

Свилен Тутеков (Велико Търново)

СВЕТОТАЙНСТВЕНОТО БОГОСЛОВСТВАНЕ ЗА ЧОВЕКА (Пролегомена към еклисиалната антропология на св. Николай Кавасила)

Увод

Подчертаният интерес на съвременното православно богословие към антропологията се вписва по органичен начин в неопатристичната парадигма, която има за цел творческото *следване на отците* в постмодерния дискурс. Това богословско усилие обикновено остава подчинено на изследователски подходи, които по своеобразен начин свеждат проучването на антропологичната мисъл на отците само до пунктуалното проследяване на съответната терминология, до аналозиите (често пъти повърхностни) с античното философско наследство или до артикулирането на антропологията като „част“ от някаква метафизично обоснована християнска „теоретикология“. Така изследователските стратегии като че ли остават подчинени на метафизичните предпоставки и език на една *епистемоцентрична* парадигма¹ и остават отчуждени от *мистагогийната* традиция, която може да предложи една светотайнствена или евхаристийна антропология със съответния еклисиологичен език. Преоткриването на специфичния църковен опит и знание за човека в контекста на тази *мистагогийна* традиция би трябвало да бъде задача на съвременната православна антропология, доколкото именно нейната *евхаристийна* парадигма може да ѝ гарантира апофатическата свобода от абстрактната метафизичност, еклисиологична релевантност и про-рекреативна жизненост в нашия постмодерен дискурс. С оглед на това и богословският интерес към антропологичната мисъл на великия богослов от XIVв. се вписва в този контекст и в същността си е усилие за осмисляне на основните предпоставки на *евхаристийния* възглед за човека в неговите най-дълбоки екзистенциални и еклисиологични измерения.

¹ За тези две парадигми вж. по-подробно **Лубардић, Б.** Евхаристијска теорија личности и православна веронаука, *Богословје*, св. 1 и 2, Београд, 2001, 54-55.

В епицентъра на богословската мисъл на св. Николай Кавасила се намира онтологията на живота в Христос и в този смисъл тя е източник на един специфичен антропологичен опит и знание, които имат за свой еклисиологичен хоризонт светотайнственият христоцентризм. За разлика от повечето аскетически писатели обаче той не изследва *степените* или *стадиите* на духовния живот², а предлага всеобхватна христоцентрична парадигма на антропологията, разгърната в контекста на опитната светотайнсвена еклисиология или по думите на Ставрос Ягазоглу на един характерен *светотайнствен исихазъм*³. Тъкмо в този контекст трябва да се мисли и т.нар. *христоцентричен* хуманизъм на св. Николай Кавасила като творчески отговор на актуалните въпроси за човека в ключа на всеобхватната *богочовешка херменевтика* на човешкото съществуване и в категориите на автентичния църковен евхаристиен етос. Разбира се едно такова изследване би трябвало да има за свои основни координати принципите на *христологичната антропология*, която според Панайотис Нелас е основният принос на св. Николай Кавасила⁴. В настоящата студия обаче ще бъдат изследвани начините, по

² Според Й. Плексидас св. Николай Кавасила „не се занимава (както и повечето предшестваци го църковни автори) с етапите на възходящия път на човека – *очистване, просветление и обожение* – и с метода, който този път предполага...“, а се занимава с естеството на духовния живот, с общото съдържание на всички негови стадии, което е *свързането* на човека с Христос, неговото *охристовяване*“. – Πλεξίδας, Ιω. Η μετασκευή του ανθρώπου. Εισαγωγή στην ανθρωπολογική σκέψη του Νικολάου Καβάσιλα, εκδ. Πρότυπες Θεσσαλικές Εκδόσεις, Τρίκαλα, Αθήνα, 2007, σ. 133.

³ Някои изследователи противопоставят богословието на св. Николай Кавасила на това на св. Григорий Палама, като обикновено подчертават разликата в тематиката и езика на двамата велики богослови от XIV в. по чисто „идеологически“ критерии. Вследствие на това в изследователската традиция се е утвърдила позицията, че в богословското мислене на двамата съществува радикално различие и те са представители на два различни типа богословско мислене: първият съсредоточава живота в Христос в тайнствата на Църквата, докато вторият основава стадиите на духовния живот в извънсветотайнсвена атмосфера. В последните години Ставрос Ягазоглу убедително доказва, че богословието и на двамата светители има христологичен, еклисиологичен и евхаристиен характер и трябва да се мисли в категориите на един *светотайнствен исихазъм*. Вж. Ягазоглу, Ст. Светотайнски исихазам, у: Свети Григорий Палама у историји и садашности, Србиње-Острог-Требиње, 19-21 октомври 2001, 51-65; Γιαγκάζογλου, Ст. Γρηγόριος Παλαμάς και Νικόλαος Καβάσιλας. Η σύνθεση μυστηριακής και άσκητικής ζωής στην ορθόδοξη παράδοση, Θεολογία 81/2010, Αθήνα, 159-179; Γιαγκάζογλου, Ст. Κοινωνία θεώσεως. Αθήνα 2001, 326-382.

⁴ Νέλλας, Π. Ζών Θεούμενον. Προοπτικές για μια ορθόδοξη κατανόηση του ανθρώπου. Αθήνα 2000, σ. 117. В този смисъл и смятам, че П. Нелас е най-значимият изследовател на св. Николай Кавасила и най-задълбочено вниква в неговия богословски етос.

които свещеният автор превръща светотайнствения реализъм на живота в Христос във всеобхватен хоризонт, който опосредства осмислянето на всички сегменти на тази христологична антропология и я артикулира в специфичния мистириологичен език на опитната светотайнсвено еклисиология. От тази перспектива проучването на неговата антропологична мисъл няма за цел просто да го ситуира в контекста на историята на византийската мисловност⁵, а да разкрие специфичната еклисиологична парадигма и дискурс, в който антропологичното мислене придобива същностен мистагогиен, литургичен, евхаристиен характер. С оглед на това и изследователската стратегия има за цел да обхване структуроопределящите елементи от тази еклисиологична парадигма и да проследи вътрешния логос на евхаристийната антропология на свещения автор или с други думи да бъде своеобразно въведение в неговото светотайнствено богословстване за човека.

1. Опитният подход към антропологията

Спецификата на богословския дискурс. Свети Николай Кавасила развива антропологията си в контекста на един богословски синтез, който има за епицентър *живота в Христос* (ἐν Χριστῷ ζῶν)⁶ като светотайнсвено и еклисиологична реалност. Главни характеристики на този синтез са *опитното* преживяване на светотайнствената христология и *мистириологичният* или *еклисиологичният* език. В случая обаче поня-

⁵ По този въпрос съществуват редица изследвания. Вж. напр. **Майендорф, Й.** Византийско богословие. С., 1995, с. 139-142; **Каприев, Г.** Византийска философия. II изд, София 2011, 411-420; **Ševčenko, I.** Nicolas Cabasilas' «Anti-Zealot» Discourse: A Reinterpretation / Ihor Ševčenko. // *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 11 (1957), 79-171 (<http://www.jstor.org/stable/1291106>); **Lot-Borodine, M.** Une maître de la spiritualité byzantine au XIV siècle Nicolas Cabasilas. Paris, 1958. Разбира се, изследването на този мисловен контекст е важно и в него могат да се открият три основни фактора, които го формират: 1) интелектуалните търсения на т.нар. *византийски хуманизъм*, 2) интензивният диалог със Запада и 3) усилието на исихастите да защитят догматически опита и учението на Църквата и едновременно с това да отговорят богословски релевантно на съответните интелектуални предизвикателства. В този смисъл богословието на св. Николай Кавасила има ясна контекстуална ориентация, доколкото предлага адекватни на съответния дискурс богословски отговори, но в същото време съдържа в себе си оня „метадискурсивен“ духовен субстрат на Преданието, който прави неговото богословстване жизнено във всеки друг дискурс.

⁶ Подробно изследване на учението на св. Николай Кавасила *За живота в Христос* вж. у **Ангелопулос, Ат.** Учение Николе Кавасиле о животу у Христу. (Докторат в ръкопис), Београд, 1967 (103 с.).

тието *синтез* има не толкова *концептуален* смисъл⁷ и не просто свежда богословието до *теоретичния* дискурс, а по-скоро обозначава един *всеобхватен* начин на богословстване, който извира от светотайнственото *участие* в новия начин на съществуване на Христос. Спецификата на опитното светотайнствено богословстване вече обяснява и характерния *мистириологичен* и *еклесиологичен* език⁸, чрез който свещеният автор отива отвъд теоретичния дискурс и описва *събитието* на новия начин на съществуване на Христос като *еклесиална* реалност. От тази перспектива неговата антропологична мисъл предполага доближаването до този мистириологичен подход и език и осмислянето на нейния най-дълбок вътрешен *логос* като *еклесиална антропология*.

Специфичният богословски дискурс на св. Николай Кавасила отразява усилието му да намери пресечните точки на хуманизма и традицията, като ги включи в Халкидонския синтез на тварното и нетварното (главно чрез богословието на св. Максим Изповедник) посредством *мистагогийно-литургичната* херменевтика на светоотеческата мисъл⁹. Той богословства като следва *творчески*, а не просто повтаря¹⁰ литургичното предание в изцяло *христологична* рамка и контекст и предлага един творчески и оригинален синтез, който от една страна е релевантен на интелектуалния контекст на епохата, а от друга – има дълбок екзис-

⁷Под *синтез* би трябвало да се разбира „концептуалното съсредоточаване около един централен богословски проблем или сфера, която става точка или център на богословския синтез и определя парадигмата на богословското изследване“. – Đorđević, M. Nicolas Cabasilas and His Sacramental Synthesis, in: M. Knežević, ed., The Ways of Byzantine Philosophy, Alhambra, CA: Sebastian Press; Kosovska Mitrovica: Faculty of Philosophy 2015, p. 9.

⁸За *еклесиологията* на езика и нейната приложимост в контекста на богословието на личността вж. **Тутеков, Св.** „Съвременната богословска теория за личността и *еклесиологията* на езика“ // *Християнство и култура*, бр. 86, С., 2013, 25-36.

⁹Вж. **Γιαγκάζογλου, Στ.** Εὐχαριστία, Θεία Οἰκονομία καὶ Ἐκκλησία. Θεολογικὸ σχόλιο στὶς ἐρμηνευτικὲς ἀρχὲς τοῦ Νικόλαου Καβάσιλα στὴ Θεία Λειτουργία. *Σύναξη* 107/2008 Αθήνα, σ. 74. За *мистагогийното* богословие на Кавасила по-подробно вж. **Σωτηροπούλου, Χ.** *Εκκλησιαστικὴ μυσταγωγία* (Ἱστορικὴ καὶ ἀναγωγικὴ θεώρησις τῆς θείας Λειτουργίας ἀπὸ τοὺς Μάξιμον τὸν Ὁμολογητὴν, Νικόλαον Καβάσιλαν, Θεόδωρον Ἀνδίδων καὶ Συμεὼν Θεσσαλονίκης). Αθήναι 2001, 13-19; **Φουντούλη, Ι.** „Νικόλαος Καβάσιλας ὁ Μυσταγωγός“, στο: Πρακτικὰ Θεολογικοῦ Συνεδρίου εἰς τιμὴν καὶ μνύμην τοῦ σωφωτάτου καὶ λογιωτάτου καὶ τοῖς ὅλοις ἀγιωτάτου ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νικολάου Καβάσιλα τοῦ καὶ Χαμαετοῦ, Ἱερά Μητρόπολις Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη 1984, 135-154.

¹⁰Интересно е, че Кавасила няма навика на интелектуалците от своето време да „повтаря“ и отива отвъд т.нар. „богословие на повторението“.

тенциално-сотириологичен смисъл¹¹. Синтетичният богословски курс разкрива едно живо и опитно богословстване, което има за свой епицентър светотайнствения живот – перспектива, която определя вътрешния *логос* и всички аспекти на богословието¹², включително и на антропологията. Тъкмо тази *светотайнствена* перспектива на богословието създава екзистенциалната рамка и контекст, в която св. Николай Кавасила развива своята христоцентрична антропология и очертава нейната *еклисиологична* парадигма.

„Логосът“ на богословския синтез на Кавасила се състои в органичното свързване и „своеобразен перихоресис“ на христологията и антропологията, което има за своя основа онтологията на живота в Христос като опитно светотайнствена и еклисиологична реалност. Той превръща светотайнствения опит от живота в Христос във всеобхватен хоризонт, който опосредства осмислянето на всички богословски проблеми, придава им екзистенциално-опитна жизненост и прави решенията им църковно релевантни. Именно това му позволява да включи в своя богословски синтез – и то по кохерентен и органичен начин – ключови богословски теми и при това да остане *свободен* от всяка абстрактна метафизичност¹³. У Кавасила можем да видим едно своеобразно „освобождение“ от метафизичния философски език, доколкото той по своеобразен начин „функционализира“ философската понятийност като я „преобразява“ чрез въвеждането ѝ в литургичен дискурс¹⁴. В не-

¹¹ Това му позволява да полемизира миролюбиво и като мъдър богослов да дава ясни и творчески отговори на схоластически богословски тези, вече актуални във Византия. И той прави това чрез своя любим метод – без да поставя въпроса открито, да го разглежда в дълбочина и с удивителна догматическа радикалност. Срв. **Γιαγκάζουλου, Στ.**, *Εὐχαριστία, Θεία Οἰκονομία καὶ Ἐκκλησία*, σ. 75.

¹² Вж. **Ματσούκα, Ν.** *Ἡ διδασκαλία τοῦ Νικολάου Καβάσιλα γιὰ τὰ μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας*, στο: *Πρακτικά Θεολογικοῦ Συνεδρίου εἰς τιμὴν καὶ μνύμην τοῦ σωφωτάτου καὶ λογιωτάτου καὶ τοῖς ὅλοις ἀγιωτάτου οσίου πατρὸς ἡμῶν Νικολάου Καβάσιλα τοῦ καὶ Χαμαετοῦ, Ἱερά Μητρόπολις Θεσσαλονίκης*, σ. 119.

¹³ Според Н. Мацукас мисълта на Кавасила е потвърждение на аксиоматичната истина, че във Византия няма абстрактно богословие, а живо и опитно свидетелство за живота в Христос, чийто интелектуален дискурс е възможен, но не и задължителен. Вж. **Ματσούκα, Ν.**, *Ἡ διδασκαλία του Νικολάου Καβάσιλα γιὰ τὰ μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας*, σ. 123.

¹⁴ Еклисиологичният или мистириологичният език на неговото богословстване остава „апофатически“ *свободен* от специализирания философски дискурс, при все че анализът на съчиненията му показва впечатляваща философска култура и терминологична прецизност. За отношението на Кавасила към елинската философия вж. по-подробно изследването на Янис Димитракопулос: **Δημητρακόπουλος, Γ.** *Νικολάου Καβάσιλα κατὰ Πυρρώνος (Πλατωνικός φιλοσκεπτικισμός καὶ ἀριστοτελικός ἀντισκεπτικισμός στὴ βυζαντινὴ διανόηση τοῦ 14^{ου} αἰῶνα)*. ΠΑΡΟΥΣΙΑ 1999, 25-81, 111-127.

говата мисъл понятията са радикално „инструментализирани“ в служба на мистагогийната херменевтика и това ги прави еклисиологично „функционални“, т.е. способни да опишат и документират реалността на живота в Христос и екзистенциалния опит от неговото харизматично „интериоризиране“ в пространството на личностното съществуване по изцяло светотайнствен (=еклисиологичен) начин. Пренасянето на този мистириологичен подход и език в дискурса на антропологията ще позволи на св. Николай Кавасила радикално да „инструментализира“ философската понятийност в служба на църковното знание за човека и да я интегрира в едно опитно и живо богословстване за човека, което остава църковно релевантно и свободно от мисловните конструкции на епохата. Това обяснява и своеобразната *изразност* в неговото богословстване¹⁵, която му позволява да запази известна „независимост“ от разгорещените спорове на епохата и да изрази всеобхватния богословски опит и знание за човека ἐν Χριστῷ в светотайнствен и еклисиологичен контекст. В действителност той ревитализира творчески христологичната терминология на апостол Павел и интегрира догматико-философската терминология на Палама¹⁶ в един характерен синтетичен богословски дискурс, чрез който изразява всеобхватността на опита от живота в Христос като светотайнсвена и еклисиологична реалност. Антропологията не се мисли като „част“ от някаква метафизична теория, а като опитно еклисиално знание за човека, което извира от литургично-аскетичния етос. Преоткриването на тази перспектива позволява на съвременната богословска антропология да „свърже“ истината за човека със самото събитие на човека в неговия *христовиден* тропос на съществуване, преживян като *евхаристийна* и следователно *еклисиална* ипостас. Нещо повече, връщането към богословския дискурс и характерния еклисиологичен език на св. Николай Кавасила в контекста на постмодерното богословстване за човека би могло да отвори пътя към преодоляването на станалите вече хронични негови апории, които до голяма степен са последица от загубата на светотайнствено преживявания „антропологичен апофатизъм“ (по израза на П. Нелас).

¹⁵ Тази своеобразност в изразността на Кавасила трябва да разбираме в контекста на характерната за светоотеческата мисъл „многообразност“ на изразността – което всъщност е плод от многообразието на харизмите – в противовес на хомогенността на богословската изразност, характерна за западната средновековна схоластика. Вж. Γαγκάτζουλου, Στ., Γρηγόριος Παλαμᾶς καὶ Νικόλαος Καβάσιλας, σ. 174.

¹⁶ Именно това позволява на Кавасила да интегрира основните предпоставки на паламитското богословие – разликата между *същност* и *енергия*, нетварния характер на Божията благодат, възможността за *боговиждане* (θεωρία), нуждата от *подвиг* и *синергия* – и да ги превърне в основни предпоставки на своето светотайнствено богословие.

Приоритетът на *опита*. Специфичният богословски дискурс на св. Николай Кавасила разкрива неговото *опитно* богословстване за човека, което извира от светотайнствената еклисиална реалност на *живота в Христос*. Истината за човека се открива в перспективата на *новия* начин на съществуване и живеене *в Христос* и свещеният автор вижда в тази реалност източника, мярката и предела на специфичния църковен опит и знание за човека. Животът в Христос дава *опит* (πειρα)¹⁷ за новия начин на съществуване и живеене ἐν Χριστῷ и в този смисъл антропологичното знание има характер на непосредствено живо свидетелство за *опита* от преобразяването и охристовяването на живота. Свети Николай Кавасила определя живота в Христос като *свързване с Христос* (αὐτὸ τὸ συναφθῆναι Χριστῷ)¹⁸ и описва това свързване като отношение на *приятелство* (φιλίας) и *благодарност* (εὐγνωμοσύνης)¹⁹, на посвещение и взаимност с Христос, което се постига чрез *участието* (μέθεξις) на човека в светотайнствения живот в Църквата²⁰. Животът в Христос е киноийно събитие на близост и взаимност, обожаващо общение на радост и любов, живот в общение и съвместно съществуване и съпребиваване на Христос и вярващия по дълбоко светотайнствен начин²¹. В *свързването и единението* с Христос човекът се изпълва с *Неговото обитаване* (κατοχή)²² и тази връзка между тях е *par excellence* *опитно* събитие, което превъзхожда човешкия разум²³ и поради това е металоγично и метапонятийно. Истинското познание за човека извира от *опита* от охристовеното човешко съществуване, но доколкото у Кавасила животът в Христос се проявява по светотайнствен начин в живот

¹⁷ Вж. пространното описание в *За живота в Христос, Слово 2*, 74-76 (552 CD). При цитирането на съчинението *За живота в Христос* (Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς) тук ще се използва още непубликуваният превод на Цветан Василев, като при цитирането ще се следва номерацията на словата и параграфите по критичното издание: Nicolas Cabasilas, *Vita in Christo, Sources chrétiennes*, № 355 (Livres I-IV), Paris 2009, като в скоби ще се посочват съответните места от изданието на Migne PG, t. 150, col. 493-725.

¹⁸ Св. Николай Кавасила, *За живота в Христос 2*, 1 (521A). На друго място той се определя като *единение* (ἕνωσις) с Христос (пак там) или като *съобразяване* (σύμμορφος) с Христос (срв. Гал. 4:19). Вж. 1, 3 (496BC). По-подробно вж. **Ангелопулос, Ат.**, Учение Николе Кавасиле о животу у Христу, 36-47.

¹⁹ Св. Николай Кавасила, *За живота в Христос 6*, 27 (657D).

²⁰ Според св. Николай Кавасила самото това участие в Тайнствата се разбира като *призив за общение* (κοινωνία). Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос 7*, 40 (696B).

²¹ Вж. **Πλεξίδης, Ιω.** Η μετασκευή του ανθρώπου. Εισαγωγή στην ανθρωπολογική σκέψη του Νικολάου Καβάσιλα, εκδ. Πρότυπες Θεσσαλικές Εκδόσεις, Τρίκαλα, Αθήνα 2007, σ. 89, 117.

²² Вж. пак там, с. 109.

²³ Св. Николай Кавасила, *За живота в Христос 2*, 63 (548B).

на църковното Тяло Христово, то това опитно антропологично мислене извира от светотайнствения реализъм и има ясни еклисиологични „ороси“. Този факт има екзистенциално значение за *христологичното* обосноваване на антропологията, доколкото Кавасила еднозначно отъждествява *живота в Христос* с *обожението* (θεώσις), на което той придава конкретен смисъл на *охристовление*²⁴. Радикалната *христологизация* на светоотеческото понятие за обожението²⁵ поставя антропологията в една перспектива, в която цялата „феноменология“ на човешкото съществуване може да бъде изтълкувана в ключа на богочовешката херменевтика²⁶ и то в рамките на една *опитна еклисиология*. Познанието за човека вече предполага *събитието* на охристовеното човешко съществуване и неговите „дадености“, предполага опита от духовния живот ἐν Χριστῷ чрез Светия Дух²⁷ в една конкретна еклисиологична рамка и контекст. Изследването на духовния живот е органично свързано с изследването на истинската (=охристовена) човешка природа²⁸, защото автентичното съществуване и достойнство на човека се познава само ἐν Χριστῷ и то е извор на онова опитно антропологично познание²⁹, което може да претендира за богословска, т.е. еклисиологична релевантност. Доколкото събитието на *охристовеното* човешко съществуване и истин-

²⁴ Вж. Νέλλας, Π., Ζῶον Θεούμενον, σ. 134. Вж. също св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 2, 2 (521B): „По естество Той изначално беше Бог, но обожи (τεθέωκεν) и онова, което сътвори по-късно – Своята човешка природа... И който иска да се съедини с Него, трябва да стане участник във Въплъщението, обожението (θεώσεως), в погребението и възкресението“.

²⁵ За историята и основните аспекти на светоотеческото понятие за *обожение* по-подробно вж. Russell, N. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxford, 2006.

²⁶ Според П. Нелас „преместването на терминологията от *обожение* към *охристовление* е довело Кавасила и до това да формулира една антропология, изключително проникателна както в нейното феноменологично, така и в нейното онтологично измерение и му е дала възможността, като изглади и приложи догматическите тези на паламизма в живота и в културата, да издигне пред възгордяващия се западен хуманизъм православния възглед за един теоцентричен хуманизъм“. – Νέλλας, Π. Λύτρωση ή Θεώση, στο: Σύναξη 6/1983 ΑΝΟΙΞΗ, σ. 20.

²⁷ Според Кавасила автентичният духовен живот е *животът в Христос* чрез Светия Дух и той се различава от автономното развитие на биологичния живот.

²⁸ На друго място св. Николай Кавасила определя живота в Христос като *възстановяване* на човешката природа в Христос. Вж. *За живота в Христос* 2, 53 (541D).

²⁹ Свързването и единението с Христос освобождава тленния природен живот от всяка *безобразност* и *безвидност* (и в този смисъл от всяко *незнание*), защото истинското съществуване се познава само в Христос. Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 2, 14 (525BC).

ският духовен живот в Христос е екзистенциален предел на истината за човека, то тази истина се разкрива в перспективата на една опитна „интериоризирана“ христология³⁰, която обаче, както ще видим, има ясни еклисиологични рамки и функционалност.

Кавасила съвсем съзнателно не предлага някаква систематизация или анализ на антропологията³¹, тъй като много добре знае, че целият екзистенциален опит от *свързването* на човека с Христос (включително и неговите *стадии*) остават недостъпни докрай за обективното научно познание и следователно са металогични и метапонятийни. Антропологичното познание има за предпоставка *отвореността* на човешкия опит към свръхемпиричните „дадености“ на *новия* начин на съществуване на Христос, в който човекът става *близък* на Бога³² в светотайнствения живот на Църквата. В този смисъл истинското познание извира от опита от диалогичната агапична среща с Христос в този нов начин на охристовено съществуване, в което познанието за човека има за своя екзистенциална предпоставка и предел опита от *участието*. Без съмнение за Кавасила *свързването* или *единението* с Христос не е някаква метафизична идея или „теоретикология“, а екзистенциално-опитна и действена реалност на живота в Христос³³, харизматичен плод от въвеждането на този *христовиден* начин на съществуване и свободното *посвещение* на човека в тази агапична среща. И доколкото познанието и общението с Бога в Христос се постига в пространството на този опит, то в случая понятията *метафизично* и *метафизика* са богословски нерелевантни³⁴, тъй като са безсилни да изразят опита от *близостта*, *сродството* и *приятелството* с Христос³⁵, безсилни са да опишат харизматичното събитие на охристовлението като опитна църковна реалност. От тази перспектива понятието *позна-*

³⁰ Светците преживяват „вече (ἤδη)“ [Тълкувание на божествената Литургия (453А)] непосредствеността на личното присъствие на Христос, но това преживяване е само *иконизиране* и екзистенциално *предвкушване* на бъдещото състояние на истинското общение в Христос. Вж. Πλεξίδας, Γω., Η μετασκευή του ανθρώπου, σ. 130.

³¹ Това важи както за анализа на границите на различаването на *ума* и *волята* (като основни характеристики на душата), така и относно стадияте на пътя на обожението.

³² Йоанис Плексидас дори говори за една своеобразна „топология на близостта“ в богословието на св. Николай Кавасила. Вж. Πλεξίδας, Γω., Η μετασκευή του ανθρώπου, σ. 122 и сл.

³³ Свети Николай Кавасила говори за *единението* (ἕνωσις) на Христос като по-свършено от всички видове *единение*, като по-дълбоко от това на домакина с дома, на лозата с пръчките или на мъжа с жената в брака, или на главата с телесните органи. Вж. *За живота в Христос* 1, 10 (500А).

³⁴ Вж. Πλεξίδας, Γω., Η μετασκευή του ανθρώπου, σ. 134.

³⁵ В евхаристийния опит Христос става ἄλλος αὐτός на човека и „заради нас стана самите нас“. – Вж. *За живота в Христос* 6, 58 (665А) и *по-дълбоко от собственото ни сърце*. Вж. пак там, 6, 97 (681В).

ние придобива изцяло ново съдържание в смисъл на σχέσις (отношение) и единение между личности³⁶; то е апофатическо деинтелектуалистко придобиване на един жизнен опит и само по себе си е покана за участие в новото събитие на диалогичната есхатологична среща на Бога и човека в новия начин на съществуване на Христос. Тази среща не е безлично съвместно съществуване, а екзистенциално-опитно събитие на лично участие (μέθεξις) в живота на Христос по евхаристиен начин. Преодоляването на интелектуалните категории в недрата на *отношението* се осъществява чрез любовта, доколкото истинският път на познание е агапичното общение, което преодолява всяко разделение и отдалеченост³⁷. От тази перспектива антропологичното познание е възможно в пространството на *опита* от новия живот в Христос – опит, който извира от интимната взаимност и общение, от диалогичната агапична среща и близост с Христос по евхаристиен начин. Това опитно познание има за изходна точка конкретния начин на съществуване и живот на човека ἐν Χριστῷ и затова свещеният автор може да заяви: *да познаеш човека означава да изпиташ начините на неговия живот*³⁸. Именно тази истина той поставя в основата на своята опитна христоцентрична антропология, но доколкото животът в Христос се преживява изключително *светотайнствено* или *евхаристийно*, то тази гносеология е par excellence евхаристийна.

Светотайнственият характер на опитното познание за човека

В богословието на св. Николай Кавасила антропологията има за своя опорна точка органичното свързване на съдържанието на живота в Христос със светотайнствената реалност на Църквата като *място* и *начин* за живеенето на този живот. Новият начин на съществуване и живеене в Христос е опитна *еклисиална* реалност, а антропологичното знание извира от участието в тайнствата като *поместна* („ἐν τόπῳ“) практика с център евхаристийния опит на църковната общност³⁹. Мистагогийното въвеждане на човека в евхаристийната трапеза е участие в Тайната Христова⁴⁰ и

³⁶ В действителност това е общата гносеологическа позиция на цялото светоотеческо предание. По-подробно вж. **Јевтић, Ат.** Пролегомена за исихастичку гносеологију // **Јевтић, Ат.** Философија и теологија, Врњци, 2004, 58-72.

³⁷ Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 7, 106 (725CD).

³⁸ Св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 7, 2 (685B): „τὸ δ' αὐτῶν εἰρᾶσθαι τῶν τρόπων, αὐτόν ἐστι γινώσκειν τὸν ἄνθρωπον“.

³⁹ Вж. **Σαββάτος, ἀρχιμ. Χρυσόστομος.** Τὰ μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας ὡς θεμέλιο τῆς πνευματικῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς κατὰ τὸν Νικόλαο Καβάσιλα. Ἀνάτυπον ἐκ τῆς Ἐπιστημονικῆς Ἐπετηρίδος τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, Ἀθῆναι 2005, σ. 289.

⁴⁰ Вж. **Γιαγκάζογλου, Ст.,** *Εὐχαριστία, Θεία Οἰκονομία καὶ Ἐκκλησία*, σ. 77.

открива перспективата за едно опитно евхаристийно познание за човека, което е харизматичен плод от това участие. Следователно опитното познание за човека в мисълта на Кавасила е богословски релевантно, тъкмо защото притежава *евхаристиен* характер и *еклисиологична* функционалност.

Опитният подход към антропологията има за свои онтологични координати *христологията* и *мистириологията*, доколкото опитът от обожението има за своя онтологична основа Христос, а пътят за неговото придобиване са тайнствата на Църквата⁴¹. Тайнствата с център божествената Евхаристия са мястото и начина за *преживяването* на реалността на Църквата и за разпространение на новия начин на съществуване на Христос в живота на човека, т.е. за харизматично *охристовяване* на човешкото съществуване (=обожение=охристовление)⁴². Така антропологията има за своя екзистенциална рамка и контекст *светотайнствената* (=евхаристийната) еклисиология, която мисли Църквата като опитна реалност⁴³ – реалност, която се разпростира харизматично и има екзистенциални последици за *начина* на човешкото съществуване и живот. Доколкото Евхаристията е *топос* и *τροπος* на обожението или охристовлението на човека⁴⁴, то и неговото познание е *евхаристий-*

⁴¹ Някои западни изследователи виждат тук известно противоречие между св. Николай Кавасила и св. Григорий Палама, като твърдят, че исихастското богословие обосновава получаването на Божията благодат в една „извънсветотайнствена атмосфера“, т.е. въз основа на различните стадии на исихасткия живот (безмълвие-подвиг, очистване-просветление и обожение), докато у св. Николай Кавасила това става по изключително светотайнствен начин. Според Ставрос Ягазоглу подобна теза има за предпоставка разделянето на Икономията на Христос от Икономията на Светия Дух, което правят някои руски богослови. Подробен анализ на тази тема вж. у **Γιαγκάζογλου, Στ.**, Κοινωνία θεώσεως, 326-382.

⁴² Ставрос Ягазоглу нарича този опит „светотайнствен енергизъм“ и смята, че у Кавасила той е „отъждествен с исихасткия опит и преживяване“. – **Γιαγκάζογλου, Στ.**, Γρηγόριος Παλαμᾶς καὶ Νικόλαος Καβάσιλας, σ. 167. Тук само ще отбележим, че този опитен подход трябва по-скоро да бъде съотнесен към общата рамка на т.нар. *светотайнствен исихазъм*, който предполага органичната връзка и хармонично единство на христологията и пневматологията, на светотайнствения и подвижническия живот. Огромен принос в тази посока има Ставрос Ягазоглу с неговото изследване *Общност на обожението* (Κοινωνία θεώσεως, Αθήνα 2001).

⁴³ За св. Николай Кавасила, както и за цялото светоотеческо предание, самото *преживяване* и *съучастие* по евхаристиен начин в Икономията на Христос конституира Църквата като Тяло Христово. Вж. **Νέλλας, Π.**, Η περί δικαιοσύνης διδασκαλία Νικολάου του Καβάσιλα, ΠΕΙΡΑΙΕΥΕ 1975, σ. 145; **Σαββάτος, ἀρχιμ. Χρυσόστομος**, Τὰ μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας..., σ. 286.

⁴⁴ За евхаристийния характер на обожението у св. Николай Кавасила по-подробно вж. **Σωτηρόπουλου, Χ.** „Ευχαριστία καὶ θέωσις κατὰ τον ἅγιον

но, защото в охристовеното човешко съществуване и форми на живот той бива *познат ἐν Χριστῷ*, т.е. като член на Тялото Христово⁴⁵. Следователно опитното евхаристийно познание за човека⁴⁶ предполага органичната връзка на антропологията и еклисиологията, като втората има парадигматично значение за първата. В тази перспектива е възможно *еклисиалното* мислене за човека като личност, съпроводено от апофатическото придобиване на опита от неизказаните дълбини на личността като *par excellence* богочовешка реалност, като харизматично придобиване на *ипостасността* (=персоналността) на Христос по евхаристийен начин. Преоткриването на опитното евхаристийно антропологично знание действително „освобождава“ богословието от изкушението на метафизичното мислене – включително и в дискурса на антропологията – и открива пътя за познаването на човека и неговия живот ἐν Χριστῷ и то по еклисиален начин. Това опитно евхаристийно познание за човека обаче не се корени в „субективното“ преживяване на Църквата и нейните тайнства, а предполага *кинонийната* реалност на църковното Тяло Христово като *евхаристийно* събрание и светотайнствена общност⁴⁷. Свети Николай Кавасила подчертава *кинонийното* измерение на живота в Христос и отнася опита от истинския *духовен* живот към интерперсоналния опит от усвояването, сродяването и личното преживяване на връзката на членовете на църковното тяло с Христос и помежду им⁴⁸, т.е. на включването им в една мрежа от агапични отношения и харизматичното им насаждане в църковното Тяло Христово по светотайнствен начин. Това му позволява да види събитието на обожението, т.е. на охристовяването на човешкото съществуване не само като христологично, но едновременно и като антропологично, и като еклисиологично събитие. Животът в Христос е даруван на човека като нова твар

Μάξιμον τον Ομολογητήν και τον Νικόλαον Καβάσιλαν”, στο: Κοινωνικά και θεολογικά θέματα, Αθήναι 1998, 153-165.

⁴⁵ Чрез тайнствата Кръщение, Миропомазание и Евхаристия човекът се насажда в Христос и става *съобразен* с Него и според Кавасила именно по този начин „Отец... познава образа на Сина в нашите лица (=личности)” и „разпознава в нас членовете на единородния Син”. – Св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 4, 42 (600В).

⁴⁶ За евхаристийния характер на познанието у св. Николай Кавасила по-подробно вж. **Горѓевиќ, М.** Светотайнското учење за познанието кај свети Никола Кавасила, в: *Теологикон*, бр. 1, Велико Търново 2012, 101-108.

⁴⁷ Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 4, 6 (584В). За еклисиалните измерения на общението по-подробно вж. **Metso, P.** Divine Presence in the Eucharistic Theology of Nicholas Cabasilas. University of Eastern Finland, 2010, 157-162.

⁴⁸ Вж. **Νέλλας, Π.**, Η περί δικαιοσύνης διδασκαλία Νικολάου του Καβάσιλα, σ. 38.

в Христос по светотайнствен начин в живота на църковното тяло, той е харизматично разпространено на новия начин на съществуване на Христос във всички (както монаси, така и миряни) членове на това църковно тяло и се проявява във всички лични църковни харизми. Дълбокият антропологичен смисъл на тази кинонииност и всеобхватност на живота в Христос извира от неговата вкорененост в Евхаристията като екзистенциално пространство за осъществяване духовния дар на охристовената личност, т.е. на дара на еклисиалния начин на съществуване. Тъкмо тази *евхаристийна* перспектива прави христологичната антропология на св. Николай Кавасила екзистенциално „ефективна“ и еклисиологично релевантна и в този смисъл нейното преоткриване може да бъде ключ за решаването на редица съвременни постмодерни богословски апории относно човека.

2. Истината за човека ἐν Χριστῷ: еклисиологичният догос на христологичната антропология

Свети Николай Кавасила разгръща своята антропология в перспективата на органичната връзка на христологията и еклисиологията, което придава на знанието за човека икономийно-сотириологичен характер. Неговата богословска мисъл има за свой епицентър Тайната Христова⁴⁹, която конституира новия начин на съществуване в Христос и форматира богословстването за човека и неговия духовен живот в изцяло *христологична* рамка и контекст. Тази основна истина обаче се мисли изцяло в перспективата на *светотайнствената* или *евхаристийна еклисиология*⁵⁰, която вижда в Църквата *светотайнствено* продължение, проява и актуализация на цялата божествена Икономия, възглавена в Христос. Свещеният автор формулира основния принцип на евхаристийната еклисиология по следния начин: Църквата се *означава* (=σημαίνεται) в тайнствата (=Евхаристията) и тази тъждественост не е символична или по аналогия, а онтологична, защото „тези тайни са Тялото и Кръвта Христови и те са истинската храна и питие на Църквата Христова“⁵¹. Доколкото *тъждествеността* на Църквата с тайнствата

⁴⁹ Тук св. Николай Кавасила следва апостол Павел, който поставя в епицентъра на своето благовестие *Тайната Христова*. По-подробно вж. **Јевтић, Ат.** Еклисиологија св. апостола Павла. Врњци-Требиње 2006, 27-52.

⁵⁰ За Кавасила Църквата се преживява като *евхаристийно събрание*. Вж. *За живота в Христос* 4, 6 (584). Еклисиологията на Кавасила е *светотайнсвена* (=евхаристийна) и според П. Нелас той поставя здрава христологична основа на евхаристийната еклисиология. Вж. **Νέλλας, Π.**, *Λύτρωση ή Θέωση*, σ. 33.

⁵¹ „Църквата се *означава* (=σημαίνεται) в тайнствата (=Евхаристията) не като в символи, а както членовете в сърцето и клоните в стъблото на дървото и както казва Господ, както пръчките в лозата. Защото тук няма само обще-

(=Евхаристията)⁵² не е просто типологична, а реална и онтологична⁵³, тя показва, че както самата *идентичност* на Църквата, така и нейните граници по отношение на света и човека се определят *светотайнствено*, т.е. *евхаристийно*. Тъждествеността между Църквата и Евхаристията произтича от тъждествеността между Евхаристията и божествената Икономия⁵⁴, доколкото Евхаристията *възглавява* цялото дело на божествената Икономия на Христос и конституира *новия* начин на съществуване и живот ἐν Χριστῷ. В тази перспектива Кавасила изследва светотайнствените начини, по които *събитието* на Църквата като евхаристийно Тяло Христово става *опитна* реалност едновременно и в пространството на евхаристийната църковна общност, и в личното съществуване на човека като жив член на това църковно тяло. От една страна Църквата се *осъществява* в тайнствата, а от друга – тайнствата *иконизират* живота в Христос като еклисиална реалност⁵⁵. Тайнството на Евхаристията възглавява цялата Тайна Христова и проявява събитието на Църквата в историята като предвкуса и иконизира светотайнствено есхатона на Царството⁵⁶, а в този смисъл и есхатологичната истина за човека. В контекста на този евхаристийен реализъм Христос се преживява като *присъстващ* и *причастен* в тайнствата на Църквата и в същността си това е евхаристийно *откриване* на истината за човека и творението

ние в името, нито сходство по аналогия, а има тъждественост (идентичност) на нещата. Защото тези тайни са Тялото и Кръвта Христови и те са истинска храна и питие на Църквата Христова”. – Св. Николай Кавасила, *Тълкувание на божествената Литургия, Беседа 38 (452CD)*. Подробен анализ на тази беседа вж. у **Джорджевич, М.** Църквата и Евхаристията в богомислената философия на св. Николай Кавасила, в: *Свидетелства на традицията. Велико Търново 2011, 173-185*. Според Ставрос Ягазоглу тук виждаме първия опит за „писмено определение за Църквата, което е по-скоро ярко антисхоластическо”. – **Γιαγκάζογλου, Στ.,** Γρηγόριος Παλαμᾶς καὶ Νικόλαος Καβάσιλας, 174-175.

⁵² Тук множественото число – τοῖς μυστηρίοις не означава много тайнства, а ясно се отнася само към светата Евхаристия и това е в пълно съгласие с древното литургично Предание.

⁵³ Според архим. Хризостомос Саватос терминът *σημαίνεται* има динамично богословско съдържание, чрез което се обозначава „*тъждествеността* на Църквата като Тяло Христово с възглавената в Христос божествена Икономия и с тайнствата на Църквата”. – **Σαββάτος, ἀρχιμ. Χρυσόστομος,** Τὰ μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας..., σ. 285.

⁵⁴ Вж. **Γιαγκάζογλου, Στ.,** Γρηγόριος Παλαμᾶς καὶ Νικόλαος Καβάσιλας, σ. 168. Според Ст. Ягазоглу в действителност Кавасила се връща към апостол Павловата еклисиология и вижда в Църквата продължение, проява и актуализация на цялата Божия икономия, възглавена в Христос.

⁵⁵ Срв. пак там.

⁵⁶ Вж. пак там.

ἐν Χριστῷ⁵⁷. По такъв начин христоцентризмът е органично свързан с пневматологията, доколкото Светият Дух прави Христос присъстващ и действащ („топология на присъствието“) в Неговото църковно тяло и конституира еклисиалния начин на съществуване⁵⁸, включително и в пространството на човешкото битие. В мисълта на Кавасила обаче тази истина се преживява не „теоретикологично“, а като опитна, жизнена и екзистенциална реалност и в този смисъл неговата христорологична антропология трябва да се мисли в рамките на една подчертано *опитна* еклисиология.

Именно този евхаристиен реализъм определя рамката и контекста, в който Кавасила разгръща своя христорологичен модел на богословстване за човека. Цялата негова антропологична мисъл извира от опитната истина за човека ἐν Χριστῷ, но тази *христорологична антропология*⁵⁹ се мисли в перспективата на опитно преживяната онтологична връзка на христорологията и еклисиологията⁶⁰. В своята структура и най-дълбок *логос* христорологичната антропология е *еклисиална*, тъй като човекът получава своята истина в смисъл на духовно христообразно осиновление на личността като харизматичен плод от постоянното отваряне към *смислите* на въплътения в църковното тяло Син Божи, т.е. Христос⁶¹. Може дори да се каже, че у Кавасила еклисиологията се превръща във всеобхватен хоризонт, който опосредства осмислянето на всички теми на антропологията, включително и на нейната *просопологична* или *ипостасологична* тъкан⁶². В този смисъл опитно преживяната светотайнствена

⁵⁷ Срв. **Γιαγκάζουλου, Στ.**, *Εὐχαριστία, Θεία Οἰκονομία καὶ Ἐκκλησία*, σ. 82.

⁵⁸ Вж. пак там, с. 85.

⁵⁹ Особен принос в това отношение има Панайотис Нелас. По-подробно вж. **Νέλλας, Π.**, *Ζῶον Θεοῦμενον*, σ. 115 и сл.

⁶⁰ Светоотеческата еклисиология отъждествява факта на ипостасното единство на божествената и човешката природа в Христос с Църквата и Евхаристията, т.е. с извършващото се още *тук* и *сега* светотайнствено осъществяване (есхатологично) на *събитието на Христос* като Църква. Ако тази онтологична *еклисиология* (традиционна за светоотеческото богословие) разбира Църквата като мястото, където Светият Дух въвежда по благодат творението в тайната на ипостасното единство на тварното и нетварното в Христос (и тази реалност се преживява опитно в тайнството на Евхаристията), то западната *институционалистка еклисиология* смята такова разбиране за „смесване“ на Христос и Църквата, и дори за „нечестие“ и „ерес“. Вж. **Λουδοβίκου, Νικ.**, *Ἡ εὐχαριστιακὴ ὀντολογία*. Ἀθήνα 1992, 210-211.

⁶¹ Срв. **Лубардић, Б.** „Шта је то људско биће? – савремена православна антропологија: просополошки правац“, *Богословље*, бр. 1-2, Београд, 2010, с. 179.

⁶² Според Б. Лубардич съвременното православно богословие обосновава *просопологичното* или *ипостасологичното*, т.е. *персоналистичното* направление в антропологията (където се акцентира върху личността и върху духовната автентичност на оличностената общност) в антропологията преди всичко в

еклисиология остава херменевтичният ключ към христологичната антропология на св. Николай Кавасила.

Предпоставки на христологичната антропология. Осмислянето на истината за човека в перспективата на Тайната Христова придава на антропологията икономийно-сотириологичен характер. Основна предпоставка за това са екзистенциално-онтологичните последици от Боговъплъщението, доколкото то конституира един нов начин на съществуване и следователно е „начало“ на новата онтология и живот на човека ἐν Χριστῷ⁶³. В тази христологична перспектива апостол Павловите понятия *нова твар* (срв. Гал. 6:16) и *нов човек* (Кол. 3:9-10)⁶⁴ стават онтологичен орос на антропологичното мислене, но за Кавасила тези понятия нямат метафизичен смисъл, а извираат от екзистенциалния опит на охристовеното съществуване на човека като харизматично еклисиално събитие.

Истината за човека се открива в контекста на разликата между *стария* и *новия* живот⁶⁵, а в перспективата на *новия* живот човешката природа се мисли като *свободна* от греха и тлението, тъй като участва в новия начин на съществуване на Христос. В Тайната Христова се открива истинската човешка природа и истинският духовен живот, а чрез Христовото дело се преодоляват трите разделения между Бога и човека и съответно трите пречки за духовен живот – *природата, грехът и смъртта*⁶⁶. Свети Николай Кавасила обосновава тази истина изцяло *христологично*, но по никакъв начин не се стреми да докаже „каузал-

контекста на христологичната и еклисиалната антропология. Срв. **Лубардић, Б.**, *Шта је то људско биће?*, с. 148.

⁶³ Кавасила е категоричен, че в Христос се създава новия тип човек, т.е. новата онтология на човека. Вж. *За живота в Христос* (PG 150, 521A).

⁶⁴ За антропологичния смисъл на тези апостол Павлови понятия вж. по-подробно **Јевтић, Ат.** *Стари и нови човек у Цркви*, у: *Трагање за Христом*. Београд 1989, 67-94.

⁶⁵ В контекста на *стария* живот грехът и тлението се мислят като „константи“. Срв. **Брајовић, Б.** *Φιλία и ἀρετή* у списима преподобног Нила Анкирског, у: **Брајовић, Б.** *ΑΣΥΛΙΑ*, књ. 35, Београд 2005, 145–146, бел. 12. Според Кавасила те могат да бъдат „възможности“ за падналия Адам, но в никакъв случай не са възможности за обожения човек в Христос, т.е. за онзи, който е достигнал своята завършеност в обожението.

⁶⁶ Св. Николай Кавасила пише, че всички тях Спасителят с успех е отклонил първо с приемането на човешката природа, второто с приемането на кръстната смърт, а последната пречка – тиранията на смъртта е отстранил напълно от нашата природа чрез Възкресението. Вж. *За живота в Христос* 3, 5 (572CD).

ността” на Боговъплъщението⁶⁷, а мисли човека (както и цялото творение) в перспективата на новия Адам, от гледна точка на новата реалност, която Христос въвежда и която светотайнствено се дарува като *ново битие* и *ново съществуване* в живота на Църквата. Както подчертава Панайотис Нелас мисълта на Кавасила се движи по оста *сътворение – Въчовечаване – обожение*⁶⁸, като във всеки случай Въплъщението остава последния телос и най-дълбокия *логос* на сътвореността на човека, доколкото конституира един *нов* ипостасен начин на съществуване и живот $\acute{\epsilon}\nu$ Χριστῷ⁶⁹. Тайната на спасението се открива в новата онтология на човека, която извира от факта на ипостасното единство на божествената и човешката природи в Личността на Христос като топос и тропос на истинското човешко битие и на истинския духовен живот на човека. Така за Кавасила *обоженето* или *охристовлението* остава онтологичен предел и истина за човека, но само доколкото неговото единение или общение с Христос се осъществява с помощта на човешкото битие, с движението, с живота, със знанието, с волята⁷⁰, т.е. действено и прагматологично. Икономията на Христос разкрива *начина* на освобождаване

⁶⁷ Още св. Максим Изповедник говори за Въплъщението като за предвечно замислено събитие (т.е. за нещо „необусловено“) и вижда в него предел, в който се открива смисъла и крайната цел на творението, а следователно и на човека. Вж. *Въпроси и отговори към Таласий 60* (PG 90, 620 C–625 B). По-подробно вж. **Λουδοβίκου, Ν.**, *Ἡ εὐχαριστιακὴ ὀντολογία*, σ. 106 и сл. За св. Максим Тайната Христова е *αλφα* и *ωμεγα* на богословстването за човека и определя цялостната *сотириологична* перспектива на богословието му. **Βλέτση, ΑΘ.** *Τὸ προπατορικὸ ἀμάρτημα* (στὴ θεολογία Μαξίμου του Ομολογητοῦ). *Θεσσαλονίκη* 1995, 337–355. Това всъщност определя цялостната *сотириологична* перспектива на неговата мисъл. Вж. **Μαјендорф, J.** Христос у источнохришћанској мисли. Хиландар 1994, 129–130.

⁶⁸ Ако мисълта на Анселм Кентърбърийски се движи по оста *падение-изкупление*, то Кавасила следва патристичната парадигма, където *сотириологията* се движи по оста „*сътворение-обожение*“. Подробен анализ на тази тема вж. у **Νέλλας, Π.**, *Λύτρωση ἢ Θέωση*, 17–36.

⁶⁹ Дълбоката природна дистанция между тварното и нетварното е премахнато чрез ипостасното единение. Единението *по ипостас* (κατ' ὑπόστασιν) е по-съвършено от единението *по енергия* (κατ' ἐνέργειαν) и съединява тварното и нетварното в перспективата на Халкидонския синтез на *неслитното* и *неразделно* съединение на тварното и нетварното. Относно това ипостасно съединение св. Николай Кавасила пише: „А след като плътта бе обожествена, и човешката природа получи самия Бог като ипостас, мирото стигна до стената. И вече нямаше място за разделение, след като едната ипостас стана това, бидейки онова, и премахва разликата между човешкото и Божественото. И тя стана общ предел на двете природи, понеже далеч една от друга нямаше как да имат общ предел“. – *За живота в Христос* 3, 5 (572AB).

⁷⁰ Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 2, 2 (521A).

на човешката природа от робството на тлението и смъртта, но заедно с това и целия онтологичен процес на „възсъздаване“ на неговата богообразна природа⁷¹, на духовно *охристовяване* и *осиновление* или с други думи – благодатната реалност и дар на обожението в Христос.

Според св. Николай Кавасила тайната на ипостасното съединение в Христос конституира новия *блажен* начин на съществуване и живот, който проявява опитно истината за новия човек ἐν Χριστῷ. От тази перспектива *конституирането* на новия начин на съществуване на Христос е *първата* онтологична предпоставка на истинския *духовен* живот, в който се потвърждава *опитно* истината за човека. По характерен начин Кавасила различава екзистенциално (но не и онтологично!) *природния* от истинския *духовен* живот⁷², който става възможен с Въплъщението на Логоса и с благодатното действие на Светия Дух в църковното Тяло Христово. Неговото богословско усилие е съсредоточено в това да изследва начина, по който Христос открива истинската човешка природа, истинския духовен живот и истинските измерения на човешкото съществуване. Новият *духовен* живот има за свои екзистенциални ороси новото битие и новото съществуване на човека в Христос⁷³ и проявява опитно истината за *съвършения човек*⁷⁴. Следователно новата онтология на човека се открива в богочовешкия начин на съществуване, проявен и актуализиран в църковното Тяло Христово и в този смисъл конституирането на Църквата е *втората* предпоставка за истинския *духовен* живот⁷⁵, която придава екзистенциално-социологична релевантност на антропологичното мислене, а оттам и на практиката на подвижническия етос. Онтологичният смисъл на спасението се открива във факта, че Христос *обновява* човека и същевременно създава *обновено* пространство за неговия живот, а това пространство е църковното Тяло Христово с харизматичното богатство на неговия богочовешки живот. Всичко това показва, че свеждането на христологичната антропология

⁷¹ Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 2, 43 (PG 537C).

⁷² В състоянието на греха не е възможен истински живот. Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 1, 43 (513A), а остава ограничен до обикновените психосоматични биологични функции, т.е. до *кожените ризи*. По-подробно вж. Νέλλας, Π., Ζῶον Θεούμενον, 45-114.

⁷³ Според св. Николай Кавасила след Възкресението тялото на човека става тяло *духовно* (πνευματικόν) и *безсмъртно* (ἀθάνατον). Вж. *За живота в Христос* 6, 14 (645D,C).

⁷⁴ Христос открива *истинския човек* (τὸν ἀληθινὸν ἄνθρωπον), *съвършен* по етос, живот и във всичко друго (τέλειον, καὶ τρόπων καὶ ζωῆς καὶ τῶν ἄλλων ἕνεκα πάντων). Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 6, 94 (680C).

⁷⁵ Νέλλας, Π., Ζῶον Θεούμενον, σ. 125. Според Кавасила в богочовешкия организъм на Църквата духовният живот произтича от Главата, протича в членовете и ги оживотворява.

на Кавасила до метафизично обоснована „теоретикология“ е богословски нерелевантно, доколкото истината за човека се открива единствено в перспективата на живота в Христос като *опитна* светотайнствена реалност. Тази истина е в действителност църковен „опит“, „знание“ и „откровение“ за човека като духовна охристовена личност, като ново битие и ипостас (κατὰ Χριστόν). Доколкото чрез живота ἐν Χριστῷ логосът на човешкото битие става „част“ от истинския Логос – а това ще рече „част“ от логоса на църковното Тяло Христово – то това охристовено битие и съществуване на човека е неговата *еклисиална ипостас*⁷⁶. Следователно св. Николай Кавасила обосновава своята богословска антропология на две равнища, които са органично свързани помежду си. От една страна това е равнището на *христологията*, което се разгръща като *par excellence* *еклисиална антропология*⁷⁷. От тази перспектива неговата антропологична мисъл има за свой всеобхватен предел един *евхаристиен* и *еклисиологичен* христоцентризм⁷⁸ и затова тя в същността си е евхаристийна антропология.

Иконичното измерение. Истината за човека се открива в Тайната Христова и то в перспективата на *участието* на човека (κατ' ὑπόστασιν) в *богочовешкия начин* на съществуване на Христос, тъй като именно това *участие* конституира човека като *христообразна* и *христовидна* личност⁷⁹. Онтологията на човека се открива *христологично*, доколкото охристовлението е есхатологичната цел на самото сътворяване на човека *по образ* (κατ' εἰκόνα) и следователно определя богословския произход, структура и есхатологичен телос на иконичното човешко битие⁸⁰. Това ни въвежда в темата за *иконичната онтология* на човека (по израза на П. Нелас), която у Кавасила има централно място и е органично свързана с христологичния логос на ипостасологично ориентираната антропология. Понятието *образ* (εἰκὼν)⁸¹ е ключово за библейско-светоотеческата антропология и той го превръща в херменевтичен ключ за вникване в истината за единението κατ' ὑπόστασιν и въобще за *ипостасността*

⁷⁶ Вж. Zizioulas, J. Being as Communion. NY, SVS Press 1997, 49–66.

⁷⁷ Този подход бива преоткрит от съвременната православна антропология. По-подробно вж. Лубардић, Б., Шта је то људско биће?, 147-148.

⁷⁸ Вж. Γιαγκάζογλου, Στ., Εὐχαριστία, Θεία Οἰκονομία καὶ Ἐκκλησία, σ. 84. Божествената икономия се осъществява по благоволенieto на Отца и със съдействието на Светия Дух, но тя е автургично дело на Сина. Вж. св. Николай Кавасила, *Тълкувание на божествената Литургия*, 20, 3.

⁷⁹ П. Нелас подчертава, че за Кавасила „единението с Бога не е добавъчен елемент, а конституира човека“. – Νέλλας, Π., Ζῶον Θεοῦμενον, σ. 127.

⁸⁰ Вж. пак там, с. 21.

⁸¹ Подробен анализ на тази тема вж. у Панајотис Нелас: Νέλλας, Π., Ζῶον Θεοῦμενον, 19-45.

на човека именно в перспективата на христологията. Той е категоричен, че Първообраз (Архетип) на човека е Въплътеният Логос – истина, която от една страна отнася онтологичното предназначение на човека към *охристовлението*, а от друга, разкрива *антропологичното* измерение на христологията. Става дума за радикална христологизация на истината за иконичната онтология на човека, която свещеният автор обобщава по следния начин: *човекът е сътворен по образа (κατ' εἰκόνα) на Христос; Христос е Архетип (ἀρχέτυπον) на стария Адам и не старият Адам е парадигма на Новия, а обратното – Новият Адам е парадигма (παραδείγματα) на стария Адам*⁸². Тук перспективата на христологизацията на човешката иконичност и въобще на антропологията е *социологично* обоснована, доколкото самото сътворяване на човека се мисли във връзка с новия начин на съществуване на човека в Христос, т.е. с *охристовлението*. В случая порядъкът не е хронологичен, а онтологичен: ако Новият Адам – Христос е *архетип* и *парадигма* на стария, то пълната онтологична истина за човека се открива в реалността на *новия човек* ἐν Χριστῷ, т.е. в новия богочовешки начин на съществуване както по отношение на неговата *иконичност*, така и по отношение на неговия есхатологичен *телос*⁸³. И нещо повече, у св. Николай Кавасила тази христологична парадигма има своето *опитно* потвърждение, доколкото това есхатологично предназначение се разкрива и преживява в харизматичното богатство на живота в Христос – живот, за който човекът е предназначен⁸⁴ и който се предвкуса и живее още *тук* и *сега* светотайнствено, евхаристийно. Очевидно свещеният автор въвежда реалността на новия начин на съществуване в Христос като онтологичен хоризонт на истината за човека и неговия живот и в тази перспектива Новият Адам – Христос е последния есхатологичен (=зададен) телос на човешкото движение към Бога; той е вече осъщественият телос на своеобразната христологизирана „есхатоцентрична телеология“, в която човекът е изначално предназначен да бъде образ и подобие на Христос. Доколкото Христос е едновременно и *Архетип*, и *телос* на човека, то христологизацията на човешката иконичност разкрива нейното динамично измерение и онтологичния акцент върху *по подобие* (тъй като

⁸² Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 6, 95 (680AB). И като мотив за това свещеният автор добавя, че не може несвършеното да е първообраз и парадигма на свършеното, а обратното.

⁸³ Тук св. Николай Кавасила очевидно следва библейската и светоотеческата перспектива за сътворяването на човека, която не е „протологична, а е преимуществено есхатологична“. – **Пено, З.** Христос – нова твар (Аспекти православне космологије и антропологије. Фоча – Острог, 2009, с. 155.

⁸⁴ Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 2, 47 (540B).

човекът е *осъществен* и *завършен* в Христос)⁸⁵. Така христологичната антропология утвърждава една действена иконична онтология на участието на човека ἐν Χριστῷ; тя е една отворена динамична антропология на възможността за обожение (=охристовление), доколкото човекът е сътворен, за да се усъвършенства и осъществи, което според свещения автор се постига в охристовеното съществуване, в христовидния етос, в ипостаста по Христос (ὑποστῆναι κατὰ Χριστόν)⁸⁶. Следователно онтологията на човека се състои в битието и съществуването κατὰ Χριστόν, състои се в новия начин на съществуване ἐν Χριστῷ, но въведен и преживяван като светотайнствена и еклисиална реалност. И именно в тази еклисиална перспектива св. Николай Кавасила обосновава христологично човешката *ипостасност*, доколкото само единението *по ипостас* (κατ' ὑπόστασιν) в Христос е предел за осъществеността на иконичната онтология на човека, т.е. открива истината за осъществен и завършен човек *по подобие* на Христос. И в случая *христологизацията* на човешката иконичност, която откриваме у свещения автор, би могла да бъде един от начините, по които съвременната православна антропология би могла да потърси по-дълбокото *христологично* обосноваване на ипостасността или персоналността и да остане „свободна“ от модерните и постмодерните философски конструкции.

Ипостасологичната ориентация. Иконичното битие на човека става реално *христообразно* и *христовидно* битие само чрез участието си в новия начин на съществуване на Христос, т.е. само доколкото притежава ново битие и ипостас κατὰ Χριστόν. *Ипостасологичното* измерение на христологичната антропология има за основна предпоставка факта, че чрез ипостасното съединение в Христос е преодоляна природната (=същностната) дистанция между тварната и нетварната природи⁸⁷ [а

⁸⁵ По този повод П. Нелас пише: „За Кавасила по образ включва два елемента – елемента на *подобие*то или бихме казали днес една структурна последица на образа спрямо първообраза, което води до една дълбока и много актуална в наши дни феноменологична антропология..., и второ – елементът на вътрешния устрем на образа към първообраза – стремеж, който има връзка с онтологията на човека“. – Νέλλας, Π., Λύτρωση ή Θέωση, σ. 24. Този акцент върху *по подобие* виждаме още у св. Максим Изповедник, за когото *по подобие* е актуалното осъществяване на *по образ*. Вж. Λουδοβίκου, Νικ., Η εὐχαριστιακὴ ὀντολογία, 214–215.

⁸⁶ Св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 1, 19 (504).

⁸⁷ Общата за двете природи Ипостас премахва разделението между природите. Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 3, 5 (572В). В началото е очевидно, че тук той следва вярно св. Йоан Дамаскин, който обобщавайки цялото светоотеческо предание преди него, учи, че всички неща са отделени от Бога не *по място*, а *по природа*. Вж. св. Йоан Дамаскин, *Точно изложение на православната вяра* 1, 13 (PG 94, 853С).

творението може да бъде причастно на божествения живот единствено чрез общението *κατ' ὑπόστασιν* (по ипостас)]⁸⁸. Ипостасното единство в Христос *претворява* човека, оцелостява неговото *иконично* битие и въвежда „новата онтология на човека“⁸⁹ като рамка и контекст, в която трябва да се мислят всички аспекти на човешкото съществуване – *природен, ипостасен и енергиен*. От тази перспектива единението с Бога *по енергия* произтича от Въплъщението и има дълбок *ипостасен* смисъл, то е ориентирано и се „активира“ като ипостазирано в Христос, а енергиите се мислят като *ипостасни актуализации*. Именно в този христологичен ключ се разкрива пълният смисъл на обожението (= охристовлението) като участие *κατ' ἐνέργιαν* (=κατὰ χάριν) в ипостасния начин на съществуване на Христос⁹⁰ и в този смисъл като христологично и същевременно харизматично обосноваване на човешката ипостасност. Тази *ипостасологична* или *личностноцентрична* перспектива в богословието на Кавасила има екзистенциално значение за откриване на тайната на човешкото иконично битие като духовна охристовена личност и именно тази перспектива задава основната ориентация на съвременната православна антропология⁹¹.

Свети Николай Кавасила обосновава това ключово *ипостасологично* измерение на антропологията в подчертано *еклисиологичен* курс. Обобщено неговият основен аргумент звучи така: Христос е *Глава*

⁸⁸ Според П. Нелас св. Николай Кавасила и тук следва Дамаскин, който учи за три вида единение: *по същност, по ипостас и по енергия*. *По същност* са съединени само трите Лица на Света Троица, *по ипостас* се съединяват божествената и човешката природи в Христос. Единението *по енергия* е „подготвително“ за единението *по ипостас*, то е единение, общение и отношение, което е „обещано“ и „подготвително“ за единението *по ипостас*. Вж. **Νέλλας, Π.**, *Λύτρωση ή Θεώση*, σ. 23.

⁸⁹ **Νέλλας, Π.**, *Ζών Θεούμενον*, σ. 123. По характерен начин Кавасила заявява, че с Въплъщението Христос е приспособил към Себе си целия човешки род (*ἅπαν τὸ γένος εἰς ἑαυτὸν ἤρμοσεν*)“. – Св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 6, 95 (PG 681A).

⁹⁰ Според П. Нелас тук се намираме в сърцевината на светоотеческото учение за нетварните божествени енергии и за обожението като *par excellence* *христоцентрични* и *личностноцентрични*. Срв. **Νέλλας, Π.**, *Λύτρωση ή Θεώση*, σ. 23. Акцентът в паламитското богословие за нетварните божествени енергии е обусловен преди всичко от полемичния контекст на борбата срещу варламитското учение за тварния характер на благодатта, но внимателният прочит показва, че неговата сърцевина е именно *ипостасното* единство на тварното и нетварното в Христос, следователно един *христологичен енергизъм*. Вж. **Јагазоглу, Ст.** Пролегомена за теологију о нествореним енергијама (студија о св. Григорију Палами). Србиње 1995, 59-61; вж. също **Γιαγκάζογλου, Ст.**, *Κοινωνία θεώσεως*, 209-213.

⁹¹ Вж. **Лубардић, Б.**, *Шта је то људско биће?*, с. 148 и сл.

на тялото на Църквата и докато човешката природа не е била приела ипостаста на Логоса, тя не е имала истинска ипостас, а тялото на човечеството не е имало глава⁹². Свещеният автор многократно използва еклисиологичния образ на апостол Павел за Църквата като *Тяло Христово* (където Христос е Главата, а верните – членовете на това тяло – срв. Еф. 1:22-23) и изследва антропологичния смисъл на христологичната истина за *възглавяването* (ἀνακεφαλαιώσις) на човека в Христос. Христос възглавява цялото творение и именно поради това човекът има *истинска ипостас* единствено в Личността на Богочовека Христос – ипостас, която му се дарува харизматично в светотайнствения живот на църковното Тяло Христово. Вследствие на *възглавяването* или *въипостазирането* на човека в Личността на Христос, Неговата богочовешка Личност е *топос* и *тропос* на истинската *ипостасност*⁹³, т.е. на онзи блажен *христовиден* начин на съществуване, в който човекът намира своята осъщественост и завършеност като обожена по благодат христообразна личност. Доколкото новият начин на съществуване се конституира *ипостасно*⁹⁴, то той предполага *възглавяването* на човека в Христос по начина, по който Той възглавява творението като Свое църковно тяло⁹⁵. В тази христологична перспектива иконичната онтология на човека има своята пълнота и завършеност в *ипостазирането* (=възглавяването) на човешката природа в Христос, а това означава в пълнотата на охристовения начин на съществуване на човека като органичен член (= сътелесник) на църковното

⁹² Св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 4, 50 (604A): „А у ония, които така приемат Спасителя, и го задържат до края на живота си, у тях Той е Глава, Която приляга добре, а те – Негови подобаващи членове. Беше логично членовете да имат едно рождение заедно с главата. И онази плът не е от кръв, нито от похот плътска, нито от похот мъжка, но от Бога (срв. Иоан 1:13), т.е. от Светия Дух. *Защото заченалото се в нея е от Духа Светаго* (Мат. 1:20). Подобаваше и членовете да бъдат родени по този начин, щом раждането на Главата беше раждане и на тези блажени членове. Понеже създаването на членовете е раждане на Главата. И ако за всеки човек началото на живота му е раждането, и началото на живота означава да се родиш, затова и Христос е живот за ония, които тясно са се свързали с Него, а те са се родили тогава, когато Христос е влязъл и родил този живот“.

⁹³ Вж. Λουδοβίκου, Νικ., Ἡ εὐχαριστιακὴ ὄντολογία, σ. 211.

⁹⁴ Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 4, 26 (593B): „Затова Христос Се облече не само в тяло, но прие и душа, и ум, и воля, и всичко човешко, за да може да Се съедини изцяло с нас, и да ни обхване целите, за да ни претопи целите в Себе си, като стане едно с всичко наше, давайки ни Своето“.

⁹⁵ В случая св. Николай Кавасила използва апостол Павловия образ за *главата* и *тялото* (съответно членовете) в смисъл на понятието ἀνακεφαλαιώσις (възглавяване), което кореспондира (но подчертава еклисиологичния контекст) на Максимовото понятие *въипостазиране* (ἐνυπόστατον), за да изрази тайната на личността като ипостазиране в Христос.

Тяло Христово. Истината за новото битие и ипостас на човека в Христос обаче се мисли изцяло в рамката и контекста на опитната евхаристийна еклисиология и това е парадигматично за цялата антропологична мисъл на свещения автор. Така за човека като ново битие и нова ипостас *по Христа* се мисли в ключа на *възглавяването* (ἀνακεφαλαιώσις – срв. Еф. 1:23) като всеобхватен хоризонт на еклисиологията и сотириологията, а оттам и на онтологията в нейния най-дълбок христологичен логос. Именно тази еклисиологична парадигма позволява на свещения автор да мисли самата онтология *сотириологично*, доколкото за него истината за битието има за свой онтологичен предел *новата твар* (Гал. 6:16), но като *възглавена от* и *в Христос*, т.е. като Негово еклисиологично тяло, в което човекът придобива истинската си духовна ипостас и е *par excellence* христообразна личност. Нещо повече, въвеждането на ἀνακεφαλαιώσις като херменевтичен хоризонт на антропологията – а и на цялата онтология – ѝ придава конкретен еклисиологичен и сотириологичен смисъл, потвърден опитно в евхаристийния етос на Църквата.

Ипостасологичната перспектива на антропологията има своето екзистенциално-опитно потвърждение в блажения начин на съществуване, т.е. в живеенето на духовния живот в Христос в условията на един светотайнствен и еклисиологичен реализъм. Новият начин на съществуване в Христос предполага реалното *претворяване* на човека и създаването на новия *тип* човек⁹⁶, който е *съобразен* (σύμμορφος) и *едновиден* с Христос⁹⁷. У св. Николай Кавасила тези изрази имат подчертано екзистенциално-онтологичен смисъл и са само друг начин, по който той изразява истината за *възглавяването* или *въипостазирането* на човешката природа в Христос. Доколкото отделеното от Христос човешко битие не притежава нито *вид* (εἶδος), нито *име* (ὄνομα), а е безформена *материя* (ὕλη), то получава истинския *образ* или *форма* (μορφή) и *вид* (εἶδος) в Христос (като приема красивия образ Христов), за да стане човека *христообразен* и *христовиден*, а животът му да придобие истински духовен или по думите на Кавасила *прекрасен вид* (περιτυγχάνομεν εἶδει)⁹⁸. Като последица от ипостасното единение с Христос човешката природа по харизматичен начин „интериоризира“ обожената човешка природа на Христос (нейната структура и

⁹⁶ В този смисъл св. Николай Кавасила казва, че Христос създава *новия* човек, тъй като е родоначалник на безсмъртния живот. Вж. *За живота в Христос* 2, 51; 6, 94 (PG 541A; 680C).

⁹⁷ В реалността на греха Божият образ у човека е *помрачен*, човешката природа е фрагментирана и вече съществува като *безвидна* и *безформена материя* (ὕλη ἀνείδεος καὶ ἄμορφος). – Св. Николай Кавасила, *За живота в Христа* 2, 44 (PG 537D).

⁹⁸ Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 2, 44 (537D).

функционалност) и по този начин човекът получава възможност да се „приспособи“ *вътрешно* към богочовешкия живот⁹⁹. Така свещеният автор развива една своеобразна опитно-харизматична „интериоризирана“ христология – идея, която има ключово екзистенциално значение за антропологията и е важно да се подчертае, че той прави това изцяло в контекста на опитната светотайнствена еклисиология. За него благодатното охристовяване на човешкото съществуване обхваща всички измерения на човешката психосоматична ипостас и на нейните функции по изцяло светотайнствен начин. В богочовешкия тропос на съществуване на Христос човекът придобива по благодат свойствата и характеристиките на самия Христос¹⁰⁰ и този христологичен перихоресис има дълбок еклисиологичен смисъл: „Той (Христос) – пише св. Николай Кавасила – се обвързва и смесва (*ἀνακεράσας καὶ ἀναμίξας*) с нас чрез всичко, като Се превръща в тяло и става за нас Глава на нашите телесни членове. Поради това ние чрез Него се свързваме и с всички блага, понеже Той е Главата. А това, което е свойствено за главата, преминава и в тялото“¹⁰¹. Тук свещеният автор отново използва еклисиологичния образ на отношението *глава–тяло–членове*, за да обясни екзистенциалните последици от христологичния *перихоресис* за възглавения (=въипостазирания) в Христос човек. Чрез *възглавяването* в Христос биологичното битие на човека намира своята истинска духовна ипостас, доколкото Той въипостазира човешката природа и става *топос* и *тропос* на нейната автентична ипостасност и персоналност¹⁰². Чрез участието си в богочовешкия начин на съществуване на Христос тварната човешка личност придобива истинския тропос на своето съществуване. За Кавасила обаче тази антропологична истина не е просто метафизична *теоретикология*, а опитна евхаристийна реалност, в която този нов начин на съществуване се преживява *екзистенциално-духовно* и в този смисъл *еклисиално*. Новото христовидно битие и съществуване на човека е в действителност *насаждане* в Христос и приемане на неговия

⁹⁹ Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 2, 44 (PG 537D).

¹⁰⁰ Според Кавасила Христос влиза в нас по реален начин, благодарение на биологичните функции; Той прави тези функции „свои“, приема ги и ги смесва със Себе си с всички човешки психосоматични функции неслитно, но реално. Това са биологичните функции на храненето, дишането и т.н. Вж. *За живота в Христос* 1, 62 (520A).

¹⁰¹ Св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 1, 62 (520A). В този текст христологичният перихоресис отново се мисли през *еклисиологичния* образ на отношението между *главата* и *тялото* (или членовете).

¹⁰² Във връзка с това П. Нелас пише: „Тварната човешка природа, в която се структурира неразбираемата без природата човешка личност, се ипостазира в Христос и намира в Него своята истина, интегритет, здраве, правилната и пълна до безкрай своя функционалност“. – Νέλλας, Π., *Ζῶον Θεοῦμενον*, σ. 137.

богочовешки живот, приемане на неговите органи и функции. „Нико́й – пише свещеният автор – не може жив да се насочи към блажения свят, ако не е бил подготвен за живота Христов и формиран по образа на Христос (κατὰ τὴν εἰκόνα πλασθέντα)“¹⁰³. Следователно истинската човешка личност се ражда в богочовешкия начин на съществуване в Христос, тя е духовното събитие на охристовяване на човешкото съществуване, в което харизматично се ражда *истинският живот*¹⁰⁴. Така онтологичната истина за човека се потвърждава не метафизично, а опитно, жизнено и екзистенциално, доколкото *истинският живот*, животът на *новия човек* в Христос се конституира в *общите* живот, кръв и членове с Христос по евхаристийен начин в Неговото църковно тяло¹⁰⁵. Опитната реалност на това *съживеене* и *съсъществуване* с Христос е екзистенциалното пространство, в което личността се ражда като *духовно събитие*, ражда се в диалогичната среща и взаимност, в която Христос по харизматичен начин дарува на човека битие, съществуване и живот¹⁰⁶. Събитието на личността се отнася към духовното раждане на *новия човек*, който е възглавен (=въипостазиран) в Христос и има нови възможности (=нови органи, сетива и функции) да живее живота на самия Христос¹⁰⁷ като член на Неговото църковно тяло. Това опитно-екзистенциално свързване на антропологията с христорологията и еклисиологията П. Нелас нарича „чудесен синтез“ на съществуването на човека като свободна личност и едновременно с това на еклисиалното му съществуване като член на Тялото Христово¹⁰⁸. Следователно *новостта* на битието, съществуването и живота се констатира *опитно* и *екзистенциално* като духовен опит от еклисиологичния начин на съществуване, в който човекът се ражда и живее като христообразна ипостас. Очевидно Кавасила обосновава антропологията в рамките на една опитна „интериоризирана“ христорология посредством „въвеждането“ на истината за човека в евхаристийния начин на съществуване на църковното Тяло Христово.

¹⁰³ Св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 2, 51 (541А).

¹⁰⁴ Св. Николай Кавасила е категоричен, че „Христос е живот за ония, които тясно са се свързали с Него, а те са се родили тогава, когато Христос е влязъл и родил този живот“. – *За живота в Христос* 4, 50 (604А).

¹⁰⁵ Това евхаристийно общение и сродство между Христос и вярващите (като Глава и членове) е по-тясно от биологичното общение между родителите и децата. Вж. *За живота в Христос* 4, 43-45 (600С-601А).

¹⁰⁶ Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 4, 46 (601В).

¹⁰⁷ Според св. Николай Кавасила този живот е възможен, защото *новият човек* има органи и сетива, които го правят способен да живее този *нов живот*. Вж. *За живота в Христос* 1, 2-3 (496А).

¹⁰⁸ Вж. Νέλλας, Π., Ζῶον Θεοῦμενον, σ. 130.

Евхаристийната перспектива. В мисълта на св. Николай Кавасила еклисиологичният *логос* на христологичната антропология се разкрива изключително в *евхаристийна* перспектива. Истината за новото битие, съществуване и живот $\epsilon\nu$ Χριστῷ има за свой екзистенциален хоризонт *евхаристийния начин на съществуване*, доколкото божествената Евхаристия прави настояща, реална и действена Икономията на Христос като съединение на тварното и нетварното¹⁰⁹. Антропологията на Кавасила е *par excellence евхаристийна* антропология, доколкото разкрива истината за човека и за неговия живот в опита от участието му в тайнството на Евхаристията като съсредоточаване в Тялото Христово, а това е тялото на Църквата, защото тя се конституира и живее в тайнствата. Истината за човека се разкрива в светотайнствения опит от диалогичната среща и участие в новия начин на съществуване на Христос – но изключително в неговото *евхаристийно* въплъщаване в пространството на човешкото съществуване – и в този смисъл еклисиологичният и евхаристиен христоцентризъм остава последен предел на антропологичното мислене. Доколкото обаче харизматичното богатство на живота на църковното тяло се конституира от Светия Дух – Който „насажда членовете в Тялото Христово и прави опита от обожението *личностен*“¹¹⁰ – то еклисиалната антропология на Кавасила има и своето същностно *пневматологично* измерение. Пневматологията има същностно значение за антропологията, доколкото действието на благодатта (=енергиите) на Духа имат конститутивно значение както за *сътворяването* на човека („диханието за живот“ - Бит. 2:7), така и за неговото *ипостазиране* в Христос и за харизматичното живеене на живота $\epsilon\nu$ Χριστῷ. *Опитът* от харизматичния живот е екзистенциалната рамка и контекст, в който истината за човека не е „част“ от някаква метафизична теория, а е богословски релевантна, тъй като има за свой предел участието в евхаристийния начин на съществуване в тялото на Църквата. Оттук следва, че еклисиологичната парадигма на антропологията в мисълта на Кавасила функционира изцяло светотайнствено, евхаристийно и именно това позволява включването на истината за човека в органичния синтез на христологията и пневматологията, проявен в мистириологичния реализъм на църковния живот.

Всеобхватният евхаристиен реализъм на св. Николай Кавасила открива дълбокия есхатологичен динамизъм на живота в Христос, а оттам и на неговото антропологично мислене. Църквата е пространството, в което се актуализира тайната на възглавяването на *новата твар* в Христос и тази тайна се преживява опитно и екзистенциално в контекста на светотайнствения живот. От тази перспектива евхаристийният

¹⁰⁹ Вж. **Γιαγκάζογλου, Στ.**, Γρηγόριος Παλαμάς καὶ Νικόλαος Καβάσιλας, σ. 168.

¹¹⁰ **Γιαγκάζογλου, Στ.**, Εὐχαριστία, Θεία Οἰκονομία καὶ Ἐκκλησία, σ. 86.

начин на съществуване иконизира есхатологичната истина за обожения и охристовен човек, но тази *есхатоцентрична* антропология се ражда харизматично още *тук и сега*, още в настоящото опитно живеене на живота в Христос по светотайнствен начин¹¹¹. Есхатологичният опит от охристовлението се ражда в недрата на евхаристийния етос, доколкото светостта и обожението на членовете на църковното тяло се преживяват като есхатологично предвкушане на живота в Царството¹¹², но в същото време като напълно реален екзистенциален опит в историческите рамки на *настоящия живот*. В евхаристийното общение начатъците на биологичния живот се предлагат на Бога и вместо тях човекът получава по харизматичен начин новия, вечен и истински живот, като опитна реалност на евхаристийното съществуване и съживеене с Христос¹¹³. Църквата е пространството на евхаристийното „*пребиваване*“ и „*въплъщаване*“ на Христос в живота на човека¹¹⁴ и това съ-пребиваване и съживеене с Него вече иконизира истината за есхатологичния човек, причастен на нетленния божествен живот. Участието на човека в Божествената Евхаристия е участие в Тайната Христова, то сродява с живота в Христос и открива есхатологичния опит от преобразяването и преминаването на вярващия от слава в слава¹¹⁵. Следователно евхаристийният опит на Църквата конституира новите екзистенциални ороси на човешкото съществуване, доколкото евхаристийното единение с Христос е предпоставка за есхатологичното участие в Царството¹¹⁶. В този смисъл евхаристийният реализъм на Кавасила конституира една есхатоцентрична антропология на участието, която проявява истината за човека в конкретния екзистенциален опит от харизматичното богатство на църковния живот и вижда в човека *топос* на „*перихоресиса*“ на настоящия и на бъдещия живот, т.е. на историята и есхатологията. Потвърждаването на този *синтетичен* подход към истината за човека – и то точно в контекста на опитната светотайнсвена еклисиология – превръща евхаристийната антропология в коректив на всеки опит за едностранчиво историзиране или за „*трансцендентално*“ есхатологизиране на антропологията.

¹¹¹ Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 1, 1-4 (493А-496D).

¹¹² Вж. св. Николай Кавасила, *Тълкувание на божествената Литургия* 50, 19-22.

¹¹³ Св. Николай Кавасила, *Тълкувание на божествената Литургия* 53, 2-3 и 4, 1-2.

¹¹⁴ Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 6, 58 и 95 (665А; 681В).

¹¹⁵ Вж. св. Николай Кавасила, *Тълкувание на божествената Литургия* 1, 17.

¹¹⁶ Вж. св. Николай Кавасила, *Тълкувание на божествената Литургия* 44, 6.

3. Светотайнствената перспектива на антропологията

Екклесиалната антропология има екзистенциална функционалност в светотайнствения живот на тялото на Църквата, доколкото тайнствата проявяват самата Църква и конституират онтологията на живота в Христос. Богословието на св. Николай Кавасила открива един всеобхватен *светотайнствен* хоризонт, който опосредства осмислянето на истината за човека и неговия живот в опита от евхаристийното присъствие на Христос, проявено харизматично в дара на живота в Христос като църковен начин на съществуване. Тайнствата на Църквата са *врата, пътища* или *прозорци*, през които божественият живот „влиза“ в творението¹¹⁷ и го прави пространство за *светотайнствено* присъствие и обитаване на Въплътения Логос¹¹⁸. Те са *начините*, по които Тайната Христова става действена и конкретна в живота на Църквата¹¹⁹ и в този смисъл те реално разпростират функциите на църковното тяло и проявяват истинно неговия живот („*Ταύτης δὲ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Κυρίου μυσταγωγία ἐστὶ τὰ τελούμενα*“)¹²⁰. Като Тяло Христово Църквата възглавява *светотайнствената* връзка на нетварния Бог със сътворения свят¹²¹ и в тази перспектива тайнствата на Църквата са откровения и функции на това тяло, които иконизират и „предвкушат“ истината и живота на Царството¹²², а в този смисъл и истината за човека. От една страна Църквата се проявява и изразява в Тайнствата, но от друга тайнствата са в Тялото Христово като членовете на едно сърце, като клоните

¹¹⁷ Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 1, 21 (504CD).

¹¹⁸ Бог, който преди Въплъщението е бил по отношение на творението „*ἄοικος*“ (без дом), сега намира тварно пространство за обиталище и жилище. Вж. **Νέλλας, Π.**, *Λύτρωση ἢ Θέωση*, σ. 33.

¹¹⁹ Според св. Николай Кавасила това се конституира от тъждествеността на енергиите на конкретното тяло на Господа и на тайнствата. Като следва отците и особено Златоуст, той учи, че съществува вътрешна идентичност между историческото тяло на Исус и на Църквата, между енергиите на конкретното тяло на Господа и тайнствата. Вж. **Νέλλας, Π.**, *Λύτρωση ἢ Θέωση*, σ. 31.

¹²⁰ Св. Николай Кавасила, *Тълкувание на божествената Литургия* 11, 2. 10.

¹²¹ Този подход е възможен, доколкото св. Николай Кавасила се движи по оста „*сътворение-обожение*“ и то в контекста на един всеобхватен *светотайнствен* възглед за света и живота. От друга страна като се движат по оста „*падение-изкупление*“, схоластиците определят тайнствата като *видими обреди*, чрез които свещената институция на Църквата предава на вярващите Божията благодат и ги довежда до състоянието на *изкупление*. Следователно у Кавасила откриваме една *светотайнсвена социология*, която има за своя ос и телос обожението или охристовлението на човека. По-подробно вж. **Νέλλας, Π.**, *Λύτρωση ἢ Θέωση*, σ. 31.

¹²² Вж. **Γιαγκάζογλου, Στ.**, *Εὐχαριστία, Θεία Οἰκονομία καὶ Ἐκκλησία*, σ. 80.

на дървото или като пръчките на лозата¹²³. Оттук произтича и основният *еклисиологичен* принцип: нито едно тайнство не може да се разбере само по себе си, а само в органична връзка с тайнството на Църквата – Евхаристията, която е *съвършеното* (τελειῶν) тайнство и е *усъвършенстване на другите тайнства* („τοῖς ἄλλοις μυστηρίοις τὸ τελείους“)¹²⁴. Впрочем този принцип има непосредствено екзистенциално значение за антропологията, доколкото тайнствата са *еклисиалните* начини за въвеждане и насаждане на човека в евхаристийния тропос на съществуване на църковното Тяло Христово. Те изразяват едновременно и *единството*, и *многообразието* на възглавената в Христос Божия Икономия, те са *средства*, чрез които всеки вярващ става *Христос* и *Църква*¹²⁵, доколкото целта им е вярващите да станат *сътелесници* (σύσῳμοι) и *съживеещи* (σύζῳοι) и *членове* (μέλη) на Христос¹²⁶, на Неговото еклисиологично тяло. Следователно тайнствата са начините и пътищата, по които човекът се включва в новия тропос на съществуване на Христос¹²⁷ и става еклисиална ипостас. От тази перспектива свещеният автор вижда в светотайнствения живот пространството за органичния синтез на еклисиологията и антропологията и подчертава антропологичното съдържание и екзистенциалната „ефективност“ на тайнствата.

Като следва този синтетичен подход, св. Николай Кавасила обосновава една изцяло *светотайнсвена* антропология, която има за цел да изследва посредством един *мистириологичен* език опитната истина за охристовеното съществуване и живот на човека¹²⁸. Тайнствата имат едновременно и *еклисиологично*, и *антропологично* съдържание, доколкото в тях се придобива дара на живота в Христос, придобива се *сродството*

¹²³ Вж. св. Никола Кавасила, *Тълкувание на Божествената Литургия, Беседа* 38, 1 (PG 150, 452CD).

¹²⁴ Св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 4, 11 (585). Тук Кавасила следва светоотеческото предание, според което Евхаристията е център на всички църковни тайнства. Вж. св. Дионисий Ареопагит, *За църковната йерархия* 3, 1. В действителност в ранната Църква всички тайнства са се извършвали в органична връзка със светата Евхаристия, те са извирали и са се вместили органично в нея. По-подробно вж. **Μιλώσεβιτς, Ν.** Η θεία Ευχαριστία ως κέντρον της θείας λατρείας. Η σύνδεσις των μυστηρίων μετά της θείας λατρείας, εκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2001.

¹²⁵ Свети Максим Изповедник разглежда екзистенциалната структура на всеки вярващ като „църква“. Вж. *Мистагогия* 4 (PG 91, 672B-C).

¹²⁶ Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 1, 17 (501D).

¹²⁷ Подробен анализ за тайнствата като средства за придобиването на живота в Христос вж. у: *Ангелопулос, Ат.*, *Учење Николе Кавасиле о животу у Христу*, с. 63 и сл.

¹²⁸ Св. Николай Кавасила заявява, че чрез тайнствата човекът придобива *опит* от живота в Христос. Вж. *За живота в Христос* 2, 74-76 (552 CD).

и синовството¹²⁹, осиновлението¹³⁰ и подобие¹³¹ на Христос¹³¹, придобива се ипостас по Христос¹³². Тайнствата иконизират истината за преобразяването на биологичното измерение на живота и откриват истината за новия вид (εἶδος) на човека ἐν Χριστῷ¹³³; те са пътищата за преодоляване на нашата автономизирана самоценност и са реално включване в новия начин на съществуване и живот в Христос¹³⁴. Тази светотайнсвена перспектива на антропологията е екзистенциалната рамка и контекст, в който св. Николай Кавасила отхвърля радикално всяко свеждане на живота в Христос до някаква идеологизирана автономизирана етика и го отъждествява с проявите на харизматичното богатство на евхаристийно-подвижническия етос на Църквата. Това още веднъж потвърждава ипостасологичното (=персоналистичното) измерение на антропологията, защото тайнствата са начините, „по които се „каналзира“ Божията благодат като действено присъствие на Христос, давайки обожение на цялото съществуване на човека, т.е. и на природата, и на конкретната ипостас на всеки вярващ“¹³⁵. Доколкото тайнствата на Църквата са начини за охристовяването на човешкото съществуване и източник на опит от живота в Христос¹³⁶, то именно в тяхното антропологично съдържание Кавасила вижда корените на своята йерургийна, литургийна и евхаристийна антропология, т.е. на църковната истина за човека.

Тъкмо в контекста на светотайнствената антропология може да се разбере и различната функция на всяко едно от тайнствата като начини за включването на човека в опитната реалност на църковния живот. Различаването на тайнствата е възможно само чрез тяхната конкретна и незаменима функция, която те имат във всеобхватния живот на тялото на Църквата, доколкото във всяко тайнство човекът приема Христос не по един и същ, а по различен начин. Именно за да посочи антропологичното и екзистенциално (а не само самоочевидното) значение на

¹²⁹ Св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 2, 29 (532); 4, 77 (612 D).

¹³⁰ Св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 4, 42-43 (600 BC).

¹³¹ Св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 2, 28 (529 D).

¹³² Св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 2, 36 (533 D).

¹³³ Св. Николай Кавасила подчертава, че участието в тайнствата е непосредствено свързано с *усъвършенстването* на човека. Вж. *За живота в Христос* 1, 3 (521A). Вж. **Σαββάτος, Αρχιμ. Χρυσόστομος**, Τὰ μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας..., σ. 288. Вж. също **Ματσουκα, Ν.**, Ἡ διδασκαλία τοῦ Νικολάου Καβάσιλα γιὰ τὰ μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας, σ. 122.

¹³⁴ Вж. **Γιαγκάζογλου, Στ.**, Εὐχαριστία καὶ ἄσκηση, οἱ ἐκκλησιολογικὲς συνιστώσες τοῦ Ὀρθοδόξου ἠθους, στο: ΣΥΝΑΞΙΣ ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΑΣ, Χαριστήριος τόμος εἰς τιμὴν τοῦ γέροντος Αἰμιλιανοῦ, Ἰνδικτος, Ἀθῆναι 2003, σ. 350. Вж. **Σαββάτος, Αρχιμ. Χρυσόστομος**, Τὰ μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας..., σ. 289.

¹³⁵ **Γιαγκάζογλου, Στ.**, Γρηγόριος Παλαμᾶς καὶ Νικόλαος Καβάσιλας, σ. 177.

¹³⁶ Св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 2, 74-76 (552 CD).

всяко тайнство, Кавасила описва различните функции на трите тайнства – Кръщение, Миропомазание и Евхаристия¹³⁷: *Кръщението* се разбира като *раждане*, *Миропомазанието* като *осиновление*, а *Евхаристията* като *оживотворяване* и *възглавяване*¹³⁸. На друго място той подчертава в описанието си на тайнствата специфичния *еклисиален* опит и знание за човека като „жив организъм“, който се *ражда*, *движи* се и се *развива* като органичен член на църковното Тяло Христово¹³⁹, като *еклисиална* ипостас. Като изследва различната функция и антропологичното значение на всяко едно тайнство, свещеният автор открива основните аспекти на светотайствената антропология.

Тайнството на Кръщението и дарът на новата ипостас по Христос. Началото на новия живот в Христос съвпада с началото на новата онтология на човека в тайнството Кръщение, където човекът получава *битие* и *ипостас* (εἶναι καὶ ὑποστῆναι) в Христос¹⁴⁰ или *ипостас по Христос* (ὑποστῆναι κατὰ Χριστόν)¹⁴¹. Тази ключова за *еклисиалната* антропология истина е свързана с разбирането за Кръщението като *ново раждане* и *ново сътворяване* на човека и в този смисъл като начало на един нов *христовиден* начин на съществуване и *блажен живот*. Като *ново раждане* Кръщението е *изключително дар* и *аналогично* на сътворяването на човека от *небитие*, то отново *дава битие* „от *небитието*“ и в действителност е „ново раждане“, „раждане в Христос“, „битие и обновено битие“¹⁴². Посредством тази онтологична терминология Кавасила показва *радикалната онтологична* и *екзистенциална промяна* и *преобразяване по благодат* на *биологичното съществуване* (=биологична ипостас) чрез *възглавяването* в Христос, което в същото време се мисли и като „*активиране*“ на *осиновлението* като харизматично *придобиване* на *ново битие* и *нова*

¹³⁷ Според св. Григорий Палама от тайнствата Кръщение и Евхаристия „зависи цялото (πᾶσα) наше спасение, защото в тях се *възглавява* (συυκεφαλαιουμένης) цялото богочовешко домостроителство на спасението“. – *Беседа* 60, 3.

¹³⁸ Вж. св. Николай Кавасила, *Тълкувание на божествената Литургия* 1, 11-14.

¹³⁹ Св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 2, 5 (521С): „Защото Кръщението е *раждане* (γεννήσις), а мирото има смисъл на *действие* и *движение* (ἐνεργείας καὶ κινήσεως) в нас. А *хлябът на живота* и *чашата на Причастието* са *истинска храна* и *питие* (ἐστικὰ καὶ πόσις). И няма как човек да се *движи* или *храни*, преди да се *роди*“.

¹⁴⁰ Св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 2, 8 (524А). На друго място той определя Кръщението като начало на *битието* (ἀρχὴν τοῦ εἶναι). – Пак там, 2, 10 (524).

¹⁴¹ Св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 1, 19 (504А).

¹⁴² Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 2, 53 (541D): „*Възкресението* е *възстановяване* на природата. Това Бог ни го дава даром (δίδωσιν). По-неже ни *сътворява* без да *желаем*, *пресътворява* без с нищо да *допринасяме* от себе си“.

ипостас по Христос, или с други думи, ипостазирването по благодат в Личността на Христос¹⁴³. В тази перспектива Кръщението е обновяване на битието и съществуването на човека, то е *началото* и *причината* на едно движение към *съвършенство* без приноса на волята (макар по правило да предполага човешката *синергия*)¹⁴⁴ и тъкмо в този смисъл то е *начало* и *причина* на блажния живот в Христос¹⁴⁵.

За да покаже антропологичното съдържание и екзистенциалната „ефективност“ на Кръщението св. Николай Кавасила използва характерния *иконичен* и *ипостасологичен* език. В Кръщението вярващият придобива по харизматичен (=светотайнствен) начин *вид* (εἶδος) и *образ* (μορφή), преминава от несъществуване в съществуване, придобива нова ипостас, ипостазира се в Личността на Христос. Именно Кръщението е светотайнствения, т.е. *еклисиалния* – начин, по който *безобразният*, *безформеният* и *безвиден* човек се обновява и се връща към своя изначален *вид* (εἶδος), става *съобразен* и *едновиден* с Христос, а животът му получава истинска форма и вид¹⁴⁶. В Кръщението се постига възстановяването на първоначалния или *блажен вид* (μακάριον εἶδος) на човека и кръщаваният член на Църквата получава такива *вид* (εἶδος) и *печат* (σχῆμα), чрез които той става познат на Бога (срв. Гал. 3:27)¹⁴⁷. Това означава, че *истината* за човека и неговия нов начин на съществуване се открива по светотайнствен (=еклисиологичен) начин, а неговата истинска онтология има *par excellence* светотайнствен и еклисиологичен характер. Разбира се, свещеният автор развива тази истина в контекста на своя светотайнствен *христоцентризъм*: обновяването на човека в Кръщението е всъщност мистириологичният начин, по който човекът приема хари-

¹⁴³ Вж. Πλεξίδα, Γω., Η μετασκευή του ανθρώπου, σ. 25. Тук именно може да се търси апофатическото различие между *природното* и *ипостасното* в човешкото съществуване и техния органичен синтез в пространството на светотайнствения опит.

¹⁴⁴ Вж. Τσελεγγίδης, Δ., Χάρη και ἐλευθερία..., 55-56.

¹⁴⁵ Само в този смисъл св. Николай Кавасила може да каже, че Кръщението е началото и причината на блажения живот в Христос или *вратата* и *входът* към небесния живот. Вж. *За живота в Христос* 2, 5 (521D) и 57 (544D); 1, 25 (505A).

¹⁴⁶ Вж. Σαββάτος, ἀρχιμ. Χρυσόστομος, Τὰ μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας..., σ. 290. Св. Николай Кавасила подчертава, че при второто си раждане новопросветлените в Кръщението „се връщат към първоначалния си *вид* (τὸ πρῶτον εἶδος)“. – *За живота в Христос* 2, 11 (525A). В Кръщението човекът придобива *образ* (μορφή) и *вид* (εἶδος) съобразно с Христос или според израза на Н. Мацукас *одеждата* и *печата* на Христос. Вж. Ματσούκα, Ν. Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία Β΄. Ἐκθεση τῆς ὀρθόδοξης πίστεως σὲ ἀντιπαράθεση μὲ τὴ δυτικὴ Χριστιανοσύνη, Θεσσαλονίκη, 1992, σ. 476.

¹⁴⁷ Св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 2, 12-14 (524D-525B).

зматично (по благодат) *ипостасността* на Христос като най-вътрешна онтологична „норма“ на своето съществуване, „усвоява“ (=„интериоризира“) богочовешкия начин на съществуване като най-вътрешен *логос* на своето битие и живот. Доколкото тайнството на Кръщението е възможност за харизматично „усвояване“ на богочовешката структура и функционалност, т.е. на „усвояване“ на духовните органи и функции на Тялото Христово¹⁴⁸ (съгласно любимия израз на Кавасила), то в действителност показва светотайнствения начин на „интериоризация“ на Христос в живота на вярващия и следователно възможността за живеене на новия живот в Христос¹⁴⁹. Тайнството на Кръщението е светотайнствения начин на „приемане“ и „смесване“¹⁵⁰ – неслитно, но реално – на Христос с човешката природа и нейните психосоматични функции, в следствие на което Личността на Христос става топос и тропос на новото човешко съществуване и живот. Така баптизмалната антропология отново е включена в еклисиологичния образ *глава-тяло-членове*: в Кръщението Христос светотайнствено се „смесва“ с цялото човешко битие, възглавява го и прави човеците *членове* (μέλη), а самият Той става Главата на тези членове в едно единно еклисиално тяло. Именно в този еклисиологичен ключ трябва да се мисли и истината за човека като *ново битие и нова ипостас* κατὰ Χριστόν, доколкото тази ипостас е не само харизматично придобиване на *ипостасността* на Христос, но и действено живеене на тази ипостас като опитна еклисиална реалност. В тази перспектива истината за *духовния човек*¹⁵¹ придобива дълбок *личностен* или *ипостасологичен* смисъл: обновяването на човека се мисли не

¹⁴⁸ Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 2, 44 (PG 537D).

¹⁴⁹ Идеята за „интериоризацията“ на Христос в светотайнствения опит може да се види в думите на Кавасила: „(Ние) носим със себе си Спасителя в душите си, в главата, очите, и в самите ни вътрешности, всички телесни членове“. – *За живота в Христос* 1, 61 (517D).

¹⁵⁰ У Кавасила това понятие трябва да се разбира категорично в смисъла на светоотеческото понятие за христологичен *перихоресис*. Вж. *За живота в Христос* 1, 62 (520A). За него обаче това „смесване“ е *par excellence* светотайнствено еклисиално събитие, доколкото е благодатно „преобразяване“ на човешките психосоматични функции във функции на възкръсналото Христово тяло. Вж. пак там.

¹⁵¹ Свети Николай Кавасила посочва как при светотайнственото „смесване“ с Христос душата и тялото и всички психосоматични сили и функции стават *духовни*: „Понеже ставаме участници не в нещо, което е Негово, но приемаме в душите си Самия Него ..., така че заживяваме в Него, и Той заживява в нас, обличаме се в Него, и Той в нас, и се смесваме, и ставаме *един дух*. И душата и тялото, и всички сили веднага стават *духовни* (πνευματικά), понеже душата се смесва с душа, тялото с тяло, а кръвта с кръв“. – *За живота в Христос* 4, 8 (584D).

само от гледна точка на обновяването на човешката природа и нейните психосоматични функции (=сили, енергии), но и като ново раждане на човешката личност, като даруване на ипостасност κατὰ Χριστόν, на истинска „духовна ипостас“¹⁵². В светотайнствения живот на църковното тяло тварната човешка личност придобива по благодат ново битие и нова ипостас по Христос (κατὰ Χριστόν), а това ще рече конкретен личностен тропос на съществуване, което е единственото достойнство на човешкото битие¹⁵³ и единствената еклисиална „мярка“ на истината за човека. Следователно светотайнственият или евхаристийният живот на Църквата е утробата, в която се ражда духовното събитие на личността като ипостас по Христос, т.е. като дар на еклисиалния начин на съществуване¹⁵⁴. Тъкмо в този светотайнствен контекст св. Николай Кавасила с неподражаем реализъм нарича Христос „другото аз“ (ἄλλος αὐτός) на човека¹⁵⁵ и отваря хоризонта на антропологията като опитна интериоризирана христология, осъществена светотайнствено и еклисиологично. И доколкото Кръщението е светотайнствено събитие на харизматично *въипостазиране* на човека в Христос, то е онтологичното събитие, което обновява и охристовява човешкото тварно битие и едновременно с това – еклисиалния орос и критерий на онтологичната истина за човека. Следователно антропологията на Кръщението има за свои предпоставки *христологията* и *еклисиологията* – то дарува на човека ново битие и ипостас по Христос, прави го сътелесник Христов и член на Неговото Тяло, но едновременно с това то е *лично* раждане на новопросветления човек в новия живот на църковната общност и го води непосредствено към участието в тайнството на Евхаристията.

Миропомазанието. Евхаристийният възглед за човека и неговият духовен живот предполага органичната връзка на Кръщението и Миропомазанието като светотайнствен начин за *динамизирането* на новата ипостас κατὰ Χριστόν и за даруване на лична църковна харизма на „духовната“ личност. От тази перспектива св. Николай Кавасила вижда в тайнството на Миропомазанието църковния начин, по който новопросветленият човек получава дара на благодатта, получава *действие* (ἐνέργεια) и *движение* (κίνησις), за да направи *действено* своето обновено

¹⁵² По този повод П. Нелас пише: „Човешкото битие в своята цялост, природа и личност, отново се ражда и в този смисъл то е отново сътворено“. – Νέλλας, Π., Ζῶον Θεοῦμενον, σ. 137.

¹⁵³ Св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 2, 36 (533D).

¹⁵⁴ За евхаристиологичния контекст на просопологията по-подробно вж. Λουδοβίκου, Νικ., Ἡ εὐχαριστιακὴ ὄντολογία, 71-74.

¹⁵⁵ В евхаристийното общение Христос *става друго аз на човека и заради нас става самите нас* (τοῦτο πρὸς ἀλήθειαν αὐτὸς ἐκάστω γένηται τῶν προσκειμένων ἄλλος αὐτός). – Св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 6, 58 (665 Α).

битие в Христос, да живее своята еклисиална ипостас в харизматичното богатство на живота на Тялото Христово¹⁵⁶. Ако в Кръщението човекът поучава ново битие и нова ипостас по Христос, то Миропомазанието прави това ново христообразно и христовидно битие „действено“ (=енергийно) и придава динамично измерение на живота в Христос като лично участие в харизматичния живот на църковното тяло. В един подчертано светотайнствен контекст Кавасила превръща понятията *енергия* и *движение* в екзистенциални категории на човешкото съществуване като динамично *ставане* в Христос чрез Светия Дух, като участие *по енергия* в богочовешкия начин на съществуване. Това има жизнено значение за обосноваването на еклисиалната антропология, доколкото тук самото понятие *енергия* се мисли в контекста на светотайнствената *синергия* на Бога и човека в Христос, проявена в харизматичния живот на Неговото църковно тяло. Чрез тайнството на светото Миро човекът приема светотайнствено Духа на осиновлението и печата на духовния дар¹⁵⁷, то е харизматично „актуализиране“ на дара на *осиновлението* в Христос и приемането на дара на свободата (срв. 2 Кор. 3:17), общението (срв. 2 Кор. 13:13) и живота (срв. Рим. 8:10) в Духа¹⁵⁸. По такъв начин истината за охристовяването на човешкото съществуване се открива във връзка с *харизматичното* богатство на живота в Христос като опитна еклисиална реалност.

Светотайнственото „активиране“ на новото човешко битие и ипостас *по Христос* е в действителност харизматично „активиране“ на дара на Кръщението и предполага органичната връзка на „христологичните и пневматологичните измерения на делото на божествената Икономия“¹⁵⁹. Свети Николай Кавасила подчертава, че чрез Своето Въплъщение Христос е станал *съкровищница на духовните енергии* (τῆς πνευματικῆς ἐνεργείας θησαυρός) и в този смисъл Той е не само *Помазаник*, но и *помазание* (χρῆσμα)¹⁶⁰ и затова харизмите са едновременно и прояви на Христос, и дарове на Духа в *едната* божествена Икономия, възглавена от Христос. От друга страна със Своите харизми Светият Дух „активира“ и оживотворява блаженото тяло на Господа, конституира богатството на неговия харизматичен живот и се излива върху всеки човек, който приема ново битие и съществуване по Христос, *на-*

¹⁵⁶ Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 3, 1 (569A).

¹⁵⁷ Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 3, 22 (580A).

¹⁵⁸ Срв. **Σαββάτος, Αρχιμ. Χρυσόστομος**, *Τὰ μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας...*, σ. 291.

¹⁵⁹ **Νέλλας, Π.**, *Ζῶον Θεοῦμενον*, σ. 178. Срв. **Πλεξίδας, Γω.**, *Η μετασκευὴ τοῦ ἀνθρώπου...*, σ. 28.

¹⁶⁰ Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 3, 3 (569D). Този христологичен аргумент е налице още у св. апостол Павел: *в Христос обитава всичката пълнота на божеството телесно* (срв. Кол. 2:9).

сажда се в Неговото тяло и живее Неговия богочовешки живот чрез харизмите на Духа. Синтезът на христологията и пневматологията има екзистенциални последици за антропологията, най-вече с оглед нейното *ипостасологично* измерение. В Христос човекът е въведен в един нов начин на съществуване, той получава ново битие и нова ипостас по Христос и неговата природа бива *помазана* с божеството, а Светият Дух влиза в тази обновена природа *лично* (за разлика от първото сътворение)¹⁶¹. От тази перспектива обновяването и охристовяването на човешкото битие и съществуване не е нищо друго освен харизматично участие в ипостасния начин на съществуване на самия Христос чрез действието (=енергията) на Светия Дух¹⁶² и в този смисъл духовното събитие на личността има едновременно и христологично, и пневматологично измерение. От тази перспектива харизматичното богатство на живота в Христос се превръща в духовно съдържание на охристовената духовна личност – истина, която превръща харизматологията (но мислена изцяло еклисиално и светотайнствено) в конститутивен елемент на богословската онтология на личността.

От друга страна св. Николай Кавасила открива същностното *еклисиологично* измерение на харизматичния възглед за личността, доколкото в тайнството на светото Мирово новопросветлението получава харизмите на Светия Дух, получава уникална лична църковна харизма тъкмо като органичен член на Тялото Христово. Светият Дух „активира“ многообразните духовни енергии и харизми в църковното тяло съобразно *личностното* различие и възприемчивост на отделните членове на това тяло¹⁶³. В тялото на Църквата се даруват *различни* харизми съобразно *различието* на членовете на тялото, даруват се уникални лични църковни харизми, които утвърждават духовната охристовена личност на всеки отделен вярващ, но като *еклисиална* ипостас, като харизматичен дар на църковния начин на съществуване. По такъв начин свещеният автор обосновава светотайнствено едно своеобразно богословие на харизмите, което му позволява да види харизматичното измерение на

¹⁶¹ Според св. Николай Свещеното Писание разграничава два момента: *сътворяването*, когато в човека е вдъхнато *дихание за живот* (срв. Бит. 2:7) и новия човек, когато Бог *сега* ни приобщава със Своя Дух (срв. Йоан 20:22). Вж. *За живота в Христос* 4, 89 (PG 617B).

¹⁶² За това ключово *ипостасологично* измерение. вж. особено *За живота в Христос* 3, 5 (572AC).

¹⁶³ Кавасила обвързва това с тайнството Кръщение: Светият Дух активира и оживотворява обновените в Кръщението функции на природата съобразно *подготовката* на вярващия за участие в това тайнство. Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 3, 1 (569A).

антропологията, особено що се отнася до аретологията¹⁶⁴ и до христологично обоснованата онтологията на личността. С оглед на това харизмите, както и добродетелите, трябва да се мислят като тропоси на охристовлението или по думите на П. Нелас като „обновени и преобразени начини, по които функционират съсредоточените в Христос и задвижени от Духа психосоматични сетива и функции на човека“¹⁶⁵. Този харизматологичен възглед за човека и неговия етос извира от опита на тайнството Миропомазание, тъй като то е екзистенциалния корен на синергията или *съдействието* на човешката воля, което обхваща целия живот в тялото на Църквата. Тайнството на св. Миро е еклисиологичната предпоставка на синергията, а оттук и на *синергийната антропология*¹⁶⁶, но разбрана изцяло светотайнствено, т.е. като йерургийна, литургийна и евхаристийна.

Тайнството на Евхаристията и светотайнствената синергия. Както вече беше посочено, истината за човешкото съществуване и живот *ἐν Χριστῷ* има за свой всеобхватен хоризонт опита от *евхаристийния начин на съществуване* на човека и поради това тя може да се артикулира като *par excellence* евхаристийна антропология. Целият *светотайнствен* път на насаждане на човека в църковното Тяло Христово води до божествената Евхаристия като топос и тропос на новия начин на съществуване *ἐν Χριστῷ* и като екзистенциално пространство за промяна на човешкия етос в истинска *христоития*¹⁶⁷. В този светотайнствен път човекът вече е получил *ново съществуване по Христос* и *ново движение* (и енергия) чрез дара на Светия Дух, докато в тайнството на божествената Евхаристия му се дарува изобилието на *живота в Христос*¹⁶⁸, дарува му се пълнотата на *единението и общението*

¹⁶⁴ У св. Николай Кавасила виждаме едно подчертано харизматично разбиране за добродетелите като плодове на енергиите на Духа, Който пребивава и действа в човека чрез светите тайнства. Вж. *За живота в Христос* 3, 13 (PG 576B).

¹⁶⁵ Νέλλας, Π., Ζῶον Θεοῦμενον, 139-140.

¹⁶⁶ За това *синергийно* измерение на православната антропология настоява особено С. Хоружий, но в контекста на св. Николай Кавасила тази *синергийност* трябва да се разбира изцяло светотайнствено, литургично.

¹⁶⁷ Свети Николай Кавасила посочва като мярка на човешкия етос *етоса на Спасителя* (итос на Спасителя = ἦθος τοῦ Σωτῆρος). Вж. *За живота в Христос* 6, 84 (678A); вж. също 6, 94 (680C).

¹⁶⁸ В случая св. Николай Кавасила следва св. апостол Павел, но обръща реда в неговите думи: чрез Него (Христос) живеем, и се движим, и съществуваме (срв. Деян. 17:28). Той нарича Евхаристията „граница на живота“ и „общение с по-добрия живот“. Вж. *За живота в Христос* 4, 1 (581A).

с Христос¹⁶⁹, дарува му се *участие* в харизматичното богатство на живота на църковното Тяло Христово¹⁷⁰. Затова свещеният автор вижда в Евхаристията топоса и тропоса на обожението, еклисиалното пространство на диалогичната есхатологична среща с Бога в *новия* начин на съществуване на Христос, в която се ражда духовното събитие на личността. Божествената Евхаристия е епицентър на светотайнствената онтология на живота в Христос и именно тя е еклисиалната предпоставка на *антропологията на участието*, която подчертава ипостасния характер на *обожението* като участие *по енергия*, тъкмо защото го мисли като *евхаристийно охристовление*¹⁷¹. И свещеният автор мисли тази антропологична истина в контекста на опитния светотайнствен христоцентризм: тайнството на Господнята трапеза е мястото и начина на евхаристийното присъствие и пребиваване на Христос в Неговото църковно тяло и във всеки член на това тяло; то е еклисиалният начин, по който човекът става един дух с Христос и истински член на Неговото църковно тяло¹⁷². И ако в тайнството на Кръщението човекът се *засажда* в Тялото Христово, то в тайнството на Евхаристията той става в пълнота *сътелесник* (σύσωμος), *съживеещ* и истински член (μέλος) Христов¹⁷³, или с други думи логосът на неговото битие става „част“ от логоса на църковното тяло¹⁷⁴. Само от тази перспектива тайнството на Евхаристията отпечатва в човека истинския уникален живот в неговата пълнота¹⁷⁵, съгласува неговия етос с евхаристийния

¹⁶⁹ Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 4, 25 (593D).

¹⁷⁰ Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 4, 2 (581).

¹⁷¹ Ставрос Ягазоглу твърди, че паламитското различаване между непричастната Божия същност и причастните божествени енергии е в центъра на светотайнствената онтология и у св. Григорий Палама и у св. Николай Кавасила. Вж. **Γιαγκάζογλου, Στ.**, Γρηγόριος Παλαμᾶς καὶ Νικόλαος Καβάσιλας, σ. 177. По-подробно вж. **Γιαγκάζογλου, Στ.**, Κοινωνία θεώσεως, σ. 442; **Μαιενдорφ, Й.** Византийско богословие, София 1995, с. 103; **Τσελεγγίδης, Δ.** Χάρη καὶ ἐλευτερία κατὰ τὴν πατερικὴ παράδοξη τοῦ ΙΔ' αἰώνα. ΦΘΒ 9, Θεσσαλονίκη 1987, 124-140. Затова и Кавасила може да каже, че именно тайнството на Евхаристията „прави действени енергиите на Духа (ἐνεργὸν ποιεῖται τὰς τοῦ Πνεύματος ἐνεργείας)“. – *За живота в Христос* 4, 2 (581B).

¹⁷² Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 4, 36-37 (597AB).

¹⁷³ Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 1, 17 (501D).

¹⁷⁴ За св. Николай Кавасила именно в този евхаристиен контекст човешката природа се преобразява в Тяло Христово, защото чрез тайнството на Евхаристията Христос го (човека) *променя* изцяло и го води в Своето обиталище [вж. *За живота в Христос* 4, 2 (581B)]; именно чрез тайнството на Евхаристията ставаме *плът от плътта Му* и *кост от костите Му*. Вж. 4, 30 (593D). Според него това е органично *обличане* и *срастване* с Христос много по-дълбоко от „стави и кости“. Вж. пак там 6, 15 (648 D).

¹⁷⁵ Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 4, 1 (581A).

начин на съществуване и човекът става охристовена духовна личност, става еклисиална ипостас¹⁷⁶.

Охристовената личност е *духовно събитие*, което се ражда в пространството на евхаристийното присъствие, съпребиваване и съживеене с Христос, където по думите на св. Николай Кавасила Той е нашето *друго аз* (ἄλλος αὐτός) и „заради нас стана самите нас“¹⁷⁷. Това евхаристийно „отъждествяване“ и „интериоризиране“ на Христос във вярващите е проява на най-дълбоката диалогична интимност и интерперсонално взаимно общение в свободата и любовта, то е най-всеобхватната агапична размяна на животи, в която „вече не аз живея, а Христос живее в мене“ (Гал. 2:20). Харизматичното „отъждествяване“ на своя живот с живота на Христос е възможно в Евхаристията като топос и тропос на истинското единение, общение и взаимност¹⁷⁸ и именно то създава еклисиалното пространство за раждането на личността като духовно събитие на *въипостасирането* по благодат в Христос, събитие на светотайнственото „усвояване“ (=„интериоризиране“) на Неговия богочовешки начин на съществуване, живот и етос. От тези перспектива истината за човека като духовна охристовена личност се открива в евхаристийното *общение* (κοινωνία)¹⁷⁹: чрез това общение човекът се наслаждава на плодовете на осиновлението, участва чрез помазанието на харизмите и живее по евхаристиен начин самия живот на Христос¹⁸⁰. Участието в Евхаристията поддържа блажения живот и общение ἐν Χριστῷ, тъй като чрез причастието с Тялото и Кръвта на възкръсналия Господ ние се *смесваме* с Него и Той *пребивава* в нас – пребиваване, което е *органично* (а не просто морално или емоционално) и предполага реалното *съсъществуване, съживеене и съдействие*¹⁸¹. Това е дълбок екзистенциален опит, който изви-

¹⁷⁶ Тук утвърденият от митр. Йоан Зизиулас термин „еклисиална ипостас“ напълно адекватно изразява мисълта на св. Николай Кавасила и дори намира своето дълбоко опитно обосноваване.

¹⁷⁷ Св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 6, 58 (665А). На друго място той казва, че за онези, които Го търсят, Христос е „по-близо дори от собствено-то им сърце“ и то отново в този евхаристиен контекст. Вж. пак там 6, 97 (681В).

¹⁷⁸ Св. Николай Кавасила говори за това евхаристийно общение като по-дълбоко от общението между родителите и децата. Вж. *За живота в Христос* 4, 43 (600 СD).

¹⁷⁹ За св. Николай Кавасила участието в живота на Църквата е призив към общение. Вж. *За живота в Христос* 7, 30 (696В).

¹⁸⁰ Св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 1, 56 (517).

¹⁸¹ По този повод св. Николай Кавасила пише: „Обещанието на Трапезата е това – ние заживяваме в Христа, а Христос заживява в нас. *Пребъдва в Мене, и аз в Него*. А ако Христос пребъдва в нас, какво още ще ни липсва, кое от благата би ни убегнало? Докато пребъдваме в Христа, какво друго ще желаем? Той е Обитател в нас, и Жилище“. – *За живота в Христос* 4, 6 (584В).

ра от недрата на най-съкровено то богочовешко общение и взаимност, който Кавасила описва посредством апостол Павловия еклисиологичен образ за връзката между членовете на тялото и Главата – Христос¹⁸² и който се отнася към *целия* човек във всички природни и персонални измерения на неговото съществуване *κατὰ Χριστόν*¹⁸³. Разбира се, животът в Христос и евхаристийното осветление на човека е в същността си *дар* (=харизма), но усъвършенстването на вярващите предполага човешката свобода и съдействие за етосното устройване на живота до придобиване на истинската христоития. Евхаристията е не само мястото, но и начина на живота в Христос¹⁸⁴, тя гарантира пребиваването в истинския и блажен живот, доколкото единението и общението с Христос вече предполага съработничеството с даруваната в тайнствата нетварна благодат и екзистенциалното лично усилие на волята за приемането на тази благодат. Следователно Евхаристията създава екзистенциалното пространство за промяната на етоса на новия човек до придобиването на истинска христоития като харизматичен плод от евхаристийното общение, съпребиване и съживеене с Христос; тя е пространството за екзистенциалното лично аскетическо усилие за *охристовяване* на съществуването, живота, действието и волята, което свещеният автор определя по аксиоматичен начин: ние „трябва да сме в общение с волята (γνώμη) Му, както се приобщихме с кръвта Му“¹⁸⁵. От тази перспектива участието на човека в евхаристийния начин на съществуване в Тялото Христово вече създава екзистенциалните предпоставки за свободното *съдействие* на човека, а оттам и за литургично-подвижническия етос като опитен предел на еклисиалната антропология.

Еклисиалната антропология на св. Николай Кавасила ни предлага един задълбочен богословски анализ на *синергията* на нетварната

¹⁸² Св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 1, 64 (520): „...тогава придобихме свободата и осиновението, станахме членове на тази блажена Глава. И това, което принадлежи на Главата, става наше собствено (ἡμῶν γίνεται)“. Срв. Игнатий Антиохийски, *Послание до ефесяни* 13, 1 и 20, 2 (PG 5, 656A; 661A). По-подробно вж. **Γιαγκάζογλου, Στ.**, *Κοινωνία θεώσεως*, 425-456. Освен това в *Слово 6 на За живота в Христос* Кавасила много често описва това и чрез образа за отношението между органите на тялото и сърцето като извор на живота. Вж. напр. 6, 7 (644B).

¹⁸³ Вж. **Ματσοῦκα, Ν.** *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Β΄*, Θεσσαλονίκη 1985, σ. 484.

¹⁸⁴ Св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 4, 50-51 (604 AB).

¹⁸⁵ Св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 6, 6 (621D): „Ανάγκη γὰρ κοινωνῆσαι γνώμη ᾧ κοινωνοῦμεν αἱμάτων“. Вж. също **Λουδοβίκος, Νικ.** *Ἡ ἀποφατική ηθική καὶ ἡ ἐκκλησιολογία τοῦ Ὁμοουσίου*. Κεφάλαια γιὰ τὴν ἠθικὴ ἐξατομίκευση στὴν Ορθόδοξη Ἐκκλησία // **Λουδοβίκος, Νικ.** *Ορθοδοξία καὶ ἐκσυγχρονισμός*. Ἀθήνα, 2006, σ. 122 и сл.

благодат и свободата на човека в изцяло *светотайнствена* перспектива¹⁸⁶. Той анализира тази *светотайнствена* синергия в ключа на диалектиката „природа-воля“, доколкото диалектическата връзка между тях предполага и екзистенциалната „взаимност“ между светотайнствения живот и съдействието на човешката личност, за да може тя да приеме свободно и действено благодатта на тайнствата¹⁸⁷. Принципът на *светотайнствената синергия* е положен от свещения автор като най-дълбок *логос* и определя вътрешната структура на опитната еклисиална антропология, доколкото според него животът в Христос се придобива в тайнствата, а след това подвигът има за цел *запазването* на този дар в нашия живот¹⁸⁸. Следователно екзистенциален и еклисиален предел на тази антропология е *светотайнствената онтология* и *светотайнствения енергизъм* (по изразу на Ставрос Ягазоглу), безусловно свързан със свободното съдействие и екзистенциално-нравственото усилие на човека за охристовяване на живота¹⁸⁹. Ако светотайнствената благодат обновява и възстановява човешката природа, то личното възприемане и усвояване на благодатта зависи от екзистенциалното усилие на подвига, т.е. от аскетическото усилие на човека да подражава на Христос, да се уподоби на Неговия етос, да стане съобщник на Неговата воля. С помощта на тайнствата на Църквата човекът трябва да придобие ум и воля Христови, да придобие персоналността на Христос¹⁹⁰ и това е едновременно и харизматичен дар, и екзистенциално усилие на подвига, т.е. *синергиен* начин за осъществяване ипостасните възможности на христовидното човешко битие. Личното участие на вяраващите в живота в Христос и в обожението (=охристовлението) е по думите на свещения автор *наслаждение на желанието* (τρῶφή τῆς θελήσεως)¹⁹¹, тъй като то винаги е харизматичен плод от синергийното *гномично отдаване* на човека (нека си припомним св. Максим Изповедник) на волята на Христос,

¹⁸⁶ Вж. **Τσελεγγίδης, Δ.**, *Χάρη καὶ ἐλευτερία...*, σ. 55 и сл.

¹⁸⁷ Св. Николай Кавасила пише, че смисълът на подвига е „да опазим благодатта (ὑπομεῖναι τὴν χάριν)“ докрая. Вж. *За живота в Христос* 1, 16 (501В).

¹⁸⁸ Този принцип на синергия между светотайнствената благодат и подвига на свободното човешко участие е залегнало в самата структура на *За живота в Христос*, вж. напр. 1, 66 (520D).

¹⁸⁹ Срв. **Γιαγκάζουλου, Στ.**, Γρηγόριος Παλαμᾶς καὶ Νικόλαος Καβάσιλας, σ. 176.

¹⁹⁰ Вж. **Πλεξίδας, Ιω.**, *Η μετασκευή του ανθρώπου*, σ. 135. Вж. също св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 4, 9 (585А): „О, величие на тайнствата! Което може да свърже Христовия ум с нашия, волята Му с нашата воля, тялото Му с нашето тяло, кръвта Му с нашата кръв! Какъв става нашият ум, превзет от Божествения ум! Каква става волята ни, обхваната от блажената Воля! Каква става пръстта, победена от онзи Огън!“

¹⁹¹ Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 2, 53 (541D).

или с други думи онтологичен перихоресис на двете воли – божествена и човешка – в събитието на евхаристийното общение и взаимно отдаване. По такъв начин Кавасила открива хоризонта на една *par excellence синергийна антропология*¹⁹², основана в христологията и еклисиологията по дълбоко светотайнствен начин – антропология, която остава *мярка* за автентичното богословие на волята, а оттам и за автентичната аскетическа онтология на личността.

Очевидно еклисиалната антропология предполага светотайнствената синергия на човешката свободна воля с нетварната благодат. В светотайнствения живот на Църквата вярващият става *сроден* на Бога и участва в самия живот на Христос, но според св. Николай Кавасила начинът, по който човекът може да живее и да се движи към този нов живот е двояк¹⁹³ – от една страна за това съдейства самият Христос, с Когото реално сме *сътелесници, съживи и членове*, имащи *общ живот* (κοινὴ ἡ ζωὴ)¹⁹⁴, но едновременно с това вярващият чрез екзистенциалното усилие на волята си трябва да премахне всички пречки пред този нов живот и да напредва по пътя на усъвършенстването и светостта в Христос. Дарът на живота в Христос се придобива в Тайнствата на Църквата и винаги предполага съгласието и съдействието на човешката свобода, защото според свещеният автор, ако човек не активира волята си, не може да осъществи „нито едно от делата на съвършенството“¹⁹⁵. Тук откриваме едно богословие на *волята*¹⁹⁶, което има за предел тайнствения си-

¹⁹² В този смисъл св. Николай Кавасила развива едно „синергийно“ разбиране за свободата и въобще за начина на съществуване на човека (в противоположност на неговото *автономизирано* съществуване), където самовластието е синергиен конституент на това съществуване и е непосредствена проява на по образ. Вж. **Τσελεγγίδης, Δ.** *Χάρη καὶ ἐλευθερία...*, σ. 41. Затова свещеният автор подчертава, че в *основата е истинското преимущество на самовластието* (ἀλύτου τῆς τοῦ αὐτεξουσίου προεδρίας ὑποκειμένης). Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 2, 59 (545D); вж. също 1, 15 (501B). Той обаче разбира това синергийно измерение на свободата изцяло в светотайнствен, литургичен контекст.

¹⁹³ Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 1, 15 (501B).

¹⁹⁴ Св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 4, 44 (600C).

¹⁹⁵ Св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 2, 55 (544B): „Понеже не зависи от нас нито първо да се родим, нито пък умрели да възкръснем, а точно обратното. А това, което зависи от човешката воля, е да предпочетем доброто, опрощаването на греховете, изправянето на нрава, чистотата на душата, любовта към Бога, и наградата за тях е висшето блаженство. И вече от нас зависи дали да ги получим или да бягаме от тях. Понеже ония, които желаят, могат да вкусят от тях, но как биха могли ония, които не ги желаят?“. В този смисъл животът в Христос ни е даруван светотайнствено от Бога, а от друга страна този живот е плод от нашия труд. Вж. *За живота в Христос* 1, 16 (501B).

¹⁹⁶ Той прави антропологичното различие между *природа* и *воля*, които не се разделят онтологически, а по-скоро се различават функционално. „Во-

нергизъм и това позволява на свещения автор да покаже от една страна антропологичното съдържание на Тайнствата, а от друга – опитната истина, че синергийната структура на живота в Христос има своята основа в светотайствената онтология на Църквата. Доколкото Евхаристията е топос и тропос на обожението, т.е. на охристовлението на човека¹⁹⁷, то в този смисъл подвигът не е „автономизиран“, а се преживява като екзистенциално-лично усилие за „отваряне“ и приемане на Божията благодат именно в опита от светотайствения начин на съществуване. Борбата на вярващите се състои в екзистенциалното им постижение да приемат Христос и да съживеят с Него или по думите на Кавасила *да се приобщият към волята на Бога* (τοῦ Θεοῦ γνώμησιν κοινωνεῖν)¹⁹⁸, за да може даруваната в тайнствата благодат, даруваната лична църковна харизма да даде плод. Всички нравствено-екзистенциални усилия на подвига – борбата със страстите, пазенето на заповедите, упражняването на добродетелите и т.н. – не са елементи на някаква автономизирана етика, а се раждат в евхаристийния етос на Църквата¹⁹⁹ и водят към евхаристийното общение и следователно имат дълбок еклисиологичен смисъл и функционалност. Подвигът и животът в Христос е действена реалност на самите тайнства на Църквата и в този смисъл евхаристийното общение е *начало, смисъл и блажен край* на всяко екзистенциално нравствено-аскетическо усилие на личността да постигне *обожение* (=охристовление)²⁰⁰. В тази перспектива Кавасила утвърждава *синтеза* на светотайствения и подвижническия живот, доколкото светостта конституира евхаристийното участие в Христос. Следването на този синтетичен подход има за последица изцяло *евхаристийното* обосноваване на всички елементи на живота в Христос, т.е. на всички „стадии“ на духовния живот²⁰¹ и едно-

лята – пише Н. Мацукас – е функция на логиката и на умната душа, която е органично втъкана в цялото човешко съществуване”. – **Ματσουκα, Ν.**, Ἡ διδασκαλία τοῦ Νικολάου Καβάσιλα γιὰ τὰ μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας, σ. 129; вж. също **Τσελεγγίδης, Δ.**, Χάρη καὶ ἐλευθερία..., σ. 42 и сл.

¹⁹⁷ Това е обща позиция на св. Максим Изповедник и на св. Николай Кавасила. По-подробно вж. **Σωτηρόπουλου, Χ.**, „Ευχαριστία καὶ θέωσις κατὰ τον ἅγιον Μάξιμον τον Ομολογητὴν καὶ τον Νικόλαον Καβάσιλαν“, 153-165.

¹⁹⁸ Св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 7, 24 (693A); 6, 6 (621D): „Трябва да сме в общение с Волята Му, както се приобщихме с кръвта Му“.

¹⁹⁹ Екзистенциално-нравствените усилия на подвига не са *автономни*, а са *плод* от Евхаристията [вж. *За живота в Христос* 4, 53 (604B)] и в този евхаристиен контекст подвигът има *христологичен* характер: Христос *съживее* с вярващите и *се бори заедно с нас* (συναγωνίζεται). Вж. 1, 13 (500D). За това христоцентрично разбиране на борбата вж. **Τσελεγγίδης, Δ.**, Χάρη καὶ ἐλευθερία..., 60-61.

²⁰⁰ Св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 4, 33 (596A).

²⁰¹ За Кавасила Евхаристията е мястото и начина на целия подвиг и следователно на всички „етапи“ на аскетическия път в неговото органично единство и цялостност. Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 4, 31 (596A): „Това

временно с това определянето на Евхаристията като последното тайнство, след което не може да се добави нищо²⁰². Подвигът не е някакъв „второстепенен“ елемент в църковния начин на съществуване, а негова органична „част“, тъй като неговата последна цел е да прояви *действено* присъствие на Христос – присъствие едновременно дарувано по светотайнствен начин в Евхаристията и „постигано“ харизматично в екзистенциалното усилие на подвига за *охристовяването* на живота. Мярката и критерият за този подвижнически етос е есхатологичната истина за охристовения човек²⁰³, която трябва да бъде действено „актуализиране“ *тук и сега* на дара на живота в Христос, на дара на еклисиалния начин на съществуване. В същността си това е аскетическа борба за запазването и правилната употреба на харизмите, това е усилие за „активиране“ на личната църковна харизма на всеки вярващ, в която той има за цел да отъждестви своята воля с волята на Христос²⁰⁴ и харизматично да „усвои“ (= „интериоризира“) неговия живот в своя живот, да уподоби своя етос на Неговия етос. Става дума за един аскетичен етос, в който всяко лично усилие е усилие за посвещение и „актуализиране“ на църковната харизма, а всяко екзистенциално постижение е харизматичен плод от действието на Христовата благодат и то в пространството на светотайнствения синергизъм. В случая принципът на *синергията*, т.е. на органичния „перихоресис“ между Евхаристията и подвига, открива „екзистенциалното и харизматично измерение на еклисиологията като онтология на живота в Христос“²⁰⁵. Това харизматично измерение на живота в Христос остава всеобхватен предел на антропологичната мисъл, който я прави толкова *опитна* и еклисиологично функционална, че тя може да изрази истината за личността като духовно събитие, като дар на охристовения начин на съществуване.

Еклисиалната антропология разкрива етоса на живота в Христос и във връзка с неговата *кинонийност*, доколкото той е харизматично

тайнство (Евхаристията) е светлина за вече очистилите се, очистително за очистиращите се, учител за борещите се със зло и страстите (Τοῦτο τὸ μυστήριον φῶς μὲν ἐστὶ τοῖς ἤδη κεκαθαρομένοις, καθάρσιον δὲ τοῖς ἔτι καθαιρομένοις, ἀλείπτῃς δὲ κατὰ τοῦ Πονηροῦ καὶ τῶν παθῶν ἀγωνιζομένοις)“.

²⁰² Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 4, 3 (581С): „Поради това то (Евхаристията) е последното тайнство, понеже по-нататък не може да се отиде, нито да се добави нищо“.

²⁰³ На много места св. Николай Кавасила подчертава, че *светостта, просветлението и обожението* са непостижими в рамките на историческото съществуване, а само се предвкусят есхатологично в светотайнствения живот на Църквата.

²⁰⁴ Вж. **Σαββάτος, Ἀρχιμ. Χρυσόστομος**, Τὰ μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας..., σ. 295. Вж. също св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 6, 6 (621D).

²⁰⁵ **Γιαγκάζογλου, Στ.**, Γρηγόριος Παλαμᾶς καὶ Νικόλαος Καβάσιλας, σ. 169.

въплъщаване на евхаристийния начин на съществуване в диалогичната взаимност между членовете в Тялото Христово. Ако в живота в Христос човекът получава дара на духовната охристовена личност, то той се проявява като дар на *приемането* и личното преживяване на отношението-общението (*σχέσις-κοινωνία*) в безбройните агапични срещи с Христос и ближните като членове (=сътелесници) на едното църковно тяло²⁰⁶. Евхаристийният етос конституира едно отношение на кинонийност и взаимност, а не на индивидуален опит, т.е. включването в една мрежа от агапични отношения, които се раждат и утвърждават в опита от непрестанното евхаристийно *отдаване* и *приемане* на другия до най-дълбокото му преживяване като *сътелесник* в едно тяло, като съживеещ един и същ живот на самия Христос. Евхаристийният начин на съществуване е пространството, в което човекът може да осъществи диалогичния потенциал на своята охристовена природа и да съществува като автентична духовна личност във взаимността и общението – или по изразу на Кавасила по „закона на приятелството“ – с Христос и останалите членове на Неговото църковно тяло, или с други думи да съществува като еклисиална ипостас. В този евхаристиен етос Кавасила поставя любовта като основа, цел и екзистенциален корелатив на всеки автентичен църковен подвиг²⁰⁷, тъй като именно любовта проявява екзистенциалната автентичност на духовната охристовена личност в нейния най-дълбок еклисиален логос. Така светотайнствената етика на Кавасила е в действителност опитна и диалогична етика на любовта към ближния²⁰⁸, в която евхаристийният начин на съществуване има за орос на своето оистиняване любящото приемане на ближния като приятел и брат²⁰⁹, като сътелесник и съкръвник в църковното Тяло Христово. Тази етика вижда в истинската добродетел проява на еклисиалния начин на съществуване, който не е резултат от моралната съгласуваност, а от литургичната взаимност, проявяваща истината за харизматичното съдържание на личността като еклисиална ипостас. Евхаристийната реалност на този църковен начин на съществуване става извор на мрежи от отношения, които са екзистенциалното пространство за новия начин на съществу-

²⁰⁶ Вж. Νέλλας, Π., Η περί δικαιοσύνης διδασκαλία Νικολάου του Καβάσιλα, σ. 38.

²⁰⁷ За св. Николай Кавасила съвършената (=несебичната) любов към Бога и към ближния е *мярка* и *критерий* за всяко благо и затова човекът трябва да желае по-силно благо на ближния, отколкото собственото си благо. Вж. *За живота в Христос* 7, 68-70 (712ABC).

²⁰⁸ Вж. Λουδοβίκος, Νικ., Η ἀποφατική ηθική καὶ ἡ ἐκκλησιολογία τοῦ Ὁμοουσίου..., 121-122. Свети Николай Кавасила е категоричен, че истинско благо е онова, което се *споделя*. Вж. *За живота в Христос* 7, 54-56 (705B).

²⁰⁹ Вж. Παπαθανασίου, Ν. Οἱ εἰκόνας τῆς Βασιλείας. Κάποια ἀθέατα τοῦ Καβάσιλα καὶ κάποιοι ποικρασμοὶ τῆς Εὐχαριστιακῆς μας θεολογίας, Σύναξη, 114/2010, σ. 16.

ване на човека, предполагащ новото духовно раждане и харизматичното преобразяване на човешкото съществуване в Христос, за да стане то *еклисиално*. Всички аскетически усилия, които антропологията предполага за благодатната промяна на начина на съществуване на човека, са екзистенциално-нравствени усилия за *оличностяване* и следователно за обновяване на *общението*, т. е. един начин на жертвено съ-съществуване с и *заради* другия в Църквата²¹⁰. В пространството на Църквата динамичното отваряне на човека към действието на благодатта на Светия Дух предполага екстатичното диалогично отваряне към ближния, т.е. автентичното общение и взаимност – разбира се *евхаристийна* – като конституент и корелатив на екзистенциалната автентичност на самата личност. Тази етика е всъщност опитно свидетелство за един начин на съществуване и живот, който се ражда от безбройните срещи с Д/другия, в които проявите на общностната ипостасна любов е отговор на предложението от Бога за общение и взаимност, за действено живеене по *закона на приятелството* (*νόμος φίλιας*), който учи на любов, посвещение и благодарение²¹¹. Евхаристийният етос е в действителност непрестанно действено осъществяване на един агапичен начин на съществуване; той се ражда от способността на човека да даде „място“ на другия в пространството на собственото си съществуване и да го приеме като *сътелесник* в едно общо църковно тяло или с други думи да прояви истината за личността като еклисиална ипостас. Опитната и диалогична етика на ближния в действителност очертава екзистенциалния хоризонт на *еклисиалната антропология*, която преживява Църквата като *общност* (*κοινωνία*), съответстваща на личностния начин на съществуване и придаваща на евхаристийния етос същностно *кинонийно* измерение. От тази перспектива опитната еклисиална антропология на св. Николай Кавасила остава „мярка“ за съвременното богословстване за личността, което да е адекватно на постмодерния дискурс и едновременно с това да бъде безусловно църковно релевантно.

* * *

Очевидно антропологията на св. Николай Кавасила е в същността си светотайнствено христоцентрично богословстване за човека, което би трябвало да се артикулира като *евхаристийна* или *еклисиална антропология*. Това е опитно свидетелство за *живота в Христос*, което извира от недрата на светоотеческата мистагогийна традиция и задава еклисиалните координати на богословското мислене за човека, които остават екзистенциално релевантни в различни интелектуални и културни контексти. В този смисъл основните изводи от нашия анализ трябва да

²¹⁰ Вж. Лубардић, Б., *Шта је то људско биће?*, с. 179. Вж. също Λουδοβίκος, Ν., *Ἡ ἀποφатικὴ ἠθικὴ...*, σ. 134 и сл.

²¹¹ Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 6, 41 (657D).

се мислят и във връзка с „потенциала“ за рецепция на светотайнствената антропология на свещения автор в дискурса на съвременното богословстване за човека. От тази перспектива неговото богословие със сигурност би могло да допринесе за преоткриване на *опитния характер* на антропологията в ключа на всеобхватната литургийна херменевтика на човешкото съществуване и да я артикулира като *par excellence* светотайнствена или евхаристийна антропология. Този синтетичен литургичен дискурс прави антропологията толкова *диалогична* и *инклузивна*, че ѝ позволява от една страна да остане апофатически свободна от философските конструкти на съответния интелектуален дискурс, а от друга страна да включи творчески различните равнища на антропологичното мислене във всеобхватния евхаристиен възглед за Бога, света и човека. В този смисъл св. Николай Кавасила предлага *евхаристийния реализъм* като последен онтологичен и еклисиологичен *орос* на антропологията, което ѝ позволява да изрази опитно, жизнено и екзистенциално истината за *христологичния* логос на човешкото съществуване. От тази перспектива съвременната православна антропология би могла да преоткрие всеобхватната богочовешка херменевтика на човешкото съществуване в рамките на органичната връзка и перихоресис на христологията и еклисиологията, или с други думи да преоткрие еклисиологичната релевантност на тази херменевтика. Свещеният автор постига това като тълкува антропологичното съдържание на *живота в Христос*, мислен в контекста на *светотайнствения христоцентризъм*, т.е. преживян изключително като опитна, екзистенциална и едновременно с това еклисиална реалност. В този смисъл споменатите в студията „интериоризирана христология“ и „опитна еклисиология“ би трябвало да се възприемат като предложения за изход и освобождаване от вече станалите хронични „апории“ на модерната и постмодерната богословска схоластика, която не успява да промисли достатъчно органично „перихоресиса“ на антропологията от една страна и светотайнствената христология и еклисиология от друга. Опитният подход на св. Николай Кавасила и усилието му да артикулира една еклисиологично функционална антропология предлага богатство от богословски идеи, които съдържат решение за също толкова хронични „дихотомии“, наложени на постмодерното ни богословско мислене за човека: дихотомията между *природа* и *личност*, между *светотайнственото* и *харизматичното* начало в духовния живот, между *литургичния* и *подвижническия* етос и т.н. Всички тези въпроси имат екзистенциално значение за антропологията и правилното им богословско решаване зависи от преоткриването на нейната еклисиологична парадигма, която гарантира както богословската ѝ релевантност, така и про-рекреативната ѝ жизненост в нашия постмодерен дискурс.

Summary

Svilen Tutekov (Veliko Tarnovo)

Mysteriological theologizing about man: Prolegomena to St Nicholas Cabasilas' ecclesial anthropology

The subject of the study is the ecclesiological paradigm within which St Nicholas Cabasilas based his anthropology as a Eucharistic conception of man *ἐν Χριστῷ*. As the point of departure for his study, the author takes the *experiential* approach to anthropology, which forms a specific theological discourse revealing the specific ecclesial experience and knowledge about man. In this context, the experiential knowledge about man stems from the experience of the life *in Christ* and cannot be reduced to some metaphysical *theoreticology*, but is essentially a Eucharistic and ecclesiological experience and knowledge about man.

This experiential approach is adopted to examine the ecclesiological logos of St Nicholas Cabasilas' Christocentric anthropology. In his thought, anthropology is revealed at two levels which are organically linked – the Christological and the ecclesiological. So, in Cabasilas, all the aspects of anthropology – iconological, hypostasitological etc, can only be correctly understood within the context and framework of ecclesiological and Eucharistic Christocentrism. This is the all-embracing horizon that makes Christocentric anthropology ecclesologically relevant and functional. Anthropology thus functions as a charismatic 'interiorized' Christology and as an experiential ecclesiology in an emphatically Eucharistic and mysteriological context.

Cabasilas' ecclesial anthropology finds its 'applicability' in the mysteriological life of the Church as the manifestation and actualization of the new ecclesial mode of existence. The sacramental mysteries are the ways in which man receives his being and hypostasis *κατὰ τὸν Χριστόν*, and is granted the charismatic riches of the life in Christ and living in the ecclesial Body of Christ through the ultimate mystery of the divine Eucharist. This mysteriological perspective enables Cabasilas to reveal the organic synthesis of ecclesiology and anthropology in a Eucharist key, and to articulate an anthropology which is not only synergetic but also *hierurgic*, liturgical and Eucharistic par excellence.

Keywords: man *ἐν Χριστῷ*, life in Christ, *experiential* and *mystagogical* approach to anthropology, Christocentric anthropology, ecclesiological and Eucharistic Christocentrism, charismatic 'interiorized' Christology, theology pertaining to human experience, Eucharistic anthropology, Christological and ecclesial premises of anthropology, anthropological content of the mysteries, *κατὰ τὸν Χριστόν*, Eucharistic or ecclesial mode of existence, synergy, ascetic life, Eucharistic anthropology.