

УМЪТ И ПОЗНАНИЕТО НА ИСТИНАТА ПРИ СВ. МАКСИМ ИЗПОВЕДНИК

В текста на Затруднителните места у св. Григорий Богослов и св. Дионисий Ареопагит, известен с латинското название *Ambigua*, дадено от преводача на произведението на латински – Ериугена – се изброяват трите движения на душата, отвеждащи я до познанието на Бог: движението според ума (*νοῦς*), според разума (*λόγος*) и според сетивата (*αἰσθησις*).

„Първото движение е просто и неизразимо. При него [душата], движеща се непознаваемо около Бога, по никакъв начин не Го разпознава в никое от съществуващите неща поради [Неговото] превъзходство“¹.

Това определение описва ума като несъставност, единственост, която предполага чисто познание и която е насочена към Божествената простота. Простотата и начинът на движение на ума се сравняват с Божествената простота и вездесъщиято на Бог. Когато обаче умът е зает с познанието на сътворените неща, неговото движение е съставно и сложно.

„Всяка мисъл означава някаква множественост или поне наличие на две същности: това, което мисли, и това, което бива мислено. Следователно тя е връзка между две крайности, които съединява. И нито едното, нито другото не запазва по природа напълно простотата си. Всъщност мислещият субект, който има силата или възможността да мисли. Мисленото бива нещо абсолютно или е обект на мислещия. То има силата да бъде мислено или същността, която има, е била някога субект“².

Умът (*νοῦς*) може да бъде дефиниран като сила, която свързва човека със съществуващото чрез посредничеството на умозренията. Под съществуващо се имат предвид тварните и нетварните същности, творението и неговият трансцендентален Творец. Между ума, който мисли, и това, което е мислено, се намира умозрението, единяващо ума с познаваното. Мисленото или мислимото следователно е под-

¹ Amb. Io. PG 91 1112D–1113 A.

² Cap. Theol. I 82, PG 90 1116 C–1117 A.

чинено на способността за познание на ума, т.е. на умопостижимото. Ето защо различаваме трите области на ума (*voûς*), умопостижимото (*νόησις*) и мислимото (*νοούμενον*).

От друга страна, в движението на ума се откриват два аспекта: когато умът е насочен към духовно познание на Бога, е налице просто движение на ума; когато е отправен към тварния свят, е налично съответно сложно или съставно познание. Единството и простотата на божествеността определят и природата на познавателното движение на ума към тях. Отношението между „*voûς*“, „*νόησις*“ и „*νοούμενον*“ проявява съставната природа на движението на ума. Това показва, че „*νόησις*“ се състои от поне две части – мислещо и мислимо. Съставът на мислите определя и природата на движението на ума към тях.

Състоянието на ума (*voûς*) като център на познанието зависи от състоянието на мислите за нещата:

„На ума, възприемащ мислите за нещата, е присъщо да се променя според всяка мисъл. Като ги съзерцава духовно, той се преобразява по много различни начини, приспособявайки се към всеки предмет на съзерцанието. Но когато се окаже в Бога, той става напълно лишен от образи вид, защото, съзерцавайки Простотата, (умът и сам) става простота и изцяло световиден“³.

Изменението на състоянието на ума се случва по два начина, по отношение на съставното или по отношение на простото (движение). Съставното представя познанието на тварния свят, който сам по себе си е съставен или сложен, а простото представя познанието на Бога, бидейки Сам по Себе Си единствен, прост и несътворен.

Ето защо тук може да се заключи, че при познанието на единствената и несъставна божественост самият познаващ ум възприема тези качества и става простовиден и един (познава се подобното чрез подобно), докато познанието на тварните неща преобразява ума според съставните мисли за тези неща. Умът пази в себе си мислите за нещата, т.е. формата и начина им на съществуване. В този смисъл трябва да бъде подчертана ролята на функционирането на „паметта“ (*μνήμη*) като енергия на ума за съхранение на мислите за нещата. Така умът разпознава в предметите техните форми и ги съхранява в паметта. Това познание се отнася към морфологията на нещата, чрез които умът придобива опитно постигане на божественото. Познанието обаче не се ограничава само до емпирично изпитване на заобикалящия ни свят; познание, което е *a posteriori*. Умът има възможността и силата да извежда абстракции от наблюдаваното и да образува мисли не според абстрактивния процес, а духовни, които са не по-малко стойностни от тези за конкретните неща. Това е познанието, което Кант нарича инту-

³ Cap. Char. (III. 97), PG 90 1045 D.

итивно, което не е a posteriori, а a priori.⁴ Посредством този вид познание умът естествено се променя, тъй като се отнася към множествения свят на съществуващото.

Умът заема обективна дистанция по отношение на мисленото, доколкото „нещата са извън ума“⁵. Природата на познанието на съществуващото следователно не е тъждествена с природата на самите съществуващи. Умът познава мислите (νοήματα) за нещата, а пък мислите за нещата „са вътре в ума“: „Вещите се намират извън ума, а мислите за тях се образуват вътре в него. Затова от ума зависи правилното или лошо използване на тези мисли, защото след греховно използване на мислите следва злоупотреба с вещите“⁶.

Движението на ума в познанието на Бога е съвсем различно от го-реописаното, но не е противоположно нему. В този познавателен акт умът осъществява самия себе си, тъй като е „прост и неделим“, той познава Бог, Който е простота и неделимост. Връзката на ума с Божиата простота и неделимост създава условия умът да получи „лъча“ (ἄκτις) на Божието познание. Вероятно Максим заема термините „лъч“ и „екстаз“ (ἔκστασις) от Псевдо-Дионисий Ареопагит.

В рамките на цялостната мисловна картина на Максим понятието „лъч“ отразява отношението между човек и Бог и на единството на божествената енергия с тази на човека, единство, в което човешката енергия или действие „преустановява“ своя път към Бога, той вече живее в Бога посредством своя опит на божествеността (πεῖρα)⁷.

Източникът на употребата на понятието „екстаз“ (ἔκστασις) трябва да се търси у неоплатониците. Без да го превръщат в технически термин, отците на Църквата го използват също в морален смисъл. За неоплатонизма екстазът означава да напуснеш и изоставиш материята, която сама по себе си е тежест и трябва да бъде отхвърляна. Умът или душата тогава трябва да излязат от тази материя и да се единят с универсалната Душа, чиято еманация представляват.

При Псевдо-Дионисий и при св. Максим екстазът има малко по-различно тълкуване – той е излизане от сетивното и умопостижимото, не като изоставяне на материята като нещо недобро, а като влизане в общение с Божествените енергии, които освещават и обожават материя и душа, тяло и ум. За св. Максим природата (в това число материята, телесността и т.н. каквато и да е – сътворена природа) е добра,

⁴ Вж. Кант, Е. Критика на чистия разум. С., 1967 (Трансцендентална логика).

⁵ Cap. Char. (II. 73) PG 90 1008A и прев. Глави за любовта, Св. Максим Изповедник. Творения. Света гора, Атон, 2002, с. 110.

⁶ Ibid.

⁷ Amb. Io. 7, PG 91 1076 C; Cap. Theol. I.47, PG 90 1100 BC.

има позитивна натовареност, тъй като е сътворена от Бог; а светът не се схваща като еманация на Божието преизобилие, както е при неоплатониците, нито е резултат от падението на душите, както е според Ориген. Творението е свободен акт на Божието произволение според основанията на съществуващото, намиращи се в Него.

И така, има два вида познание чрез ума – това на тварния свят и познанието на Божествените енергии. За човека връзката между мислещ субект и мислен или мислим обект се определя от самата му съставна конституция – душа и тяло ведно. Това детерминира човека като принадлежащ едновременно към сетивния свят, но и към умопостижимия. Двата типа познание следователно са „природни“ и кореспондират с тази двойствена структура на човешкото същество. Умът, преодолял движението си към сетивните и умопостижимите неща, се възкачва към Бог и предоставя своето познание на душата. Това познание не е резултат от проста ноетична последователност от процеси, тъй като, макар да се осъществява от ума в крайната си степен – то е комплексен път на възкачване към Бога, включващ душевно-телесните способности на едната човешка природа.

В *Мистагогия* Максим прави следната подредба на способностите на душата и на техните функции: там се казва, че душата е съставена от умна (ноетична) и жизнена сила, като само първата притежава способността да избира, да се движи свободно според волята. От своя страна, умната сила поделя дейността си в съзерцателната (τό θεωρητικόν) и в практическата част (τό πρακτικόν), като съзерцателната се нарича ум (νοῦς), а практическата – разум (λόγος). Умът е това, което движи (κινητικόν) умствената способност, а разумът – промисля (προνοητικόν) жизнената. И умът се нарича мъдрост (sofía), когато запазва непроменливи във всяко отношение собствените си движения към Бога. По същия начин той казваше, че разумът се нарича разсъдливост (φρόνησις), когато разумът благоразумно свърже управляваната от него чрез промишление жизнена сила с ума чрез енергиите си и я покаже като лишена от различие с него⁸.

Умът се нарича мъдрост (σοφία) и бива воден към истината чрез неподлежащо на забрава и неспирно познание (ἀκαταλήκτου γνώσεως)⁹.

Последна цел в движението на ума се явява Истината, т.е. Максим обвързва истината с дейността на ума, докато разумът (λόγος) разполага с практическата част на душата и я води към познание на Доброто или Благото. Определящото в двата вида движение на душата – спрямо ума и съответно спрямо разума – е изходната позиция или състояние (ἔξις).

⁸ Mistagogia, PG 91 672 D–673 A.

⁹ Ibid. 673 B.

Хексисът има три основни значения, като всички те формират философското понятие:

- притежание, собственост; и оттук противопоставено на понятието „лишение“ (στέρησις);

- устойчиво състояние и така противостоящо на понятието „отношение“ (σχέσις);

- опитно придобит индивидуален навик или „разположение“.

Дефиницията на Максим за хексис може най-точно да се предаде като „вътрешно персонално състояние“ и така да бъде противопоставено на понятието „положение“ (τάξις), което спада към групата понятия, описващи природата. У Аристотел, както и при Максим „ἔξις“ означава не нещо противоестествено (противоприродно), а осъществяване на възможната предразположеност. Хексисът има посредническо значение и определена потенциалност¹⁰.

Значението на понятието при Аристотел, а също и при стоиците и неоплатониците играе важна роля за разбирането на термина при Максим Изповедник. Както и в много други случаи различните интерпретации се възпримали не непосредствено, а чрез християнската традиция. На първо място, следва да отбележим употребата на тази дума в Светото Писание, където (особено в Новия Завет) тя заема структурна позиция, главно във връзка с обожавашото действие на Свети Дух. Освен това е необходимо да се отбележи влиянието на християнските автори, и по-специално на Климент Александрийски, Ориген, Евагрий, Кападокийците, Немезий от Емеса и Псевдо-Дионисий.

При това решаващо значение за разбирането на понятието имат Кападокийците, които, следвайки Аристотел, запазват отношението „ἔξις – στέρησις“ и „ἔξις – действие“, а също така положението на ἔξις среден термин (μεσότης) между две крайности.

В съчиненията на Максим Изповедник се откриват различни начини на употреба на думата „ἔξις“. Главно се използва във връзка с учението за обожанието. Тясно свързан е с термина „ἐνέργεια“ и постоянно се среща в контекста на триадата „εἶναι – εὖ εἶναι – ἀεὶ εἶναι“ (битие – благобитие – вечно благобитие), т.е. в контекста на динамичната структура на битието, така, както е представена у Максим. Той разглежда „ἔξις“ като „конституираща характеристика“ (συστατικὴ ἰδιότης)¹¹. Максим прави аналогия между „ἔξις“ и „γνώμη“, като и двата термина обозначават вътрешна предразположеност и се явяват основен фактор за самоопределението. Хексисът заема мястото между силата и енергията, между интенцията и реализацията, между теорията и практиката, вътрешния и външния живот на човека, макар че

¹⁰ Каприев, Г. Предисловие и Бележки към прев. на Амбигва (под печат).

¹¹ Рут, PG 91, 352 А.

остава на нивото на потенцијата, съобщавайки на природните енергии личностното измерение.

Хексисът придава на битието в неговата динамика особеното и съвършено конкретно определение. По този начин се схваща като фундаментално проявление на човешката свобода. Преминаващите през „филтъра“ на ἔξις сила и енергия, бидейки природни, възприемат личностна конкретизация и определение. Персонализацията на природните енергии прави всеки човек отговорен за неговия начин на съществуване.

Максим подчертава, че чрез устойчивото разположение (καθ' ἔξιν παγίαν) човек става причастен на добродетелите и благобитие и живее в Бога с съответствие с изначално пребиваващия в Бога логос на вечното благобитие¹². В този смисъл византийският мислител различава практически, съзерцателен и мистически ἔξις.

Всички те означават постоянството и устойчивостта. Практическият ἔξις се свързва с пречистването. Съзерцателният (θεωρητικὴ ἔξις) е противоположен на ἔξις τῆς ἀγνοίας, разположението към незнание. При това практическият ἔξις осигурява достъпа до съзерцателния.

Доколкото областта на практиката и съзерцанието трябва да се различава, но не и да се разделя, Максим говори за „ἔξις τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς γνώσεως или ἔξις κατ' ἀρετὴν καὶ γνῶσιν“¹³.

Висшата степен, достъпна само за обожениите – това е ἔξις μυστική. Преподобният говори още за ἔξις φιλόθεος, т.е. за ἔξις на любовта към Бога като преизпълненост с всички добродетели¹⁴.

Ако ἔξις бъде разгледан на онтологично ниво, на различните нива на битието: битие – благобитие – вечно благобитие, може да се установи, че на първия ред хексисът, както и γνῶμη се явяват резултат от дейността на човешката практика и воля. Посредством учението за ἔξις Максим отхвърля противопоставянето между нравствените действия на човека и конституцията на битието му.

По отношение на благобитие – това учение обяснява по какъв начин протича взаимодействието между Свети Дух и отделния човек на личностно ниво. Както устойчивостта в благобитие, така и обожението се достигат в съответствие с ἔξις и силата на благодатта (κατὰ τὴν ἔξιν διὰ τῆς χάριτος)¹⁵. Енергията на Свети Дух възприема и съхранява ἔχει разположението (διαθέσεις). С това Максим подчертава, че духовните дарове и божественият живот се споделят всекиму по съответния начин, в съответствие с неговата способност за обожение. Не-

¹² AmbIo, (7) PG 91, 1081 B-1084 B.

¹³ Cf. AmbIo, (30) PG 91, 1273 C и Quaest.Thal, (64) PG 90, 696 B.

¹⁴ AmbIo, (21) PG 91, 1249 B.

¹⁵ Quaest.Thal, (6) PG 90, 281 AB.

обходимо е да добавим, че възприемащият ἔξις (δεκτικὴ ἔξις) в своето основание също представлява благодатен дар и получава развитие не само според природната сила δύναμις на човека. Енергията на обожения „произтича“ от ἔξις, имащ за свой източник енергиите на Свети Дух, посредством Който се достига нов тропос на логоса на човешката природа. По този начин учението за ἔξις обема многообразната проблематика на битието в строго личностна перспектива.

Съзерцателната част на душата изхожда от такъв съзерцателен хексис, докато практическата – от съответния практически хабитус.

Разумът, наречен още разсъдливост, с помощта на вяра спира в доброто чрез практическото или действено състояние съобразно добродетелта. От тези двете [ум и разум] е съставено истинното знание (ἐπιστήμη) на божествените и човешките неща, което е наистина сигурно познание и предел (πέρας) на цялата най-божествена философия на християните¹⁶.

Умът има „знаещо незнание“, осъзнатост за непостижимостта на своето познавателно движение. Истината е този предел, който задава крайната цел на познанието. Истината явява Бог според същността, докато Доброто го показва спрямо енергията Му.

„Според същността“ или „от същността“, разбира се, не означава трансцендентната, абсолютно непостижима за човека Божия същност. „Когато умът се оказва в Бога, то той, възпламенен от любовен копнеж, преди всичко открива логосите, които се отнасят към същността на Бога, но не намира утешение в това, което е Сам Бог (ἐκ τῶν κατ' αὐτὸν)¹⁷, доколкото това е невъзможно и непосилно за кое да е сътворено нещо. Затова умът се утешава с това, което е около Бога (ἐκ τῶν περὶ αὐτὸν) – имам предвид утешава се този ум, който се отнася към Вечността, Безпределността и Безграничността, а също и тези, които се отнасят към Благостта, Премъдростта и Силата, творяща съществуващото, промисляйки го и съдейки за него“¹⁸.

„Когато възнамеряваш да богословстваш, не търси логосите на Бога (τοὺς κατ' αὐτὸν λόγους), понеже те са недостъпни както за човешкия ум, така и за което и да е същество след Бога. Но разгледай по възможност логосите, които са около Него (τοὺς περὶ αὐτόν); например това, което се отнася до Неговата Вечност, Безкрайност, Безпределност, Благост, Премъдрост и Сила, които създават съществуващите

¹⁶ PG 91 673 В и прев. Мистагогия, в Изборник – Светоотеческо наследство. С., 2001, с. 164.

¹⁷ Amb. Io. (34) PG 91, 1288 АВ (преводът е на В. В. Петров, вж. Максим Исповедник, Онтология и метод во византийской философии VII века, Москва, 2007, бел. 376, с. 183).

¹⁸ Cap. Char. I.100.

неща, промислят за тях и ги съдят. Защото сред хората велик богослов се явява този, който, макар и в малка степен, разкрие тези свойства”¹⁹.

По този начин обект на познание за ума се явяват единствено теофаниите, които изпълняват анагогическа функция:

„Има две състояния на чистата молитва: едното съответства на подвизаващите се в деятельното любовъдрие, а другото – на подвизаващите се в съзерцанието. Първото възниква в душата от страха Божий и благата надежда, второто – от Божествената любов и виспата чистота. Признаци на първото състояние са събирането на ума (συναγαγεῖν τὸν νοῦν) и отдалечаването му от всички световни мисли, извършване на съсредоточена и от нищо непривеждана в смущение молитва, така, като че ли Сам Бог е пред молещите се – а Той и действително стои пред тях. Признак на второто е – грабване на ума (ἀρπαγῆναι τὸν νοῦν) от Божествената и безпределна светлина в самия порив на молитвата, когато той съвсем не чувства нито самия себе си, нито нещо от съществуващите неща, а само Този Единия, Който чрез Своята любов го изпълва с озарение. Тогава, движейки се близо до логосите, които са около Бога (περὶ τοὺς περὶ Θεοῦ λόγους), умът възприема чистите и ясни Негови отображения”²⁰.

Умът, издигайки се към Истината, не познава нея самата, а свойствата или качествата, които Максим изброява: простота, единност, единственост, тъждественост, неделимост, неизменност, нетърпящ въздействие, истинност или непогрешимост и неизмеримост. Тук се разпознават качествата, които се придават на божествената същност най-вече от апофатичното движение към Него, поради удивителната величина на Божествената безкрайност, която е нещо без количество, без части и е напълно непротяжна. Интересното при св. Максим е, че Истината е съпоставена с Божествената мъдрост. Истината е границата на дейността на ума, негов телос и принцип.

Тази двойка Добро или Благо и Истина показва различието между същност и енергия и съответно различието на източното от западното богословие – същност и съществуване при Бог не са идентични понятия. Съответно „завръщането“ към Твореца не позволява познаването му по същност от творението. Тя остава недостъпна за човешките мисловни усилия.

Невъзможността за познание и постигане на Божествената същност определя и позицията на Максим относно достъпността на логосите от ума. Както е известно, логосите се подразделят на тези на видимите същности, невидимите творения, на всяко едно нещо – уни-

¹⁹ Cap. Char. II.27 Ceresa-Castaldo, p. 98.

²⁰ Ibid. II.6 и прев. прев. Глави за любовта, Св. Максим Изповедник. Творения, Света гора, Атон, 2002, с. 95.

версално или партикуларно. Логосът е принципът на всяко съществуващо нещо, доколкото всичко сътворено е пожелано от Бог и Му е причастно.

Логосите сами по себе си обаче са непостижими за познание; те позволяват съзерцаването на Божествеността, прозирането на единия Логос зад множествеността им, но те остават недостъпни за познавателните движения.

Накрая въпросът за познанието на логосите завършва в замирането на умствената активност и човек става Бог по благодат, неговата душа и тяло се преобразяват, тропосът на съществуване на човека се изменя от човешки в свръхестествен у божествен. Извършва се преход на познанието на всичко съществуващо към откриването на божественото благо.

При познавателното движение на човека природата му остава неизменена, променя се единствено начинът ѝ на съществуване. Това, което протича и до което достига в края на познавателния път човекът, е преобразяване в Бога.

Работата на разсъдъка е дискурсивният път към богопознанието – чрез проглеждането отвъд видимите форми към логосите на съществуващото, които се свеждат до познанието на единия Логос-Слово. Познаваеми са логосите не на същността на Бога, а на онова около него – действията на Бога в Неговото домостроителство. Самото възхождение в този процес представлява усъвършенстване на познаващия към добродетелен живот в Бога.

„Истината обаче Го явява тогава, когато изглежда, че Божественото се означава същностно (ἐκ τῆς οὐσίας), защото е истина, че Той е прост, единствен, един, тъждествен, неделим, непроменлив, нетърпящ въздействие, истинен и напълно непротяжен“. Всички изброени качества на Бога представляват трансцендентните именувания, които проявяват именно пределността на познанието – Истината като краен предел на умствената дейност има функцията на регулатив на познавателния процес, но не може да бъде постигната, нито обхваната от мисъл или понятие. Затова и Максим по-късно описва тази висша степен в познавателния процес като онова, около което „умът се движи неспирно и без забрава, без да може някога да спре движението си, понеже не открива предел там, където протяжност не съществува“²¹. Непостижимостта, трансцендентната отвъдгранична положеност на Истината не позволява изобщо поставянето ѝ в субекто-обектно познавателно отношение. Тя задава пределността на дейността на ума.

Умът постига Бога в „docta ignorantia“. Разумът е обърнат към тварните неща и ги познава в научното познание. От разумната устро-

²¹ Ibid. 676 и прев. Мистагогия, в Изборник, с. 166.

еност на света той открива, че съществува Бог като причина за доброто в света, и на тази начална когнитивна степен се извършва пречистването от множествеността на отделните сетивно-възприемаеми форми.

Познанието има за цел да открие логоса на всяко нещо – смисъла, целта и предназначението му.

От една страна, Максим фиксира към отделните душевни способности съответните им функции:

„Светите хора ни учат, че умът насочва мислите си към единия Бог и Неговите добродетели и непознаваемо възприема (ἀγνώστως ἐπιβάλλειν) неизречената слава на Неговото Блаженство; разумът става тълкувател и възпява помисленото и правилно разсъждава за единящите се с него тропоси; сетивата, облагородени от разсъдъка и възпроизвеждащи във въображението различни сили и действия на вселената – по възможност споделят на душата логосите на всичко съществуващо“²².

Триадата „νοῦς – διάνοια – αἴσθησις“²³ Максим трансформира в „νοῦς – λόγος – αἴσθησις“. Преходът от „разсъждение“ към слово означава, че тази способност не се асоциира вече толкова с дискурсивното мислене, но и с речевата практика. Оттук логосът се асоциира с вътрешно произнесеното слово.

И така умът се движи около Бога: „Съзерцанието на Словото става ясно познание за родилия Го Ум, понеже Словото явява съществуващия в Него по същност Ум, към когото То и издига човешкия ум, устремяващ се към тъждество по благодат с Бога, освободил се в съзерцанието от различието и множествената количественост на съществуващите неща и съединяван с Боговидната Единица в тъждеството и простотата на устойчивото постоянно движение около Бога“²⁴.

Пътят на познанието и философията е път на възсъединяването на ума с Бога. Макар да преминава от сетивното възприемане, пречистването от страстността и актуализирането на добродетелите, работата на ума – или висшата степен в познавателното движение не означава отрицание на предходните. Всяка стъпка от познавателния ход има значение и с това св. Максим се отличава от Дионисий.

Умът познава Бога в последната познавателна степен не с категориите на мисълта, а чрез своето пълно единение с Него. Сетивата, разумът и умът заедно с Божествената благодат осветяват душата с познанието. Познанието чрез ума се свежда до работа с умствените категории: мъдрост, съзерцание, познание, неизлично познание, истина: νοῦς – σοφία – θεωρία – γνῶσις – γνῶσις ἀληστός – ἀλήθεια.

²² Amb. Io. (10) PG 91, 1113D–1116 A.

²³ **Немезий от Емеса**. За природата на човека. С., 2003 (гл. XIV „За вътрешното и произнесеното слово“), с. 88.

²⁴ Quaest. Thal. (25) PG 90, 332 AC.

Разбира се, както и разумът – тези две способности или две движения на душата не означават единствено постигане на съответната им крайна цел – техните дейности са взимосвързани и както при Максим това е характерен мотив – всяка по-висока степен на познание включва, а не отрицава предходната. Тук е и ключът за схващането на преподобния на личностния характер в употребата на душевните природни способности. Затова акцентирането върху хексиса и гноми е така застъпено тук. Не сами по себе си нещата в света са лоши, а зло-употребата с тях ги прави такива. Не сетивното познание е греховно, а злоупотребата с телесността.

Ето защо и *пречистващата* и *възкачваща* роля на познанието е така силно подчертана при преподобни Максим. Действително, от една страна, начало на всяко подхождане към Бога е пречистването на душевно-телесната композиция (а това се случва и на всяко едно предизповедно ниво). Изправянето пред Твореца изисква съсредоточаване на усилията на разните дейности на душата, разпилени в множествеността на света, подмамващ я постоянно към потъване в невнимателност и невежество. От друга, преодолявайки Оригенисткото учение за апокатастасиса, Максим настоява на възкачващата роля на познанието – не съществува детерминираност и предопределеност на движението от едно свършено състояние към отпадането от него и съответно отиването отново в същото това пред-паднало-определено място. Благодарение на безмерната любов на Бог към човека и същевременно на собствените усилия на последния познавателната картина се рисува и довършва при всеки по различен начин. При всеки обаче познавателният път представлява не просто завръщане в Бога, а е едно възкачване, проект, насоченост и устременост към свършенство.

Това свършенство в някакъв смисъл са Божествените Добро или Благо и Истина. В „Мистагогия“ Максим разглежда първото като край на разумната дейност, а второто – като телос на умната. Бяха посочени вече различията в дефинирането им, съответно проявяващи Бог спрямо енергиите Му и спрямо същността. Максим пише:

„Според мнението на тези, които се занимават с етимология, думата добро или благо [ἀγαθόν] произлиза от „обилно съществуване“ или „поставеност в изобилие“ [ἀγαν εἶναι ἢ “τεθεῖσθαι”]. И тъй доброто дарява на всичко съществуващо битието, траенето и движението“²⁵.

Благото или Доброто отразява Божието присъствие в света. В съпоставянето на определенията за същността на добродетелите и Словото Максим дава формулата за постигането на познание на божествеността. Това не означава познание на Бога „както си е“, не е постигане на божествените мисли и пожелания, на които се основава съществу-

²⁵ Myst. V PG 90, 673 D и прев. Мистагогия, в: Изборник, с. 164.

ването на всяко нещо. Но именно чрез съ-зирането им, съзерцаването им отвъд сетивните им същност и проявеност про-зира Онзи, причиняващ цялото това многообразие и множественост, техният Творец, Провидец, Съдник. Затова и Бог в своята проявеност чрез Доброто е иманентно „достижимото“ трансцендентално условие на всяко битие изобщо.

Истината е граничност от друг порядък. Тя е предел на мисленето. Умът намира края на дейността си при Истината, като „се движи неспирно и без забравя, без да може някога да спре движението си“²⁶.

Умът (νοῦς) и разумът (λόγος) са първи сили на душата. Като първи енергии, съответно на ума и разума, са мъдростта и благоразумието (разсъдливостта). Умът се обвързва с божественото познание, докато разумът е зает с дискурсивното мислене. В работата на разума се включва практическата философия (πρακτική φιλοσοφία), а дейността на ума е насочена към мъдростта (σοφία).

Умът привежда в движение мъдростта (която е негова сила – δύναμις), а съзерцанието е негов хексис (ἔξις). Ето защо необходимо бе да подчертаем основната роля на хексиса за осъществяването на познавателното движение. Енергия или действителност на ума е познанието (γνῶσις). Неизличимото познание е неспирното и съобразно състоянието вечно движение на мъдрост, съзерцание и познание, тоест на сила, състояние и действителност около това познаваемо, което е свръх всяко познание²⁷. Граница на неизличимото познание е Истината като неподлежащо на забравя познаваемо.

Бог е Истината, около която умът се движи неспирно и без забравя. Това движение не спира никога. Максим подчертава, че истината е непостижима от ума.

Бог, който е Истината и Доброто, сбира в себе си всички сили и енергии на душата, като те се групират в пет двойки: ум и разум, мъдрост и разсъдливост, съзерцание и практика, познание и добродетел и неизличимото познание и вярата.

²⁶ Ibid.

²⁷ Myst. V PG 90, 676 CD, и прев. Мистагогия. – В: Изборник, с. 166.

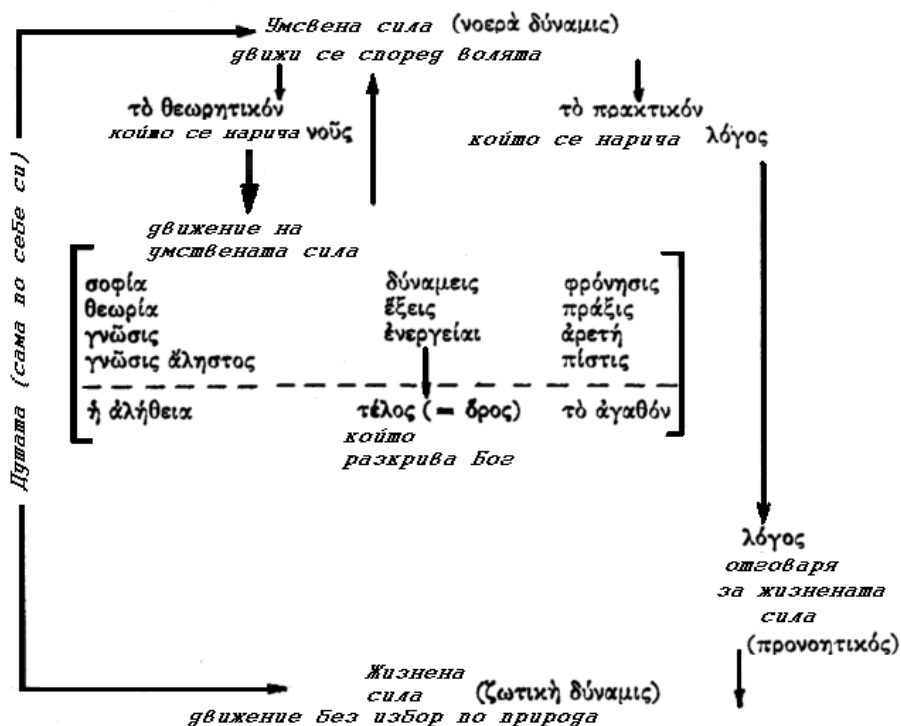


Схема. Вж. Riou Alain, *Le monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, p. 153.

Максим заявява още, че енергията също така е проявеност (φανέρωσις) и от гледна точка на единността на душата разумът е проявеност на ума, разсъдливостта – на мъдростта, практиката – на съзерцанието, добродетелта – на познанието, вярата – на неизличимото знание. От тях се създава състоянието на обърнатост (ἐνδιάθετος σχέσις) към истината и доброто, т.е. към Бога. Това състояние е Божественото познание (Божественото знание – θεία ἐπιστήμη), сигурно познание, любов и мир, в които и чрез които става обожението. (Ума Максим описва като „покой“, тъй като създава всеки мир и съчетава деятелното начало в човека с Благото. Защото на всяко духовно деяние е присъщо да възниква благодарение на Благото, а всяко съзерцание се стреми към знанието благодарение само на Истината. Тогава душата, оказала се отвъд всичко съществуващо и мислимо, ще пристъпи към Самия Бог – Единия Благ и Истинен, който е над всяка същност и всяко мислен²⁸). То е знанието (ἐπιστήμη) като изпълненост на цялото, достъпно за хората, познание относно Бога и божествените неща и като сигурно обхващане на добродетелите; от друга страна, то е познанието като

²⁸ Quaest. Thal. (54) PG 90, 512 B.

вярно встъпило в истината и като предоставящо на душата достатъчен опит в божественото²⁹.

След като по този начин душата стана едновидна и съединена със себе си и с Бога, не ще съществува вече разум, разделящ я на много части с изтънчено обмисляне. Вече с глава, увенчана от първото, едно и единствено Слово и Бог, в което с една невъзприемаема от ума простота като в творец и създател на съществуващото едновидно съществуват и стоят в основата всички основания на съществуващото, вглеждайки се в Него, Който не е извън нея, а изцяло е в цялата нея, тя и сама ще узнае основанията (λόγοι) и причините на съществуващото, заради които се случи, преди да се свърже в брак със Словото, да бъде подмалена от пътищата на разделението, и спасително и в съгласие ще се носи през тях към Него, Който обхваща и е творец на всяко основание и всяка причина³⁰.

Разумът заема особено място в системата на Максим, тъй като, от една страна, той „обмисля“ и изследва логосите зад видимата страна на съществуващото, но от друга, не той, а умът се обвързва с истината. Познанието на логосите от разума е несвършено познание – той може да бърка, да греши. Този познавателен път стои под именуването „философия“. Познанието, което е независимо от материалността и сетивността, се нарича „мъдрост“ и в този смисъл стои в опозиция с философския гносис.

Разумът не е способен да познае истината на божествените „простота“, „единство“ и т.н. Ето защо той може само чрез отрицаване да достига до истината: „...във всичко това... той предпочита да говори за Бога чрез категориите за лишеност и отрицание (τὰς στέρησεις τε καὶ τὰς ἀποφάσεις)³¹, напълно въздържащ се от каквото и да е полагане или утвърждаване“³².

Човешкият разум трябва да търси божествения логос на Истината. Не става дума за едно свършено познание на тварния свят или Словото, но на вникване в логосната структура на съществуващите неща, както и прозирането на Словото отвъд множествеността им. Познавателният процес протича през отмахването на видимите форми към истината или „плътта на Логоса“. До истината може да се достигне, но не и да се обхване в мисъл или понятие. Познанието на ума протича в този смисъл в различен ред – от позицията на истината или истинността той е свободен от всякаква материалност и с мъдростта и познанието той постига възможно най-високата степен на познание

²⁹ Ibid. 680 BC и прев. Мистагогия, в: Изборник, с. 168.

³⁰ Ibid. 681 AB; прев. Мистагогия в: Изборник, с. 170.

³¹ Аристотеловата логическа терминология.

³² Amb.Io. (21) PG 91 1224 D.

за човека, което може да се определи като истинно, неизлично или знание на ума.

В Амбигва 10 Максим тълкува място от словата на Григорий Назиански, в които последният говори за светците, преминаващи през материята и плътските страсти, съединявайки се с божествената светлина, и накрая биват обожени. По този начин „се гарантира на тези, които искрено живеят философски живот и трансцендират материалната диада заради единството, което умът получава в Троицата“.

От тази гледна точка при Максим се откриват два начина да се дефинира понятието за философия: тя е любов към мъдростта (φιλοσοφία) и също така любов към Бога (φιλοθεία)³³. Основа на християнската философия не може да бъде никоя друга мъдрост освен Божествената. (В този смисъл бе посочено, че разумната дейност е ориентирана към философията, а умната – към божествената мъдрост). Ето защо истинна философия извън Бога е невъзможна. Божественият Логос, което означава също и Божествената Истина, стоят по-високо от всеки дискурс, доколкото в срещуположеността им не лежи нищо противно, т.е. те не влизат в каквито и да било логически умозаклучения – истината стои отвъд всеки дискурс – тя го определя, дава му полето на изява, но самата истина служи като регулатив и не влиза собствено в каквито и да било определения, тя е хоризонтът на истинната философия.

Философията (в това число християнската философия) следователно е обвързана с естествения разум. Възможно е подобно познание да е несвършено, допустими са грешки, дори е възможно мислене, противно на Истината. Това е иманентен елемент на философската работа. Истината тук се открива „смътно“, „като през огледало“.

От друга страна, Божествената философия стои по-високо. Обръщането към нея не е така просто като упражняването на добродетелите, чрез което се постига блажен живот в Христос. Тя е много повече опит в божествения живот, отколкото работа с представи и идеи. Този начин на познание надвишава всички сили и енергии на човешкия ум. Това е познание през природните енергии на Бог, които са надприродни за ума. Тази философия е най-висшестоящата мъдрост, най-висшето познание, източникът и причината на всичко. Само от тази перспектива е възможно отнасянето на мисленето към мислимото в един истинен контекст, понеже „божественото е съвсем неделимо, тъй като е свършено безколичествено, а е свършено безколичествено, понеже е съвсем просто; напълно просто е, защото е съвсем лишено от протяжност, а е напълно лишено от протяжност, понеже е съвсем безпределно, безпределно е изцяло, тъй като е напълно неподвижно (понеже не се движи никак, няма къде да се движи); неподвижно е

³³ Amb.Io. (37) PG 91 1296 B.

напълно, защото е безначално (няма нищо предсъществуващо или по-голямо, нито такова, което да е равно с Него, нито което да е след Него, което да е способно да се съизмери с Него и да го вмести); безначално е напълно, понеже е неродено, неродено, защото е свършено едно и единствено, а е едно и единствено, понеже е свършено безотносително и затова напълно неизяснимо и непознаваемо, и е единствен предел на всяко знание за движещия се към него по прекрасен и подобаващ начин, притежаващ единственото истинно знание, заключаващо се в това, че то е непознаваемо³⁴³⁵.

Като обобщение: В центъра на умствената дейност се намира умът. Негова сила е мъдростта, което не означава, че те са идентични. Умът „задейства“ мъдростта. Съзерцанието като хексис на ума. Това не означава единствено „теоретичната“ дейност на душата, обърната към Бога, но също постоянното пребиваване на душата в този хабитус, сила, която обръща ума към постоянно съзерцание на Бога. Познанието е енергия на ума. Относно неизличимото познание – то преминава всички ограничения от време, пространство, качество и количество. Чрез него умът осъществява своето постоянно движение околко истината.

„С думата „истина“ той означава крайния Предел на всички знания и на самите познаващи – към Него, като към Начало и Предел на всички съществуващи неща, се събират благодарение на някакъв всеобщ закон естествените движения на тези неща; То, като Истина, Начало и Предел на съществуващите неща, се явява всепобеждаващо, привличайки към Себе Си движението на творенията“³⁶. И пак там в една от схолиите му четем: „Казват, че цел на деятелната добродетел се явява Благото, и То е изпълнение на Божественото действие. Към това изпълнение Бог води разумното начало на душата, ползваща се, в съответствие с естеството, с яростното и желателното начало, и в него е присъщо да се проявява красотата „по подобие“. А цел на съзерцателното благочестие, както казват, се явява Истината, която е едновидно и неразделно знание за всичко това, което е около Бога. Към тази Истина бива приведен и чистият ум, напълно утасил в себе си всяко сетивно съждение. В подобно знание се открива и истинското достойнство „по образ“ и още“³⁷. Максим настоява още, че завършек на практическото начало на душата се явява чистото благо, а премъдростта е телос на движението на знаещото начало на душата и това е простата истина³⁸. Умът, очистил се от сетивните предста-

³⁴ Amb.Io. (21) PG 91 1228 C.

³⁵ Каприев, Г. Der Wahrheitsbegriff bei Maximus Confessor, текст, презентиран през 2007 г. в Италия.

³⁶ Quaest. Thal (54) PG 90, 512 B.

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid.

ви, води към него и разума, подчинил на себе си и жизненото начало на душата. Тяхното съчетание, тоест на благодтта и истината, показва една-та слава „по подобие“. Постигането на подобие от сътворения образ за Максим представлява единен процес на възкачване и взаимодействие на разумна и умна дейност. В коментар към схолиите му се споменава³⁹, че той обвързва образа с гносиса, а подобие – с практиката, но при всички случаи постигането на истинно познание на човека е свързано с дейността и усилията на цялостната човешка конституция, съставена от душа и тяло. Макар умът да се различава от разума като сила на душата, той не е откъснат от останалите познавателни способности. Умът не е единствената „истинска“ част от човека, попаднал в плен на сетивността и опитващ се да се завърне в истинския си дом, а именно човешката цялост, призована през своето собствено единство да възстанови сътворения свят, разделен от греха. И така преподобният ни дава дефиницията за „Истина“ като Начало и Предел, Принципа, правецът възможна всяка познавателна дейност на ума изобщо. Тя е хоризонтът, който отваря и същевременно затваря полето на познанието. Тази Максимова позиция е съпоставима с откриваната при Анселм Кентърбърийски, където истината се определя като правилност, възприемана само с ума. „Можем да дефинираме, че истината е правилност, възприемаема само с ума (rectitudo mente sola perceptibilis)“⁴⁰.

Понятието за истина от гледна точка на познанието може да бъде съпоставено още с Платоновия възглед, според който истината е не просто заключителният продукт на познавателната активност, но и неизбежното предусловие на всяко познавателно действие. Тя е не само знание, но и трансцендентално условие за всяко възможно знание. Тя се намира не само в края на познавателния акт, но и в неговото начало⁴¹. Истината в Максимовото богومислие обаче принадлежи на света, доколкото отправя познаващия и о-пределя пътя му. Сама по себе си тя съществува отвъд сътворената действителност и е от друг порядък⁴². Тя е онова „друго“, което дава предел на познавателната дейност. В познавателен план Истината се оказва коректив – не нещо, което откриваме, на което се натъкваме в последователността на движението си. Истината е нещо *вече*-съществуващо пред начеващия познавателния си път, *вечно*-определяща неговото начало и край, смисъл и цел на познанието изобщо.

³⁹ Св. Максим Изповедник. Творения, Света гора, Атон, 2002, с. 553.

⁴⁰ **Анселм Кентърбърийски**. Четири диалога. За истината, Bibliotheca Christiana, 6, Лик, С., 2002, с. 29.

⁴¹ **Бояджиев, Ц.** Кръговрат на духа (Философски есета и студии от Платон до Фичино), Лик, С., 1998.

⁴² Amb. Io.(42) PG 91 1165 B.

Summary

Nevena Dimitrova (Sofia)

Operation of the Mind and the Knowledge of Truth According to St. Maximus the Confessor

Human knowledge is a unified twofold process of divine-human synergy. Although it is difficult to define different stages or to situate different abilities in it by virtue of St. Maximus' words, this text presents one of the highest stages of discursive knowledge (as seen basically in *Mystagogia*) namely the operation of the mind and its final goal – the knowledge of the Truth (the theoretical part of the human knowledge). Truth as the limit of any human efforts to enter in communion with God is seen in its regulative function. One of the important features that St. Maximus makes here is the use of the specific term of *heksis* – the disposition (predisposition) of the soul in this motion. With respect to all this the two kind of philosophy are revealed – the human knowledge and its limits of human wisdom and the philosophy that searches the Wisdom of God.