

Стоян Танев (Одензе и София)

## БОГОСЛОВИЕТО НА ЛИЧНОСТТА ПРИ МИТРОПОЛИТ ЙОАН ЗИЗИУЛАС И ОТЕЦ ДУМИТРУ СТАНИЛОЕ

### Увод

Целта на настоящата работа е да сравни разбирането за личността в богословието на митрополит Йоан Зизиулас и отец Думитру Станилое. Причината за избора на тези двама богослови би трябвало да е очевидна, защото и двамата са представители на едно течение в Православното богословие, което би могло да се определи като персоналистично. Както ще видим обаче те предлагат две съществено различни версии на разбирането за личността. Сравнението набляга на различното разбиране за отношението между личност и природа и на ролята на природните енергии в това отношение. Важното в случая е, че разликата в двата богословски подхода води до две различни разбираня за еклисиологията и за обожението. Акцентът на предложения тук анализ ще засегне не толкова следствията от различията, а самите различия. В този смисъл използваният метод на изложение предполага активното съдействие на читателя в това това той сам да усети тези различия.

### I. Разбирането за личността при митр. Йоан Зизиулас

В богословският синтез на митр. Йоан Зизиулас се открояват няколко основни богословски теми, едната от които засяга Троичното богословие и се изразява в акцентирането на два взаимосвързани принципа – за единия и многото и за връзката между общение и другост. Митр. Йоан е категоричен, че „Троичният Бог е единственият модел за правилното отношение между общение и другост, както за Църквата, така и за човешкото същество. Ако църквата иска да бъде вярна на себе си, тя трябва да отразява общението и другостта по начина, по който те съществуват в три-единния Бог. Същото се отнася и за човека като ‘образ Божий’. Връзката между общение и другост в Бог е единственият модел едновременно и за Еклисиологията, и за Антрополигията”<sup>505</sup>.

---

<sup>505</sup> Zizioulas, J. *Communion & Otherness – Further Studies in Personhood and the Church*, McPartlan, P., Ed. London: T&T Clark, 2006, p. 4.

Единството на модела води до това, че другостта не е следствие от единството, а го конституира така както единството на Св. Троица се дължи не на единството на същността ѝ, а на монархията на Отца, който е един от Троицата и, в същото време, в общение със Сина и св. Дух. Единството на модела води и до това, че другостта е абсолютна – Отец, Син и Св. Дух са абсолютно различни и не може да има никакво обръкване между Тях. Не на последно място, другостта е онтологична, а не морална или психологическа категория – всяко от Лицата на Св. Троица се различава не по своите природни характеристики, които са еднакви за всичките три лица, а по начина на тяхното специфично битие и съществуване, т.е. по това как всяко от Лицата е.

Според митр. Йоан другостта е немислима извън контекста на връзката и отношението – Отец, Син и Св. Дух са имена означаващи отношения<sup>506</sup>. Една личност не може да се отличава без да бъде в отношение или връзка. Това води до една релационна онтология на личността, или до една личностна онтология на връзката, което премества фокуса на онтологията от същността и природата върху личността, придавайки ѝ най-висш онтологичен статус. Отношението конституира личността, но личността не се изчерпва с отношението, тъй като в качеството си на реално съществуваща ипостас тя, дори и в отношението си, запазва своята онтологична цялост. Онтологичната цялост на личността не произтича от природата и същността, защото природата и нейните характеристики нямат онтологичен приоритет над личността. Бог е един не заради единната си същност и природа: „Единият Бог е Отец, т.е. един от Троицата, и Той е най-висшата отправна точка в Божествената онтология. Съществуването на Божията природа не може да се мисли отделно от Отца, който ‘причинява’ нейното ‘ипостасиране’, т.е. начина по който Тя е.”<sup>507</sup> Според митр. Йоан Църквата дължи тази Божествена онтология на Кападокийските отци, които я основават на два взаимосвързани въпроса: въпросът *какво* дадено нещо е и въпросът *как* това нещо е. Въпросът *какво* се отнася до същността или природата. Въпросът *как* се отнася до това как дадено нещо се отнася към другите неща. За да подчертае и изобрази взаимосвързката между двата въпроса митр. Йоан предлага една „система“ от две уравнения:<sup>508</sup>

---

<sup>506</sup> Zizioulas, J. Relational Ontology: Insight from Patristic Thought. B: The Trinity and an Entangled World – Relationality in Physical Sciences and Theology, Polkinghorne, J., Ed. Grand Rapids: Eerdmans, 2010, 147-156.

<sup>507</sup> Ibid., с. 149. Виж също: Zizioulas, J. Being as Communion, Crestwood: New York, 1985, p. 40; Zizioulas, J. Communion & Otherness – Further Studies in Personhood and the Church, McPartlan, P., Ed. London: T&T Clark, 2006, 113-154.

<sup>508</sup> Zizioulas, J. Relational Ontology: Insight from Patristic Thought. B: The Trinity and an Entangled World – Relationality in Physical Sciences and Theology, Polkinghorne, J., Ed. Grand Rapids: Eerdmans, 2010, p. 149.

- 1: „Какво“ (*ti*) = субстанция (*ousia, physis*)  
2: „Как“ (*pos* или *hopos*) = ипостас/личност =  
= начин/модус на съществуване (*tropos hyparxeos*) = отношение (*schesis*).

Според него тези уравнения не могат да бъдат отделени едно от друго, но ние можем да имаме достъп до, и общение с битието само на нивото на „Как“, т.е. на базата на второто уравнение. Първото уравнение, така да се каже, не носи никаква информация (на математичен език може да се каже, че системата от две уравнения се „изражда“ в едно единствено уравнение). Според Кападокийските отци Божията същност е непознаваема и несъпричастна. „Ние можем да познаем Бог като Отец – както и другите лица на Торицата – като личност, така както Той се отнася, а не по същност или природа. И независимо от това, че са се занимавали предимно с Божието битие, тези отци не прилагат този принцип само по отношение на Бог, а разширяват неговото приложение по отношение на всичко съществуващо:

„Ние не можем да познаваме същността на нещата, за нас е достъпен само техният начин на съществуване. Следователно, онтологията на връзката става възможна на онова ниво, на което нещата се отнасят едно към друго, и това всъщност е единственото ниво до което ние имаме достъп, не само в смисъл на познание – и това трябва да бъде силно подчертано – но също и в смисъл на съпричастност и общение“<sup>509</sup>.

Според митр. Йоан, онтологията на връзката, въведена от Кападокийските отци, има огромно значение и по още една причина – тя въвежда понятието за причина в самото Божие битие. Това съвсем не е случайно, защото за причинност може да се говори само в контекста на ипостасни отношения – т.е., на между-личностно ниво: Отец причинява съществуването на Сина и Духа като ипостаси, т.е. като специфични идентичности, възникващи чрез техните взаимни отношения.

„Такава една причинност придава динамизъм и движение на онтологията – битието не е статично и нещата не са самодостатъчни сами по себе си, а възникват в постоянното движение на техните взаимоотношения. От друга страна, такава една причинност придава на битието качеството на любовта и любовта придобива онтологичен характер: това да бъдеш не означава да бъдеш сам за себе си, а за другия, и да обичаш не означава да чувстваш нещо по отношение на другия, а да позволиш на другия да бъде, и то да бъде друг“<sup>510</sup>.

---

<sup>509</sup> Ibid.

<sup>510</sup> Ibid., p. 150.

Според митр. Йоан Кръщението в името на Светата Троица е навлизане в един екзистенциално важен начин на съществуване, който е подобен на този на Св. Троица: „Ние можем да свържем богословието с дълбоките екзистенциални нужди на човека само на базата на Троицния догмат. Без Троицния догмат Християнската вяра би загубила напълно своите екзистенциални измерения.“<sup>511</sup> Тези екзистенциални измерения имат онтологичен характер, тъй като онтологичната свобода на Бога се основава на личността на Отца. Личностната онтология на Св. Троица отваря за човека възможността и надеждата да стане личност по начина, по който Сам Бог е личност. Човекът няма начин да се оличности изхождайки от света такъв какъвто е: „Наблюдението на света не може да доведе до една онтология на личността, защото личността като онтологична категория не може да се изведе от опита“<sup>512</sup>. Основанието за онтологичната свобода на Бога лежи не в Неговата природа, а в Неговото личностно съществуване, чрез което Той пребивава като Божествена природа. Свободата избуява над природата и се изразява в любовта, защото единственият онтологичен начин на упражняване на свободата е любовта. Митр. Йоан тълкува израза „Бог е любов“ (I Йоан 4:16) в смисъл, че Бог „пребивава“ като Личност, а не като природа. За него любовта не е свойство на Божията природа, а е конститутивна за тази природа, т.е. тя престава да бъде просто свойство на битието и става *най-висшият онтологичен предикат*.

За митр. Йоан екзистенциалните измерения на Троицния догмат се основават на връзката между Кръщението и Евхаристията. Кръщението е едно ново рождение, „което води до нов начин на съществуване, до едно възобновление ... и, следователно, до една нова ипостас“<sup>513</sup>, която той нарича „еклисиална ипостас“, за разлика от дадената ни по рождение „биологична ипостас“. Според него „в човешкото съществуване противоречието между другост и общение, т.е. между конкретното (*ипостасата/личността*) и общото (*същност/субстанция* или природа), е не само онтологично зададено, но и *непреодолимо* само по себе си: природата не само предхожда конкретните човешки същества и им налага своите закони, но в крайна сметка ги и поглъща (анихилира) чрез смъртта. От гледна точка на природата, конкретното човешко съще-

---

<sup>511</sup> Zizioulas, J. The Doctrine of God the Trinity Today. The One and the Many – Studies on God, Man, the Church and the World Today, Edwards, G., Ed. Alhambra, California: Sebastian Press, 2010, p. 6.

<sup>512</sup> Zizioulas, J. Communion & Otherness – Further Studies in Personhood and the Church, McPartlan, P., Ed. London: T&T Clark, 2006, p. 103.

<sup>513</sup> Zizioulas, J. Being as Communion, Crestwood: New York, 1985, с. 53-62. Виж българския превод на Ина Мерджанова: Зизиулас, Й. Личност и битие. В: Изтокът и Западът за Личността и Обществото – Богословски Перспективи, ВТ, 2001, с. 50.

ство няма надежда за оцеляване и за вечно битие (*aei einai*). Човешката природа е 'обречена' да следва този път, който се е превърнал в част от нейния същностен състав"<sup>514</sup>. Този „провал“ на оцеляването на биологичната ипостас е заложен в биологичния акт на обезсмъртяването на рода. Този акт е свързан с природната необходимост и, следователно, в него отсъства онтологичната свобода. Цялата трагедия на този провал се състои в провала на опита на човека да се оличности единствено на базата на своя биологичен начин на съществуване. Именно този провал стои в основата на разбирането за грях. Изхода от това състояние е раждането на „ипостасата на еклисиалното съществуване“.

*Ипостасата на еклисиалното съществуване* се създава чрез новото раждане на човека в кръщението, което води до нов модус на съществуване и съответно до нова ипостас. Личността се нуждае от онтологична реалност, която да е освободена от необходимостта на съществуването и която да гарантира абсолютна онтологична свобода. Тази гаранция се задава от Христологията, чрез която стремежът на човека към личностна автентичност става историческа реалност, осъществена в историята чрез личността и делото на Исус Христос. Той е Спасителя, защото осъществявайки в историята реалността на своята личност, той я прави основа и ипостас достъпна за личността на всеки един човек. В личността на Христос природата на човека се приема по начин, който я освобождава от онтологичната необходимост, изразяваща се в трагедията на индивидуализма и смъртта. На тази база човекът може вече да пребивава и да утвърждава своето съществуване като личност не на базата на неизменните закони на своята обречена биологична природа, а на базата на връзката си с Бога, по подобие на връзката между Отца и Христос, Сина Божий. Това е смисълът на осиновлението на човека от Бога – отъждествяването на човешката ипостас с ипостасата на Божия Син. Това осиновление е същността на кръщението и Обожението. Чрез него това, което е валидно за Бога, става валидно и за човека: не природата определя личността, а личността прави възможно автентичното съществуване на природата като отъждествява свободата и битието на човека. Еклисиалното ипостасиране „материализира“ вярата и надеждата в безсмъртието на човека като личност. То преодолява биологичната ипостас като приема биологичната природа, но я конституира по един небιологичен начин, дарявайки я с една истинна онтология, която е заложена и вкоренена в бъдещето, залог за което е Христовото Възкресение. По този начин личността, освободена от биологичната си необходимост, няма да умре, а ще има последната дума над своята природа по начина, по който Бог като творческа лич-

---

<sup>514</sup> Zizioulas, J., *Communion & Otherness*, p. 63.

ност, а не като природа, има най-първата дума<sup>515</sup>. Такова едно еклисиално „обезсмъртвяване“ има есхатологичен характер и става възможно само в Евхаристията. Еклисиалната идентичност в своята историческа реализация е евхаристийна и тъкмо есхатологичният характер на Евхаристията може да обясни движението от биологичната към еклисиалната ипостас. Евхаристията не е само събрание и проявление на есхатологичното съществуване на човека, но и движение към него. Според митр. Йоан това разбиране за неотделимостта на събранието и движението в Евхаристията до голяма степен е загубило автентичния си смисъл и трябва да бъде преоткрито.

## II. Разбирането за личността при о. Думитру Станилое

Богословските аспекти на отношението между *личност* и *природа* заемат съществена част в работите на о. Думитру Станилое, но е развито в един коренно различен смисъл. За разлика от митр. Йоан, о. Думитру не противопоставя свободата на личността и необходимостта на природата. За него понятието „личност“ е призмата, която позволява да се види динамиката на взаимоотношението между Бог, човек и света. В същото време обаче той трудно може да се разглежда като привърженик на персонализма проповядван от митр. Йоан, който, онтологизирайки едностранно личността, я откъсва от природата и я лишава от действеността на природните сили и енергии. За о. Думитру личността и природата са два аспекта на една единна онтологична реалност, която се проявява активно и действа чрез управляваните от личността природни сили и енергии. Личността не се освобождава от природата си, а изразява свободата си чрез и благодарение на нея. Отношението между личност и природа е описано от о. Думитру в споменатата по горе книга *Иисус Христос или възстановяването на човека*,<sup>516</sup> цитати от която могат да се намерят на английски език в изследването на Кевин Бергер<sup>517</sup>. Основните идеи от книгата са

---

<sup>515</sup> Зизиулас, Й. Личност и битие. В: Изтокът и Западът за Личността и Обществото, с. 60.

<sup>516</sup> Staniloae, D. Iisus Hristos sau restaurarea omului. Sibiu, 1943.

<sup>517</sup> Berger, K. Towards a Theological Gnoseology: The Synthesis of Fr. Dumitru Staniloae. PhD Dissertation. Washington: Catholic University of America, 2003. По настоящем д-р Кевин Бергер е о. Калиник (Бергер) от Румънската Православна Църква в Америка. Дисертационният му труд предоставя един задълбочен анализ на гносиологията на о. Думитру Станилое. Част от предоставения тук анализ се базира на превода на о. Калиник на параграфи от книгата на о. Думитру Иисус Христос или възстановяването на човека, която за съжаление не е преведена на други езици освен на румънски. Изказвам най-сърдечната си

резюмирани във втория том на Догматичното богословие на о. Думитру, част от който бе публикуван в третия том на англоезичното му издание<sup>518</sup>.

О. Думитру описва връзката между *личност* и *природа* на базата на един синтез между Христологията и Троичното богословие. Тръгвайки от съединението на Божествената и човешката природи у Христа той търси отговора на въпроса „В какво точно се състои разликата между ипостас и природа?“ като се основава на три Христологични принципа<sup>519</sup>. *Първо*, Христос е бил истински човек с напълно автентична човешка природа. В същото време Той, като Син Божий, е съществувал и преди Въплъщението. Това означава, че ипостасата не е нещо добавено към или част от човешката природа. *Второ*, човешката природа на Христос никога не е съществувала сама за себе си, т.е. като отделна ипостас. Това означава, че природата не може да съществува извън – или не-ипостасно. *Трето*, тъй като Христос е истински човек, то той притежава човешка воля и човешки действия/енергии. Това означава, че човешката свобода е част от човешката природа, а не придатък към природата от страна на личността. От друга страна обаче пълнотата на Христовата човешка природа не води до наличието на някакъв втори субект на действие, който да е различен от Словото Божие, второто Лице от Св. Троица. Христос притежава две воли и две енергии, като човешката воля и енергия са придобити по време на Въплъщението. Човешката свобода е част от човешката природа, защото няма как да е принадлежала на ипостасата на Словото преди Въплъщението. Ипостасата на Словото Божие само за-действа Неговата природна свобода, но не я притежава. Тук о. Думитру цитира едно изказване на Ханс Урс фон Балтазар в неговата *Космическа литургия*, според който „Във всяка една енергия основополагащото действие принадлежи на природата, а завършеността и пълнотата на действието принадлежи на ипостасата.“<sup>520</sup> Но все пак остава отворен въпросът за това какво е ипостасата. О. Думитру подчертава невъзможността за изчерпателна дефиниция на понятието ипостас и посочва, че тя е завършената ця-

---

благодарност на о. Калиник за предоставените от него непубликувани материали посветени на богословието на о. Думитру Станилое. Запознаването ми с публикациите на о. Калиник бе изключително полезно за оформянето на моя собствен прочит на богословието на о. Думитру.

<sup>518</sup> Staniloae, D. *The Experience of God – Orthodox Dogmatic Theology*, Vol. 3: *The Person of Jesus Christ as God and Savior*. Превод на Ioan Ionita. Brookline, Mass.: Holy Cross Orthodox Press, 2011.

<sup>519</sup> Berger, K. *Towards a Theological Gnoseology: The Synthesis of Fr. Dumitru Staniloae*. PhD Dissertation, Washington: Catholic University of America, 2003, p. 33.

<sup>520</sup> Staniloae, D. *Iisus Hristos sau restaurarea omului*. Sibiu, 1943, с. 114. Цитирано от Berger, K. *Towards a Theological Gnoseology*, p. 36.

лост на природата, която при човека придобива характера на действащия субект, двигателят на енергиите (способностите, силите, действията и потенциите) на човешката природа, който остава неотделим от тях. Тук е важно да се изясни разбирането на о. Думитру за ипостасата като *субект*. Иползвайки термина субект той набляга не само на самостоятелното и уникално осъществяване на дадена природа, но така също и на способността и за съзнателно волево и свободно действие. По този начин той разграничава ипостасното реализиране на неживите природни обекти от това на човешката и Божията природи, които имат способността за ипостасно волево проявление на своите енергии.

О. Думитру определя ипостасата и като модуса или начина на съществуване, който, в случая на дадена индивидуална човешка природа, може да се разглежда като център или пресечна точка на взаимодействие на човешките енергии, а в контекста на взаимоотношението ѝ с други субекти, като предразположеност или интенция към общение. В този смисъл, ипостасата се проявява като начин на съществуване на дадена природа в нейната конкретно само-под-държаща се пълноценна реалност.<sup>521</sup> Взаимоотношенията и общението, които кулминират в проявлението на любовта, са крайната цел, телоса, на ипостасата и на всички нейни природни енергии<sup>522</sup>.

От казаното до тук се вижда как Христологичните преподставки на о. Думитру водят до разбирането за тясната взаимовръзка между *личност* и *природа*, а така също, и за ролята на природните енергии като конкретно само-под-държаща се (ипо-стасна) реализация на природата. При такова едно разбиране, любовта се явява кулминация на общението, а не като конститутивна характеристика на личността. Личността общува и обича свободно постигайки пълнотата на своята природа, без да е „онтологично обречена“ на това. Христологичните предпоставки на о. Думитру са в основата на разбирането му за връзката между ипостас, природа и природни енергии, формирайки фундамента на неговата богословска гносиология. Той обаче не изпада в гносиологичен максимализъм и, черпейки идеи от трудовете на о. Сергей Булгаков, акцентира на апофатичния характер на ипостасата<sup>523</sup>.

---

<sup>521</sup> Staniloae, D. Iisus Hristos sau restaurarea omului. Sibiu, 1943, p. 111. Цитирано от Berger, K. Towards a Theological Gnoseology, p. 38.

<sup>522</sup> Berger, K., Towards a Theological Gnoseology, p. 38.

<sup>523</sup> Булгаков, С. Трагедия философии. В: Булгаков, С. Сочинения в двух томах, т. 1, Москва: Наука, 1993, с. 319: „Ипостась, лицо, я, существует, имея свою природу, т.е. постоянно сказуемое и никогда до конца не изрекаемое свое откровение, которое она и осуществляет как свое собственное бытие (в разных его оттенках или модальностях). ... Ипостасное я неопределимо по самому своему существу. Будучи я, ипостасью, каждый знает, о чем идет речь, хотя это и неизреченно (а только изрекаемо). Именно самая сущность ипостаси состоит в том,



За о. Сергей ипостасата (Аз-ът, субектът) е апофатична, защото не може да се асоциира с която и да е част от човешката природа, бидейки много повече от нейните проявления и енергии. Според Булгаков дори и волята е само един предикат на трансцендентното „Аз“, който изразява само факта на неговото конкретно съществуване, а ипостасата, може да се разглежда като един вид свръх-съществуваща, защото тя не е обект или „нещо,“ което може просто да се инспектира или изучава. Ипостасата включва спектъра на всички възможни природни проявления и енергии, като за нея може да се предцира чрез всяка една от тях. От друга страна обаче в богословието на о. Сергей се прокарва идеята, че бидейки нещо повече от природните проявления и енергии, ипостасата има някаква над-природна и, едва ли не, нетварна съставка<sup>524</sup>. Основния проблем, според о. Думитру, се състои в допускането, че свойствата на ипостасата като субект (съзнание, свободна воля, разум и т.н.) са до голяма степен трансцендентни по отношение на природата, и че тази трансцендентност придава на ипостасата някакво относително-самостоятелно съществуване, отделно от природата. Такова едно отделяне налага необходимостта ипостасата да се разглежда като добавена отвън към природата, а не като нейна конкретно само-поддържаща се реализация. О. Думитру категорично се противопоставя на такова едно разбиране<sup>525</sup>. Макар и да споделя разбирането за апофатичния характер на ипостасата – това, че тя не може да се идентифицира с която и да е специфична част на природата, той, изхождайки от своите Христологични принципи, смята, че отделянето на ипостасата от природата по необходимост води до позиционирането на част от природните характеристики в ипостасата, а от там и до Аполинарианство. Ако част от характеристиките на субекта, като съзнание, свободна воля или разум, се основават не на природата, а са ѝ зададени отвън от страна на една независимо съществуващата ипостас, то излиза, че те са били внесени в Христовото човешко съществуване от ипостасата на Словото. Тогава ще се окаже, че в Богочовека има една единствена свободна воля, което води до монотелитство. Крайно интересно е,

---

что она неопределима, неопикуема, стоит за пределами слова и понятия, а потому и не может быть выражена в них, хотя и постоянно в них раскрывается”.

<sup>524</sup> Williams, R. *Sergii Bulgakov: Towards a Russian Political Theology*. Continuum International Publishing Group, 1999, 204-5, 211. Интересно е, че подобна идея се прокарва и при митр. Йоан Зизиулас, който говори за нетварния характер на автентичната личност, навличайки си критиката на о. Никлаос Лудовикос за това, че по този начин той, на практика, разглежда ипостасата като благодат (Loudovikos, N. *Person instead of grace and dictated otherness: John Zizioulas' final theological position*. В: *Heythrop Journal XLVIII*, 2009, p. 3).

<sup>525</sup> Staniloae, D. *Iisus Hristos sau restaurarea omului*. Sibiu, 1943, p. 114, 118, цитирано от Berger, K. *Towards a Theological Gnoseology*, p. 40.

че о. Николаос Лудовикос отправя подобна критика към митр. Йоан Зизиулас, тълкувайки неговата онтология на личността като израз на едно разбиране за личностната другост като не-диалогична и безапелационно „наложена“ отвън<sup>526</sup>. По един много подобен начин, основанията за тази критика могат да се намерят в прекомерното отделяне на ипостасата от природата, обезсмислянето на ролята на природните енергии и ограничаването на свободата в сферата на ипостасата.

Според о. Думитру човешката природа съдържа всички потенциални сили, които характеризират даден субект като действия център на съзнанието и на дейността, който управлява човешките действия и енергии. Ипостасата е именно този действителен център и окончателен субект на индивидуалното природно съществуване. По подобие на о. Сергей Булгаков, о. Думитру използва лично местоимение за да изрази двойствения характер на съществуване/не-съществуване на този действителен център:

„Личността е уникалния „кой“, който съществува и се познава като действия субект на дадена природа или на даден сложен набор от свойства, и който е винаги способен да ги активизира за нови действия, чрез които той поддържа и претърпява действията на други личностни или безлични фактори“<sup>527</sup>.

Определянето на ипостасата като действителен център и субект, който управлява човешките енергии позволява да се осмисли значимостта на Въплъщението като начин за обновление на човешката природа. Смесът на Въплъщението се състои в това човешката природа да придобие един нов действителен център чрез въ-ипостасирането си в Ипостасата на Словото<sup>528</sup>. По този начин човешката природа разширява своето онтологично основание, добавяйки му един допълнителен център извън себе си, в Самия Бог<sup>529</sup>. С други думи, чрез Въплъщението Ипостасата на Словото Божие, която е действия център на Божията непознаваема същност, се е превърнала в действителен център и за човешката природа. По този начин, по подобие на оптичните свойства на двата центъра на елипсата, човешката природа е била поставена веднъж за винаги в центъра на благодатното лъчение на Божествените

---

<sup>526</sup> Loudovikos, N. Person instead of grace and dictated otherness: John Zizioulas' final theological position. *Heythrop Journal* XLVIII, 2009, p. 10.

<sup>527</sup> Staniloae, D. *The Experience of God – Orthodox Dogmatic Theology*, Vol. 3: *The Person of Jesus Christ as God and Savior*. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2011, p. 27

<sup>528</sup> Staniloae, D. *Iisus Hristos sau restaurarea omului*. Sibiu, 1943, p. 114, 118. Цитирано от Berger, K., *Towards a Theological Gnoseology*, p. 46.

<sup>529</sup> *Ibid.*

енергии, запазвайки своята самостоятелност чрез притежанието на автентичен човешки разум, собствена воля, енергии и тяло. Нещо повече, само в този смисъл – според мярката на нейната съ-причастност на въ-ипостасираните Божии енергии, за човешката природа може да се говори като за автентична. Такова едно разбиране разкрива едно допълнително апофатично измерение на човешката личност след Въплъщението – тя съществува автентично в нейната пълнота само в светлината на личността на Богочовека<sup>530</sup>. Тук може наистина да се говори за наличието на нещо ново, което се основава на възможността за свободни, непредвидими и разкрепостяващи волеви личностни действия, а не просто на механичните ответни реакции характерни за безличностните природни неща. Следвайки Леонтий Византийски, о. Думитру приравнява личността на онзи „Кой“, който използва пълнотата на общодостъпните природни енергии за себе си като действащ субект, като „Аз“ по отношение на друг „Ти“. С други думи, енергиите на човешката природа се осъществяват и проявяват диалогично в нейното качество на субект<sup>531</sup>.

Както видяхме по-горе, О. Думитру говори за човешката ипостас и като начин на съществуване, който се характеризира с предразположеност или нагласа за общение. Според него, това именно е начина на съществуване, който е характерен за между-ипостасното проявление на любовта между трите Лица на Св. Троица. По този начин, чрез Въплъщението, Словото Божие прави достъпен за хората начина на общение, който конституира неговата, Божията, същност. Така той „облича“ своята същностна нагласа за общение в човешка плът, придавайки на човешката природа мощен импулс за междуличностно общение и събирайки всички хора в неизмерното царство на Божията любов<sup>532</sup>. „В рамките, и с помощта на Божественния субект, човешката енергия се прониква от Божествената енергия и се преобразява, постигайки най-съкровената връзка между Бог и творението. А чрез човека, тази връзка се пренася и върху цялото творение. Чрез способността си да действа в света всяко човешко същество поема отговорност не само за своята собствена съдба, но и за съдбата на цялото тварно битие“<sup>533</sup>.

---

<sup>530</sup> Виж коментара на о. Георги Драгас за разбирането на човешката личност при св. Атанасий Александрийски: Dragas, G. D., *Saint Athanasius of Alexandria: Original Research and New Perspectives*. Rollinsford, New Hampshire: Orthodox Research Institute, 2005, 1-23. Български превод на Мартин Пенев: Драгас, Г. „Въчовечаване“ или „стана човек“. Една пренебрегната страна от Христологията на св. Атанасий Александрийски. Богословска мисъл, № 1-4, 2008, 18-38.

<sup>531</sup> Berger, K., *Towards a Theological Gnoseology*, p. 43.

<sup>532</sup> Staniloae, D. *Iisus Hristos sau restaurarea omului*. Sibiu, 1943, p. 120. Цитирано от Berger, K. *Towards a Theological Gnoseology*, p. 47.

<sup>533</sup> Stăniloae, D., *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 127. Цитирано от

Тъй-като нагласата за общение не е някаква характеристика или специфична енергия на човешката природа, тя би могла да се разглежда като начина на съществуване, който конституира човешката ипостас. Тя обаче се основава до такава степен на силите на човешката природа, че според о. Думитру, би било невъзможно природата да се разглежда като абсолютно откъсната от личността. Енергиите, които правят възможно общението, са част от човешката природа, но именно нагласата за общение, която е характерна за ипостасата е тази, която не само ги управлява, но и обединява в тяхното конкретно ипостасно осъществяване<sup>534</sup>. В този смисъл, за природата може да се говори само като личностена, както в онтологичен, така и в екзистенциален смисъл.

Тук си струва да отбележим разликата с разбирането на митр. Йоан Зизиулас за самостоятелното онтологично значение на личността по отношение на природата, което води до ограничението на свободната воля в сферата на личността. О. Думитру е категоричен в своите Христологични принципи твърдейки, че всяко пренасяне на природни свойства в личността води до Аполинарианство и Монотелитство. Това е важно да се отбележи, защото богословието на о. Думитру също би могло да се разглежда като персоналистично. Както видяхме обаче неговият персонализъм е коренно различен, защото се основава на разбирането за природа и личност като два аспекта на една единна онтологична реалност. За него ипостасата не е нещо отделно от природата, а само модуса на усвояването и на действителността на природата. Интересното е, че о. Думитру гледа по подобен начин и на различието между същност и енергии. Същността, или природата, притежава енергията (основният аргумент за това е Христологичен – Христос преди Въплъщението не е имал човешка природа и човешка енергия, така че човешката Му енергия се носи и е внесена в ипостасата от човешката природа). Личността не може да „произвежда“ енергия, а само активизира, управлява и използва природните енергии. Ипостасата не добавя ново съдържание към природата, тяхното съдържание е идентично – природата съществува само като въ-ипостасирана/о-личностена. Според о. Думитру, дори и свойствата на ипостасата като субект – свободната воля и способността ѝ за ипостасно само-определение, се разглеждат като част от природата. По това той се доближава до някои от твърденията на о. Сергей Булгаков, който приравнява Божията София, Премъдростта Божия, на живата същност Божия, приписвайки ѝ изначалното свойство на същността да се проявява като ипостас – да се ипостасира<sup>535</sup>.

---

Berger, K., *Towards a Theological Gnoseology*, p. 48.

<sup>534</sup> Ibid.

<sup>535</sup> Bulgakov, S. *The Bride of the Lamb*. Grand Rapids, Michigan: William B.

О. Думитру Станилоае пренася своите Христологични принципи за разбирането на отношението природа и личност и в Троичното богословие<sup>536</sup>. С това той следва след-Халкидонската светоотеческа богословска традиция да се използва терминология, която да удовлетвори едновременно и Христологията и Троичното богословие<sup>537</sup>. И тук той набляга на ипостасното съществуване на трите Лица на Св. Троица като активни действени субекти, без обаче да подценява ролята на Божията същност. Той подчертава необходимия баланс между самостоятелността на Лицата и единството на Божията свръх-същност, както в догмата за рождението на Сина и изхождението на Св. Дух, така и за активното взаимоотношение между трите Лица на Св. Троица, което той характеризира като между-субектно и нарича *перихорезис*. Той невъднъж подчертава, че неговите богословски идеи винаги трябва да се разглеждат в контекста на тези две основни светоотечески отправни точки – единството на Божията свръх-същност и между-субектното отношение, перихорезиса, между трите Лица на Св. Троица, което се изразява в любовта<sup>538</sup>. За него обаче единството на Св. Троица не се изчерпва с единството на същността, нито пък отношението между Лицата се основава единствено на свойствата на ипостасата. По подобие на Църковните Отци, той прави разлика между единство по същност и единството основаващо се на любовта вътре в Св. Троица:

„Всяко едно от Лицата на Св. Троица, откривайки се в света и действайки измежду човешките същества, се проявява в пълнотата на единството си с другите две Лица, както по отношение на своето битие, така и по силата на любовта си към тях. Едновременно с това обаче пълнотата на любовта между Лицата на Св. Троица прелива в любовта на всяко от Лицата към хората... Ние сме призвани да укрепваме в пълнотата на любовта си един към друг и в любовта си към Бог чрез нетварните Божии енергии, защото те представляват единството на Божието битие, което ни се предава, превръщайки се в единство и на човешкото битие”<sup>539</sup>.

---

Eerdmans Publishing Company, 2002, p. 39.

<sup>536</sup> Staniloae, D. *The Holy Trinity: Structure of Supreme Love*. B: Theology and the Church. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 1980, 73-108; Staniloae, D. *The Experience of God – Orthodox Dogmatic Theology*, Vol. 1: Revelation and Knowledge of the Triune God. Превод на Ioan Ionita и Robert Barringer, Brookline, Mass.: Holy Cross Orthodox Press, 1994, 245-280.

<sup>537</sup> Berger, K., *Towards a Theological Gnoseology*, p. 58.

<sup>538</sup> Staniloae, D. *The Experience of God – Orthodox Dogmatic Theology*, Vol. 1: Revelation and Knowledge of the Triune God. Brookline, Mass.: Holy Cross Orthodox Press, 1994, p. 247.

<sup>539</sup> *Ibid.*, p. 252.

Богословският подход на о. Думитру определено има персоналистичен характер, който намира основанията си в богословието на светите отци. Така например, той използва един ключов момент в богословието на св. Атанасий, който набляга на това, че действията на Бог Отец са едновременно, и ипостасни, и природни – рождението на Сина, макар и да е по природа, не може да се разглежда независимо от волята на Отца; то е рождение от ипостасата на Отца, но и по природа: „Ако Синът е по природа, а не според волята, може ли да го има без благоволението и волята на Отца?“<sup>540</sup> Този въпрос намира отговор в думите на св. ап. Павел: „Понеже в Него благоволи Отец, да обитава всичката пълнота, и чрез Него да примири със Себе си всичко, било земно, било небесно, като го умиротвори чрез Него, с кръвта на кръста Му“ (Кол. 1:19). В същото време обаче благоволението не предполага предшествие на волята, а автентичността и единството на природата<sup>541</sup>. В този смисъл реалността на Божиата природа не е безличностна. Според о. Думитру, когато се говори за взаимоотношенията между Лицата на Св. Троица, волята и същността са неотделими, но това не предполага времево първенство на волята. Сина не е пасивен краен обект на раждането от страна на Отца. Раждането на Сина и изхождането на Св. Дух стават с активното лично участие на всяко едно от Лицата:

„В любовта помежду си Лицата не са просто участници в едно взаимно общение между самите себе си; те, също така, се самоутвърждават взаимно и лично, установявайки се в съществуването си, едновременно и давайки, и приемайки... Отец установява извечното съществуване на Сина чрез своето цялостно себе-отдаване, докато Сина постоянно и извечно утвърждава Отца като Отец, както чрез приемането на своето извечно съществуване от Него, така и чрез Своето постоянно себеотдаване на Отца като Син. Действията, чрез които Божиите Лица, в тяхното различие и безмерна любов, взаимно се утвърждават в тяхното съществуване, са извечни действия и имат напълно личностен ха-

---

<sup>540</sup> Athanasius, *Contra Arianos* 3:66, B: Schaff, Ph. *Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II, Vol. 4*, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2009, p. 430: „And accordingly the Father Himself said not, ‘This is the Son originated at My will,’ nor ‘the Son whom I have by My favour,’ but simply ‘My Son,’ and more than that, ‘in whom I am well pleased;’ meaning by this, This is the Son by nature; and ‘in Him is lodged My will about what pleases Me.’ Since then the Son is by nature and not by will, is He without the pleasure of the Father and not with the Father’s will? No, verily; but the Son is with the pleasure of the Father, and, as He says Himself, ‘The Father loveth the Son, and sheweth Him all things’“.

<sup>541</sup> Ibid.

рактър, макар и да са действия, в които Божиите Лица са активни и действени всички заедно<sup>542</sup>.

Раждането на Сина и изхождението на Св. Дух са едновременно и природни, и извечни, и личностни действия. Съществено обаче е и това, че това определено не са действия, в които участва единствено Отец. Синът и Св. Дух не могат да бъдат пасивни обекти на действието на Отца. Те също трябва да имат личностна роля в природните действия. О. Думитру използва термина „прозрачност“, за да опише действияния характер на взаимоотношението между трите Лица на Св. Троица като субекти. „Пълно общение възниква само между личности, които са взаимно прозрачни една за друга в качеството си на субекти“<sup>543</sup>. Степента на прозрачност между тях в качеството им на субекти е пропорционална на степента на взаимното им общение, което достига кулминацията си в състоянието на взаимно-споделена субектност. За о. Думитру това е състояние, при което отделните личности загубват свойствата си на обекти една спрямо друга. Моделът за такова състояние е Св. Троица. В този смисъл рождението на Сина от Отца по никакъв начин не го прави пасивен обект по отношение на действията на Отца, защото всичко с изключение на ипостасната обособеност на Лицата е споделено. Според о. Думитру, Синът не само е роден от Отца, но и *се* ражда от Отца – един смислов акцент, който изглежда че се проявява и в румънския език, и който показва активната личностна роля на Сина в своето собствено раждане:

„Синът не е пасивен в своето рождение от Отца, макар че Той не е Онзи, Който ражда, а Онзи, Който се ражда. Нито пък терминът ‘изхождение’ по отношение на Св. Дух означава някаква пасивност от страна на Св. Дух, която да го направи обект на действието от страна на Отца“<sup>544</sup>.

За разлика от митр. Йоан Зизиулас, за о. Думитру у Бог няма нищо безлично. Един конкретен пример за това е Божията любов, която е личностна, но в същото време „Бог е любов“, което показва че Божията любов има същностен характер. Казвайки, че „Бог е любов“ ние не го обезличностяваме<sup>545</sup>. Това разбиране води до една друга разлика с митр. Йоан – тълкуването на Божието единство. Макар, че Отец,

---

<sup>542</sup> Staniloae, D. The Experience of God – Orthodox Dogmatic Theology, Vol. 1: Revelation and Knowledge of the Triune God. Brookline, Mass.: Holy Cross Orthodox Press, 1994, p. 257.

<sup>543</sup> Ibid., p. 260.

<sup>544</sup> Ibid., p. 261.

<sup>545</sup> Staniloae, D. Orthodox Spirituality. South Canaan, Pennsylvania: St Tikhon's Seminary Press, 2002, p. 53.

а не Божията същност, е единственият център на Божеството, Божията същност играе важна роля за Божието единство:

„За да се придържаме към определението за любовта като същностен Божий акт и едновременно с това към определението за този акт като отношение в контекста на единството на Божието битие, ние трябва да мислим Божието битие и като единство, и като отношение и то като отношение, което избуява от сърцевината на единството. Единството не трябва да се разрушава за сметка на отношението, нито пък отношението да се премахва за сметка на единството. Разбирането ни за Троицата излиза извън рамките на различието между единство и отношение по начина, по който ги разбираме. Реципрочното отношение е акт и у Бога този акт е същностен... независимо от това, че всяко Лице си има своя собствена позиция в рамките на общия акт пораждащ отношението”<sup>546</sup>.

Единството в Св. Троица се основава на общата същност, но тази същност е едновременно, и „сврѣх-същностна”, и напълно „лично-стена”. Ипостасирането на всяка одухотворена същност придобива качествата на, или се окачествява като, действен субект. В качеството си на действен субект, всяка ипостас е призвана да придобие максималната степен на общение и да достигне до състоянието на взаимно споделена субектност, което характеризира взаимоотношението между Лицата на Св. Троица – перихорезиса. Според о. Думитру това състояние има две основни характеристики – пълна прозрачност и реципрочно взаимопроникване без смесване<sup>547</sup>. В този смисъл може да се твърди, че състоянието на взаимно споделена субектност се основава на взаимното споделяне (отдаване и приемане) на Божията същност, и от друга страна, че единството на същността се основава на тяхната взаимно-споделена субектност:

„Ако ипостасата притежава цялата същност и ако, в същото време, Трите Ипостаси са в пълно общение помежду си, това не означава, че някоя от Тях може да привлече същността присвоявайки я само за Себе си, а че всичките Три Ипостаси я отдават и приемат напълно. В това се състои реалния диалог и пълноценното отношение”<sup>548</sup>.

---

<sup>546</sup> Staniloae, D. The Experience of God – Orthodox Dogmatic Theology, Vol. 1: Revelation and Knowledge of the Triune God. Brookline, Mass.: Holy Cross Orthodox Press, 1994, p. 258.

<sup>547</sup> Ibid.

<sup>548</sup> Staniloae, D., Studii Catolice Recente despre Filioque. Orthofoxia 25, 1973, p. 498. Цитирано от Berger, K., Towards a Theological Gnoseology, p. 90.



Комбинацията от единството, разбирано по този начин, свободния диалог и пълнотата на общението са в основата и на икономийното единство на Св. Троица – тъй-като всяка една от трите Ипостаси притежава единната същност в пълнота, всяко действие на всяка една от Тях е винаги съвместно и не може да се осъществи без другите две:

„Вижте как в някои случаи Отец открива Сина, а в други случаи Сина открива Отца... По този начин ни се открива цялото Божество, понякога в Отца, а понякога в Сина и в Св. Дух“<sup>549</sup>.

Тук е важно да се отбележи удивителната прилика между подхода на о. Думитру и критиката на о. Николаос Лудовикос по отношение на богословието на митр. Йоан Зизиулас. И в давата случая става дума за диалогичната реципрочност във вътрешно Троичните отношения, в която учението за различието между Божията същност и енергии играе съществена роля. Тази реципрочност се изразява в едно много по-изтънчено разбиране за ролята на Отца като действителен център и източник на Троичното битие, но така също и в едно много по-динамично разбиране за Обожението. В този смисъл може да се каже, че в своята критика о. Николаос Лудовикос би намерил един горещ поддръжник в лицето на о. Думитру Станилое. Много по-съществено е обаче да се подчертае, че в своето богословие о. Думитру дава отговори на богословски проблеми, които възникват по-късно в богословието на митр. Йоан Зизиулас.

Интересното е това, че темата за Божието единство и онтологичното първенство в недрата на Св. Троица е един от редките поводи, по които митр. Йоан споменава, и директно критикува, разбирането на о. Думитру Станилое. Това неслучайно става в главата именувана „Отец като причина“ на неговата последна книга *Общение и другост*<sup>550</sup>, където митр. Йоан изразява резервите си по отношение на разглеждането на Божието вътрешно-Троично общение като част от Негово онтологично основание. Според него всеки компромис с монархията на Отца, като единствен принцип на онтологичното единство на Св. Троица, би поставил под съмнение библейския монотеизъм. Допускането за каквото и да е друг такъв принцип, основаващ се едновременно на трите Лица или на общата за тях същност, би разрушил онтологичния порядък и би довел до необходимостта от тяхното едновременно, взаимно и едновременно „зараждане“. Това според митр. Йоан би довело до необходимостта от дефинирането на една „панорамна онтология“, в която другостта на Лицата не произтича от един специфичен Друг, а получава

---

<sup>549</sup> Staniloae, D. *The Experience of God – Orthodox Dogmatic Theology*, Vol. 1: *Revelation and Knowledge of the Triune God*, p. 274.

<sup>550</sup> Zizioulas, J. *Communion & Otherness*, McPartlan, P., Ed. London: T&T Clark, 2006, p. 134, б. 63.

своето окончателно основание някак си автоматично, и то от самата себе си<sup>551</sup>. Проблемът за митр. Йоан се състои в това, че при това положение нашата молитва към единия Бог би загубила своя адресат някъде в онтологичното пространство между трите Лица на Св. Троица.

Отговорът от страна на о. Думитру може да се търси отново в неговия балансиран прочит на светите отци, който непрестанно набляга на апофатичния характер на Троичното тайнство:

„Дионисий Ареопагит твърдо изповядва, както непреодолимото различие между трите Божии Лица в рамките на тяхното единно битие, така и характеристиките на Божието битие като тайнство, което е недостъпно за нашето разбиране“<sup>552</sup>.

„Св. Василий Велики казва, че човешкото битие е разпръснато и в различните ипостаси ние не виждаме нищо друго освен това разпръснато битие. В Лицата на Св. Троица обаче се вижда едно непрекъснато и безкрайно общение. В този случай мисълта ни по никакъв начин не може да приеме разбирането за някакво степенуване, което може да съществува между Отца, Сина и Св. Дух, 'защото няма нищо, което да се вмества между Тях: нито вещь, която да съществува като нещо различно от Божията природа, тъй че да може да я разделя от самата нея с вмъкването на нещо инородно, нито някаква пустота от промеждутък без битие, което да накара да секне хармонията на Божествената същност със самата нея, нарушавайки непрекъснатостта ѝ с присъствието на пустотата“<sup>553</sup>. А що се отнася до монархията на Отца, езикът, използван от о. Думитру му позволява да подчертае Божието единство по начин, който не изключва нито водещата роля на Ипостасата на Отца, нито ролята на единната Божия същност, нито пък диалогичната взаимност на общението между всичките три Ипостаси на Св. Троица:

---

<sup>551</sup> Тук е подходящо да се отбележи един интересен приюм, който е характерен за митр. Йоан. Той заимства термина „панорамна онтология“ от критиката на Левинас срещу Хайдегер, за да развие своя аргумент срещу становища, които са защитавани от различни, включително и православни богослови, основаващи се на мнения изразени от светите отци. На други места той подчертава философската значимост на някои от заеманите от него становища някак си независимо от тяхната богословска роля. Това е израз на една тенденция да се „четат“ светите отци през призмата на проблематика, която възниква и се установява като такава в екзистенциалната философия на XX век.

<sup>552</sup> Staniloae, D., *The Experience of God – Orthodox Dogmatic Theology*, Vol. 1: *Revelation and Knowledge of the Triune God*, p. 247.

<sup>553</sup> Staniloae, D., *The Experience of God – Orthodox Dogmatic Theology*, Vol. 1: *Revelation and Knowledge of the Triune God*, p. 251. Текстът цитиран от о. Думитру е от писмо 38 на св. Василий Велики „Писмо до своя брат Григорий за различие-то между същност и ипостас“, в превод на Иван Христов, *Вселена*, № 2, 1994.

„Отец, който е слънце в смисъл на това, че Той по отчески е източник на безкрайна светлина, причинява в себе си появяването на Сина, т.е. слънцето в смисъл на отражение на цялата тази безкрайна светлина, която изобилства в Отца. Отец се самоотразява сам в себе си като синовна слънчева светлина и се вижда чрез нея обемайки я в пълнота, или по-скоро, откривайки се чрез нея в едно още по-силно сияние. Освен това, Отец се самоотразява сам в себе си и като още една слънчева светлина, като Дух Светий, откривайки се още по-сияйно като Отческо слънце, и откривайки Сина по същия начин, като синовно слънце. Те са три действителни Ипостаси, три действителни модуса, в които единосьщната безкрайна светлина съществува. Всяка една от тях се открива в своето лъчение чрез другите две като съсъд на същата безкрайна светлина, бидейки неразделна част от тях и имайки ги неразделно от самата себе си“<sup>554</sup>.

---

<sup>554</sup> Staniloae, D., *The Experience of God – Orthodox Dogmatic Theology, Vol. 1: Revelation and Knowledge of the Triune God*, p. 255.

## Summary

*Stoyan Tanev (Odense & Sofia)*

### **The person in the theology of metropolitan John Zizioulas and Father Dumitru Staniloae**

The article offers a detailed analysis of the understanding of the person in the theologies of metr. John Zizioulas and Fr. Dumitru Staniloae. The analysis focuses on the different ways of conceptualizing the relation between person and nature and the role of the distinction between Divine essence and energies. The relevance of the topic is based on the fact that the differences between the two approaches have very clear implications for Ecclesiology and the understanding of Deification (*Theosis*). The overall conclusion is that „personalsitic” approach of Fr. Dumitru appears to offer a more comprehensive Orthodox theological perspective.