



**СОФИЙСКИ УНИВЕРСИТЕТ „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“
БОГОСЛОВСКИ ФАКУЛТЕТ**

КАТЕДРА: СИСТЕМАТИЧЕСКО БОГОСЛОВИЕ

Професионално направление „2.4 РЕЛИГИЯ И ТЕОЛОГИЯ“

Петър Петков Узунов

**Синергията в антропологическото учение на
преподобни Максим Изповедник**

АВТОРЕФЕРАТ

за присъждане на образователна и научна степен *доктор*

Научен ръководител: проф. д-р Иван Василев Христов

София, 2023

СЪДЪРЖАНИЕ

Увод

1. Актуалност на темата.....	4
2. Цел и задачи на изследването.....	5
3. Методология на изследването.....	8
4. Обект и предмет на изследването.....	9
5. Състояние на изследванията.....	9

Глава първа. Контекстът на източниците

1. Жизнеописание.....	16
2. Фонът на епохата.....	17
3. Кападокийското богословие.....	19
4. Ареопагитиките.....	21

Глава втора. Божият промисъл и свободата на творението

1. Божественият Логос и Логосите на съществуващото.....	23
2. Образ на образа.....	24
3. Душа и тяло.....	25
4. Логосът на човешката природа.....	26
5. Богоуподобяването.....	27
6. Човешката воля.....	27
7. Грехопадението.....	28
8. Смъртта.....	28
9. Тайната на Боговъплъщението.....	29

10. Сложната ипостас.....	30
11. Две енергии. Две воли.....	31
Глава трета. Синергията	
1. Тропосът.....	31
2. Нетварните енергии.....	32
3. Богопознанието.....	32
4. Преодоляването на разделенията.....	34
5. Синтезът на любовта.....	37
6. Общението на благодатта.....	37
7. Аскезата.....	38
8. Деятелното любомъдрие.....	38
9. Естествено съзерцание.....	39
10. Тайнствено богословие.....	39
11. Обожението на човешката природа.....	40
Заклучение.....	40
Самооценка на научните приноси.....	44
Публикации във връзка с дисертацията.....	44

Увод

1. Актуалност на темата

Всеки, който малко или по-задълбочено се е докосвал до наследството на св. Максим Исповедник, ще разбере колко е трудно да се започне с тези уводни думи. Върху теми от неговото творчество са изписани купища статии, монографии, студии и т.н., въобще изследвания, покриващи всички спектри на „академичния жанр“. Този интерес към Исповедника сам по себе си говори за неговото място не само в богословието, но и в полето на духовността като цяло.

Въпреки цялото това море от изследвания избрах да работя върху синергията в антропологичното му учение, воден от желанието си в процеса на подготовка на настоящата дисертация да съумея да се запозная с текстове, на съвременни най-вече православни богослови, върху антропологичната проблематика и така за себе си да запълня една празнота, произтичаща от известното ми отдалечаване с годините, последвали дипломирането ми в Богословския факултет.

Темата за синергията разкрива автентичната същност и можем да кажем и цел на богословието на Преподобния отец, в нея се открива есхатологичната му визия не само за човека, но и за творението изобщо, Божествения замисъл по отношение на съществуващото.

Освен това синергийното единство на Бога и човека е в сърцевината на православното богословие, определя неговия характер не на чисто интелектуално занимание, а на едно общение с благодатните Божествени енергии, при което „опитът на светиите в боговидението, виждането на нетварната светлина, опитът от срещата в множеството теофании (богоявявания) са събитията от историята на спасението“.¹

Богословието е и наука за спасението, за изцелението на човешката душа и възстановяване на загубеното ѝ единство с Бога – синергията в този аспект са съвместните действия по нейното излекуване. Както справедливо отбелязва митрополит Йеротей /Влахос/, богословието само по себе си е плод от терапията и в същото време сочи пътя към

¹ Риболов, С. Традиция и контекст в богословието на гръцките отци. София: Синодално издателство, 2014, с. 34.

нея, само тези които са се излекували и са достигнали общение с Бога са богослови в истинския смисъл на думата.²

Вторият важен момент при избора на темата е свързан с особеното значение на тази проблематика за съвременното православно богословие. Разглеждането на синергията в нейните различни аспекти ще позволи на православно богословие да изследва взаимоотношението между „Божествените енергии и онези енергии, които конституират човешкото битие, наред със съдействието между спасителните действия на Бога и аскетичното усилие на човека“.³

Тази теза на моя научен ръководител провокира интереса ми за рецепция на проблема за синергийното единство през призмата на тристепенната схема на аскетичния подвиг при св. Максим и да разгледам етапите при проявяването на това съдействие във възходването на човека към Бога.

Аскетиката е особена област от богословието на Преподобния отец, тя е пространството на живото общение с Бога, където практически се реализират постановките му от другите области на неговите търсения. Аскетическият идеал е този, който стои в основата на богословските му съзercания и именно чрез аскезата неговото богословие е богомислие и боговидение.

Чисто аскетическата проблематика при Преподобния не е била предмет на самостоятелно изследване. Във фундаменталните разработки на Балтазар, Тунберг и Лудовикос тя е разгледана в контекста на цялостното му учение. Тук на аскетиката, така да се каже в нейния „чист вид“, отделям един раздел, но цялата систематическа част на изследването е ориентирана спрямо нея и развитието на синергийното единство на Бога и човека в нея.

2. Цел и задачи на изследването

Целта на изследването е да се проучи синергийното единение между Бога и човека в антропологията на св. Максим Исповедник, да се представи виждането на Преподобния за взаимоотношенията между тях в аспекта на възходването на човека към Бога, защото

² Йеротей (Влахос). Православна психотерапия. Велико Търново: Праксис, 2009, с. 28.

³ Христов, И. Синергията в учението на св. Григорий Нисийски.

https://dveri.bg/component/com_content/Itemid,100521/catid,280/id,19227/view,article/

участието на човека в Божественото естество (2 Пет. 1:4), обожението на човешката природа, е цел на човешкото съществуване. И доколкото тази идея за теозиса преминава през цялото му творчество, то може да се говори за една цялостна схема на развитие на синергийното съдействие, свързана основно с хринологията, антропологията, еклезиологията и аскетиката.

За постигането на тази цел бяха поставени следните **задачи**:

Първа: Описание на епохата, в която твори Изповедника, въз основа на което да се покажат мотивите на Преподобния за защита на пълнотата на човешката воля в Христос. Целият патос на богословското обосноваване на тази пълнота свидетелства за неговата преданост към делото на Халкидонските отци и неотстъпната защита на православното учение от политическите по своя характер домогвания на светската власт. В контекста на това се откроява и изповедническият му подвиг за православието.

Втора: Анализ на влиянието на определени отци и учители на Църквата върху формирането на богословието на св. Максим. Чрез този анализ от една страна се разкрива единството в светоотеческото богословие, а от друга се показва оригиналният принос на св. Максим във формирането на Патристическата традиция. По отношение на авторитетите са разгледани тези, които най-отчетливо са повлияли върху него, отците Кападокийци – св. Григорий Богослов и св. Григорий Нисийски, Псевдо-Дионисий

Пред систематическата част на изследването са поставени **задачи**, свързани с анализа на основанията на синергийното единство, които обхващат три основни плана: онтологически, антропологически и хринологически.

Първа: С цел тяхното изпълнение се започва с анализ на онтологическите възгледи на св. Максим, съдържащи се в учението му за логосите и тяхната връзка с Божествения Логос.

Не можем да пристъпим към изследването на синергийното единство без предварително да разгледаме неговите основания, съдържащи се на едно онтологично ниво в логосологията на Изповедника. В отношението между Логоса и логосите на съществуващото се разкрива връзката между Твореца и творението, естествено присъщото движение към Бог като цел на съществуващото в известна степен осветлява проблема за синергийното съдействие в един онтологичен план.

Втора: След като синергията е обоснована на онтологично ниво, се преминава към антропологическата проблематика. Тук вече се търсят нейните основания в полето на учението му за човека.

Богообразността на човека при св. Максим е интерпретирана от една страна в свързаността и с цялостната светоотеческа традиция, от друга се разглежда в пряката ѝ връзка с динамиката на богоуподобяването, което, отнесено към синергията, дава рамките на нейното осъществяване.

Следва да бъде проучена с диадата, логос – тропос, която е базова за разбирането на цялото богословие на Изповедника.

След антропологическата проблематика, с цел изпълнение на поставената задача, ще бъде направен анализ на христологическата концепция на св. Максим, където въпросът за синергийното единение намира своя идеал в Личността на Богочовека.

Христологията е тази ос, около която Светият отец развива цялостната си богословска визия – човек е създаден христообразен и той е призван да стане хриstopодобен, тайната на Христа съдържа в себе си Божествения промисъл за съществуващото. Преподобният учи: „Тайнството на Въплъщението на Словото съдържа в себе си смисъла на всички загадки и образи на Писанието, а също така и знание за видимите и умопостигаемите същности. Позналият тайнството на Кръста и Гроба, познава и целта, заради която Бог е привел всичко в битие“.⁴

Общението на двете свършени природи в Христа прави възможно и обожението на човешката като цел на нейното съществуване.

Тайнствените въплъщения на Словото в душата на подвижника са в резултат от синергийното съдействие между Божествените и човешки енергии и правят човека причастен на Божествения живот още тук на земята в екстаза на предвкушването на идното блажено състояние.

Третата задача, която е поставена пред изследването, е да бъде проучено осъществяването на синергийното единение в самите негови проявления.

Тя ще се решава на базата на анализ на аскетическото учение на св. Максим, което, както вече беше отбелязано, прониква цялата му богословска система, нещо повече –

⁴ Th. Оес. I, 66.

нейният интегритет определено се формира на базата на учението му за подвижническия живот като път към богообщение и единение.

Като **допълнителна задача**, възникнала в хода на проучването, е да се види дали и как степените на духовното развитие, делание, естествено съзерцание и богословие присъстват в развитието на това единение.

След анализа на текстовете се оказа, че тази тристепенна схема се използва от Изповедника именно да опише възхождането в това синергийно единство, което беше и един очакван извод с оглед вътрешната логика на изложението на светия отец.

3. Методология на изследването

При решаването на конкретните задачи, поставени пред изследването, бяха използвани и методи, отговарящи на конкретните резултати, които трябваше да бъдат постигнати.

В първата част предимство се даде на **историко-аналитичния метод**, който целеше да се идентифицират основните влияния върху формирането на богословието на Изповедника, както самият той ги споменава, от една страна и на базата на сравнителен анализ на присъствието на конкретната проблематика в традицията и нейната интерпретация, от друга. Това позволи да се постави акцента на основните авторитети, които са формирали светия отец като богослов и да се отсеят не дотам големите или тези със съмнително въздействие върху него.

Във втората част основният метод беше **сравнителен анализ** на текстовете на Преподобния, който анализ основно беше свързан с проследяването на една или друга мисловна линия, обвързана с предмета на изследването.

Тук бе приложен и **систематичният метод**, свързан с организиране на резултатите от анализа на текстовете и тяхната подредба в определен систематичен порядък.

4. Обект и предмет на изследването

Обект на изследването е антропологическото учение на св. Максим Исповедник изложено в корпуса на творенията на преподобния отец, обхващащи два тома на PATROLOGIA GRAECA, 90 и 91.

Предмет на изследването е синергийното единение между човека и Бога в контекста на антропологическото учение на светия отец.

5. Състояние на изследванията

Както вече беше споменато върху богословието на Преподобния са написани множество съчинения и в този смисъл е изключително трудно, ако не и невъзможно да се направи дори бегъл преглед на всички тях. За целите на настоящото изследване обаче ще бъде избран подход, който ще набележи най-значимите, които освен по своята конфесионална принадлежност ще бъдат класифицирани и с оглед на темите от творчеството на св. Максим върху, които поставят акцент.

За първи път на Запад той е познат чрез превода на Ериугена на Амбигвите към Йоан, но самото му откриване за науката става през 20-ти век, като през 1941 г. се появява фундаменталното изследване на един от големите католически богослови на XX век., Ханс Урс фон Балтазар *Kosmische liturgie*, което значително преработено и допълнено е повторно издадено през 1961 г.

Въпреки някои особености при интерпретацията на богословието на светия отец, продиктувани от конфесионалната принадлежност на автора, то и до настоящия момент остава в реда на задължителните пособия при изучаването на наследството на св. Максим. Показателен в тази връзка е фактът, че за него авторът е награден със Златен кръст на Света гора Атон.

Следващото в хронологичен порядък изследване на Исповедника, което също се отнася към кръга на класическите е на Ларс Тунберг, неговата докторска дисертация, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, излязло през 1965г. Макар и с акцент върху антропологията, нещо което до Тунберг не е правено, трудът се характеризира с цялостен поглед върху богословието на св. Максим.

През 1985 г. издателството на Семинарията Св. Владимир публикува втората книга на същия автор, *Man and the Cosmos: The Theological Vision of St. Maximus the Confessor*, която се базира на семинара върху св. Максим, проведен от Тунберг във Франция.

Друг учен със сериозен принос в изследването на наследството на преп. Максим е монахът-бенедектинец Поликарп Шерууд, чието име се свързва и с една наложила се в науката датировка на съчиненията на Изповедника. Неговият труд, *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor* (1955 г.), подробно разглежда отношението на светия отец към наследството на Ориген.

Без да се задълбочаваме допълнително върху историята на западните изследвания върху наследството на преподобния отец ще отбележим, че подробна библиография върху тях в периода до 1986 г. може да се намери при Gatti⁵, а тези след тази година до 2012 г. в Knežević⁶.

Научният интерес към наследството на Преподобния в славяноезичния православен свят първоначално е свързан в голямата си част с изследванията на руски богослови преди революцията.

През 1888 г. се появява изследването на Орлов, „Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе“, след това през 1915 г. професорът от Московската духовна академия., М. Муретов публикува житието на преподобния със заявка и за издаване на преводи на негови съчинения. Както отбелязва един от големите съвременни патролози, проф. Сидоров, тази работа на Муретов е далеч от стандартите на патрологическата наука⁷. Най-значителен принос за преоткриването му не само за руското богословие, а за цялото православно има С. Елифанович с неговото изследване „Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие“, издадено през 1915 г., преведено на български и издадено през 2008 г. Освен в него, този твърде рано отишъл си от света изследовател в магистърската си работа провежда фундаментално

⁵ Gatti, P. Massimo il Confessorè saggio dibibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suopensiero metafisico e religiose. Milano: Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, 1987, p. 136-189.

⁶ Knežević, M. Maximus the Confessor (580–662). Bibliography. Belgrade: Institute for theological research, 2012, p. 107-264.

⁷ Вж. Сидоров, А. Преподобный Максим Исповедник в дискуссиях Востока и Запада, https://azbyka.ru/otechnik/Aleksej_Sidorov/prepodobnyj-maksim-ispovednik-v-diskussijah-vostoka-i-zapada/#note6 (18.02.2022).

изследване на богословската система на Преподобния, според някой източници тя е загубена във водовъртежа на руската трагедия от 1917 г., според други е налична и предстои нейното издание.⁸ От Епифанович има оставено и едно помагало при изследването на творчеството на св. Максим, озаглавено „Материали к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника”, отпечатано през 1917 г. На този млад учен дължим и стартирането на превода на едно от фундаменталните съчинения на св. Максим, Въпросоотговорите към Таласий, който започва да излиза в Богословски вестник от 1915 г., но така и остава незавършен.

Към момента на руски език съществуват преводи на всички значителни съчинения на Преподобния отец.

Най-всеобхватният е този на Сидоров, разделен в два тома, първият, издаден през 1993 г., съдържа: Подвижническото слово, Главите за любовта, Посланието към Йоан Кубикуларий за любовта, Мистагогията, Тълкуванието на Господнята Молитва, Послание към Теопемт Схоластик, Тълкувание на 59-я псалом, Богословските глави, Различни богословски и домостроителни глави и Десетте глави за добродетелта и порока. Вторият, издаден през 1994 г., съдържа превода на Въпросоотговорите към Таласий /до 55-я/.

През 2004 г. излиза преводът на архимандрит Нектарий /Яшунский/ на другото основополагащо за богословието на св. Максим съчинение, Амбигвите към Йоан и Тома, както и посланието към Тома, които съставляват целия корпус на това произведение.

Писмата на Преподобния са отпечатани през 2007 г. в превод на Начинкин.

През 2010 г. излиза преводът на Въпроси и недоумения, осъществен от Беневиц и Черноглазов.

Отново през 2010 г. е преводът на Атиногенов и Муравъов на Диспута с Пир.

А преводът на Богословско-полемичните съчинения е издаден през 2014 г., дело на Черноглазов и Шуфрин.

Трябва да се отбележи, че всички руски преводи на Преподобния са снабдени с изключително подробни коментари, а повечето от тях, изключение прави само двутомния на Сидоров, и с най-различни показалци.

⁸ Пак там, с.4.

От другите славяноезични автори следва да се споменат изследванията на сръбските богослови Радосавлевич, върху аспекти от антропологията и сотериологията на св. Максим, на архиепископ Атанасий /Йевтич/, върху аскетиката и етиката.

В стремежа си към завръщане към светоотеческите си корени, съвременното православно богословие логично обръща погледа си към св. Максим като изразител на пълнотата на църковното учение, особено в контекста на отношението Бог-човек-творение и дискурса за Божествените енергии. Учението му е обект на изследване от страна на големи имена в православната богословска мисъл.

През 1980 г. в Атина е отпечатана книгата на професора от Аристотеловия университет, Н. Мацукас, „Животът в Бога според св. Максим Изповедник“, това е първото цялостно изследване на творчеството на преподобния отец, осъществено от православен автор.

В ревюто на френския превод на книгата, излязъл през 1994 г., което прави един от големите познавачи на св. Максим, Жан-Клод Ларше във *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, обелязва значителни както фактологически, свързани основно с живота и авторството на определени съчинения на Изповедника, така и интерпретативни, отнасящи се до неразбиране на основни положения в богословието на св. Максим, неточности като заключава, че съчинението, едва ли може да послужи на онези, които искат да разберат творчеството на великия отец на Църквата.⁹

През 1992 г., отново в Атина излиза дискуссионното по думите на автора си, но класическо по своя характер изследване на прот. проф. Н. Лудовикос, „Евхаристийна онтология. Максим Изповедник. Есхатологична онтология на битието“, английският превод, чието издаване се осъществява със съдействието на Ватопедския манастир е изменен и допълнен и съществено се различава от гръцкото издание и по-скоро е второ, преработено издание на творбата.

Както се каза, това е изследване върху св. Максим е от реда на класическите, обхваща всички значими теми от творчеството на Изповедника и оказва съществено

⁹ Larchet J.-C. *Revue des livres*. Matsoukas, La vie en Dieu selon Maxime le Confesseur, https://www.persee.fr/doc/rhpr_0035-2403_1998_num_78_3_5514_t1_0363_0000_1 (19.06.2023).

влияние върху по-нататъшното изследване на неговото наследство. За целите на настоящото изследване е използвано изданието от 2010 г.

Друг гръцки автор със съществен принос за изследването на творчеството на св. Максим е архим. Василиос /Караянис/, със своята монография, „Максим Изповедник. Същност и енергии на Бога“.

От англоезичните православни богослови занимавали се с творчеството на Изповедника следва да споменем А. Лаут, „St Maximus the Confessor“, М. Тьоронен, „Union and distinction in the thought of St Maximus the Confessor“, които обаче са трудно сравними с вече споменатото изследване на Лудовикос.

Преди да се пристъпи към изследванията върху преподобния от българските автори специално внимание следва да бъде отделено на може би най-големия познавач на богословието на Изповедника от православните изследователи, френския учен Жан-Клод Ларше.

Отпечатаната през 1996 г. в Париж докторска дисертация на френския богослов, *La divinization de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, представлява монументално не само по обем, но и по съдържание изследване на творчеството на преподобния. В съчинението, съдържащо над седемстотин страници са разгледани всички аспекти от богословието на св. Максим – христологически, еклезиологически, антропологически и т. н.. В него Ларше аргументирано доказва, че именно при св. Максим идеята за обожението на човека достига до своя връх в цялата светоотеческа традиция, нито един от отците преди или след него не я е разкрил в такава пълнота, както това е сторил Изповедника.

През 1998 г. отново в Париж излиза друг труд на Ларше посветен на св. Максим, *Maxime le Confesseur. Mediateur entre l'Orient et l'Occident*. В него той се спира на три деликатни теми от творчеството на преподобния, първородния грях, изхождането на Св. Дух и примата на папата.

Тези теми като цяло не са нови за изследователите на св. Максим, още Балтазар се опитва да интегрира тези части от богословието на византийския отец в мисловната парадигма на западната теология воден от тясно конфесионални мотиви, което се отразява и на неговата обективност. В този си труд, Ларше ясно показва, че традицията, в която

работи Изповедника е тази на Едната Вселенска Църква, която по негово време не е била разделена на Източна и Западна.

Въпросът за Адамовото наследство се интерпретира от преподобния напълно в духа на източното предание, на което е чуждо схващането на бл. Августин. Приматът на папата никога не е бил възприеман от Изповедника в римската му интерпретация, а по отношение на *filioque*, както недвусмислено показва Ларше, светият отец учи напълно в съгласие с отците в Никея.

В своята статия, *The Mode of Deification*, влязла в *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*. (ed. Allen and Neil, Oxford, 2015), той остро полемизира и с някой тенденции в съвременното православно богословие, повлияни от неотоизма, чийто основен изразител се явява Пергамския митрополит Йоан (Зизиулас), на обожението да се гледа в персоналистичен, а не в цялостния онтологичен план, както го е правил св. Максим.

На Ларше принадлежат и забележителни предисловия към френските издания на някои от произведенията на светия отец, Въпросите и отговорите към Таласий, Амбигвите, Въпроси и недоумения и т.н.

През 2003 г. е отпечатано и едноименното му съчинение, *Saint Maxime le Confesseur* (582–662), тази книга представлява синтезирано цялостно изследване на наследството на св. Максим, където авторът обобщава резултатите от своите дългогодишни занимания с богословието на Изповедника. То също може да бъде определено като знаково в библиографията върху преподобния отец.

Българската публика се запознава на роден език само с интерпретативна литература за св. Максим, поне на мен не ми е известен цялостен превод на съчинение на Преподобния, излязло на български език. Интерпретация на цялостното творчество на Преподобния прави проф. Каприев в книгите си „Византийската философия“ (2001 г.) и „Преп. Максим Изповедник. Въведение в мисловната му система“ (2010 г.), същият е автор и на статии, засягащи редица проблеми от творчеството на Преподобния.

Влиянието на антропологията на св. Максим върху православно богословие разглежда доц. Нушев в *Антропологията на св. Максим Изповедник и развитието на православно нравствено богословие* (2013 г.).

Част от темите касаещи наследството на преподобния са обект на изследване и от доц. Тудеков в „Добродетелта заради истината“.

Не много отдавна под ръководството на проф. Христов се осъществиха два проекта, свързани с цялостното изследване на творчеството на Преподобния: Тезаурус на езика на преп. Максим Изповедник¹⁰ и Тезаурус на богословието на преп. Максим Изповедник¹¹, като в последния имах честта и удоволствието да участвам.

Внимание на една от дискуссионните теми в творчеството на Преподобния, тази за възстановяването на творението, обръща доц. Риболов в своята „Традиция и контекст в богосмислието на гръцките отци“.

¹⁰ <http://theol.uni-sofia.bg/caspbl/tlmc/>

¹¹ <http://theol.uni-sofia.bg/caspbl/ttmc/>

Глава първа. Контекстът на източниците

1. Жизнеописание

Съществуват две версии за произхода на преподобния, според гръцкото житие той произхожда от благородна константинополска фамилия. Получава блестящо за времето си образование и достига до висок пост в канцеларията на Ираклий. Презрял суетата на света се оттегля в Хрисополската обител, където се отдава на съзерцание и аскетични подвизи. Отклонява настояванията на братята да стане техен игумен и заради надигащото се монотелитство напуска стените на светата обител и заминава за Африка.

Сирийското житие, публикувано от Брок през 1973 г., чието авторство се приписва на някой си Георгий Решайнски, бивш ученик на св. Софроний Йерусалимски, описва произхода на преподобния от най-ниските слоеве на обществото. Майка му е била робиня при заможен евреин на име Садок, а баща му, занаятчия е бил самарянин от Сихар /Палестина/. Прельстен от красотата на робинята той съгрешава с нея и когато разбира, че тя е бременна я откупува от господаря и.

Поради нетърпимост от страна на самаряните към красавицата, бащата е принуден да напусне Сихар и се установяват в Хешвин, където се и ражда преподобния с името Мосхион. Не след дълго родителите му приемат християнството и в кръщението са наречени Теон и Мария.

Когато е на девет години бащата умира, а не след дълго и майката вследствие на нещастен инцидент, паднала от нарово дърво.

Благодетеля, който е устроил родителите му в Хешвин, изпраща Мосхион и по-малкия му брат / Георгий споменава и за една сестра, която умира/ в манастира Харитон, където приема монашество с името Максим.

Сведенията за африканския период на преподобния ни съобщават за негово последователно пребиваване в Александрия и Картаген, където води диспут със сваления константинополски патриарх Пир, вследствие на който експатриарха се отказва от монотелитските си възгледи, въпреки че по-късно отново се връща към тях.

През 649 г. преподобния взема дейно участие в Латеранския събор, на който са осъдени Ектесиса и Типоса.

По чисто политически причини папа Мартин и преподобния са конвоирани до Константинопол, където заради отстояване на антимонотелитските си позиции са изпратени на заточение, папа Мартин в Крим, където не след дълго умира /причислен е към лика на светиите, паметта му се празнува на 14-ти април/, а св. Максим в крепостта Визия в Тракия.

След това заточение следва втори процес в Константинопол срещу преподобния, на който му е бил отрязан езика и отсечена дясната ръка, за да не може да проповядва и пише и отново е заточен, този път в Грузия, в „земята на лазите“, където не след дълго в 662 г. умира.

Църквата почита паметта на преподобния Изповедник на 21-и януари и 13-и август.

2. Фонът на епохата

Шестият век е времето, когато по мнението на голяма част от изследователите се формира византизма. Византийската култура осъществява синтеза на всичко ценно от античното и елинистическото наследство чрез идейната спойка на християнството това влияе и на самото християнство като го изважда от тесните рамки на затворената религиозност и му придава универсалния характер на вселенска религия.

В резултат на това взаимодействие езикът на богословието става по-различен от този, с който започва евангелската проповед, темите вече се обсъждат в парадигмата на философската терминология, но обогатена с новото християнско съдържание.

Византия същевременно изгражда и един нов тип култура, обединен около религиозния идеал. Църквата и държавата представляват едно единно цяло, нещо което е отразено и в правната рамка на обществените отношения. Монашеството се очертава като основния фактор, който пази чистотата на християнския идеал и разширява своето влияние върху духовния живот на империята, литературата, преимуществено тази от Златния IV век на светоотеческата мисъл, почти изцяло е изтласкала светската и езическата. Всичко светско получава религиозен оттенък, „преобладаването на духа над плътта е станало лозунг не само в аскетиката, но и във философията, в изкуството, в култовата символика“.¹²

¹² Епифанович, С. Преп. Максим Исповедник и византийское бословие. Москва: Мартис, 1996, с.14-15.

Тече и процес по възравяване на богословието, намиращ своята завършеност в определението на Петия вселенски събор, където се определят авторитетите на Църковната доктрина, в него четем: „„Винаги във всичко следваме тези свети отци и учители на Църквата: Атанасий, Иларий, Василий, Григорий Богослова и Григорий Нисийския, Амвросий, Августин, Теофил, Йоан Константинополски, Кирил, Лъв, Прокъл и приемаме всичко, което са изложили за правата вяра и за осъждане на еретиците. Приемаме обаче и други свети, и православни отци, които в светата Божия Църква до края на живота си са проповядвали безукорно правата вяра“.¹³

Успоредно с тези процеси протичащи в обществото като цяло се засилва намесата на светската власт в делата църковни и опитите в името на политически цели да се направят компромиси с истините на вярата.

Тежкото положение на империята, постоянни конфликти със стария враг – Персия, принуждава Ираклий да търси общ език с арменците, а след това и с останалите монофизити, който неминуемо се основава на догматически компромис с духа на Халкидон.

Първоначалната форма на монотелитството е моноенергизъм и така тя е използвана от Ираклий, но заради философската и непригодност / всяка една природа, според Аристотел, притежава и свойствената и енергия, следователно на двете природи в Христа трябва да съответстват и две енергии/ и така се преминава към „едната воля“ като удобна за монофизитите формула.¹⁴

Тази формула не буди тревога у Сергей, тогавашния патриарх на Константинопол и близък приятел на Ираклий, защото главно за него е било единството на Христа, още повече, че монофизитите, в лицето на Севир не са били склонни на компромиси, що се отнася до двойствеността на волята или действията на Богочовека.¹⁵

¹³ Вж. Риболов, С., Традиция и контекст. с.9.

¹⁴ Срв. Болотов, Лекции по истории древней Церкви.т.IV. Москва, Издательство Спасо-Преображенского монастыря,1994, с. 438- 447, също и Беневич, Богословско-полемические сочинения преп. Максима Исповедника и его полемика против моноенергизма и монофелитства, в преп. Максим Исповедник, Богословско- полемические сочинения, Святая гора Афон- Санкт Петербург,РХГА, 2014, с.56.

¹⁵ Вж. Бек, Х., Византийското хилядолетие. София:Прозорец, 2017, с. 213.

3. Кападокийското богословие

Темата за формирането на св. Максим като богослов или за влиянието, което оказват върху него определени представители на патристическата традиция започваме с някои моменти от богословието на св. отци-кападокийци, но преди това ще разгледаме накратко двете основни направления в богословието на Изтока – александрийското и антиохийското.

Макар и чисто технически като определения двете школи имат донякъде противоположни виждания върху богословската проблематика.

По отношение на методите на тълкуването на Светото Писание представителите на двете направления коренно се различават, за александрийците е важен смисъла, съдържащ се отвъд буквата, той е този, който носи тайнственото послание на Бога. По тази причина те търсят скрития смисъл навсякъде, като толкова са увлечени от този си стремеж, че дори на моменти техни представители се опитват да ограничат този свръхалегоризъм, който е причина за отстъпления от автентичното християнско учение.¹⁶

Тази нагласа, както и живото усещане за божественото, което като че ли не се нуждае от много доказателства ги прави не дотам прецизни в терминологията, знаем за смесването на природа и ипостас при св. Атанасий, както и проблемите около христологическата терминология на св. Кирил Александрийски.

За разлика от тях антиохийските богослови са привързани към дословното тълкуване на свещените текстове, близостта до историческото, както в Писанието, така и навсякъде определя и характерното за тях по-рационално, в сравнение с александрийското, възприемане на света. От тук идват и техните точни формулировки и доказателства свързани най-вече с опитите им да обосноват с разумни средства истините на вярата, да ги преведат, доколкото това е възможно на езика на разума.

Преминавайки към кападокийското богословие искаме да направим едно важно уточнение. В историческата част са разгледани и то максимално в сбит вид само основните проблемни области, които влияят върху св. Максим, на детайлите се обръща внимание в систематическото изложение на изследването.

¹⁶ Вж. Саврей, В., Александрийская школа в истории христианской мысли. Москва: Издательство МГУ, 2012, с.89.

Този, който най-много занимава св. Максим отците-кападокийци е св. Григорий Богослов.

Заедно със св. Василий Велики в полемиката си с Евномий, св. Григорий отстоява непознаваемостта на Бога в Неговата същност, ние можем единствено да бъдем уверени в битието му, във връзка с това светителят учи, че голяма е разликата да си уверен в съществуването на нещо и това да знаеш какво е това нещо.¹⁷

На учението на Евномий за познаваемостта на Бога, кападокийците противопоставят апофатическото богословие на божественото незнание. Човекът познава не същността, не онова, което е зад първата завеса и се пази от херувимите, а онова крайното и към нас простиращо се“, защото то е онова, което ни дава познание за Бога, подобно на отражението на слънцето във водата. И накрая съветва, така богословствай, защото всичко небесно и пренебесно, макар и многократно да превишава човешкото естество, което е с тежък и скверен състав, колкото и близо да стои до Бога, отстои далеч от познанието му именно поради своята тварност.¹⁸

Другият главен момент тук е, че познание за Бога се получава на база общението с въплътеното Слово. И тази теза преподобния ще използва многократно учейки за въплъщенията на Божествения Логос във вярващите.

Антропологията на св. Григорий Нисийски е обект на внимателно изучаване от страна на Изповедника.

Епископът на Ниса, подобно и на Богослова разглежда човека като „малък свят в големия“, човекът е микрокосмос, съдържа в себе си всичките елементи на съществуващото, но това за светителят не е най-главното човешко достойнство, защото древните философи определяйки човека с такова гръмко име, с нищо не са го почели повече от комара и мишката, защото и те имат в състава си четирите световни стихии.¹⁹

Човешката уникалност светителят намира в богообразността на природата му, единствено създаване на човека е предшествано от предвечния съвет Божий.²⁰

¹⁷ Св. Григорий Богослов, Слово 28 (Второ за богословието). – В: *Св. Григорий Богослов. Творения. т. 1*, Москва, Сибирская благовонница, 2007, с.335.

¹⁸ Пак там. с.334.

¹⁹ Св. Григорий Нисийски, Об устройството на човека. в *Творения святих отцев в русском переводе, т. 37*, Москва, Типография В. Готье, 1861, с.136.

²⁰ Пак там. 3, с.86.

Божият образ обхваща цялата природа на човека, душата и тялото.

Според Нисийския епископ човекът е сътворен по призмобилието на Божествената любов и е призван да участва в Божествения живот, според вродената му сила да може да познае своя създател и да пожелае вечността съвместно с Него, защото човекът е така устроен, че да стане причастен на Божественото благо, на Божествения живот.²¹

Друг важен елемент от антропологията на св. Григорий Нисийски е единството на човешката природа и липсата на полово разделение в нея. Адам не е отделна личност, а общо, събирателно понятие за цялото човечество, в предвиждането си на грехопадението Бог е сътворил човекът като мъж и жена, първоначално не е имало такова разделение. Половата диференциация е резултат от грехопадението.

4. Ареопагитиките

Корпусът, чието авторство по времето на Изповедника се е свързвало с името на ученика на св. ап. Павел – Дионисий Ареопагит успява да запълни вакуума във формиращото се византийско богословие след осъждането на Ориген от Петия вселенски събор, успява да захрани богословието с достатъчно материал за метафизични спекулации. Изповедника използва редица положения от неговата концепция за богопознанието, онтологията и еклезиологията, които като теоретични постановки поставя в основите на цялостната си богословска визия.

Бог е абсолютно непознаваем, в действителност Той е „над всяка същност и живот, никоя светлина не може да го изобрази, а всяко слово и ум са несравнимо далеч от това да са Негово подобие.“²²

Дионисий посочва два пътя за познание на Бога, или чрез пълното отрицание спрямо Него на всичко онова, което като дефиниция може да се приложи към тварното битие, или чрез възвисяване отвъд пределите на това тварно съществуващо и навлизане в светозарния мрак на незнанието. Това са пътищата на катафатическото и апофатическото богословие. И двата водят до някакво познание за Бога, но апофатиката за Дионисий е по-извисения от двата.

²¹ Св. Григорий Нисийски. Большое огласительное слово. – В: *Творения святых отцев в русском переводе*, т. 40, Москва: Типография В. Готье, 1862, с.15.

²² Св. Дионисий Ареопагит, За небесната йерархия. София: ЛИК, 2001, с.24.

За Бога не може да се даде никакво определение, защото дефиницията в самата си същност е ограничаваща, по тази причина за Него, единственото, което може да се твърди е, че Той е. Колкото и да се въздига ума в катафатиката той може единствено да разбере абсолютната неопределимост на Бога.

При по-съвършения път на богопознанието – апофатиката, умът в състояние на екстаз и непосредствено се удостоява с мистическото озарение, като по този начин постига единение с Бога и обожение, което е и цел на човешкия живот.²³

Чрез йерархичната структура на битието донякъде според Дионисий се преодолява тази пропаст между Твореца и сътвореното, но чрез нея се осъществява и прошествието на Божествените енергии като битиеутвърждаващи и благодатни божествени озарение, които всяко едно от съществуващото приема съобразно на мярата на собствената си природа. Така всичко от сътвореното чрез тези енергии е причастно на божествения живот.

Чрез йерархията прошестват Божествените енергии, които утвърждават битието на отделните степени, тези които са в Близост до Бога, имат, така да се изразим „по-плътно“ битие, което се „разрежда“ при снизхождението към по-ниските нива на йерархията, Дионисий учи за различните същества; „най-първодостойните сили съществуват действително и сякаш пребивавайки в предверието на свръхсъщностната Троица, от Нея и в Нея имат битие, и то богоподобно битие. Тези след тях имат по-отслабено битие, а най-отдалечените – крайно снижено, в сравнение с ангелите, които пък в сравнение с нас съществуват по надминаваш света начин“.²⁴

Така във виждането на Дионисий йерархията почива на принципи, които основополагат и цялото творение.

Първият изразява принципа на хармонията, който се изразява в посредничеството на по-висшето, което действа като приобщаващо на онова, което е под него, като го въвежда към предшестващото го начало.

Вторият основополагащ принцип е този на „включването“ и „изявяването“, според него по-високите йерархични нива обладават съвършенствата на по-ниските в преизобилна

²³ Св. Дионисий Ареопагит. За църковната йерархия. София: ЛИК, 2001, с.85.

²⁴ Псевдо-Дионисий Ареопагит, За Божествените имена. София: Гал-Ико, 1999, с.52.

степен, но и по-ниските не са напълно лишени от съвършенствата на висшите нива, но ги изразяват в по-отслабена степен.

Третият е принципа на синергията, който изразява проникнатостта на цялата йерархична структура от една сила и едно действие.²⁵

Глава втора. Божият промисъл и свободата на творението

1. Божественият Логос и логосите на съществуващото

Функцията на понятието логос в онтологията на св. Максим изразява общото творческо начало на съществуващото като цяло, конституиращо отделното съществуващо и възвеждащо го чрез синергията до своя Създател.

В изследванията върху св. Максим доминира схващането, че той изгражда своето учение за логосите като опровержение на Оригеновата онтология, но същевременно при него християнската концепция за Логоса изкачва върха на своето развитие.²⁶

За св. Максим Логосите на творението присъстват в Бога изначално, те са Негови благи воления, чрез които Той привежда в битие всичко съществуващо, всяко от което съществува съобразно собствения си логос.²⁷

Това движение на всичко сътворено към неговата Първопричина, заложено в неговия логос, св. Максим нарича природна сила (*δύναμιν φυσικήν*), страст (*πάθος*), естествено присъща на съществуващото, нищо от което според своя логос не е неподвижно.²⁸

Естественото, т.е. според логоса на природата, движение е онтологично присъщо на нещата, то не е свързано с изменчивостта на тварното съществуване, то е възход към първоначалния замисъл на Твореца, към Божествената им цел, Бог е хоризонт и край на

²⁵ Вж. Св. Дионисий Ареопагит, За небесната йерархия, предговора на проф. И. Христов, с.12.

²⁶ Cf. Thunberg, L. *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*. Chicago: Open Court Publishing Company, 1995, p.73.

²⁷ Amb. Io. PG 91, 1080A, 1329A. По отношение на логосите като божествени воления св. Максим разсъждава сходно с Псевдо-Дионисий, който ги определя като „образци (парадигми) на съществуващото и които богословието назовава предопределения и благи божествени воления“, За Божествените имена V, 8.

²⁸ Amb. Io. PG 91, 1072B, 1073B.

движението, защото е и негово начало, всяко друго движение е всъщност извращаване, унищожаване на движението.²⁹

Движението, според отца, трябва да бъде естествено, т.е. според логоса на природата, дори когато той го нарича страст, веднага прави уточнението, че тя трябва да се разбира благоразумно, като природен стремеж. И нещо, отнасящо се до сърцевината на темата на настоящото изследване – синергията: когато на някои места Преподобният говори за движение³⁰, той използва „ἐνεργουόμενος“, т.е. движим от нещо, действащ, но не самостоятелно, а от нещо външно.

Ясно е, че идеята за движението, в нейните метафизични измерения като целеустременост към Бога, е заложена в логоса на съществуващото, но същевременно самата същност на логоса изразява и идеята за съпричастност на съществуващото към Божествения живот.

2. Образ на Образа

Самото понятие образ играе съществена роля в богословското осмисляне на света, присъствието на Бог в него, както и в самия процес на богопознание, а и нещо особено характерно за св. Максим – при него образността и символиката са същностни елементи както на изказа, така и на мисловната му система.

По думите на Тунберг понятията за образа и подобие са в основата на цялото богословие на св. Максим, като приносяният му дял е в разкриването на връзката между тях и особената роля, която той приписва на уподобяването.³¹

Водеца за св. Максим, а и за цялата светоотеческа антропология, е постановката, че човек, бидейки сътворен „по образ Божий“, е образ на Предвечното Слово. Както учи св. Максим, в Богочовешката личност на Спасителя, „предвечният съвет Божий“ за човека намира своята цел и завършек, това е „тази велика съкровена тайна, този блажен финал, заради който на всичко е дадено начало. Това е предопределената Божествена цел на сътворените същества, за която ние говорим като за предопределен край, заради който

²⁹ Loudovikos, N. A Eucharistic Ontology. Maximus the Confessor's Eschatological Ontology of Being. Brookline-Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press, 2010, p.166-167.

³⁰ Amb.Io. PG 91, 1084B.

³¹ Cf. Thunberg, L. Microcosm and Mediator. p. 113-114.

всичко съществува, макар че той не зависи от нищо / от съществуващото /. Именно заради този край / Христос, съединил в ипостасно единство Божествената и човешка природа / Бог е създал всички неща.“³²

Христос приема цялостната човешка природа без последствията от греха чрез свръхестествения начин на зачеването и приснодевственото раждане – този е тропосът на съществуване на човешката природа както е бил първоначално замислен от „предвечния съвет“ и който се възстановява в Богочовека.

Човекът изразява цялото богатство на разгръщането на Логоса в мирозданието – той събира в себе си всички посоки на катафатиката и онтологията. Разкриването на човешката същност, напълно може да замени съзерцанието на природата, което и доста често се оказва и отправна точка за мистичните умозрения на св. отец.³³

Човекът е онтологичният център на всичко сътворено, неговата душа заема междинно място между Бога и материята и има силата да се съедини както с Него, така и с тварното.³⁴

В човешката природа двете сфери на битието намират своето единство и хармония, изразяващи се в съзвучието между душевните сили и телесните чувства, всеки един сетивен познавателен акт е основа, символ на свръхсетивното познание, както сетивният свят подготвя петте чувства на човека за познавателния процес, така и душевните сили, попаднали в света на добродетелите, се подготвят за духовни възприятия, дори телесните чувства по своя собствен логос подготвят душевните сили за съзерцаването в логосите на творението на Единия Божествен Логос.³⁵

3. Душа и тяло

Тялото и душата са сътворени по различен начин, а човекът е двойствен по своята природа.³⁶

По този начин, акцентирайки на неразривната връзка между душата и тялото, св. Максим не толкова поддържа безсмъртието на душата въпреки връзката ѝ с тялото, колкото

³² QTh. 60, PG 90, 621A.

³³ Срв. Епифанович, С. Преподобный Максим Исповедник. с. 75-76.

³⁴ Amb. Io. PG 91,1193D.

³⁵ Ibid. 1248B.

³⁶ Ibid. 1373C.

конституира Бог като единственият фактор за това неразривно единство, което като такова предвечно съществува в Него, т.е. предвечният замисъл, че човешката природа трябва да се състои от тези два елемента и следователно не е възможно предсъществуването на единия или другия елемент от тази връзка.³⁷

Душата и тялото не са тъждествени по същност (κατὰ τὴν οὐσίαν) и битието им не е тъждествено едно на друго (ἀλλήλοισι μὴ ταῦτόν ἐστι τὸ εἶναι), имат свои собствени логоси, тъй като където няма тъждество на битието не може да се търси и общност на логоса.³⁸

Тялото е създадено от наличната материя (ὑποκειμένης ὕλης), а душата е плод на „диханието за живот“, което се съединява в една ипостас с тялото в момента на зачатие.³⁹

Като първенстващо начало, според Изповедника душата трябва да властва над тялото, да възпира неговите неразумни стремления, известни като инстинкти в терминологичния апарат на съвременната наука.

Ако душата не успее чрез спазването на заповедите да направи тялото неподвластно на злото, действащо чрез сетивата, то тя винаги ще води война с него, докато чрез въздържанието и подвижническите трудове тя го укрепва в добродетелите и го облича с тях подобно на разноцветната одежда, с която Израил облича любимия си син Иосиф (срв. Бит.37:3).⁴⁰

4. Логосът на човешката природа

Логосът на човешката природа се състои в единството между тялото и душата.⁴¹

Единството между двете природи за Изповедника конституира и общия логос на съставната природа – човешкия логос е базиран на тази интегрална връзка на душата и тялото като всяка една част, явявайки се дял от цялото, може да се идентифицира с цялостния човек.⁴²

³⁷ Cf. Thunberg, L. Microcosm and Mediator. p.98.

³⁸ Amb. Io. PG 91, 1321C.

³⁹ Ibid. 1321CD.

⁴⁰ QD. 25, 174, I,27.

⁴¹ Amb. Io.PG 91, 1341D.

⁴² Ibid. 1100A.

5. Богоуподобяването

В контекста на разбирането си за богоуподобяването. Преподобният отец развива и своето учение за аскетата като преобразяване на човешката природа и придобиването на съвършено подобие.

Богоуподобяването като цел на подвижническите трудове е вследствие на синергията в действията на Божествените енергии и човешките усилия – то се дава като награда за последните и е в пряка зависимост от тях, но същевременно е плод, дар на Божествената благодат, защото само на нея „природно е присъщо според възприемчивостта (на съществуващото – скобите са мои) да дава обожение, просвещавайки естеството чрез свръхестествената Светлина, и да го направи по преизобилната си слава, превъзходящо собствените си ограничения.⁴³

Богоуподобяването се разглежда като процес на очистване на вярващия, за да може в сърцето му, в най-съкровената същност да се открие Христос и Той открива възможността за постигането на истинската премъдрост и знание именно според степента на уподобяване.⁴⁴

Подобието като динамичен компонент на човешката личност е разкрито и в Главите за любовта, където св. Максим диференцира четирите свойства, които Бог дава на човека като разумна духовна същност, а именно: битие, приснобитие, благост и премъдрост. Първите две конституират Божия образ, доколкото сътворен човекът е призван за вечен живот, а другите две се отнасят до волята, за да може чрез нея човек да се приобщи към Божествения живот и по степента на своята приобщеност да стане това, което Бог е по своята същност.⁴⁵

6. Човешката воля

Самото дефиниране на волята, нейното отношение към природата и ипостастта за Светия отец е свързано с разкриването на учението за Богочовешката Личност на Спасителя в духа на халкидонската традиция.

⁴³ QTh.22.

⁴⁴ Car. IV, 70.

⁴⁵ Ibid. III,25.

Естествената воля.

Естествената воля се отнася към природата на човека като разумно същество и е стремеж към това, което е присъщо на тази природа, тя е една от същностните ѝ характеристики и поддържа всичко, което е свойствено на природата. Така волята се явява природна енергия, тя е движение, стремеж съобразно логоса на съществуващото.⁴⁶

Гномичната воля

Гномичната воля във виждането на св. Максим, така както тя е добре позната на хората, е свързана най-вече с човешките избори след грехопадението. В следствие на него в разсъждението, предшествашо избора, виждаме невежество, съмнение и противоречия, човекът разсъждава за съмнителното, а не за безспорното и не разсъждава безпристрастно.⁴⁷

7. Грехопадението

Св. Максим разглежда греха на прародителите като катастрофа от космически порядък, чиито последствия се отнасят не само до човека, но обхващат и вселената като цяло, след него тя става място на смъртта и разпада.⁴⁸

Св. Максим пише, че Бог, сътворявайки човешкото естество, не е сътворил заедно с него нито сетивната наслада, нито страданието, а е вложил в него сила за духовно наслаждение, благодарение на която човекът по неизследим начин е можел да вкухва блаженството от общението с Бога, но е насочил тази сила към сетивните неща (πρὸς τὰ αἰσθητά), в резултат на което се появява наслаждение, водещо до движение противно на природата (παρὰ φύσιν ἐνεργουμένην τὴν ἡδονήν).⁴⁹

8. Смъртта

Новото като богословски принос се състои при интерпретацията на проблема в светлината на чисто Максимовите понятия като логос на природата (λόγος τῆς φύσεως), благобитие (τὸ εὖ εἶναι) и приснобитие (τὸ ἀεὶ εἶναι).⁵⁰

⁴⁶ Opusc.3, PG 91, 45D, Opusc.1, PG 91, 12C.

⁴⁷ Руг., PG 91, 308D.

⁴⁸ Ер. 10, PG 91, 449В.

⁴⁹ QTh. 61.

⁵⁰ Вж. Христов, И. Темата за смъртта в богословието на св. Максим Изповедник. *Християнство и култура*, 4 (2013), с. 15.

Във връзка с това проф. Христов отбелязва и трите оригинални възгледа на св. Максим в чисто сотериологичния план на учението му за смъртта, а именно: властта Господня над противоположностите; Божията способност да предизвика даденост на ейдоса (ἔξις) чрез приемане на лишеността (στέρησις) и отмяната на причинната връзка между греха (страстното раждане) и смъртта.⁵¹

9. Тайната на Боговъплъщението

Цялата богословска система на Изповедника е христоцентрична, актът на въплъщението на Логоса е централното събитие, към което водят всички негови мисловни линии. Това събитие подлежи на осмисляне и интерпретация във всичките планове на богословието, защото те са възможни единствено чрез него и съдържат в себе си различните измерения на богообщението.

Тайната на спасението, по думите на преп. Иустин (Попович), във всичко се съгласува с акта на Боговъплъщението, всичко съставлящо тази тайна се свежда до живота на Сина Божий в плът, Бог в плът, това е Спасителят и Той не е отвлечена философска абстракция или религиозен трансцендентализъм, а Живият Бог, Богочовекът, Който чрез своя живот на земята създаде една нова реалност, в която присъстват и спасението, и изкуплението, и освещаването и обожението на човека.⁵²

Чрез въплъщението на Словото икономията преодолява онтологията, преминават се преградите на смъртта, греха и самата природа, пътят на съединяване с Бога за съгрешилото човечество се слива с пътя на спасението. В мисловната линия на Изповедника въплъщението и обожението са съгласувани помежду си и взаимно се предполагат.⁵³

Икономията на спасението за св. Максим разделя човешката история на два периода – единият се отнася до подготовката за тайнството на Боговъплъщението, а другият засяга земната история на Църквата като пространство на синергията, водеща до обожението.⁵⁴

⁵¹ пак там, с.16.

⁵² Преп. Иустин (Попович). Догматика Православной Церкви. Сотериология и Еклесиология. – В: *Собрание творений преподобного Иустина. т.3.*, Москва, Паломник, 2006, с.24.

⁵³ Вж. Лоски, В. Мистическото богословие на Източната Църква. Велико Търново:Слово, 1993, с.75-76.

⁵⁴ QTh. 22.

10. Сложната ипостас

Традиционно св. Максим работи и говори на езика на Халкидонската христология, подобно на Леонтий Византийски той противопоставя природата като нещо общо и съзерцавано само в мисленето на ипостастта като нещо конкретно, но което не се изчерпва само със своето своеобразие и е преди всичко самостоятелно битие (*καθ' ἑαυτό*).⁵⁵

За да обяснят единството на природите в Христос, Леонтий и други богослови преди него използват аналогията с човека, който се състои от душа и тяло, двете природи са онтологично обединени и взаимно се проникват, тук и монофизитите са съгласни с това сравнение, което по своята същност изразява едно умерено платонистко виждане за относителната самостоятелност на двата елемента у човека.⁵⁶

Във връзка с видово-родовата принадлежност св. Максим обосновава и съставната ипостас на Спасителя.

Въпреки че съгласно теорията частите на съставната ипостас трябва да са възникнали по едно и също време, той не се отказва да определя ипостастта на възплътеното Слово като съставна, поради това, че тя не принадлежи към никой вид, защото всяка съставна ипостас е съставна не сама по себе си, а по природа и съдържа в себе си вида към който принадлежи, както отделното (родовото) съдържа в себе си общото (видовото).⁵⁷

Христос обаче нито е вид, защото видът се включва в някой род, нито е род, защото родът включва множество индивиди.⁵⁸

По този начин като съставна ипостас Христос е единствен и така има обща природа с Отец, от една страна, и с човека, от друга, при Него единството е само на нивото на ипостастта, докато при човека душата и тялото си взаимодействат по начин, който е немислим между природите на Богочовека.⁵⁹

⁵⁵ Вж. Флоровский, Г. Восточные отцы V-VIII веков. Москв: Паломник, 1992, с.213.

⁵⁶ Cf. Balthasar, H., *Cosmic Liturgy. The Universe According to Maximus the Confessor*, San Francisco, Ignatius Press, 2003, p.237.

⁵⁷ Ep.12, PG 91, 489A.

⁵⁸ Ep.13, PG 91, 520AB, 529A.

⁵⁹ Ep.13, PG 91,532B.

11. Две енергии. Две воли

Сотириологията отново е в основата на аргументацията на св. Максим за наличието у Христос на две воли, човешка и Божествена, защото отсъствието на природна самовластна човешка воля води и до непълна човешка природа.⁶⁰

За Изповедника волята не може да бъде свойство на личността, а на природата и така, ако Христос не е нещо друго, различно от съставлящите го природи, от които и в които Той е, то очевидно бидейки един и същ, ще действа съответно на своите природи, така както на всяка една от тях е присъщо.⁶¹

Глава трета. Синергията

1. Тропосът

Св. Максим не е първият, който използва понятието тропос, срещаме го при св. Василий Велики, Дидим Слепия, св. Григорий Нисийски, св. Амфилохий Иконийски, бл. Теодорит Кирски и др., където се употребява основно в тринитарен контекст по отношение на ипостастта /св. Василий Велики/, по отношение на първите хора /двойката логос на същността - тропос на съществуването при св. Григорий Нисийски/, отново в учението за Св. Троица на бл. Теодорит и св. Амфилохий и т.н.⁶²

По думите на Шерууд самото разбиране на логоса при св. Максим е трудно без схващането на тропоса като начин на съществуване на природата, следователно диалектичката връзка между тях обяснява и конкретно съществуващото като феномен.⁶³

Всяко обновяване на свойствата на дадена природа се извършва по отношение на нейния тропос, а не на логоса, защото той като онтологически принцип, конституиращ конкретното нещо, е неизменен. Така дори чудесното обновяване, т.е. обновяването,

⁶⁰ Opusc. 15, PG 91, 157A.

⁶¹ Pуг., PG 91, 289C.

⁶² Cf. Larchet, J. La divinization de l'homme selon saint Maxime le Confesseur, Paris: Les éditions du Cerf, 1996, p.141.

⁶³ Cf. Sherwood, P. The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor, Rome: Pontificiae Universitatis Gregorianaе, 1955, p.165-166.

превишаващо границите на самото съществуващо, отново е свързано само с тропоса, защото по своята същност то си остава същото, което е било.⁶⁴

Тропосът при св. Максим се свързва с конкретизиращия елемент на индивидуалното битие особено при човека, защото от конкретния тропос на съществуването на индивидуалната човешка природа – личността – зависи и това каква ще е нейната позиционираност по отношение на Бога, дали съобразно с движението си, присъщо на логоса на своята природа човекът ще възвърне състоянието си на „частица“ от Бога, т.е. на имащ място в Него или на база на противоположното си движение, отстъпвайки от логоса си, ще си навлече осъждане в Тялото Христово⁶⁵.

2. Нетварните енергии.

Напълно в духа на традицията св. Максим схваща понятието енергия, от една страна, като вътрешна активност, от друга – като външно действие, като предвечната вътрешна и насочената навън активност на Бога.⁶⁶

За св. Максим Божествените творчески и промислителни енергии са „отпечатани“ в логосите на съществуващите неща и чрез тяхното съзерцание умът възхожда към Бога, познавайки Го в тази Негова творческа и промислителна проявеност.⁶⁷

Творението е плод на Божествената любов, която прошества от същността на Бога и се изобразява в света като стремеж към причастност на всяка една сътворена твар към Божественото подобие, в желанието у тварите за неизчерпаемо усвояване на преизобилните блага на Неизчерпаемия – любовта, но вече отразена от творението се насочва към Твореца.⁶⁸

3. Богопознанието

Напълно в духа на традицията св. Максим изповядва абсолютната непознаваемост на Божествената същност, защото тя превишава всяко мислене и се простира отвъд

⁶⁴ Amb. Io. PG 91, 1341D.

⁶⁵ Q.D173.

⁶⁶ Христов, И. Πρόνοια и Σοφία в дискурса на енергиите според гръцките схолии към Ареопагитския корпус. [https://dveri.bg/component/com_content/Itemid,100521/catid,280/id,68303/view,article/\(23.08.2022\)](https://dveri.bg/component/com_content/Itemid,100521/catid,280/id,68303/view,article/(23.08.2022)).

⁶⁷ Myst. I.

⁶⁸ Car. III, 46.

границите на всяко знание. Светият отец, следвайки св. Григорий Богослов, учи, че за Бог можем да знаем, единствено, че Той е, т.е. че съществува, но не можем да знаем какво Той е, защото едно е да знаем, че едно нещо съществува, а съвсем друго да познаваме какво е то по същността си.⁶⁹

Към Бог са неприложими никакви определения, защото дори и противоречиви съждения относно Него са с еднаква степен на достоверност, защото утвърдителните съждения по отношение на Свръхсъществуващия са отрицание на съществуващото и обратно – утвърждаване по отношение на съществуващото е отрицание на Свръхсъщността, защото Той с еднаква степен на достоверност може да бъде обозначен и като битие и като небитие, и въпреки това нито едно от двете съждения не може да бъде приложимо, защото е несъпоставим с нищо от съществуващото или мислимото, превъзхожда всички свойства и качества на тварното битие, неговата множественост, съставност и изменчивост, всички категории на мисленето – начало, среда, край, същност и енергия.⁷⁰

Въпреки това чрез съзерцаване на творението човек може да придобие известно познание за Бога.

Най-общо, в съзвучие с учението на светия отец, можем да опишем естественото, дискурсивното познание като едно търсене, макар и често страдащо от прекалената си привързаност към способностите на ума в своите окончателни построения, на закономерност и подредба в универсума, или вече от по-високата позиция на естественото съзерцание, на логосното устройство на съществуващото.

Но ценността на това познание Изповедника вижда

като врата към съзерцаването на символите на Божественото присъствие в света. Тези символи ни отвеждат към един друг свят на същностите на нещата, към техния смисъл в плана на икономията.

Катафатическо богословие има своето специфично място в учението за богопознанието като проява на синергията между Бога и човека при св. Максим като едно

⁶⁹ Amb. Io.PG 91, 1229 C.

⁷⁰ Prol. Myst.; Amb. Io., PG 91, 1081B, 1257D; Th.Oec. I,2.

въведение към по-високата степен на общение с нетварните Божествени енергии, чийто израз е отрицателното, апофатическото богословие.

Истинското познание се постига във висините на апофатическото богословие, когато умът вече е „оголен”, подобно на първосъздадения Адам, от присъщите му способности, които са го приковавали към изменчивото битие и абсолютно откъснат от всичко и събран в себе си да се загуби в Божествения мрак и загубвайки се да открие себе си, така както е бил промислен още преди сътворението.

Висшата степен на богопознанието като синергийно единение се постига в апофатическото богословие и забележителни в тази връзка са думите на Лоски, който не го разглежда като познание, както би могло да се интерпретира катафатическото, а най-вече като единение, в което вече отсъства както обекта, така и субекта на познанието, а двете са едно, защото тук се достигат границите на познаваемото вследствие на освобождаването, както от видимото, така и от самото виждащо.⁷¹

4. Преодоляването на разделенията.

Чрез акта на Боговъплъщението се извършва цялостно обновяване не само на човешкото естество, но са създадени предпоставките за едно ново творение. В тази връзка и св. Максим излага своето учение за преодоляването на разделенията в самото творение, разсъждавайки върху думите на св. Григорий Богослов, „обновява се естеството и Бог става човек“.⁷²

По думите на св. Максим традиционно Светите отци говорят за пет разделения, които обхващат съществуващото като такова – първото изразява фундаменталната разлика между Твореца и творението, това е разделението на природата на несътворена и тварна т.е., имаща начало на своето битие, двете природи са абсолютно неотнормими една към друга.

Второто разделение определя двете сфери на съществуващото – умопостижимата и сетивната; третото се отнася към самата сетивна природа и я диференцира на небе и земя;

⁷¹ Лоски, В., Мистическото богословие. с.21.

⁷² Св. Григорий Богослов, Слово 39. с. 456.

земята от своя страна се разделя в четвъртото на рай и свят (οἰκουμένην) и петото засяга човека – той се разделя на мъжки и женски пол.⁷³

Човекът, сътворен последен и въведен в творение като свързващо природите звено (σύνδεσμός τις φυσικός), е призван да осъществи великото тайнство на Божествената цел (σκολοῦ) като хармонично съедини противоположностите (ἄκρων) по порядък, възхождащ от близкото към по-далечното и от по-несъвършеното към съвършеното и, единявайки ги, да ги възведе към Бога като причина за единството.⁷⁴

Първото единение трябва да се извърши от самия човек, като неговата цел е да си върне автентичния логос на своята природа, да го изчисти от фрагментацията и да го изрази в първозамисленото му единство като най-чист образ на Създателя.⁷⁵

Това завръщане към първообраза на човека се постига чрез деятельното любомъдрие, чрез борбата със страстите, които са вследствие от фрагментираността на човешката природа и насочеността на душевните сили към всичко онова, което е различно от естественото ѝ движение към Бога.

Събрал в едно фрагментите на собствената си природа и възвърнал първоначалното си достойнство, човекът преминава към преодоляването на второто разделение, което също е следствие от грехопадението на човека.

Бог Слово чрез въплъщението Си довежда до единство човешката природа като премахва половото разделение и прави логоса на естеството, който е еднакъв при мъжа и жената, свободен от страстния елемент, Той единява и земята, като преодолява различието между сетивния рай и обитаваната земя.⁷⁶

Третото разделение вече издига човека на нивото на съзерцанието, ако го свържем с аскетическата практика. Бог Слово съединява небето и земята, възлизайки на небето с тяло, каквото има и човека и което, както вече беше казано, св. Максим държи да се счита за част от общия логос на човешката природа. Чрез това свое телесно възнесение Христос показва единството на сетивната природа като част от общия човешки логос, който обхваща в едно и телесното и духовното – по този начин в Себе си премахва признаците на разделието.⁷⁷

⁷³ Amb. Io. PG 91, 1305AB.

⁷⁴ Ibid. 1305BC.

⁷⁵ Ibid., 1305D.

⁷⁶ QTh. 48, PG90, 436A.

⁷⁷ Ibid. 1309C.

Аскезата води до преодоляването на грубата телесност, подвижникът е тъждествен по добродетели във всичко (*παντὶ τρόπῳ*), доколкото това е възможно за човека, с ангелите, направил е чрез безстрастието единна и съвършено неразделна по отношение на себе си чувствената природа, пространствените условности вече са преодоленни в тропоса на тази преобразена телесност и вече нищо не възпрепятства възходането към небето, защото и самият ум на подвижника е насочен единствено към Бога като крайна цел и опора на съществуването му.⁷⁸

Ако преодоляването на третото разделение изискваше душевен мир и безстрастие подобно на ангелското, то четвъртото вече поставя човека и на едно ниво на познанието с безплътните сили, то е във формата на познание, което откъсва човека от природната детерминираност и го отправя в търсене на Бога, като Създател, видян през логосите, през принципите на Неговото творение. По тази причина това знание и състоянието, до което води, може да бъде интерпретирано и като съ-възнесение със Словото. Въплъщението на Словото е събитие от вселенски порядък, то засяга, както сетивния, така и умопостижимия свят, които се поддържат от единството на собствените им логоси в Единия Божествен Логос. Така духовното издигане в съзерцанието е едно следване на Христос при Неговото възнесение към Отца и Божественото снизхождане към човека чрез Боговъплъщението – води до човешкото възнесение към Бога.⁷⁹

Стигаме и до последното разделение, което може да се преодолее единствено чрез благодатта, защото то вече засяга фундаменталната разлика между природите – несътворена и сътворена. Не, че Божествената благодат като нетварна енергия не действа в синергия с човешките енергии при преодоляването на първите четири разделения, но надмогването на последното трябва да се разглежда единствено в светлината на най-велик дар по отношение на човека, защото обожението на човешката природа и чрез нея на цялото творение, това „всичко у всички“, това участие в Божественото естество, за което говори Апостолът, вече не е плод на синергия – то е свръхестественото прошествие на Божествената любов, която, прониквайки в творението, го обожествява.

⁷⁸ Ibid.1308A.

⁷⁹ Cf. Thunberg, L. op. cit., p.393-394

5. Синтезът на любовта

Единството, основаващо се на любовта, св. Максим разглежда в два плана. Първият, условно може да го определим като теоретико-етически, поставя любовта на върха на йерархията на добродетелите, а вторият вече я разглежда в плана на отношенията на човека към Бога и ближния като основа на това единство.

Всички добродетели възхождат към любовта, Изповедника я определя като най-главната добродетел, а тя от своя страна се съдържа във всяка една от тях.⁸⁰

Любовта се явява завършека на всички добродетели – ако вярата е основата на надеждата и любовта, а надеждата е силата на вярата и любовта, то любовта със своята пълнота ги обхваща и двете. Любовта показва богообразната същност на човешката природа и мъдро подчинява волевите стремежи на разума, а не обратното, и го кара да следва естественото движение на природата и по този начин да придобие една воля както с Бог, така и с ближните.⁸¹

Любовта преобразува и интегрира и способностите на ума, според Изповедника на едно „по-ниско“, практическо ниво, тя се ражда от страха Божи, разглеждан преди всичко като страх от наказание и като последствие от този страх идват спазването на заповедите, въздържанието, търпението, упованието на Бога и безстрастието, от което и се ражда любовта.⁸²

Християнският гносис е винаги неразделен от любовта, той се явява преди всичко морално и духовно знание, което се основава на чистата и нелицемерна любов към ближния, която според св. Максим прави възможна причастността към Божествената любов и Божественото знание. Ако знанието на ума е истинно, то ще породи любовта към Бога, от която няма нищо по-ценно.⁸³

6. Общението на благодатта.

Това общение се осъществява както на едно вселенско ниво, така и в душата на всеки един християнин. Защото тя също е образ на Първообраза и като такава извършва същите

⁸⁰ Thal. 40, Ep.2, PG91, 396A.

⁸¹ Ep.2, PG91, 396C.

⁸² Car. I, 81.

⁸³ Ibid. I, 9, 27.

спасителни действия, подобни на Божествените дела. Църквата е Тялото Господне, изпълващо горния и долния свят и единяваща своите членове с тяхната Глава.⁸⁴

В Църквата, като свето Събрание, се осъществява общението и с безтелесните ангелски чинове, които, намиращи се в йерархията по-високо от човека, също отправят молитви за присъстващите. А чрез извършващите се тайнства в събранието човеците се преобразяват и обожават съразмерно на своята духовна готовност и чистота. И така, преборили легионите на злото, те се поставят под прякото Божествено ръководство.⁸⁵

Така за Изповедника в плана на Божествената икономия предназначението на Църквата е в единението на вярващите и възвеждането им към Бога – когато тя изпълни това, ще настъпи и краят на сегашния свят, „големият човек-светът ще умре, както умира и малкият, за да възстане обновен във възкресението, тогава всичко ще се одухотвори, тленното ще стане нетленно и природата ще получи пакибитие заради човека, и когато над него и над цялата твар се простре благодатта на обожението Бог ще се съедини по най-близкия възможен начин с душата, а чрез нея и с тялото, а от там и с цялата видима природа и Бог ще бъде „всичко за всички“ (1Кор. 15:28).⁸⁶

7. Аскезата

Аскетическата практика св. Максим традиционно я развива в трите и измерения, деятелно любомъдрие, естествено съзерцание и богословие.

8. Деятелното любомъдрие.

Деятелното любомъдрие или още както св. Максим го нарича, практическа философия (πρακτικὴ φιλοσοφία), е упражнение в добродетелта, която е и свободата на душата – то е насочено към борбата със страстите и отделянето на ума като първенстваща част на душата от тях.⁸⁷

Практическата философия трябва да се осъществява поэтапно – като се започне с правилното отношение към нещата, пораждащи страстните желания, човек не бива да се

⁸⁴ Amb. Io. PG 91, 1281A.

⁸⁵ Myst. 24. PG 91, 689D, 704A.

⁸⁶ Епифанович, С. цит. съч. с. 102.

⁸⁷ Car. II, 44.

стреми към нищо от това, което не съставлява предмет на Божествените заповеди, които водят към спасение, единствено към тях той трябва да насочва изцяло своите усилия.⁸⁸

9. Естественото съзерцание

На първите степени на тази йерархична подредба се осъществява и лекуването на различните групи душевни сили – ако при практическата философия се лекуват свързаните с плътта или самолюбието, естественото съзерцание вече лекува ума от неговото незнание.

Това незнание е вследствие на престъпването на Божествените заповеди още от прародителите и е отделило човека от общение с Бога и за да се съедини отново с Него, човекът, след като вече се е очистил от страстите и страстните помисли, съзерцава цялата пъстрота от логоси на творението чрез естественото съзерцание. Но това съзерцание е само път към отвеждането на умствените енергии към постигане, доколкото е възможно, на Божествения Логос или, с други думи, до тайнственото богословие, при което вече умът е единен със себе си и мисли единствено Логоса.⁸⁹

10. Тайнственото богословие

За св. Максим тайнственото богословие е истинското богословие, то е в най-висша степен богословие на откровението, но откровение в мистическия екстаз, когато душата, преминала през всички степени на въздигането и знанието, водена от Словото, според нейните възможности получава равноангелско знание.⁹⁰

Синергията с Бога в човешките действия е довела до едно христовидно състояние на човека, което го е превърнало отново в най-чист образ на Словото.⁹¹

Тази христообразност обхваща тотално човешката природа, преживявайки тайнствените въплъщения на Словото, подвижникът придобива „Христов ум“ (1Кор.2:16) като синергия.⁹²

⁸⁸ Ер. I, PG 91, 368A.

⁸⁹ Th.Оес. II, 8.

⁹⁰ Myst, 23, PG91, 701B.

⁹¹ Amb. Io., PG 91, 1285A.

⁹² Вж. Христов, И. Божественото ръководство над ума в синергията на Бога и човека според св. Максим Исповедник, публикацията е достъпна на адрес: [https://dveri.bg/component/com_content/Itemid,100521/catid,280/id,23265/view,article/\(15.08.2022\)](https://dveri.bg/component/com_content/Itemid,100521/catid,280/id,23265/view,article/(15.08.2022)).

11. Обожението на човешката природа.

Своите виждания за обожението преподобният отец развива във връзка със схващането си за поетапното възхождане на човека към Бога, така както то се осъществява в трите етапа на духовния живот – праксис-а, съзерцанието и екстаза на същинското богословие.

Първото условие за обожението, което по своята същност представлява обожение на едно нравствено ниво, се осъществява чрез отхвърлянето на привързаността към света и прекратяването на противоборството с Бога, което човек води вследствие от своята страстна обвързаност, станал роб на страстите човекът е съучастник и слуга на дявола в неговата борба срещу Бога. Когато човекът се очисти от страстното опиянение и отхвърли робството на дявола, ще приеме мирния и кротък Цар Христос, Който ще го ръководи според истинските закони и човекът ще му даде като дан плодовете на праведността, съзрели в него от пазенето на добродетелите.⁹³

Обожението на ума следва от обожението в нравствен аспект, защото последния по същество е обожение на деятелните способности на душата, които се ръководят разума.

Обожението за св. Максим, е Божията Събота като свършен завършек, като пълно прекратяване на Божествените действия спрямо съществуващото, казва че е възможно Бог да „отдъхва“ от естествените си енергии и във всяко сътворено, което съразмерно на природата си определя и собствената си естествена енергия спрямо Бога.⁹⁴

Заклучение

В хода на настоящото изследване се постигна зададената цел, а именно да се изследва процеса на синергийно единение на Бога и човека в антропологическото учение на св. Максим Изповедник.

Успяхме да проучим цялостната схема на развитие на това съдействие, като разгледахме първо основанията, които правят възможна синергията между човека и Бога, започвайки от нивото на онтологията в богословието на светия отец, намираща своя израз в учението му за логосите на съществуващото.

⁹³ Ер.24, PG 91, 609A.

⁹⁴ Th.Oec. I, 47.

Схващането на св. Максим за логосната природа на съществуващото и отношението между индивидуалните логоси и Божествения Логос по схемата Един-много, много-Един, както беше показано не само обяснява единството на творението, но и дефинира пространството на общност между Твореца и творението. Тази общност има и своите есхатологически измерения, които светият отец развива от гледището на една тотална синергия, между Твореца и творението.

Естественото движение на сътворения свят към Бога, заложено в неговата логосна структура прави възможна и реална перспективата на това „всичко у всички“, за което говори св. ап. Павел (срв.1 Кор.15:28).

От гледище на антропологията синергийното единство между Бога и човека е възможно единствено на база общението на двете природи в Личността на Богочовека. От тук и антропологическата концепция на Изповедника е христоцентрична.

Връзката между хринология и антропология в мисловната система на св. Максим беше показана и чрез анализа на богообразността на човешката природа, бидейки образ Божии, човекът е образ на Архетипа Христос. В Личността на въплътеното Слово човешката природа постига замисъла на „предвечния Съвет“ по отношение предназначението на човека.

Само в този контекст може да бъде разбрана ангажираността на преподобния с хринологическата полемика и да бъдат разбрани измеренията на изповедническия му подвиг. За да се осъществи цялостното обожение на човешката природа, тя в Личността на Спасителя трябва да бъде в цялата си пълнота, за да бъде проникната от Божествената природа посредством перихорезата, така както са определили отците в Халкидон. С това догматическо положение, светият отец не може да направи компромис продиктуван от политическите тежнения на двореца в Константинопол и остава верен до край на църковното учение.

В чисто антропологически аспект, въпреки, че както беше споменато в цялата светоотеческа мисловност хринологическата проблематика е неразривно свързана с антропологията, бяха очертани основанията на синергийното единение не само между човека и Бога, но между Твореца и цялото творение, осъществяващо се чрез човека.

По своя логос човешката природа е двусъставна – душа и тяло, това е определящо за уникалното място на човека в универсума. Той свързва в себе си двете сфери на битието – сетивната и умосъзерцаемата, беше акцентирано на преодоляването от страна на св. Максим на антропологическия минимализъм характерен за някои църковни писатели преди него. Преподобния поставя акцента върху богообразността на цялата човешка природа, на душата и тялото и в тази връзка разглежда човека като „универсална работилница“ за усъвършенстване на творението.

В тази връзка беше разгледано и богоуподобяването, ако образът Божий е по-скоро статичния компонент в човешката природа, посредством подобие се разбира динамиката на синергичното единение. Човекът е призван по думите на св. Максим по благодат да стане това, което е Бог по Своята природа.

В този контекст беше разгледано и едно определящо за богословието на Изповедника отношение между логоса на природата и присъщия и тропос, т.е., начина на нейното съществуване. Тази двойка, логос-тропос е от принципно значение за цялата визия на св. Максим и се явява един от основните методологически инструменти, които той използва. Чрез тази диада може да бъде схваната спецификата в учението на Изповедника, например, отнесено към обновлението на естеството, той е пределно ясен, то се осъществява в тропоса, всяко изменение на логоса на природата е немислимо, защото води до нейното унищожаване като конкретика, до превръщането и в нещо друго.

Накрая бяха разгледани различните аспекти на синергийното взаимодействие като фокусът на вниманието беше насочен към аскетическите възгледи на св. Максим. Това беше продиктувано както от съображения свързани с конкретната тема на изследването, така и с една по-обща рецепция на богословието въобще.

По отношение на първата група, може да се каже, че именно аскетиката е тази ос, около която Изповедника развива всички останали елементи от богословската система. За него аскетизмът е самото богословие *par excellence*, само чрез нея е възможно предвкушването на бъдещото блажено състояние на единение с Бога още тук, на земята.

Втората група мотиви са преди всичко свързани с един стремеж, който се наблюдава в съвременното православно богословие за връщане към светоотеческите корени. Този стремеж се свързва и с един специфичен поглед върху богословието като цяло, напълно в

духа на древните отци. На него вече започва да се гледа като на терапевтична наука, чиято цел освен лечението на душата е и живото общение с Бога, а не само абстрактно, академично занимание.

Във връзка с постигането на целите на настоящото изследване решихме и поставените задачи.

Чрез решаването на **първата**, отнасяща се до обосноваването на синергийното единение се показаха основанията за синергията в учението на св. Максим за логосите на съществуващото и за заложения в тях естествен стремеж към Бога. Така от една страна се показва единството на творението в неговия първоначален замисъл, а от друга – разглеждането на движението като част от проблема за синергията показва нейната вкорененост в онтологията на Изповедника.

Освен това на базата на историческия подход възприет като част от методологията на изследването се показва и обусловеността на възгледите на св. Максим от патристическата традиция на Изтока.

Чрез решаването на **втората** задача, касаеща конкретно синергията между Бог и човек, проблемът за това синергийно единство беше проучен в областта на антропологията на св. Максим, където неговата основа се очерта в динамичната връзка между образа и подобие, като беше обърнато специално внимание на богообразността на цялата човешка природа, душата и тялото в Богословието на Преподобния, което е важно за интерпретацията на връзката между тях, в цялостния логос на човека, която той прави в аскетическото си богословие.

Работата по **третата** задача всъщност финализира и постигането на целта на изследването – да бъде изследвано разгръщането на синергийното единение в някой негови аспекти, като ударението беше поставено върху аскетическото учение на преподобния отец по причини, които бяха изтъкнати малко по-горе.

За целта то беше разгледано в аскетическото богословие на св. Максим, което отразява в цялост неговата визия за възхождането на човека към Бога.

То беше осъществено в проблемните полета на добродетелите, основно на любовта, на богопознанието, като синергията при него беше разгледана в нейната връзка с просветлението на ума в съзерцанието на логосите на съществуващото и в мистичното му

единение с Бога в светозарния мрак на апофатиката, вече на ниво богообщение. Друго проблемно поле беше аскетизмът и там синергийното единение беше разгледано от позицията на неговия резултат, а именно – разгръщането на човешкото битие, от чисто физическото съществуване, през благобитие до вечното битие.

Самооценка на научните приноси

1. За първи път у нас беше осъществено цялостно специализирано богословско изследване на аскетическото учение на св. Максим в контекста на неговата антропология.
2. Разгледани са етапите на осъществяване на синергийното единение, отвеждащо към обожението – деятелно любомъдрие, естествено съзерцание, богопознание и богообщение, като в тази връзка са привлечени понятия от аскетическата практика на св. Максим.
3. В полето на антропологията на св. Максим като приносен момент на изследването може да се посочи проучването на разгръщането на човешкото битие посредством аскетизма от чисто физическия модус на съществуване през благобитие към вечното битие.
4. В научно-практически план елементи от дисертацията са представени на сайта на Центъра за изследване на патристичното и византийско духовно наследство и могат да послужат на студентите във връзка с тяхното обучение.

Публикации във връзка с дисертацията

1. Волята в перспективата на христологията на преп. Максим Исповедник. – В: *Архив за средновековна философия и култура*, Свиськ XXVII, София: Изток-Запад, 2021, с. 109-123, ISBN: 978-619-01-0946-4.
2. Преодоляване на разделенията според преп. Максим Исповедник в Амбигви до Йоан. – В: *Philosophia, e-journal for philosophy & culture*, ISSN: 1314-5606, достъпна на адрес: <https://philosophia-bg.com/archive/philosophia-30-2023/the-overcoming-of-the-divisions-according-to-st-maximus-the-confessor-in-ambigua-ad-ioannem/>
3. Аскетизмът като възхождение към Бога според св. Максим Исповедник. – В: *Светодавец*, 5 (2023), с. 47-65, ISSN 2683-0655.

Други публикации

Електронни публикации онлайн – статии в специализирания сайт *Thesaurus Theologiae Maximi Confessoris*: Трезвение, Самовластие, Нестяжание, Мъжество, Молитва, Изповед, Благочестие, Благонравие, Покаяние, Образ Божий, Предразположение, Подобие Божие, Разум, Душа, Тяло, Удоволствие, Човек, Ум, Деятелно любомъдрие, Страст, Бездействие, Зло, Безстрастие, Склонност. – <http://theol.uni-sofia.bg/caspbl/ttmc/> (ISSN 2738-7747).