит, *За Божествените имена* (PG 3, 585-996).
Св. Йоан Дамаскин, *Точно изложение на православната вяра* (PG 94, 789-1228).
Св. Леонтий Византийски, *Против аргументите на Север* (PG 86, 1915-1945).
Св. Максим Исповедник, *Мистагогия* (PG 91, 657-718).
Св. Максим Исповедник, *Глави за богословието и домостроителството* (PG 90, 1083-1176).
Св. Максим Исповедник, *Писма* (PG 91, 363-650).
Св. Максим Исповедник, *Диспут с Пир* (PG 91, 287-354).
Св. Максим Исповедник, *Въпроси и отговори към Таласий* (PG 90, 243-785).
Св. Максим Исповедник, *Амбигва* (PG 91, 1061-1418).
Св. Максим Исповедник, *Тълкувание на Господнята молитва „Отче наш”* (PG 90, 872-910).
Св. Максим Исповедник, *Подвижническо слово* (PG 90, 911-956).
Св. Максим Исповедник, *Различни глави* (PG 90, 1177-1392).
Св. Максим Исповедник, *Глави за любовта* (PG 90, 959-1080).
Св. Максим Исповедник, *Богословски и полемически глави* (PG 91, 9-286).
Немезий Емески, *За природата на човека* (PG 40, 508-818).

Кирилица

- Божковић, Б. Иконичност у Мистагогији св. Максима Исповедника, у: *Отачник*, св. 1 и 2, Београд, 2010.
Брајовић, Б. Аретологија Евагрија Понтијског. Никшић, 2002.
Василијевић, М. Сила у немоћи. Начин постојања и закон природе: допринос Светога Максима Исповедника теми превазилажења тварности, у: *АРХИ КАИ ТЕΛΟΣ* (Аспекти философске и теолошке мисли Максима Исповједника). Никшић, 2006.
Јевремовић, П. Патрологија у огледалу херменеутике. Београд, 1911.
Јевтић, јером. Атанасије, Аскетика. Београд–Србиње–Ваљево, 2002.
Каприев, Г. Максим Исповедник. Въведение в мисловната му система. С., 2010.
Ларше, Ж.-Кл. За једну етику рађања (елементи патристичке антропологије). Београд–Шибеник, 2008.
Ларше, Ж.-Кл. О писъмах святого Максима, в: Максим Исповедник, *Письма*. СПб, 2007.

Лудовикос, Н. Подвиг заједништва (Биће и учествовање у Бићу по Григорију Палами и Томи Аквинском), Цетиње, 2011.
 Мајендорф, Ј. Христос у источно-хришћанској мисли. Хиландар, 1994.
 Мацукас, Н. Свет, човек, заједница. Нови Сад, 2007.
 Радосављевић, А. Антропологија Св. Максим Исповедника, у: *ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ* (Аспекти философске и теолошке мисли Максима Исповједника). Никшић, 2006.

Латиница

Blowers, P. Gentiles of the Soul: Maximus the Confessor on the Substructure and Transformation of Human Passions, in: *Journal of Early Christian Studies*, vol. 4, № 1, 1996.
 Butler, M. Hypostatic Union and Monoteletism: The Diothelite Christology of St. Maximus the Confessor, NY, 1993.
 Nellas, P. Deification in Christ. SVS Press, NY, 1984.
 Nisiotis, N. The Importance of the Doctrine of the Trinity for Church and Theology, in: *The Orthodox Ethos. Studies of Orthodoxy I*. Oxford, 1964.
 Sherwood, P. St. Maximus the Confessor: The Ascetic Life. The Four Centuries on Charity. London, 1955.
 Thunberg, L. Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor. Lund, 1965.
 Törönen, M. Union and Distinction in the Thought of St Maximus the Confessor. Oxford, 2007.
 Yannaras, Chr. The Freedom of Morality. NY, 1984.

Грџки

Ανδρέου, Σ. Φύση καὶ γνώμη κατὰ τὸν ἅγιο Μάξιμο τὸν Ὁμολογητὴ. Λευκωσία, 2011.
 Βασιλιεβιτς, Μ. Ο ἄνθρωπος της εν Χριστῷ κοινωνίας. „Μετοχή Θεοῦ” στη θεολογική ἀνθρωπολογία τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου καὶ τοῦ ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ (докторат в рѣкопис). Αθήνα, 1999.
 Βλέτση, Αθ. Τό προπατορικό ἀμάρτημα (στή θεολογία Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ). Θεσσαλονίκη, 1995.
 Λουδοβίκου, Νικ. πρωτ. Ἡ εὐχαριστιακὴ ὄντολογία. Αθήνα, 1992.
 Λουδοβίκος, Νικ. πρωτ. Ἡ κλειστὴ πνευματικότητα καὶ τὸ Νόημα τοῦ Ἑυτοῦ. Αθήνα, 1999.
 Λουδοβίκος, Νικ. πρωτ. Ὑπόσταση καὶ καθολικότητα στὴν ἐλληνικὴ πατερικὴ παράδοση, στο: Λουδοβίκος, Νικ. πρωτ. Ὁρθοδοξία καὶ ἐκσυγχρονισμός. Αθήνα, 2006.
 Μαντζαρίδη, Γ. Χριστιανικὴ ἠθική. Θεσσαλονίκη, 2000.
 Μαρτζέλου, Γ. Λογικὸ καὶ αὐτεξούσιο κατὰ τὸν ἀγ. Ἰωάννη τὸν Δαμασκηνό, στο: Ἀνάπτυπον ἐκ τοῦ τόμου Πρακτικά Κ` Θεολογικοῦ Συνεδρίου μέ θέμα „Ὁ Ἅγιος Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός, Θεσσαλονίκη, 2000.

Μπενάκη, Α. Βυζαντινὴ φιλοσοφία: Κατάφαση της ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου (Αὐτεξούσιον) καὶ ἀναγωγή της ἀναγκαιότητας στη βούληση καὶ δύναμη τοῦ Θεοῦ (θεία Πρόνοια). Ἑλληνικὴ Ἀνθρωπιστικὴ Ἐταιρεία, Αθήνα, 1984.

Μπραϊοβιτς, Μπ. Αρετολογία καὶ μεταφυσική. Ὀντολογικὲς προυποθέσεις της διδασκαλίας περὶ της ἀρετῆς στοὺς ἀσκετικούς συγγραφείς της πρώτης βυζαντινῆς περιόδου (докторат в рѣкопис). Αθήνα, 2000.

Παναγόπουλου, Ι. Μόρφωση καὶ μεταμόρφωση. Αθήνα, 2000.

**KAT' EIKONA AND AYTEΞOYΣION
THE DYNAMIC INTERPRETATION OF ICONICITY OF MAN IN THE
THEOLOGICAL THOUGHT OF ST. MAXIMUS THE CONFESSOR**

The study focuses on the existential connection between the iconic status of man and the gift of self-determination as key anthropological categories in the theological reflections of St. Maximus the Confessor. The iconic status brings together man's existential and hypostatic potencies for life, but this status should be understood in a dynamic perspective, i.e. as a *gift*, *appeal* and *invitation* for realizing these potencies, whereby the self-fulfillment of the personality takes place. Maximus builds his dynamic concept of the iconic status of man by means of the key anthropological category 'αὐτεξούσιον' (self-determination), the latter being a personal ontological privilege and an existential potency of man to fully realize the potential of his iconic status in likeness to Christ. Self-determination is a fundamental personal category that allows for the iconic status to be understood in the perspective of an active, dialogical and synergic ontology of participation.

The existential connection between iconic status and self-determination is examined through four fundamental positions in the theology of St. Maximus: the relation of 'in the image' to 'in likeness' according to the apophatic mode of predication; the dynamism implied by the terminological pair 'λόγος-τρόπος' (principle-mode); the aretological perspective; and the truth of man as being-in-feat. Maximus always construes the iconic status of man as a dynamic eschatological fulfillment of the iconic status, whereby 'likeness' is actively achieved. According to contemporary theological prosopology, 'in the image' constitutes a personal dimension of human existence, whereas 'in likeness' denotes the self-fulfillment of the personality in likeness to Christ. This basic anthropological truth is illustrated by the ontological dyad 'λόγος-τρόπος' (principle-mode). The terminological pair implies that whenever human nature is examined, a certain way of existence is referred to. Of crucial importance here is the ontological aspect of will, because for Maximus precisely the self-determined movement enables the adoption of a personal τρόπος (mode) of existence, by which human nature realizes the potencies of its logos and perfectly achieves its iconic status in likeness to Christ. St. Maximus interprets this anthropological truth also in aretological perspective, as for him virtue is the most authentic way of existence and, consequently, a means and a way to the realization of the iconic status of man through synergy and περιχώρησις (interpenetration) with the grace of the Holy Spirit in Christ. In the end, the dynamic concept of the iconic status of man is revealed by demonstrating that feat manifests the most profound dynamism of human nature, i. e. its ultimate goal to attain likeness and deification in Christ through the grace of the Spirit. The purpose of this personal ascetic effort is the achieving of a loving (determined by ἀγάπη) mode of existence, which, for Maximus, is identical with the ontological content of the person as a bearer of the divine image. In conclusion, the dynamic interpretation of the iconic status of man confirms that: 1) the iconic status is always a gift and an invitation to realize the truth of being in Christ; 2) self-determination is a basic anthropological category, which enables the realization of the personal τρόπος (mode) of existence; 3) it is possible to make synthesis of the energetic and the hypostatic dimension of human existence and, hence, of the spheres of ontology, on the one hand, and of ethics and ascetics, on the other.