

ИПОСТАС И ЕНЕРГИИ

Очертаване на тематичното поле

Няма съмнение, че централният богословско-философски дебат¹ в православните кръгове от последните години е свързан с учението на Пергамския митрополит Йоан Зизиулас. Той вече обхваща фактически всички основни теми на православната теология и кореспондиращите с нея философски позиции, ангажирайки все повече мислители². Този дебат трябва да бъде енергично приветстван. Той убедително

¹ Не се притеснявам да квалифицирам дебата по този начин, понеже във византийската православна традиция (от Григорий Богослов през Максим Исповедник, Фотий Константинополски, Симеон Нови Богослов, Григорий Палама до Георги Схолар) дискурсивната теология се гледа като (най-висша) част от първата философия или във всеки случай като стояща на същото познавателно ниво. Не е съвпадение, че част от дебатиралите директно говорят за подходящ и необходим философски подход при размишленията си, за какъвто се обявява напр. учението за битието при Максим Исповедник.

² Междувременно тяхното число е от такъв порядък, че определено затруднява изброяването им. Сред българските автори бих искал да спомена поне Стоян Танев и неговата дисертация „Богословието на Божиите енергии в православната мисъл на XX век“ (София, 2012) с частта ѝ, посветена на митрополит Йоан Зизиулас (с. 76-125). От работите на чуждестранните автори могат да се посочат като емблематични за дебата текстове като: Zizioulas, J. *Being as Communion – Studies in Personhood and the Church*, Crestwood: New York, 1985; Zizioulas, J., *The One and the Many – Studies on God, Man, the Church and the World Today*, Edwards, G., Ed. Alhambra, California: Sebastian Press, 2010; Zizioulas, J. *Lectures in Christian Dogmatics*, Knight, D., Ed. London: T&T Clark, 2008; Zizioulas, J. *Communion & Otherness – Further Studies in Personhood and the Church*, McPartlan, P., Ed. London: T&T Clark, 2006; Larchet, J.-C. *Personne et nature: La Trinité – Le Christ – L'homme*, Paris: Les Éditions du Cerf, 2011; Loudovikos, N. Person instead of grace and dictated otherness: John Zizioulas' final theological position. *The Heythrop Journal* XLVIII, 2009, с. 1-16; Loudovikos, N. *A Eucharistic Ontology: Maximus the Confessor's Eschatological Ontology of Being as Dialogical Reciprocity*, Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2010; Loudovikos, N. Eikon and mimesis eucharistic ecclesiology and the ecclesial ontology of dialogical reciprocity. *International journal for the Study of the Christian Church* 11, № 2-3, 2011, с. 123-136; Perishich, V. Person and essence in the theology of St Grgeory Palamas. *Philotheos* 1, 2001, 131-136; Torrance, A. Personhood and Patristics in Orthodox Theology: Reassessing the Debate. *The Heythrop Journal* 52, № 4, 2011, 700-707; Turcescu,

противодействия срещу недостига на креативна богословска продукция (обичайно „компенсиран“ с текстове-еднодневки) и срещу растящото невежество в църквата, за опасността от които предупреждават най-проницателните умове на православието през ХХ в. Дебатът осъществява детайлна рекапитулация на наследеното в традицията (вкл. от ново и най-ново време). Той при това извежда от приспивността на цитатничеството, изтръгва от инерцията на рутинните привички и почиства четенето на авторитетите от наслоили се върху му предразсъдъци и идеологии.

И този дебат не е лишен впрочем от идеологически подмятания. Могат да бъдат чути вменияния за принадлежност към една или друга нововременна богословска тенденция, лесно може да се разпознае обвинителността на тона при „дешифрирането“ на позовавания на съвременни западни философи или даже направо на инспириране от тях. Междувременно нито едното, нито другото е интелектуален или друг някакъв грях. Доколкото става дума за подходи в дискурсивната теология, а не в догматиката, решаващият критерий от перспективата на православната позиция, вярно доловен от повечето дебатиращи, е в последна сметка дали и доколко заявяваното има или няма кореспонденция с традицията на отците, гледана от Църквата като нейно автентично учение. Това именно мотивира заостреното внимание към православната патристика³, желанието за съзвучие с нея и адекватното ѝ тълкуване, придържането към установилата се понятийна система⁴. Тъкмо на няколко понятийни гнезда, активно обсъждани в дебата, е посветен и настоящият текст.

L. "Person" versus "Individual", and Other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa. *Modern Theology* 18, № 4, 2002, с. 97-109; Turcescu, L. *The Concept of Divine Persons in St Gregory of Nyssa's Works*. New York: Oxford University Press, 2005.

³ Силно се надявам ограничаването на основния дебат върху авторитетите от Василий Велики до Йоан Дамаскин да не означава негласно възприемане на западната идея за „патристика“: времевия отрязък от началото на IV до края на VIII в. В православната традиция „патристиката“ не е времево или историческо понятие, а заедността на отеческата мисъл на православието през всичките векове на неговото битие.

⁴ С тревога тук трябва да се забележи нежеланието или неспособността на част от дискутиращите да отчитат историческото разгръщане на тази система и контекста на това разгръщане. Този жест води до производство на идеологически аргументи, но не и на коректни понятия и тезиси. Позитивна оценка заслужава обаче утвърждаващото се с необходимост гледане към мисловния свят на всеки от авторитетните мислители именно като към система, а не набор от ситуативни изявления, както и налагащата се системност на съвременните автори, която има за свой ефект включително преинтерпретирането на отделни понятия или понятийни класове, доколкото изисква строгост при формулирането на термините.

Тълкувани ще бъдат два основни разреда понятия: реда на природното и ипостасното и реда на общото и единичното. Размишлението има най-вече философски характер и не предлага ангажиране с дебата в неговата цялост. По тази именно причина ще се въздържа от персонални – негативни или позитивни – позовавания на автори, интерпретиращи съответните понятия в хода на дебата.

Акцентирането върху коректната употреба на понятията, позволявам си да забележа, е всичко друго освен разсъдъчен педантизъм. Една от възможните конотации на популярния израз „*nomina essentiant res*“ е предупреждението, че използваните имена хвърлят върху обговаряните от тях предмети мрежи от значения, които, дори собствено неприсъщи на предметите, започват да се привиждат като принадлежни им. Това обаче е методологически провал, способен да доведе до пълен срив самата мисловна система на автора, оставащ артистично-небрежен към понятийния си апарат.

Приматът на екзистенциалното и персоналното

Всеки, имащ поне що-годе историко-философска компетентност, би с чиста съвест заявил, че идеята за персоналността е основоположният християнски принос във философията⁵; че християнското философстване се отклонява от елинското есенциално мислене, гледащо общата същност като най-висшето, и се насочва към едно персоналистко мислене⁶; че като първи предмет в него (и особено в гръкоезичното християнско философстване) се гледа не същността, субстанцията или биващото само по себе си, а неговата действителност, неговите действия и движения и в този смисъл неговото съществуване, екзистенцията. Че те, персоналността и екзистенцията, имат за него предметен приоритет.

Но „приоритет на екзистенцията и персоналността“ не означава, че природното и същностното отпадат от философския поглед на християните. Приматът на ипостасата в никакъв смисъл не изключва същността от сферата на битийното и на учението за битието. Същността не бива и не може да бъде „маргинализирана“, не на последно място именно в структурния контекст на самата ипостас. Тъкмо това се акцентира от постоянно привличания за арбитър Максим Исповедник чрез една дефиниция, която за мое удивление дискутиращите не споменават.

⁵G. Florovsky, „The Resurrection of Life“, in: *Bulletin of the Harvard University Divinity School*, 49/8, (1952), 19.

⁶Вж. W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz,¹⁰1986, 212 [български превод: В. Каспер, *Иисус Христос*, прев. Георги Каприев, София, 2005, 287].

Непосредствено след определението на ипостас и лице той въвежда термина „въсъщностено“ и неговото дефиниране: „Въсъщностено (ἐνοούσιον) е онова, което не само се схваща като имащо в себе си заедността на свойствата (τῶν ἰδιωμάτων ἄθροισμα), по които едно [нещо] се разпознава като различно от друго, но и действително притежава общото на същността (τὸ κοινὸν τῆς οὐσίας πραγματικῶς κεκτημένον)“⁷. Не само общото по същност, т.е. видът, е въипостасено (то е действително – или предметно, πραγματικῶς – налично в подстоящите му инивиди⁸), но и самата ипостас е действително иманентна на същността, въсъщностена е. Колкото е въипостасирана същността, толкова е въсъщностена ипостасата. Игнорирането на същността в съдържателната ѝ пълнота, дефинитивно включваща общото, видовото, автоматично предполага игнориране и дискредитиране на ипостасата.

Споменатият „приоритет на екзистенцията и персоналността“ е следователно преди всичко приоритет при наблюдението, приоритет на вниманието. Първото и най-същинско християнско питане, включително богословското и философското, е питането за спасението на конкретния съществуващ човек, на конкретното лице. Хоризонтът на всяка размисъл е сотириологичното. В този и само в този смисъл може да се говори за „персонализъм“ и „екзистенциализъм“ на християнското философстване. Ипостасата е първият предмет, тя е онова, „заради което“ започва философстването, но не и единственият. Тя е негов първи, но не абсолютен и не единствен фундамент. Гледано от перспективата на западната философия, и особено на модерната, където понятията „есенциализъм“, „персонализъм“ и „екзистенциализъм“ имат специализирани значения, не само кападокийските отци, но и православните философстващи мислители изобщо, действително не са нито „есенциалисти“, нито „персоналисти“, нито „екзистенциалисти“.

Природата, същността

„Същност“ (οὐσία) и „природа“ (φύσις) означават едно и също. И двете понятия са общи и универсални (κοινὸν καὶ καθόλου), тъй като се изказват за много и различни по число неща, а никога не се дефинират чрез едно единствено лице⁹. Собствено природните свойства не се променят, не се умалчават и не се увеличават при никакви обстоятелства, включително в случая на пребиваване на природи в съставна ипостас¹⁰.

⁷ *Opuscula theologica et polemica* 14, in: *Migne Patrologia Graeca*, 91, 152A [български превод: Св. Максим Изповедник, „Различни дефиниции“, прев. Георги Каприев, в: *Архив за средновековна философия и култура*, 7 (2001), 74].

⁸ Там, 149B.

⁹ Там, 149B.

¹⁰ Там, 149D.

Традиционно отъждествяваните понятия „същност“ и „природа“ придобиват централното си място в християнското мислене чрез неизменното им съизмерване с понятието ипостас, с което са в постоянна връзка и неотменно противопоставяне. Не може да се мисли ипостас без природа, но и никоя природа не съвпада със своята ипостас: двете понятия се изключват взаимно¹¹.

Макар в християнски контекст понятията да се тълкуват в съотнесеност още при Ориген и Атанасий Александрийски (и то тъкмо в триадологията), решителният ход по дефинирането им се предприема от кападокийците. В текста, известен като *Писмо 38* на Василий Велики, „природа“ се въвежда като име, изказвано за множество различаващи се по число предмети и имащо по-общо значение. С него се посочва „общата природа“ (κοινὴ φύσις), а не конкретното биващо. Общността на обозначаващото (което изказва „общността на природата“ – κοινότης τῆς φύσεως) се разпростира наравно върху всички неща, попадащи под същото име. Тези πράγματα, които се описват от едно и също определение на същността/οὐσία (безусловно отъждествявана с природата), са единосъщни (ὁμοούσιοι). Същността/природа е в основата на обозначаваания от нея предмет и посочва неговата видова определеност¹².

Казано накратко, името „същност“ Кападокийците приписват изцяло на т.нар. втора или вторична същност (δεύτερα οὐσία) при Аристотел, за когото обаче „същност в най-истински, първичен и безусловен смисъл“ е отделното биващо: то е първата или първичната същност. Вторичните същности изразяват видовете и родовете, под които попадат първичните същности¹³. Тъкмо вторичните не знаят „повече и по-малко“¹⁴: те са общността, спрямо която единичните биващи са неразличими. Кападокийците не подлагат на никакво съмнение битийната действителност на общата природа, но и според тях тя не съществува при крайните биващи иначе, освен в съдържащите я индивиди (което обаче няма същата валидност при простата и несъставна божествена природа). Затова още при Леонтий от Византион ще се появи диференцирането, според което общото понятие е видо-

¹¹ Maximus Confessor, *Opuscula theologica et polemica* 23, in: *Migne Patrologia Graeca*, 91, 264A; *Epistula* XV, in: *Migne Patrologia Graeca*, 91, 549C.

¹² Basilius Magnus, *Epistula* XXXVIII, 2-3, in: *Migne Patrologia Graeca*, 32, 325B-328C [български превод: Василий Велики, „Писмо до своя брат Григорий за различието между същност и ипостас“, прев. Иван Христов, в: *Архив за средновековна философия и култура*, 4 (1997), 22-23].

¹³ *Categoriae*, 5, 2a11-19 [български превод: Аристотел, *Съчинения в шест тома*, т I/1, прев. Иван Христов, 15].

¹⁴ *Topica*, 2, 115b8-10 [български превод: Аристотел, *Съчинения в шест тома*, т I/2, прев. Иван Христов, 263].

вата природа (φύσις ἐν τῷ εἶδει θεωρουμένη), която обаче съществува и може да бъде наблюдавана конкретно само като природата на едно определено биващо (φύσις ἐν τῷ ἀτόμῳ θεωρουμένη), като неделима отделна природа. „Неделимата отделна природа“ също има битийна действителност не в някаква предсъществуваща своя самостоятелност, а само като субсистираща в някоя ипостас¹⁵.

Йоан Дамаскин слага акцент върху това диференциране. Всяка природа се определя като това, което е, не в еднакъв, а в двояк смисъл, настоява той. Първо, когато се говори за общото ѝ значение, гледана сама по себе си, а не като представена в някакъв индивид. Тогава се говори за видова природа или за природа, съзерцавана във вида (ἐν τῷ εἶδει θεωρουμένη φύσις): така се формира общото и абстрактно понятие за съответната природа. Второ, когато се съзерцава като съществуваща в конкретния индивид с битие, съответстващо именно и само на него (ἐν ἀτόμῳ θεωρουμένη φύσις). И в двата случая става дума за една и същата природа, но при единия тя е гледана в чисто умозрение, а при другия е наблюдавана в ситуацията на действителното ѝ съществуване. Разликата е в това, че – например – живото разумно смъртно същество в конкретния човек не съвпада безостатъчно с нито едно от тези в останалите хора, а носи особеностите, свойствени само на него и на никого друго¹⁶. Така се подчертава още, че в битиен смисъл природата не предшества отделните биващи, които са нейни носители.

Като отбелязва, че (за разлика от „биващо“) „същност“ се изказва единствено за самосъществуващото, за имащото съществуването в самото себе си (πρᾶγμα αὐθύπαρκτον)¹⁷, и Дамаскин отъждествява същност, природа и форма (μορφή), изразяващи общото, изказвано за много предмети, т.е. предимно вида (εἶδος), но и родовете, включително най-висшия от тях. Природата е общият логос на битието на нещата с една и съща същност. Природата или същността на нещото е също така началото на неговите движение и покой¹⁸. Единичното пък,

¹⁵ Тази позиция ще доведе до игнорирането на понятието „отделна същност“ (μερικὴ οὐσία), редополагано в класа на единичните понятия с „индивид“, „ипостас“ и „лице“ от Кападокийците и техни интелектуални наследници до Йоан Филопон.

¹⁶ *De haeresibus*, in: *Migne Patrologia Graeca*, 94, 745B-748C. Cf. *Expositio de fide orthodoxa*, III, 11, in: *Migne Patrologia Graeca*, 94, 1021D-1024A.

¹⁷ Cf. *Dialectica* 4; 10; 39 in: *Migne Patrologia Graeca*, 94, 536C-537B; 564A; 605B.

¹⁸ Тези и сродните с тях определения са изглежда основата за следното размишление при Фотий Константинополски: Синонимите „човек“, „човешка природа“, „видът човек“ са логически понятия (λογικὰ ὀνόματα), които не могат да се изказват за нещо действително и самостоятелно съществуващо, а се предицират само към онова, в което се казва, че се съдържа обозначаващото от тях. Човековостта (ἡ ἀνθρωπότης) обаче, както и Божествеността (ἡ

заявява Йоан Дамаскин, отците наричат индивид (ἄτομον), ипостас (ὑπόστασις), лице (πρόσωπον)¹⁹.

Индивид, ипостас, лице

Индивид

Тълкуването на понятието „индивид“ изглежда като че ли най-категорично терминологичната безотговорност, демонстрирана в хода на дебата. Тя следва главно от неразличаването (съзнавано или не) на два класа понятийни редове: реда, противопоставящ общото и единичното, и реда, съпоставящ природното и ипостасното.

Когато става дума за различаването между общо и единично, тогава „индивид“ (ἄτομον) е съвсем естествено включен в класа на единичното, редом с „ипостас“ и „лице“. Това е с особена сила очевидно за Кападокийците, доколкото тяхното понятие за ипостас визира най-вече Аристотеловата „първична същност“: конкретното нещо. „Индивид“, „ипостас“, „лице“, „отделна същност“ обозначават едно и също в хоризонта на противопоставянето на общото, на „ейдоса“: положение, принципно валидно за цялата традиция. Максим Изповедник, дефинирайки тъкмо понятието „ипостасно различие“ (ὑποστατικὴ διαφορά), прецизно отбелязва, че разделението по число на единосьщните неща едно от друго задава множествеността на индивидите²⁰.

Все в този контекст Йоан Дамаскин отбелязва, че „индивид“ се отъждествява с „ипостас“ и „лице“, доколкото обозначава някого определен, принадлежащ към една същност. Доколкото, т.е., се мислят в реда на числово единичното с оглед на общото понятията обозначават едно и също. Това обаче никак не им пречи да не са синонимни (далеч не само с оглед на Троицата) и да са даже разнопорядкови в природния и ипостасен понятийни редове. Индивид в собствен смисъл, продължава поради това Дамаскин, е онова, което, макар и да се дели, не

θεότης) не са имена на логически, а на природни неща (φυσικῶν πραγμάτων ὀνόματα), за биващи по природа. С „човек“ изказваме вътрешно наличната за ипостасата природа, с „човековост“ назоваваме същата природа, обаче не като вътрешно налична за ипостасата, а като сама по себе си, в нейната активност, мисловно абстрахирана от материята (*Amphilochiae*, 27; 51; 230, in: *Migne Patrologia Graeca*, 101, 197AB; 204A; 205B; 465C; 1288D-1289C). „Божествеността“ и „човековостта“ обозначават съответно божествената и човешката природа в присъщото на всяка от тях действие.

¹⁹ Cf. *Dialectica*, 5; 10; 30; 41, in: *Migne Patrologia Graeca*, 94, 541D-544A; 564A; 589C-596A; 608AB.

²⁰ *Opuscula theologica et polemica* 14, in: *Migne Patrologia Graeca*, 91, 152B [български превод: Св. Максим Изповедник, „Различни дефиниции“, прев. Георги Каприев, в: *Архив за средновековна философия и култура*, 7 (2001), 74].

съхранява след делението първоначалния си вид (човешкият индивид се дели на тяло и душа, но никое от тях не е целият човек). „Индивид“ е понятие, обвързано по-скоро с природните, отколкото със собствено ипостасните свойства и характеристики²¹.

Както латинското *individuum*, така и гръцкото ἴδιον означават едно и също: „неделим“. Чрез тях се именува онова най-малко единно, носител на една обща природа, чието по-нататъшно разрушаване или редуциране би довело до изгубване на характеристиките на тази природа. Индивидът-атом е единичният, отделният носител и представител на своята природа. Той е носителят на видово общо-валидните и общо-принадлежни свойства, характеристики, потенции.

Индивид/атом е понятие от природния ред. Чрез него отделно биващо бива разпознавано именно в своята не-уникалност, в своето подобие с всички останали атоми от същия вид. Този факт се отчита по навярно най-категоричен начин в съвременната химия и физика. Изследователите там са достатъчно наясно, че всеки атом има и своите уникални свойства, но не те са, които го определят като „атом“. Решаваща за определението е принадлежността на всички атомни образувания, притежаващи в неутрално състояние един и същ брой електрони и протони, към един и същ химически елемент.

И така: „индивид“ по дефиниция не сигнализира уникалност, а тъкмо обратното. Разликата между „индивид“ и „ипостас“ не минава обаче през критерии като „затвореност-откритост“, а още по-малко „егоизъм-любов“. Няма никакви основания да се твърди, че атомът/индивид е по дефиниция „нерелационно биващо“ или носител на негативни конотации, каквито напр. в антропологията са изолирането от останалите човешки същества или пък от творението въобще. Още по-невъзможно е индивидът да се мисли като неуспяла да се изяви персонално ипостас, доколкото, подчертавам, понятията принадлежат на различни редове, несводими един към друг. Още по-малко е възможно индивидът, респ. индивидуалността, да се гледа като някакъв „разпад на ипостасата“. Следва още да се види, че „индивид“ не е просто биологичен, социален или друг подобен феномен: той е единичното биващо, гледано откъм неговата природна, общовалидна за вида му валентност. Той не може да се стреми да стане ипостас или да се утвърждава като ипостас затова, защото по дефиниция отразява аспекта на общовалидното в единичното, чиято уникалност се изразява чрез термина „ипостас“.

Ипостас и лице

Тъкмо работата на дискутиращите с понятието „ипостас“ проявява по най-категоричен начин дефектите, следващи от неотчитането

²¹ Cf. *Dialectica* 5; 11; 50, in: *Migne Patrologia Graeca*, 94, 541CD; 573AB; 632A.

на историческото формиране на определенията. По същество правилното настояване за хомогенността на традицията, припознавана като учение на Църквата, често преминава в самодоволното ѝ гледане като аисторична, като индиферентна спрямо хода на интелектуалната история. Това има за ефект не само отричането на развития и разгръщания в рамките на традицията, а и исторически безогледното позоваване на авторитетите, наивно очакващо те да са тъждествени в мненията си, без оглед на периода и мисловния контекст, в които са действали. Междувременно именно отчитането на историческите натрупвания прави възможно удържането на хомогенността.

Първият опит за дефинитивно определяне на понятието в християнската традиция е дело на Кападокийците, и то почти изцяло с оглед на триадологията. Съхранявайки тълкуването на термина като „осъществяване“²², те все пак се ориентират към концепта, идещ от Аристотел и неговите коментатори (макар и без изрично ползване на термина). Ипостасата е понятие, което представя общото в един конкретен предмет, опирайки се обаче на проявяващите се собствени признаци (*ἐν τῷ τινὶ πράγματι διὰ τῶν ἐπιφαινομένων ἰδιωμάτων*). На очертаващото се чрез характерните за конкретното нещо разпознавателни белези (*διὰ τῶν οἰκείων ἰνωρισμάτων*). Ипостасата се характеризира чрез онова, което я различава от общото, сиреч чрез собствено присъщите ѝ, неподменими и уникални свойства²³. Трябва още тук да се подчертае, че – въпреки някои не особено сполучливи примери – става дума не за акциденталните характеристики на конкретното нещо, а за конститутивните за него свойства²⁴, при което „ипостас“ изразява не характеризиращия признак, а неговия носител.

Достатъчно за дисциплинирането на триадологичната догматика, Кападокийското понятие за ипостас проявява някои дефицити в рамките на христологичния спор, разгърнал се през следващите веко-

²² Тълкуване, характерно както за стоическата, така и за неоплатоническата традиция, натоварващи понятието с различни значения, но все клонящи към обозначаване на конкретното или единичното в множествеността.

²³ Basilius Magnus, *Epistula XXXVIII*, 3, in: *Migne Patrologia Graeca*, 32, 328BC [български превод: Василий Велики, „Писмо до своя брат Григорий за различието между същност и ипостас“, прев. Иван Христов, в: *Архив за средновековна философия и култура*, 4, 23-24].

²⁴ Тъкмо затова когато на ипостасата/лице се приписват като определящи я свойства, следващи от биологични, социални, религиозни, фамилиарни и т.н. принадлежности, имаме класически случай на подмяна на понятията. Тогава всъщност става дума пак за индивидуални характеристики, т.е. за допълнително специфициращи индивида белези, вписвайки го в някакъв клас на споделимост, т.е. неуникалност. Макар тези класове да са с ограничена степен на общност, задаваните от тях характеристики са отново индивидуални, а не ипостасни.

ве. Съпътстваща роля тук играе недокрай установената терминология и в частност различният терминологичен апарат, ползван относно теологията и икономията (преодолян окончателно едва от Максим Изповедник). Но не само. Автоматичното прилагане на Кападокийската дефиниция за ипостас, слагаща акцента върху конкретните характерни белези, задава една прекомерна асиметрия между двете природи в Христа, доколкото човешката Му природа няма собствена ипостас.

Затова още Йоан Граматик, наричан и Филопон, поставя акцента при тълкуването на ипостасата не върху характеризиращите свойства, а върху „битието за себе си“ (καθ' ἑαυτὸ εἶναι). Леонтий от Византион е мислителят, успял да преодолее напрежението между дефинирането на ипостасата чрез характеризиращите белези и чрез нейната самобитийност, установявайки формалната конвергентност между καθ' ἑκαστον и καθ' ἑαυτόν. Без да отрича или подценява свойствата, задаващи уникалността на ипостасата, той подчертава формиращата значимост на нейното за-себе-си-битие (τὸ καθ' ἑαυτὸ εἶναι) и за-себе-си-съществуване (καθ' ἑαυτὸ ὑπάρχειν)²⁵. Разширението на дефиницията посочва онова равнище в конституцията на ипостасата, което в хоризонта на ипостасното стои над въипостасената в нея природа или обаче природи, а не ги извежда от тях. Формират се два несубординирани реда от понятия: на природното и на ипостасното. Въведеното от Леонтий много продуктивно понятие „ἐνυπόστατον“ фиксира тъкмо това положение.

Тази работа върху понятието кулминира в дефиницията, дадена от Максим Изповедник, според когото тя е нещо, биващо отделно и с обособени свойства (μερικόν καὶ ἴδιον), що се отнася до вписаното в нея, без то да може да се изказва по природа за множество неща²⁶. Следва веднага да се забележи, че тази дефиниция е обща за понятията „ипостас“ и „лице“. Тя започва с категоричното: „Ипостас и лице [са] едно и също“: „Υπόστασις καὶ πρόσωπον, ταυτόν“²⁷. Отъждествяването между двете понятия също е резултат от дълготраен исторически процес, започнал с противопоставянето им при Василий Велики и помирителните формули от страна на Григорий Богослов, преминал през конюнкцията във формулата на Халкидонския догмат (εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν) и кулминирал в цитираната дефиниция.

²⁵ Leontius Byzantinus, *Contra Nestorianos et Eutychianos*, 1, in: *Migne Patrologia Graeca*, 86, 1280A; id, *Solutio argumentorum a severo onjectorum*, in: *Migne Patrologia Graeca*, 86, 1917D.

²⁶ Cf. *Opuscula theologica et polemica* 14, in: *Migne Patrologia Graeca*, 91, 152A [български превод: Св. Максим Изповедник, „Различни дефиниции“, прев. Георги Каприев, в: *Архив за средновековна философия и култура*, 7 (2001), 74].

²⁷ Ibid.

И при Йоан Дамаскин понятията обикновено се ползват синонимно, при което се подчертава, че ипостасата необходимо трябва да има субстанция с акциденции, да съществува сама по себе си да бъде действително съзерцавана. Той обаче полага и един нюанс, сочещ непълното съвпадение между тях. Различаването идва от отчитане на различно полаганите акценти. „Ипостас“ фиксира най-вече самостоятелното и самоопределено съществуване, докато „лице“ съобщава по-скоро особеното действие, следващо от личните свойства, и съответната отнесеност към други лица. От тази перспектива може да е възможно представянето на едно лице от друго, възможно е едно лице да олицетворява друго (както напр. префектът е вместо императора и управлява от негово име), което е невъзможно да се мисли за ипостасите. Самостоятелната активност на лицето позволява припознаването му като ипостас²⁸. В този смисъл „лице“ обозначава способността да ипостасата да влиза в релации, да се отнася към други ипостаси, включващи се в тези релации също като лица.

Проблеми при прилагането на понятията „ипостас“ и „лице“

Тук е мястото за установяването на още едно различие, този път в обема на понятията, което обикновено не се коментира. За византийските автори няма никакво съмнение, че „ипостас“ обхваща не само индивидите на разумната природа, а изобщо всички самосъществуващи биващи. „Ипостас“ се признава на всяко самостоятелно съществуващо, на всяко самосъщщо битийстващо нещо, каквото съществуване нямат нито рода, нито вида, нито същностното различие, нито акциденциите. Те имат действително съществуване единствено в ипостасите и биват съзерцавани само в тях. Всяко от тях съществува действително само доколкото е въипостасено, категоричен е Йоан Дамаскин²⁹. В същото време като самоочевидно се приема, че „лице“ може да бъде изказвано само за ипостасите на разумната природа: човек, ангел, Бог, както впрочем експлицитно настоява Боеций, предлагайки своята дефиниция за „лице“³⁰. Боеций борави обаче само с едно понятие:

²⁸ Cf. *Dialectica*, 30; 43, in: *Migne Patrologia Graeca*, 94, 596A; 613AB; *De haeresibus*, in: *Migne Patrologia Graeca*, 94, 749BC.

²⁹ Johannes Damascenus, *Dialectica*, 42, in: *Migne Patrologia Graeca*, 94, 612B-613A. Тъкмо затова недоумението пред говоренето за „ипостас на коня“, какъвто е един от примерите не само при Григорий Нисийски, но и при Йоан Дамаскин, може да е свидетелство единствено за терминологична неяснота при удивляващия се и за нищо друго.

³⁰ *Contra Eutychem et Nestorium*, 2, in: *Boethius. The Theological Tractates. The Consolation of Philosophy*, London, 1962, 84.33-38 [български превод в: Аниций

persona. Гръкоезичното мислене като че ли пренебрегва тази разлика, отъждествявайки „ипостас“ и „лице“. В същото време проблем тук отваря не само видимо различният обем на понятията, но и един диалектически ход, следващ от посоченото различие между тях.

Парадоксът е ето в какво: ако, оставайки верни на традицията, твърдим, че всяка ипостас излъчва енергиите, присъщи на въипостазиранията природа (или природи)³¹, тогава всяко самосъществуващо биващо е в активен релационен обмен с останалите ипостаси и е необходимо диалогично по съществуването си, включително в релацията си с божественото. Обратно на това, на разумното същество човек се вменява като дълг да бъде диалогичен. Той трябва да е общностен и релационален, да се утвърди като свобода и любов, каквото той очевидно може и да не бъде, изпадайки в егоизъм, самозатваряне, изолация. Има следователно някаква особена дискретност при относимостта, специфична за човешкото лице.

Рационалната рефлексия е по дефиниция процедурно прекратяване на спонтанното действие. Всеки ход на съзнанието или самосъзнанието е „дискредитиране“ на действието, въвеждането на алтернативност. Още Аристотел забелязва, че разумната и сетивна душа е „в някакъв смисъл всичко биващо“, доколкото може осъзнато да възприеме и помисли всички познаваеми явления³². Само разумното може да се отнася рефлексивно и съзнателно да „се постави на мястото на“, да „бъде вместо“. Лицето/πρόσωπον не само се отнася (не само е в релация), но е и диалогично в пълния смисъл на думата. Това, транспонирано на езика на енергийното учение, означава, че лицето неспонтанно насочва, модулира, концентрира или разсейва персонално излъчваните енер-

Манлий Северин Боеций, *Теологическите трактати. За утешението на философията*, прев. Георги Каприев и Боряна Кацарска, София, 2008, 46].

³¹ Нямам намерение в чиято и да е угода да затварям очите си за фундаменталното място на енергийното учение в източно-православната традиция. Днес се разпространяват мнения, според които то е конюнктурна идеология, разработена от Григорий Палама и неговите сподвижници и следователно имаща само ситуативно-историческа стойност. Обратно на това, аз съм в състояние да посоча поне три книги, появили се през последното десетилетие, в които се доказва, че учението е конституирано и експлицирано във времето между Атанасий Александрийски и Йоан Дамаскин: D. Bradshaw, *Aristotle East and West. Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge, 2004, 153-220; свързаните с темата параграфи в: G. Kapriev, *Philosophie in Byzanz, Würzburg*, 2005, 21-149; J.-C. Larchet, *La théologie des énergies divines. Des origines à saint Jean Damascène*, Paris, 2010, passim. В последната глава Ларше посочва 30 основни положения на енергийното учение, вече общо валидни през VIII век. Вж. пак там, с. 455-460.

³² Cf. Aristoteles, *De anima*, III, 8, 431a20-23 [български превод: Аристотел, *За душата*, прев. Марко Марков, С., 1979, 103].

гии, притежавайки, както ще видим, специални механизми за това. Лицето контролира и регулира своите релации, именно чрез които обаче се въвежда нюансът, различаващ „лице“ от „ипостас“. Веднага трябва да се добави, че – въпреки това нюансиране – византийските авторитети продължават да ползват понятията синонимно. Това се вижда със „скандална“ яркост например в първата от дефинициите на Максим Исповедник, където се заявява, че същността и природата никога не се дефинират чрез едно единствено лице³³. Генерализиращият смисъл на дефиницията предполага обаче ползването на „ипостас“. Отъждествяването на понятията очевидно е преминало в автоматизъм.

Горните размишления носят доста неприятно съобщение за едно централно понятие в дебата. Според някои от авторитетните участници в него тъкмо отношението (релацията) е конститутивно за ипостасата/лицето. Лицето се гледа като само *σχέσις*, което гледане резултира в една релационна теория за ипостасата или лицето, та чак в една релационна онтология: една „личностна онтология на връзката“. Такива теории, разбира се, има и някои от тях са изградени с безвъпросна вътрешна последователност. Най-популярна сред тях е марксистката антропология, афористично зададена в прочутия тезис на Маркс: „Но човешката същност не е абстрактум, вътрешно наличен на всеки индивид. В своята действителност тя е ансамбълът на обществените отношения“³⁴. Малко след това той отхвърля схващането на същността само като „род“, като вътрешна, няма всеобщност, *природно* свързваща отделните индивиди³⁵.

Процедурата е образцова: най-напред същността се свежда до нейния логико-познавателен *Abstraktum* (*οὐσία ἐν τῷ εἶδει θεωρουμένη*, респ. *καθόλου θεωρουμένη*), който абстракт се постулира впоследствие като същина на природата/същност: тя трябва да е всеобщо и безразлично, но пък „реално“ налична във всеки индивид. Като алтернатива на този така конструиран битиен абсурд се предлага „ансамбълът“ на обществените отношения в тяхната цялост. Тази „действителна“ обща същност получава конкретна, персонално налична структура тъкмо посредством ситуативно-конкретната мрежа от отношения, форми-

³³ *Opuscula theologica et polemica*, 14, in: *Migne Patrologia Graeca*, 91, 149B [български превод: Св. Максим Исповедник, „Различни дефиниции“, прев. Георги Каприев, в: *Архив за средновековна философия и култура*, 7, С., 2001, 73].

³⁴ „Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“, in: http://www.mlwerke.de/me/me03/me03_005.htm [български превод: К. Маркс, Ф. Енгелс, Съчинения, т. 2, 61 – тук предлагам собствен превод на фрагментите].

³⁵ „...nur als „Gattung“, als innere, stumme, die vielen Individuen *natürlich* verbindende Allgemeinheit“ – *ibid.*

раща и съответното лице. От този хоризонт няма нужда същността да бъде отхвърляна (вижда се, че Маркс не го прави), нито пък да се проблематизира онтологичната цялост на отделното биващо. В тази ситуация и изразът „всяко биващо притежава същност“ съхранява логическа легитимност (особено в антропологията), при уговорката обаче, че тази „същност“ е „ансамбъл“ от формиращи биващото външни отношения. Ако разширим максимално обема на предиката „обществен“, ще видим, че Маркс действително успява да зададе парадигмата на всяка реляционна антропология.

Както и да оценяваме нейните достойнства, длъжни сме поне да отбележим, че тя влиза в рязко противоречие с висшия християнски авторитет. Не къде да е, а тъкмо при формулирането на втората от всички заповеди, Христос казва: „възлюби ближния си като себе си (ὡς σεαυτόν)“ (Марк. 12:31). Трябва следователно да има един базисен αὐτός, от който да тръгват отношенията (включително към ближния, съседния) и да бъдат те възможни. А не обратно. Релацията-σχέσις не може да бъде битийно първична, колкото и отнесимостта или отнесеността на ипостасите към други ипостаси да е съществен елемент от пълноценното им съществуване. Човешката ипостас в своята самостоятелна активност, т.е. в конкретното си екзистенциално присъствие, е в отнесеност: тя е лице. Насочената релативност е фундаментална за нейното съществуване. По дефиниция обаче тя няма битието си от релация или релации. И по битие, и по съществуване тя първично е πρᾶγμα αὐθύπαρκτον³⁶.

Никак не е случайно поради това, че византийските авторитети слагат акцента върху самосъществуването на уникалната ипостас, но в нейната въсьщностеност, както и върху актуалността на конкретно възпостасената същност или природа (ἐν αὐτῷ θεωρουμένη φύσις). Същата перспектива задава равнището, в което се полага понятийната двойка „принцип на същността – начин на съществуване“.

Принцип на същността и начин на съществуване

Определение

Понятийната двойка „логос/принцип на същността (или на битието – λόγος τῆς οὐσίας или λόγος τοῦ εἶναι) – начин на съществуване (τρόπος τῆς ὑπάρξεως или τοῦ πῶς εἶναι τρόπος)“ навлиза в мисловната практика на меродавните ромейски мислители още през IV в. и на-

³⁶ Cf. пространно тълкуване на понятието в трактата Εἰς τὸ ὀυσία πρᾶγμα αὐθύπαρκτον' на Михаил Псел, в: *Michaelis Pselli Philosophica minora*, vol. 1, ed. J. M. Duffy, Stuttgart – Leipzig, 1992, 22-28 [български превод: Михаил Псел, „За [разбирането на] субстанцията като самосъща вещь“, в: *Архив за средновековна философия и култура*, 4, С., 1997, прев. Иван Христов, 115-120].

мира разпространение в монашеската традиция през V-VII век, като се ползва изключително в тринитарен контекст. Леонтий от Византион я въвежда в христологичния дебат. Нейното приложение при рефлектирането на всички битийни сфери е дело на Максим Изповедник. Общата перспектива е въвеждането на различаване между това, „което е“ (τὸ τί ἐστίν) и „как-битието“ (τὸ ὅπως ἐστίν).

Според Максим Изповедник логосът на същността (или на битието³⁷ – ὁ λόγος τῆς οὐσίας или τοῦ εἶναι) е конститутивната определеност на същността. Той е неизменен, невариращ и кореспондира със закона на природата. Неизменният логос е божествен закон (νόμος) за всяка природа, която съществува и възниква съобразно него³⁸. Логосът е носителът на нейната дефиниция или норма. Някакво хипотетично изменение или обновление на логоса би означавало директно разрушаване на природата. Няма никакво съмнение, че този логос/закон е носител и на природната необходимост, сиреч той задава всички свойства и характеристики на съответната същност, които са конститутивни за нея и без които тя не би била себе си. Такива необходими характеристики с оглед на разумната природа са например умът и разумът, както и волята, заедно с неотменимата при ползването ѝ свобода. Необходимостта, за която става дума, не е от порядъка на необходимостта и принудата, противодействащи на свободата при нейното осъществяване.

Начинът на съществуване (ὁ τρόπος τῆς ὑπάρξεως или τοῦ πῶς εἶναι τρόπος) е редът на природното действие. Той е носителът на варирането, модификацията или иновацията (дори в доста широки амплитуди) при категорична неизменност на логоса³⁹. Докато логосът удостоверява битието, тропосът удостоверява конкретното наличие на това битие⁴⁰. Биващото има не просто (ἀπλῶς) битие, а как-битие (τὸ πῶς εἶναι), което е първият вид ограничение (εἶδος περιγραφῆς) на общо зададеното в логоса битие на същността⁴¹. Притежанието на свой логос на същността и тропос на съществуването е задължителното условие за наличието на всяко биващо – то е невъзможно без тях⁴².

³⁷ Cf. e.g. *Ambigua ad Thomam*, 5, in: *Migne Patrologia Graeca*, 91, 1052B; *Mystagogia*, 23, in: *Migne Patrologia Graeca*, 91, 701A [български превод: Преподобни Максим Изповедник, *Мистагогия*, в: *Изборник*, С., 2001, прев. Стоян Терзийски и Александър Кашъмов, 184].

³⁸ *Ambigua ad Iohannem*, 31, in: *Migne Patrologia Graeca*, 91, 1280A.

³⁹ *Ambigua ad Iohannem*, 42, in: *Migne Patrologia Graeca*, 91, 1341D.

⁴⁰ *Ambigua ad Iohannem*, 5, in: *Migne Patrologia Graeca*, 91, 1052B.

⁴¹ *Ambigua ad Iohannem*, 10, in: *Migne Patrologia Graeca*, 91, 1180B.

⁴² Cf. *Ambigua ad Iohannem*, 42, in: *Migne Patrologia Graeca*, 91, 1341D.

Проблематизиране в съвременния дебат

Възлов момент от модерния дебат е различният отговор на въпроса дали сферата на приложимост на понятието „начин на съществуване“ е природата/същността или обаче ипостасата. Иначе казано: дали то изразява природното или личното? Дали различаването между $\tau\acute{\iota}\ \epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\nu$ и $\acute{\omicron}\pi\lambda\omicron\varsigma\ \epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\nu$ е тъждествено с различаването „природа“-„ипостас“? И дали е законно построяването на противопоставяни понятийни вериги от типа „същност/природа-необходимост-закон“, характерна за принципа на природата, срещу „ипостас/лице-релация-свобода-любов-благодат“, характерна за $\tau\rho\acute{o}\pi\omicron\varsigma\ \upsilon\pi\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\omega\varsigma$, директно отъждествяван с ипостасата? Тук простото цитиране на авторитетни съвременни изследователи не може да реши проблема⁴³. Тъй като в центъра на вниманието е човешката ипостас, критерий не може да бъде и тринитарното приложение на понятието, защото в тази перспектива Троицата е специален случай.

Още Кападокийците правят непроизволни уговорки при формулирането на божествената разделност по ипостас и единство по същност, акцентирайки простотата на природата и липсата на дискретност или интервалност в божественото битие. Максим Исповедник говори за Божествеността като изключение от общия режим на действие на двойката „логос-тропос“. Тъй като божествената природа не е разделена, разпределена или представена в божествените ипостаси, а съществува изцяло във всяка от тях, ипостасите на Бога съвпадат с начините на съществуване на божествената същност⁴⁴. С оглед на Божествеността, различieto „логос-тропос“ спомага ялната артикулация на положението, че трите ипостаси в Троицата не са нещо различно от божествената същност и начинът на божественото съществуване в трите ипостаси с нищо не нарушава простотата и действителността на същността. Съществуването на ипостасите с техните свойства и в техните отношения е самото съществуване на Бога, което не отменя, не релативира и не модулира собственото битие на същността и неговия принцип.

В подобен ключ размишлява и Йоан Дамаскин. Трите божествени ипостаси са не подобни, а тъждествени по същност. Единството на

⁴³ В полза на обвързването на понятието „начин на съществуване“ директно и единствено с ипостасното обикновено се привеждат тезите на П. Шеруд, Х.-У. фон Балтазар, К. фон Шьонборн, А. Риу, Ж. М. Гариг. Имам достатъчно основания да твърдя, че при немалко от тях тази позиция е идеологически фундирана, за да обслужва сблъсъка на католически богослови с „неопаламитите“ през 60-те и 70-те години на ХХ в., целяйки дискредитиране на разпространяваното от опонентите им учение за природните енергии. Някои от тях са и преки участници в тогавашния дебат.

⁴⁴ Cf. *Ambigua ad Iohannem*, 67, in: *Migne Patrologia Graeca*, 91, 1400D-1401A.

Божествеността не се съставя от ипостаси, а е в три ипостаси и е три ипостаси, всяка от които има съвършената пълнота на божествената същност и съществуване. Те се различават помежду си само по своите ипостасни свойства, по отличителното свойство на всяка ипостас. При божествените ипостаси свойствата съвпадат с тяхното битие и изразяват свойствения за всяка ипостас начин на съществуване (τρόπος τῆς ὑπόρξεως) на едната природа. Има два вида свойства: 'природни', които конституират видовете различия, и 'ипостасни', които различават една ипостас от останалите. В общия случай вторите се тълкуват като συμβεβηκότα, не обаче и при неизменния Бог, където наличието им е невъзможно и свойството е съвършено неподвижно⁴⁵. Тринитарната ситуация не може да бъде модел, обясняващ антропологическата.

Отговор на поставения въпрос не дава и компромисното насочване към учението за логосите на нещата. Предлага се този тип логос да се тълкува като релационална реалност, сиреч онтологически постоянно свързан с начина на съществуване, гледан като персонална реализация на диалога, съпътстващ логоса. Човешкият персонален логос се схваща като персонално божествено предложение, очакващо отговор. Този диалог следва да репрезентира персоналния природен статус на общението с Бога. При това логосите на нещата се мислят непосредствено като Божии енергии.

Тази симпатична версия не формулира търсения отговор най-вече затова, защото логосът на всяко нещо, който действително полага битийните му начало и цел⁴⁶ и определя отделното нещо като единен индивид⁴⁷, задавайки вътрешната му конституция, е всъщност сложен набор от многобройни и разнопорядкови божествени слова-логоси, които формират пълната определеност на биващото. Конкретното биващо съответства както на логоса, определящ същността му, така и на логосите, които го ситуират в род и във вид, така и на логосите, фиксиращи различните му конкретни – включително уникални – свойства, така и на логосите, задаващи въстъпването му в съществуване, определящи екзистенциалната му определеност и т.н.⁴⁸. Няма следователно един-единствен логос, който да кореспондира с някой от индивидите, а множество от логоси, носители както на общност, така и на уникалност, синтезиращи в своята кохерентност собствения „ло-

⁴⁵ *Expositio de fide orthodoxa*, I, 13, in: *Migne Patrologia Graeca*, 94, 853D.

⁴⁶ Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium*, 64, in: *Migne Patrologia Graeca*, 90, 709B.

⁴⁷ Id., *Ambigua ad Iohannem*, 7, in: *Migne Patrologia Graeca*, 91, 1077C.

⁴⁸ Id. *Quaestiones ad Thalassium*, 2; 60, in: *Migne Patrologia Graeca*, 90, 272A; 625A; *Epistulae*, 12, in: *Migne Patrologia Graeca*, 91, 485D; *Ambigua ad Iohannem*, 7; 42, in: *Migne Patrologia Graeca*, 91, 1081A; 1328AB; 1329BC.

гос” на конкретното нещо, който обхваща цялото му битие и цялото му съществуване.

Наистина, тварите са „част” от Бога тъкмо чрез и в логосите, които обаче не са изхождения на Божията същност, а Божии мисли и пожелания, следващи от Неговата мъдрост и воля, определяни като сили и даже сила Божия. Логосите при това не са пряко тъждествени нито със същностните, нито с творческите енергии на Бога сами по себе си – те по скоро могат да бъдат съзерцавани в тях, както впрочем и в сътворените неща⁴⁹. Доколкото логосите са не някакъв субстанциален посредник между Бога и тварите, а по-скоро динамика, пренасяща действие, кристализиращо впоследствие в тварите, дотолкова тварите, бидейки зависими от Бога, имат и своята относителна сувереност: те са и съществуват самостоятелно (καθ' ἑαυτά), определяни в битието си от своите собствени същности, сили, енергии и т.н. Логосите не са идентични с Божията същност, но не са тъждествени и със самите неща в тварния свят, с нищо в тях, включително не и със същността или ипостасата⁵⁰.

Вижда се, че достатъчно сложно опосреденият битиен „диалог”, случващ се чрез и в логосите на нещата, не е онзи, който е тема на дебата. Освен това „логосът на същността” е само един сред тези логоси. Вижда се още, че така не се дава отговор на въпроса дали „начинът на съществуване” визира природата или ипостасата.

Отговорът на Максим Изповедник

Четен без излишно идеологизиране, Максим Изповедник е достатъчно еднозначен. „Начинът на съществуване” е формата на различните прояви на природата; той е начинът, по който същността съществува и действа. Той не е понятие, непосредствено тъждествено с „ипостас” или „начин на ипостасно съществуване”. Понятието „съществуване” не се отнася само към ипостасата. Ипостасният модус не е еквивалентен с този на екзистенцията (ὑπαρξις, ὑπαρχειν), причисляван от Максим директно към порядъка на същността⁵¹. Тълкуваният тук τρόπος τῆς ὑπάρξεως е начинът, по който фактически съществува природата. Той обозначава природата в конкретната ѝ действителност.

Относно човешката природа Максим различава два класа начини на съществуването, които са в специфична кореспонденция помежду си. Те визират непосредствено природата, при което позволяват да

⁴⁹ *Ambigua ad Iohannem*, 22, in: *Migne Patrologia Graeca*, 91, 1257AB.

⁵⁰ Cf. *Ambigua ad Iohannem*, 7, in: *Migne Patrologia Graeca*, 91, 1081AB.

⁵¹ Cf. *Ambigua ad Iohannem*, 42, in: *Migne Patrologia Graeca*, 91, 1329A; 1341D; 1344D.

бъдат аналогично отнесени към всяко формално-материално биващо. От една страна той говори за начини на съществуването на човешката природа в историята: преди грехопадението, след него, след възплъщението на Словото и след Съда. От друга страна той очертава три всеобщии тропоса на съществуването на природата: битие – благо-битие/зло-битие – вечно-благо-битие/вечно-зло-битие. Преходът от „логос“ към „тропос“ е пренос от есенциалния в екзистенциалния порядък. Друг е въпросът, че всеки начин на съществуване на природата се реализира в ипостаси, доколкото няма безипостасна същност или природа. Ипостасата „рекапитулира“ начина на съществуване, тъй като природата бива познавана само като съдържание на ипостас.

Тъкмо с цел да предотврати отъждествяването на „начин на съществуване“ с „ипостас“ и провеждайки строго диференцирането между същност и ипостас, той говори с оглед на ипостасното битие за „логос на ипостасата“ и „начин на съществуване на ипостасата“, съпоставяйки ги и противопоставяйки ги на тропоса и логоса на същността⁵². Тук λόγος τῆς ὑποστάσεως означава собствената конституция на съответната ипостас: въипостасираността на природата, поместеността на ипостасата в съответния начин на съществуване на природата, рамката на собствените ѝ битийни условия, структурата на уникалните ѝ качества⁵³. А τρόπος τῆς ὑπάρξεως визира начина, по който лицето ползва своите природни способности или свойства и по който насочва и употребява волята си⁵⁴ – онова, което го различава от останалите хора в иначе общия им начин на природно съществуване. Тропосът на ипостасата може да варира в историческото време на конкретното лице, без това да нарушава общата му ипостасна конституция. Той е уникалното и конкретно „как“ на организирането на природните и всички други действия, осъществявани от тази ипостас.

⁵² Cf. *Ambigua ad Iohannem*, 36, in: *Migne Patrologia Graeca*, 91, 1289C; *Epistulae*, 12, in: *Migne Patrologia Graeca*, 91, 493D.

⁵³ Вероятно изхождайки тъкмо от този концепт, Фотий Константинополски прилага понятието и в триадологията. Той не оставя никакво съмнение в значимостта на логоса на природата, задаващ единосьщието на ипостасите. В същото време обаче, акцентирайки божествената монархия, подчертава, че Отец е причинител на битието на Сина и Св. Дух по логоса на Своята ипостас, в който логос не може да има място и логосът на някоя друга ипостас. Изходането на Св. Дух от Отца означава не просто излизане от Него в екзистенциален смисъл, а причиняване по същност и природа. Отец обаче е причина на ипостасите не по логоса на природата, а по логоса на ипостасата (λόγος τῆς ὑποστάσεως) и то на Своята ипостас (λόγος τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως) – cf. *Mystagogia*, 15-16, in: *Migne Patrologia Graeca*, 102, 293AB.

⁵⁴ *Disputatio cum Pyrrho*, in: *Migne Patrologia Graeca*, 91, 294A.

В този контекст Максим заявява инструктивно: „Всеки от нас действа (ἐνεργεῖ) изначално като нещо, т.е. като човек. Като някой, например Павел или Петър, той формира (определен) начин на действие (τὸν τῆς ἐνεργείας τρόπον) например чрез отслабване или усиляване, формирайки се чрез този начин съобразно своята вътрешна волева нагласа (κατὰ γνώμην). Оттук следва, че различното в лицата по отношение начина на действие се разпознава чрез тяхната дейност (πρᾶξις), докато еднаквостта на природното действие следва от логоса на природата”⁵⁵. Природната енергия е една и съща във всички индивиди. Тя осъществява чрез своето единство и единственост тъждественото присъствие на природата във всеки индивид. Тя е носителят на видовата форма. Тази форма се актуализира обаче ипостасно, тя се усилява, отслабва, концентрира или разпилява чрез комплекса от нагласи и характеристики, уникално присъщи на всяко лице.

Различието между двата логоса (природния и ипостасния) и съответните им начини на съществуване не предполага обаче някакво тяхно контрарно противопоставяне. Тъкмо напротив: както се вижда, природното намира своя уникална артикулация чрез ипостасното. Основанието и механизма за осъществяване на това артикулиране Максим Изповедник обяснява чрез понятието „хексис”.

Обилното позоваване на гномическата воля (γνώμη) в хода на съвременния дебат постоянно пропуска факта, че тя е само частен случай на ἔξις. Един много важен случай, наистина, доколкото става дума за персоналната артикулация именно на волята (неизменно гледана от Максим и цялата традиция след него като присъща на природата, като нейна сила-δύναμις). Ἐξις е персонализиращият фактор. Заедно с това понятието е стабилно свързано както с Максимовото динамично понятие за битие, така и с неговата антропология. Тъкмо учението за ἔξις полага битийната проблематика в категорично персонална перспектива.

Думата „ἔξις” има три основни значения, стоящи във връзка със съдържанието на философското понятие. Тя означава „притежаване” и се противопоставя на „στέρησις” (лишаване, отнемане), което дава възможност за превеждането му като „свойственост”, респ. „свойство”. Думата означава също „постоянно състояние” и в този смисъл стои в опозиция на „σχέσις” (релация). „Ἐξις” значи още „лична способност, респ. възможност за възприемане”, постигана въз основа на опита. Макар и трите значения да имат място в съдържанието на понятието при Максим, неговото схващане следва да се тълкува най-вече като „устойчиво вътрешно-лично състояние”.

Във всеки случай, при него понятието е перманентно антидетично на „θέσις” (полагане, положеност), числящо се към класа на поня-

⁵⁵ *Opuscula theologica et polemica*, 10, in: *Migne Patrologia Graeca*, 91, 137A.

тията за природа. В съответствие с логоса на битието, всички биващи са обхванати в един ред (τάξις), определящ тяхната положеност (θέσις) и отнесеността им (σχεσις) към останалите. „Положеност“ изказва природната нормативност, зададена в последна сметка от Бога чрез творенето и творческите енергии и меродавна за природните сили и енергии в тяхното неквалифицирано състояние⁵⁶.

При Аристотел ἕξις е субпонятие на „качество“: то обозначава акцидентална форма, характеризираща биващото чрез стабилни и трайни свойства. В този план той го различава от понятието „διάθεσις“, визиращо преходни, нетрайни свойства. Има както придобити, така и вродени ἕξεις. Във втория случай Аристотел противопоставя ἕξις на „лишеност“ (στέρησις), давайки за пример зрението и слепотата⁵⁷: наличието или липсата на такова свойство не нарушава същностната определеност на биващото. При Аристотел (както и при Максим) ἕξις означава не нещо противоположно и не нещо необходимо природно, а пригодността за актуализирането на една нагласа: ἕξις има опосредстваща позиция и се характеризира с потенциалност.

При Максим понятието стои в неотменна връзка с „ἐνέργεια“ и се прилага постоянно в контекста на триадата „ἐνῖαι – εὐ’φεῦ εἶναι – ἀεὶ εὐ’φεῦ εἶναι“ (битие – благо/зло-битие – вечно-благо/зло-битие). Той схваща ἕξις като „конститутивна характеристика“ или „конститутивна особеност“ (συστατικὴ ἰδιότης)⁵⁸. Нейната съдържателна основа може да бъде описана относително лесно на равнището на волевата проблематика.

При разясняването на прехода към персонализиране на волевото, т.е. на прехода от „θέλεσις“ (воля) като природна сила към „βούλησις“ или „ποιὰ θέλεσις“, към „квалифицираната воля“, която е вече личностно формирана, Максим обръща внимание, че γνῶμη се отнася към προαίρεσις, към конкретното волево решение, по същия начин както ἕξις се отнася към ἐνέργεια. Както γνώμη, така и ἕξις се определят като „ὄρεξις ἐνδιάθετος“ (вътрешен стремеж или вътрешна предразположеност)⁵⁹. Те са носещи фактори на самодетерминирането, при което ἕξις се асоциира непосредствено с изпълнението (προχέρισις) в хода на времевия процес⁶⁰. Максим свързва γνῶμη с

⁵⁶ Cf. *Ambigua ad Iohannem*, 7; 10; 15; 65, in: *Migne Patrologia Graeca*, 91, 1073BC; 1176C; 1217A; 1392AB.

⁵⁷ *Categoriae*, 8; 10, 8b25-9a13; 12a-12b [български превод: Аристотел, *Съчинения в шест тома*, т. I/1, прев. Иван Христов, 49-51, 65].

⁵⁸ *Disputatio cum Pyrrho*, in: *Migne Patrologia Graeca*, 91, 352A.

⁵⁹ *Opuscula theologica et polemica*, 1, in: *Migne Patrologia Graeca*, 91, 17C.

⁶⁰ *Disputatio cum Pyrrho*, in: *Migne Patrologia Graeca*, 91, 324D-325A.

начина на живот (τρόπος ζωῆς)⁶¹. Така се подчертава, че тя (както и ἔξις) стои във връзка не с логоса на природата, а с τρόπος χρήσεως, с начина на употреба на природните сили в рамките на съответния начин на живот.

Отново по аналогия с γνῶμη следва да бъде обяснявана решаващата връзка на ἔξις със силите и енергиите. Както γνῶμη е инстанцията между волята, която е природна сила, и волевото действие – решението, така и ἔξις се мислят като посредници между силите и енергиите. Те са опосредстващото между интенцията и реализацията, между теорията и практиката, между вътрешното и външното на човешкия живот, при което те, постоянно съществуващи на нивото на потенциалното, задават на природните енергии съответното персонално детерминиране.

Хексисите придават уникалната и съвсем конкретна определеност на битието в тропосите на неговата динамика. По този начин те се определят като фундаментална демонстрация на човешката свобода. Както силите, така и енергиите са, наистина, природни, но те биват персонално конкретизирани, ипостасно определяни и насочвани посредством „филтъра“ на хексисите-ἔξις. Така най-сетне намира обяснение и фактът на нееднаквата интензивност, насоченост и квалифицираност на природните енергии, излъчвани от различните хора или обаче от един и същи човек в различни периоди от неговата лична история. Чрез персонифицирането на природните си енергии конкретният човек става отговорен за собствената си битийна конституция

Следствия за съвременния дебат

Трябва да бъде забелязано, че някои от понятийните формулировки, давани в хода на съвременния богословско-философски дебат, водят до обедняване на антропологическия концепт, формулиран от православната традиция и особено от Максим Изповедник.

На първо място тук трябва да се отбележи отпадането на историчността. Битийното противопоставяне на същност и ипостас и обвързването на понятието „начин на съществуване“ изцяло и само с ипостасата с неизбежност води до загуба на универсалния исторически хоризонт. Природното се лишава от историчност и се придава валидност единствено на вътрешно-ипостасните промени, случващи се сякаш отвъд и въпреки всички макро-исторически процеси.

Обратно на това, Максим Изповедник придава огромна значимост на универсално-историческото. Той ни най-малко не мисли историята като някакво автономно и поради това дефективно движение във

⁶¹ *Disputatio cum Pyrrho*, in: *Migne Patrologia Graeca*, 91, 308B.

времето на следгреховното контингентно битие, на което да противостоят като несъвместими с него вечността на Божествеността и неизменността на битийните принципи. Историята не е време-пространството на покварата и ущърбността, което следва да бъде безостатъчно преодоляно и премахнато. Тъкмо напротив, той обвързва по еднозначен начин крайното и безкрайното, преходното и вечното, подвижното и устойчивото именно в сферата на историята, имаща началото и целта си, своя смисъл и парадигмата на своята динамика в Логоса на всички логоси. Историята не е „съвсем другото“ на битийните логоси, мислени като някакви абстрактни мета-физични начала, стоящи отвъд всяко движение, време и материя. От тази именно перспектива историята би следвало да се определя като „метафизика“, доколкото същите тези начала действат и са в самата нея, тъй както в самата нея действа и е самият Логос⁶². „История“ и „метафизика“ не са в кореспонденция или съвместеност. Те са едно и също.

В този хоризонт начинът на съществуване на всяка сътворена природа не само не изключва, но дори предполага появата на нови, преди това исторически неустановими форми на нейната екзистенция. Трябва да се забележи, че Максим употребява термина „новост“, нововъвеждане“, „обновяване“ (καίνωτομία) по отношение на начините на съществуване на природата неутрално и в технически смисъл. При това той не оставя никакво съмнение, че чрез спасителното дело на Христа се обновява не просто ипостасното съществуване на възприетата от Него човешка природа, но човешката природа въобще, а с нея и благодарение на нея – природите на всички твари⁶³.

Една „новост“ или „нововъвеждане“ по отношение на човешката природа е начинът на съществуване след грехопадението⁶⁴, друго

⁶² Неслучайно Максим говори за три форми на боговъплъщение. Словото се „у-плът-нява“ (παχύνεσθαι ὁ Λόγος) в трите форми на своето снизхождане (συγκατάβασις), на своето спускане до нивото на човешкото и тварното. Най-напред Логосът се въплъщава в логосите на биващото (Λόγοι τῶν ὄντων). Той е въплътен освен това в логосите, в словата на Писанието. Най-сетне Логосът приижда в плът (παρουσία ἔνσαρκος). С това се полагат трите аспекта на икономията: творението, откровението и спасението – *Ambigua ad Iohannem*, 33, in: *Migne Patrologia Graeca*, 91, 1285C-1288A.

⁶³ Cf. *Ambigua ad Iohannem*, 42, in: *Migne Patrologia Graeca*, 91, 1309A-1313D.

⁶⁴ Тъкмо съхраняването на логоса на природата при вариране на начина на съществуването ѝ прави възможно непостулирането на някаква постлапсарна природа, различна по същностните си определения от прелапсарната, имащо място в мисловните системи на някои западноевропейски богослови. Тук следва да се напомнят и разсъжденията на Фотий относно органичната връзка между природата и благодатта (без да губи от очи границите и несамодостатъчността на природата). Благодатта, подчертава той, винаги е била нейна

такова е обаче начинът на съществуване на природата след ипостасното единение на Христа, който позволява на потенциала на човешката природа да се осъществява към пълната си актуализация в една сотириологична и заедно с това есхатологична перспектива. Обожението следва да бъде постигано в хода на историко-метафизичния процес и предполага като първа своя степен спасението, сиреч „възстановяването“ на статуса на човешката природа, от който може да се тръгне към свръхприродния тропос на обожението⁶⁵. Самото „възстановяване“ на природата обаче се реализира като нейно обновление. Още на нивото на спасението, човешката природа получава статус, по-висок от първоначалния. Това е възможно именно защото и спасението, и обожението се обвързват с Въплъщението и са немислими без него⁶⁶. То полага един нов тропос на екзистенцията, който е свръхестествен, наглед парадоксален, защото е богосъразмерен. Христос е модел и програма (τύπος καὶ πρότυπον) за съществуването на християнина⁶⁷.

Негативното тълкуване на човешката природа, отхвърлянето на възможността ѝ за вечно битие и постулирането на два контрарно противоположни типа битийност (природен и ипостасен), при което на „начина на съществуването“ се придава единствено ипостасен характер, води до редуциране на битийната пълнота и на самата ипостас, включително в сотириологичен план.

Съществено тук е да се види, че появата на нов начин на съществуване на природата при съхраняване на нейния логос е и перспективата, през която Максим обсъжда различието между обожението на старозаветните светци и на достойните за него последователи на Христа. Той подчертава, че обожението на праведниците от времето пре-

господарка. Именно тя е сътворила природата, защото създаването на Адам и Ева не може да се припише на логоса на природата. Логосът на човешката природа е положен чрез непосредствено Божие действие („Да съворим човека...“ – Бит. 1:26) в първите човешки ипостаси, станали носители на човешката природа в нейната логосност и възпроизвели я в извън-райското си съществуване. Благодатта, продължава Фотий, е по-силна от природата, но не това е решаващото. Самите ние също сме в състояние да стоим над природата си, даже страстта и възрастта са по-силни от нея. Същественото за него е, че благодатта преобразява творението в едно по-висше състояние, при което той акцентира съдействието между благодатта и природата, тяхната съвместимост и взаимна допълнителност в името на вечното блаженство на човека – *Homiliae*, 1, in: *Migne Patrologia Graeca*, 102, 552C-553D; *Amphilochiae*, 64; 167, in: *Migne Patrologia Graeca*, 101, 425B; 860B-861A.

⁶⁵ *Ambigua ad Iohannem*, 31, in: *Migne Patrologia Graeca*, 91, 1273B; *Quaestiones ad Thalassium*, 61, in: *Migne Patrologia Graeca*, 90, 632A.

⁶⁶ *Quaestiones ad Thalassium*, 22; 63, in: *Migne Patrologia Graeca*, 90, 321A; 684A.

⁶⁷ *Ambigua ad Iohannem*, 42, in: *Migne Patrologia Graeca*, 91, 1333BC.

ди Въплъщението не се различава принципно от онова след него. И в двата случая то се дължи на Божията благодат. Съществената разлика е, че преди Иисус благодатта се дава на избраните с оглед на тяхната специална мисия. Благодатта има, така да се каже, функционален характер, свързан с конкретното призвание на съответния избраник. Тук причастяването към Божествеността става единствено посредством строго персонално насочена, „партикуларна“ теофания⁶⁸.

След историческото спасително дело на Христа обаче то става принципно възможно за всеки, приел кръщението и достойно следващ Христа. Максим грижливо подчертава, че в историческия ход на „стария Израил“ Бог е обновявал не начина на съществуването, а начина на действието (τρόπος τῆς ἐνέργειας) на природата на обновявания. С Въплъщението си обаче Бог обновява начина на съществуване на природата (без, разбира се, да променя нейния логос)⁶⁹. Логосът остава неизменен през всичките исторически статуси на природата⁷⁰. Новият начин на съществуване на човешката природа, даряван от Христа, задава по-висока ценност на исторически конкретната човешка ипостас и открива нечувани хоризонти пред всеки от хората, принципно възможни за всеки от тях⁷¹. Отричането на това положение принизява вече не природата, а именно ипостасата и значимостта на нейното свободно действие.

Заклучение

Целта на този текст бе да демонстрира, че терминологията, налична особено след Максим Изповедник и Йоан Дамаскин, обговаря много плътно и достатъчно субтилно и темите, актуализирани в съвременния дебат. Понятийната система е способна да „поеме“ проблематиката му, без да става нужно отхвърлянето на съществени измерения

⁶⁸Cf. *Ambigua ad Iohannem*, 10, in: *Migne Patrologia Graeca*, 91, 1137B, 1144A, 1164C.

⁶⁹ *Ambigua ad Iohannem*, 42, in: *Migne Patrologia Graeca*, 91, 1344D-1345A. Cf. *Ambigua ad Iohannem*, 10, in: *Migne Patrologia Graeca*, 91, 1164C.

⁷⁰ Обновлението на природата не би могло да има валидност само за Христовата ипостас и нейната действителност, доколкото начинът на съществуване не съвпада с начина на ипостасното действие, който освен това е при Христа не човешки, а тъкмо богочовешки. Вж. анализа на „новата теандрическа енергия“ на Христа при Максим Изповедник: *Ambigua ad Thomam*, 5, in: *Migne Patrologia Graeca*, 91, 1056B-1057D; *Disputatio cum Pyrrho*, in: *Migne Patrologia Graeca*, 91, 345C-348A; *Opuscula theologica et polemica* 8; 9, in: *Migne Patrologia Graeca*, 91, 101A-104A; 120A.

⁷¹ Това ни най-малко не отменя персонално даваната благодат (тук следва да се напомнят размишленията на Максим Изповедник за характера на благо-битието и вечно-благо-битието и за връзката между тях), но нейното проблематизиране на това място би значило подмяна на хоризонта на анализа.

и теми на православната традиция. Самата тя допуска доинтерпретиране, включително новоинтерпретиране на понятията, но не и тяхното радикално преформатиране.

Няма, разбира се, нищо нередно в един възможна заявка за производство на собствена богословско-философска система с нови понятийни определения. Това е практика, отдавна утвърдена в европейската култура. Авторите на такива системи следва обаче да се въздържат от трупане на „символен капитал“ чрез православните авторитети. Ако искат при това да останат принадлежни към християнската традиция, здравословно е придържането към Лутеровото „sola scriptura“-предписание.

Казаното не подценява високата ценност на съвременния дебат. Той организира, по новому проблемите на антропологията, христологията, еклисиологията, сотириологията, въвеждайки и теми, непознати на традицията⁷². Не бива да се изключва дебатът да доведе до нов богословско-философски синтез. Във всеки случай, неговото наличие демонстрира растяща необходимост от движение в такава посока.

⁷² Нека спомена дори само онези, които следват от глобализацията или биоетиката.

Zusammenfassung

Georgi Kapriev (Sofia)

Persönlichkeit? Hypostase und Energien

In seinem ersten Paragraph bespricht der Text den Begriff „Persönlichkeit“, indem seine extreme Abstraktheit und seine faktische Unanwendbarkeit im Bereich der Theologie und der christlich aufgefassten Anthropologie abgeleitet werden. Vor diesem Horizont befasst sich die Auslegung im Weiteren mit einer Reihe erstrangiger Begriffe, die eine entscheidende Rolle in den durch die anthropologische Lehre des Metropoliten von Pergamon Ioannis Zizioulas hervorgerufen Debatten spielen, und als die produktivste Diskussion im Bereich der gegenwärtigen orthodoxen spekulativen Theologie zu schätzen sind. Es geht um Begriffe wie „Essenz/Natur“, „Individuum“, Hypostase“, „Person“, „Hexis“, „Prinzip der Essenz“, „Existenzweise“ etc. Ihr Inhalt wird systematisch in der Perspektive der byzantinischen spekulativ-theologischen und philosophischen Tradition gedeutet. Es wird nachgewiesen, dass das besprochene Begriffsnetz ein konsequentes System strukturiert, darin die anthropologische Problematik aus christlicher Sicht adäquat erforscht und besprochen werden kann. Es wird parallel demonstriert, dass der eigenwillige bzw. ideologisch gefärbte Gebrauch derselben Begriffe, wie oft im Laufe der Debatten der Fall ist, in nicht harmlosen Einsichtssackgassen führt.