

Свилен Тутеков (Велико Търново)

ТАЙНАТА НА ЛИЧНОСТТА И АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЯТ АПОФАТИЗЪМ

(Опит за преоткриване апофатическото
измерение на личността в дискурса
на православната антропология)

През изминалите десетилетия темата за *личността* стана репрезентативна за православния богословски етос и постепенно формира цялостната *просопологична* ориентация на съвременната православна антропология. Нестихващият богословски интерес към тайната на личността е продиктуван главно от два фактора, които са органично свързани помежду си: *първо*, творческият критичен *диалог* на православното богословие с философията (а и с природните науки), който постави по „нов“ начин проблема за *човека и човечността* и *второ*, вътрешното *преоткриване* на църковния опит и мислене за човека в дълбинния *логос* на Преданието в следствие на динамичното и отговорно *връщане към отците*. С оглед на това *неопатристичната* перспектива на богословието откри възможността за създаването на автентична богословска *теория* за личността, която да бъде в съгласие с *логоса* на Преданието и едновременно с това да бъде артикулирана по един „постмодерен“ начин, т.е. в наложения от постмодерността дискурс. Именно това позволява на съвременната православна антропология да остане вярна на църковната истина за личността и в същото време да запази своята *контекстуална* ориентация.

Същевременно трябва да се признае, че огромното богословско усилие за преоткриване *тайната на личността* е органично свързано с преоткриването на *апофатизма* като *опитно* и *личностно* знание, като *свобода* от всяка метафизична позитивност и дискурсивност. Още Владимир Лоски – който впрочем формулира ключовия въпрос на богословската просопология: *какво е човешкото битие като личностна реалност?* – свързва органично темата за личността с *апофатизма*³⁴⁷. Няколко десетилетия по-късно Христос Янарас вижда в апофатизма ключ за

³⁴⁷ Лоский, Вл. По образу и подобию. М., 1995, с. 106 и особено 26-40.

преоткриване на светоотеческото учение за личността като централен проблем на богословската онтология³⁴⁸. Макар понякога това апофатическо измерение на личността да е оставало недостатъчно оценявано, през последните години автори като Горазд Коцијанчић³⁴⁹, Богдан Лубрадић³⁵⁰, Аристотел Папаниколау³⁵¹ и о. Николаос Лудовикос³⁵² настояват за преоткриването на апофатическия хоризонт на православната антропология и конкретно на нейната *просопологична* сърцевина. Става дума за преоткриването на един характерен „антропологичен апофатизъм“ (според израза на Панайотис Нелас), който би могъл да бъде мислен като всеобхватен хоризонт на просопоцентричната антропология като органична „част“ на православния богословски етос. От тази перспектива преоткриването на апофатичното измерение на богословската просопология поставя няколко същностни въпроса, чийто отговор може да позволи на съвременната православна антропология да се освободи от наследството на модерната и постмодерната схоластика и да продължи творческия си диалог с философската мисъл във всеки нов и нов дискурс. Централен проблем обаче остава способността на богословието да се *освободи* от доминиращите метафизични конструкции за личността и едновременно с това да не попадне в „плен“ на постметафизичните неоапофатически интуиции за човека, характерни за постмодерното философско мислене. С оглед на това тук апофатичният хоризонт на съвременната богословска теория за личността ще бъде изследван в три основни насоки: 1) преоткриване на *апофатизма* или на *апокатафатизма* като *свобода* от всяка метафизичност и дискурсивност в мисленето за личността, 2) изследване на *релевантността* на богословския апофатизъм на личността спрямо различните философски дискурси и 3) търсенето на отговор на основни проблеми на съвременната богословска теория за личността в ключа на богословския апофатизъм. Отговорите на всички тези въпроси могат да бъдат сведени до един централен проблем: как съвременната православна антропология може да остане „*свободна*“ от различните философски дискурси и едновременно с това да артикулира църковната истина за личността с оглед нашия постмодерен дискурс и контекст? Доколкото *антропологичният апофатизъм* прави възможен един всеобхватен

³⁴⁸ Вж. Γιανναρά, Χρ. Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ ἔρωσ. Αθήνα, 2001, 38-42.

³⁴⁹ Вж. Коцијанчић, Г. Посредовања: Увод у хришћанску философију. Никшић, 2001, гл. 6 „Апофатичка антропологија, с. 249-277.

³⁵⁰ Лубардић, Б. „Шта је то људско биће? – савремена православна антропологија: просополошки правац“, *Богословље*, бр. 1-2, Београд, 2010, 145-201.

³⁵¹ Papanikolaou, A. Being With God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion. Notre Dame, Indiana, 2008, 9-48.

³⁵² Вж. особено Λουδοβίκος, Νικ. πρωτ. Ἡ κλειστή πνευματικότητα καὶ τὸ Νόημα τοῦ Ἐυτοῦ. Αθήνα, 1999.

възглед за личността, днес той би направил възможна интеграцията на различните дискурси за личността, на различните семантични мрежи, понятийни структури от различните сфери – научна, философска, богословска, духовна, или с други думи с оглед многопластовостта на дискурса. Именно апофатическият хоризонт на богословското разбиране за личността може да позволи на православната антропология да извърви своя път до „църковния Емаус на богословието“, където истината за човека извира от опита от евхаристийната среща и общение с Христос.

1. Едно необходимо уточнение

Преди да потърсим апофатическото измерение на личността в дискурса на православната антропология, следва да направим едно уточнение относно спецификата на православния апофатизъм. В православния богословски опит апофатизмът се преживява и разбира като всеобхватен гносеологически хоризонт, който освобождава богословския ум от тоталитаризма на метафизичната позитивност (доколкото всеки рационализъм е тоталитарен) и от всяка форма на *идолопоклонство* спрямо разума. Богословската гносеология извира от събитието на *вярата* като своеобразна апофатическа деконструкция на абсолютизираната дискурсивност, от което обаче не следва, че апофатизмът на православното богословие го прави *theologia negativa*, а по-скоро *theologia superlativa*³⁵³. От тази перспектива църковният опит трябва да се мисли като *синтез* на апофатиката и катафатиката, който остава *отвъд* (μετά) или *свърх* (ὑπέρ) всички логически дефиниции и конструкции³⁵⁴, т.е. има характер на металогично и метаинтелектуално откриване на истината по дълбоко *опитен* и *личностен* начин. Православният църковен опит по никакъв начин не отъждествява апофатиката с *отрицателното богословие* (*theologia negativa*)³⁵⁵, а открива хоризонта на едно всеобхватно *оп-*

³⁵³ Бегзос, М. Апофатичка теологија и савремени поглед на свет, у: *Богословие*, св. 1-2, Београд, 2004, с. 116.

³⁵⁴ Според св. Дионисий Ареопагит „... за Него (Бога) не може нищо нито да се потвърждава, нито да се отрича, поради това, че съвършената и единствена основа на всичко се намира над всяко твърдение и заради това, че превъзходната основа на всичко – позволена *от* всичко и *свърх* всичко – стои над всяко отрицание“. – *За мистичното богословие* 5 (PG 3, 1048B). Вж. също св. Максим Исповедник, Схолии върху *За божествените имена* (PG 4, 245C).

³⁵⁵ Според формулировката на Тома Аквински „за Бога не може да се каже какво Той *е*, а какво Той *не е*“ (de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit). В тази връзка еп. Атанасий Йевтич подчертава, че термините *отрицателно* и *положително* богословие са пренесени от Запад и са неадекватни и е по-добре да се остане при гръцките понятия *апофатическо* и *катафатическо*

итно и лично познание, което според Б. Лубардич е катафатична апофатика или апофатика в специален апокатафатичен смисъл³⁵⁶. Затова и в настоящия текст ще използваме понятието апофатика или апофатизъм именно в този апокатафатичен смисъл.

Апофатичното или апокатафатичното познание е винаги всеобхватно, опитно и личностно и има неизменно апофатично-катафатично измерение, доколкото опитът от познанието се опосредства от личната среща на Бога и човека, в която човекът чрез дара на своя личностен начин на съществуване може да има опит от Личността на Бога в Христос. В православното богословие обаче реалността на това опитно и личностно познание се гарантира христологично, доколкото Личността на Богочовека Христос е *топос* и *тропос* на *участието* по благодат в новия богочовешки начин на съществуване, в който единствено е възможно истинското опитно и лично апокатафатично познание и на Бога, и на човека³⁵⁷. От тази перспектива остават богословски нерелевантни (и в богословски, и в антропологичен дискурс) както „катафатиката“ на есенциалисткия рационализъм и на онтологичната метафизика, така и отрицанието на апофатичността на истината, което според Христос Янарас води до „еретическото разделение“ на истината от динамиката на живота³⁵⁸. Очевидно апофатизмът на богословието (в смисъл на апокатафатизъм) означава свобода от дискурсивната научност на богословието и на философията и се отнася към свободата на метаонтологичната и метапонятийната среща с благодатта на Бога в Христос³⁵⁹. В този смисъл апофатизмът или по-добре „апокатафатизмът“ на православното богословие има за свое *condition sine qua non* христологията като всеобхватен хоризонт на всяко автентично опитно и личностно познание на Бога и човека, а следователно и на истината за личността в дискурса на антропологията.

богословие. Вж. Јевтић, Ат. О апофатичком и катафатичком богословљу, у: Јевтић, Ат. Философија и теологија. II изд. Врњци, 2004, с. 177.

³⁵⁶ Вж. Лубардић, Б. Апофатика и катафатика – теолошко тумачење и философско објашњење. *Богословље*, св. 1-2, Београд, 2004, с. 90. За синтеза на апофатиката и катафатиката по-подробно вж. Papanikolaou, A., *Being With God*, 13-20.

³⁵⁷ Според еп. Атанасий Йевтич именно Въплътеният Христос е основа и критериј за органичниј синтез на апофатиката и катафатиката. Вж. Јевтић, Ат., О апофатичком и катафатичком богословљу, с. 180.

³⁵⁸ Вж. Јанарас, Хр. Азбучник вере. Нови Сад, 2000, с. 226.

³⁵⁹ Затова апофатическото усилие за дефилозофизација на богословието (напр. у св. Григорий Палама) трябва да се мисли винаги в перспективата на „живия опит от общението с живия и истинен Бог, явен във Въплътения Богочовек Христос и реално достъпен за човека чрез богодаруваната нетварна благодат на Светия Дух“. – Јевтић, Ат. Сусрет схоластике и исихазма код Нила Кавасиле, у: *Духовност православља*. Београд (II изд.), 2001, с. 231.

От перспективата на православното богословие апофатиката или по-добре апокатафатиката трябва да се мисли като всеобхватна гносеологическа позиция, която гласи: *истината не се изчерпва с нейната формулировка*, от което следва, че базисна характеристика на апофатическото богословие е радикалното отричане на всяка дефиниция на метафизичната позитивност³⁶⁰ както в дискурса на богословието, така и на антропологията. Апофатизмът означава деинтелектуализация и дефилософизация на богословстването посредством едно *опитно* и *лично* познание и в този смисъл той е опитно и лично доближаване до *Истината* или по думите на Христос Янарас *оистиняване на знанието*³⁶¹. Ако перифразираме св. Симеон Нови Богослов, можем да кажем, че тази богословска апофатика (или апокатафатика) предполага *цялостното отношение* (ὀλική σχέσις) към истината на Църквата и според М. Бегзос епистимологичната природа на тази апофатика се състои от три елемента: *личностен, диалектичен и мистагогичен*³⁶². В случая особено първата и третата характеристика имат ключово значение за съвременната богословска *теория* за личността в антропологичен дискурс. Накратко тези две характеристики биха могли да се представят по следния начин: – Православният апофатизъм е стремеж към *лично* (персонално) знание и е екзистенциално свързан с *личния начин на съществуване*, открит в опита от срещата с благодатта в Христос. Апофатическото познание извира от *личното отношение* на човека с Бога в Христос³⁶³, което не може да бъде сведено до „*притежаването*“ в дефинициите на метафизичната позитивност, а остава винаги метаонтологично и метапонятийно познание, т.е. *опитно* и *лично*. В този смисъл апофатиката е *свобода* от всяка понятийност и е *лична среща* и *присъствие* в тайната на любовта и свободата³⁶⁴. Това *лично* измерение на пра-

³⁶⁰ Еп. Атанасий Йевтич отбелязва, че когато употребяваме израза *позитивно богословие*, това има позитивистка конотация, типична за западния рационализъм, за схоластиката или за някаква друга мъртва логика. Вж. Јевтић, Ат., О апофатичком и катафатичком богословљу, с. 177.

³⁶¹ Јанарас, Хр. Хајдегер и Дионисије Ареопафит. Врњачка Бања, 1997, с. 79. В този смисъл апофатизмът е отхвърляне идолите на ума, отхвърляне на психологическите опори на егоцентричната сигурност и емоционална защита, които просто предлагат рационални твърдения.

³⁶² Вж. Бегзос, М., Апофатичка теологија и савремени поглед на свет, с. 117.

³⁶³ Св. Максим Изповедник определя вярата като *сила на отношението* (δύναμις σχετικῆ), *сила на свръхестественото, непосредственото и свършено единение на вярващия с Бога, в Когото той вярва*. – *Въпроси и отговори към Таласий* 33 (PG 90, 373).

³⁶⁴ Вж. Јевтић, Ат., О апофатичком и катафатичком богословљу, с. 182. Той подчертава, че диалектиката на *възможността* и *невъзможността* да се изкаже живия Бог е свидетелство на *живия опит* и в Евангелието то се открива като *лично свидетелство*. Вж. пак там, с. 179.

вославния апофатизъм има за свой конституент църковната истина за личността (но не и индивидуализма), която има за своя екзистенциална изходна точка принципа на *общността* и опита от общението. Доколкото обаче църковната истина за човека предполага екзистенциалното преминаване от индивид (*pro te*) в личност (*pro nobis*), то и апофатиката бележи преминаването от индивидуалност към релационалност³⁶⁵. Следователно апофатическото познание винаги трябва да се мисли в контекста на междуличностното *отношение-общение* (σχέσις-κοινωνία) на Бога и човека в Христос, което извира от перихоретичното опристъпяване на любящото Божие присъствие, от синергийната среща на Бога и човека в новия начин на съществуване на Христос. В крайна сметка апофатиката означава *диалогична интерперсоналност*, т.е. общностно и взаимно знание, в което истината за личността се потвърждава в *общностния логос* (λόγος κοινωνικό)³⁶⁶ на църковния начин на съществуване. В този смисъл еп. Атанасий Йевтич пише, че апофатиката на Православието е в „*отвореността и свободата*, т.е. тя е в несамозатвореността на *общението* (на личното и съборно общение) и *любовта*. Любовта – заключава той – е съдържанието на християнската апофатика и катафатика”³⁶⁷. Следователно православният апофатизъм има за свои екзистенциални предели *отвореността, свободата, общението и любовта*, които гарантират неговия *опитен и личностен* характер като *оистинено* знание.

– Интерперсоналното киноийно измерение на православния апофатизъм ни доближава и до неговия *мистагогичен* елемент, доколкото тази интерперсоналност и киноийност се потвърждават в *еклисиалния* начин на съществуване. Църквата е пространство, в което познанието е *par excellence* личностно и опитно оистинено знание и в този смисъл мистагогичното или мистическото богословие (което е пример за апофатическо богопознание)³⁶⁸ трябва да се мисли в контекста на *общността*, т.е. като църковно, евхаристийно и мистагогично познание. В опита на православното богословие *апофатизмът* – а това означава и „*антропологичният апофатизъм*” – е органично свързан с

³⁶⁵ Вж. Бегзос, М., Апофатичка теологија и савремени поглед на свет, с. 118.

³⁶⁶ Според Б. Лубардић изразът λόγος κοινωνικό обяснява светоотеческата парадигма на начина на обитаване в Битието, в която „истината за Б/битието трябва да се търси в събитието на общението, т.е. в онова определение за логоса, което го открива чрез събиращата *съотнесеност* на битието=смисъла”. – Лубардић, Б., Апофатика и катафатика..., 102-103.

³⁶⁷ Јевтић, Ат., О апофатичком и катафатичком богословљу, с. 178.

³⁶⁸ Како отбелязва М. Бегзос „мистагогичното вклучва мистичното: но не в индивидуалистична, а в общностно-църковна, евхаристийна и доксологична перспектива”. – Бегзос, М., Апофатичка теологија и савремени поглед на свет, с. 119.

църковността, което го предпазва от всяка форма на индивидуализъм и му придава еклисиологична релевантност и функционалност³⁶⁹. Автентичното богословие на Църквата е *свидетелство за* и се потвърждава от живия църковен опит и в този смисъл по думите на Б. Лубардич то е „богословие на апофатично-катафатичната църковност“³⁷⁰. Следователно православният апофатизъм или апокатафатизъм е *par excellence* еклисиален опит и знание, което е живо *свидетелство за събитието* на личността в екзистенциалния контекст на църковния начин на съществуване.

Тези „елементи“ на православния апофатизъм трябва да бъдат мислени като екзистенциални категории на специфичния църковен опит и знание за човека или като „ороси“ на специфичния „антропологичен апофатизъм“, който характеризира православното антропологично мислене. Те от една страна са предели на всеобхватното, лично и опитно знание за човека, *оистинено* и *ологосено* в опита на Църквата, а от друга страна те се превръщат в основни категории, в които съвременната православна антропология концептуализира и артикулира специфичния църковен опит и знание за човека в дискурса на богословската *теория* за личността. Очевидно богословският опит на Църквата като *катафатична апофатика* или *апофатична катафатика* извира от църковния начин на съществуване като *място* и *начин* на всяко автентично опитно и личностно познание на Бога и човека и в този смисъл то остава всеобхватен хоризонт на богословстването за личността в антропологичен дискурс. Автентичната богословска апофатика е свидетелство за истинността на новия начин на съществуване и тя трябва да бъде мислена като евхаристийна и еклисиологична апофатика, която *оистинява* и *ологосява* всяко църковно знание за човека и едновременно с това позволява артикулирането на това знание в творческия диалог с всеки „нов“ философски дискурс. Едновременно с това този апофатичен или апокатафатичен хоризонт на православната антропология ѝ дава *свобода* от ограниченията на рационалната дискурсивност и я прави толкова интердискурсивна и инклузивна, че да може да разкрие истината за човека като личност по автентичен богословски и църковен начин.

³⁶⁹ Вж. Зизијулас, Ј. Православје. Београд, 2003, с. 46. По-подробно вж. Рараниколаоу, А., *Being With God*, 17-19.

³⁷⁰ Лубардић, Б., *Апофатика и катафатика...*, с. 100.

2. Апофатическото измерение на личността и предизвикателството на метафизичния дискурс

Проблемът относно апофатическото разбиране на личността остава актуален за православната антропология, доколкото тя винаги артикулира специфичния *еклисиален* опит и знание за човека във връзка с даден философски дискурс. Това положение е непосредствено свързано с контекстуалната ориентация на съвременната православна антропология и може да бъде видяно в две основни посоки: 1) от една страна това е *преосмисляне* на наследството на доминиращата в западната философия метафизична парадигма за човека, с която богословската антропология от периода на схоластиката и неосхоластиката е била тясно обвързан и 2) *преоткриване* на автентичната богословска теория за личността, свободна от амбивалентността на тази метафизична парадигма и нейните постмодерни контраверсии³⁷¹. В случая принципът на *антропологичния апофатизъм* може да има решаващо значение, доколкото той предполага радикалното знание за човека, което е *свободно* и *превъзхожда* всяка метафизична позитивност (без обаче да я отрича) и в същото време той предлага едно дълбоко опитно еклисиално знание, което освобождава от „затворения“ тоталитет на всяка форма на „онтологизация“, „натурализация“ или „индивидуализация“ на личността³⁷².

А) Погледнато историко-философски понятието *личност* израства от един „живописен разказ“ (според израза на Горазд Коцианчич)³⁷³ вследствие на продължителен процес на „*концептуализация*“, включващ различните значения на гръцкото *προσωπον* и на латинското *persona*³⁷⁴. Решаващо значение за тази концептуализация има постепенното свързване и отъждествяване на *προσωπον* и *υπόστασις*³⁷⁵, кое-

³⁷¹ По-подробно вж. Лубардић, Б. „Шта је то људско биће?, 146-158.

³⁷² Еп. Атанасий Йевтич е категоричен, че „битието е тоталитарно, то е натурално“ и именно апофатиката освобождава от всяка форма на натурализъм, включително и божествения. Вж. Јевтић, Ат., О апофатичком и катафатичком богословљу, с. 183.

³⁷³ Вж. Коцијанчич, Г. Посредовања: Увод у хришћанску философију, с. 39.

³⁷⁴ В латинският език *persona* означава първо *маска*, а по-късно в контекста на римското право и реторика получава абстрактно значение. Едва в богословието – у Тертулиан и особено у Августин – тя получава значението, което става определящо за по-късната философска и богословска употреба на понятието.

³⁷⁵ Така напр. св. Максим Изповедник е категоричен: „Ипостас и лице [са] едно и също“: „Υπόστασις καὶ πρόσωπον, ταυτόν“. – *Богословски и полемически глави* 14 (91, 152A) [български превод: Св. Максим Изповедник, „Различни де-

то е характерния християнски начин за изразяване на реалността на конкретното съществуване (на Бога като Троица – три ипостаси и една същност и на Богочовека – една ипостас и две природи) и което придава на *личността* дълбоко онтологично съдържание³⁷⁶. Този начин на обозначаване на реалността на конкретното съществуване е напълно приложим и в дискурса на светоотеческото антропологично мислене и можем да видим как кападокийците и особено св. Максим настоява, че в противоположност на философите *ипостас* не е *същност със свойства* (*οὐσία μετὰ ἰδιότητων*), а се разбира като *всеки човек поотделно, персонално* (*προσωπικῶς*), *бивайки различен от останалите хора*³⁷⁷. Несъмнено християнското разбиране за личността отразява специфичния *опит* от истината за Бога и за човека като конкретен личностен начин на *съществуване* (*τρόπος ὑπάρξεως*), но при все това трябва да се подчертае, че тази *концептуализация* е станала възможна в един определен дискурс и това е диалогът на християнската мисъл с класическата гръцка метафизика³⁷⁸. Пример за тази съотнесеност към философския дискурс е определението на св. Йоан Дамаскин за *ипостас*, което според него необходимо трябва да има субстанция с акциденции, да съществува сама по себе си, да бъде действително съзерцавана³⁷⁹. Несъмнено това определение остава релевантно на категориалния апарат на гръцката метафизика и тази релевантност може да се проследи в цялата традиция на византийското богословие, макар тя по никакъв начин да не

финиции”, прев. Георги Каприев, в: *Архив за средновековна философия и култура*, св. VII, С., 2001, 74].

³⁷⁶ Вж. Γιανναρά, Χρ., *Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ Ἔρως*, 31-34. Вж. също Јанарас, Хр. *Философия из новог угла*. Врњачка Бања, 2000, с. 221 и сл.

³⁷⁷ За св. Максим *ипостас* е някакво *единствено* (*ἰδικόν*), което включва в себе си момента на *общото* (*τὸ κοινόν*). Вж. св. Максим Изповедник, *Богословски и полемически глави* (PG 91, 265CD). По-подробно вж. Јевремовић, П. Персонологија и онтологија у списима св. Максима Исповедника, у: Јевремовић, П. Патрологија у огледалу херменеутике. Београд, 2011, с. 75.

³⁷⁸ Този диалог завършва с въвеждането на понятието *ипостас* като нова ключова онтологична категория в елинския философски речник. В. Лурье настоява, че отците не просто приспособяват понятието *ипостас* към вече съществуващите онтологични категории (и конкретно към *първата ипостас* от *Категории* на Аристотел), а я въвеждат като радикално нова категория в онтологичния речник на елинската философия. Вж. Лурье, В. *История византийской философии*. Формативны период. СПб, 2006, 82-83.

³⁷⁹ „Ипостаста – пише св. Йоан Дамаскин – трябва да има същност с акциденции, да съществува сама по себе си и да се възприема осезаемо, т.е. енергийно”. – *Диалектика* 30 (PG 94, 596A). На друго място той пише: „Ипостас означава съществуване само по себе си и самостоятелно. В това значение под ипостас се разбира индивидът, отличаващи се по число от другите индивиди, например Петър, Павел, този кон...”. – Пак там, 42 (PG 94, 612B-613A).

изключва апофатичното измерение на богословстването, включително и в областта на антропологията. Напротив, именно апофатизмът прави възможно отнасянето на личността към конкретната ипостасна реалност на съществуването и именно той *освобожава* богословието от радикалната метафизична рационалност или позитивност (= катафатизъм), която може да бъде видяна в различните форми на натуралистични или просопократични концепции за личността. Апофатизмът на светоотеческата антропология остава всеобхватния хоризонт, в който тя успява да обоснове наистина богословски една теория за човешката личност въз основа на троичната и христологичната *тайна* в контекста на едно опитно еклисиално знание за реалността на личността.

Вследствие на обвързаността си с елинския метафизичен дискурс понятието *личност* или синтеза на понятията *persona* и *ὑπόστασις* „става важно понятие и в западното латинско мислене, а впоследствие и в по-късната философска метафизика“³⁸⁰. Решаваща роля в това отношение има Боеций със знаменитото си определение за личността като *индивидуална субстанция на разумната природа* (*substantia individua naturae rationabilis*)³⁸¹, в което той използва понятието *substantia* за да изключи акциденцията като нещо конститутивно за личността. По-късно това Боециево определение се интерпретира твърде спекулативно, като Тома Аквински подчертава, че личността е *субстанция*, която е *свършена и съществува* (субсистира) в себе си, обособена спрямо другите. Така в зрялата схоластика могат да се проследят редица изтънчени определения за *същността* на личността, ясно ситуирани в традиционния метафизичен дискурс и до голяма степен доминирани от едно по-скоро „катафатично“ метафизично мислене. При все това обаче богословското отнасяне на личността към троичната и христологичната тайна запазват дори схоластическата мисъл от пълната деперсонализация на реалното съществуващо и оставят пространство за известна апофатическа богословска интуиция.

В епохата на модерността се налага една метафизична парадигма за човека, в която личността се мисли във връзка с доминиращото метафизично понятие за „неизменната същност“ на човека като конституент на неговото битие и личностна идентичност³⁸². Доколкото антропологичното мислене следва тази цялостна метафизична парадигма за човека

³⁸⁰ Коцијанчич, Г., Посредовања: Увод у хришћанску философију, с. 40.

³⁸¹ Боеций, *За лицето и двете природи* 3 (PL 64, 1345). По-подробно вж. Nusser, Karl-Keinz. On the origin and foundation of the concept “The Person” metaphysical realism on interpersonal recognition, in: *Biblioteca digital de la Universidad Catolica Argentina, Sapientia Vol. LXIV, Fasc. 224, 2008, 51-63.* <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/on-origin-foundation-concept-person.pdf>

³⁸² Вж. Лубардић, Б. „Шта је то људско биће?...“, с. 147 и сл.

и човечността, то средновековното понятие за личността като *индивидуална субстанция на разумната природа* „до голяма степен определя и модерното схващане за личността като разумен конкретно съществуващ субект“³⁸³. В резултат на тази метафизична позитивност (= катафатичност) личността се отнася към *екзистенцията*, която може да бъде прибавена към вече съществуващата *субстанция* и този философски катафатизъм води до „все по-голямото отдалечаване на личността от *тайната* на личността отвъд всички свойства на природата“³⁸⁴. Логиката на тази метафизична парадигма постепенно отъждествява същността на личността с абстрактната саморефлексивна *субективност* и подчинява критериите за личностната идентичност на изискванията на метафизичната рационалистична позитивност (=катафатичност). Тази метафизична парадигма става доминантна дори в богословието, където човешката личност се отъждествява със *самосъзнанието* или *субекта* (при което тази субективност се разкрива в непосредственото присъствие на субекта в самия себе си, в спонтанността на Аз-а). Но едновременно с катафатическата логика на класическата метафизика богословската антропология наследява и характерния *метафизичен* език, който в най-дълбоката си структура и функция има за цел да артикулира – винаги „катафатически“ – концепцията за личността в категориите на абстрактната *субективност*. В крайна сметка метафизичното мислене на модерността поставя въпроса относно *критериите за личностна идентичност* (независимо от метафизичните предпоставки на тази идентичност) и ги отнася към онтичните предпоставки на отделните философски конструкти, но винаги по *катафатически* начин. Макар да наследява категориалната схема на елинската метафизика, това метафизично мислене радикално се е отчуждило от троичната и от христологичната тайна, които са противоотровата срещу метафизичното усилие за дефиниране *тайната* на личността. По такъв начин метафизичната парадигма на модерността отчуждава богословското, а и философското мислене от апофатическия хоризонт на теорията за личността.

Б) Кризата на метафизичния дискурс след залеза на модерността води до деконструирането на различните теории за личността от периода на класическата метафизика и открива перспективата на едно *неоапофатическо* разбиране за личността³⁸⁵. Постмодерността създава

³⁸³ Коцијанчич, Г. За апофатичку теорију личности, у: Личност (зборник радова четвртог философско-богословског симпозиона у дане светих Кирила и Методија, Подгорица-Цетиње-Будва, 1998); Никшић, Цетиње, 2001, с. 40.

³⁸⁴ Пак там, с. 41.

³⁸⁵ Още Имануел Кант в критиката си на класическата метафизика подчертава философски недопустимото обективирание на Аз-а, на персоналният

един неметафизичен дискурс, в който темата за личността се проблематизира главно във връзка с кризата на метафизиката, доколкото антропологията се стреми да изрази опита от конкретната *човечност*³⁸⁶. Постепенно философският дискурс поставя проблема за човека, за неговото съществуване и личностна идентичност във връзка с деконструкцията на метафизичните концепции за *субекта*, за *Аз-а*, за *самосъзнанието* (независимо дали те се мислят идеалистично или дуалистично) и така изостря усещането за личността като за *тайна*. Това дава основание на мнозина да се надяват, че именно усещането за човека и човечността като *тайна* ще доведе до преоткриването на апофатичния подход към личността в един постмодерен философски дискурс. В епохата на постмодерността метафизичната парадигма се *разпада* на различни философски дискурси³⁸⁷, зад които прозира чувството за *трагизъм* и за *изчезване* на съществуването на човека, прозира опита от *непонятността* на човечността, изразен от редица екзистенциалистски и постструктуралистски мислители от Сартър, Камю, Мерло-Понти, до Лакан, Дерида, Фуко и англосаксонската „philosophy of mind“³⁸⁸. Постмодерната чувствителност към човечността и към тайната на човека се съпътства от скритата война срещу метафизичния *катафатизъм* в областта на антропологията „в името на апофатичния опит от човечността на човека“³⁸⁹. Този апофатизъм стига до там да „размие“ докрай граници на познанието за човека и да абсолютизира *тайната* на личността като „нещо“, за което няма какво да се каже. Едновременно с *неоапофатизма* на постметафизичните философски интуиции – особено тези на екзистенциалната философия – постмодерността култивира и един своеобразен апофатизъм по отношение тайната на личността и в различни области на културата – от психологията и изкуството, до

субект (който е източник на рефлексията и трансцендентално условие на познанието), който не може да бъде предмет на никакъв познавателен акт. У самият Кант е останало развито и друго разбиране, което е довело до ключови апории на съвременното философско мислене за субекта: за него проблемът за идентичността на личността е свързан с *автономията*: личният субект предполага автономния субект на действието.

³⁸⁶ Вж. Лубардић, Б., „Шта је то људско биће?, 151-152.

³⁸⁷ От една страна постмодерните философски интуиции имат за цел да отидат отвъд идеалистичните метафизични конструкти, но от друга страна те са израз на една „нова“ метафизична аксиома, според която човекът е *автарлично* и в същността си *природно* битие, при което съществуването и личностната идентичност на човека се „затваря“ до границите на неговите природни способности или до конкретното историческо и социално съществуване. Вж. Лубардић, Б., „Шта је то људско биће?, с. 154.

³⁸⁸ По-подробно вж. пак там, 152-154.

³⁸⁹ Коцијанчић, Г., За апофатичку теорију личности, с. 42.

медицината и правото. Страстта на постмодерността да *деконструира* има за окончателна последица пълното *релативизиране* на истината за човека, което обаче прави невъзможна *релационността* на личността, доколкото поставя под въпрос самия *носител* на отношенията. Но тази безкрайна *деконструкция* води до постепенното изчезване на личността, води до *обезличаването* (деперсонализацията) на човечността, а в своя индивидуален логос човекът все повече става *вещ, предмет* на технологична манипулация и дизайн. Доколкото постмодерността отхвърля всяка метафизична перспектива – включително и на традиционното разбиране за *ипостасността* или *персоналността* – то всяка онтология на личността вече изглежда невъзможна и нерелевантна, а неоапофатичната теория за нея – обречена³⁹⁰. Апофатическите интуиции на постмодерната философия по-скоро остават обречени сред отломките на разпадналата се метафизична парадигма и са безсилни да култивират автентична неоапофатическа теория за личността, която да е философски и богословски релевантна. От тази перспектива апофатизмът в смисъл на *апокатафатизъм* в богословстването за личността би могъл да „освободи“ православната антропология от апориите на постмодерните философски интуиции за човека и да направи възможно *всеобхватното* говорене за личността съгласно църковния опит и истина.

3. Преоткриване на апофатическото изменение на богословската теория за личността

Несъмнено християнската традиция е култивирала едно схващане за личността, което остава отвъд всички деконструкции на метафизичната парадигма за човека и това схващане има подчертано *апофатическо* измерение. Съвременната православна антропология преоткрива богословската теория за личността в ключа на характерния за нея *антропологичен апофатизъм*, който я *освобождава* от ограниченията на всяка метафизична или неметафизична дискурсивност. Във всеки случай, ако богословската антропология иска нейната съвременна „*концептуализация*“ на личността да бъде релевантна, „тя трябва да

³⁹⁰Интересно изключение в това отношение прави Емануел Левинас, който е имал съзнанието, че субективността не може да се сведе до *същността*, а извира от интерперсоналното отношение с другия. В този смисъл постмодерното превръщане на личността в *тайна* и *загадка* не е връщане към автентичния *антропологичен* апофатизъм, а по-скоро остава бягство от идеалистичната метафизика. Независимо от всичко съвременната философия продължава да схваща личността като индивидуално/обособено битие с идентичност в пространството и времето, което се различава от другите видове индивиди само по своите критерии за идентичност. Вж. Коцијанчић, Г., За апофатичку теорију личности, с. 46.

вземе предвид съвременния опит и неговите понятия³⁹¹, да влезе в творчески и критичен диалог с постмодерните философски интуиции (често пъти апофатически) за тайната на личността. До голяма степен именно тези философски интуиции създават дискурса, в който богословието би могло да осмисли специфичния антропологичен опит и знание, култивиран в преданието и да артикулира църковната истина за личността в тъкмо този дискурс, но едновременно с това *свободно* от философските предпоставки на същия този дискурс. С оглед на това безкритичното *връщане* към старите метафизични модели – както и ентузиазираното „прегръщане“ на постметафизичните философски интуиции за човека – остава богословски нерелевантно, доколкото не успява да преоткрие *логоса* на Преданието в специфичния дискурс на постмодерността. Именно така би трябвало да се разбира *неопатристичната* перспектива, в която съвременната православна антропология се опитва да осмисли църковната истина за човека, фокусирана в тайната на ипостасността или *личностността*³⁹². В случая за нас е важно преоткриването на *апофатичното* (в смисъл на *апокатафатично*) измерение на личността, което е залог за това богословието да артикулира специфичния църковен опит от *тайната* на ипостасността или персоналността и едновременно с това то да остава *свободно* от дискурса, в който концептуализира тази истина. С други думи, апофатичният или апокатафатичният подход към тайната на личността позволява на православно богословие да преоткрива църковната опитност за личността в различни контексти и дискурси, а от друга страна – да остане вярно на апофатическата свобода от всяка дискурсивност на същата тази църковна опитност.

Две свидетелства на традицията. В библейско-светоотеческото предание откриваме един характерен *антропологичен* апофатизъм, който обуславя апофатичния или апокатафатичния хоризонт на църковната истина за личността, която се преживява като *par excellence тайна* и се отнася към ипостасната реалност на човешкото съществуване. Този *антропологичен апофатизъм* извира от истината, че Бог е *непознаваем*, а следователно и човекът, който е сътворен *по образ* (κατ' εἰκόνα) Божий е също *непознаваем*³⁹³. Този радикален антропологичен

³⁹¹ Пак там, с. 43.

³⁹² В цитираната вече студия „Какво е това човешко битие“ („Шта је то људско биће?...“) Богдан Лубардич показва, че съвременната православна антропология има подчертано *просопологична* насоченост и доказва това чрез творчеството на четирима водещи православни антрополози: Владимир Лоски, Христос Янарас, митр. Йоан Зизиулас и Сергей Хоружий.

³⁹³ Вж. Nellas, P. Deification in Christ. SVS Press, NY, 1984, p. 22.

апофатизъм може да бъде видян на практика в цялото светоотеческо богословско предание, но тук ще приведем само два примера.

Антропологията на св. Григорий Нисийски се откроява измежду различните начини, по които светоотеческото богословие концептуализира църковния опит и знание за човека като придава на човешката личност неизменно *апофатическо* измерение³⁹⁴. От една страна в неговата просопология се откроява догматическото равнище, на което той обширно тематизира понятието *ипостас* в подчертания дискурс на традиционната елинска метафизика³⁹⁵. От друга страна обаче неговото богословстване за човешката личност (когато то не е в контекста на триадологията и христологията) превъзхожда всяка метафизична позитивност (= катафатичност) и се движи в един подчертан апофатичен хоризонт, т.е. *свободно* от всяка метафизична рационалност. За св. Григорий човекът е сътворен от преизобилието на Божията благодать и е екзистенциален носител на образа Божий³⁹⁶, т.е. *иконичен*, от което следва, че той метафизично е определен като *участник* в божественния Първообраз³⁹⁷. Именно поради това в човешката природа има „духовен“ елемент (*νοῦς*)³⁹⁸ и човекът е не само *микрокосмос*, а преди всичко *микротеос*, т.е. призван да бъде *по подобие* на Бога в Христос. За св. Григорий обаче *богоподобие*то не се ограничава само до „духовния“ елемент в човека, а се простира до най-дълбоките екзистенциални дълбини на неговото ипостасно битие; то се отнася към самовластния му избор да *участва* в живота на непознаваемия Бог, от което следва, че човешкото богоподобие се крие в неговата непонятна и неизказа-

³⁹⁴ По-подробно вж. Ojell, A. One Word, One Body, One Voice (Studies in Apophatic Theology and Christocentric Anthropology in Gregory of Nyssa), Helsinki, 2007, 44-50. <https://www.doria.fi/bitstream/handle/10024/5625/oneword.pdf?sequence=2>

³⁹⁵ По-подробно вж. Tollefsen, T. St. Gregory of Nyssa's Concept of Hypostasis, *Црквене студије*, бр. 3, Ниш, 2006, 25-36.

³⁹⁶ Според св. Григорий Нисийски човекът е сътворен като *подражаване* (*μίμημα*) на Божествената природа (без това да премахва *тварността* на неговата природа) и затова *по образ* се отнася към изобилието на *съвършенства* и *блага*, с които Бог е надарил човека, за да може той да *участва* в тях. Така изразът *човекът е сътворен по Божий образ* означава, че Бог „е сътворил човешката природа като причастна на всяко благо“. – *За устройството на човека* 16 (PG 44, 184 B). По-подробно вж. Muckle, J. The Doctrine of St. Gregory of Nyssa on Man as the image of God. *Medieval Studies*, vol. VII. Toronto, 1945, p. 56 и сл.

³⁹⁷ Според св. Григорий Нисийски сътворяването на човека *по образ* Божий означава, че той може да *участва* в нетварния божествен живот. Вж. *Обширно катихизическо слово* 5 (PG 45, 21 BC).

³⁹⁸ Вж. Ojell, A. One Word, One Body, One Voice, p. 40 и сл.

на личностна истина³⁹⁹. Така св. Григорий подчертава *апофатическото* измерение на човешката личност в контекста на една *антропология на участието*: за него човешкият ум *участва* в апофатичната тайна на Бога и следователно е радикално непознаваем за всяко рефлексивно познание. Това апофатично разбиране за човешката личност може да бъде много плодотворно за съвременните богословски и философски интуиции и то остава живо в цялата традиция след св. Григорий.

Три столетия по-късно св. Максим Изповедник ще доразвие този апофатичен подход към тайната на човешката личност в контекста на своята христоцентрично ориентирана есхатологична *логосна* онтология⁴⁰⁰. За него тайната на личността се разкрива в екзистенциалното напредване на човека от *по образ* към *подобие*, което в действителност означава оличностяване (= личностно творене) на човека в смисъл на усвояване по благодат на личния начин на съществуване (*τρόπος ὑπάρξεως*) на Христос, т.е. *осиновление* и *обожение*. Като преодолява по този начин „диктата“ на всяка философската метафизика, той следва един апофатически подход към тайната на човешката личност главно в две насоки: за него това *по образ* (*κατ' εἰκόνα*) е хоризонт на *католичността* на човешката персонална психосоматична ипостас, но едновременно с това и *топос* на оличностяването (= ипостазирането) на човека *по подобие* на Христос. Този характерен *антропологичен апофатизъм* позволява на св. Максим да остане свободен от метафизично обусловеното елинско разбиране за човека и да заяви, че същността на човека е *целият човек*⁴⁰¹ и така отнася събитието на личността към *възглавяването* или *ипостазирането* на католичността (= всецелостността) на човешката природа, образец за което е човешката природа на Христос⁴⁰². Единственият *неизменяем „елемент“* тук е *връзката* (*σχέσις*) между душата и тялото, а човекът в неговата апофатична дълбина е непостижим и неизказан, защото то не е нито сума от неговите съставни части и свойства, а „друго нещо освен тези неща... онова, което е около тях: от една страна то е съдържащо от тях, от друга – същото по никакъв начин не е ограничавано у тях (защото това, около което тези

³⁹⁹ Вж. Григорий Нисийски, *За устройството на човека* (PG 44, 180A; 153-156).

⁴⁰⁰ Този апофатизъм се вижда ясно в логосната онтология на св. Максим, където *логосите* са непознаваеми..

⁴⁰¹ Св. Максим е категоричен, че човекът не е нито само душата, нито само тялото, а *цялото това* (*τὸ ὅλον αὐτοῦ*), тъй като те са само *стихии* на *цялостния вид* на човека (*ὅλου εἶδους ἀνθρωπίνου*). Вж. *Амбигва* 7 (PG 91, 1101 BC). По-подробно вж. Λουδοβίκος, Νικ. πρωτ. *Μεταφυσική ἢ ἐσχατολογία τοῦ σώματος*, στο: Λουδοβίκος, Νικ. πρωτ. *Ὁρθοδοξία καὶ ἐκσυγχρονισμός*, σ. 168 и сл.

⁴⁰² Вж. св. Максим Изповедник, *Амбигва* 7 (PG 91, 1097 AD). Той подчертава, че единството на душата и тялото е *природно*. Вж. *Писмо* 12 (PG 91, 488 D; 552 D–553 C); *Амбигва* 42 (PG 91, 1324 C).

неща са, не е от тях, или не е същите тези неща, или нещо тяхно, или от някои или някое тяхно нещо, или у тях, или у някои или някое от тях, и нито е, нито така се нарича)⁴⁰³. Става дума за неизказаната и непонятна апофатическа сърцевина на човешката личност, която не се поддава на никакво онтично определение и рационално разбиране, която няма никаква причинна връзка със своите основни елементи (които тя поддържа), преодолявайки апофатично окончателно тяхната сума⁴⁰⁴. Тук виждаме същия *антропологичен апофатизъм*, ясно отнесен към контекста на Максимовата есхатологична онтология: сърцевината на човешката психосоматична ипостас (като есхатологичен носител на цялото) остава *апофатическа тайна*, която никога не може да се определи по статичен начин, а битието на човека се намира в едно непрестанно есхатологично *ставане* в Христос⁴⁰⁵. Благодарение на този антропологичен апофатизъм св. Максим предлага една смела теория за единната психосоматична ипостас на човека и прониква в екзистенциалната дълбина на апофатически неопределимата човешка личност като нова твар в Христос. От тази перспектива всеобхватността на личността се отнася към енергийното „приемане“ на безкрайния божествен живот по благодат в човешкото битие по образ и подобие на Христос, което всъщност е тайната на обожението. По такъв начин св. Максим използва принципа на антропологичния апофатизъм, за да изгради своята *par excellence* богословска теория за личността *свободна* от предпоставките на елинската метафизика и дълбоко вкоренена в христологията като алфа и омега на светоотеческото антропологично мислене. Нещо повече, именно този *апофатизъм* прави антропологичното мислене на св. Максим еклисиологично релевантно и функционално, доколкото за него тайната на личността като *идентичност* и *различност* се разкрива в апофатическия етос на евхаристийното общение в тялото на Църквата⁴⁰⁶.

Разбира се, в светоотечески контекст антропологичният апофатизъм в подхода към тайната на човешката личност не означава отричането на богословското знание или възможността за концептуализация на личността, а по-скоро всеобхватен херменевтичен хоризонт, който опосредства осмислянето на богообразната човешка персоналност в рамките на една апофатическа, отворена и динамична антро-

⁴⁰³ Св. Максим Изповедник, *Амбигва* 7 (PG 91, 1101 ABC).

⁴⁰⁴ Срв. Λουδοβίκος, Νικ. πρωτ. Ἡ κλειστή πνευματικότητα καὶ τὸ Νόημα τοῦ Ἐυτοῦ, σ. 304.

⁴⁰⁵ Вж. Λουδοβίκος, Νικ. πρωτ. Ὑπόσταση καὶ καθολικότητα στὴ ἑλληνικὴ πατερικὴ παράδοση // Λουδοβίκος, Νικ. πρωτ. Ορθοδοξία καὶ εκσυγχρονισμός. Αθήνα, 2006, σ. 75.

⁴⁰⁶ Вж. св. Максим Изповедник, *Мистагогия* 1,3 (PG 91, 665 CD).

пология, разбира се *личностноцентрична*. В случая този апофатизъм освобождава православно богословие от „затворената“ парадигма на традиционната метафизична концептуалност, доколкото този апофатизъм е не-предикация, а по-скоро отричане на всяка предикация или с други думи доколкото той е *апокатафатизъм*. От тази перспектива съвременната богословска теория за личността би трябвало да има неизменно *апокатафатично* измерение, за да остане релевантна на постмодерния дискурс и едновременно с това да бъде винаги *свободна* от него и да остава вярна на автентичния църковен опит и знание за човека като личност. С други думи антропологичният апофатизъм дава възможност на богословието да пристъпи „мистагогично“ към тайната на личността като тайна на *оличностяването* или „*личностнотворенето*“ по подобие на Христос и в този смисъл той остава *sine qua non* на съвременната богословска просопология.

Съвременната перспектива. Съвременната православна антропология подчертава апофатическото измерение на богословската теория за личността главно за да покаже органичната връзка и вкоренеността на личността в троичната и христологичната тайна. С оглед на това антропологията е синтетично включена в *апифатическия етос на общението*⁴⁰⁷, което означава, че идентичността, смисълът и ценността на човешката личност намира своето онтологично потвърждение в богооткровената и благодатно преживяна истина за Бога като предвечна *общност* на Личности (които съществуват в агапично диалогично общение и взаимност)⁴⁰⁸, предложена на човека чрез Въплъщението на Христос. В следствие тази триадологично-христологична истина става основна предпоставка за основаването на личността в еклисиалния начин на съществуване като *общност на личности*, която се конституира в Христос чрез благодатта на Светия Дух. От тази перспектива православната антропология обосновава богословски истината за личността, при кое-

⁴⁰⁷ Вж. Yannaras, Chr. The Freedom of Morality. New York, 18-19.

⁴⁰⁸ Според о. Николаос Лудовикос колкото в случая въпросът за апофатиката да не е достатъчно изследван, то неговата сила е очевидна. Макар да не можем да познаваме Божията същност, съществува обаче нещо много важно що се отнася до отношението между същността и личностите в Света Троица, което знаем: знаем, че Божията същност конституира тайната на единството на божествения живот, знаем също заедно със св. Максим, че същността не е тъждество на свойствата на трите ипостаси, а тяхното *подобие*, неизказано единство и перихоресиса (*περιχώρησις*) (според текстовете на св. Кирил Александрийски и св. Максим Исповедник) на трите личности. Затова според прот. Николаос Лудовикос е невъзможно тайната на личността да се изследва по правилен начин, ако нямаме предвид тайната на *единосьщието* (*τὸ ὁμοούσιον*). Вж. Λουδοβίκος, Νικ. πρῶτ. Ἡ κλειστή πνευματικότητα..., σ. 263.

то тя има едно подчертано *апофатическо* измерение, доколкото винаги е опитно и еклисиално познание за личността. В този ясен еклисиологичен дискурс антропологичният апофатизъм има значението и на „метаинтелектуалистично придобиване на опит от неизказаните дълбини на личността като *par excellence* богочовешка реалност“⁴⁰⁹, което ни въвежда в предверието на христологичната антропология. В тази богочовешка перспектива православната антропология има за цел не просто да *говори* или да предложи някаква *доктрина* за личността, а да осмисли и артикулира истината, че Христос е осъществил самата *реалност* на личността и я прави *основа* и *ипостас* на личността на всеки човек по светотайнствен начин в живота на Църквата.

Очевидно православното богословие култивира една *апофатическа антропология на общението*, която има ясни триадологични, христологични и еклисиологични предпоставки и разкрива истината за човека като жива *ипостасна реалност* и *духовно събитие*⁴¹⁰. В перспективата на теоеклисиалния персонализъм апофатизмът остава всеобхватния хоризонт, който позволява личността да бъде мислена като христологично и еклисиално *събитие*, което изисква от същата тази антропология не просто да създава някаква метафизична концепция за личността, а да култивира опитна, дълбинна и динамична *теория* за личността. Доколкото антропологичният апофатизъм създава един всеобхватен гносеологически хоризонт, който прави възможно *оистиняване* на знанието за личността, то той е интегрално опитно познание и води към динамизиране онтологията на личността, която остава свободна от конструктите на метафизичната парадигма⁴¹¹. Именно този апофатичен хоризонт на антропологията позволява един *инклузивен* начин на богословстване, или по думите на Богдан Лубардич „богословстване, основано върху метода на диалогичната богочовешка херменевтика, посредством която то посреща предизвикателствата на доминиращите антропологични предпоставки“⁴¹². Доколкото в постметафизичния дискурс антропологичното мислене се опитва да преодолее предпоставките на метафизичната идеология и на позитивистките науки, то вече предполага едно същностно *апофатическо* измерение⁴¹³, което

⁴⁰⁹ Лубардић, Б., „Шта је то људско биће?, с. 148.

⁴¹⁰ Според Б. Лубардич „тази референтна точка, като жив принцип на православната антропология, има основни последици в плана на изследването на човешкото битие, включвайки неговите междуличностни, обществени, исторически и културни способности, действия и цели“. – Лубардић, Б., „Шта је то људско биће?...“, с. 149.

⁴¹¹ Срв. Јанарас, Хр., Хајдегер и Дионисије Ареопафит, с. 79.

⁴¹² Лубардић, Б., „Шта је то људско биће?...“, с. 149.

⁴¹³ Според Г. Коцијанчич в постметафизичния дискурс апофатичният опит на човешката мисъл се противопоставя на катафатичния тоталитарни-

да освобождава от всяка философско-метафизична дискурсивност. Въпросът пред православната антропология е доколко апофатическото мислене допринася за *кохерентността* и *всеобхватността* на антропологичния модел и доколко този *антропологичен апофатизъм* не води до пълната деконструкция на богословското знание за човека, което има за свой „орос“ новия начин на съществуване на Христос като *par excellence* еклисиален опит и реалност. От тази перспектива всички „компоненти“ на православната антропология трябва да бъдат мислени в ключа на една христологична апокатафатика, която да доближава богословския ум до тайната на личността като *топос* и *тропос* на оличностяването на човешката природа *по подобие* на Христос.

Православното богословие основава антропология върху теологумена за човека като екзистенциален носител на *образа Божий* и тази богооткровена истина е апофатическият предел на всички граници на църковния антропологичен опит и знание⁴¹⁴. В случая приносят на неопатристичната мисъл е начинът, по който тя осмисля и артикулира *апофатическата* разлика между *образа* и *подобие*то в дискурса на просопологията или ипостасологията и предлага всеобхватна богословска теория за личността като *ипостасна реалност* или като *ипостасна личност* с ясни христологични и еклисиологични критерии за *личностната идентичност*. В този контекст православната антропология мисли личността като инклузивно ипостазиране на всички психосоматични свойства (атрибути) на човешката природа⁴¹⁵, при което личността е образ, подобие, ипостас *по Христа* (τὸ κατὰ Χριστόν) – според израза на св. Николай Кавасила). Оттук могат да се изведат две аксиоматични за богословието на личността истини: 1) личността е ипостасен носител на природата⁴¹⁶, което означава, че начинът на съществуване на природата е *личностна* особеност и 2) природата и личностите се познават само чрез *енергиите* на природата, които са винаги *личностни* (= въипостасени). В тази антропологична истина се открива характерната

зъм на метафизиката. Вж. Коцијанчич, Г. Посредовања: Увод у хришћанску философију, с. 270 и сл.

⁴¹⁴ Панайотис Нелас подчертава, че учението за Божия образ у човека определя богословски произход, структура, цел и предназначение на човека и то в една подчертано христологична перспектива. По-подробно вж. Nellas, P., *Deification in Christ*, p. 22.

⁴¹⁵ В контекста на това психосоматично единство на човешката ипостас е важно да се подчертае апофатическият характер на връзката на душата и тялото, което в случая отхвърля всеки опит за „онтологизация“ на някоя „част“ на човешката природа и едновременно с това утвърждава истината, че ипостаста се отнася към всеобхватността (католичността) на човешката природа.

⁴¹⁶ Според Христос Янарас човешката природа съществува само като *лична ипостас на живота*. Вж. Yannaras, Chr., *The Freedom of Morality*, p. 18.

богословска апокатафатика, доколкото от една страна богословската антропология отхвърля радикално всяко дефиниране на личността и вижда в нея непостижима тайна (доколкото човекът е екзистенциален носител на *образа* Божий), а от друга – концептуализира познанието за човека посредством личностни енергии на неговата природа в перспективата на благодатното преобразяване в Христос в опита на Църквата. По такъв начин апофатизмът позволява на съвременната православна мисъл да направи синтез между богословието на *личността* и *богословието на енергиите* на равнището на антропологията – синтез, който може да бъде изключително плодотворен особено в условията на постмодерната богословска схоластика. В този смисъл личността би могла да се мисли като *топос* и *тропос* на осъществяване на ипостасните възможности на човешката природа като *нова твар* в Христос и именно това е тайната на благодатното *преобразяване* или на *обожение*, което задава автентичните критерии за личностна идентичност. Тук апофатическият хоризонт на просопологията има екзистенциално значение за предотвратяване на всеки опит за „онтологизация“ на личността⁴¹⁷ или с други думи за някакъв „трансцендентален персонализъм“, който разкъсва връзката между ипостаста и логоса на природата⁴¹⁸ и който създава редица *апории* в съвременното богословие на личността. Именно поради това православната антропология би трябвало да настоява, че личността не се свежда до индивидуализираните свойства на природата, а че тя *ипостазира* природата по съборен начин, че е *топос* и *тропос* на оличностяването на човека *по подобие* на Христос. Една такава позиция би могла да „освободи“ богословското разбиране за „екстатичността“ на личността (за която съвременните православни богослови толкова настояват) от традиционната философска парадигма и да спомогне това *екстатично* да се разбира като *ипостатично*, т.е. че личността е ипостасен носител на своята природа в нейната целокупност⁴¹⁹. Очевидно принципът на антропологичният апофатизъм може да бъде противоположен срещу онтологичното разделение и противопоставяне на личността и природата; той е по-скоро метаонтологичния начин, по който богословският ум може да открие тяхното *апофатическо* различие, доколкото личността се мисли като ипостазиране на всеобхватността на природата *по подобие* на

⁴¹⁷ По-подробно вж. Λουδοβίκος, Νικ., πρωτ. Ἡ κλειστή πνευματικότητα..., σ. 291 и сл.

⁴¹⁸ Органичната връзка на *ипостас* и *логос* на природата е ключов за светотоотеческото мислене и особено за св. Максим Изповедник, доколкото личната ипостас се мисли като начин на съществуване на природата.

⁴¹⁹ Вж. Zizioulas, J. „Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood“, *Scottish Journal of Theology* 28 (1975), 407-408.

Христос в синергия с благодатта на Светия Дух. От тази перспектива преоткриването на антропологичния апофатизъм остава залог за автентично богословстване за личността, което е свободно от диктата на философските конструкти за личността (винаги „*просопократични*“)⁴²⁰ и следващо критериите на църковната истина и опит за човека като *нова твар* в Христос.

В усилието си да богословства за личността по автентичен *еклисиален* начин православната антропология поставя в центъра на просопологията въпроса за *релационността* или *кинонийността* на личностния начин на съществуване. Тайната на личността предполага винаги динамичното осъществяване на ипостасните възможности на човешката природа, т.е. уникалния и неповторим личностен начин на съществуване в *срещата* на свободата и благодатта. Светоотеческата антропологична мисъл утвърждава ясно принципа, че самовластието (*αὐτεξουσίος*) прави възможно човекът да определя своя *начин на съществуване* в синергия с благодатта, а това е *ипостасния* начин на съществуване, начин на личностната свобода, чието съдържание е благодатта. Съвременната православна антропология говори по-скоро за способността на човека *да стане личност по подобие* посредством участието *по благодат* в новия начин на съществуване на Христос, т.е. като *битие на срещата и общението* с Христос и ближните в *общностния* начин на живеене в Църквата като Тяло Христово. Следователно *тайната* на личността се разкрива в *тайната* на отношението-общението (*σχέσις-κοινωνία*) с *Д/другия*, което тя припознава като релационен залог и диалогичен потенциал на своята природа, тъй като другият се разкрива като конститутивен призив за общението, за осъществяването на свободата, за взаимно съ-съществуване и съдействие⁴²¹. В случая *релационността* или *кинонийността* на личността предполага екстатичното излизане от границите на падналото съществуване⁴²², предполага свободното *отваряне* към другия за среща и общение с него в любовта, в многобройните срещи с Христос и ближните по агапичен начин в живота на Църквата. Тук тайната на личностната идентичност се разкрива по апофатически начин в тайната на интерперсоналното общение и на жертвеното *съ-съществуване със* и *заради* другия, откри-

⁴²⁰ Еп. Атанасий Йевтич определено свързва апофатизма с основния принцип на православната онтология: „Това е тази православна онтология, която дава примат на личността над битието. Естествено, че няма безбитийна личност, както няма и битие, същност, която да не е оличностена“. – О апофатичком и катафатичком богословъу, с. 182.

⁴²¹ Вж. Лубардић, Б., „Шта је то људско биће?, с. 174.

⁴²² В тази антропологична перспектива грехът не се разглежда в моралистична, а в онтологична перспектива – като разпад на природата и като обезличностяване.

ва се в апофатичния етос на еклисиалния начин на съществуване като диалогично общение и взаимност в любовта. Така църковната истина за тайната на личността остава апофатически *свободна* от всяко философизиране, доколкото личностната идентичност се потвърждава *опитно* и *апофатически* в общението с другите личности и преди всичко с Христос, което е свързано непосредствено с апофатическия евхаристиен етос на *църковния начин на съществуване*. Очевидно съвременната православна антропология отнася *реляционността* или *кинонийността* на личността към синергийното осъществяване на диалогичния потенциал на човешката природа по дълбоко личностен или по-точно междуличностен (интерперсонален) начин и в този смисъл тя остава вярна на принципа на „антропологичния апофатизъм“. Тук *антропологическият апофатизъм* в смисъл на апокатафатизъм може да „освободи“ богословското разбиране за *реляционността* на личността от доминиращите философски конструкти за „*интерсубектност*“ или „*интерперсоналност*“ – които като правило останат „*просопократични*“⁴²³ – и да осмисли тази реляционност като *диалогична взаимност* по подобие на Троицната тайна, открита в Христос. Във всеки случай тази реляционност, кинонийност и интерперсоналност остават антропологически нерелевантни, ако не бъдат осмислени в контекста на църковния начин на съществуване, т.е. ако не извират от опитната реалност на апофатичния евхаристиен етос на Църквата. Следователно съвременната православна антропология обосновава апофатичното измерение на църковната истина за личността в перспективата на *еклисиологията*, доколкото Църквата е *мястото* и *начина* на осъществяване на истинската ипостасност или персоналност на човека по подобие на Христос.

За съвременното православно богословие апофатическата антропология на общението има дълбок еклисиологичен смисъл и това е залогът за *par excellence* богословския характер на онтологията на личността. В действителност в осъществяването на добродетелта на *евхаристийната личностна ипостас* човекът осъществява своята онтологична отговорност за обожение или с други думи отговорността си за пълнотата и автентичността на личностното съществуване по дълбоко църковен начин. В опита на Църквата духовното събитие на личността се разкрива във „*факта* на участие в един нов начин на съществуване и това не е нито идеологическа, нито морална съгласуваност, а екзистенциална промяна, която се развива благодатно с помощта на Светия Дух в безграничните граници на свободата, т.е. това е литур-

⁴²³ Тук *просопократично* означава онтологичното разделение на личността от природата, при което личността е „*реляционна*“, независимо от нейната природа..

гична съгласуваност⁴²⁴. Новият начин на съществуване в Църквата не е морално постижение, не е нещо, което човекът осъществява; той е начин на отношение⁴²⁵, в който човекът придобива по благодат еклисиален начин на съществуване. С оглед на това Църквата е пространство за апофатическото познание на човека, защото тя е свидетелство за новия начин на съществуване на човека в Христос и това познание е дълбоко *опитно* и *апофатическо*, то е познание в опита от живота на евхаристийното тяло⁴²⁶. Опитното и апофатическо познание за човека извира от общностната ипостасна любов към другия като диалогичен отговор на любовта, в която човекът става способен да преобрази своя начин на съществуване в противоположност на природния, индивидуалистичен начин на съществуване. Доколкото това преобразяване става в светотайнствения живот на Църквата и в неизброимите срещи с Христос и ближните по светотайнствен начин, то формира един евхаристиен общностен етос, който е извор на автентичен антропологичен опит и знание. Евхаристийният опит на Църквата разкрива общностната ипостасна любов към другия като диалогичен отговор на Христовата любов и само в този контекст човекът става способен да преобрази своя начин на съществуване – от природен и индивидуалистичен в ипостасно-личностен и киновийно-агапичен. Това е опитно благодатно „интериоризиране“ на църковния начин на съществуване, който има своето светотайнствено начало в Кръщението, минава през онтологичната промяна на покаянието и има за свое постоянно средоточие участието в Евхаристията. Истината за човека се открива в този църковен начин на съществуване, тъй като в евхаристийния опит логосът на човешкото битие става вътрешна „част“ от истинския логос на Тялото Христово – Църквата като място и начин на спасението и обожението в Христос чрез благодатта на Духа⁴²⁷. Ипостаста на църковното съществуване се конституира от *общението*, *любовта* и *свободата*, които в действителност са апофатическите ороси на персоналната идентичност на човека. В евхаристийния опит структурата на еклисиалния начин на съществуване става структура на самата човешка личност, доколкото тя съществува и живее съгласно евхаристийния начин на съществуване *не заради себе си, а заради другите*⁴²⁸. Така Евхаристията конституира един общностен начин на жертвено съ-съществуване с и

⁴²⁴ Јанарас, Хр., Хајдегер и Дионисије Ареопафит, с. 110.

⁴²⁵ Вж. Zizioulas, J. Being as Communion. NY, SVS Press, 1997, p. 15.

⁴²⁶ Срв. Јанарас, Хр., Хајдегер и Дионисије Ареопафит, с. 110.

⁴²⁷ Вж. Лубардић, Б., „Шта је то људско биће?“, с. 179.

⁴²⁸ Според св. Максим Исповедник в общението на Евхаристията вярващите са толкова тясно сраснати, че вече никој не съществува *заради себе си*, а всеки съществува *заради другите*. Вж. Мистагогија 1,3 (PG 91, 665 CD).

заради другите в Христос в Църквата, в който общението и различността (когато тя не води към разделение) взаимно се препотвърждават и стават апофатически „ороси“ на личностната идентичност. Следователно църковният начин на съществуване остава апофатичен хоризонт на автентичното богословстване за личността дори в усилието му да отговори на проблемите за *личностната идентичност и другостта*, поставени от постмодерния философски дискурс. Апофатическата богословска теория за личността позволява преобразяването на човека да се мисли като благодатно оличностяване на природата и като личностна „интериоризация“ на благодатта, което има за последица една *максималистична* етика, отнасяща се до личностната промяна на начина на битието. Тази промяна обаче е възможна само в екзистенциалната рамка на еклисиалното съ-съществуване с Бога и ближните в Христос, при което добродетелта на общението потвърждава по апофатически начин тайната на личността. Тази еклисиална антропология на общението се потвърждава по опитен и апофатически начин, тъй като отговорността за другия и за другите се разбира в един есхатологичен хоризонт и едновременно с това се потвърждава исторически в литургично действената синергия. С оглед на това съвременната православна антропология запазва *антропологичния апофатизъм* като *добрия залог* (τὴν καλὴν παραθήκην) (срв. 2Тим. 1:14), който може да оживотворява и да оплодотворява антропологичното мислене и опит и да дава на богословието *свободата* да оистинява знанието за личността във всяка *нова* екзистенциална ситуация, във всеки *нов* философски дискурс.

* * *

В заключение могат да бъдат направени няколко основни извода:

1. Преоткриването на автентичния богословски апофатизъм или апокатафатизъм е всъщност преоткриване на *опитното* и *лично* знание за човека, което в дискурса на антропологията дава *свобода* от тоталитаризма на метафизичното мислене за личността. Апофатизмът или апокатафатизмът е всеобхватен хоризонт, който *оистинява* знанието за личността съгласно *логоса* на църковната истина за Бога и човека в Христос по еклисиален начин.

2. Апофатизмът позволява на богословието да формира своя теория за личността във връзка с дискурса на класическата метафизика, но едновременно с това да остане *свободно* от всеки философски дискурс с характерните за него метафизични конструкти за човека и човечността. В този смисъл апофатизмът трябва да се мисли като „*метадискурсивност*“, която освобождава мисленето за личността от доминирането на метафизичните предпоставки от епохата на класическата метафизика и идеологиите на модерността.

3. Апофатизмът освобождава богословската теория за личността от „просопократията“ на неоапофатическите интуиции за човека, които се откриват в постмодерната философска мисъл. От тази перспектива богословският апофатизъм или апокатафатизъм прави възможен творческият и критичен диалог със съвременната философска антропология, като отчита многопластовостта на дискурса именно в *свободата* си от същия този дискурс.

4. Апофатическият хоризонт на богословската теория за личността трябва да бъде мислен в контекста на една *апофатическа антропология на общението*, която има ясни триадологични, христологични и еклисиологични „ороси“. В рамките на тази антропология тайната на личността се мисли в *опита* от общението в новия начин на съществуване на Христос, т.е. като *събитие* и *реалност* на църковния начин на съществуване с ясни екзистенциално-социологични измерения.

5. Апофатическият хоризонт на антропологията на общението прави възможно богословското осмисляне на личността като *топос* и *тропос* на осъществяване на ипостасните възможности на природата като *нова твар* в Христос и в този смисъл да я постави в центъра на богословската онтология. Апофатизмът позволява правилното осмисляне на *релационността*, *екстатичността* и *другостта* на личността в пределите на една богословска онтология, която има за алфа и омега същия този нов начин на съществуване на Христос, опитно достъпен за човека в еклисиалното Тяло Христово – Църквата по евхаристиен начин.

6. Апофатизмът на съвременната православна антропология е залог за създаването на такъв *инклузивен* и *интерактивен* модел на антропологично мислене, в който критичният творчески диалог на богословието с философията и природните науки би могъл да даде *добър плод* – всеобхватното говорене за личността, което да е в съгласие с опита на Църквата и едновременно с това да отчита всички измерения на постмодерния дискурс.

Summary

Svilen Toutekov (Veliko Tarnovo)

The Mystery of the Person and Anthropological Apophatism

*(Rediscovering the apophatic dimension of the person
in the discourse of Orthodox Christian anthropology)*

The subject of the present study is the apophatic dimension of the theological theory of the person in the discourse of contemporary Orthodox Christian anthropology. In an Orthodox context, apophatism is not *theologia negativa*, but rather *theologia superlativa* in the sense of *apo-cataphatism*, that is, *experiential* and *personal* knowledge – in other words, *imparting truth to knowledge*. Apophatism is “freedom” from any metaphysical positivity, enabling Orthodox anthropology to understand and articulate the authentic ecclesial experience and knowledge of man *free* from various philosophical concepts. It is from this perspective that the study sets out to examine the degree to which the theological theory of the person remains captive to metaphysics, and how, rediscovering „anthropological apophatism” (in Panagiotis Nellas’ phrase), it *liberates* theology from the metaphysical way of thinking on man. On the other hand, a proper understanding of this apophatism, or apo-cataphatism, allows Orthodox anthropology to remain “free” also from the neo-apophatic intuitions about person in the postmodern philosophical thought. Two classic examples of such apophatic thinking in the patristic tradition are St Gregory of Nyssa and St Maximus the Confessor who clearly follow the principle of *anthropological apophatism*. The neo-patristic perspective of contemporary Orthodox anthropology makes it possible to rediscover this anthropological apophatism which allows understanding the ecclesial truth about person „free” from all philosophical constructs, and to articulate this truth in the specific postmodern discourse preserving its contextual orientation. The last paragraph focuses on the relevance of this anthropological apophatism to the central problems discussed in contemporary Orthodox anthropology: the theme of the image of God, the problem of the relational and ecstatic existence of the person, of communion and otherness, of the Christological and ecclesial dimensions of the experiential theology of person. The main conclusion is that rediscovering the principle of *anthropological apophatism* enables Orthodox anthropology to remain loyal to the *logos* of the ecclesial thinking on man and to articulate this thinking in every *new* context and discourse.