

Димитър Златев (Велико Търново)

ВЪЗГЛЕДЪТ ЗА ЛИЧНОСТТА У АРХИМАНДРИТ СОФРОНИЙ (САХАРОВ) И НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВ (езикови и тематични сходства и смислови разлики)

Темата за личността е основата, онова подлежащо (*ὑπό-στασις*)⁵⁸¹, от което се гради както философско мисловната рамка в творчеството на Николай Бердяев, така и догматико-аскетичното богословие на старец Софроний (Сахаров). Историческият контекст на времето, в което живеят – на войни, несправедливост и социално неравенство – я налага като централна в опита им за *търсене на човека*. Близостта на философското осмисляне на темата за личността – от Бердяев до християнското разбиране – дава основание на автор като отец Софроний да се опира на него в своето богословско творчество⁵⁸². Допълнителен стимул за това е формата, в която Бердяев излага своите философски размисли. Тя няма строго систематичен вид, подобен на немската философска педантичност⁵⁸³, което допуска противоречиви оценки и разнопосочни тълкувания⁵⁸⁴ от една страна, но от друга отваря множество мислов-

⁵⁸¹ Терминът ипостас означава съществуване или, ако се използва в неговия буквален смисъл – стоящ под, под-лежащото, само по себе си съществуващото, т.е. *ὑπό-στασις*. Чисто логически и граматически ипостас е това, което е логическият субект на изказването. Вж. повече Коев, Т. Учението за Света Троица на базата на Никео-Цариградския Символ на вярата, в: Вярa и живот. ВТ, 1994, с. 263. Вж. също Янакиев, К. Релационистката триадология на Боеций и учението за Светата Троица на Отците-Кападокийци, в: Архив за средновековна философия и култура, Свитък II, С., 1995, с. 30.

⁵⁸² Първото писмено позоваване на Бердев в творчеството на старец Софроний се открива в едно писмо от месец септември 1936 година. Там той, в отговор на Давид Балфур, нарича учението за митарствата в Православието – митотворчество. Вж. Софроний, архим. Подвиг богопознания. Письма с Афона (к Д. Бальфуру), Патриарший ставропигиальный Свято-Иоанно-Предтеческий Монастырь Эссекс, Англия, Москва, 2002, 255-256.

⁵⁸³ Вж. Христов, Д. Руският логос. С., 2000, с. 175.

⁵⁸⁴ Вж. пак там, с. 166.

ни хоризонти, които дават възможност за осмисляне на тази и други теми в нови перспективи. Избягването на строго систематизираната философска подреденост от страна на Бердяев във възгледа за човешката личност е *плодотворна почва* за архимандрит Софроний при творческото му теоретизиране и християнско осмисляне и изразяване на възгледа за човека, основаващ се на догматичното съзнание и личния аскетичен опит.

На пръв поглед огромната прилика между двамата автори при изясняването на възгледите им за личността е предпоставка за един паралелен прочит на техните тези. Целта на такъв паралел се състои в това да посочи някои специфични черти на теоретизирането им на личността за правилното осмисляне на техните учения. От една страна, посочването на прилика в езикови конструкции и тематични звена е принос към ясното разкриване на зависимостта на старец Софроний от философията на Николай Бердяев, без разбира се тази зависимост да се универсализира. От друга страна такъв паралелен прочит би дал възможност за ясно разграничаване на смислите, които всеки от авторите се опитва да разкрие и защити. На трето място това е опит за осъзнаване на фундаменталната заслуга на философската мисъл на Бердяев, разкриваща хоризонти пред богословието на личността, но и задаващо множество предизвикателства. Същевременно с това е опит за изясняване на *отговорното* приемане на предизвикателството от страна на отец Софроний и неговото православно-догматично реконструиране на Бердяевия възглед за личността през призмата на аскетичното ѝ осъществяване.

Настоящата работа няма претенцията да изчерпи абсолютно всички паралелни тези, които могат да бъдат наблюдавани в творчеството на двамата автори относно възгледите им за личността. Той е поставен предимно в контекста на онези текстове, в които се откриват целенасочени и концентрирани размисли на Николай Бердяев и отец Софроний по повод тяхната персонология⁵⁸⁵. Като се има предвид и това, че автор като Бердяев насочва своите усилия предимно във философстване за човека⁵⁸⁶, анализът ще се ограничи най-вече в този антропологичен аспект. Разглеждането на човека като същество лично,

⁵⁸⁵ Този сравнителен анализ ще бъде изграден предимно върху два основни текста, в които най-концентрирано се излагат мисловните конструкции на двамата автори, относно възгледите им за личността. Тези текстове са: „За робството и свободата на човека“ на Бердяев и по-конкретно първата част от този труд, озаглавена Личност и духовната автобиография на отец Софроний (Сахаров) – „Ще видим Бога както си е“ и по-конкретно частта, озаглавена За личното начало (в Божието Битие и в човешкото битие).

⁵⁸⁶ Вж. Христов, Л., Руският логос, с. 172.

или по-скоро същество, което има възможност да *е* и да *стане* личност и за философа публицист, и за богослова аскет има своите основания в християнската вяра и учение. В този смисъл първата стъпка на анализа е насочена към търсенето на корените и основанията на двамата автори за изграждането на антропологична персонология.

1. Християнската основа на учението за човека като личност

В началото на анализа, свързан с изясняването на християнските корени на учението за човешката личност в творчеството на двамата автори, трябва да се отбележи различието в техните цели. За отец Софроний и неговата аскетична антропология излизането извън рамките на християнското осмисляне на човека е недопустимо. В този смисъл той целенасочено търси начини за конструиране на един християнски възглед за човешката личност, нещо, което не се наблюдава пряко в светоотческата традиция⁵⁸⁷. В своите търсения много често старецът прибегва до използване на лексиката и тематичните контури, очертани във философията на Николай Бердяев. Той, като представител на руската религиозна мисъл, която по необходимост има допирни точки с християнското учение обаче цели извеждането на една екзистенциална антропологична персонология. От тази перспектива следването и правилното осмисляне на основните догматични ороси на християнството от страна на Бердяев не е задължителен елемент, а много често дори целенасочено пренебрегван.

Така посочените цели различия обаче не пречат на отец Софроний да търси опорни точки у Бердяев като използва описателния стил и избягването на строги дефиниции в своята реконструкция за разкриване на личностната реалия. Неопределимостта на личността е основна предпоставка и за двамата автори, върху която те поставят специфичния си подход в извеждането на възгледите си. Според Бердяев, „тайната на съществуването на личността е в нейната абсолютна неизменност, в нейната еднократност и единичност, в нейната

⁵⁸⁷ Владимир Лоски защитава тезата, че учението за личността в светоотческите текстове е изяснено в пълнота само в своя триадологичен аспект. Според него православният възглед за Божиите Ипостаси съответства на разбирането за Божии Личности, което не променя факта, че да се говори за разгърнато в пълнота учение за човешката личност би било идентично с това да се припишат на светите отци от първите векове мисли, които са нехарактерни за тях. Вж. Лоски, В. Богословското понятие за човешката личност, в: Изтокът и Западът за личността и обществото, ВТ, 2001, 9-10.

несравнимост⁵⁸⁸. Тази тайна „не се поддава на класификация“⁵⁸⁹. От своя страна старец Софроний заявява, че „личността е единствена и единична, неповторима и несводима към нищо друго и поради това тя не подлежи на аритметично броене“⁵⁹⁰.

Тук трябва да се отбележи, че докато Бердяев защитава неопределимостта на личността в антропологичен аспект, то отец Софроний изхожда от теологичната рамка на божествената личностна Реалност. Според него онтологичният примат на Божието Битие, по Чийто образ е сътворен човекът, има и трябва да има главно значение в разглеждането на неопределимостта. В този смисъл първо „Ипостаста на Бога не подлежи на никакви определения, тъй като е отвъд границите на всичко, в което има дори следа от определимост“⁵⁹¹, а в следствие на това и човешката личност, като сътворено битие, наследява своята неопределимост.

Ирационалният, описателен подход, спомага на отец Софроний да постави ипостаста в основата на всичко съществуващо и така да обоснове християнския възглед за Бога и човека⁵⁹². Терминът *ипостас* е предпочетен от светите отци заради своята онтологична натовареност при изразяването на реално съществуващото, но в същото време, според стареца този термин изразява Лицето (Персона) в Божието Битие, което задължително е същностно Лице. „Това измерение – Лицето – в Божието Битие е Неговата жива основа“⁵⁹³. Основание за това твърдение той намира в Откровението на Синай – „Аз съм Вечносъществуващият“ (Иzx. 3:14), което показва, че ипостасното измерение в Божеството има основополагащо (онтологично) значение. Поради това, заключава отец Софроний, „в божественото Битие няма нищо, което да е извън ипостасното начало. В дълбините си тайната на божествените Личности е непостижима. Тяхното самоопределяне във вечността е безначален факт: не е имало момент, в който Отец да не е имал Сина и да не е извеждал Светия Дух“⁵⁹⁴. Връзката на рационалната непости-

⁵⁸⁸ Бердяев, Н. За робството и свободата на човека. С., 2002, с. 476.

⁵⁸⁹ Пак там, с. 501.

⁵⁹⁰ Софроний, архим., Ще видим Бога както си е. С., 2005, с. 242.

⁵⁹¹ Пак там, с. 237.

⁵⁹² Вж. пак там.

⁵⁹³ Софроний, архим., Раждането за непоклатимото царство. С., 2009, с. 53. За разбирането на отец Софроний на понятията лице, ипостас, персона и за тяхното отъждествяване в неговото богословие вж. повече пак там, 52-53.

⁵⁹⁴ Софроний, архим., Ще видим Бога както си е, с. 239. Отец Софроний заявява също, че „Христос ни е открил Тайната на Първобитието, на Онзи, Който е „в началото“: Тримата, несводими един към друг, са, или може би е по-вярно да се каже е, Едно Битие и при това просто Битие, на което обаче не противоречи множествеността на „различаванията“. Нашето дискурсивно мислене не съвпада с данните на Откровението“. Вж. Цит. съч., с. 270.

жимост на личността с триадологията е теологийният аспект, върху който може да се гради възглед за човешката личност. В този пункт се наблюдава относителна близост в разбиранията на старец Софроний и Бердяев. Самият Бердяев признава, че „от гледна точка на историята на световната мисъл, занимаваща се с проблема за личността, огромно значение има учението за ипостасите на Светата Троица. Би могло да се каже, че осъзнаването на Бога като личност предшества осъзнаването на човека като личност“⁵⁹⁵.

Като поставя триадологичния догмат като първи теологичен стълб на своя възглед за личността, отец Софроний не го отделя от икономийната основа на Боговъплъщението и халкидонската христология. Според него е единствено върху общата база на триадология и христология може да се гради християнската вяра⁵⁹⁶ и да се конструира антропологична персонология. Според него това следва от факта на въплъщението, което от една страна показва високото достойнство на човека, а от друга – разкрива известна съизмеримост и равенство между Бога и човека⁵⁹⁷ не на същностно, а на енергийно ниво, на ниво споделяне на общ живот.

Христологичният аспект е използван и в персонализма на Бердяев. Като засяга библейската тема за сътворението на човека по образ Божий (вж. Бит. 1:26), Бердяев осмисля християнското учение от една страна като унижаващо човека, смятайки го за греховно и паднало същество, но от друга като признаващо го „за образ и подобие Божие, признава в него духовното начало, издигащо го над природния и социалния свят..., вярва, че самият Бог е станал човек и така е възвисило човека до небесата. Само върху тази християнска основа може да се построи учение за личността и да бъде извършена персоналистична преоценка на ценностите“⁵⁹⁸. Това мнение на Бердяев върху разбирането му за християнството, характеризиращо се с крайна поляризация, създава две следствия, на които отец Софроний противостои. На първо място това е несъобразяването от страна на Бердяев с факта на грехопадението, което според християнското учение е основен фактор за отпадането на човека от Бога и несъмнено рефлектира върху антропологията и християнската персонология. Като втори важен аспект Бердяев посочва възгледа си за човека като образ Божий, а не като сътворен *по* образ Божий. Като следствие на това Боговъплъщението е видяно от автора като необходима зависимост от първичното достойнство на човека – образ Божий. Както стана ясно по-горе обаче за старец

⁵⁹⁵ Бердяев, Н. За робството и свободата на човека. С., 2002, 485-486.

⁵⁹⁶ Вж. Софроний, архим., Раждането за непоклатимото царство, с. 74.

⁵⁹⁷ Вж. пак там, 109-111.

⁵⁹⁸ Бердяев, Н., За робството и свободата на човека, с. 481.

Софроний самото Въплъщение на Словото Божие, по Чийто образ е сътворен човека, основава антропологичната му ценност и достойнство и дава възможност за съизмеримост между Образа и сътворения *по образ*⁵⁹⁹.

Всичко казано до тук ясно посочва основополагащото значение на триадологията и христологията при извеждането на възгледите за човешката личност при двамата автори. Догматичната проблематика, като базисна конструкция, е с ясно изразени тематично сходство и смислови различия, което обаче предполага и своите обосновани несъответствия на нивото на антропологичната персонология. За Бердяев „такава е религиозната основа на учението за личността, нетеологичната, а именно религиозната, т.е. екзистенциалната, изградената върху духовен опит. Истината за богочовешкото не е догматична формула, не е теологична доктрина, а истина на опита, израз на духовен опит“⁶⁰⁰. Става ясно, че за философа духовният опит, ако не противоречи напълно, то поне не се съизмерва с догматичното християнско учение. Според него духовността излиза извън рамките на *затвореното* догматично разбиране, нещо, което за отец Софроний е напълно недопустимо и неразбираемо. Старецът също е против *затвореността* в разбирането за личността, както в Божественото Битие, така и в човешкото. Но тази затвореност той преодолява не чрез духовен опит, излизащ извън границите на догматичното съзнание, а чрез твърда убеденост в пълнотата и онтологичната истинност на догматичните вероопределения. Отец Софроний показва своето неразбиране относно адогматичната вяра, без църковното християнство и без аскетичното християнство като заявява, че за него тези трите – Църквата, догматите и аскетизмът са един живот⁶⁰¹. В този единен живот духовният опит не е и не може да бъде видян и разбран извън догматичното съзнание на Църквата, както и обратното, догматичните вероопределения остават *затворени*, логически абсурдни лабиринти, без църковния аскетико-духовен опит.

⁵⁹⁹ В свое писмо от 1970 г. до Давид Балфур старецът Софроний коментира темата за Боговъплъщението и за това, дали човек притежава ценността си по смисъла на собственото си битие или по смисъла на своето сътворение от нищо, чрез благодатта Божия. В крайна сметка старецът заявява, че в богословието на отец Сергей Булгаков и на Павел Евдокимов тезата, че Бог Слово се е Въплътил независимо от грехопадението на Адама, поради самата ценност на човека е пресилено и тенденциозно тълкувание на мисъл на св. Максим Исповедник и заключава, че достойнството и ценността на човека е в следствие на Въплъщението, а не обратното. Вж. повече Софроний, архим., Подвиг богопознания, 313-316.

⁶⁰⁰ Бердяев, Н., За робството и свободата на човека, с. 499.

⁶⁰¹ Вж. Софроний, архим., Подвиг богопознания, с. 270.

Общата християнска основа на възгледите за човешката личност, както и различния подход при тълкуването ѝ, при Бердяев и отец Софроний дават основание да се направи заключението, че Бердяев конструира човешката персоналност като *над-гражда* християнското догматично учение с тези и аргументи, които излизат извън него и дори на места му противоречат. Отец Софроний, от своя страна, набягайки върху основополагащото значение на догмите за истинността на вярата, използва *удобния* описателен език на Бердяев като същевременно реконструира неговото разбиране за човешката личност. Това му позволява да върне персонологията в един светоотчески, еклисиологичен контекст и да *в-гради* антропологията в догматичните вероопределения. Така реалността на човешката личност е възможна за Бердяев като *над-граждане* на истините на вярата, а за старец Софроний като *в-граждане* в тези истини. Това разграничение би дало по-ясно осмисляне на сходствата и различията в антропологията на отец Софроний и Бердяев в хода на сравнителния анализ, свързан с ученията им за човешката персоналност.

Интересен е подходът, чрез който двамата автори преодоляват общото си несъгласие с разбирането на личността като *самозатворена* реалност. То по необходимост е свързано, както бе посочено, с осмислянето и артикулирането на представите им за Бога. Бердяев се противи на това Бог да се разбира като абстрактна идея, като *actus purus*, което той свързва с философията на Аристотел, или като абстрактно битие, „сздадено от категориите на абстрактната мисъл. Бог е същество, личност“⁶⁰². За старец Софроний, подобно на Бердяев, Бог не е „абстрактно философско понятие за „чистото битие“. Жив Бог, защото е Ипостасен. Всъщност живее точно това Начало, т.е. Личността. Ипостастта не е някаква абстрактна идея“⁶⁰³. Абстракцията на мисълта за Личността в Божественото Битие, като самозатворено начало, отец Софроний преодолява в твърдението, че „Триединството е крайно динамично Битие“⁶⁰⁴ и това Битие е видно в различаването на три аспекта – *ὑπόστασις* (ипостас), *ουσία* (същност) и *ἐνέργεια* (енергия, действие), което „съвсем не означава, че мислим Божеството като съставно от няколко елемента. Божественото Битие е Жив Бог“⁶⁰⁵. Този триаспектен или триизмерен начин на преодо-

⁶⁰² Бердяев, Н., За робството и свободата на човека, с. 504.

⁶⁰³ Софроний, архим., Ще видим Бога както си е, с. 252.

⁶⁰⁴ „Тази динамика ние сме научени да виждаме в Любовта, която е най-дълбокият „момент“ от Факта на вечното самоопределение на Лицата на Светата Троица. Ние не твърдим, че Любовта е Същността на Божеството, а само че тя е нейният най-дълбок израз“. Вж. пак там, с. 251.

⁶⁰⁵ Пак там, с. 252.

ляване на онтологичната затвореност в мисленето за Божествената Личност е връщане, от страна на отец Софроний, на персонологията (ипостасология) в светоотчески контекст. Същевременно се явява една реконструкция на Бердяевото разбиране за Бога, според който *отварянето* на възгледа за личността, предполага осмисляне на Бога като Личност, а не като безличностен Абсолют, не само в подчертаването на Неговата *essentia* (природа, същност, субстанция), но и на Неговата *existentia* (съществуване)⁶⁰⁶. Очевидни са смисловите различия между двамата автори в този пункт от тяхното изграждане на учение за човешката личност. В основата на такава антропология за отец Софроний лежи триаспектната, а за Бердяев двуаспектната теология. Същевременно латинските понятия *essentia* и *existentia* не могат в пълнота да обхванат гръцките *ὑπόστασις*, *οὐσία* и *ἐνέργεια*. Дори може да се твърди, че при цялото настояване на Бердяев да осмисли личността през призмата на категориите *essentia* и *existentia*, губи православния възглед за личността като *ὑπόστασις* в Божието Битие. Това несъмнено, както ще стане ясно по-долу, се отразява на неговата антропологична персонология, която, в крайна сметка, няма за цел да бъде строго християнска, а да изрази една екзистенциална и персоналистична философия. Това за отец Софроний би било недостатък, непълнота, която той запълва като разглежда персонологията и в смисъла на ипостасология, която създава условията на неговата християнска антропология.

Горепосочената триаспектност в мисленето на отец Софроний за Божествената Личност, а от там и за човешката личност, се наблюдава и в още един пункт, който има допирни точки с философията на Бердяев. Руският религиозен философ много често окачествява понятието *личност* с понятието *субект*. Според него както Божествената Личност, така и човешката личност трябва да се осмислят като субекти и то в противопоставянето им на обективния свят. Тази идея на Бердяев, развита най-вече в своя антропологичен контекст, е взимствана от старец Софроний, който обаче я конструира в плана на своята триаспектна теология. Той не се задоволява с това да окачествява човешкото битие като *субект*, а пренася разбирането за субекта в триадологичен контекст. По този начин догматичната формулировка от времето на светите отци кападокийци за Троицния Бог като „една Същност в три

⁶⁰⁶ При Бердяев осмислянето на Бога като *essentia* и *existentia* е обусловено от факта, че на Бог е присъща страстността. Той заявява, че „на Него Му е присъщо страдание, в Него присъства трагично начало. Иначе Бог не би бил личност, а абстрактна идея или същност, битие според елеатите“. Вж. Бердяев, Н., За робството и свободата на човека, с. 504.

Ипостаси⁶⁰⁷ при отец Софроний е представена по следния начин: „Божието Битие като една непостижима абсолютна Обективност в Три непостижими абсолютни Субекта, т.е. като Троица – единосъщна и неразделна“⁶⁰⁸.

Извеждането на смисъла на понятията *субект* и *обект* от триадологията показва, че отец Софроний съзнателно търси представянето им в една нова, онтологична светлина. В такъв богословски план гносиологичната представа за *субект* не губи своето значение, но същевременно е натоварена и с онтологичния смисъл на понятието *ипостас*⁶⁰⁹. Подобно реконструктивно оеднаквяване, както на *субект*-а с *ипостас*-та⁶¹⁰, стареца извършва и между понятията *същност* и *обект*, но с условието, че „ние не разглеждаме Същността или Природата като някакъв *обективен* момент в Божеството. Ако понякога говорим за този аспект на божественото Битие като за нещо обективно, то това е единствено в смисъл, че Същността и Енергиите, като абсолютна пълнота на божествения Живот, са притежание не само на една, а в еднаква степен на всички три Ипостаси на Троицата“⁶¹¹. В този триадологичен контекст става ясно, че: първо, понятието *обект* не може да се свежда до противоположното друго на *субекта*, което, както ще стане ясно по-долу за Бердяев е основен постулат на философското му мислене, защото самите Субекти на Троицата притежават в пълнота целия Обект (Същност), като Той няма съществуване извън Тях, а винаги е динамично равен с Тях⁶¹²; второ, разбирането за *обект* при

⁶⁰⁷ За триадологичната формулировка на отците Кападокийци „μία ὑπόστασις, τρεῖς ὑπόστασεις“, вж. повече Флоровски, Г. Източните отци от IV век. С., 1992, с. 42; Майендорф, Й. Византийското богословие. С., 1995, 228-229.

⁶⁰⁸ Софроний, архим., Раждането за непоклатимото царство, с. 58. Вж. също с. 30, 59.

⁶⁰⁹ Според отец Софроний Лицето в Божието Битие е Неговата жива основа. За това отците на Църквата предпочели да използват термина *ипостас*, за да се подчертае достоверния характер на онова, за което се говори и онтологичното значение на личното начало за цялото битие. Вж. пак там, 52-53. За използването на понятието *ипостас* в християнската традиция вж. повече Флоровски, Г., Източните отци от IV век, 33-37, 117-130.

⁶¹⁰ Тук трябва да се отбележи, че старецът говори за смисловото уеднаквяване на понятията *субект*, *ипостас*, *персона*, *личност*, *аз*, но само в теологичен контекст, тъй като само за Бога може да се мисли и говори в абсолютен смисъл. В тварното битие на човека, доколкото все още не е достигнало есхатологичното си предназначение, да стане обожена личност, тези понятия могат да се разглеждат като смислово еднакви, но само в относителен смисъл, доколкото човек е в процес на реализиране на потенциалните си природни заложености. Вж. Софроний, архим., Ще видим Бога както си е, 253-254.

⁶¹¹ Пак там, с. 253.

⁶¹² Отец Софроний изразява вярата си в това, че „у Бога Същността е напълно тъждествена на Личното Начало. Тя се съдържа в Лицата и няма ни-

стареца не включва само аспекта на Същността в Божественото Битие, но също и аспекта на Божественото същностно Действие или Енергия. По този начин дву-плановия гносиологичен модел на субект-обектно-то противопоставяне е представен в три-планов онтологичен модел, в който Субектите се разглеждат както в абсолютно тъждество и абсолютно различие с Обекта-Същност, така и в абсолютно тъждество и различие с Обекта-Енергия. По този начин разгледан триадологичния догмат дава основание на отец Софроний да развие в последствие една антропологична персонология, която по смисъл се различава от тази на Бердяев, макар и при двамата да се наблюдава ясно зависимостта между човешката персоналност и Божествената Личност с всички последици за антропологията им от осмислянето на Бога.

Изразяването на тази зависимост е много сходно и при двамата автори. Бердяев настоява, че „личността не е в състояние да възхожда, да се реализира, да осъществява пълнотата на своя живот..., ако няма Бог и божествена висота на живота“⁶¹³. Отец Софроний по аналогичен начин изяснява, че „ако Бог не беше Личностно Същество, то и ние, Неговият образ, не бихме могли да навлезем в ипостасната форма на битие, а и самата наша персоналност не би била нищо повече от епифеномен“⁶¹⁴. Това привидно сходство обаче на нивото на човешката личност конституира две различни антропологии. Произходът на личността от Бога за Бердяев е свидетелство, че тя идва от друг свят и че „човек е пресечна точка на два свята, че в него протича борба между дух и природа“⁶¹⁵. Тази идея, за противоборството между дух и природа, е не напълно богословски ясна при Бердяев, а и това изясняване не се покрива с неговата цел. От една страна той признава цялостността на човешката природа като душа и тяло, която е овладяна от духа-личност. Това овладяване има смисъла на овластяване *от горе*, като налагане *над* природата и не може да бъде свързано с източния възглед за *υπό-στασις* (под-лежащото), при който овладяването на природата е *ο-личностяване* или *в-личностяване*, *ενυπόστατόν*⁶¹⁶, което поддържа, изцелява и възпъхва цялостната психо-соматична природа на човека.

какво отделно съществуване от или извън Тях. В божественото Битие, което е изцяло личностно, самоопределянето на божествените Ипостаси произтича от самите тях и по никакъв начин не се предопределя нито се налага от Същността“. Вж. пак там, с. 253.

⁶¹³ Бердяев, Н., За робството и свободата на човека, с. 492.

⁶¹⁴ Софроний, архим., Ще видим Бога както си е, с. 242.

⁶¹⁵ Бердяев, Н., За робството и свободата на човека, с. 489.

⁶¹⁶ Понятието *ενυπόστατόν* в православната светоотческа традиция се използва за пръв път от Леонтий Византийски и има смисъла на нещо, което има битието си в друго, а само по себе си не се обозначава. Вж. повече Флоровски, Г. Източните отци V-VIII век. С., 1992, 170-171.

От друга, това противоборство между дух и природа в човека може да бъде видяно и изяснено като естествена последица от двуаспектността при осмислянето от Бердяев на Бога като *essentia* и *existentia*. Според Бердяев тези два аспекта на божиято Битие не са в противоборство, но точно такова ограничение и непълнота забелязва отец Софроний в двуизмерността на мисленето за Бога⁶¹⁷. Според него, както Божествената, така и човешката ипостаси, не трябва да извеждат противоборството като принцип. Той заявява, че „Личността-Ипостас в божественото Битие не може да бъде ограничителен принцип. И в нашето тварно битие ипостаста е началото, което приема в себе си безкрайността“⁶¹⁸.

Възгледът за човешката личност, която по подобие на Божествената Ипостас не влиза в противоречието между дух и природа, а приема в себе си безкрайността на нетварното и тварното битие, е свързан с онтологичното значение на личността. Според стареца личността има онтологично място както в Бога, така и в човека⁶¹⁹ като сътворен по образ и подобие на битийния Аз на Синайското Откровение. Онтологичното съдържание на тварната личност обаче е поставено в контекста на синергийното отношение с Твореца и има смисъл не като само по себе си съществуващо, а като благодатен дар⁶²⁰. Този дар за човека не се изразява само в приемане на безкрайността, но и в благодатно предаване от страна на Бога на човешка личностна безначалност, разбира се не по същност, а по съдържанието на живота⁶²¹.

В своето богословие старец Софроний залага основите на учението за личността чрез изясняване на онтологичното значение на Вечно-съществуващия Аз, Който по благодат извежда в битие тварния онто-

⁶¹⁷Макар отец Софроний да говори за броя на Ипостасите в Божественото битие, показателна е мисълта му, че „ние сме изправени пред чистия „Факт“ на откритото ни се свише Битие. Опитвайки се да схванем смисъла на числото „три“, можем да кажем само, че то изключва отношението, разбирано като взаимно противопоставяне – мисъл, която неизбежно се предпоставя от числото две. Разрушавайки ограничеността на числото „две“, Троицата преодолява всяка относителност“. Вж. Софроний, архим., Раждането за непоклатимото царство, 75-76.

⁶¹⁸Софроний, архим., Ще видим Бога както си е, с. 235.

⁶¹⁹Вж. пак там, с. 258.

⁶²⁰„А човешката ипостас получава обожествяване по благодат и така в нея се осъществява в пълнота „Божият образ“. Именно в личния, ипостасния принцип се съдържа подобие на човека на Онзи, Който се е открил с Името „Аз Съм““. – Пак там, с. 238.

⁶²¹„Иначе казано, човек ипостазира божествените свойства като например: вечност, любов, светлина, премъдрост, истина. Сътворената ипостас става бог по съдържанието на своето битие, тя обаче в никакъв случай не се превръща в бог за другите разумни твари“. – Пак там, с. 238.

логичен аз на човека. „За човека, образ на Всевишния, „аз“ е най-скъпа дума: тя изразява личното начало в нас. Извън това начало всичко става безсмислено, не-съществуващо, защото Вечносъществуващият непременно е „Аз“. Нека всеки един от нас да пази своето достойнство на личност – в него и само в него е богатството и красотата на нашето битие”⁶²². В тези свои думи отец Софроний изявява едно *по-желание* за синергийно отношение с Бога, т.е. дарът на благодатния личностен живот не може да се възприема само като непреходна даденост, а изисква и отговорното отношение на *пазене* от страна на човека. Точно в това отговорно синергийно отношение на човека към Бога се състои и достойнството на тварната личност. В този смисъл за стареца категориите *достойнство*, *красота* и т.н., излизат от сферата на рационалната етика и естетика и се възпъхват с ново, синергийно-онтологично съдържание в смисъла на встъпване в диалог (отговор-ен) с Бога. Достойнството се разбира като човешки стремеж към синергийно-есхатологична пълнота на сътворения *аз*, по образа на Вечносъществуващия Аз.

Темата за достойнството и ценността на човешката личност по своеобразен начин присъства и във философските размисли на Бердяев. За разлика от старец Софроний обаче Бердяев не натоварва ценността на личността с онтологичен смисъл. Макар цялостният му опит за изграждане на екзистенциалния персонализъм да е в контекста на *противене* на рационализма, идеализма и натурализма, Бердяев остава в същата мисловна плоскост, изяснявайки ценността на личността чрез контрапункт на тези течения. Той смята, че в това се състои фундаменталния въпрос на персоналистичната етика. Отговорът на този въпрос се състои в посочването на това, че „човекът, човешката личност са върховна ценност, а не общността и не колективните реалности, принадлежащи на обектния свят – обществото, нацията, държавата, цивилизацията, Църквата”⁶²³. Извеждането на ценността на личността като антипод на общността, кореспондира с мисълта на Бердяев, че „личността не е част и не може да бъде част по отношение на което и да е цяло, пък макар това да е огромното цяло на целия свят. Такъв е същественият принцип на личността, нейната тайна”⁶²⁴. Това показва, че антропологичната ценност, според автора, не преминава границите на философската аксиология и етика като същевременно е предпоставка за проблем при създаването на социално учение в контекста на персонализма. От гледна точка на старец Софроний поставянето на подобни тези от страна на Бердяев оформя два проблема. Първо, недостатъчно ясно и пълно обвързване на достойнството и ценността на

⁶²² Пак там, с. 250.

⁶²³ Бердяев, Н., За робството и свободата на човека, с. 481.

⁶²⁴ Пак там, с. 474.

тварната личност с битийната проблематика и второ, невъзможност за конструиране на каквото и да било учение за социума, който в християнска перспектива е Тялото Христово – Църквата.

За учението на Бердяев елиминирането на социума, дори като Църква, от разбирането за личността, създава не докрай изяснена връзка между човешката личност и Личността на Христос, познаваем, според Халкидонското вероопределение, в две природи – Божествена и човешка. Според руския религиозен философ „образът на човешката личност е не само образ човешки, но и образ Божи... Личността само тогава е личност човешка, когато е личност богочовешка”⁶²⁵, „човешката личност е теандрично същество”⁶²⁶. От тези аргументи, за Бердяев, следват някои неясноти, които той не успява докрай да изясни. От една страна, не става ясно как е мислена тази богочовешка личност. Първо, ако е на нивото на синергийно споделяне на общ живот между Бога и човека, тогава такова изказване е допустимо за християнския възглед, само дотолкова, доколкото не изразява личността като такава, а изразява личността в нейния начин на съществуване с друга личност. Второ, ако се описва на ниво *съставна* ипостас, това противоречи както на Халкидонския догмат, така и на самата философия на Бердяев, която отрича съставността и възможността за нецялостност на личността. Трета възможност е авторът да мисли богочовешката личност като нито Божествена, нито човешка, а единна, цялостно богочовешка, което още веднъж подчертава неговото желание да конструира адогматичен антропологичен персонализъм, излизащ отвъд границите на християнското мислене с цел изграждане на екзистенциалната философия. От друга страна е ясно, че във философията на Бердяев не се прави разлика между *ὑπόστασις* и *ἐνέργεια*, което създава неудобство за отец Софроний и неговия християнски персонализъм, както в христологичен, така и в антропологичен аспект.

Тематичните и езикови сходства между старец Софроний и Бердяев относно християнските основи в учението за човешката личност се свеждат и до това, че и двамата признават и настояват за *свободата* като основна характеристика в отношенията между Бога и човека. Според Бердяев „и Бог не може да детерминира личността отвътре. Отношението между личността и Бога не е каузално отношение, то се намира извън царството на детерминацията, то е в царството на свободата”⁶²⁷. Свободата в личностните отношения, според философа, свидетелства за високото предназначение, достойнство и ценност на

⁶²⁵ Пак там, с. 498.

⁶²⁶ Пак там.

⁶²⁷ Пак там, с. 479.

човека, разбран като абсолютен екзистенциален център на света⁶²⁸. И при отец Софроний „сътворената личност-ипостас е богоподобен център и Творецът се отнася с нея не като към Свой акт, а като към някакъв *факт* дори за Самия Него. За ипостаста няма външен авторитет“⁶²⁹.

Видно е, че отец Софроний е съгласен с Бердяев в тезата за невъзможността дори Бог да наруши човешката свобода⁶³⁰ или да се превърне за него във външен или вътрешен Авторитет, Който насила да налага волята Си върху сътворената по Негов образ, личност. Но изповядвания от стареца стремеж към богоподобие на личността поставя човека в центъра на света, не само и единствено в екзистенциален контекст, а в сферата на синергийната онтология. Осмислянето на човека от Бердяев като екзистенциален център създава предпоставки за разглеждане на личността като *акт*, действие, което старецът целенасочено избягва. Неговото твърдение, че сътворената човешка личност не е и не може да бъде акт, а е факт, в смисъла на *ὑπόστασις*, дори за Бога, контрастира с тезите на Бердяев. А както ще стане ясно, разбирането за човешката личност като акт, действие за Бердяев не е просто неясна или дискуссионна тема, а съвсем целенасочено аргументирана за ползите на философския му антропологичен персонализъм. Според отец Софроний този тип конструиране на учение за човешката личност, от гледна точка на християнския възглед, е въпрос на методологична грешка. Той заявява, че усещането за непълнота и несъвършенство на ипостасното начало в човека е предпоставка за тварния ум да *залитне* в една или друга крайност⁶³¹. От една страна да отхвърли ипостаста от божественото Битие и да се насочи към търсене на безличностния Абсолют на нехристиянския Изток, а от друга – да превърне личността както в Божественото, така и в човешкото битие, в акт, действие или поне конституирана от акта (действие). В този втори случай личността губи осмислянето си като *ὑπό-στασις* (под-лежащо) в онтологичен контекст, а поддържащата функция се заема от действието, *ἐνέργεια*, в екзистенциален смисъл. Тези методологични грешки според стареца са следствие от неправилната (дори обърната) перспектива на мисленето. Не Бог е сътворен по образ човешки, а човек е сътворен по Божий

⁶²⁸ Вж. пак там, с. 474, 479.

⁶²⁹ Софроний, архим., Ще видим Бога както си е, с. 264.

⁶³⁰ Това привидно съгласие и близост между двамата автори едва ли се дължи на пряка зависимост на отец Софроний от философията на самия Бердяев. По-скоро Бердяев взаимодейства тези свои мисли от библейската и православна светоотческа антропология, върху която строи своите постулати почти цялата руска религиозна мисъл и към чиято догматична и аскетична основа отец Софроний се придържа.

⁶³¹ Вж. Софроний, архим., Ще видим Бога както си е, 267-268.

образ⁶³². Правилното поставяне на основната перспектива е възможност, според отец Софроний, за реално и истинно конструирана християнска персонология.

Всичко казано до тук очертава мисловно-теоретичните и верово-догматичните рамки на двамата автори. Анализът на близостта в основните тематични звена в творчеството им и близостта в езика, относно християнските основи на учението за човешката личност, посочва някои аспекти на възгледите им, в които смислово се различават. Поставените основи в сравнителния прочит на отец Софроний и Николай Бердяев ще послужат в по-нататъшния анализ на антропологичните следствия в осмислянето на реалността на личността и по-ясно ще разкрият тематичните сходства и смисловите им несъответствия.

2. Антропологичните следствия на възгледа за личността

Възгледите за личността на Николай Бердяев и отец Софроний (Сахаров), както стана ясно по-горе, в своите антропологични следствия зависят от осмислянето на Бога като Личност. В този смисъл сравнителният анализ на този антропологичен аспект от теоретизирането на личността, на двамата автори има за цел да рамкира езиковите и тематични области, в които те се доближават. Същевременно тези области ясно ще очертаят опита на отец Софроний да реконструира адогматичните конструкции на екзистенциалната философия на Бердяев като ги *в-гради* в догматико-аскетичния си християнски персонализъм.

Когато разсъждават за човека Бердяев и отец Софроний изхождат от позицията, че той е тварен и не в пълнота завършен, като такъв, т.е. личността е потенциална, насочена към своята актуализация. Според Бердяев, „ако човекът не беше личност... съществуваща единствено като потенция или възможност, той щеше да е подобен на другите предмети в света“⁶³³. И тъй като човекът като личност се осмисля от автора в перспективата на възможното, той я разглежда като „само

⁶³² Отец Софроний обяснява тази грешка в човешкото мислене по следния начин: „Човекът в своето битие се предхожда от друго Битие, Коего за него е неизбежен „Факт“, „Даденост“, „Начало“, Коего сякаш външно ограничава свободата му на самоопределяне. Човекът разкрива свойствата на своята природа, преминавайки през процес на развитие, на еволюция, каквато не съществува в Божието Битие. Това винаги трябва да се има предвид в мисленето ни за Бога, за да не изпаднем в т.нар. „антропоморфизъм“. Макар човекът да е създаден „по образ Божий“, когато започне да пренася резултатите от самопознанието си върху Бога, той преобръща йерархията на битието и започва да „твори“ Бога по свой образ и подобие“. Вж. Раждането за непоклатимото царство, 67-68.

⁶³³ Бердяев, Н., За робството и свободата на човека, с. 473.

частично актуализирана⁶³⁴. За отец Софроний известната философска схема *потенциалност – актуалност*, отнесена към осмислянето на човека, се оказва добър начин за изразяване на незавършеността на сътворения *по образ* Божий човек, за да покаже насочеността му към есхатологичната му пълнота. Старецът, подобно на Бердяев заявява, че „ние се раждаме като личности само потенциално“⁶³⁵. За него обаче тази потенциалност е свързана с овладяването на човешката природа, която все още не е напълно о-позната от личното начало в човека. Природата „ни се разкрива постепенно и става съдържание на нашата личност“⁶³⁶, която е призвана да я овладее. Преходът от потенциалност към пълна актуалност, според отец Софроний, не е продукт единствено и само на човешката воля. Той поставя този преход в сферата на онтологично-синергийната среща с Бога. „В тази среща с Божията Личност в нас се осъществява онова, което първоначално е било само потенция – *личността*“⁶³⁷.

Чрез мисловната конструкция *потенциално – актуално* темата за човешката личност и при двамата автори предполага едно осмисляне на незавършеността в човека. Незавършеност, която трябва да бъде преодоляна в активно динамично усилие на личността към абсолютна реализация на потенциалните ѝ възможности. В този смисъл в творчеството на Бердяев *личността* е реалност, която се осмисля като начална и крайна точка по пътя на своята актуализация. По този път пред нея се „разкрива безкрайността, тя влиза в безкрайността и приема в себе си безкрайността, в своето саморазкритие е устремена към безкрайно съдържание“⁶³⁸. Желанието на автора да обособи личността като начално и крайно измерение на човешкото съществуване, което достига своята крайна актуализация чрез „разгръщане, развитие, обогатяване на някой определен субект“⁶³⁹, в крайна сметка го заставя да я доближи до смисъла на самото *действие*. При Бердяев е много тънка разликата между разбирането му за личността и активността на личността, т.е. личността се оказва категория, която се идентифицира чрез своето действие и самата тя е действие. И тъй като активността може да бъде оценена, в крайна сметка Бердяев заявява, че „личността е аксиологична, оценъчна категория“⁶⁴⁰. Още от тук проличава, че във философията на Бердяев понятието *личност*, разгледано в своя ан-

⁶³⁴ Пак там, с. 493.

⁶³⁵ Софроний, архим., Ще видим Бога както си е, с. 253.

⁶³⁶ Пак там, с. 254.

⁶³⁷ Пак там, с. 240.

⁶³⁸ Бердяев, Н., За робството и свободата на човека, с. 474.

⁶³⁹ Пак там, с. 475.

⁶⁴⁰ Пак там.

тропологичен аспект, осмисля човека като развиващо се, незавършено същество, но същевременно като същество, което има за свое качество личността, която е неговата активност и динамичност, но самото то не се идентифицира в пълнота с личността. В богословието на отец Софроний категорията *личност*, в антропологичен контекст, също се разглежда като развиваща се реалност. Според него, в съгласие с Бердяев, личността е начално и крайно измерение както в Божественото, така и в човешкото битие като старецът свързва това свое разбиране с думите: „Аз съм Алфа и Омега, начало и край“ (Откр. 1:8)⁶⁴¹. Този Аз обаче в мисленето на отец Софроний не може да бъде аксиологична категория или поне не може да бъде само такава. Той се характеризира със своето онтологично осмисляне като *ипостас* и не е идентичен с разбирането за активност и действие, макар всяко действие и активност да имат своите основания в него. Така човешкият сътворен аз, в творчеството на стареца, е личност и изисква своето динамично осъществяване от потенциалност към пълна актуалност, но самото осъществяване като такова, не се идентифицира с аз-а, а е синергийно действие между сътворения аз и Божествения нетварен Аз. Това общо действие, осъществяващо човека като личност, намира своето оправдание във Въплъщението Христово и според старец Софроний води към обожение, т.е. споделяне от страна на човека на нетварния Божествен Живот, което е и крайната цел при осъществяването в пълнота на тварната личност. Обожението, като съвместен начин на съществуване между Бога и човека, се реализира в причастяването с Кръвта и Плътта Христови, чрез което в човешкия тварен живот се влива нетварния и безначален Живот на Бога. По този начин, чрез Христос, в съвършенство се открива Божия образ в човека, т.е. тварната личност, а човешката природа придобива способността за все по-пълно усвояване на Божествения Живот, т.е. за обожение⁶⁴². Процесът на актуализация до пълна реализация на сътворения аз, чрез съдействието в общия живот на Бога и човека обаче според отец Софроний е въпрос на есхатологично очакване и се извършва отвъд границите на земното съществуване⁶⁴³.

Темата за незавършеността на човека като лично същество и при Бердяев, и при отец Софроний има своите основания в персонологията, но както стана ясно има разлика между тях в осмислянето на тази реалност. При Бердяев *личността* се оказва категория, която по-скоро качествено трябва да обогати човека, за да го въздигне към съвършенство, докато при отец Софроний *личността* е онтологична категория, идентична със самия човек, който все още не се е осъществил в пълно-

⁶⁴¹ Вж. Софроний, архим., Ще видим Бога както си е, с. 237.

⁶⁴² Вж. пак там, 238-239.

⁶⁴³ Вж. пак там, с. 266.

та. Старецът слага знак на равенство между разбирането си за човек и разбирането си за личност, т.е. в антропологичен контекст богословие-то на отец Софроний не разглежда нито понятието *човек*, нито понятието *личност* като използващи се в своя абсолютен смисъл, а само относително, доколкото човекът като личност е в процес на *ставане* или *случване*. Тези разлики в осмислянето на реалността на личността между двамата автори стават още по-ясни при разглеждането на човешката личност като *субект*, а от тук и на субект-обектните отношения.

В мисловно-теоретичната рамка на Бердяев личността е екзистенциален център на света и се опознава като субект и самата тя е субект. Според него личността не е и не бива да се отъждествява с обект сред другите обекти, защото е вкоренена в духовния свят, който по необходимост е непредметен и следователно необектен⁶⁴⁴. Освен като обект, личността не може да се представя и като субстанция, тя предполага несубстанциалност, което е идентично с необективност⁶⁴⁵. Такова разбиране за несубстанциалност на субекта във философията на автора е продиктувано от опита му да изведе човешкото съществуване от затворения тип разбиране на метафизичните философски системи. Бердяев заявява, че „съзнанието за личността се възправя срещу онтологичния тоталитаризъм“⁶⁴⁶. Като освобождава разбирането за личността от затворената онтологична атомичност, Бердяев отхвърля осмислянето ѝ като биологична или психологична категория и я въвежда в сферата на етиката⁶⁴⁷. По този начин гносеологичното схващане на понятието *субект* придобива етични измерения, наблюдавани в субект-обектните отношения.

При Бердяев субект-обектното отношение може да се търси в опита на затворения субект да се самопреодолее. Това движение е ви-

⁶⁴⁴ Вж. Бердяев, Н., За робството и свободата на човека, с. 474, 478.

⁶⁴⁵ Вж. пак там, с. 474. Тази идея за безсубстанциалност на субекта-личност кореспондира с тезата на Бубер, че субекта, а от там и гносеологичното отношение между субект и обект, се появяват в субстанционализирането на принципа на първичната връзка аз–ти, което е разпад на самото онтологично отношение. Вж. повече Бубер, М. Аз и Ти. Варна, 1992, с. 19. Разбира се, при Бердяев субекта е личност и не е следствие от разпад, но по подобен на Буберовата първична връзка начин, не трябва да се разглежда като субстанциален субект, защото това би го превърнало в обект.

⁶⁴⁶ Пак там, с. 505.

⁶⁴⁷ Вж. пак там, с. 477. Вж. също Христов, Л. Руският логос, с. 181. След Бердяев такова въвеждане на човека като личност в сферата на етиката, в противовес на затворената онтология, се вижда като ясно развита и изразена идея във философията на Емануел Левинас. Вж. повече Тутеков, С. От отговорността за другия до любовта към ближния: една реплика на св. Йоан Златоуст към етиката на Емануел Левинас, В: Личност, общност, другост, ВТ, 2009, 305-312.

дяно от автора в две противоположни посоки. От една страна, изход от субективността се намира в обективацията и това е негативния преход към общото и умъртвяването на субекта-личност. От друга, изходът се реализира чрез трансцендирането, което е движение не към обективното, а към трансубективното. Този позитивен път за Бердяев води към корените на съществуването⁶⁴⁸. Очертаните две посоки показват, че отношението между субект и обект може да се разглежда от страна на негативен преход от субект в обект, при неуспеха в реализирането на трансцендирането в безкрайна трансубективност. Самия Бердяев заявява, че „обектът винаги е зъл, добър е единствено субектът“⁶⁴⁹. От тук следва, че отношенията субект-обект са отношения на една етосна противопоставеност между добро и зло. Ако първото е, отсъства второто, и обратно, т.е. личността или е *добър* субект, или умира в противопоставеността на самата себе си, като се превръща в зъл обект.

Става ясно, че в този личностен контекст, Бердяев не желае да обособи субект-обектно отношение като такова, а го разглежда в хоризонта на логическата, и същевременно онтологична, дихотомия на *е* и *не е*. В този смисъл личността или е субект, или, бидейки обект, *не е* личност. По този начин авторът преформулира невъзможното субект-обектно отношение в единствено възможното субект-субектно отношение, постигано в безкрайната субективност⁶⁵⁰. Тази нова формула на отношенията между субект и субект Бердяев реализира както в междуличностните човешки отношения, така и във връзката между човека-личност и Бога-Личност. Според него, за личността Бог не е обект, а друга Личност, познаваема само и единствено като Субект. Само субекта като такъв има възможност да влезе в екзистенциални отношения с Бога като Субект⁶⁵¹, реализирайки потенциално безкрайната си трансубективност. В перспективата на личността, в учението на Бердяев, субект-обектното отношение е въведено в една онтоло-

⁶⁴⁸ Вж. пак там, с. 482. Вж. също Христов, Л. Руският логос, 178-179.

⁶⁴⁹ Бердяев, Н., За робството и свободата на човека, с. 479. Бердяев разглежда отношението субект-обект като противоборство, както между добро и зло, така и между цяло и част. Според него „от екзистенциална гледна точка обществото е част от личността, нейната социална страна, както и космосът е част от личността, нейната космична страна. Личността не е обект сред обектите и не е вещь сред вещите. Тя е субект сред субектите и превръщането ѝ в обект и вещь означава смърт...“ – Пак там, 479-480.

⁶⁵⁰ Бердяев разглежда единството и универсалността на личността като постижима не в безкрайната обективност на делимостта на предметния познаваем свят, а в безкрайната субективност, в субективността, която се само-трансцендира. Вж. пак там, с. 513.

⁶⁵¹ Вж. пак там, с. 479.

гично-етична и гносеологично-логична *игра* на противопоставяния, в следствие на която са изведени безсубстанциалните *аз*-ове на новото субект-субектно отношение.

Трябва да се отбележи, че разбирането за личността като субект в сферата на етиката, в учението на Бердяев, акцентира върху заплахата от обективирание. Тази заплаха провокира автора да разглежда субекта като противопоставящото се, като другото, на обекта. В крайна сметка точно тази непреодолима дихотомия между субект и обект най-ярко характеризира учението за човешката личност в творчеството на руския религиозен философ и дава достатъчно основания да се осмислят правилно несъответствията му с християнската персонология на отец Софроний.

Богословското творчество на отец Софроний се характеризира със спецификата на начина, по който са разгледани и изяснени основни догматико-аскетични теми. Изходна точка в неговите размисли за личността, както бе изяснено по-горе, се явява Откровението за Личностния Бог, не само в смисъла на „Творец на небето и земята“, но и в смисъла на битиен *Аз*, Който търси човека и първата инициатива за общение, чрез Откровението, е Негова⁶⁵². Като поставя акцента върху значението на Божествената Личност, като такава, за осмислянето на богословската проблематика, отец Софроний, в съгласие с традицията, обръща разглеждането на въпроса за субекта от антропологичната перспектива, във философски план, към теологийно-онтологичния му аспект.

Старец Софроний избягва да използва понятието *субект* за изразяване на човешкото битие. Според него в условията на грехопадналост на сътворената по образ Божий личност, *субект* по-скоро изразява страна в познавателните отношения, които по необходимост възпроизвеждат обективирание на другата страна в тях⁶⁵³, но не разкрива онтологичната цялост на сътворения *аз*. Но доколкото този проблем предполага някаква относителност и изменчива преходност в антропологичен аспект, старецът го поставя там, където *Аз*-ът е Абсолют и осмислянето Му изисква абсолютна непреходност и неизменчивост, а именно в теологичен контекст.

Като формулира вярата на Църквата в Троицата, чрез понятията *субект* и *обект* отец Софроний ги поставя в новия конструкт на

⁶⁵² Вж. Софроний, архим., Раждането за непоклатимото царство, 41-52.

⁶⁵³ Старец Софроний анализира разликата в богословското познание и това, което се налага като познавателен принцип след грехопадението. Той заявява, че „в хода на обичайното мислене за познанието се разграничават две страни – познаващ субект и познаван обект. Според нашето разбиране за познаването на Бога обаче, процесът на обективирание на познаваното е отстранен...“. Вж. Софроний, архим., Ще видим Бога както си е, с. 249.

онтологичното субект-обектно отношение. Така старецът не допуска дихотомичното противоборство между *субект* и *обект* като ги разглежда в абсолютно антиномично равенство и различие. *Субекта* не е същност (субстанция), но задължително притежава своята същностна и действена *обективност*. Енергиите, като *обективни* Божии действия (отношения), не са релации, които конституират Субектите (Лицата), а напротив, самите са същностна волеизява на Отец, Син и Дух Свети в техния онтологичен перихорезис и икономийно отношение към света и човека.

На базата на този Субект-Обектен триадологичен модел може да се изясни защо, според стареца, гносеологичните понятия не изразяват в пълнота автентичното значение на смисъла на човешкото битие. В противовес на мисленето на Бердяев, отец Софроний не се задоволява с осмислянето на реалността на личността само от етична перспектива. Според него цялото евангелско учение е онтологичен Акт на Бога, Откровение на Въплътения се Бог и не е възможно да се сведе само до морална доктрина⁶⁵⁴. Разбира се, в богословски контекст е невъзможно човешкото битие да бъде видно през призмата на *затворения атом* на метафизичното мислене, но и не може да се разглежда извън хоризонта на онтологията, тъй като е сътворено по образ Божий. Поради това старец Софроний не се съгласява с Бердяев, че личността (субект) е безсубстанциална или безсъщностна. Той заявява, че щом „Бог е Първата същностна Реалност: и човешката личност е същностен живот“⁶⁵⁵. На тази основа старецът не допуска крайната дихотомия между личност и природа, т.е. между субект и обект не само на нивото на теологията, но и на нивото на антропологията. Това той прави с ясното съзнание, че на антропологично ниво не може да се абсолютизира в същата степен както на теологично ниво разбирането за субект, в смисъл на личност и на обект, в смисъл на същност и енергия.

Подобно на Бердяев и отец Софроний разглежда два типа движение в опита за осъществяване на сътворения човешки *аз*. Тези два типа движение, които той определя като отрицателно и положително в битиен смисъл, не се изразяват чрез обективирание и трансцендентирание, както при Бердяев. Те са в съответствие от две противоположни тенденции, пораждащи се в човека. От една страна, в някои хора стареца наблюдава стремеж за *събличане* на земната форма на съществуване, „тъй като въображението им е запленило от дълбокия покой на тайнственото, трансцендентното на всичко Не-битие“⁶⁵⁶. Разглеждането на тази тенденция като негативна, е провокирано в отец Софроний на

⁶⁵⁴ Вж. пак там, с. 247.

⁶⁵⁵ Пак там, с. 242.

⁶⁵⁶ Пак там, с. 236.

първо място от онтологичната загуба на Аз-а, който се разтваря в безличностния Абсолют. Такава загуба е продукт на източни религиозни практики, които старецът познава добре. На второ място, интуицията му към източната мистика му позволява да противодейства на теоретичните постулати на Бердяев, който разглежда аз-а като безсъщностен в неговото актуализиране. В този смисъл антропологичната персонология на стареца, независимо дали в онтологичен или теоретичен контекст, не може да бъде адекватно построена с понятията *субект*, не разбираан съответно като *ипостас* и *обект*, не осмислян като *същност* и *енергия*.

Втората тенденция е видяна от автора като стремеж, чрез подвиг, към преодоляване на тварната гленност по благодат. Тук старецът се позовава на думите на св. ап. Павел, че целта на човек при преодоляване на смъртта не е в *събличането* на всичко земно, а в *преобличането* в нетление (срв. 2Кор. 5:4)⁶⁵⁷. Положителното онтологично движение се осмисля като аскетично усилие в опита да се запази сътворения аз. Това съвсем не премахва противоречията, които възникват в използването на понятията *субект* и *обект* при изразяване на човешкото битие. Според отец Софроний тварното битие се характеризира с това, че няма пълно тъждество между човешката природа и ипостасното начало. Потенциалността на личността може да породви противоборство между нея и човешката природа с нейните действия в условията на грехопадналост. Така, все още неипостазирана, за природата, респективно за природните действия, може да се говори само като *относителна* обективност, която никога не се проявява извън конкретен битиен аз, независимо от относителността си⁶⁵⁸.

Сътворената човешка личност, поставена в контекста на своето осъществяване от потенциалност към актуалност, също не може да бъде отъждествена със *субект* в пълния смисъл на думата. Тя е *субект* само относително, доколкото в процеса на своето онтологично реализиране *в-субективира* (в-личностява) обекта (природата и природните енергии) си. В този смисъл отец Софроний полага разбирането на ан-

⁶⁵⁷ Вж. пак там.

⁶⁵⁸ „В нашия тварен живот ние установяваме, че човешкото естество или природа, не е напълно тъждествено на личното начало. Нещо повече: като личности ние сме в напрегнато противоречие с някои от проявите на своята природа. Ние се раждаме като личности само потенциално. Когато ипостасното начало в нас достигне известно развитие, тогава възникват конфликти между нашата личност в нейното самоопределяне и вътрешните пориви на падналата ни природа. Доколкото човешката природа в нас все още не е напълно ипостазирана, е възможно да се говори за нейната относителна обективност. Тя обаче никога не се проявява извън конкретните човешки индивидуи...“ – Пак там, с. 253.

тропологичните субект-обектни отношения в изпълнението на есхатологичното им предназначение.

Християнската персонология на старец Софроний очертава някои нови перспективи в начина, по който се реализират субект-обектните отношения. Първо, поставянето на акцента в теологичен аспект чрез триадологичното извеждане на понятието *субект*, в смисъл на *ипостас* и на *обект*, в смисъл на *същност* и *енергия*, дава възможност тези понятия да бъдат разгледани в абсолютна онтологична пълнота, а не в познавателна противопоставеност. Второ, есхатологичното представяне, както на относителността на тварния *субект*, така и на относителността на тварния *обект*, дава възможност за човешката личност да се мисли, не като за осъществено, завършено битие, което е призвано да *над-гради*, по един или друг начин, своето съществуване, а като битие, което да *в-гради*, да *о-влее*, да актуализира в пълнота единството на субекта и обекта. Трето, в тази богословска визия, субект-обектното отношение вече не е познавателен акт на субекта спрямо обекта. Познанието е представено от стареца като битиен акт в две посоки: първата посока е от Субекта, в абсолютен смисъл на понятието, притежаващ в пълнота своя Обект, към субекта, в относителна степен на обективност. В този смисъл познанието е идентично с Откровението; втората посока е обратният път на познание, от в-субективирация своя обект (природа) сътворен битиен *аз* към Битийния Субект. В този смисъл познанието е идентично с онтологичното аскетично усилие. Тези две посоки на познанието отварят пътя пред отец Софроний да обособи учението за човешката личност като единствено възможно в синергийно общение с Бога. За тази цел старецът използва една позната философска конструкция за отношението *аз – ти*, чрез която екзистенциализма на Бердяев придобива нов богословски смисъл.

В творчеството на Николай Бердяев и отец Софроний могат да се наблюдават множество тематични сходства по отношение на възгледите им за връзката между *аз* и *ти*. Тези сходства, може би целенасочено търсени от стареца, ясно очертават обаче смисловите различия на философския и богословския персонализъм. В учението на Бердяев, както бе показано по-горе, личността е фундаментална категория, чрез която той строи мисловните концепции на философския си екзистенциализъм. В разбирането си за личността Бердяев изхожда от невъзможността за нейното обективиране и рационално опознаване. Според него „не е възможно да се създаде единно понятие за личността; тя се характеризира от противоположности и самата е противоположност в света“⁶⁵⁹. В такъв философско-иррационален контекст, в който личността се явява парадокс за рационалната мисъл, Бердяев не

⁶⁵⁹ Бердяев, Н., За робството и свободата на човека, с. 505.

допуска нейната о-пределеност, а предпочита описателното ѝ разкриване. Чрез една, може да се каже, философска апофатика на противоположното, авторът най-често заявява какво личността *не е*, в следствие на което извежда описанието на това, какво тя *е*. И в богословието на отец Софроний битието на човешкия *аз*, както и на Божествения *Аз*, не може до край да бъде рационализирано, категоризирано и разбрано. Изхождайки от посланието на св. ап. Петър, че „скрития човек на сърцето е нетленната красота..., която е драгоценна пред Бога“ (1Петр. 3:4), отец Софроний разбира вътрешния човек като най-точен изразител на това, което е тварната личност, т.е. тварен *аз*. В този смисъл *аз*-ът е неопределим и непознаваем отвън; той, бидейки сътворен по образ и подобие на нетварния *Аз*, се познава *отвътре* и то само дотолкова, доколкото сам се разкрива пред друг *аз*, за когото е *ти*⁶⁶⁰. Тази близост на отец Софроний до екзистенциалната философия на Бердяев, в желанието да не се рационализира реалността на личността не бива да се абсолютизира. В крайна сметка ирационалността на Бердяевия персонализъм се дължи на опита за преодоляване на крайния систематизъм и логически абсолютизъм, докато при стареца отхвърлянето на рационализма има своите светоотчески и аскетично-еклисиологични основания. Не трябва в същото време да се забравя, че времето и средата в които творят и отец Софроний и Николай Бердяев са сходни и в руския религиозен философ старецът намира перспективи за изграждането на антропологичната си персонология. По този начин, непознаваемостта на човешката личност по рационален начин, е важна теза, която позволява на отец Софроний да черпи идейно-тематични и словесни конструкции от творчеството на Бердяев.

Субективният характер на личността в учението на философа не му позволява да я представи като част от обективирания свят, не му позволява и да я разгледа като субстанциална, затова той отнася субекта в сферата на отношенията. Според него личността е страна в отношението, както към света, така и към Бога и допуска само съотношение като среща и общуване⁶⁶¹. Важно е да се отбележи, че в мисленето на Бердяев както човешката личност, така и Божествената Личност не се осмислят като *битие*, тъй като за него битието обективира, а се изразяват като идентични със свободата и акта като такива⁶⁶². Това ясно

⁶⁶⁰ За старец Софроний „сътворената личност също надхвърля всяко определение. Научното и философското познание се изразяват чрез понятия и определения, докато личността е битие, което е неуловимо за тези два типа познание. Тя, както и Бога, не може да бъде позната напълно отвън, ако сама не се открие на друга личност“. – Софроний, архим., Ще видим Бога както си е, с. 237.

⁶⁶¹ Вж. Бердяев, Н., За робството и свободата на човека, с. 493.

⁶⁶² Вж. пак там, с. 505.

подчертава Бердяевото релационно осмисляне на понятието *личност*, в което отношението е идентично с личността или поне има конституиращо значение за нея.

В богословието на отец Софроний, както бе показано по-горе, Личността се осмисля като Субект, единствено и само в теологичен контекст. Божието Битие, като нетварно, може да бъде разгледано в триаспектността на Ипостасите, Същността и Енергията, като тези три аспекта в светоотческата традиция са изяснени като съществуващи неслитно и неразделно. В икономиен план Субектът се разкрива пред творението като Аз като към някой *ти*. Този *ти*, т.е. човекът, по смисъла, даден му в Откровението на Битийния Аз, също е *аз*, но сътворен от нищо *аз*, чрез творческата нетварна благодат на Аз-а, по Негов образ и подобие. Така отец Софроний разглежда сътворения *аз* също като личност, като тук *аз*-ът няма психологичен, или по-скоро няма само психологичен характер, а най-вече онтологичен и в никакъв случай не се схваща като идентичен с отношението, като такова, а е битиен *аз*, който конституира, причинява и осмисля всички отношения.

Във философията на Бердяев темата за отношението *аз–ти* се появява като естествена закономерност след като той осмисля личността като свобода и акт, т.е. релационно. Бердяев разглежда два типа отношения, чрез които личността прави опит за своята реализация. Първото отношение се извежда от опита на личността да се *срещне* със света. В тази среща Бердяев поставя потенциален проблем, който възниква между личността и собственото ѝ съзнание. От една страна, съзнанието е необходимо на личността, в процеса на нейната реализация от потенциалност към актуалност, защото не я оставя в херметически затвореното битие, а отваря нейното съществуване към другия. От друга обаче съзнанието може да се яви като пречка при общуването с другия, тъй като възниква в осъзнаването на собствената идентичност, в отношение на отделяне на *аз* от не-*аз*. Погледнато от тази своя втора страна съзнанието е оценено от Бердяев като обективизиращо, присъстващо във възможността да пречи в опита на личността да се трансцендентира⁶⁶³. В това първо отношение на личността към света, Бердяев осъзнава възможността човек да обективира света по егоистичен начин. Начин, който позволява отношение към не-*аз*, но не позволява и не познава отношение към *ти*⁶⁶⁴. Това отношение, в крайна сметка,

⁶⁶³ Вж. пак там, с. 493.

⁶⁶⁴ Бердяев отбелязва, че „егоцентризмът означава двойно робство за човека – да бъде роб на самия себе си, на своя закоравял егоизъм и да бъде роб на света, превърнат главно в обект, който принуждава човека отвън. Егоцентрикът е роб, неговото отношение към всичко, което не е Аз, е робско отношение. Той познава единствено не-Аз-а, но не познава друго Аз, не познава ти, не познава

не реализира човека като автентична личност и според Бердяев го затваря в актуално крайното ограничение на противоборство с всичко, което е не-аз. Такова егоистично отношение на противопоставеност с не-аз авторът идентифицира с отношението на *индивида*, който се разглежда като атом и е противоположен на разбирането за личността. Личността, според него, е различна от егоистичното самозадоволяване и никога не е самодостатъчна⁶⁶⁵.

Когато отец Софроний опитва експлицитно да изрази тайната на личността, подобно на Бердяев заявява, че „тя не се самоопределя чрез противоположното, чрез противопоставянето на онова, което е не-Аз. Любовта е най-вътрешното съдържание и най-дълбокия израз на нейната същност“⁶⁶⁶. Тук идейната и езикова прилика с екзистенциализма на Бердяев е очевидна. Личността не е битие, което да изразява отношения на противопоставеност или да се изгражда в отхвърляне на противоположното. Подобно на първото отношение на личността към света, според Бердяев, при което тя попада в ролята на егоистичен индивид, и отец Софроний разглежда противопоставеността на понятията *личност* и *индивид*⁶⁶⁷. За него обаче понятието *индивид* е противоположно на понятието *личност*, поради самото разбиране на личността като *ипостас*, а не поради факта на отношението към света, като такова. Отношението към света само по себе си не конституира личността като индивид, а обратното, самата личност по своята свободна воля се самозатваря в индивидуално съществуване, чрез неправилното си отношение към света.

Изходът от индивидуализма в разбирането за личността, според Бердяев, се открива чрез второто отношение конституиращо личността, а именно това с Бога. Той го извежда в противовес на първото отношение – към света, което допускайки възможност за обективизиране на всичко извън субективния *аз*, в крайна сметка предполага и загуба на самата личност. В отношението към Бога обаче не могат да се наблюдават обективирани реалии, тъй като Бог не съществува като намираща се над човека обективна истина и не може да бъде опознат чрез категориите на предметяващото логическо субект-обектно отношение. Според Бердяев Бог „съществува като екзистенциална среща, като трансцендентирание и в тази среща Бог е личност“⁶⁶⁸. От мисълта на автора може да се види, че ако човек изрази приоритет в отношението си към

свободата да напусне своето Аз. Егоцентрикът обикновено определя отношението си към света и хората по неперсонализтичен начин”. – Пак там, с. 496.

⁶⁶⁵ Вж. пак там, 482-483; 487-489.

⁶⁶⁶ Софроний, архим., Ще видим Бога както си е, с. 243.

⁶⁶⁷ Вж. пак там, с. 241.

⁶⁶⁸ Бердяев, Н., За робството и свободата на човека, с. 492.

света, рискува да се самозатвори в субективната противопоставеност на всяко обективно не-аз. Ако обаче на първо място се постави усилието за отношение към Бога, човешката личност излиза от затворената си ограниченост, за да актуализира потенциалните си възможности. Във връзка с Бога обаче Той се явява Личност едва в самата среща, която е трансцендентиране и която в езиковите и мисловни конструкции на Бердяев обуславя Личността на Бога и личността на човека, ситуирайки ги като личности Лице в лице. За философския персонализъм на Бердяев това разбиране за личността, проявяваща се в срещата и отношението с другия, е абсолютно оправдано като необходима реакция срещу затворената метафизика и противопоставящият се на човека обективиран свят. В такова отношение с Бога, авторът намира оправдание и за отношението на личността към света. Заявката му, че тя не се определя в отношения с обществото, космоса, света, които са породени от обективността, дава възможност отношението с Бога да се разглежда като *вътрешен* акт, от една страна, за реализацията на личността, а от друга, като първичен акт, конституиращ свободното отношение към света и друга човешка личност⁶⁶⁹. Тук става ясно, че Бердяев осмисля възможността за свободно отношение към света и човека единствено на основание на трансцендентното отношение с Бога. В такъв контекст, неизясненият в пълнота смисъл на отношението към Бога, като такова, дава основание то да се разглежда като заемащо по-високо място от самата личност в онтологичната йерархия и дори да се мисли като конституираща личността. Мисъл, която е несъвместима с християнското богословие на личността и по-конкретно с персонологията на отец Софроний. Поставянето на отношението с Бога в основата на свободното отнасяне към света и човека обаче доближава философския екзистенциализъм на Бердяев до православния светоглед. Това се вижда и в начина, по който Бердяев разглежда и реализацията на личността в отношение с Бога като вътрешен акт, който обаче не цели съборността (из-цел-яването) на психосоматичната природа на човека, а по-скоро цели пълното освобождаване на личността-субект от субстанциалната ѝ обективираност. В крайна сметка Бердяев настоява, че персонализма може да се разбира единствено като *комунитарен*, при което трансцендентирането на личността не е непременно излизане *извън*, в обективиране, а е насочване на *аз* към *ти*, в което *ти* е друг *аз*, т.е. друга личност. Тази симетрична връзка във взаимна обусловеност на *аз* и *ти* предопределя *аз*-овете и тяхната актуализация. При Бердяев тя е естествена закономерност на философската му персонология.

В богословието на отец Софроний отношението *аз-ти* също е свързано с отношението между човека и Бога. За разлика от Бердяев

⁶⁶⁹ Вж. пак там, с. 497.

обаче старецът изхожда не от отношението с Бога като противоположно на обективизиращото отношение със света, а от основните характеристики на противопоставените от него понятия *личност* и *индивид*. За индивида, според отец Софроний, са характерни егоцентризма и себелюбието, които затварят човешкото битие, а за сътворената личност е характерно обемането на всичко съществуващо чрез благодатния дар на Христовата любов⁶⁷⁰. Любовта, според отец Софроний, е същностна характеристика и свойство на личността. Осмислянето на любовта като вътрешно съдържание и израз на природата на личността, не позволява на отец Софроний да види личността: първо, като несубстанциална и второ, като обусловена от отношението на любов. Любовта тук няма онтологичен примат над личността, самата тя не конституира личността като такава, но в същото време запазва битийните си характеристики, доколкото е вътрешно съдържание на същността на личността и се изразява като действие, отношение на самия *аз* към друга личност. Става ясно, че в контекста на християнската персонология отец Софроний не допуска отношението на любов към другия, което задължително е онтологично, да заеме мястото или да замести самата личност. Любовта в православното богословие и по-конкретно в това на отец Софроний, е категорията, която не позволява личността да се разглежда като самостоятелна, самозатворена монада. И в триадологичен, и в антропологичен аспект, любовта е вътрешното съдържание на природата на личността, чрез чиято връзка *аз*-ът се разкрива на другия. Ако в триадологичен план любовта е абсолютна категория, която не позволява трите Ипостаси да бъдат осмисляни самостоятелно в своеобразна метафизична самота, а във вечността всяко Лице на Троицата е открито за Другите две, то в антропологичен контекст любовта е реалия, която позволява на човека да излезе от затворената си самост и да се открие за другия. В този смисъл любовта подпомага есхатологичното ставане на тварната личност, която не е в пълнота актуализирана, но потенциално ѝ е заложено да достигне до обожение. Това подпомагане се разглежда като начин на съществуване, който не конституира и не определя личността, а самата е израз и отношение на една личност спрямо друга и обратното. Според отец Софроний процесът на актуализиране на тварната човешка личност не може да бъде до край осмислен извън отношенията на любов с Бога. Доколкото е личност, тварният човешки *аз* никога не е сам в своята актуализация. Той може да бъде осмислян и теоретизиран чрез самотата, но в благодатния подвижнически жив опит винаги е в присъствието на вечно Другия – Бога. Като изразява личния си опит, старец Софроний заявява, че „човекът, роден от

⁶⁷⁰ Вж. Софроний, архим., Ще видим Бога както си е, с. 250.

Бога в молитвата, никога не е сам. Личността не познава самотата – тя винаги е в присъствието на Вездесъщия Бог⁶⁷¹.

Като поставя любовта в онтологичния контекст на съдържание на личността, отец Софроний я изразява и като самовластно, ипостасно-личностно действие или отношение на тварния аз към Другия (Бог) и другите (близните). В този смисъл чрез любовта не само се преодолява самотното, затворено осмисляне на човека, но стареца дава възможност и за разглеждане на сътворената личност в широк и тесен смисъл на думата. В широк смисъл, личността не се разглежда като продукт на социални, исторически, психологически, биологични или какъвто и да е било друг тип теоретизиране. Тя е всеки човек, по смисъла на своето сътворение по образ и подобие на Бога. Тя е сътворена личност и всеки опит за заличаването ѝ, за разпада или преодоляването на аз-а е невъзможен, тъй като не е в човешка власт. Човек не е свободен, в този смисъл, да не бъде личност, защото не може да избира да не бъде творение по образ и подобие на Твореца. В тесен смисъл на думата обаче отец Софроний поставя едно автентично православно разбиране за човека. Това разбиране предполага усилието на човека да стане личност в подвижническо синергийно отношение на любов с Бога. Човек не е самотен аз само когато в аскетично усилие поддържа отношения на любов с Бога и ближния. Може да се каже, че когато отец Софроний говори за човека като личност, като сътворен аз по образ Божий, той най-често разсъждава в този тесен смисъл на думата. Този смисъл предполага конкретни догматико-аскетични и еклисиално-есхатологични рамки. Става ясно, че богословската персонология на стареца се извежда не от общи и неясни основи и може да бъде разбрана само в контекста на Църквата и нейното Предание.

Еклисиалното измерение на личността предполага, в богословски план, не просто ирационално отношение на аз с ти, а благодатно синергийно отношение с конкретен Ти. Този Ти (Бога) дейно участва в междуличностното отношение като то никога не се разбира от отец Софроний като действие само на сътворения аз. Винаги е съ-действие между аз и Ти, в което свободното и любящо обръщане към Ти, в молитвата, води до свободния и любящ, благодатен дар за аз-а. Благодатния дар, от своя страна, е подтик към едно евхаристийно (благо-дарствено) отношение към Ти. Така в този еклисиологично-есхатологичен перихорезис между аз и Ти се актуализира потенциално заложеното в човека, а именно личността, която извън това отношение няма възможност да се реализира по автентичен начин. Старец Софроний настоява, че в състояние на молитвено общение с Бога, което винаги има еклисиологични измерения, „Светия Дух въвежда нашата сътворена

⁶⁷¹ Пак там, с. 243.

личност в сферата на несътвореното божествено Битие по такъв начин, че ние възприемаме Бога вътре в себе си като наш собствен живот⁶⁷². В този смисъл християнската персонология предполага не само отнасяне към другия, но и любящо, перихоретично вътрешно приемане на Другия. Може да се каже, че процесът на отдаване и приемане не е едностранчив, а винаги се разглежда в перспективата на непредимствено синергийно участие на *аз* и на *Ти*.

В богословието на отец Софроний отношението *аз-ти* не трябва да се разглежда едностранчиво, като отношение на сътворения *аз* само към Вечния *Ти*. Тук трябва да се отбележи, че стареца разглежда двете заповеди за любов към Бога и ближния (вж. Мат. 22:37-40) като двуединен Акт на Бога спрямо човека⁶⁷³. Така отношението на любов на *аз-а* към *Ти* е немислимо без отношение на любов към другия, като сътворен *ти*. И обратното, автентичната любов към *ти* предполага синергията с Божието *Ти*. По този начин отец Софроний преодолява противопоставеността в диа-лога между *аз* и *ти*, на философския екзистенциализъм на Бердяев, като го осмисля в перспективата на еклисиологичното три-алогично отношение на поне три личности. Всеки от участниците в това три-алогично общение е *аз* и влиза в отношение с другите *аз-ове*. Така отношението към другия прераства в отношение към другите. Разбирането за личността не допуска отношение само към един друг, но според стареца винаги предполага отношения с Бога като Вечно Друг и ближния, като сътворен друг. Това триалогично и еклисиологично общение има своята основа в триалогичен контекст, където във вечността всяка от Ипостасите на Троицата отдава и приема, в онтологичен перихорезис, Другите две⁶⁷⁴. В икономията отношението на *Аз-а* към всяко сътворено *ти* полага основите за усилието на *ти* към *Аз* и на *ти* към всяко друго сътворено *ти*. Перихорезисът между *Аз* и всяко сътворено *ти* на синергийно ниво цели есхатологичното възпълване на природно-енергийното взаимопроникване между всяко човешко *аз* и *ти*. Така икономията триалог насочва и подпомага есхатологичната цел – човек да се яви

⁶⁷² Пак там, с. 249.

⁶⁷³ Като се позовава на богословието на отец Софроний, проф. Мандзаридис разглежда Божиите заповеди като израз на онтологично едната Божествена енергия, която е лична проява на Света Троица в търсенето на синергийно отношение с човека. Вж. повече Мандзаридис, Г. Християнска етика. Том I, С., 2011, 116-124.

⁶⁷⁴ В теологичен план този три-алог е следствие от монархията на Отца, Който при извечното раждане на Сина и извеждане на Дух Свети, Им отдава Своята Същност. По този начин единосьщияето и единоедействието на трите Лица е вечно взаимопроникване.

като един по природа в множество човешки ипостаси (*аз*-ове) по образа на своя Създател⁶⁷⁵.

Разгледано през призмата на триадологичния перихорезис, отношението *аз* – *ти* при отец Софроний има смисъл и на пълно приемане на живота на другия, както и на пълно отдаване на другия, на собствения живот на *аз*-а. Такова споделяне на общ живот, в което битието на другия става битие на *аз*-а и обратното, в отношенията между сътворената човешка личност и Божието *Ти*, е разгледано от стареца на енергийно ниво в контекста на православната светоотческа традиция. Взаимопроникването между човека и Бога е в синергията, но не се отнася до същността, поради онтологичната разлика и невъзможност за смесване на тварната и нетварната природи. В плана на междуличностните човешки отношения обаче отдаването на собствения живот на *ти* и приемането на неговия живот от *аз* има и природни, и енергийни измерения. В този смисъл старецът разкрива едно кръстоподобно отношение между *аз* и *Ти*, по вертикалата и *аз* и *ти*, по хоризонталата. Чрез тази кръстоподобна любяща връзка се запазва онтологичния статут на личността, като не позволява тя да се разтвори или да бъде заменена от самото отношение. Тук отношението е споделяне, отдаване и засвидетелстване на общия живот на битийните *аз* и *ти*. Старецът изразява това по следния начин: „В този *Аз*, както и в моето *Ти*, е цялото Битие: и Бога и този свят. ... Когато съм в Бога, тогава и „*аз* съм“. Ако съм извън Него – умирам... Чрез Неговото присъствие вътре в мене, т.е. чрез съединяването ми с Него в самия Акт на божественото Битие, аз живея така, както живее Той. Той е моят живот. Неговият живот е мой“⁶⁷⁶.

В творчеството на отец Софроний може да се осмисли идеята за другостта на *ти* само през призмата на конкретното отношение на любов. Християнското разбиране на любовта, като жертва и отдаденост на *аз* към *ти*, очертава другостта на другия като свойствена за *аз*-а, като споделена приетост на другия, приетост, в която *аз* позволява на *ти* да заеме в пълнота неговото място и точно по този начин

⁶⁷⁵ Отец Софроний изразява тези свои мисли така: „Завръщайки се от чистата молитва към материалността на плътта в този свят, ние отпадаме от преживяното усещане за един човек и с тъга отново установяваме, че хората не са напълно проницаеми един за друг. Границата между човешките личности не изчезва до степеня, явена ни в божествената Троица, в която всяка Ипостас е изцяло открита за другите. Основата на божествения Живот е кенотичната любов, затова единството на Троицата е абсолютно съвършено. В богословието това се изразява с понятието „взаимопроникване“ (περιχώρησις). И човечеството също е призвано да стане един човек по образа на Троичното Единство“. – Софроний, архим., Ще видим Бога както си е, с. 271.

⁶⁷⁶ Пак там, с. 259.

да о-стане, или по-скоро да стане, автентичен аз. Чрез любовта, според старец Софроний, онтологичният аз осъществява есхатологичното си предназначение. Този съюз на любовта е духовен акт, в който Възлюбеният се „превръща в наше битие. На любовта е присъщо да пренася своя живот в Оня, Който е възлюбила до самозабрава ... Удивително е, че човек усеща това състояние наистина като единственото естествено за него. Чудно нещо: Бог е Другият и заедно с това е мой“⁶⁷⁷. Така синергийното отношение между човешката личност и Бога, между аз и Ти, на енергийно ниво, същевременно е и любящо еклисиологично отношение между аз и ти, включително и на природно ниво. Споделянето на Божия живот актуализира процеса на о-личностяване на сътворения аз като процес на о-съществяването му с ти. Естеството (същността) на сътворения, по образ Божий, аз е раздробено в следствие на грехопадението. В този смисъл, за отец Софроний, о-личностяването е във взаимозависимост от о-съществяването и обратното, в аскетико-еклисиологичната рамка на Тялото Христово и есхатологичната предназначеност на новия, обожен (оличностен и осъществен) начин на живот. Може да се забележи, че според стареца, в антропологичен контекст разбирането му за личност е идентично с това за самия човек като такъв, човек, като онтологичен аз, но не в каузалността на историческото време, а в обратната перспектива на есхатона. В богословската персонология на стареца е видно, че сътворената личност (човек) е личност дотолкова, доколкото е в процес на актуализиране и реализиране на потенциалността си – да бъде такава, но не е личност (човек) като такава⁶⁷⁸.

Точно в този контекст на осъществяване на човека като личност проличава и още една тематична близост между персонализма на Бердяев и този на отец Софроний, в тезите им за двойствеността на човека. Според Бердяев „човекът е същество, принадлежащо не на един, а на два свята. Персонализмът е философия дуалистична, а не монистична“⁶⁷⁹. Представянето на човека в дуалистична перспектива, според философа, е естествено следствие от невъзможността човек да се осмисля като *затворено битие*. Дуализма на Бердяев най-ясно разграничава разбирането му за личността и разбирането му за човека като такива. Той смята, че човек може да бъде опознат чрез божестве-

⁶⁷⁷ Пак там, 272-273.

⁶⁷⁸ Като се позовава на св. Максим Исповедник, отец Софроний изразява мнението, че дори светците не са в пълнота личности, т.е. човеци, макар най-много да се доближават до пълнотата на споделения живот с Бога, тъй като все още не е настъпил есхатологичния момент на завършек на Божия план за сътворения аз. Вж. Софроний, архим., Раждането за непоклатимото царство, с. 84.

⁶⁷⁹ Бердяев, Н., За робството и свободата на човека, с. 490.

ното начало в себе си и чрез стихийно-подсъзнателното, т.е. демонично начало в себе си. Тези две начала го превръщат „в двойствено и противоречиво същество, същество във висша степен поляризирано, богоподобно и звероподобно...“⁶⁸⁰. В този философски контекст човек е видян като дву-начален, а разбирането за *личността* е само като за едната страна на човека. Разбира се, осъществяването на това начало, в противовес на другото, негативното начало в човека, характеризира личността като „пробив, разкъсване на този свят, внасяне на нещо ново“⁶⁸¹. В тези размисли на Бердяев ясно се вижда, че в крайна сметка неговата персонология не се идентифицира с антропологията, а е само една от нейните две основни страни или качества. Това разбира се подпомага философския екзистенциализъм на Бердяев в осмислянето на личността като диалогично съществуване в етичен и аксиологичен контекст и в преодоляването на онтологичния тоталитаризъм на затвореното мислене за човека. Нещо, което не удовлетворява напълно богословския персонализъм на отец Софроний, който обаче също се опитва да представи човека като двойствено същество, но на друга, онтологична основа.

Според старецът чрез Боговъплъщението на човек е дадена непоклатима основа на богопознанието. Тази основа служи в аскетическото усилие на човек да се преобрази, т.е. да осъществи потенциално заложеното му личностно начало. При отец Софроний личното начало в човека е едно и се отъждествява с *по образ* Божи в него и за разлика от Бердяев не може да се разграничи в две начала. Едното онтологично начало в човека, т.е. личността в своето осъществяване „се изправя на два противоположни полюса: от една страна са мрачните бездни на ада, а от друга – Божието Царство“⁶⁸². Човекът, разгледан от хоризонта на два противоположни полюса, в своето реализиране, чрез синергийното отношение с Бога, не се осмисля от стареца като съществуващ чрез два онтологични центъра. Ипостасното начало, което е едно, в своето осъществяване обаче предполага поне два противоположни *начина* на съществуване. Според *начина*, по който сътворената личност свободно решава да се актуализира, зависи дали тя ще изпълни своето предназначение – да достигне до обожение и да сподели общ живот с Бога, или обратното, свободно ще избере да съществува без Бога. Тези два начина на съществуване на сътворения *аз* са свързани с горепосоченото разбиране на личността, от старец Софроний, в тесен и широк смисъл на думата. Ако на основата на Въплъщението човек избере аскетично-подвижническото усилие за синергийно общение с Бога,

⁶⁸⁰ Пак там, с. 472.

⁶⁸¹ Пак там, с. 473.

⁶⁸² Софроний, архим., Ще видим Бога както си е, с. 235.

той би се осъществил като автентична личност (човек) и би изпълнил своето есхатологично предназначение. При обратния начин, в опита да се осъществи като личност без Божието съ-действие, човек би останал личност, по смисъла на своето сътворение *по образ* Божий, но не би станал личност, което е есхатологичната му цел и не би живял живота на своя Създател. Така двойствеността на човека, представена по този начин в богословието на отец Софроний, не се отнася толкова до личността (човека) като такава, а по-скоро изразява две възможности, два противоположни начина на съществуване в опита за осъществяването ѝ от потенциалност до пълна *реалност*. Според него автентичната реалност на личността се реализира след като човек влезе „в света на Божията вечност и е разтърсен от величието на откритото му се видение. Тогава в съдбините на вселената нещо се променя: „Човек се е родил на света“ – това е събитие, което донася на цялото мироздание нова, непреходна ценност. Човекът като ипостасен дух принадлежи на вечната онтология”⁶⁸³.

* * *

От всичко гореизложено става ясно, че темата за личността във философията на Николай Бердяев и богословието на отец Софроний (Сахаров) е основополагаща при разкриването на техните антропологични тези. Паралелният прочит на възгледите им за личността посочва както тематичните и езикови зависимости в творчеството на стареца от екзистенциализма на Бердяев, така и смисловите разлики между тях. Сравнителният анализ показва, че в своето творчество и двамата автори поставят изграждането на учението за личността върху християнска основа. Те признават неопределимостта на тази реалност чрез рационалното мислене и логическите закони, като я поставят в сферата на ирационалното. За разлика от Бердяев обаче, който се опитва да *над-гражда* догматичното учение на Църквата и дори доста често да не се съобразява с него, отец Софроний се опитва да *в-гради* разбирането за личността в догматиката и аскетиката. Тази разлика в целевата насоченост между авторите е продиктувана от различните изходни позиции в теоретичните им конструкции. За екзистенциалната философия на Бердяев съобразяването с догматичните вероопределения не е задължително, а дори доста често целенасочено пренебрегвано. В християнската си персонология обаче старец Софроний не допуска разделение между осмислянето на догмат, Църква и аскеза като един, цялостен живот. И двамата автори в своите разсъждения се основават на триадологията и христорологията, като признават, че ако Бог не беше

⁶⁸³ Пак там, с. 236.

Личност, то и човек не може да се реализира като личност. Независимо от това Бердяев най-често изхожда от антропологична основа, докато отец Софроний винаги поставя на първо място онтологичното разбиране на Личностите на Троицата.

В антропологичните следствия на своите възгледи Бердяев и отец Софроний имат различни цели. Независимо от близостта в разбиранията си, че човек е същество, което от потенциалност трябва да се реализира до пълна актуалност, че разбирането за личността е противоположно и дори изключващо разбирането за индивид, че човек се реализира като такъв винаги в отношението си с другия (ближния) и Другия (Бога), в крайна сметка техните изводи се различават. За Бердяев личността се оказва реалност етична и аксиологична. Тя е само едната страна в човека, който е същество дуалистично и в него има две начала. Така личността е добрата страна в човека и се разглежда като негово качество, свойство, активност, творчество, но никога като самия човек като такъв. За отец Софроний личността е сътворена по образ Божий и като такава се разглежда като онтологичен принцип, който изразява самия човек. Доколкото личността не е реализирана в пълнота, то и човек не е реализиран в пълнота. От тази гледна точка при отец Софроний понятието *личност* не се разглежда като свойство на човека, а е видяно в широк и тесен смисъл на думата, винаги като онтологична категория. В първия случай личността изразява сътворения по образ Божий човек, който няма свободата над това да „не бъде“ личност, като тварен аз. Във втория случай обаче старецът предполага едно активно, свободно-волево усилие на човека, който в своето аскетично израстване, в синергийно отношение на любов с Бога, реализира потенциалните заложби на „по образ“ и изпълва с благодатно съдържание есхатологичното си предназначение.

Тези разсъждения при двамата автори ги довеждат до извода, че човек е двойствено същество. Но докато при Бердяев тази двойственост е в резултат на двете начала в човека, то при отец Софроний чрез двойствеността се обуславя синергийното отношение между тварната личност и нетварната Личност на Бога. Така ролята на Бердяев и неговото творчество за богословието на отец Софроний, без да се абсолютизира напълно, е голяма. Във философа старецът намира основания за изграждането на своето разбиране за личността. Такава християнска персонология е учение, разкриващо истината за човешкото сътворение „по образ Божи“ и учение, разкриващо истината за есхатологичното предназначение на сътворения „по образ“ – да живее „по подобие“ Живота на Бога.

Summary

Dimitar Zlatev (Veliko Tarnovo)

The view about person at father Sophrony (Sakharov) and Nikolaj Berdyaev (linguiform and topical likeness and sense deferens)

The topic about person in philosophy of Nikolaj Berdyaev and theology of father Sophrony (Sakharov) is a base at exposing their anthropological theses. The parallel reading of their views about the person has got for purpose to show, as the thematic and language dependences in work of the father Sophrony from existentialism of Nikolaj Berdyaev, as and the sense differences between them. The comparative analysis shows that the both authors put in their work, the build of doctrine about person over Christian fundament. They acknowledge the indeterminateness of this reality by rational thinking and logical laws, by this they put it in the area of live itself. Berdyaev is trying to overbuild the dogmatic doctrine of Church, as distinct from him father Sophrony is trying to build in the understanding about the person in dogmatic and ascetic. Both of them, in their contentions, are based on triadology and christology, admitting that if God wasn't person then and human wouldn't realized himself like person.

In anthropological corollaries of their views Berdyaev and father Sophrony have got different purposes. It doesn't matter that both of them are thinking that human is a creature who has to realized himself from potentiality to complete actuality, that understanding about person is opposite and even impossible from understanding about individual, that human is realizing like person in relations with other (human) and Other (God), at least their conclusions are different. For Berdyaev personality is morally and axiology reality. It's only one side in human, whose dualistic creature and has got two beginnings. At that way personality is the good side in human and it's looking like a quality, characteristic, activity, creation, but never like human himself. For father Sophrony personality is created in the image of God and it's looking like ontological principle, whose expressing human himself. As much as personality is not realized in completeness, then and in human is not realized in completeness, but human and person are one and the same thing.

These contentions are reaching both authors at a conclusion, that human is duality creature. At Berdyaev this duality is result of the two beginnings in human, but at father Sophrony ontological beginning is one.

By duality he determined the synergy relation between created person and uncreated Person of God. By that way father Sophrony develop his christian personology like doctrine showing the true about human creation „in the image of God” and the eschatological purpose of the created world „in the image” – to live „in similar” Live of God.

Библиография

1. Бердяев, Н. За робството и свободата на човека. Съчинения в шест тома, том I, С., 2002.
2. Бубер, М. Аз и Ти. Варна, 1992.
3. Лоски, В. Богословското понятие за човешката личност, в: Изтокът и Западът за личността и обществото, ВТ, 2001.
4. Майендорф, Й. Византийското богословие, С., 1995.
5. Мандзаридис, Г. Християнска етика, Том I, С., 2011.
6. Петев, Ив., Коев, Т., Киров, Д. Вярa и живот. ВТ, 1994.
7. Софроний, архим., Подвиг богопознания. *Письма с Афона* (к Д. Балбуру), Патриарший ставропигиальный Свято-Иоанно-Предтеческий Монастырь Эссекс, Англия, Москва, 2002.
8. Софроний, архим., Раждането за непоклатимото царство. С., 2009.
9. Софроний, архим., Ще видим Бога както си е. С., 2005.
10. Тутеков, Св. Личност, общност, другост. ВТ, 2009.
11. Флоровски, Г. Източните отци от IV век. С., 1992.
12. Флоровски, Г. Източните отци V-VIII век. С., 1992.
13. Христов, Л. Руският логос. С., 2000.
14. Янакиев, К. Релационистката триадология на Боеций и учението за Светата Троица на Отците Кападокийци. в: Архив за средновековна философия и култура, Свигък II, С., 1995.