

ЛОГОСОЛОГИЯТА НА СВ. МАКСИМ ИЗПОВЕДНИК И СИНТЕЗЪТ НА ОНТОЛОГИЯТА И ЕТИКАТА¹

Увод

Темата за органичното свързване на онтологията и етиката има екзистенциално значение както за философията, така и за богословието. Класически пример за такова свързване ни предлага богословският синтез на св. Максим Изповедник, където темата се концептуализира екзистенциално смислено и едновременно с това като предизвикателство за нашия теоретичен дискурс. Ключов аспект на неговата концептуализация е Ключов аспект на тази концептуализация е взаимопроникването на онтологичната и етическата перспективи в контекста на богословието на логосите или на *логосологията*, което е предмет на настоящото изследване. С оглед на това тук ще потърсим отговор на въпроса по какъв начин учението за логосите конституира онтологичната възможност за нравствена дейност и праксис, което от своя страна потвърждава *приложимостта* на богословската онтология. Настоящият текст би следвало да даде отговор на въпроса за богословската перспектива, в която онтологията и етиката могат да бъдат промислени в техния органичен синтез.

Онтологичният статут на логосите

Учението за логосите заема централно място в богословската онтология на св. Максим Изповедник. Темата е подробно изследвана в специализираната литература², но за нас е особена важно връзката

¹Текстът е разработен въз основа на доклад, представен на международна научна конференция „ЛОГОС и ТРОΠΟΣ“, организирана от Института за класически изследвания и от Института по философия при Философски факултет, Скопие (29-30 май 2017 г.).

²Вж. напр. Λουδοβίκος, πρωτ. Νικ. Ἡ εὐχαριστιακὴ ὄντολογία, Αθήνα, 1992, 85–121; Tollefsen, T. The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor – a Study of his Metaphysical Principles. Oslo, 1999, 83–118; 218–238; Βλέτση, Αθ. Το προπατορικό αμάρτημα (στη θεολογία Μαξίμου του Ομολογητού). Θεσσαλονίκη,

на *логосите* (λόγοι) с нетварните божествени енергии³. Тайнственото и недостъпно *присъствие* на Бога в творението се осъществява чрез Неговите *логоси*, които „пренасят“ божествените енергии в границите на тварното битие. Сърцевината на богословието на логосите се конституира от онтологичното отъждествяване (макар и с известни апофатически различия) на *енергия* (ἐνέργεια) и *сила* (δύναμις) у Бога, което се отнася към личните *желания* и *изволения* на Божията воля⁴ в творението. Логосите са *благи желания* (βουλήσει ἀγαθῆ), или *воли* (θέληματα)⁵ на Бога (и дори *божествени енергии* в творението), които конституират и поддържат съществуването на многообразното творение. От една страна *логосите* на тварите са вечни *намерения* и *желания* у Бога (и в този смисъл са тъждествени с Божието предзнание), но те не са вечни метафизични *идеи* или *принципи*, а *благи произволения* на Божията творческа воля⁶ в плана на възглавената от Христос *икономия*. В тази перспектива логосите трябва да бъдат мислени като онтологичен „за-лог“ или „запис“ на Божията воля във всяко от биващите и едновременно с това като лични *предложения* и *призиви* за осъществяването и проявяването на тези Божии „намерения“, или „планове“ в многообразното творение⁷. В този смисъл за св. Максим *логосите* са онтологичните *принципи* на съществуващите неща; те определят цялостната им онтологична *структура* и последна есхатологична *цел*, но мислени изключително в една *диалогосна*=диалогична рамка и контекст, което конституира една действена, диалогична и есхатологична онтология. И доколкото логосите на тварите са едновременно и *образец*, и *парадигма*, но и *цел*, и *назначение* на тварите, може да се каже, че процесът на сътворението не е *завършен*, тъй като самите логоси на битието включ-

1995, 71–79; Каприев, Г. Максим Изповедник. Въведение в мисловната му система. София, 2010, 144–151.

³ „Божествените енергии – пише еп. Иринеи Булович – са логосите на съществуващите неща; учението за логосите на съществуващите неща не може да бъде разбрано без учението за реалното различие между същност и енергия, природа и воля“. – Μπούλοβιτς, Ει. Τὸ μυστήριον τῆς ἐν τῇ Ἁγίᾳ Τριάδι διακρίσεως τῆς θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας κατὰ τὸν ἅγιον Μάρκον Ἐφέσου τὸν Εὐγενικόν. Α. Β. 39, Θεσσαλονίκη, 1983, 153–154. Свети Максим директно нарича логосите божествени енергии. Вж. *Амбигва* 22 (PG 91, 1257 AB).

⁴ Вж. *Богословски и полемически глави* 1 (PG 91, 33 B–36 A); *Диспут с Пир* (PG 91, 348 A; 352 B). По-подробно вж. Μπούλοβιτς, Ει. Τὸ μυστήριον τῆς ἐν τῇ Ἁγίᾳ Τριάδι..., σ. 114.

⁵ Вж. *Амбигва* 7 (PG 91, 1080 A; 1085 AB); *Към Таласий* 13 (PG 90, 296 A).

⁶ Вж. *Към Таласий* 13 (PG 90, 293 D–296 A); *Амбигва* 7 (PG 91, 1077 C–1081 A).

⁷ Вж. *Към Таласий* 13 (PG 90, 296 A).

ват това, което тварите трябва да бъдат на *края* и което все още не е осъществено (= есхатологична онтология).⁸

Логосите не са статични свършени „*прототипи*“ на творенията в Бога (в смисъла на Платоновите идеи⁹), а са „динамични волеви лични намерения (предложения) на Бога спрямо творенията“¹⁰; те са лични *предложения* и призови за единство и общение с Бога във възплътения Логос – призови и предложения, които предполагат самовластното участие от страна на разумните творения. Очевидно понятието *логос* не може да бъде мислено извън диалогичната структура на онтологията на тварното, тъй като самото сътворяване е *даруване* на битието в един акт на свобода и любов, едно *агапично* предложение за *диалогосно* единение с Бога в Христос. В тази диалогично-синергийна перспектива крайното осъществяване на логосите на битието се отнася именно към онова, което превъзмогва самата природа на тварите, отнася се до личността¹¹, а това означава, че в самия логос на природата вече е заложена *възможността* за личностно превъзможване на самата тази природа и на „*даденостите*“ на нейната сътвореност. И доколкото всяко отделно биващо има своята ценност и смисъл благодарение на своя *логос*¹², то тъкмо съответствието с логоса на природата прави разумното тварно битие своеобразна и уникална личност, т. е. конституира неговия

⁸ Според прот. Г. Флоровски „логосът“ на нещото „не е само нейната „истина“ или „смисъл“, и не само „закон“ или „определение“ („орос“), а преди всичко нейно образуващо начало“... „Светът е съгласуван, но трябва да бъде още по-съгласуван и събран. В това се състои задачата на човека, като поставен в центъра на творението. Това е съдържанието на тварния процес...“ – свещ. Флоровский, Г. Восточные отцы, V-VIII веков, Париж, 1933, с. 137, 138.

⁹ По-подробно вж. Ларше, Ж.-Кл. Схватање божанских енергија и логоса код светог Максима Исповедника и платоновска теорија идеја // *ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ*, Никшић, 2006, с. 332; Мацукас, Н. Свет, човек, заједница, Нови Сад, 2007, с. 76 и сл.

¹⁰ Λουδοβίκος, Νικ. Η εὐχαριστιακὴ ὀντολογία, σ. 143.

¹¹ Паковац, Ал. Онтологија и етика у светлу христологије светог Максима Исповедника (докторат в ръкопис), Београд, 2014, с. 186. [https://fedorabg.bg.ac.rs/fedora/get/o:9201/bdef:Content/download:\(23 март 2016\)](https://fedorabg.bg.ac.rs/fedora/get/o:9201/bdef:Content/download:(23 март 2016)).

¹² За св. Максим Исповедник всяко битие съответства на логоса, който го вмести в *рода* (γένος), на логоса, който го вмести във *вида* (εἶδος) [вж. *Амбигва* 22 (PG 91, 1256 D–1257 A)], на логоса, който определя неговата същност (οὐσία), или природа (φύσις), след това на логоса, който определя неговия състав (κρᾶσις), на логосите, които определят неговата сила, действие, страст, но и всичко онова, което му е свойствено, когато става дума за количество, качество, отношение, място, време, положение, движение, постоянство [вж. *Амбигва* 15; 17 (PG 91, 1217 AB; 1228 A–1229 A)], както и на голям брой логоси, които съответстват на неговите многобройни свойства.

ипостасен начин на съществуване. На равнището на антропологията *логосът* на човешкото съществуване е *обожението* като плод от благодатното напредване на човека в неговия *ипостасен* начин на съществуване *по подобие* на Христос; или с други думи – осъществяване на съдържащите се в *логоса* на човешката природа ипостасни възможности за съществуване. Това открива *етосното* или *етикологичното* измерение на действената диалогична онтологията, доколкото нетварните логоси не само създават *същността* на съществуващите, но и са *призиви* за духовно въвеждане в диалогичното агапично общение с Бога.

Логосоологията на св. Максим не е част от някаква метафизична теоретикология, тъй като има същностно *христологично* и *евхаристиологично* измерение. Логосите на творението са *обединени* и *събрани* (*неразделно* и *неслитно*) в Личността на Сина и Логоса Божий, Който е тяхната *парадигма* и *изпълнение*, тъй като в Него се осъществява единението на Твореца и тварите. Автентичното съществуване на *логосите* на битието и проявите на нетварните божествени енергии като *дарове* на Божиата любов, излети в творението, се *възглавява* в Христос и тази истина има подчертано *евхаристиологично* измерение, доколкото се проявява в многобройните *евхаристийни* възплъщения на Логоса¹³. Следователно истината за *даруването* на божествените логоси в творението и за автентичното предназначение на човека е *par excellence христологична* истина, която се открива в пълнота в тайнството на божествената Евхаристия. В събитието на *евхаристийното* общение в еклисиологичното Тяло на Христос логосите на творенията намират своето *есхатологично* осъществяване и така Евхаристията открива целия път на *възхождане* на битието към *благобитието* и *вечното благобитие*¹⁴. Божествената Евхаристия е *топос* и *тропос* на осъществяването на *кинонийната взаимност* и *приятелското сродство* (φιλική συγγενεία)¹⁵ на *логосите* във възплътения Логос; тя е *духовното събитие* на автентичната диалогична среща в новия начин на съществуване на Христос, на всяка истинска кинонийност и взаимност на Бога и човека. Именно тайнството на божествената Евхаристия е *екзистенциалното пространство*, в което човекът приема логосите на битието като *любящо предложение* и *дар* от

¹³ Вж. „Отче наш“ (PG 90, 896 D–897 A); *Мистагогия* 1 (PG 91, 657–668), 4 (PG 91, 672).

¹⁴ Вж. *Амбигва* 41 (PG 91, 1304–1313); *Мистагогия* 1 (PG 91, 657–668), 4 (PG 91, 672). По-подробно вж. Λουδοβίκος, πρωτ. Νικ. Ἡ εὐχαριστιακὴ ὀντολογία, σσ. 179–181.

¹⁵ *Мистагогия* 7 (PG 91, 685 AB). Това *приятелско сродство* между логосите е основано в логоса на *единството* на всички твари в Христос и проявява *есхатологичната пълнота* на съществуването.

Бога, за да ги осъществи като *логоси на добродетелите*¹⁶, т.е. като екзистенциален отговор на призива за духовно въвеждане в диалогично-агапичната среща и общение на човека с Бога в Христос чрез благодатта на Светия Дух. В тази евхаристийна перспектива св. Максим ще промисли добродетелите като екзистенциални постижения и нравствен праксис за осъществяване на *смислите* на битието в пространството на диалогичната агапична среща на човека с Бога.

2. Добродетелта като живот според логоса: онтологичната възможност за нравствен праксис

В богословската мисъл на св. Максим Изповедник екзистенциалното свързване на онтологията и етиката е възможно в хоризонта на автентичната аскетическа онтология на личността. Тази антропологична позиция се промисля в ключа на *аретологията*¹⁷: онтологичната възможност и качеството на нравствената *дейност* определят *начина на съществуване* на човека посредством *праксиса на добродетелта* като *живот според логоса*. Става дума за *самовластието* (*αὐτεξούσιος*) като онтологична привилегия на човека да определя своя начин на съществуване и да придаде екзистенциално-нравствено качество на живота си по мярката на *обожението* като есхатологичен *телос* на неговия природен *логос*. Свети Максим промисля онтологичната функционалност на нравствения *праксис* в един *аретологичен* ключ, доколкото за него добродетелта е най-истинския начини на човешкото съществуване и проявява логосността на природата или просто е *живот според логоса* (κατὰ λόγον). За него добродетелта е *топос* и *τροπος* на въвеждане на нравствената дейност или *праксис* в *логоса на природата*, т.е. в пространството на онтологията – позиция, която има екзистенциално значение за събитието на личността.

Свети Максим Изповедник вижда екзистенциалната възможност

¹⁶ В контекста на логосологията св. Максим обосновава *диалогичната* структура на общението като взаимна *размяна на дарове*: човекът приема *дара* на Божията благодат – духовните логоси на творението – и *принася* на Бога като свой *дар* „законите на добродетелта“, които произтичат от тези логоси. Вж. *Към Таласий* 51 (PG 90, 477 AB); вж. също *Амбигва* 22 (PG 91, 1257 BCD).

¹⁷ В тази *аретологична* перспектива се тематизира изследваният от нас въпрос и в съчиненията на ранните византийски отци. Подробно изследване по темата е докторската дисертация на о. Борис Брайович *Аретология и метафизика. Онтологични предпоставки на учението за добродетелта у ранните аскетически писатели*. (Μπραίοβιτις, Μπ. Αρετολογία και μεταφυσική. Οντολογικές προϋποθέσεις της διδασκαλίας περί της ἀρετής στων ασκητικών συγγραφέων της πρώτης βυζαντινής περιόδου (докторат в ръкопис). Αθήνα, 2000).

за това *въвеждане* във връзка с ключовата антропологична истина, че човекът е надарен със самовластната способност да определя своя *начин на съществуване* (τρόπος ὑπάρξεως), в който човешката природа осъществява логосните си възможности като конкретна лична ипостас. Възможността на човека да определя самовластно пътя или начина си на съществуване позволява промислянето на различието между *логос на природата* (λόγος φύσεως) и *начин на съществуване* (τρόπος ὑπάρξεως)¹⁸ и отнасянето на *тропоса на съществуване* към конкретната ипостас¹⁹. Тъкмо в контекста на антропологията става очевидно, че логосите не са онтични „дадености“ и не просто „съществуват“, а трябва да бъдат *осъществени* чрез *самовластие*то в един конкретен начин на съществуване и живеене като възможно екзистенциално постижение на *самовластното* движение на разумните същества. Подобна позиция е възможна, доколкото светоотеческата антропология мисли човешката природа в широкия екзистенциален диапазон на *παρὰ φύσιν – κατὰ φύσιν* (и съответно *ὑπὲρ φύσιν*), което предполага органичното единство на онтологичната и етичката перспективи. Въвеждането на нравствената дейност и праксис в пространството на онтологията се корени във факта, че човекът е надарен с екзистенциалната възможност самовластно да определя тропоса на съществуване на своята *природа съгласно* (κατὰ) или *против* (παρὰ) нейния логос (= смисъл) и така да определи своя начин на съществуване. Онтологичната привилегия на човека да насочва *самовластно* своята дейност (= праксис) го поставя пред екзистенциалната възможност да осъществи свободно (= самовластно) или да унищожи *нравствено* логосите на творението, да ги предложи на Бога като *добродетели*²⁰ или да ги доведе до *παρὰ φύσιν*. Екзистенциалната способност за *самовластно* определяне на *тропоса* на съществуване и живот създава пространството, в което може да се говори за онтологичната функционалност на нравствената дейност,

¹⁸ Според св. Максим наличието на *логос* на същността и *тропос* на съществуването е задължително условие за всяко биващо. Вж. *Амбигва* 42 (PG 91, 1341). Свети Максим аргументира различието между *логос* и *тропос* в рамките на богословската онтология. По-подробно вж. Λουδοβίκος, πρωτ. Νικ. Ἡ εὐχαριστιακὴ ὀντολογία..., 146–151.

¹⁹ Ипостаста е надарена със съществуване и е „носител“ на човешката природа (и на нейните енергии). Вж. *Писмо* 15 (PG 91, 549 C; 552 B; 557 D). Затова и природата съществува винаги като конкретен начин на съществуване и не може да бъде мислена като „гола“, или *безипостасна* (ἀνυπόστατος) [вж. *Писмо до Марин* (PG 91, 264 A)], т.е. като природа без конкретна ипостас, която да я *ипостазира* (включително и нейните енергии) и именно това е събитието на личността.

²⁰ Вж. *Към Таласий* 51 (PG 90, 477 AB); *Амбигва* 22 (PG 90, 1257 BCD).

проявена в практиката на добродетелта.

Очевидно св. Максим развива една динамична концепция за съществуването, според която осъществяването на *логоса на природата* в един конкретен *тросос на съществуване* зависи от самовластното движение на *гномичната воля*²¹ чрез логоса на добродетелта. Това движение превръща логоса на природата във вътрешен „естествен“ закон на съществуването и в синергийния перихоресис с благодатта създава действено разположение на душата:

„Ясно е и е очевидно – пише св. Максим, – че когато свободната воля се съедини с логоса на природата, тогава свободното произволение на онези, които са осъществили това (съединение), не е противно на Бога, тъй като няма нищо противоположно в логоса (богодаден) на природата – логос, който е *природен и божествен закон* (νόμος φυσικός και θεϊός) – когато придобива (= *осъществява*), като задейства съгласно себе си движението на свободната воля. А ако в логоса на природата няма нищо противоположно, тогава той във всичко ще действа съгласно Бога, което (действие) е действено разположение, изпълнено (πεποημένη) с благодатта на Онзи, Който е Благ по природа“²².

В това действено разположение душата се оживотворява от Божията благодат и „способства за раждането на добродетелта“²³, която проявява истината за съществуването *според логоса* (= смисъла) на *битието*. Доколкото *логосите* на съществуващите неща и *законите* на природата са същностни елементи на творението, те са *пътищата*, които водят до богопознание и „богодействие (θεοπραξία)“ и затова добродетелите проявяват *истината* и *смисъла* за съществуването²⁴. Тази основна аретологична позиция въвежда добродетелта като *действие* или *праксис* (κατὰ φύσιν и κατὰ λόγον) в пространството на съществуването (= онтологията) и я свързва непосредствено с истината за битието. Доколкото логосът на добродетелта проявява логоса на съществуването, то тя има за свой онтологичен хоризонт *истината за битието* и това св. Максим ще формулира като жизнен принцип на своята аретология: *не истината е заради добродетелта, а добродетелта е заради истината* (διὰ τὴν ἀλήθειάν)²⁵. Добродетелта е борба за проявяване на истината за битието, борба за придобиване на най-истинския начин на съществуване, в който човекът проявява своята екзистенциална автентичност.

²¹ Според св. Максим същността на движението е *любовта*, която има за свой „инструмент“ волята, защото любовта убеждава волята да се насочи към логоса на природата. Вж. *Писмо* (PG 91, 369 C).

²² „Отче наш“ (PG 90, 900 C–901 D).

²³ „Отче наш“ (PG 90, 901 D).

²⁴ Вж. *Към Таласий* (PG 90, 485 D).

²⁵ *Към Таласий* 30 (PG 90, 369 A).

Нравственият праксис, или *животът според добродетелта*, е път и начин на осъществяване на истината за съществуването и живота или по думите на о. Николаос Лудовикос „осъществяване на онтологията, естественото движение на ологосяването на съществата, екзистенциално засаждане в последната есхатологична истина за битието на нещата в Бога”²⁶. Следователно духовният закон на добродетелта проявява най-дълбоката *логосност* (= смисленост) на съществуването, доколкото добродетелта е личното екзистенциално постижение на „въвеждане” на логоса в това пространство на съществуването; тя е постижение на волята за възплъщаване и „интериоризиране” на цялата *истина* за битието в живота на личността. На езика на съвременната богословска пропология може да се каже, че нравствената практика на добродетелта открива *на дело* (праксеологично) истината за личностното съществуване и става *опитно* потвърждение на автентичната аскетическа онтология на личността. В тази перспектива етиката се отнася непосредствено към процеса на *онтологичното* възплъване на човешкото съществуване и живот в Христос, към екзистенциалното постижение на личността да участва в благодатта на обожението (= богоуподобяването)²⁷, което прави тази етика онтологично функционална.

Въвеждането на нравствената дейност или праксис в пространството на онтологията не трябва да се мисли в рамките на някаква идеологизирана автономизирана етика. Според св. Максим Изповедник логосите на съществуването могат да се проявят в нравствения праксис на добродетелта само в перихоресиса и синергията на личната гномична воля и благодатта на Светия Дух, защото чрез Своята благодат Светият Дух пребивава промислително във всички и *задвижва във всеки природния логос* (κατὰ φύσιν λόγον ἀνακίνοῦν) и във всичко *задвижва естествените семена* (τῶν φυσικῶν σπερμάτων ἀνακίνητικόν (= семена на благо)²⁸. Синергията с благодатта конституира нравствения праксис на добродетелта, която дава „ипостас” на самовластното движение към *благодатието* (τὸ εἶναι) като битие, което има за свое екзистенциално качество *благо*. Това движение на гномичната воля дава плод, само когато е възпълнено от благодатта²⁹, от което следва, че добродетелите са не толкова „придобиване” на нещо външно, а „ос-

²⁶ Λουδοβίκος, Νικ. Ἡ εὐχαριστιακὴ ὀντολογία, σ. 134.

²⁷ Вж. *Подвижническо слово* 42 (PG 90, 953 В); *Амбигва* 7 (PG 91, 1084).

²⁸ Вж. *Към Таласий* 15 (PG 90, 297 В и С).

²⁹ Вж. *Към Таласий* 51 (PG 90, 477 АВ); вж. също *Амбигва* 22 (PG 90, 1257 VCD). В рамките на тази *диалогична* онтология логосите трябва да бъдат приети и осъществени чрез личното гномично движение на човека и това е залог за „въвеждането” по благодат на нетварния божествен живот в границите на тварното човешко съществуване.

вобождаване” на природата да прояви своята логосност в срещата с благодатта. Следователно логосът на добродетелта проявява истината за съществуването, но само като свободно приемане на *Логоса* като залог за „въвеждането” на нетленния божествен живот в тварния живот на човека, което го води към *вечно благо битие* (ἀεὶ τὸ εὔ εἶναι)³⁰. Добродетелта оживотворява и активира логоса на *благобитието* (τὸ εὔ εἶναι) в пространството на тварното съществуване на разумните същества³¹ и води към *вечното благобитие*, но винаги се дарува *по благодат*³². Самовластното движение (κίνησις) на човека към *благобитието* и *вечното благобитие* конституира *есхатологичното* измерение на етиката и в този смисъл добродетелите са нравствените плодове от онтологичния избор на човека да следва последната цел (= *телос*) на своя природен логос³³ – *вечното благобитие*. И доколкото движението към благобитието и вечното благобитие означава осъществяването на *по подобие*, то добродетелите са пътищата или начините за придобиването на това *по подобие*, те са *тропоси* на обожението като екзистенциална пълнота на човешкото съществуване в Христос чрез благодатта на Духа.

Аретологичната концепция на св. Максим Исповедник вижда в логосите на добродетелта начини и пътища за осъществяване на най-дълбокия логос (смисъл) и истина на битието или с други думи *тропоси* за осъществяването на един начин на съществуване, който проявява ес-

³⁰ Вж. *Различни глави* 4, 54 (PG 90, 1328 D–1329 B). За св. Максим целта на съществуването на творенията е в това винаги да бъдат *свободно* и *доброволно* във *вечното благо битие*, което е самото Божие битие. Вж. *Амбигва* 7 (PG 91, 1073 A); вж. също Василиевий, М. *Сила у немоћи*. Начин постојања и закон природе: допринос Светога Максима Исповедника теми превазилажења тварности // *ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ* (Аспекти философске и теолошке мисли Максима Исповједника). Никшић, 2006, с. 425.

³¹ Според св. Максим логосът на природата ще бъде „сџдия”, т. е. онтологична „мярка” за нравствената дейност на отделната личност (в нейния личен гномичен избор), което потвърждава онтологичния подход към нравственото. Вж. *Различни глави* 4, 54 (PG 90, 1329 A); „*Отче наш*” (PG 90, 901 D).

³² Човекът „става (γίνεταί) в Бога чрез внимание към логоса (на своето) битие..., без да го изопаचाва, и се движи (κινεῖται) в Бога в съгласие с предсъществуващия в Бога логос на *благобитието* (εὔ εἶναι λόγον), *извършвайки* (това) *чрез добродетелите* (διὰ τῶν ἀρετῶν ἐνεργούμενος), и живее в Бога в съгласие с логоса (на своето) *вечно битие* (ἀεὶ εἶναι λόγον)... чрез това (човекът)... е отпечатал (ἐντυπώσας) и отобразил (μορφώσας) в себе си единствено Бога. Така можем да наречем (човека) *бог по благодат* (χάριτι)”. – *Амбигва* 7 (PG 91, 1084 D).

³³ В перспективата на тази „есхатологична телеология” добродетелта е *напредване* към есхатологичната цел, т. е. към *последната истина* на съществуването, която се открива във вечния божествен живот. Вж. *Глави за любовта II*, 35–37 (PG 90, 996 CD).

хатологичната истина за битието в Христос. Тук добродетелта „интернализира“ есхатологичната онтология на логосите чрез самовластното движение на човека в благодатта (т.е. *синергийно*), което свидетелства, че тази онтология е в същото време *личностноцентрична, действена и диалогична*. В динамичното осъществяване на съществуването и живота логосът става *топос* (място) на проявяването на божествения живот и на неговото лично екзистенциално-нравствено приемане от страна на човека и в този смисъл аретологията проявява на практика действителната *диалогична онтология на съществуването*. В тази перспектива богословстването за добродетелта като *право движение според логоса* (κατὰ τὸν λόγον εὐθυπορία)³⁴ остава залог за промислянето на етиката в нейния дълбок онтологично-екзистенциален смисъл и функционалност.

3. Етиката като интернализация на онтологията

Очевидно богословието на св. Максим Исповедник открива „нов“ онтологичен хоризонт на етиката, в който тя функционира като опитно практическо потвърждаване на *истината* за битието и проявява екзистенциалната автентичност на личността. В този нов хоризонт етосът или етиката се мисли като нещо радикално различно от всички метафизични и постметафизични модели на философска етика³⁵, доколкото те претърпяват провал в опита си да оправдаят метафизичната онтология³⁶, или остават в плен на постонтологичното мислене, но и в двата случая са неадекватни³⁷. Описаното по-горе разбиране за добродетелта като *живот според логоса* не се вписва в рамките на някаква етика, която по своята структура предполага морални принципи, които са неприложими на *практика* (т. е. *опитно*). Тъкмо в тази „неприложимост“ на философската етика³⁸ се корени нейното радикално

³⁴ Вж. *Амбигва* 42 (PG 91, 1329 A).

³⁵ В случая за нас е важно не толкова, че всяко философско мислене рано или късно стига до етиката, а по-скоро фактът, че необходимостта от съществуването и обосноваването на етиката винаги е била определяща за самата природа на метафизичните възгледи на философите. Това положение кореспондира с отъждествяването на *дейността* и *мисленето*. Вж. Παπαπέτρου, Κ. Ἡ ἰδιότης ὡς πρόβλημα ὀντολογικῆς ἠθικῆς. Ἀθήναι, 1973, σ. 86.

³⁶ Историята на философията ясно показва, че етиката претърпява провал в това свое интелектуално начинание, тъй като винаги остава *идеален* образ на *идеалистичната* по своя замисъл метафизика.

³⁷ Затова Горазд Коциянчич настоява, че „всяко сериозно размишление за етиката предполага фундаменталното размишление за онтологията“, защото „изходната ситуация на етиката е крайната ситуация на онтологията“. – Коциянчич, Г. Разбиће. Седам радикалних есеја. Бања Лука, 2013, с. 54.

³⁸ Именно „неприложимостта“ на философската етика застрашава мета-

различие от етиката на светоотеческото предание, която има за цел *оистиняването* на съществуването и живота (срв. Йоан 3:21) и която по сполучливото определение на о. Николаос Лудовикос е *интернализирана онтология*³⁹. В перспективата на тази *онтологична етика* добродетелта е най-истинския начин на съществуване и проявява личното нравствено-аскетическо усилие на човека да осъществи и актуализира екзистенциалната възможност за живот съгласно *истината* за битието; те са нравствените плодове от личното онтологично движение на човека в Духа към *благодитието* и *вечното благодитие*, открито в новия начин на съществуване на Христос. Докато философската етика оставя човека да избира *автономни* пътища и начини на живот и да се бори сам за тяхното осъществяване, то *онтологичната етика* на светоотеческото богословие е *действие* на Христос в човека⁴⁰ за постигането на пълнотата на съществуването и живота в Светия Дух. Философската етика по правило не може да бъде „действена“ и „приложима“ онтология, защото единствено в перспективата на *христологията* – чрез ипостасното единство на тварното и нетварното – може да се преодолее дихотомията между *съществуването* и *добродетелта*, между *логоса* на битието и *нравствения праксис*, между *онтологията* и *етиката*. Очевидно христологията остава херменевтичната рамка и последния хоризонт⁴¹, в който *взаимопроникването* (перихоресис) на онтологичното и етическото може да бъде промислено по екзистенциално смислен начин и изразено в съответния богословски дискурс. И именно в тази христологична перспектива можем да говорим за етика, която по думите на о. Николаос Лудовикос е „дело, което изисква единствено съгласието на волята, възстановяване (на човека) *съгласно природата* и *съгласно логоса* в Светия Дух, дело, което е духовен процес на диалогична *синергия* между човека и Бога, водещо към проявяването на екзистенциалната истина на логосите на творенията и до екзистенциалното

физичната онтология (която я обосновава), тъй като тя не може да „приложи“ на практика, т. е. в пространството на съществуването и живота, принципите, които тази онтология постулира. Отчуждението на етиката от онтологията е станало отличителен белег за цялата традиция на западната средновековна философия, а по-късно и на съвременната западно-европейска философия.

³⁹ Вж. Λουδοβίκος, πρῶτ. Νικ. Ἡ εὐχαριστιακὴ ὀντολογία, σ. 133. Вж. също моята книга Добродетелта заради истината. Велико Търново, 2009, с. 266-271.

⁴⁰ Свети Максим отъждествява постигането на логоса на благодитието чрез добродетелите с *действието* на Христос в човека. Вж. *Амбигва* 7 (PG 91, 1084 D).

⁴¹ Именно в тази христологична перспектива о. Александър Джаковац вижда решението на дихотомията *онтология-етика* в синтагмата *онтологично основана етика*. По-подробно вж. Цит. съч., с. 289-381.

осъществяване на онтологичното съдържание на тези логоси⁴². Това е етика на *добродетелта заради истината* – етика, която благодарение на *христологията* получава онтологичен хоризонт и може да се определи като *действена, интернализирана, приложима онтология*; това е етика, която проявява *логоса* (= смисъла) на съществуването и следователно осъществява екзистенциалната възможност за живот в Христос като дар на благодатта на Светия Дух.

Богословието на св. Максим Изповедник ни „предлага“ етика, която артикулира по екзистенциално смислен начин нравствения опит от участието на личността в събитието на диалогичната среща и общение с Христос в Духа, т. е. която може да бъде опитно практически „приложение“ на действителната диалогична онтология и така да открива *истината* за битието. Тази етика се отнася към осъществяването на онтологията, към „о-логосяването“ и „о-истиняването“ на живота, което според св. Максим се открива в събитието на Евхаристията⁴³. Под „онтологична етика“ тук не трябва да се разбира някакъв „друг“ вид философска етика, а една радикално *друга* етика, една изцяло богословска опитна и диалогична етика, в която добродетелта открива истината за *евхаристийния начин на съществуване* (= евхаристийна онтология) в Христос – етика, която може да прояви *истината* за съществуването като личностно-кинонино събитие. Така в богословието на св. Максим онтологичната функционалност на етиката извира от нейното същностно *евхаристийно* измерение и този факт остава херменевтичен ключ за осмислянето на аретологията като въвеждане на нравствената практика в пространството на онтологията (което св. Максим ще артикулира в богословието на подвига).

Пространството за осъществяването и разбирането на такава онтологична етика е събитието на Божествената Евхаристия, където духовните логоси се познават и откриват в тяхното „приятелско сродство (φιλική συγγενεία)“⁴⁴ и затова нравствената дейност за осъществяването на добродетелта е *екзистенциално* постижение на самовластното движение на личността към *участието* в това *приятелско сродство*, т. е. към по-дълбокото засаждане в църковното Тяло Христово. Събитието на Евхаристията конституира самата *ипостас* на Църквата и затова нравствената практика има за онтологичен корелатив диалогичната агапична среща с Христос и ближните в *евхаристийния начин на съ-*

⁴² Λουδοβίκος, Νικ. Ἡ εὐχαριστιακὴ ὀντολογία, σ. 137.

⁴³ Вж. „Отче наш“ (PG 90, 896 D–897 A); *Различни глави* 2 (PG 90, 1221 A).

⁴⁴ *Мистагогия* 7 (PG 91, 685 AB). Този онтологичен принцип се пренася в аскетическия опит и изразява богатството на личното диалогично отношение с Христос и ближния.

ществуване. Личното екзистенциално усилие на човека да *оистини* съществуването и живота е *отговор* на божествения *призив* за диалогична агапична среща и общение в Христос – призив, който се съдържа в изобилното изливане на божествения живот в събитието на Евхаристията. Така евхаристиологията се превръща в херменевтична рамка на онтологично-етикологичната позиция спрямо *истината* за съществуването и живота, което позволява логосът да бъде мислен като *път* на евхаристийното засаждане на човека в Христос чрез благодатта на Светия Дух. Тъкмо това придава на етиката дълбоко евхаристийно съдържание и еклисиологична функционалност. Единствено чрез насаждането в евхаристийния начин на съществуване вярващите могат да „*интериоризират*“ по действен начин Христос като *въплътена* (= ипостасна) добродетел⁴⁵ в пространството на своето лично съществуване и така да *иконизират* есхатологичната пълнота на това съществуване (= вечното благодетелство)⁴⁶. Евхаристийното „засаждане“ на логосите на тварите в църковното Тяло на Христос „иконизира“ още отсега пълното им есхатологично осъществяване и придава на онтологията (а следователно и на етиката) едновременно и *есхатологично*, и *евхаристийно* измерение. Следователно за св. Максим етиката е действената проява на тази диалогично-есхатологична онтология и в същността си е нейно *действено интернализиране* и то като *екзистенциално-нравствен опит* от участието в евхаристийния начин на съществуване.

Литература:

Извори:

Patrologia Graeca, ed. J. P. Migne (Paris 1857–1886), vols. 90, 91.

Коментарна литература:

А) на кирилица:

Василиевић, М. *Сила у немоћи*. Начин постојања и закон природе: допринос Светога Максима Исповедника теми превазилажења тварности // *ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ* (Аспекти философске и теолошке мисли Максима Исповједника). Никшић, 2006.

⁴⁵ Вж. Към Таласий 25 (PG 90, 336).

⁴⁶ Вж. Мистагогия 24 (PG 91, 704 A–704 D).

Ђаковац, Ал. *Онтологија и етика у светлу христологије светог Максима Исповедника* (докторат в рѣкопис), Београд, 2014. <https://fedora-abg.bg.ac.rs/fedora/get/o:9201/bdef:Content/download>: (23 март 2016)

Каприев, Г. *Максим Исповедник. Въведение в мисловната му система*. Софија, 2010.

Коцијанчич, Г. *Разбиће. Седам радикалних есеја*. Бања Лука, 2013.

Ларше, Ж.-Кл. *Схватање божанских енергија и логосâ код светог Максима Исповедника и платоновска теорија идеја // ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ*, Никшић, 2006.

Мацукас, Н. *Свет, човек, заједница*. Нови Сад, 2007.

Тутеков, Св. *Добродетелта заради истината*. Велико Търново, 2009.

Флоровский, Г. *Восточные отцы, V-VIII веков*. Париж, 1933.

Б) на латиница:

Tollefsen, T. *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor – a Study of his Metaphysical Principles*. Oslo, 1999.

Thunberg, L. *Microcosm and Mediator, The Theological Anthropology of the Maximus the Confessor*, Open Court Publishing Company, Chicago, 1995.

В) на грѣцки:

Влестη, Αθ. *Το προπατορικό αμαρτήμα (στη θεολογία Μαξίμου του Ομολογητού)*. Θεσσαλονίκη, 1995.

Λουδοβίκου, Νικ. πρωτ. *Η εὐχαριστιακὴ ὄντολογία*. Αθήνα, 1992.

Μπουλοβίτς, Ει. *Τὸ μυστήριον τῆς ἐν τῇ Ἁγίᾳ Τριάδι διακρίσεως τῆς θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας κατὰ τὸν ἅγιον Μάρκον Ἐφέσου τὸν Εὐγενικόν*. Α. Β. 39, Θεσσαλονίκη, 1983.

Μπραιοβίτς, Μπ. *Αρετολογία και μεταφυσική. Οντολογικὲς προϋποθέσεις της διδασκαλίας περί της ἀρετῆς στων ασκετικῶν συγγραφέων της πρώτης βυζαντινῆς περιόδου*. (докторат в рѣкопис). Αθήνα, 2000.

Παπαπετρού, Κ. *Η ἰδιοτροπία ὡς πρόβλημα ὄντολογικῆς ἠθικῆς*. Αθήνα, 1973.

Summary

Svilen Toutekov (Veliko Turnovo)

St. Maximus' logosology as a synthesis of ontology and ethics

St Maximus the Confessor's theological synthesis offers a teaching about the *logoi* (logosology) which opens up realms for existentially relating ontology to ethics. As God's personal good intentions and wills in creation, the *logoi* are not only ontological principles of creaturely existence, but also *suggestions* which need to be actively realized through man's free (*ἀντεξούσιον* or self-determining) *response* in synergy with divine grace. In this way, logosology constitutes an operative/active and *dialogical* ontology which presupposes the existential achievement of virtue as ethical *praxis* manifesting the truth about being. The *logoi* are the *topos* in which ethical *praxis* is brought in being, and virtues are thus paths and ways of realizing the deepest meaning of the existence in Christ through the grace of the Holy Spirit. From this perspective, ethics can be understood as an *internalization* of ontology – not, however, within the framework of metaphysical or postmetaphysical thinking, but as *imparting truth* to existence and life. For St Maximus, ethics is constituted by the *applicability* of ontology whose horizon is the truth of the eucharistic mode of existence in Christ found in the ethos of the Church.

Keywords: St Maximus the Confessor, *logos*, logosology, ontology, virtue, aretology, ethics.