

Свилен Тутеков

Велико Трново - България

ПОГЛЕД КЪМ БОГОСЛОВИЕТО НА ВОЛЯТА У СВ. МАКСИМ ИЗПОВЕДНИК

(Екзистенциалното значение на богословието на
волята за антропологията и етиката)

Анстракт: Учението за волята в богословието на св. Максим Исповедник има важно екзистенциално значение за онтологията на личността и за етиката. Първата крачка е въвеждането на волята в сърцевината на човешкото съществуване (т. е. в онтологията) и разбирането на волята като екзистенциално движение на природата към нейния есхатологичен телос, което означава, че волята има конститутивно значение за есхатологичната онтология. Последницата от този подход е отхвърлянето на всеки опит за "монофизитско" умяляване на природата и на природната воля.

В рамките на своята антимонотелитска христология и антропология св. Максим Исповедник обосновава същностното различие между природна и гномична воля - различие, което е аналогично на различието между логос на природата и тропос на съществуването - и подчертава неговото важно екзистенциално значение за отъждествяването на личността с ипостасния начин на съществуване. Гномичната воля е личното свободно (= самовластно) движение и начин на осъществяване на волята; то се отнася към равнището на ипостасния живот и потвърждава антропологичната истина за личностно-ипостасния начин на съществуване; оттук и неговото ключово значение за аскетическата онтология на личността. От друга страна природната воля потвърждава реалността на човешката природа в събитието на обожението в Христос чрез благодатта на Светия Дух и е важен богословски аргумент срещу всяка форма на монофизитска "духовност".

Богословието на волята позволява на св. Максим да отвори нова перспектива в разбирането на добродетелта - добродетелта е лично гномично движение и екзистенциално постижение на живота според логоса на битието; тя се отнася към тропоса на съществуване на човешката природа и проявява автентичния живот в Христос. Това отваря нов онтологичен хоризонт на етиката, като ѝ позволява да прояви истината за личността, където добродетелта съществува заради истината в Христос чрез благодатта на Светия Дух. Най-дълбоката основа на тази онтологична етика е истината, че добродетелта е лично гномично движение, което въвежда личността в евхаристийното църковно тяло на Христос (= еклисиологична етика) и открива съдържанието на живота като събитие на общението с Христос и ближния.

Ключови думи: *воля, есхатологична онтология, природна и гномична воля, логос на природата и тропос на съществуването, ипостасно-личностен начин на съществуване, синергия, онтологична етика, добродетел заради истината, еклисиологична етика.*

Учението за волята на св. Максим Изповедник е предмет на редица задълбочени изследвания и това е напълно разбираемо, защото по своята същност то е своеобразен "ключ" за разбирането на неговата христология, антропология и аскетика. Настоящият текст обаче не трябва да се приема като поредното представяне на това богословско учение, а по-скоро като опит за осмисляне на темата от гледна точка на нейните екзистенциални последици за богословието на личността и като възможност за богословско обосноваване на онтологичния хоризонт на етиката. Затова и нашето внимание тук ще се съсредоточи в няколко основни аспекта от богословското учение на св. Максим за волята, които могат да помогнат за доизграждането на перспективата, в която богословието трябва да поставя тези актуални проблеми. Смятам, че е достатъчно да открийм три съществени момента от богословието на волята, които да помогнат за решаването на тази задача: 1) да проследим начина, по който св. Максим "въвежда" волята в пространството на онтологията и я отнася към най-дълбокия екзистенциален стремеж на човека за осъществяване на есхатологичната му цел; 2) да се анализира различието между *природната* и *гномичната* воля в две основни посоки - потвърждаване реалността на цялата човешка природа в благодатното събитие на обожението в Христос и конститутивното значение на волята за събитието на *личността* и 3) да се открие начина, по който волята превръща *добродетелта* в опитна проява на личностния начин на съществуване в Христос. Със сигурност това начинание остава непосилна задача, но въпреки това то е голямо богословско предизвикателство и всяко усилие в тази посока може да бъде полезно за преоткриване на неизчерпаемото богатство в богословието на св. Максим.

1. "Въвеждането" на волята в онтологията

В светоотеческото богословско предание след св. Максим Изповедник темата за *самовластие* и *волята* на човека получава "нов" смисъл в сравнение с античната етика (която по правило игнорира волята) и до голяма степен определя онтологичния хоризонт на християнската антропология и етика. В традицията на елинската философия могат да се открият различни дискусии около проблема за *волята* (особено в аристотелевата и стоическата традиции)¹, но в нея терминът *воля* на практика не присъства² с конкретно онтологично и антропологично съдържание.

1 Особено полезна за нашето изследване е рефлексията на тази проблематика в коментарите на Немезий Емески в неговата книга *За природата на човека* (С., 2003). По-подробно вж. гл. XVII (с. 93-94), гл. XXVII (с. 112-113), гл. XXXIII (с. 125-127), гл. XXXVII (с. 136-135), гл. XXXIX (с. 142-144).

2 Терминът се употребява от Плотин в неговото общоприето значение, но той не е положил усилие да разработи някакво систематично определение за *волята*. В античността думата *воля* или *желание* се използва главно от поетите и от светските писатели. В *Илиада* и *Одисея* Омир използва глагола "θέλειν" около 300 пъти във връзка със спонтанните или неразумни прояви на *гнева* (θυμός). В епохата на Омир съответният глагол е свързан със спонтанните и неразумни действия на *гнева* (θυμός), докато философската употреба на термина "желая" се отнася към разумността.

Още в V век откриваме едно много важно свидетелство на бл. Диадок Фотикийски за "новия" контекст, в който християнската мисъл поставя *волята*: "Самовластието (αὐτεξούσιος) е разумно желание на душата, която с готовност се устремява към всичко, което (си) желае".³ Според о. Николаос Лудовикос този текст е много важен, защото показва начина на употреба на *волята* в аскетическото предание преди св. Максим: "Става дума - пише той - за една употреба, бих казал отново психологическа, с ясно отнасяне към античната психология; освен това то (желанието) е нетехнически термин, общо понятие, което се използва, за да обясни един друг термин, който се разглежда като наистина важен - *самовластието* (αὐτεξούσιος)".⁴ В случая бл. Дидок следва едно традиционно християнско виждане и според о. Борис Брайович той свързва органично волята с етиката и "едновременно с това за пръв път въвежда волята в онтологията, като чрез нея формира една есхатологична онтология".⁵ Според това разбиране съществуването и животът на човека в настоящето се подхранват и осмислят във връзка с неговото есхатологично предназначение - факт, който превръща *самовластието* в онтологична основа и непосредствена проява на човешката *богообразност* и придава на волята конкретно онтологично-антропологично съдържание. Понятието *воля* обаче получава дълбокото си онтологично съдържание в контекста на христологията и антропологията на св. Максим Исповедник⁶ и затова неговото учение за волята може да се разглежда като своеобразна "марка" и "критерий" за интерпретацията на тази тема в рамките на цялата светоотеческа антропология и етика.⁷

3 "Αὐτεξουσιότης ἐστὶ ψυχῆς λογικῆς θέλησις ἐτοίμως κινουμένη εἰς ὅπερ ἂν καὶ θέλοι" - бл. Диадок Фотикийски, *Гностически глави* 5. Св. Максим повтаря почти буквално това определение на бл. Диадок в *Богословски и полемически глави* 28 и се позовава на него в *Диспут с Пир* (PG 91, 301). В светоотеческото богословие *самовластието* (αὐτεξούσιος) се схваща като лично нравствено свойство (ιδιότης) на човека, което е същностна проява на неговата онтология *по образ*: Бог влага в тварните същества "архетипите", чрез които те могат да проявят един съзнателен и уникален начин на живот чрез своето *самовластие*. *Самовластието* е *дар* Божий и е преимуществено нравствена категория, която определя цялостния начин на съществуване и живот. Срв. **Μπραϊοβίτζ, Μπ.** *Αρετολογία καὶ μεταφυσική. Οντολογικὲς προϋποθέσεις τῆς διδασκαλίας περὶ τῆς ἀρετῆς στῶν ἀσκητικῶν συγγραφέων τῆς πρώτης βυζαντινῆς περιόδου.* (докторат в ръкопис), Ἀθήνα, 2000, σ. 137.

4 **Λουδοβίκου, Ν.** *Η κλειστή πνευματικότητα καὶ τὸ νόημα τοῦ εαυτοῦ,* . 188. Следователно тук се сблъскваме с един парадоксален факт, защото думата (θέλησις) (желание) не е традиционна за философския речник.

5 Вж. **Μπραϊοβίτζ, Μπ.** *Αρετολογία καὶ μεταφυσική...*, σ. 138. Онтологичното съдържание на *волята* и *самовластието* подчертават динамичното измерение на човешкото съществуване - като постоянно "осъществяване съгласно есхатологичната цел на творението - и заедно с това то обосновава богословски онтологичната функционалност на етиката: самовластното постигане на добродетелта открива есхатологичната истина за човека.

6 По-подробно вж. **Хајнцер, Ф.** Примједбе уз појам воље Максима Исповједника// *ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ* (Аспекти философске и теолошке мисли Максима Исповједника). Никшић, 2006, с. 387-397. По-подробно вж. **Λουδοβίκου, Ν.** *Η κλειστή πνευματικότητα καὶ τὸ νόημα τοῦ εαυτοῦ,* σ. 187 и сл.; **Мајендорф, Ј.** Христос у источно-хришћанској мисли. Хиландар, 1994, с. 143 и сл. Според традиционниот възглед св. Максим Исповедник и преди него Немезий (вж бел. 1) просто следват класическата философска традиция, но трябва да се признае, че св. Максим до голяма степен коригира античната мисъл.

7 Пример за това е христологичната антропология на св. Николай Кавасила. По-подробно вж. **Nellas, P.** *Deification in Christ.* SVS Press, NY, 1984, pp. 135-140.

Св. Максим Изповедник изоставя традиционната философска (и богословска) терминология⁸ и разглежда проблема за *волята* в рамките на своята богословска онтология. Според о. Николаос Лудовикос неговият принос се състои в смелото му решение да използва един поетичен и популярен термин - *θέλησις*, *θέλημα* (= желание, воля) и чрез него да изрази "едно метафилософско или по-скоро свръхфилософско начинание - въвеждането за пръв път на волята в онтологията".⁹ Това решение не е продукт на някаква абстрактно-философска спекуляция, а е плод на опитното и екзистенциално познание за човека, което вижда във *волята* всеобхватното лично и непосредствено желание за "отварянето" на човешкото съществуване към неговата есхатологична пълнота, открита в Христос чрез действието на Светия Дух.¹⁰ Разбирането на св. отец за *волята* не се ограничава до аристотелевото понятие за *произволение* (*προαίρεσις*)¹¹ (което има главно психологически и нравствен смисъл), а свързва волята с екзистенциалния стремеж, с разумното жизнено желание¹² на човека да осъществи своето съществуване *по образ* до есхатологичната му пълнота *по подобие*.¹³

Създаването на човека *по образ* Божий¹⁴ означава, че той притежава свободен съзнателен живот, който се определя от "самовластното движение" (*αὐτεξούσιος κίνησις*), т. е. от човешката воля.¹⁵ Св. Максим определя *волята* (*θέλημα*) или *желанието* (*θέληση*) като природно движение или сила, която желае същностното единство на всички свойства на природата и прави възможно нейното съществуване.¹⁶ Природата иска или желае пълнотата на своето съществуване, т. е. *логоса* на своето съществуване *по образ*, което означава, че волята е "израз на живота

8 Конкретният повод е полемиката на св. Максим срещу монотелиството, която го подтиква да обоснове богословски и философски проблема за *волята* като изхожда от христологията и преминава в антропологията. Подробна аргументация на тази проблематика ни открива неговото съчинение *Диспут с Пир*. Важно е да се подчертае, че мотивацията му е преди всичко *сотириологична*. **Стинберг, М.** Христова слободна воля по Максиму Исповеднику: Сотириолошка необходимост реципрочности// *ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ*, с. 407-411.

9 **Λουδοβίκου, Ν.** Η κλειστή πνευματικότητα καὶ τὸ νόημα τοῦ εαυτοῦ, σ. 188.

10 Тази идея е ключова за всички антропологични размисли в изследването на о. Н. Лудовикос, вж. **Λουδοβίκου, Ν.** Ἡ εὐχαριστιακὴ ὀντολογία. Ἀθήνα, 1992.

11 Аристотел разбира *произволения* (*προαίρεσις*) като свободно разумно (= метафизично) привличане към обекта, т. е. желание и воля. Вж. *Никомахова етика* VI, 113b 5.

12 Вж. св. Максим Изповедник, *Писмо до Марин* (PG 91, 13 A). Разбира се, тук става въпрос за т. нар. *природна воля* (*θέλημα φυσικόν*). Св. Максим е трябвало не просто да преодолява изкушенията на психологията, както това става у Аристотел с подчиняването на *произволения* (*προαίρεσις*) на *разума* и така да отъждестви *волята* с *влечението* или *желанието*, които са неразумни. Според Аристотел "*произволения* е след *разума* и *разсъдъка*" - *Никомахова етика* IV, 4, 1112 A и 1142β 1; *За душата* 433a 24 и св. Максим Изповедник, *Писмо до Марин* (PG 91, 21 D - 24 A).

13 Вж. св. Максим Изповедник, *Ambigua* 7 (PG 91, 1084 D).

14 По-подробно вж. **Βλέτση, ΑΘ.** Το προπατορικό αμάρτημα (στη θεολογία Μαξίμου του Ομολογητού). Θεσσ., 1995, σс. 112-126.

15 Вж. св. Максим Изповедник, *Богословски и полемически глави* (PG 91, 301 AC). За начина, по който св. Максим определя *самовластното* 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. West-Minster, Maryland. The Newman Press, London Longmans, 1955, p. 55.

16 Тази естествена сила прави свойствата на природата *непоробени* (*ἀδούλωτον*) и *безпрепятствени* (*ἀκώλυτον*). Вж. св. Максим Изповедник, *Богословски и полемически глави* (PG 91, 12 C).

на същността, на движението към осъществяване и постигане пълнотата на този живот".¹⁷ Доколкото св. Максим отнася волята към самата структура на битието, към осъществяването на *логоса* на природата в неговото есхатологично предназначение, тя се превръща в конститутивен елемент на личностния (= ипостасния) начин на съществуване по подобие на Христос.

Въвеждането на волята в пространството на онтологията е резултат от факта, че св. Максим Изповедник отнася разумното волево начало у човека към най-дълбокия жизнен и екзистенциален динамизъм на човешкото съществуване, което придава *есхатологично* измерение на самата онтология, т. е. формира една *есхатологична онтология* "в противоположност на всяка *протологична* философска онтология".¹⁸ Волята се отнася към динамичното осъществяване на природата; тя поддържа живота и движението на разумните същества в една посока¹⁹ и насочва природната енергия на творенията към пълнотата на тяхното съществуване, т. е. към вечното *благобитие*.²⁰ Въвеждането на волята в онтологията конституира онтологията на свободата²¹ като основа на личностния начин на съществуване и показва, че битието или природата не е някаква "даденост" (онтична), а непрестанно се осъществява и оцелява като жива богоподобна *личност-ипостас* в съгласие със своето есхатологично предназначение - благодатното *уподобяване* и *обожение* в Христос.²² Екзистенциалното значение на *волята* помага на православното богословие да осмисли по-цялостно динамично-есхатологичното измерение на човешкото съществуване и да освободи богословието на личността от монофизитското "умаляване" или "подценяване" на природата. Връзката на *волята* с есхатологичната онтология позволява на богословието да свърже по органичен начин онтологията и етиката и да освободи етиката от всеки оригенистки (винаги не-есхатологичен!) тип "духовност"²³: самовластие придава на човешките действия нравствена ценност, а чрез своята воля човешкото битие се стреми към есхатологичното оцеляване и съвършенство на своята природа, т. е. прави битието есхатологично.²⁴ Изходната точка за правилното разбиране на онтологично-

17 Λουδοβίκου, Ν. Ἡ εὐχαριστιακὴ ὀντολογία, σ. 223. Според св. Максим в логоса е вкоренено "почитането на божествения образ (т. е. на човешката *богообразност*), който увещава душата да се преобрази според свободната воля към божественото подобие" - *Тълкувание на Господнята молитва "Отче наш"*, PG 90, 904).

18 Λουδοβίκου, Ν. Η κλειστή πνευματικότητα καὶ τὸ νόημα τοῦ εαυτοῦ, . 190.

19 За учението на отците *неизменяемостта* е свойство на Бога като нетварно Битие, в противоположност на *изменяемостта* на творенията. Всички творения са *изменчиви* и се намират в едно динамично състояние на постоянно преобразяване. Поради своята изменчивост и самовластно движение всяко творение (което по природа е *добро*) може да се отвърне от този *път* на възходане и да отпадне в унищожително изопачаване. Вж. Ματσοῦκας, Ν. Ἱστορία τῆς Βυζαντινῆς Φιλοσοφίας. Θεσσ., σσ. 241-242.

20 Вж. св. Максим Изповедник, *Диспут с Пир* (PG 91, 298). Вж. също Μαјендорф, J. Христос у источно-хришћанској мисли, с. 161-163.

21 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.

22 Вж. св. Максим Изповедник, *Мистагогия* 24 (PG 91, 704).

23 Онтологията на волята може да бъде "ключ" за правилното разбиране на исихазма отвъд крипто-оригенистките тенденции на някои съвременни интерпретатори.

24 Μπενάκης, Α. Βυζαντινὴ φιλοσοφία: Κατάφαση τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου (Αὐτεξούσιον) καὶ ἀναγωγή τῆς ἀναγκαιότητας στὴ βούληση καὶ δύναμη τοῦ Θεοῦ (θεΐα

екзистенциалното значение на волята за антропологията и етиката е различието, което св. Максим прави между *природна* и *гномична* воля.

2. Екзистенциалното значение на различието между *природна* и *гномична* воля

За св. Максим Изповедник "въвеждането" на *волята* в онтологията е свързано непосредствено с различието между *природна* и *гномична* воля, което от своя страна се отнася към ключовото за онтологията на личността различие между *логос* на *природата* (λόγος φύσεως) и *тропос* на *съществуването* (τρόπος υπάρξεως).²⁵ Това позволява на св. отец да схване *природната* воля (θέλημα φυσικόν) като *свойство* или *качество* на природата, чрез което тя изразява своята динамика и едновременно с това да отнесе *гномичната* воля (θέλημα γνωμικόν) към *различието* и *другостта*, към начина и личностната употреба на волята и енергията.²⁶ *Гномичната* воля е *личностна* (= *ипостасна*) употреба и проява на *природната* воля²⁷ и следователно се отнася към равнището на ипостасния живот, т. е. към събитието на личността.²⁸ *Гномичната* воля е свободното самовластно осъществяване на

Πρόνοια). Αθήνα, Ελληνική Ανθρωπιστική Εταιρεία, 1984, σσ. 164-170.

25 Св. Максим заимства двойката понятия *логос* на *природата* и *тропос* на *съществуването*, за да опише двата аспекта на битието - то кат' ουσίαν λόγου и то кат' υπάρξιν τρόπου - в триадологичен смисъл. Вж. *Тълкувание на Господнята молитвата "Отче наш"* (PG 90, 892 D - 893 A). Пренасянето на тази двойка понятия към тварното битие му позволява да покаже, че *логосът* на природата остава устойчив, но нейния *начин* (= *тропос*) на съществуване може да се променя съгласно самовластния избор на личността. Вж. св. Максим Изповедник, *Ambigua* (PG 91, 1341 D). Митр. Йоан Зизиулас ясно показва как разликата между *логос* на *природата* и *тропос* на *съществуването* в мисълта на св. Максим обосновава онтологически истината за личността като *ипостасна другост*. По-подробно вж. **Zizioulas, J.** *Communion and Otherness* (Further Studies in Personhood and the Church). New York, 2006, pp. 63-68. Тази онтологично-антропологична истина може да открие нови хоризонти пред съвременната философска мисъл, съсредоточена в проблема за *личността* и *междудличностното* отношение с *другия*.

26 Подробно изложение на учението на св. Максим за *гномичната* воля вж. у **Влѣтѣ, Аθ.** *То пропаторико аμартημα...*, σσ. 201-210. Св. Максим аргументира това учение в контекста на христологията: Христос приема човешката *природна* воля, която е включена в "ипостасното" приемане на човешката природа, но тази *природна* воля не е едновременно и *гномична*, така че възможността за "гномичен грях" напълно се изключва. Вж. св. Максим Изповедник, *Въпроси и отговори към Таласий* (PG 90, 405 C). Тук виждаме антропологичните последици от Халкидонския догмат, според който двете воли или енергии в Христос са съединени *неслитно, неизменно, неразделно и неразлъчно*, а това означава, че поради "ипостасното единство" човешката *природна* воля се проявява като свършена само чрез богочовешката ипостас на Христос.

27 Относно различието между *природната* и *гномичната* воля св. Максим пише: "Не е едно и също да *желаеш* и как *желаеш*, както не е едно и също да *виждаш* и как *виждаш*. Волята, както и зрението съществуват по природа у нас и са присъщи на всички, които имат природа и произход еднакви на нашите. От друга страна това как *желаеш*, както и това как *виждаш*, т. е. да *желаеш* да се разходиш или да не *желаеш* да се разходиш, или да *гледаш* надясно или наляво, или според предпочитанието си, или за да наблюдаваш и откриваш причините на нещата, представлява *начинът на използване на волята* и зрението, който е свойствен единствено за използващия и го отличава от останалите с известните на всички ни разлики" - св. Максим Изповедник, *Диспут с Пир* (PG 91, 282 D - 293 A).

28 Според св. Максим "това, което е разумно по природа, притежава *природната* способност на съзнателното желание, която именно се нарича *воля* на разумната душа... Следователно *природните* способности на надарените с разум същества не са подчинени на необходимостта

"логосността" на *природната* воля²⁹ и придава личностно (= ипостасно) измерение на екзистенциалното движение на *логоса* на природата³⁰ към неговата есхатологична цел - пълнотата на съществуването и живота *по подобие*.³¹ *Природната* воля се формира като движение на конкретната личност чрез самовластното гномично движение (което поражда *произволението* /προαίρεσις/) ³², което вече превръща волята в конститутивен фактор за формиране на личностния (= ипостасния) начин на съществуване. Това показва, че св. Максим по никакъв начин не предполага два онтологични "центъра" в човешкото съществуване³³, а подчертава динамичния начин на осъществяване на природата като *личностно-ипостасен* начин на съществуване, проявяващ есхатологичната пълнота на съществуването и живота *по подобие* на Христос. Затова св. отец подчертава, че сътвореният *по образ и подобие* Божии (т. е. на Христос) човек има по природа *дара* на свободата³⁴ и в *естественото* си

и принудата" - *Диспут с Пир* (PG 91, 293 BCD). На друго място св. отец пише: "На разумния по природа е присъщо самовластно движение" (пак там 301). Вж. **Мајендорф, Ј.** Христос у източно-хришћанској мисли, с. 145. По този повод Атанасеос Влецис пише: "Начинът на изразяване на природната воля характеризира това, което наричаме *гноми*, за да отличи личностното приемане на природния дар в човека и по този начин става характеристика на нашата *ипостас*" - **Влѣтση, Αθ.** Το проπατορικό αμαρτημα..., σ. 201. В контекста на христологичната аргументация на св. Максим трябва да отбележим, че "цялата дилема на *моноенергитството* или *монотелитството* се състои във въпроса дали енергията произлиза от природата или от ипостаста. Като носели остатъци от монофизитството, последователите на моноенергитството са смятали, че ако природата на Божеството се свързва и се определя от някаква необходимост, тогава личността или ипостаста в нея е единственото измерение на свободното движение и живот. Затова според св. Максим Изповедник *онова, което е природно, то е и определено* - *Диспут с Пир* (PG 91, 293 B)" - **Јагазоглу, С.** Прологомена за теологију о нествореним енергијама (студија о Св. Григорију Палами). Србиње, 1995, с. 59. Св. Максим ясно подчертава, че в Христос има две *природни* воли, но само една *гномична* воля. Вж. св. Максим Изповедник, *Диспут с Пир* (PG 91, 289 B).

29 Вж. св. Максим Изповедник (PG 91, 80 AB).

30 Чрез действието на личното гномично движение този логос става "природен и божествен закон (νόμος φυσικός κατ' θεός)" - св. Максим Изповедник, *Тълкувание на Господнята молитва "Отче наш"* (PG 90, 901 D).

31 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" - **Λουδοβίκου, Ν.** Η κλειστή πνευματικότητα καὶ τὸ νόημα τοῦ εαυτοῦ, . 193, 194.

32 Св. Максим определя това *γνώμη* като "ὁρεξις ἐνδιάθετος τῶν ἐφ' ἡμῖν, ἐξ ἧς ἡ προαίρεσις (вътрешен стремеж в нас, от който произхожда и произволението)" - *Богословски и полемически глави* (PG 91, 17 C). Доколкото предшества волята, гномичното движение е βούλη (желание, намерение) и κρίσις (отсъждане, оценка). Вж. *Богословски и полемически глави* (PG 91, 13 A, 16 C, 17 C).

33 Богословието на св. Максим не допуска въвеждането на онтологична дихотомия между *личност* и *природа*, а оттам и онтологично разделение между *природния* и *гномичния* аспект в единното човешко съществуване. Гномичното самовластно движение се отнася към *личностно-ипостасната* употреба на природната воля така, както личността (= ипостас) е динамично личностно осъществяване (= о-личностяване) на самата природа.

34 Св. Максим ясно свързва идеята за *волята* и *самовластие* със сътворяването на човека *по образ* Божий: "Ако човекът - пише той - е образ на божествената природа и ако божествената природа е самовластна (αὐτεξούσιος), тогава такъв е и образът" - *Диспут с Пир* (PG 91, 324 D).

състояние неговата природна воля е била насочена единствено³⁵ към осъществяване на *логоса на съществуването* (λόγος τοῦ εἶναι), за да достигне до *благодатието* (λόγος τοῦ εἶναι) - личното диалогично общение с Бога.

За св. Максим Изповедник различие между природната и гномичната воля в човека има екзистенциално значение за човешкото съществуване, защото само гномичната воля може да осъществи *естествената* склонност на природната воля като "самопроизволен порив и движение (ὁρμὴν καὶ κίνησιν αὐθαίρετον)".³⁶ Самовластното гномично движение формира начина, по който волята иска или желае, начина на осъществяване на волята като свойство на личността.³⁷ Следователно *енергията* и *волята* на природата са екзистенциално движение на природата към пълнотата на нейното съществуване и живот, към автентичната проява на *по образ*, към пълната проява на събитието на *личността*.³⁸ От гледна точка на екзистенциалната функция на *волята* е важно да се подчертае, че движението не може да съществува без *тропос на движението* (τρόπον τῆς κινήσεως)³⁹; този *тропос* е неговото самовластно лично гномично активиране, което му придава дълбоко личностно (= ипостасно) измерение.⁴⁰ Този факт показва и огромното онтологично-екзистенциално значение на различие между *природната* и *гномичната* воля за богословието на личността⁴¹: от една страна реалността на *гномичната* воля потвърждава опитно събитието на личността като *ипостасна* другост и уникалност, а от друга страна, реалността на *природната* воля потвърждава истината за човешката природа в нейния *ипостасен* (= личностен) начин на съществуване *по подобие* на Христос.

Гномичната воля може да се определи като "ипостасна личностна енергия и именно тя дава ипостас, начин на съществуване на природната воля - начин, който може да освободи тази природна воля от необходимостта⁴² на тварната природа и "открива природната воля към свободата на ипостаста, към начина на съществуване

35 Вж. св. Максим Изповедник, *Ambigua* (PG 91, 1353 C). В това състояние не може да се говори за колебания, нерешителност и избор между доброто и злото, което не означава, че движението на човека към *благодатието* не е било свободно. Колебанието, несигурността и раздвоението се отнасят към *гномичното произволение* на човека след събитието на *грехопадението* в състоянието на *разделената* от себелюбието и греха човешка природа. По-подробно вж. **Влєтєп, АӨ**. То пропаторико ацартїма..., сс. 202-206. Фактът, че грехът е избор на свободната воля *против* природата кара св. Максим постоянно да противопоставя *природната* и *гномичната* воля. Вж. *Тълкувание на Господнята молитва "Отче наш"* (PG 90, 905 A).

36 Св. Максим Изповедник, *За двете воли* (PG 91, 192 AB).

37 Вж. св. Максим Изповедник, *Диспут с Пир* (PG 91, 293 A).

38 Без природната воля не е възможно да съществува движението като "първото от природните свойства и движения" - св. Максим Изповедник, *Богословски и полемически глави* (PG 91, 196 A). Затова природната воля се разглежда като сила, дадена (= дарувана) от Бога (пак там, 192 B) и "свързва всички качества на природата" - (пак там 196 B).

39 Вж. св. Максим Изповедник, *Богословски и полемически глави* (PG 91, 25 A).

40 Срв. **Λουδοβίκου, Ν.** Ἡ εὐχαριστιακὴ ὀντολογία, . 225.

41 Това се потвърждава от факта, че в мисълта на св. Максим различие между *природната* и *гномичната* воля е аналогично на различие между *логос на природата* и *тропоса на съществуването*, което вече споменахме.

42 В *Диспут с Пир* св. Максим се противопоставя на чисто интелектуалистката позиция, която по правило отъждествява *природата* с *принудителността* и подчертава, че в тварната разумна природа има нещо "природно", което се подчинява на нуждите. Вж. *Диспут с Пир* (PG 91, 293 BCD).

на Бога. Тя предлага на природата едно есхатологично откриване и активира начина на движение, който вече не се определя от ограниченията на природата, а е дълбоко *личностен*".⁴³ В контекста на христологично ориентираната антропология гномичната (= личностната, ипостасната) воля е свързана с пълното откриване на *логоса* на природната човешка воля и с осъществяването на *ипостасния* начин, по който тя се осъществява *по подобие* на богочовешката воля на Христос. Различието между *природната* и *гномичната* воля помага на богословието да осмисли *личностния* (= ипостасния) начин на съществуване на човека⁴⁴, който се характеризира със *свободата* на човешкото съществуване от "даденостите" на неговата природа. Екзистенциалното значение на това различие се потвърждава от факта, че събитието на *личността* е свързано с динамичното осъществяване и оцеляване на *логоса на природата* в есхатологичната пълнота на неговото съществуване по образа на Христос, а това означава осъществяване на "неговия *естествен* (κατὰ φύσιν) начин на съществуване, който е *по образ и по подобие* Божие, *личностен-ипостасен*".⁴⁵

Учението на св. Максим Изповедник за *природната* и *гномичната* воля потвърждава онтологичната истина, че природата никога не може да бъде "гола" или "безипостасна", че не може да съществува, да живее и да се движи без някакъв конкретен *начин на съществуване* (τρόπος υπάρξεως).⁴⁶ Тази истина се открива в перспективата на христологията, защото само в рамките на *ипостасното* съединение на двете природи (и следователно енергии и воли)⁴⁷ в Христос е възможно гномичното (= *личностно-ипостасно*) осъществяване на природната (човешка) воля в съгласие с нетварната божествена воля, т. е. осъществяване есхатологичната пълнота на съществуването. Това означава, че човекът може да желае да участва и да напредва *по благодат* в ипостасния начин на съществуване на Христос и още *тук и*

43 Λουδοβίκου, Ν. 'Η εὐχαριστιακὴ ὀντολογία, . 225, бел. 49. Това се потвърждава и от основния христологичен аргумент на св. Максим: Христос има две природни воли, но само една "гномична" воля и това е личната (= ипостасната) гномична воля на Логоса. Вж. св. Максим Изповедник, *Диспут с Пир* (PG 91, 289 В).

44 Това може да помогне на философската антропология, етиката и психологията да излязат от традиционното (формирано в Аристотелевата традиция) разбиране за човека като затворена индивидуална природа в границите на този "тварен" свят. Нещо повече, проблемът за волята създава "пространството" за плодотворен диалог на богословието с философията и психоанализата, които предчувстват (макар и в границите на тварния човешки опит) истината за релационния диалогичен характер и структура на *желанието* (= волята) като начин за преодоляване на нарцистичното самозатваряне на субекта. Полезен пример в това отношение ни дава о. Николаос Лудовикос. По-подробно вж. **Лудовикос, Н.** Желъ у психоанализи и у теологији: Лакан и Максим Исповједник// *Видослов*, бр. 34, Требиње, 2005, с. 51-68.

45 Λουδοβίκου, Ν. 'Η εὐχαριστιακὴ ὀντολογία, σс. 225-226, бел. 49.

46 Като следва традиционното за светоотеческото богословие различие между *природа* и *ипостас*, св. Максим отъждествява понятието ипостас (ὑπόστασις) с *начина на съществуване* (τρόπος υπάρξεως) в контекста на триадологията, христологията и антропологията. Вж. *Въпроси и отговори към Таласий* (PG 90, 440 D); *Писмо 24* (PG 91, 524 C). Св. Максим Изповедник, *Ambigua* (PG 91, 1341 D). Вж. **Sherwood, P.** The earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and his refutation of Origenism. *Orbis Catholicus*, Herder, Romae, 1955, p. 165. За онтологичните предпоставки на персонологията на св. Максим вж. **Jevremović, P.** Personologija i ontologija u spisima svetog Maksima Ispovednika// *Gledišta*, бр. 1-6, с. 132-150.

47 Според св. Максим природната воля на Христос притежава такъв *начин на съществуване*, чрез който се потвърждава икономията на vyplъщението. Вж. *Диспут с Пир* (PG 91, 337 A; 297 D - 300 A).

сега да предвкуса есхатологичната пълнота на живота *по подобие* в Христос като евхаристиен и еклисиологичен начин на съществуване. Богословието на волята придава динамично-есхатологично измерение на човешкото съществуване *в Христос*, което освобождава аскетическата онтология на личността от всяка форма на "монофизитска пасивност" и е опитно потвърждаване на истината, че спасението на човека се състои в личното свободно (= самовластно, гномично) харизматично възпълване (= усъвършенстване)⁴⁸ на природата *в Христос*.

Ясната онтологична позиция на св. Максим не е плод на някаква философска спекулация, а има дълбоко опитен характер и извира от свободното лично участие на човека в благодатно-подвижническия опит на *осиновлението* и *обожението* в Христос. Личното гномично активиране на природното движение и воля трябва да бъде *в съгласие с логоса* (κατὰ λόγον) на природата⁴⁹, да бъде лично гномично приемане на любящия призив на Бога в *съгласие* с Неговата воля. Божествената цел и крайният *телос* - общото желание за спасение, което е предварително замислената цел на Бога за човека⁵⁰ - се постига чрез *съзвучието* и *съгласието* на волите на Бога и човека⁵¹ в Христос, чрез личното *гномично отдаване* (ἐκχώρησιν γνωμικήν)⁵² на човека на Божията воля по примера на Христос.⁵³ В същността си личното самовластно движение на човека е *подражание* (μίμησις) на движението на благата воля на Бога⁵⁴ и затова личното гномично отдаване на Божията воля е непрестанно служение, непрестанен призив *да бъде Твоята воля*. Синергийното *съвпадение* и *съзвучие* на божествената и човешката воля води до харизматичното (= по благодат) *осиновление* и *уподобяване* на Христос⁵⁵ и е залог за *личното* участие *по благодат* в Неговия ипостасен начин на съществуване, което е събитието на *личността*. Това лично гномично движение в *съзвучие* и *съгласие* с Божията воля в Христос осъществява природното движение на човека към неговата есхатологична цел

48 Богословието на волята у св. Максим ясно показва, че събитието на спасението не се състои в преодоляването на *природното* от т. нар. *духовно* - теза, която в същността си остава, ако не монофизитска, то поне монофизитстваща.

49 Вж. св. Максим Изповедник, *Богословски и полемически глави* (PG 91, 192 A). Св. Максим изисква това, за да се избегне "отстъпване и отклонение (ἐκτροπήν καὶ ὀλίστηα)" - пак там (PG 91, 193 A).

50 Св. Максим Изповедник подчертава, че постигането на този *телос* е общият *копнеж* на *светиите*. Вж. *Богословски и полемически глави* (PG 91, 25 B).

51 Св. Максим говори за "съвпадение на волите (σύμβασιν τῶν θελήσεων)", т. е. за съзвучието и съгласието на волите на спасяващите се, на светиите и Бога. Вж. *Богословски и полемически глави* (PG 91, 25 AB). Той директно настоява, че човекът (в съдействие с благодатта) трябва да придобие божествено и ангелско *гноми* - *Глави за любовта III, 80* (PG 90, 1041 B). Но в неговата мисъл този своеобразен *перихоресис* на божествената и човешката воля има подчертано христологичен характер и е възможен само в екзистенциалната рамка на ипостасното съединение на тези воли в Христос. Вж. *Диспут с Пир* (PG 91, 285 - 286).

52 Вж. св. Максим Изповедник, *Въпроси и отговори към Таласий* (PG 90, 608 A). Св. Максим подчертава, че светиите избират да се движат личностно и самовластно чрез своята гномична воля към спасението, което е волята на Бога, и това не само не премахва самовластието, а е естественото състояние на самовластието, твърдо и непроменливо.

53 Св. Максим посочва две места (Мат. 26:39; Гал. 2:20), които показват гномичното самовластно отдаване на волята на Христос. Вж. *Ambigua 8* (PG 91, 1076 BC). Ясно се вижда христологичната аргументация.

54 Вж. св. Максим Изповедник, *Богословски и полемически глави* (PG 91, 25 C).

55 Вж. св. Максим Изповедник, *Мистагогия* 23 (PG 91, 701 BC).

(вечното благодитие)⁵⁶ и в същността си е благодатния процес на *оличностяване*⁵⁷ на човека по подобие на Христос чрез благодатта на Духа. Оттук следва, че самовластното гномично 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*.

Всичко това показва, че екзистенциалното значение на различието между *природната* и *гномичната* воля за антропологията и етиката може да се разбере докрай само в контекста на *христологията*.⁵⁸ Пълното осъществяване и обожение на човешката природна воля е възможно само в божествената воля на възплътения Логос⁵⁹ - нещо, което е възможно само чрез личното *гномично отдаване*, т. е. чрез нравствено-аскетическото (= екзистенциалното) усилие за напредване в богочовешкия начин на съществуване на Христос, получен по благодат в събитието на Божествената Евхаристия.⁶⁰ Като развива Халкидонската "асиметрична"

56 "Разумните същества - пише св. Максим - се движат естествено подтикнати към своята цел чрез тяхната гномична воля и благодарение на тяхното благодитие (πρὸς τέλος κατὰ γνώμην διὰ τὸ εἶναι)" - *Ambigua* (91, 1073 C).

57 Тук можем да видим значението на волята, т. е. на *гномичното отдаване* за богословското обосноваване на *екстатичния* характер на личността. В мисълта на св. Максим откриваме едно богословско (а не философско!) разбиране за *екстаза*, който не трябва да се разбира като някакъв натуралистичен нагон на индивидуалната природа за екстаз "от" или "извън" природата, а по-скоро за екстаз *на* самата природа, т. е. за промяната на начина на съществуване на природата чрез нетварната благодат на Светия Дух. За св. Максим *гномичното отдаване* е движение на свободно откриване спрямо Божиата воля, когато човекът с нищо не променя своята природа, която остава непроменена в своя *логос*. Вж. *Въпроси и отговори към Таласий* (PG 90, 608 A). Това означава, че *реляционният екстатичен* характер на личността не трябва да се разглежда в контекста на някакви философски предпоставки (напр. екзистенциалистки!), а е *диалогична* проява на ипостасната *другост* като участие *по благодат* в контекста на Евхаристията. "Екстазът - пише еп. Максим Василиевич - е единственият начин, по който човекът може да придобие непреходност и безсмъртие. Човешкото съществуване съдържа *природен* стремеж, за да излезе човекът от себе си, но не в смисъл на напускане на собствената природа... Според св. Максим това е способност - по пътя на личностно-ипостасния начин - отваряне на природата към есхатона като ключ на историята" - *Глави за богословието и икономията I*, 66 (PG 90, 1108 AB). Вж. **Василиевич, М.** Сила у немоћи. Наћин постојања и закон природе: допринос светогa Максима Исповедника теми превазилажења тварности// *АРХИ КАΙ ΤΕΛΟΣ*, с. 430. За св. Максим *екстазът* е немислим без *любовта*: чрез личното гномично отдаване движението на личността става *екстаз* и волята се отъждествява с любовта. Човешкото волево движение става личен екстаз, когато гномичната воля на човека стигне до добродетелите, до любовта. Любовта е екстазът, който осъществява личностния начин на съществуване като "завършек" на движението към есхатологичната пълнота на живота. Вж. *Ambigua* (91, 1249 B). Това е така, защото екстатичната любов е движение към *обожение*. Вж. *Въпроси и отговори към Таласий* (PG 90, 401 A).

58 Срв. **Стинберг, М.** Христова слободна воља по Максиму Исповеднику..., с. 407-411. Св. Максим развива своето богословие на волята в полемиката срещу моноенергитството и монотелитството, което придава на учението му подчертано *сотириологична* мотивация. Вж. **Мајендорф, Ј.** Христос у источно-хришћанској мисли, с. 146 и сл.

59 Вж. Максим Исповедник, *Писмо до Марин* (PG 91, 32 AB). За обожението на *волята* в учението на св. Максим по-подробно вж. **Влетић, АѠ.** То пролаторико αμαρτια..., . 212-226.

60 По-подробно вж. Евхаристийният подход към тайната на личността в богословието на св. Максим Исповедник// *Црквене студије*, бр. 4, Ниш, 2007, с. 39-53.

христология⁶¹, св. Максим категорично потвърждава, че логосът на човешката природна воля на Христос е идентичен с изначалния икономичен начин на съществуване на Божията воля⁶² и това е целта или *телосът* на всяко лично гномично движение на човека в усилието му да бъде *по подобие* на Христос. Ясната христологична позиция на св. отец има важни последици за антропологията, които според о. Николаос Лудовикос могат да се обобщят така: 1) изцяло се оправдава и обосновава онтологически необходимостта от пълнотата на природното битие и най-вече на *природната воля*, 2) богословието на волята се обосновава онтологически и се доразвива Халкидонската антропология, като наред с *логоса* на природата се утвърждава и *гномичната* функция, *начина* на съществуване и на възпълване на природата.⁶³ Христологичната антропология не може да допусне каквото и да било "умаляване" на човешката природа⁶⁴ или отхвърляне на свободата и самоопределението на човешката природна воля.⁶⁵ Всеки опит за "унищожаване" или "умаляване" на човешката природа води до неспособността на личността да прояви "онтологически" своята природа и до ограничаването на всичко "природно" в рамките на психологията и етиката.⁶⁶ Учението на св. Максим позволява на богословието да оправдае *онтологически* човешката природна воля и нейното *опитно* потвърждаване в екзистенциалното постижение на *добродетелта* и по този начин да придаде на етиката онтологично и есхатологично съдържание.⁶⁷

61 Основното усилие в антимонотелитската борба на св. Максим е да подчертае онтологичната разлика между двете природи в Личността на Христос и фактът, че всяка от тях притежава своя *воля* или *енергия*. Вж. св. Максим Изповедник, *Диспут с Пир* (PG 91, 289 В). Той вижда в монотелитството смекчена версия на монофизитството, където природата и ипостаста на Христос се отъждествяват, а разликите в единството на двете природи след тяхното съединение се свежда до разлика на качествата в една и съща същност. Следователно монотелитската христология приема *една* воля в Христос, която се отнася към *едната* Негова Личност. Според св. Максим приемането на подобна позиция означава да признае, че има една същност на божеството и на човечеството. Вж. *Диспут с Пир* (PG 91, 316 А).

62 Конкретният христологичен аргумент на св. Максим е фактът, че при Своето Въплъщение Христос не променя логоса на човешката природа, а само *начина* (*τροπος*) на нейното съществуване. Вж. *Ambigua* (PG 91, 1344 D). "Всичко природно в Христос - пише на друго място св. Максим - съчетава своя логос със свръхестественния начин, така че и природата се утвърждава чрез логоса, и домостроителството - чрез начина (= тропоса)" - *Диспут с Пир* (PG 91, 297 D - 300 А).

63 Вж. Λουδοβίκου, Ν. Η κλειστή πνευματικότητα καὶ το νόημα του εαυτού, σс. 198-204. Вж. също Мајендорф, Ј. Христос у источно-хришћанској мисли, с. 163-164.

64 Подобно "умаляване" е недопустимо, независимо дали става въпрос за "доминирането" на Божията воля или чрез "инструментализирането" на човешката природа. И в двата случая богословието остава пред опасността от едно монофизитско "претопяване" на човешката природа, независимо дали в перспективата на антропологията, сотириологията, еклисиологията или пастирското служение.

65 Според о. Николаос Лудовикос всеки отказ на богословието да приеме този факт предполага отхвърляне на самия *логос* на природата, защото "унищожаването на природната воля унищожаваша самия човек" - Λουδοβίκου, Ν. Η κλειστή πνευματικότητα καὶ το νόημα του εαυτού, с. 198. Стремещът за "унищожаването" на всичко *природно* в човека (включително и на неговата *природна* воля) е в основата си *монофизитски* копнеж за "освобождаването" от човешкото и "бягство" в сферата на божественото.

66 Λουδοβίκος, Ν. Ὑπόσταση καὶ καθολικότητα στὴν ἐλληνικὴ πατερικὴ παράδοση// Λουδοβίκος, Ν. Ορθοδοξία καὶ ἐκσυγχρονισμός. Αθήνα, 2006, с. 80.

67 Вж. по-подробно Λουδοβίκου, Ν. Ἡ εὐχαριστιακὴ ὀντολογία, сс. 131-139; Μπραϊοβιτς,

3. Богословието на волята и онтологичният хоризонт на етика

В богословието на св. Максим Изповедник волята има екзистенциално значение за онтологичното обосноваване на етиката като опитно потвърждаване на истината за личността и обожението⁶⁸. То постига това чрез екзистенциалната диалектика на κατὰ φύσιν и παρὰ φύσιν - двата *τροπος* (= начина) на съществуване на природата. В тази диалектика се открива удивителната връзка на онтологията и етиката⁶⁹ или казано по друг начин - онтологичната функционалност на етиката, където волята има решаващо екзистенциално значение.⁷⁰ В духа на светоотеческото богословие св. Максим ясно различава двете *състояния* или *τροπος* на съществуване на природата: от една страна *естественото* (κατὰ φύσιν) движение на природата, което е в съгласие с нейния *логос* и от друга - *противоестествен* (παρὰ φύσιν) *τροπος* (= начин) на съществуване⁷¹, който е

Мл. Αρετολογία και μεταφυσική..., σ. 139. Според общата позиция на църковните отци - която св. Максим поддържа - човекът може да промени начина на своето съществуване и живот чрез аскетическото гномично усилие на волята - факт, който потвърждава онтологичната функционалност на етиката.

68 За св. Максим обожението е крайната цел на човешкия живот, заради която е сътворен самият човек (вж. *Подвижническо слово*, PG 90, 953 В), но спасението *зависи от нашата воля*, т. е. от *участието* и *общението*, което предполага *синергията* на свободата и благодатта в Христос чрез действието на Светия Дух. Вж. **Мајендорф, J.** Христос у източно-хришћанској мисли, с. 146.

69 О. Николаос Лудовикос вижда основание за синтеза на онтологията и етиката в учението на св. Максим именно в диалектиката κατὰ φύσιν - παρὰ φύσιν. По-подробно вж. **Λουδοβίκου, Ν.** Η εὐχαριστιακὴ ὀντολογία, σс. 131-139.

70 Св. Максим ясно отнася постигането на *благодатието* към *подражанието* на Бога чрез свободното гномично движение на личността: "Само Бог е благ по природа и само този, който подражава на Бога (θεομίμητος), е благ по своята *гномична воля* (γνώμη αγαθός)" - *Глави за любовта IV, 90* (PG 90, 1069 С). Това *подражание* и *избор* предполагат съдействието между Божията благодат и човешката свобода: "Духът не ражда неотговаряща воля, а, ако Му е според волята, преобразява и обожават" - *Въпроси и отговори към Таласий* (PG 90, 280 CD).

71 Учението на св. Максим за *гномичната воля* има решаващо значение за правилното разбиране на проблема за *греха* и *злото*. По-подробно вж. **Влещи, Аθ.** Το проλατορικό αμαρτία..., σ. 202 и сл. Тежестта и отговорността за греха "пада винаги върху греха на волята, т. е. върху онова действие, което човекът извършва свободно" (пак там, с. 330), защото поробеността от страстите се намира "в *противоестественото* (παρὰ φύσιν) разположение на нашата воля" - св. Максим Изповедник, *Ambigua* [(PG 91, 1044 A); вж. също *Въпроси и отговори към Таласий* 59 (PG 90, 604 С)]. Според общата позиция на църковните отци *противоестественото* състояние или начин на съществуване на природата е резултат от свободното самовластно определение на волята - човекът има възможност да използва същностно своето *самовластие* и като го "активира" чрез своите сили, да се обърне окончателно по посока на *доброто* или на *злото*. Антропологичната теза на отците предполага човешката свобода като израз на душевните прояви на човешкото лично битие: Бог не е източник на злото, защото злото не съществува като *същност* или *ипостас*; злото не е самоипостасно нито като начало, нито като резултат, а се състои в отхвърлянето на доброто от човешката воля, след което приема *форма* или *вид* чрез желанието на сърцето и става реална сила в света. Между *доброто* и *злото* не съществува обичайната разлика между *форма* и *същност*, а пълно противопоставяне, тъй като злото няма собствено съществуване, а го получава в отрицателното и противоположно отношение на човека към *благото*. Това означава, че доброто е *природа*, а злото е *състояние* и преди всичко състояние на волята.

отрицание на κατὰ φύσιν и поради това е "пара-ипостас", т. е. неавтентичен начин на съществуване.⁷² В контекста на екзистенциалната диалектика κατὰ φύσιν - παρὰ φύσιν "предметът" на етиката се отнася към *начина* (= тропоса) на осъществяването на *логосите* на тварните същества чрез тяхната *воля* - истина, която очертава онтологичния хоризонт на етиката.

Св. Максим Изповедник ясно отнася живота *според добродетелта* (κατ' ἀρετήν)⁷³ към *начина* (= тропоса) на съществуване на природата (т. е. към осъществяването на нейния *логос*), към екзистенциалната възможност на природата да съществува съгласно своя *духовен логос* (λόγος πνευματικός) и следователно да постигне (чрез волята) своята есхатологична *цел* (= телос). За него "*логосите* не са просто онтологични дадености, а са възможните екзистенциални постижения на свободната воля на разумното същество"⁷⁴; човекът е изправен пред екзистенциалната възможност да осъществи свободно (= самовластно) или да унищожи *нравствено* логосите на творението, да ги предложи на Бога като *добродетели*⁷⁵ или да ги доведе до *противоестествено* състояние. В рамките на тази динамична концепция за съществуването (= "действена онтология")⁷⁶, осъществяването на логосите на природата зависи от движението на *гноμичната*

Н. Мацукас подчертава, че съществува противопоставяне между византийската философия и богословие и възгледа, който отстоява платоническата и неоплатоническата философия за злото. Във философския възглед злото съществува като *нещо*, като низша материя. Впоследствие злото се разбира като нещо низше и тленно, т. е. като низшето и тленно ставане на материалните неща, тъй като не предполага сътворяването от небитие и различието между *тварно* и *нетварно*. Н. Мацукас подчертава, че във византийската философия съществува само *доброто*, добрата тварна реалност, която губи своята ценност поради изменчивостта на творенията и тяхното самовластно движение. Вж. **Ματσούκας**, Ν. Ιστορία της Βυζαντινῆς Φιλοσοφίας, σс. 241-242.

72 Противоестественото (παρὰ φύσιν) състояние се конституира от отхвърлянето на *логоса* на *природата* (λόγος τῆς φύσεως) и следователно не е истинска ипостас; то произлиза от противоестественото движение на волята. Вж. св. Максим Изповедник, *Схолии към "За божествените имена"* (PG 4, 304 В). Според него, именно поради това *страстта* (πάθος) унищожава природата и няма място в логоса на битието. Вж. *Въпроси и отговори към Таласий* (PG 90, 769 С). Св. отец описва тази диалектика посредством категориите *естествени* и *противоестествени* страсти. По-подробно вж. **Βλετση, Αθ.** Το προπατορικό αμάρτημα..., . 173-182.

73 За аретологията на св. Максим Изповедник вж. по-подробно **Ιωαννίδης, Α.** Ἡ ἐννοιολογικὴ ἐξελίξις τοῦ οὐρου ἀρετῆς εἰς τὴν κλασσικὴν φιλοσοφίαν καὶ τὴν христιανικὴν γραμματεῖαν. Θεσσ., 1984, σс. 148-154; **Σωτηροπούλου, Χαράλ.** Θεματὰ ἀσκητικῆς ζωῆς εἰς τὰ "Κεφάλαια ἀγάπης" τοῦ ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ομολογητοῦ. Αθῆναι, 1997, σс. 163-206.

74 **Λουδοβίκου, Ν.** Ἡ εὐχαριστιακὴ ὄντολογία, . 132; вж. също **Βλετση, Αθ.** Το προπατορικό αμάρτημα, σс. 71-79.

75 Тук свободното осъществяване на *логосите* се отнася към принасянето на *добродетелите* от страна на човека в контекста на личното диалогично общение: за св. Максим духовната структура на общението се определя от взаимното *приемане* и *принасяне* на дарове: човекът приема дара на Божията благост - духовните логоси на творението - и *принася* на Бога като свой дар "законите на добродетелта", които произтичат от тези логоси. *Въпроси и отговори към Таласий* (PG 90, 477 АВ). Вж. също *Ambigua* (PG 90, 1257 BCD).

76 Изразът "действена онтология" принадлежи на о. Николаос Лудовикос. Вж. **Λουδοβίκος, Ν.** Ἡ ἀποφατικὴ ἐκκλησιολογία τοῦ ὁμοουσίου, Αθῆναι, 2002, σ. 76.

воля⁷⁷, което превръща *логоса* на природата във вътрешен закон на съществуването⁷⁸ и създава действителното разположение на душата. В това действено разположение душата се оживотворява от Божията благодат и "способства за раждането на добродетелта".⁷⁹ Гномичното движение на волята "въвежда" реалността на логоса в пространството на съществуването като разумно действие на *добродетелта* (= "интериоризация на онтологията")⁸⁰ - факт, който придава на аретологията (= етиката) онтологична функционалност и отнася добродетелта към *личностния начин на съществуване*, т. е. към най-автентичната проява на *по образ*.⁸¹ Всичко това показва, че богословието на волята придава на етиката дълбоко онтологично измерение: добродетелта се отнася към "онтологичния процес на възстановяване на истинското битие още отсега"⁸², тя е екзистенциално постижение на личното гномично синергийно движение към пълнотата на *по образ*⁸³, т. е. есхатологичното

77 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).

78 "Ясно е и е очевидно - пише той - че когато свободната воля се съедини с логоса на природата, тогава свободното произволение на онези, които са осъществили това (съединение), не е противна на Бога, тъй като няма нищо противоположно в логоса (богодаден) на природата - логос, който е *природен и божествен закон* (ὁ νόμος φυσικὸς καὶ θεῖος) - когато придобива (= *осъществява*) като задейства съгласно себе си движението на свободната воля. А ако в логоса на природата няма нищо противоположно, тогава той във всичко ще действа съгласно с Бога, което (действие) е действено разположение, изпълнено (πλεοιούμενη) с благодатта на Онзи, Който е Благ по природа" - св. Максим Изповедник, *Тълкувание на Господнята молитва "Отче наш"* (PG 90, 900 C - 901 D).

79 Св. Максим Изповедник, *Тълкувание на Господнята молитва "Отче наш"* (PG 90, 901 D).

80 Изразът принадлежи на о. Николаос Лудовикос, който пише: "Би било естествено изцяло динамичната волева структура на логоса в Бога да се пренесе в пространството на разумното творение, така че осъществяването му да предполага свободния волеви процес и доброволното движение на волята - схващане, което води до отхвърлянето на всяко автономно разбиране за етиката и впоследствие до една *онтологична етика*, тоест т. нар. *интериоризация* на онтологията. Това е схващане, което има за цел да доведе до едно ново разбиране на тази етика като *интериоризирана онтология*" - Λουδοβίκου, Ν. 'Η εὐχαριστιακὴ ὀντολογία', . 133.

81 Вж. **Μπραυβίτζ, Μπ.** Αρετολογία καὶ μεταφυσική..., σ. 140. Св. Максим ясно свързва *по подобие* par excellence с *добродетелта* (вж. *Въпроси и отговори към Таласий* 53 / PG 90, 505 /), защото "чрез добродетелите, като някакви божествени цветове, ние получаваме точното уподобяване на Бога" - *Писмо 1* (PG 91, 380 A). За осъществяването на *по подобие* чрез *добродетелта* в богословието на св. Максим по-подробно вж. **Βλέτση, Αθ.** Το προπаторικό αμάρτημα..., σс. 121-124.

82 Когато говори за значението на самовластието за византийската философия Н. Мацукас отбелязва: "Изменяемата природа на творенията и тяхното самовластно движение са ключовото място за византийската философия и богословие, за да разберем правилните измерения на: 1) проблема за злото, 2) силната антиманихейска позиция на отците, 3) благостта на всяко сътворено, разумно и сетивно, 4) истинската философия на византийците за творението, човека и историята" - **Ματσούκα, Ν.**, 'Ιστορία τῆς βυζαντινῆς φιλοσοφίας', σ. 239.

83 В *Диспут с Пир* св. Максим формулира ясно своята аретологична позиция: 1/ добродетелите са по природа, 2/ добродетелите съществуват поравно във всички и 3/ неравенството между хората произлиза от това, че хората не упражняват поравно даденото им по природа. "Защото - пише св. отец, ако всички поравно (за което сме и създадени) упражнявахме природните си качества, добродетелта щеше да се проявява една у всички, както е една и природата ни, без у някого да е повече или по-малко" - (PG 91, 309). Той дори настоява, че обожението е нещо

уподобяване (= осиновление, обожение) в Христос.⁸⁴ Така думите на св. Максим, че "добродетелта е заради истината"⁸⁵ стават "ключ" за разбирането на самата онтология на личността: добродетелта е екзистенциалното постижение на гномичната воля, което проявява *опитно* и на *дело* онтологичната истина за личността, проявява истинския начин на човешкото съществуване като жива богообразна *личност-ипостас*.

Св. Максим Изповедник ясно отнася личното екзистенциално постижение на *добродетелта* към самото събитие на *ипостасното* съществуване - нещо, което е особено важно за аскетическата онтология на личността. В много свои текстове той обяснява двойката *логос-тропос* посредством един аретологичен език и говори за *логоса на природата* и за *тропоса на добродетелите* (τρόπος τῶν ἀρετῶν), чрез които Божията воля "се извършва в достойните".⁸⁶ В същността си добродетелите са *пътищата* или *начините* на личното гномично усилие на човека да избегне *противоестественото* (παρά φύσιν) състояние на природата и да се насочи към истинския живот, а това означава, че те са "*тропосите* на автентичната ипостас на логосите на съществата".⁸⁷ Този *апофатически* подход към аретологията се потвърждава в един класически текст на св. Максим: "Свещеното Писание нарича добродетелите *пътища* (ὁδοὺς). А любовта е изтъкната (като) по-голяма от всички добродетели. Затова и апостолът казал: *Ще ви покажа път още по-превъзходен* (1 Кор. 12:31)".⁸⁸ Многото *пътища* или *начини* на проявяване на *любовта* са всъщност *пътищата* или *начините* за осъществяването на най-автентичния начин на съществуване и живот, което се постига чрез личното гномично движение на волята в *синергия* с благодатта на Светия Дух. Тези *пътища* на добродетелта са опитно потвърждаване на реалността на *личностния* (= *ипостасния*) начин на съществуване като дар на *ипостасната* другост в събитието на диалогичното общение на *любовта* към Христос и ближния (= *другия*). Следователно онтологичният хоризонт на етиката ни помага да разберем екзистенциалното значение на *волята* в аскетическата онтология на личността.

Онтологичният подход към *етиката* обаче не може да бъде затворен в рамките на някакъв философски модел⁸⁹, защото за св. Максим Изповедник

естествено за човека, понеже е било негово изначално предназначение. Вж. *Подвижническо слово* (PG 90, 953 B). Това обаче трябва да се разбира в контекста на христологията и като плод от *синергията* с нетварната Божия благодат.

84 Вж. св. Максим Изповедник, *Ambigua* 7 (PG 91, 1081).

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

86 Св. Максим Изповедник, *Въпроси и отговори към Таласий* 21 (PG 90, 321 A, 324 C); вж. също *Ambigua* 4, 21 (PG 90, 1313 A). Употребата на израза *тропос на добродетелите* ясно показва многобройните начини на осъществяване на единната по своята същност *добродетел* съобразно личностната уникалност и другост на човека. Ако използваме триадологическата терминология, можем да говорим за "единосъщиято" на добродетелите, които са различни прояви на *любовта*.

87 Λουδοβίκου, Ν. 'Η εὐχαριστιακὴ ὀντολογία, . 149. "За онзи пък - пише св. Максим - който е отхвърлил своето начало, се движи неестествено към небитие, и тъй като е съществувал в Бога заради *добродетелния логос* (τῆς ἀρετῆς ὄντα) (Божий), който е в него и който е причина за неговото сътворяване, и така е бил част от Бога, с право се казва, че е отпаднал отгоре, затова, защото не се е движил към това свое начало и причина, според което, в което и заради което е сътворен" - св. Максим Изповедник, *Ambigua* 7 (PG 91, 1084 D).

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

89 В случая *етиката* не трябва да се разбира в традиционния философски смисъл, т. е. като

нравствената дейност или осъществяването на добродетелта е движение на живота и екзистенциално отъждествяване на *битието* и *живеенето*.⁹⁰ Животът според добродетелта е плод на самовластното гномично движение за осъществяване на *логоса* на битието (т. е. на онтологията)⁹¹; като нравствена дейност добродетелта дава "ипостас" на гномичното 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 общението.⁹² В този динамичен процес самовластното гномично движение на личността има решаващо значение за свободното приемане на *духовните логоси* в *синергия* с благодатта⁹³, защото божественият нетленен живот се ражда и се проявява чрез действието на *добродетелта*, която оживотворява и активира логоса на *благодитието* в пространството на тварното съществуване.⁹⁴ Логосът и добродетелта, като "движение

някаква метафизическа, нормативна или практическа етика. Неприложимостта на всяка философска етика към светоотеческото богословие е обусловена от предпоставката, че етиката трябва да "приложи" принципите на философската (винаги метафизична) онтология. В случая етиката трябва по-скоро да се схваща като *опитно* и *практическо* проявяване на една диалогична (не-метафизична!) онтология (като "интериоризирана" онтология), която вижда в добродетелта най-истинския (= личностния, ипостасния) *тропос* на съществуването на човека съгласно *логоса* на природата, т. е. осъществяването на екзистенциалната възможност за живот съгласно истината за битието, личното гномично движение в Духа към *благодитието* и *вечното благодитие*. Докато философската етика оставя човека да избира *автономни* пътища и начини на живот и да се бори *сам* за тяхното осъществяване, то *онтологичната етика* е действие на Христос в човека чрез нетварния *логоса* на неговото съществуване - дело, което изисква единствено съгласието на волята, възстановяване (на човека) *съгласно природата* и *съгласно логоса* в Светия Дух.

90 Вж. св. Максим Изповедник, *Тълкувание на Господнята молитва "Отче наш"* (PG 90, 896 D - 897 A); *Различни глави* 2 (PG 90, 1221 A). Тази позиция е характерна за цялото светоотеческо предание. Вж. св. Григорий Палама, *Природни, богословски и нравствени глави*, 34.

91 Богословието на волята остава онтологично-антропологичната възможност за синергия с Бог 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.

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

93 Осъществяването на логоса е плод на *синергията* между личната гномична воля и благодатта на Светия Дух, защото според св. Максим Светият Дух "задвигва във всекиго природния логос", с което възстановява екзистенциалната активност на логосите и използва положителното желание за разположение "според промислителната сила", защото Духът "пребивава въобще във всички, доколкото всичко съдържа (за всички) промисля и (във всички) задвигва естествените семена (на доброто)" - св. Максим Изповедник, *Въпроси и отговори към Таласий* 15 (PG 90, 297 BC).

94 Св. Максим посочва, че логосът на природата ще бъде "съдия" на личната гномична воля на всеки човек като разкрива по какъв начин е действала тази воля. Вж. *Различни глави* 4, 54 (PG 90, 1329 B). На друго място той пише: "Става в Бога чрез вниманието спрямо логоса (на своето) битие, който предсъществува в Бога, без да го покварява и се движи в Бога в съгласие с предсъществуващия в Бога логос на благото съществуване, осъществявайки това чрез

съгласно логоса (κατὰ τὸν λόγον εὐθυγορία)⁹⁵, води към божествения живот⁹⁶, което позволява на св. Максим да разглежда логоса като *път* на евхаристийното засаждане на човека в Христос - истина, която придава на етиката дълбоко евхаристийно съдържание и еклисиологична функционалност.

Богословието на св. Максим Изповедник открива най-същественото измерение на онтологичната етика - евхаристийно-еклисиологичното. Духовните логоси се познават и откриват в своето "приятелско сродство (φιλική συγγένεια)" в тайнството на Евхаристията⁹⁷ и затова единствената рамка за осъществяването и разбирането на такава етика е *евхаристийна*. Нравствената дейност или осъществяването на добродетелта е екзистенциално постижение на личното гномично движение към по-дълбокото засаждане на вярващия в евхаристийното църковно Тяло на Христос и следователно към участието *по благодат* в това *приятелско сродство*. В събитието на Божествената Евхаристия логосът става *топос* (мястото) на проявлението на божествения живот и на неговото лично гномично приемане от страна на човека⁹⁸, става *топос* и *тропос* на личното диалогично отношение/общение и среща на Бога и човека в Христос чрез благодатта на Духа. По този начин в рамките на *диалогичната онтология* се откриват предпоставките на една *опитна* и *диалогична* етика⁹⁹, която потвърждава истината за човешкото

добродетелите, и живее в Бога съгласно с логоса на (Своето) вечно съществуване, който предсъществува в Него" - св. Максим Изповедник, *Ambigua* 7 (PG 91, 1084 D).

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

96 Тази мисъл ясно кореспондира с истината за изливането на божествения живот в тайнството на Евхаристията - вж. св. Максим Изповедник, *Тълкувание на Господнята молитва "Отче наши"* (PG 90, 896 D - 897 A); *Различни глави* 2 (PG 90, 1221 A) - което придава определен евхаристийен контекст на цялата онтология. Вж. Λουδοβίκου, Ν. 'Η εὐχαριστιακὴ ὀντολογία, σс. 56-61.

97 Вж. св. Максим Изповедник, *Мистагогия* 7 (PG 91, 685 AB). Този онтологичен принцип се пренася в аскетическия опит и изразява богатството на личното диалогично отношение с Христос и ближния. "Аскетическото богословие - пише о. Борис Брайович - ще се артикулира именно като един нравствен опит на персоналното съществуване на Бога, която ще доведе до психосоматичната хармония, чиято цел е съществуването в истината. Тази истина се проявява като гостоприемство на *Другия*, но на *Другия* като приятел, което е най-възвишения нравствен съюз. Φιλία е онова ядро, което ще направи всеки акт нравствено добър или лош. Така приятелят ще бъде нравствен корелатив за моето съществуване, където ἀρετή се появява като онтологически резултат на нравствената практика... Φιλοσοφία е динамичната кореспонденция на персоналния начин на съществуване, която се отнася и обръща към човешкото спасение. Тя се открива само на нейните възлюбени като доверяване и гостоприемство на *Другия*. Самата семантика на думата φιλία като 'инкорпуриране в същата социална група и σχέσις (отношение), което е произтекло от гостоприемството', ни открива по най-добър начин същността на този духовен опит" - Брајовић, Б. Φιλία и ἀρετή у списима преподобног Нила Анкирског// Брајовић, Б. ΑΣΥΛΙΑ, кн. 35, Београд, 2005, с. 155-156. Това дава основание на св. Николай Кавасила да определи етиката като "закон на *приятелството* (νόμος φιλίας), който [ни] упражнява в благоразумие" - св. Николай Кавасила. *За живота в Христос* 6,27.

98 Вж. Λουδοβίκου, Ν. 'Η εὐχαριστιακὴ ὀντολογία, σ. 135.

99 Вж. Λουδοβίκου, Ν. 'Η ἀποφατικὴ ἠθικὴ καὶ ἡ ἐκκλησιολογία τοῦ Ὁμοουσίου. Κεφάλαια γιὰ τὴν ἠθικὴ ἐξατομίκευση στὴν Ορθόδοξη Εκκλησία// Λουδοβίκου, Ν. Ορθόδοξια καὶ ἐκσυγχρονισμός, σ. 132. Онтологичният характер на етиката я прави *диалогична*,

съществуване като ипостасна другост в събитието на личното диалогично отношение/общение с Христос в неговото евхаристийно църковно тяло. Позицията на св. отец открива дълбокото евхаристийно съдържание на етиката - добродетелите са нравствено-екзистенциално (= лично, гномично) усилие за осъществяване на истината за битието и проявяват опитно *евхаристийния* начин на съществуване, защото, както казва св. Максим, плътта и кръвта на Логоса се отнасят към доброволното умиране чрез *добродетелта* и усъвършенстването на *истината*.¹⁰⁰ Добродетелите са плодове от евхаристийното въплъщаване на Христос в живота на вярващите, защото Логосът Божий и Бог иска тайната на Неговото Въплъщение да действа винаги и във всички".¹⁰¹ Те са действия на Самия Христос като *ипостас* на *всяка добродетел*¹⁰² в живота на човека и проявяват на *дело* непостижимото събитие на живота като *общение в любовта*. Добродетелта е дълбокото лично актуализиране на природната човешка воля, която може да участва в безбройните начини, по които единственото и уникално Въплъщение на Логоса се проявява харизматично в живота на членовете на Неговото евхаристийно църковно тяло. Само в този евхаристийно-еклисиологичен контекст аскетическото усилие за придобиването на добродетелта е лично гномично активиране на уникалната църковна харизма на личността, в отговор на любящия призив на Христос за общение и посвещение на Бога и ближния.¹⁰³ Участието на вярващия в светотайнствения живот на Църквата дава като плод достойното *желание* за добродетел, което е уникален отговор на неговата лична

защото тя "вече" се отнася към осъществяването на *желанието* и *копнежа* за цялостната *истина* за битието, т. е. към динамичния *отговор* на човека спрямо любящото *предложение* (и призив) на Бога за участие в пълнотата на живота в Христос.

100 Св. Максим Исповедник, *Въпроси и отговори към Таласий* 35.

101 Св. Максим Исповедник, *Ambigua* (PG 91, 1084 D). Той говори за многобройните *въплъщения* на Логоса на всяка Евхаристия и в живота на всеки, който се причастява с Тялото и Кръвта Христови (вж. *Ambigua* /PG 91, 1304-1313/; *Мистагогия* 1 /PG 91, 657-668/, 4 /PG 91, 672/) - въплъщения, които имат подчертано светотайнствен и сотириологичен характер: "Като живеем по такъв начин - пише той - нека по молитвата да придобием като насъщен хляб, животворящ и насищащ нашите души, за запазване на крепостта чрез даруваните ни блага (самият) Логос казвайки: "Аз съм хлябът на живота; ... сляхох от небето", който дава живот на света (срв. Йоан 6: 33, 35-38). Този Логос става за всички, съобразно на нас, насищащи се с добродетел и мъдрост, и се въплъщава по различен начин, както самият Той знае, заради всеки от спасяваните" - св. Максим Исповедник, *Тълкувание на Господнята молитва "Отче наш"* (PG 90, 896 D - 897 A); *Ambigua* 8 (PG 91, 1084 D). Евхаристийните *въплъщения* на Логоса в живота на вярващите дават *ипостас* на движението към усъвършенстване на отделните вярващи, т. е. на насаждането на многото в Единия, което следва евхаристийното раздаване на Единия в многото. Вж. **Zizioulas, J.** Being as Communion. New York, SVS Press, 1997, pp. 145-149. Тук решаваща роля има самовластното действие на волята, защото според св. Максим: "... доколкото душата запазва в себе си постоянно Бога, по благодат призована, неповредената ипостас на даруваните блага, според която ипостас Христос винаги искайки (т. е. волево) се ражда тайнствено, въплъщавайки се чрез спасението; и правейки девствената душа майка, която Го ражда" - *Тълкувание на Господнята молитва "Отче наш"* (PG 90, 904).

102 Св. Максим пише: "Защото, ако същността на добродетелта е във всеки този Логос Божий, което е несъмнено - същност на всички добродетели (οὐσία ἅρ πάντων τῶν ἀρετῶν), е същият този Господ наш Иисус Христос... Защото отглеждайки природното семе на доброто чрез своята свободна воля (човекът) е показал, че краят (целта) на сътворението е същото с началото, и началото - с края или по-точно, показал е, че началото и краят са едно и също" - св. Максим Исповедник, *Ambigua* 7 (PG 91, 1081 D).

103 Вж. св. Максим Исповедник, *Глави за любовта* IV, 69-71 (PG 90, 1065).

църковна харизма (получена в Кръщението и Миропомазанието)¹⁰⁴ и аскетическото усилие за преобразяване на цялото му съществуване, така че с желанието си да участва в Този (Христос), в Когото, по думите на св. Николай Кавасила, участва по кръв.¹⁰⁵ Следователно добродетелта проявява опитно начина на съществуване на Христос в пространството на личното съществуване, проявява същия Този Христос, Който се дарува на човека в светотайнствения живот на Църквата и "въвежда" есхатологичната истина за човека в конкретното му историческо съществуване и живот. По този начин св. Максим оправдава онтологически *природната* воля и историческото движение към есхатологичната пълнота на съществуването в Христос чрез съдействието на Светия Дух и открива истинската перспектива на християнската антропология, етика и аскетика.

104 Богословието на харизмите (= благодатните дарове) проявява тайната на *общението* и *другостта*: в общността на Църквата всеки вярващ има своя лична уникална харизма (проявяваща неговата *другост*), която не се унищожава, а се утвърждава в единството и кинонийното взаимопроникване на всички харизми. Вж. св. Йоан Златоуст, *Тълкувание на Първо послание до Коринтяни*, Беседа 29, 1-2; св. Василий Велики, *Общирни правила* 3 и 7; *Нравствени правила* 70. Богословието на харизмите има решаващо значение за еклисиологичното обосноваване на темата за *общението* и *другостта*. По-подробно вж. Λουδοβίκος, Ν. Ἡ ἀποφατικὴ ἐκκλησιολογία τοῦ ὁμοουσίου, σ. 178 и сл.

105 Св. Николай Кавасила, *За живота в Христос*, 6,28. В тези думи на св. Николай Кавасила можем да открием силен отзвук от дълбоко евхаристийно разбиране на св. Максим за духовния живот.

Svilen Tutekov

**A VIEW ON THE THEOLOGY OF WILL IN
ST MAXIMUS THE CONFESSOR**

(The existential significance of the theology of will for anthropology and ethics)

In St Maximus the Confessor's theology, the teaching on will has major existential significance for the ontology of personality and for ethics. The first step is introducing will into the heart of human existence (i.e. into ontology), and understanding will as an existential movement of nature towards its eschatological *telos*, which means that will has constitutive significance for eschatological ontology. The consequence of this approach is the rejection of any attempt at a "monophysitic" reduction of nature and natural will.

Within of his anti-monothelitic Christology and anthropology, St Maximus substantiates the clear distinction between natural and gnostic will - a distinction which is analogous to the distinction between *logos of nature* and *tropos of existence*, and is of major existential significance for the identification of *person* with the hypostatic mode of existence. *Gnostic will* is a personal free (= autocratic) movement and a mode of realization of will; it belongs to the level of hypostatic life and confirms the anthropological truth of the personal-hypostatic mode of existence; hence it is of crucial importance for the ascetical ontology of personality. On the other hand, *natural will* confirms the reality of human nature within the event of the deification in Christ through the grace of the Holy Spirit, and is a major theological argument against any kind of monophysiting "spirituality".

The theology of will enables St Maximus to open a new perspective in understanding virtue - virtue is a personal gnostic movement and an existential achievement of life according to the *logos* of being; it belongs to the *tropos* of existence of human nature and manifests the authentic life in Christ. This opens up a new ontological horizon for ethics, allowing it to manifest the truth of personality, as virtue exists for the truth in Christ through the grace of the Holy Spirit. The deepest foundation of this ontological ethics is the truth that virtue is the personal gnostic movement which introduces the person into the Eucharistic ecclesial Body of Christ (= ecclesiological ethics), and reveals the content of life as an event of communion with Christ and the fellowman.

плѣть въ ѿрауѣннѣ. у нечюта
ютъ евоушенъ въ жамѣ брага :
нны гла. ѿ. салла гла на :

Потѣще се раи плѣть сеи. ѿ
постымы сеаховно. разраѣ
шны въ сеаевоуѣ беззаконны.
развръѣлы стрѣлы на м.
путьныхъ прѣны сеакопнѣ
ны беззаконны развръѣны.
даа нлы аауоушны хлѣбъ.
ныщенны аргны въ едѣлы въ аа.
даа прѣмелы ѿ хавѣны матъ.
сая. нны. бо. гла. ѿ :

Унтѣа дѣе словоу дѣрн. бавышъ
на голѣтны нѣпѣтны на мѣ :
прѣ. вѣрѣ. гла. ѿ. не ѿврати
цаа твою гоу ѿ троисаа твою гоу
спѣнны твою еа прѣнѣтѣа :
попрѣа нѣ. (тра. въ твоу на гла. ѿ.
салла гла на. рѣцны по дѣаши :
Прѣдѣтѣе ѿ нечютамы сеа раи.
мѣстны нѣа нѣщѣа рѣа мн
ны нѣщѣа. не трѣгоуѣ щѣа
ѿ аауаищѣа на шѣгоуа гоуѣа



II

