

# ТЕОЛОГИКОН

ГОДИШНИК НА ЦЕНТЪРА  
ПО СИСТЕМАТИЧЕСКО БОГОСЛОВИЕ  
ПРИ ПРАВОСЛАВНИЯ БОГОСЛОВСКИ  
ФАКУЛТЕТ НА ВЕЛИКОТЪРНОВСКИЯ  
УНИВЕРСИТЕТ

*Том 5*

Велико Търново  
2016

**Редакционна колегия:**

гл. редактор: доц. д-р Свилен Тутеков (Велико Търново)  
доц. д-р Мариян Стоядинов (Велико Търново)  
доц. д-р Александър Джаковац (Белград)  
доц. д-р Миконя Кнежевич (Косовска Митровица)  
д-р Ставрос Ягазоглу (Атина)  
д-р Владимир Цветкович (Ниш)  
д-р Смилен Марков (Велико Търново)

**Рецензенти:**

Пожаревачко-браничевски епископ  
проф. д-р Игнатий Мидич (Белград)  
Дяк. доц. д-р Здравко Йованович (Белград)

**Адрес:**

Център по систематическо богословие  
ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“,  
В. Търново, 5003, ул. „Теодосий Търновски“, № 2  
e-mail: cst\_vt@abv.bg

**The Annual of the Center for Systematic Theology  
University of Veliko Turnovo**

© Издателство „Фабер“, 2017

ISSN: 2367-7856

# Съдържание

<i>Миланко Говедарица (Београд)</i> ЉУБАВ И ЛИЧНОСТ .....	7
<i>Епископ крушевачки Давид (Перовић) (Београд)</i> СВЕШТЕНА ЕКОЛОГИЈА У ОКРИЉУ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ (Ктисиолошки аспекти по избору) .....	24
<i>Bishop Jovan (Purić) (Belgrade)</i> THE CHURCH'S ENGAGEMENT WITH THE WORLD – WITNESSING AS THE CHURCH'S METHOD .....	37
<i>Vasilije Vranic (Chicago)</i> THE CHRISTOLOGY OF EUSEBIUS OF DORYLAEUM IN THE NESTORIAN CONTROVERSY .....	71
<i>Bishop Maxim Vasiljević (Belgrade)</i> ΣΤΟΧΑΖΟΜΕΝΟΣ, ΑΛΛ' ΟΥΚ ΑΠΟΦΑΙΝΟΜΕΝΟΣ: ST. MAXIMUS THE CONFESSOR AS AN INTERPRETER OF ST. GREGORY OF THE THEOLOGIAN .....	81
<i>Свешт. Дарко Стојановић (Смедерево)</i> ОНТОЛОГИЈА ЕСХАТОНА КАО ОНТОЛОГИЈА СЛОБОДЕ ИНТЕРПРЕТИРАНА БОГОСЛОВЉЕМ СВЕТОГ МАКСИМА.....	97
<i>Протојереј Жељко Р. Ђурић (Смедерево)</i> КЉУЧНИ АСПЕКТИ СОТИРИОЛОГИЈЕ СВЕТОГ АТАНАСИЈА ВЕЛИКОГ И САВРЕМЕНА ПАРОХИЈСКА ПРАКСА .....	112

*Свилен Тутеков (Велико Търново)*  
ОБОЖЕНИЕ ПО ЕНЕРГИЯ И/ИЛИ ПО БЛАГОДАТ  
(Христологичното решение на св. Николай Кавасила)..... 124

*Владимир Цветковић (Ниш)*  
СОТИРИОЛОГИЈА, ХРИСТОЛОГИЈА И ТАЈНА ХРИСТОВА  
КОД СВЕТОГ ЈУСТИНА НОВОГ ЋЕЛИЈСКОГ ..... 162

*Смилен Марков (Велико Търново)*  
БОГОСЛОВСКАТА ПРОГРАМА НА КРИТСКИЯ СЪБОР  
(бележки върху решенията на светия и велик събор  
на православната църква) ..... 171

# Contents

<i>Milanko Govedarica (Belgrade)</i> LOVE AND PERSON .....	7
<i>Bishop of Kruševac David (Perović) (Belgrade)</i> SACRED ECOLOGY IN WING OF ORTHODOX CHURCH .....	24
<i>Bishop Jovan (Purić) (Belgrade)</i> THE CHURCH'S ENGAGEMENT WITH THE WORLD – WITNESSING AS THE CHURCH'S METHOD .....	37
<i>Vasilije Vranic (Chicago)</i> CONTESTATIO EUSEBII: THE CHRISTOLOGY OF EUSEBIUS OF DORYLAEUM IN THE 'NESTORIAN' CONTROVERSY .....	71
<i>Bishop Maxim Vasiljević (Belgrade)</i> ΣΤΟΧΑΖΟΜΕΝΟΣ, ΑΛΛ' ΟΥΚ ΑΠΟΦΑΙΝΟΜΕΝΟΣ: ST. MAXIMUS THE CONFESSOR AS AN INTERPRETER OF ST. GREGORY OF THE THEOLOGIAN .....	81
<i>Darko Stojanovic (Smederevo)</i> ONTOLOGY ESCHATOLOGY INTERPRETED AS AN ONTOLOGY OF FREEDOM IN THE THEOLOGY OF ST. MAXIM.....	97
<i>Protopresbyter Željko R. Djuric (Smederevo)</i> KEY ASPECTS OF SOTIRIOLOGY ATHANASIOS OF GREAT AND MODERN PARISH PRACTICE .....	112

*Svilen Toutekov (Veliko Tarnovo)*  
DEIFICATION BY ENERGY AND/OR BY HYPOSTASIS:  
ST NICHOLAS CABASILAS' CHRISTOLOGICAL SOLUTION..... 124

*Vladimir Cvetkovic (Niš)*  
SOTERIOLOGY, CHRISTOLOGY AND THE MYSTERY  
OF CHRIST ACCORDING TO ST. JUSTIN THE NEW OF CHELIE ..... 162

*Smilen Markov (Veliko Turnovo)*  
THE THEOLOGICAL PROGRAM OF THE COUNCIL OF CRETE  
(notes on the decisions of the Holy and Great Council  
of the Orthodox Church)..... 171

Свилен Тутеков (Велико Търново)

## ОБОЖЕНИЕ ПО ЕНЕРГИЯ И/ИЛИ ПО БЛАГОДАТ

(Христологичното решение  
на св. Николай Кавасила)

В дискурса на съвременното православно богословие темата за *обожението на човека* има екзистенциално значение за сотириологията, а оттам и за антропологията и етиката. Не е случайно, че в парадигмата на *неопатристичния синтез* светоотеческият концепт *θεώσις* - заедно с богословието на нетварните енергии - се превърна в своеобразен предел на сотириологията, което впоследствие формира христологично обоснованата *антропология на обожението*. Настоящият текст е предложение за проблематизирането на този ключов сотириологичен и антропологичен въпрос през призмата на една неприкрита дилема: дали обожението на човека е *по енергия* или *по ипостас*? Тази дилема не е привидна, а е резултат от една станала вече хронична постмодерна богословска *апория*, а именно разкъсването на иначе органичната връзка между *енергологията* и *ипостасологията* в рамките на антропологията. Не е трудно да се забележи, че през последните десетилетия в редица богословски съчинения темата за обожението<sup>1</sup> се осмисля изключително в дискурса на *енергологията*, а понятието *енергия* е едва ли не единствената сотириологична категория<sup>2</sup>. Разбира се този *енергологичен* дискурс на православната сотириология и на антропологията на обожението е напълно релевантен, особено като се има предвид силната *полемична* интонираност, с която се характеризира богословства-

---

<sup>1</sup> По темата за обожението в контекста на светоотеческото богословие виж забележителното изследване на Норман Ръсел „Учението за обожението в гръцкото патристично предание“ (Russell, N. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxford 2006).

<sup>2</sup> Подобна констатация прозира в заключението на студията на Аристотел Папаниколау „Божии енергии и Божията личност“, в която се прави сравнителен анализ на богословието на Владимир Лоски и на митр. Иоан Зизиулас. Вж. Papanikolaou, A. „Divine Energies on Conceiving the Transcendent and immanent God“, in: *The Theology of John Zizioulas*. London 2008, 375–378.

нето за нетварните божествени енергии през XX век<sup>3</sup>. В този контекст страстното отстояване на истината за *нетварността* на божествените енергии (= благодат) и за строго *енергийния* характер на обожението - които несъмнено имат ключово значение за светоотеческата сотириология и антропология – нерядко преакцентира енергологичния дискурс и води до неговото своеобразно „автономизиране“ за сметка на *ипостасологичния* (= персоналистичния) дискурс. Разбира се тази постмодерна богословска дихотомия, не се корени в светоотеческото богословие, но тя все пак присъства латентно в съвременната богословска мисъл и във връзка с други подобни дихотомии – *личност-природа*, *христология-пневматология*, *институция-харизма* и т.н. Следи от нея могат да се открият още в мисълта на Владимир Лоски, който поставя акцент върху „свръхличния апофатизъм на енергиите“<sup>4</sup> и в известен смисъл „дефункционализира“ христологията в контекста на идеята за *две икономии* – на Христос и на Светия Дух<sup>5</sup>. По-късно в богословстването за нетварните божествени енергии може да се забележи известна склонност към тяхната „онтологизация“ (т.е. към онтологичното им отделяне от Ипостасите на Троицата в една особена „икономия на енергиите“) и към отричането на тяхната *въипостазираност* (= оличностеност). Това има екзистенциални последици за сотириологията и за антропологията на обожението, най-вече поради разкъсването на органичната връзка с *христологията*, а оттам и невъзможността за

---

<sup>3</sup> По въпроса за богословието на нетварните божествени енергии в гръцкото богословие през XX век вж. обзорното изследване на Светослав Риболов „*Възвръщане към мистичния опит на отците (Учението за нетварните божествени енергии в гръцкото богословие на XX век)*“. София 2014, 15-102.

<sup>4</sup> Според Б. Лубардић този момент от богословието на Вл. Лоски често се преакцентира. Вж. **Лубардић, Б.** „Шта је то људско биће? - савремена православна антропологија: просополошки правац“. – У: *Богословје*, бр. 1-2, Београд 2010, с. 194.

<sup>5</sup> Според о. Николаос Лудовикос заслужава внимание фактът, че в съчинението на Владимир Лоски „*Очерк върху мистическото богословие на Източната Църква*“ в главата за *божествените енергии* името Христос се споменава само веднъж, което вече говори за „дефункционализация“ на христологията. Вж. **Λουδοβίκος, π. Νίκ.** Ο μοχθος της μεθοχης (Εἶναι καὶ σὸν Γρηγόριο Παλαμᾶ καὶ τὸν Θωμᾶ Ἀκινάτη). Εκδ. ΑΡΜΟΣ, Αθήνα, 2010, 30-31. Това може да се дължи на „метода“ на Лоски (който следва главно Дионисий Ареопагит), което вероятно има за последица появата на *две икономии* - на Христос и икономията на Светия Дух. По въпроса за *две икономии* в богословието на Вл. Лоски вж. **Јагазоглу, Ст.** Светотајнски исихазам. – У: Свети Григорије Палама у историји и садашњости. Србиње-Острог-Требиње, 19-21 октомври 2001, с. 54.



автентична богословска теория за личността<sup>6</sup>. Темата за обожението обхваща в себе си всички аспекти на споменатата *апория* - въипостазираността на енергиите, функционалността на христологията (посредством *христологичния енергизъм*) и благодатното придобиване на ипостасността в Христос, или с други думи органичното свързване на *енергизма* и *персонализма* в един синтетичен богословски дискурс.

Споменатата постмодерна *апория* изправя съвременната богословска мисъл пред предизвикателството да търси пътища за по-дълбокото осмисляне на обожението *по енергия* в ключа на *христологията* като рамка и контекст на антропологията на обожението. Преоткриването на *христологичния* хоризонт на антропологията на обожението е от особено значение за автентичното православно богословстване за личността, което е не само еклисиологично релевантно, но и може да бъде своеобразна интелектуална керигма в епохата на посткласическата философия, опитваща се да преоткрие понятията *енергия* и *личност*. И като път на това преоткриване тук предлагаме христологичното решение на св. Николай Кавасила с неговото учение за обожението като охристовяване.

Богословската мисъл на великия църковен отец от XIV век ни предлага една светотайнствено промислена *христоцентрична антропология*, в която събитието на обожението или охристовяването извират от онтологията на живота в Христос като харизматично-еклисиологична реалност. Макар в неговия богословски речник понятията *енергия* и *ипостас* да са рядкост, богословстването за *динамизма* на човешкото съществуване като *нова ипостас по Христос* (по израза на Кавасила) открива удивителния синтез на енергийното и ипостасното измерение на антропологията на обожението. В този смисъл обръщането към мистагогийното богомислие на свещения автор може да допринесе за корективното преосмисляне на споменатата богословска *апория* в перспективата на светотайнственото богословстване за човека и неговото обожение в Христос. С оглед на това тук ще започнем с два съществени момента от светоотеческото богословстване за нетварните енергии – *ипостасологичния* и *христологичния* - и след това ще проследим как св. Николай Кавасила изгражда върху тях своята христологизирана концепция за обожението.

---

<sup>6</sup> Това може да се види у някои интерпретатори на паламитското богословие. По-подробно вж. Λουδοβίκος, π. Νικ. Ο μοχθος της μεθοδης, 21-22.

## 1. Две необходими уточнения относно енергологията

За църковното богословие учението за нетварните божествени енергии не е „част“ от някаква метафизика, а е богословско свидетелство за всеобхватния опит от *благодатта* в Църквата<sup>7</sup>. Този опит извира от новия начин на съществуване и живот в Христос и се потвърждава в благодатното събитие на обожението. Богословието на нетварните енергии създава един определен тип мисловност, която поставя в центъра живия опит от личната връзка с Бога и вижда действителността като „арена“ на *присъствието* на благодатните енергии на Бога и на свободния отговор на човека на благодатта. Строгото богословско *различаване* (διαφορά) между същност и енергия у Бога<sup>8</sup> е мотивирано изключително *сотириологично* и има за цел да утвърди истината, че по Своята същност Бог е недостъпен и едновременно с това, че Той е достъпен в Неговия личностен начин на *съществуване* (τρόπος ύπαρξεως) в опита от благодатното общение, участие и обожение. Този начин на съществуване на триипостасния Бог е донесен в тварното битие чрез Въплъщението на Христос и човекът има възможност да *участва* в него по благодат и така да придобие дара на *ипостасността* (= личностността) в благодатното събитие на обожението. Само в тази христологична перспектива богословието на нетварните енергии запазва своя екзистенциално-сотириологичен характер и потвърждава библейско-църковния опит.

---

<sup>7</sup>Вж. Μπουλοβιτς, 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, σ. 245. Свети Николай Кавасила говори за нетварните Божествени енергии главно в контекста на отъждествяването им с Божията благодат и прави това в един подчертано *литургичен* контекст. Вж. *Тълкувание на Божествената Литургия* (PG 150, 468 D-469 A; 437 BC, 413 B).

<sup>8</sup>Различието между *същност* и *енергия* у Бога конституира реалното различие между Него и света, но в същото време и тяхната дълбока *взаимна свързаност*, както и *участието по енергия* (= по благодат) в нетварния божествен живот. Вж. Λουδοβίκος, π. Νίκ. Ο μοχθος της μεθοχης, σ. 23. Това е свързано с факта, че Божеството в своята цялост встъпва в общение с тварите (макар да не се проявява в цялата си пълнота в това общение с тварите), причина за което е онтологичната тъждественост между същността и енергиите. Тъкмо тази онтологична тъждественост не позволява *онтологизацията* на енергиите. Божията същност е неприсъщна, но тварите могат да участват в божествения живот *по енергия* и могат да напредват в това *участие*. Бог с цялото Си божество присъства във всяко дело на Своите енергии и следователно всеки, който участва в Неговите енергии, участва истински в Бога, тъй като Той е във всяка от Своите енергии (вж. св. Григорий Палама, *Против Акиндин* 5, 27, 114).

Тъкмо в плана на *икономията* църковните отци настояват, че в изобилието на Своите енергийни прояви и действия Бог винаги се познава и е достъпен в три Ипостаси или Личности<sup>9</sup>, т.е. лично – истина, която се потвърждава в диалогичната среща на Бога и човека в новия начин на съществуване на Христос. В тази перспектива опитът от участието по енергия (= по благодат) в този нов начин на съществуване – което всъщност е благодатното събитие на *обожението* (θεώσις) – е винаги личен<sup>10</sup> или ипостасен, доколкото конституира новата човешка ипостасност. В случая христологията остава предел за всеобхватното осмисляне на истината за *обожението* като благодатно участие по енергия в новия ипостасен начин на съществуване на човешката природа в Христос. Следователно осмислянето на *обожението* като *охристовяване* на човешкото съществуване и *придобиване* на нова ипостасност по Христос може да доведе до възстановяване на синтеза между *енергологичния* и *ипостасологичния* (= персоналистичния) дискурси в богословстването за човека и неговото обожение. В тази връзка обръщането към богословието на св. Николай Кавасила не е случайно. Светоотеческото учение на нетварните енергии пронизва неговото богословстване, но не *explicite*, а като фундаментална онтологична ориентация<sup>11</sup>, която трябва да бъде разгръната<sup>12</sup> и то съгласно вътрешната логика на неговия *христологичен синтез*. Това *разгръщане* свещеният автор прави в рамките на своето *опитно* богословско свидетелство за *живота в Христос*, или с други думи за всеобхватното *охристовяване* на човешкото

---

<sup>9</sup> Вж. св. Василий Велики, *Против Евномий* 2, 29 (PG 29, 640C); св. Григорий Палама, *Триади в защита на свещенобезмъгълстващите* (PG 150, 1217B).

<sup>10</sup> Вж. Yannaras, Chr. *On the Absence and Unknowability of God*. Heidegger and the Areopagite. Transl. by H. Ventis. London – New York, 2005, 83-87.

<sup>11</sup> Ставрос Ягазоглу твърди, че паламитското различаване между непричастната Божия същност и причастните божествени енергии е в центъра на светотайнствената онтология и у св. Григорий Палама, и у св. Николай Кавасила. Вж. Γιαγκάζογλου, Στ. Γρηγόριος Παλαμᾶς καὶ Νικόλαος Καβάσιλας, σ. 177. По-подробно вж. Γιαγκάζογλου, Στ. Κοινωνία θεώσεως. Αθήνα 2001, σ. 442; Майендорф, Й. *Византийско богословие*, София 1995, с. 103; Τσελεγγίδης, Δ. Χάρη καὶ ἐλευτερία κατὰ τὴν πατερικὴ παράδοση τοῦ ΙΔ' αἰώνα. ΦΘΒ 9, Θεσσαλονίκη 1987, 124-140. Вж. също св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 4 (581B). При цитирането на съчинението *За живота в Христос* тук ще се използва още непубликуваният превод на Цветан Василев (съобразен с най-новите критични издания), като ще бъдат посочвани съответното *слово* (1-7) и мястото от гръцкото издание: Νικόλαου Καβάσιλα, *Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς (λόγοι ἑπτὰ)*, Ἑλληνικὴ Πατρολογία, изд. J. P. Migne, Paris 1857, t. 150, col. 493-725.

<sup>12</sup> Каприев, Г. *Византийската философия*. Четири центъра на синтеза. София 2001, с. 312.

съществуване и живот, както той разбира благодатното обожение. Богословието на Кавасила показва обожението като *място*, в което се потвърждава фундаменталната тъждественост на учението за нетварните енергии на св. Григорий Палама и учението на св. Максим Исповедник за нетварната благодат<sup>13</sup> и то в рамките на един органичен христологичен синтез. Доколкото той обосновава тази *христологизация* на обожението в един светотайнствено-мистагогиен дискурс, то цялото му богословстване за харизматичното (= по благодат) участие в богочовешкия начин на съществуване и живот носи печата на *личностността* (= ипостасността). Затова и смятам, че в богословието на св. Николай Кавасила се съдържа едно ясно *христологично решение* на поставената дилема, и то изразено на езика на автентичната светотайнствена еклисиална антропология.

#### А) Ипостасологичната перспектива

В плана на светоотеческото богословие самият концепт *енергия* (ἐνέργεια) води началото си от триадологията и христологията и се отнася към онтологичната динамика на божествения живот - както на равнището на *теологията*, така и на *икономията*. Богословстването за енергиите обаче има винаги подчертана ипостасологична или персоналистична конотация, която се обяснява посредством органичната връзка на тази динамика с принципите на *любовта* и на *перихоресиса*<sup>14</sup>. Съгласно общата позиция на отците, онтологичната динамика на троичния живот - като *агапична* взаимност и диалогично перихоретично общение на единосъщни Личности - се осъществява посредством божествената енергия, но тази динамика винаги се мисли в една *ипостасологична* перспектива. Перихоретичната съпринадлежност и онтологичната „симултантност“ на божествените ипостаси определя *въипостазираността* на същността и енергиите, т.е. самовластното въипостазиране на същността, която действа чрез личностните енергии. В

---

<sup>13</sup> У св. Николай Кавасила това отъждествяване се прави в един подчертано литургичен контекст. Вж. *Тълкувание на Божествената Литургия* (PG 150, 468 D-469 A; 437 BC, 413 B). Според А. Папаниколау западното богословие отказва да признае тъкмо тази фундаментална тъждественост между благодат и нетварни енергии у Бога. По-подробно вж. **Papanikolaou, A.** „Divine Energies on Conceiving the Transcendent and immanent God“, 357-385.

<sup>14</sup> Благодарение на божествените енергии, божествените Ипостаси съществуват в най-тясна диалогична взаимност и общение – перихоресис, който изразява съвършената любов и следователно съвършеното единство на енергиите на трите Ипостаси. Доколкото винаги е троична, енергията винаги проявява *любовта* като начин на съществуване на троичния Бог.

този смисъл *въипостазираност* е не само важен оперативен термин<sup>15</sup>, а създава един цялостен *хоризонт*, в който енергиите не могат да се мислят като *самосъществуващи* (ἀνυπόστατος) и онтологично независими от Ипостасите, нито пък икономията да се приписва изключително на енергиите за сметка на Ипостасите. Следователно *въипостазираността* или *оличностеността* е същностна характеристика на самия концепт *енергия*<sup>16</sup> както в плана на триадологията и христологията, така и на антропологията. Като екзистенциален носител на образа Божий, човешкото битие, т.е. човешката природа, проявява своята същност чрез *енергийни свойства*, които са винаги *въипостазирани* или *оличностени*<sup>17</sup>. Всички енергийни свойства на човешката природа, както и цялата природа, са „по инклузивен начин носени или *въипостазирани* (ἐνυπόστατα) от страна на личността или на ипостаста“<sup>18</sup>, което означава, че всички енергийни прояви на човека неминуемо носят печата на ипостасността или личностността. В този смисъл *син-енергийното* участие на човека в благодатните енергии на Бога е *диалогично* събитие в пространството на личностния начин на съществуване.

Важен принцип на светоотеческото богословстване за Бога и човека е, че Ипостаста никога не съществува без природа, а природата (както и нейните енергии) никога не съществува като *безипостасна*. Ипостаста конституира Божието съществуване като *свободно* и *лично-стно*, а това означава, че и божествените енергии са *въипостазирани*<sup>19</sup>

---

<sup>15</sup> Според Б. Лубардич в случая терминът *въипостазираност* е в служба на богословския метод на отците, който предполага взаимността на „различие и тъждественост“ по мярата на благочестието (според израза на Палама). Вж. **Лубардић, Б.** Апофатика и катафатика – теолошко тумачење и философско објашњење. *Богословје*, св. 1-2, Београд 2004, с. 74.

<sup>16</sup> По-подробно вж. **Стоядинов, М.** Божията благодат. В. Търново 2007, с. 123 и сл.

<sup>17</sup> Вж. **Лубардић, Б.** „Шта је то људско биће?...“, с. 161.

<sup>18</sup> Вж. **Лубардић, Б.** „Шта је то људско биће?...“, с. 162.

<sup>19</sup> Отците настояват, че и същността, и енергиите са *въипостазирани* и именно в този контекст се разкрива екзистенциалната връзка на *волята* и *силата* у Бога. Когато говори за Бога, св. Максим Изповедник използва понятията *сила* (δύναμις) и *воля* (θέλημα) като синоними – истина, която се отнася и към антропологията. Вж. *Богословски и полемически глави 1* (PG 91, 33В–36А); *Диспут с Пир* (PG 91, 348А; 352В). Наред с това тук се намира онтологичната сърцевина на Максимовото учение за *логосите*. По-подробно вж. **Λουδοβίκου, π. Νικ.** Ἡ εὐχαριστιακὴ ὄντολογία. Ἀθήνα 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; **Влетси, ΑΘ.** Το προπατορικό αμαρτήμα (στη θεολογία Μαξίμου του Ομολογητού). Θεσσαλονίκη 1995, 71–79.

или *оличностени*, тъй като Личностите ги ипостазират<sup>20</sup>. Като *въипостазирани* или *оличностени*, божествените енергии проявяват общия живот на трите Ипостаси, без да „заличават“ *ипостасността* като фундаментален принцип на агапичния перихоретичен начин на

---

Нетварните енергии са *свойства* и *качества* на божествената ипостазирана природа; те са онтологично свързани с божествените Ипостаси (макар да не се отъждествяват с тях) и в този смисъл са „*въипостазирани*“ (макар и да не са *самоипостасни* или *самобитни* (αὐθυπόστατοι)). Като следва традицията св. Максим различава божествените ипостаси като *самобитни*, или *въипостасни*, от енергиите, които не съществуват сами по себе си и затова ги нарича „не-ипостасни свойства“ [Схолии към *За Божествените имена II*, 1 (PG 4, 212 B)]. Но от гледна точка на триипостасната Божия същност, или природа, енергиите са *въипостазирани*. „Между енергиите, които съществуват в трите Личности – пише св. Григорий Палама, – се намира и енергията на Божеството, но не като ипостасна, нито пък отделена от ипостаста. Защото освен трите Личности, нищо друго в Бога не съществува *въипостасно*, т. е. нещо *самобитно* (αὐθυπόστατον)“. – *Против Акиндин I*, 10. Очевидно за светоотеческата мисъл определянето на Божиите енергии като „не-*въипостасни*“ (οὐκ ἐνυπόστατον), т. е. че те не съществуват като *ипостаси* или по *ипостасен* начин, не означава, че те са „не ипостазирани“ или „безлични“, в смисъл, че са енергии на някаква „гола“ и „безипостасна“ природа. Вж. **Μπουλοβιτς**, **Ελ.** Το μυστήριον τῆς ἐν τῇ Ἀγίᾳ Τριάδι..., 104–105; **Радовић**, **А.** Тајна Свете Тројице по светом Григорију Палами. Манастир Острог 2006, 205–217; **Јевтић**, **Ат.** Живи и Истинити Бог Светог Григорија Паламе. – У: **Јевтић**, **Ат.** Философија и теологија. Врњци 2004, 106–109; **Јагазоглу**, **Ст.** Пролегомена за теологију о нествореним енергијама (студија о св. Григорију Палами). Србиње 1995, с. 57. *Ипостаста*, или *личността*, предполага самовластието и свободната воля и *силата* (δύναμις) като възможност за активирание на ипостазираната същност и енергия, която принадлежи на конкретната жива личност или Ипостас. Свети Максим Изповедник подчертава, че енергията и волята принадлежат на същността, но те винаги се проявяват чрез ипостаста (т. е. ипостасно), както и самата природа. Вж. *Диспут с Пир* (PG 91, 345 D; 348 C). Ипостаста определя конкретния начин, по който енергията действа. Вж. *Богословски и полемически глави 10* (PG 91, 136 C; 137 B). Това се вижда особено в богословието на св. Григорий Палама. Вж. **Јевтић**, **Ат.** Живи и Истинити Бог Светог Григорија Паламе, с. 118 и сл.; **Λουδοβίκου**, **Νικ.** πρωτ. Ἡ εὐχαριστιακὴ ὀντολογία..., 156–157. Тази позиция е напълно противоположна на философско-богословския есенциализъм (винаги метафизичен!) на латинското богословие, което не може да види реалността на един личен Бог, който има воля, действа и се движи чрез Своите нетварни енергии и Който стъпва в лично диалогично син-енергийно отношение с човека.

<sup>20</sup> Само Личностите *желаят* и *действат* свободно и проявяват самовластно общата божествена същност чрез нестворените троични енергии. Вж. **Јагазоглу**, **Ст.** Пролегомена за теологију о нествореним енергијама, с. 73.

съществуване на троичния Бог. В неразделното си единство на вечно битие и живот триипостасният Бог *съществува* и *действа* винаги по *личностен* начин<sup>21</sup> като по Своята същност остава безкрайно *различен*, *недостъпен* и *непричастен* за тварното битие. Едновременно с това обаче Бог реално *присъства* и *действа* в света чрез изобилието на Своите благодатни енергии<sup>22</sup>, но в плана на икономията енергиите не отнемат функцията на божествените Ипостаси, а остават онтологично зависими от тях. Божествените енергии не са *безлични* сили; те са винаги *въипостазирани* и тяхното екстатично пребиваване не води до никакви онтологични промени в божествената природа, защото потенциалът и богатството на божествената природа се активира свободно и самовластно от божествените Личности или Ипостаси<sup>23</sup>. Даването на благодатните енергии на тварите в икономията на спасението е дело на божествените Ипостаси<sup>24</sup> и тъкмо то е онтологичната възможност за личната диалогична *срещ*а и *общение* на Бога и човека, която има своята пълнота в новия начин на съществуване в Христос чрез Светия Дух.

Божествените енергии са достъпни за човека (а чрез него и за творението) благодарение на абсолютната свобода и самовластност

---

<sup>21</sup> Всяка една от многобройните енергии на Бога е обща и единна в триипостасната енергийна същност на Троичния Бог, докато чрез всяка отделна енергия Бог като Троица от Личности е достъпен *лично* за своето творение, което Той е призовал за общение с Него. Вж. св. Григорий Палама, *В защита на свещенобезмълстващите, Триади III, 2, 4.*

<sup>22</sup> Вж. св. Григорий Палама, *В защита на свещенобезмълстващите, Триади III, 2, 12*; вж. също **Јевтић, Ат.** Живи и Истинити Бог Светог Григорија Паламе, 100–101.

<sup>23</sup> По този повод Ставрос Ягазоглу пише: „Само доколкото Личността може енергийно да прояви Своята природа, то проявената енергия не съществува по друг начин, а само във връзка с личността“. - **Јагазоглу, Ст.** Пролегомена за теологију о нествореним енергијама, с. 70. Св. Григорий Палама следва св. Григорий Богослов, който подчертава, че онова, което *действа* и *иска* в Божеството е Ипостаста, докато волята и енергията създават движението на божествената природа. Вж. *Слово 29 (Богословско слово 3), 6* (PG 36, 81B): „Както волята се различава от онзи, който иска, така и онзи, който *действа* (ὁ ἐνεργῶν) се различава от енергиите (= действията)“. Вж. също св. Григорий Палама, *Природни и богословски глави 143* (PG 150, 1220D): „Енергията не е нито действащият (ὁ ἐνεργῶν), нито пък резултат от действието (τὸ ἐνεργηθέν)“.

<sup>24</sup> Тайната на спасението се осъществява чрез „йерархическото“ явяване на Божествените ипостаси чрез особеното действие на Отца, Сина и Светия Дух. Става дума за трите богоподобни и богопромислителни икономии. Вж. св. Максим Изповедник, *Въпроси и отговори към Таласий 29* (PG 90, 365C); св. Григорий Палама, *Аподиктично слово I, 35*; вж. също **Јевтић, Ат.** Живи и Истинити Бог Светог Григорија Паламе, с. 115.

на Бога, Който ги раздава чрез Своето *благоволение* или *блага воля*<sup>25</sup>, т.е. винаги *лично*. Тъкмо за да подчертаят въипостазирания или личностния характер на енергиите, църковните отци посочват тяхната екзистенциална връзка с Божията *воля*<sup>26</sup>, чрез Която триипостасният Бог се проявява и действа винаги самовластно, свободно и лично. В единното енергийно действие на триипостасния Бог, Той първо „произволява“ да действа, след това „може“ да действа и накрая „действа“ във всичко и във всички, но и промисля, поддържа и запазва света, извършва *благодеяния* чрез Своята *благодат*. В икономията на Божиите *благии произволения* се разкрива *диалогичната* структура на отношението на Бога с творението и в този смисъл тези *Божии дела* на икономията са *лични произволения* и *действия* (= енергии), които се отнасят към икономията на Ипостасите и винаги носят печата на *ипостасността*. Бог благоволи да бъде достъпен за човека в личните енергии на Своето божествено битие и именно чрез тях Той призовава човека към *отношение* на диалогична син-енергия, към *обожение*. Чрез енергийните прояви на Своята блага воля Бог проявява изобилието на Своя нетленен божествен живот, което се умножава от *благодатта* и се превръща в неизказани дарове на живота, мъдростта, светостта и т. н., които – *би-дейки непричастни* – стават *причастни* по *благодат* за онези, които се причастяват с тях<sup>27</sup>. Тъкмо този *икономиен* подход следва и св. Николай Кавасила, за да изтълкува истината за Божията *благодат, дела и благодеяния*<sup>28</sup> като лични енергийни прояви на Божията блага воля, която

---

<sup>25</sup> „Енергията е конкретната проява на предвечната сила и воля на Бога спрямо творенията; енергията е Божията сила „в действие“, т. е. в движение, а силата, според смелите думи на св. Максим Изповедник е „движение“ на Божията природа към *действие*“. - **Μπουλοβιτς, ΕΙ.** Τὸ μυστήριον τῆς ἐν τῇ Ἀγίᾳ Τριάδι..., σ. 114.

<sup>26</sup> В този контекст се вижда екзистенциалната връзка на *волята* и *силата* у Бога. Когато говори за Бога, св. Максим използва понятията *сила* (δύναμις) и *воля* (θέλημα) като синоними – истина, която се отнася и към антропологията. Вж. *Богословски и полемически глави* 1 (PG 91, 33 В–36 А); *Диспут с Пир* (PG 91, 348А; 352В). Наред с това тук се намира онтологичната сърцевина на учението за *логосите*. За основните принципи на богословието на логосите в учението на св. Максим Изповедник по-подробно вж. **Λουδοβίκου, Νικ.** πρωτ. Ἡ εὐχαριστιακὴ ὀντολογία, 85–121; **Tollefsen, T.** The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor..., 83–118; 218–238; **Βλετσῆ, ΑΘ.** Το προπατορικό αμαρτήμα, 71–79.

<sup>27</sup> Вж. св. Максим Изповедник, *Схолии към За Божествените имена* (PG 4, 409ABC); св. Йоан Дамаскин, *Точно изложение на православната вяра* 10 (10) (PG 94, 837BC); св. Григорий Палама, *За единството и различието* XXI, 84.

<sup>28</sup> Свети Николай Кавасила настойчиво избягва философско-богословската лексика на паламитското богословие и утвърждава истината за нетварните божествени енергии на един подчертано библейски и мистагогиен език.



призовава човека към диалогично-синергийно отношение, участие и обожение в Христос. В тази връзка о. Николаос Лудовикос твърди, че именно *въипостазираността* (= оличностеността) на божествените енергии разкрива техния личен, диалогичен, релационен и причастен характер<sup>29</sup>, което има екзистенциално значение за истината за обожението като участие в личните енергии на божественото битие и в този смисъл е *диалогично събитие*. В случая ипостасологичната конотация е последица от подчертания *икономиен* подход, към темата за *обоженieto*, доколкото то винаги се мисли като *участие* в личните енергии на божественото битие, които обаче са *изволения* на Божията воля в икономията на триипостасния Бог. Очевидно църковните отци - а в това число и св. Николай Кавасила - виждат изобилието на личните (= въипостасени) същностни енергии на триипостасния Бог в икономията като екзистенциалното пространство за личната диалогично-синергийна *среща, отношение и взаимност* на Бога и човека, което има своята пълнота в новия *ипостасен* начин на съществуване на човека в Христос чрез Светия Дух. Според Б. Лубардич фактът, че същностните енергии са винаги в лоното на личностното и комуникативно Божие битие, има „решаващо значение както за свободния характер на богочовешкото отношение, така и за очевидното духовно и етическо разпростиране на онтологията“<sup>30</sup>. В действителност става дума за разпростиране на *онтологията на въипостасеността* и в плана на антропологията, което има за своя предпоставка новата ипостас на човека в Христос и се потвърждава в опита от благодатното обожение или охристовяване. Участието на човека в личните енергии на Бога е *диалогично събитие*, което слага печата на *личностността* и върху *енергийните свойства* на човешката природа, чрез които се осъществяват ипостасните възможности за съществуване, открити в пълнота в новата ипостас на човека в Христос. В тази перспектива православното богословие вижда в благодатното събитие на обожението или охристовяването опитно потвърждаване на ипостасоцентричното разбиране за енергиите, което остава отвъд всяко „онтологизиране“<sup>31</sup> и на енергиите, и на личностното съществуване както в плана на теологията, така и на антропологията.

В мисълта на св. Николай Кавасила изобилието на личните енергийни *изволения* на Божията воля са онези екзистенциални *призиви* на

---

<sup>29</sup> Вж. **Λουδοβίκος**, π. **Νικ.** Ο μοχθος της μεθοχης, 34-35.

<sup>30</sup> **Λубардић**, Б. Аποφатика и катафатика, с. 73.

<sup>31</sup> Митр. Йоан Зизиулас настоява, че трябва да се избягва онтологизацията на личностния начин на съществуване за сметка на природните енергии. Вж. **Ζισιουλας**, J. Ο λυδској способности и неспособности. Београд 1998, 46-47. Тази тема е развита подробно от прот. Николаос Лудовикос: **Λουδοβίκος**, π. **Νικ.** Ἡ κλειστή πνευματικότητα καὶ τὸ Νόημα τοῦ Ἐυτοῦ. Ἀθήνα 1999, σ. 298 и сл.

Бога към човека да *участва* в най-тайнствената диалогична и агапична среща и *приятелство* (φιλία) с Христос като харизматичен плод от новия *ипостасен* начин на съществуване. Чрез тази обща за светоотеческото богословстване позиция се обосновава *диалогично-синергийната* структура на *отношението* на Бога и човека в икономията на спасението, а действителното (= енергийното) присъствие на троичния Бог в тази икономия по *христологичен* начин се проявява в тайнството на божествената Литургия<sup>32</sup>. Затова свещеният автор говори за изобилието на енергийните прояви на Бога в икономията на спасението и за участието на човека в тях в един подчертано *библейски* и *мистагогиен* дискурс<sup>33</sup> и ги тълкува изключително в ключа на уникалността на присъствието на Христос в рамките на светотайнствения (= евхаристийния) реализъм на това присъствие<sup>34</sup>. Именно като прояви на благодатните енергии на Бога спрямо човека трябва да се мислят Божиите *дела* (ἔργα), *добротели* (ἀρεταί)<sup>35</sup>, *благоденния* (εὐεργεσαί)<sup>36</sup> и *благодат* (ἀγαθότης)<sup>37</sup>, чрез които от една страна се подчертава личната комуникативност и диалогична взаимност на *приятелството* между Бога и човека, а от друга – екзистенциалното обръщане и призив към човека за съживеене с Христос. Диалогично-синергийната *взаимност* и *общение* се осъществява в пространството на светотайнствената онтология на Църквата, където всяко *присъствие* и *действие* на Бога - което, разбира се, е винаги *енергийно* – се преживява по дълбоко *личностен* начин и се артикулира преди всичко в категориите *благодат*, *харизма* и т.н.<sup>38</sup> В тази всеобхват-

---

<sup>32</sup> Тайнството на божествената Литургия е *актуализация* на делото на възглавената в Христос божествена икономия. Молитвите на анафората са насочени към Отца, чрез Сина и в Светия Дух, което всъщност отразява действения порядък на божествените Ипостаси в *едната* божествена икономия. В богословската мисъл на св. Николай Кавасила *събитията* на икономията стават литургични *факти*, които се преживяват актуално от страна на участващите в тайнството на Евхаристията.

<sup>33</sup> Това може да се види в *Тълкувание на божествената Литургия*, където за енергийните прояви на Бога се говори главно в контекста на *литургичния опит*. Вж. PG 150, 468D-469A; 437BC, 413B.

<sup>34</sup> Свети Николай Кавасила е категоричен, че именно тайнството на Евхаристията „прави действени енергиите на Духа (ἐνεργῶν ποιεῖται τὰς τοῦ Πνεύματος ἐνεργείας)“. - *За живота в Христос* 4 (581B). В този евхаристиологичен ключ той обосновава и синтеза на христологията и пневматологията.

<sup>35</sup> Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 1 (PG 501D).

<sup>36</sup> Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 6 (644D, 648C; 668D).

<sup>37</sup> Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 6 (657C; 660 B; 681C).

<sup>38</sup> Мистагогийната перспектива, в която св. Николай Кавасила разгръща своя христоцентричен синтез, не налага придържането на богословско-философския дискурс на паламитското богословие, където *енергия* е ключов

на *светотайнствена* перспектива *присъствието* и *действието* на Бога се мисли винаги в контекста на диалогичната *синергия* и то по радикално *христологизиран* начин - в парадигмата на *ипостасното* съединение на двете природи в Христос и на съвършения *перихоресис* на техните свойства и енергии. Тъкмо това Кавасила ще превърне във всеобхватен хоризонт на своето учение за обожението като *охристовяване*.

#### Б) Христологичната перспектива

Според светоотеческото богословие съвършеното проявление на енергиите на триипостасния Бог се осъществява във Въплъщението на Сина и Логоса Божий, в Когото се *възглавява* цялата божествена икономия за творението с крайна цел *обожението* или *охристовяването*. В тази христологична перспектива *достъпността* или *участието* по енергия (= по *благодат*) в нетварния божествен живот или с други думи усвояването на нетварните божествени енергии чрез *обожението* се мисли изцяло в рамките на новия ипостасен начин на съществуване на Христос. Точно по тази причина св. Николай Кавасила мисли обожението като всеобхватно *охристовяване* на съществуването и живота. В неговата мисъл истината за строго *енергийния* характер на обожението, изразена в максимата: *човекът става бог не по същност, а по благодат* (κατὰ χάριν) - има за свой онтологичен хоризонт ипостасната актуализация на човешкото съществуване като харизматично участие в *ипостасността* на Христос, или с други думи като даруване на нова ипостас по Христос. Свещеният автор артикулира тази истина в духа на своята опитна еклисиология и ясно обвързва *обожението* или *охристовяването* с дълбокия *светотайнствен* смисъл на христологичния *енергизъм* и *перихоресис*.

*Христологичният енергизъм*. Вече беше споменат рискът от „*дефункционализация*“ на христологията във връзка с опасността от отнемане на икономията на Ипостасите за сметка на „*свръхличните*“ енергии. Това прави невъзможно осмислянето на сериозните богословски проекции на уникалността на събитието на Христос в предлагането на божествените енергии в света, а оттам и благодатното събитие на обожението<sup>39</sup>. Библейско-светоотеческото богословско предание обвързва органично учението за нетварните божествени енергии с *хрис-*

---

концепт. Това обаче по никакъв начин не предполага противопоставянето на Кавасила и Палама, а по-скоро изисква техния общ прочит и тълкуване. По-подробно вж. *Γιαγκάζογλου, Στ.* Γρηγόριος Παλαμᾶς καὶ Νικόλαος Καβάσιλας, 159-179.

<sup>39</sup>Вж. *Λουδοβίκος, π. Νικ.* Ο μοχθος της μεθοχης, σ. 31.

тологията<sup>40</sup> и извежда принципа на христологичния енергизъм<sup>41</sup>. Ако божествената икономия се възглавява в Христос (срв. Еф. 1:10)<sup>42</sup>, то цялото изобилие на личните енергийни прояви на триипостасния Бог в тази икономия имат за своя *алфа* и *омега* Христос и в този смисъл христологията е изходна точка на всяко богословие, включително и на това за нетварните енергии<sup>43</sup> и за обожението<sup>44</sup>. Според о. Николаос Лудовикос тъкмо христологията на енергиите открива Тайната Христова като рамка и контекст, в която божествените нетварни енергии са предложени на творението и се разбират като диалогични събития, т. е. събития, в които човекът е призван да участва син-енергийно<sup>45</sup>. Всички лични енергийни изволения на Божията воля в икономията на спасението имат за свой източник и крайна цел събитието на Христос<sup>46</sup> и затова те са *par excellence* енергии на Богочовека Христос, чрез които Той действа в делото на Своята Икономия. В този смисъл св. Николай Кавасила подчертава, че поради ипостасното единство на божествената и човешката природи в Христос, Той е не само *Помазаник*, но и *помазание* (*χρῖσμα*) и е станал *съкровищница на духовните енергии* (*τῆς πνευματικῆς ἐνεργείας θησαυρός*)<sup>47</sup>, т. е. на харизмите на Светия Дух. Ако в събитието на ипостасното единение човешката природа на Хрис-

<sup>40</sup> Вж. **Јевтић, Ат.** Живи и Истинити Бог Светог Григорија Паламе, 108–109.

<sup>41</sup> Особен принос в това отношение има Ставрос Ягазоглу. По-подробно вж. **Јагазоглу, Ст.** Прологомена за теологију о нествореним енергијама, 59–61.

<sup>42</sup> Божествената икономия се извършва по *благоволенieto* на Отца; в нея Синът е *самодействащ*, като във всичко му *съдейства* Светият Дух и в този смисъл Христос *възглавява* икономията (срв. Еф. 1:10).

<sup>43</sup> Учението за нетварните божествени енергии има не само пневматологичен и триадологичен, но главно христологичен и христоцентричен характер, като не престава да бъде в основата си триадологична истина. Вж. **Μπουλοβιτς, Ел.** Τὸ μυστήριον τῆς ἐν τῇ Ἁγίᾳ Τριάδι..., σ. 195.

<sup>44</sup> Вж. **Νέλλας, Π.** Λύτρωση ἢ Θέωση, στο: Σύναξη 6/1983 ΑΝΟΙΕΗ, σ. 23.

<sup>45</sup> Вж. **Λουδοβίκος, π. Νικ.** Ο μοχθος της μεθοχης, σ. 31. Вж. св. Григорий Палама, *Към Атанасий Кизик* 22. Така например в полемиката си срещу Акиндин св. Григорий Палама цитира учението на св. Йоан Златоуст, който казва, че притежаването на Духа от Христос не означава нищо друго, освен придобиването на пълнотата на божествените енергии в неговата човешка природа. Вж. св. Григорий Палама, *Против Акиндин* 3, 7, 17. В този случай св. Григорий се позовава и на св. Кирил Александрийски, според когото чрез ипостасното съединение Христос дава на човешката природа всички божествени енергии. Вж. пак там, 3, 5, 11.

<sup>46</sup> Боговъплъщението е източник и средоточие както на *обожаващите*, така и на *творческите* енергии, чрез които Христос извършва делото на сътворението, спасението и обожението.

<sup>47</sup> Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 3 (569D).

тос става *съкровищница* на цялата божествена благодат (= енергии) (срв. Кол. 2:9), то благодатните *духовни енергии* или *харизми* са едновременно и прояви на Христос, и дарове на Духа в *едната* божествена Икономия, възглавена от Христос. В дискурса на този *христологичен харизматизъм* участието в новия ипостасен начин на съществуване на Христос е участие в пълнотата на благодатта (= енергиите) на самия Христос<sup>48</sup>, което в действителност е благодатното събитие на обожението или охристовяването в Светия Дух. В тази икономия Христос прави достъпен за човека личностния тропос на съществуване на триипостасния Бог, което означава, че цялата *икономия* на божествените енергии има за крайна цел включването на човека (а чрез него и на цялото творение) в този ипостасен начин на съществуване или с други думи благодатното обожение.

Христологичният логос в богословието на нетварните енергии извира от библейския опит<sup>49</sup> и от Халкидонската христология, която утвърждава *ипостасната* парадигма на *съединението* и *взаимопроникването* – *неслитно* и *неразделно* – на божествената природа на Христос с Неговата човешка природа и с нейните човешки *сили* и *енергии*<sup>50</sup>. Христологията е рамката и контекстът, в който се потвърждава истината за *личностния* или *въипостазирания* характер на нетварните божествени енергии<sup>51</sup>, но едновременно с това тя е гаранция за богословската ав-

---

<sup>48</sup> В спасителното Тяло Христово човешката природа се обожават както „алабастрът може по изкуствен начин да стане на миро и да се преобрази, мирото ще може да се споделя с намиращите се отвън”. - Св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 3 (572В).

<sup>49</sup> Впечатляващи библейски примери за такъв *христологичен енергизъм* са изцеряването на кръвоточивата и Преображението на Тавор (когато Христос преобразява Своята човешка природа и природата около нея), като и в двата случая Христос действа чрез *силите* и *енергиите* на Своята божествена природа.

<sup>50</sup> Вж. **Ларше, Ж.-Кл.** Исихазам и Шести Васељенски Сабор // *Свети Григорије Палама у историји и садашњости*. Србиње–Острог–Требиње 2001, 67–86.

<sup>51</sup> Ставрос Ягазоглу нарича това „разпростиране на христологичния енергизъм върху триадологията”. - **Ягазоглу, Ст.** Пролегомена за теологију о нествореним енергијама, с. 58. Като следва христологичния енергизъм на св. Максим Изповедник, св. Григорий Палама употребява израза „въипостасно (ἐνὑπόστατον) в значение, което е произлязло от христологическия догмат: в двете природи на Христос – божествената и човешката – съществуват две природни „свойства”, две природни воли, две природни енергии, две природни самовластия (τὸ αὐτεξούσιον), премъдрост и знание божествено и човешко. Вж. св. Григорий Палама, *В защита на священнобездмълстващите, Триади III, 3, 7*. Тези природни „свойства” не са от природата, нито са ипостасни, независимо от това, че са много и се отнасят към ипостасите. Ипостасите могат да ги притежават и да ги ипостазируют, именно защото те не са самосъществуващи.

тентичност и релевантност на богословстването за нетварните енергии<sup>52</sup>. В тази перспектива св. Николай Кавасила вижда екзистенциалната отговорност за въвеждането на преобразяващите действия на Божиите енергии – именно като *богочовешки* - в диалогичната синергия на съживеенето с Христос, което има за свой харизматичен плод обожението или охристовяването. Това харизматично „разпростриране“ на христологичния енергизъм има дълбоки екзистенциално-сотириологични и антропологични проекции (но преди всичко *еклесиологични* !!!) и придава *функционалност* на христологията, включително и в плана на антропологията на обожението<sup>53</sup>. И доколкото *христологичният енергизъм* винаги се мисли в рамките и контекста на *ипостасното единство* на тварното и нетварното в Личността на Христос, то и обожението *по енергия* - човекът да стане *бог по благодат*<sup>54</sup> - е харизматичното участие в ипостасния начин на съществуване на Христос, т.е. всеобхватното *охристовяване*. Потопен в богословския етос на св. Николай Кавасила Панайотис Нелас настоява, че именно учението за обожението *κατ' ἐνέργιαν* (= *κατὰ χάριν*) в ипостасния начин на съществуване на Христос е в сърцевината на светоотеческото учение за нетварните божествени енергии, а оттам и за обожението като *охристовяване* в най-дълбокия *ипостасоцентричен* (= *личностноцентричен*) смисъл<sup>55</sup>. В дискурса на исихасткото богословие обожението е участието на човека в ипостасната нетварна светлина на Христос и затова за Кавасила охристовяването се описва като *светловидно съществуване*.<sup>56</sup> Нещо повече, свещеният автор предлага тази *ипостасоцентрична* христологизация на обожението в един подчертано *светотайниствен* контекст, в който

---

<sup>52</sup> Според еп. Иринея Булович органичното свързване на учението за нетварните енергии с христология го запазва от това да се мисли като „дъл“ от някаква философска метафизика. Вж. **Μπουλοβιτς, Ει.** Τὸ μυστήριον τῆς ἐν τῇ Ἀγίᾳ Τριάδι..., σ. 70.

<sup>53</sup> Свети Григорий Палама говори за „богочовешката животворяща енергия на Христос“, защото славата и благодатта на Божеството са станали слава и благодат на човечеството именно чрез Христос, така че Неговото „собствено животворящо Тяло има равночестна сила с тази на Бога“. – *Беседа* 46, 8–9; *Ἐργα* 11, 98. Паралелна мисъл, макар и изразена на един *етикологичен* език, откриваме у св. Николай Кавасила, според когото ние имаме *итоса* и *добродетелта* на Спасителя. Вж. *За живота в Христос* 6 (678Α); вж. също 6 (680С).

<sup>54</sup> Свети Николай Кавасила смело казва, че човекът става по благодат *ἀντίθεος*, което трябва да се разбира като *ἰσόθεος* = *равен на Бога*. Вж. **Πλεξίδης, Ιω.** Η μετασκευή του ανθρώπου. Εἰσαγωγή στην ανθρωπολογική σκέψη του Νικολάου Καβάσιλα, εκδ. Πρότυπες Θεσσαλικές Εκδόσεις, Τρίκαλα, Αθήνα 2007, σ. 111 (бел. 54).

<sup>55</sup> Срв. **Νέλλας, Π.** Λύτρωση ή Θέωση, σ. 23.

<sup>56</sup> Вж. **Πλεξίδης, Ιω.** Η μετασκευή του ανθρώπου, 63-70.

христологичният енергизъм функционира като „светотайнствен“, а тайнството на божествената Евхаристия е *топоса*, в който човекът харизматично се включва във *взаимопроникването* (= перихоресиса) на божествения и човешкия живот (= свойства, сили и енергии), за да придобие дара на *ипостасността по Христос* (= охристовяването = обожението) в Светия Дух.

*Парадигмата на перихоресиса.* За светоотеческото богословие принципът на христологичния енергизъм се мисли в парадигмата на перихоресиса като *онтологичен диалог* между несътворените и сътворените енергии в Личността на Христос. Христологичният перихоресис проявява *диалогичната син-енергия* на двете природи в Христос<sup>57</sup> – истина, която има дълбоки богословски проекции в плана на еклисиологията и антропологията на обожението. В тази перспектива Личността на Христос се мисли като *топос* (= място) и *тропос* (= начин) на общението и взаимопроникването на *енергиите* или на *свойствата* на двете природи в Христос, а оттам и на *участието* на човека *по енергия* (= по благодат) в този богочовешки начин на съществуване. В икономията на Христос енергиите, като дарове на Духа, се дават в сътворената природа чрез *диалогичната син-енергия* на двете природи на Христос в неговата единна ипостас, от което следва, че благодатното „усвояване“ на Христовите *сили и енергии* е всъщност начин на харизматично придобиване на Неговата *ипостасност*.

В Ипостаста на Христос се съединяват нетварната божествена и тварната човешка природи<sup>58</sup>, които остават *неизменяеми* в своя *логос*, но поради факта на *ипостасното единство* се проникват взаимно в своите свойства, сили и енергии. В взаимния обмен (*communicatio idiomatum*) на своите свойства и енергии, божествената и човешката природи взаимно се проникват и се съединяват *неслитно* (но и неразделно), в една-та Ипостас или Личност на Христос<sup>59</sup>. В този смисъл христологичният енергизъм трябва да се мисли изключително в ключа на *въипостазираността*, т. е. на персоналната онтология. Личността на Христос е и *мястото*, но и *начина* на съвместното действие на божествената и човешката природи в един общ ипостасен начин на съществуване и в този смисъл

<sup>57</sup> Вж. **Λουδοβίκος**, π. **Νικ.** Ο μοχθος της μεθοχης, σ. 32.

<sup>58</sup> Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 3 (572А); 6 (680С).

<sup>59</sup> Още св. Максим разбира това *communicatio idiomatum* в ключа на персоналната онтология. По-подробно вж. **Ђаковац**, **А.** Онтологија и етика у светлу христологије светог Максима Исповедника (Докторат в ръкопис), Београд 2014, 131-134. [https://fedorabg.bg.ac.rs/fedora/get/o:9201/bdef:Content/download:Ontologija\\_i\\_etika\\_u\\_svetlu\\_Hristologije\\_sv.\\_Maksima\\_Ispovednika\\_- \[10.02.2016.\]](https://fedorabg.bg.ac.rs/fedora/get/o:9201/bdef:Content/download:Ontologija_i_etika_u_svetlu_Hristologije_sv._Maksima_Ispovednika_- [10.02.2016.])

свойствата и енергиите на човешката природа биват *обожени* (= обогочовечени по израза на о. Юстин Попович), доколкото биват *въипостазира-ни* от Личността или Ипостаста на Логоса<sup>60</sup>. Ако единението на човека с Бога или обожението има строго *енергиен* характер, то предполага *размяната и взаимопроникването* на енергийните свойства - *перихоресиса* – но в рамите и контекста на ипостасния начин на съществуване. В този перихоресис човешките сили и енергии се променят от благодатта и се *обожават*, но това в действителност е обожение на *целия* човек в Христос, Който става извор на новата ипостасна идентичност на човека.

В мисълта на св. Николай Кавасила това светоотеческо разбиране за перихоресиса функционира като *парадигма* на диалогичната син-енергийна среща и взаимност между Бога и човека, въплътена в светотайнственото *съживеене* с Христос, чийто харизматичен плод е обожението или охристовяването. Неговото съчинение *За живота в Христос* предлага един *евхаристиен* прочит на този христологичен перихоресис, който има за предпоставка истината, че тайнството на божествената Евхаристия е пространството (= топос), в което Христос дарува по светотайнствен начин благодатта на освещението и обожението на човека<sup>61</sup> и конституира неговата нова ипостасна идентичност. В тази светотайнс-твенна перспектива благодатното събитие на обожението извира от опита на *общението* или *участието*<sup>62</sup> като *диалогична синергия*, която проявява *взаимопроникването* (= перихоресис) на божествените и човешките сили и енергии в евхаристийното *съживеене* с Христос<sup>63</sup>. В мисълта на св.

---

<sup>60</sup>Свети Николай Кавасила обяснява тази истина посредством метафората с алабастрения съд, който приема свойствата на мирото. Вж. *За живота в Христос* 3 (572AB).

<sup>61</sup>В тази евхаристиологична перспектива приемането на евхаристийните Тяло и Кръв Христови е тъждествено с *обмена на свойства* (= перихоресис) по аналогия с перихоресиса между двете природи в Христос. Св. Николай Кавасила ясно говори, че Христос „се обвързва и смесва (*ἀνακεράσας καὶ ἀναμίξας*) с нас чрез всичко, като Се превръща в тяло и става за нас Глава на нашите телесни членове. Поради това ние чрез Него се свързваме и с всички блага, понеже Той е Главата. А това, което е свойствено за главата, преминава и в тялото”. - *За живота в Христос* 1 (520A). Това евхаристийно продължение на перихоресиса се обяснява като своеобразно *интериоризиране* на Христос в самия вярващ, при което човешките свойства стават носител на божествените свойства на Спасителя. Вж. *За живота в Христос* 1 (517D).

<sup>62</sup>Свети Николай Кавасила използва изразите *μετάληψις*, *μεταλαμβάνω* и *μετέχω*, които разкриват идеята да бъдеш част или да станеш участник в нещо. Вж. **Metso, P.** *Divine Presence in the Eucharistic Theology of Nicholas Cabasilas*. University of Eastern Finland 2010, p. 162.

<sup>63</sup>Свети Николай Кавасила обяснява това посредством един паралел с кн. Битие (2:23), за да обясни, че именно в тайнството на Евхаристията ставаме



Николай Кавасила истината за христологичния перихоресис има дълбоки богословски проекции в плана на антропологията на обожението. Тези проекции могат да бъдат разбрани изключително в контекста на темата за *евхаристийното общение*, в което се ражда събитието на новата ипостасност по Христос. Тази христологична предпоставка задава крайната цел на *евхаристийното общение*<sup>64</sup> и по такъв начин парадигмата на *перихоресиса* се проектира в събитието на това общение не само като място, но и като начин на обожението или охристовяването<sup>65</sup>. Евхаристията е осъществяване и актуализация на удивителния обмен на *свойствата* на божествената и човешката природи, защото именно тя е *топоса* на взаимното *проникване* (= перихоресис) на Христос и вярващите, тя е *начина* на *смесване*<sup>66</sup> на божествения и човешкия живот в новия богочовешки начин на съществуване. В живота на Църквата този перихоресис „продължава“ по светотайнствен начин в събитието на евхаристийното общение, където чрез взаимното проникване на божествените и човешките енергийни свойства (= животи) човекът придобива дара на охристовяването и утвърждава своята нова ипостасна идентичност. В евхаристийната среща, съживеене и взаимност с Христос човешката природа не само получава божествени свойства, но ги прави „свои“ и това е изцяло *лично* общение, доколкото е харизматично включване в един ипостасен начин на съществуване в Светия Дух. Тайнството на Евхаристията е *мястото* и *начина*, по който човекът придобива дара на осиновлението и се уподобява на Христос или с други думи *охристовява се* като споделя живота и действието на самия Христос, т.е. като живее самия Негов живот<sup>67</sup>. Именно в тази перспектива светотайнственото „продължение“ на христологичния перихоресис трябва да се мисли като херменевтичен ключ за по-дълбокото осмисляне на обожението на човека като всеобхватно охристовяване на съществуването и живота.

---

*плът от плътта Му и кост от костите Му*. Вж. *За живота в Христос* 2 (544В), 4 (593D). Според него това е органично *обличане* и *срастване* с Христос много по-дълбоко от „стави и кости“. Вж. пак там, 6 (648D).

<sup>64</sup> Обожението на човешката природа в Христос чрез ипостасното единение с логоса става ефективно за човека в евхаристийното общение. Вж. **Lot-Borodine, M.** Nicolas Cabasilas. *Un maître de la spiritualité byzantine au XIV<sup>e</sup> siècle*. Paris 1958, 108-110.

<sup>65</sup> Вж. **Metso, P.** *Divine Presence in the Eucharistic Theology of Nicholas Cabasilas*, p. 162.

<sup>66</sup> Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 1 (517D); 4 (584D). Той тълкува общението и обожението като нарича *Въплъщението* и *Възкресението* във връзка със *смесването* на божествения алабастр с неговия човешки създ. Вж. пак там, 3 (572В).

<sup>67</sup> Вж. св. Николай Кавасила, Вж. *За живота в Христос* 1 (496А).

## 2. Христологизация на обожението: аргументите на св. Николай Кавасила

В богословската мисъл на св. Николай Кавасила истината за обожението се постига посредством едно *опитно* антропологично знание, което има за свой екзистенциален предел охристовеното човешко съществуване в пространството на светотайнствения реализъм на Църквата. В тази перспектива обожението еднозначно се отъждествява с живота в Христос, което прави възможно неговото радикално *христологизиране* и осмислянето му като *охристовяване*<sup>68</sup>. Разбирането за обожението като всеобхватно *охристовяване* на човешкото съществуване и живот придава на антропологичната истина за обожението дълбок христологичен смисъл, потвърден от опита на живота в Христос. По такъв начин светоотеческата синтаγμα *човекът става бог по благодат* може да бъде изтълкувана в духа на Халкидонската христология в смисъл на *възхождение* на тварното към нетварното, доколкото според св. Николай Кавасила обожението се постига чрез *единението* на човека с обожената човешка природа на Въплътения Логос<sup>69</sup>. Очевидно истината за обожението или охристовяването извира от тайната на *ипостасния* начин на съществуване на човешката природа в Христос, доколкото тази *ипостасност* е онтологично-екзистенциалната „мярка“ на човешкото тварно съществуване, благодатно преобразено в Светия Дух<sup>70</sup>. Христологизацията на обожението позволява на съвременната богословска мисъл да изтълкува събитието на човешкото ипостасно съществуване в ключа на богочовешката херменевтика<sup>71</sup> и да го отнесе към светотайнственото „засаж-

---

<sup>68</sup> Вж. Νέλλας, Π. Ζῶον Θεοῦμενον. Προοπτικές για μια ορθόδοξη κατανόηση του ανθρώπου. Αθήνα 2000, σ. 134; Πλεξίδης, Ιω. Η μετασκευή του ανθρώπου, σ. 18.

<sup>69</sup> Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 2 (521В): „По естество Той (Христос) изначално беше Бог, но обожил (τεθέωκεν) и онова, което сътвори по-късно – Своята човешка природа... И който иска да се съедини с Него, трябва да стане участник във Въплътението, обожението (θεώσεως), в погребението и възкресението“.

<sup>70</sup> Този *христологичен* смисъл на обожението не трябва в никакъв случай да се мисли като *христомонизъм*, а винаги да се разбира в по-широката рамка и контекст на триадологията. Вж. Τσελεγγίδης, Δ. Χάρη και ἐλευθερία..., σ. 161. С други думи тази *христологизация* на обожението трябва да се мисли в ключа на синтеза на христологията и пневматологията.

<sup>71</sup> Според Π. Нелас „преместването на терминологията от *обожение* към *охристовяване* е довело Кавасила и до това да формулира една антропология, изключително проникателна както в нейното феноменологично, така и в нейното онтологично измерение и му е дала възможността, като изглади и приложи догматическите тези на паламизма в живота и в културата, да издигне пред възгордяващия се западен хуманизъм православния възглед за един теоцентричен хуманизъм“ . - Νέλλας, Π. Λύτρωση ή Θέωση, σ. 20.

дане” в църковното Тяло Христово. Автентичното познание за човека вече предполага благодатното *охристовяване* на неговото съществуване и живот, както и опита от духовния живот ἐν Χριστῷ чрез Светия Дух<sup>72</sup>. В този смисъл истината за обожението или охристовяването има дълбок *опитен* характер<sup>73</sup>, доколкото въобще антропологичното познание извира от реалността на автентичното съществуване и живот на човека ἐν Χριστῷ<sup>74</sup>, или с други думи от опита на *единението* (ἕνωσις) на човека с Христос. За Кавасила обаче опитното познание за охристовения човек има същностно *светотайнствено* или *евхаристийно* измерение: Евхаристията е *мястото* и *начина* на обожението или охристовяването на човека<sup>75</sup>, а това означава, че неговото познание е *евхаристийно*. В охристовеното човешко съществуване и форми на живот човекът бива *познат в Христос*, т.е. като член на Тялото Христово<sup>76</sup>. Следователно истината за обожението или охристовяването на човека се мисли в контекста на *светотайнствения* начин на съществуване, който се конституира в тайнството на Евхаристията. Според Кавасила именно тайнството на божествената Евхаристия е мястото и начина за *преживяването* на реалността на Църквата и за харизматичното разпространение на новия начин на съществуване на Христос в живота на човека, т.е. за неговото благодатно охристовяване<sup>77</sup>.

---

<sup>72</sup> Според св. Николай Кавасила автентичният духовен живот е животът в Христос чрез Светия Дух и той се различава от автономното развитие на биологичния живот.

<sup>73</sup> Според св. Николай Кавасила изследването на духовния живот е органично свързано с изследването на истинската (= охристовена) човешка природа. Според него охристовяването е *възстановяване на човешката природа в Христос*. Вж. *За живота в Христос* 2 (541D).

<sup>74</sup> Свързването и единението с Христос освобождава тленния природен живот от всяка *безобразност* и *безвидност* (и в този смисъл от всяко *незнание*), защото истинското съществуване се познава само в Христос. Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 2 (525BC).

<sup>75</sup> За евхаристийния характер на обожението у св. Николай Кавасила по-подробно вж. **Σωτηρόπουλου, Χ.** „Ευχαριστία και θέωσις κατά τον άγιον Μάξιμον τον Ομολογητήν και τον Νικόλαον Καβάσιλαν”, στο: Κοινωνικά και θεολογικά θέματα, Αθήναι 1998, 153-165.

<sup>76</sup> Чрез тайнствата Кръщение, Миропомазание и Евхаристия човекът се „насажда” в Христос и става *съобразен* с Него и според Кавасила именно по този начин „Отец... познава образа на Сина в нашите лица (= личности)” и „разпознава в нас членовете на единородния Син”. - *За живота в Христос* 4 (600B).

<sup>77</sup> Ставрос Ягазоглу нарича този опит „светотайнствен енергизъм” и смята, че у Кавасила той е „отъждествен с исихасткия опит и преживяване”. – **Γιαγκάζογλου, Στ.** Γρηγόριος Παλαμᾶς και Νικόλαος Καβάσιλας, σ. 167. Тук само ще отбележим, че този опитен подход трябва по-скоро да бъде съотнесен към общата рамка на т. нар. *светотайнствен исихазъм*, който предполага ор-

А) *Охристовяването като онтологичен телос на човешкото съществуване*

Свети Николай Кавасила разгръща своя дълбоко христологизиран възглед за обожението като изхожда от истината за новия начин на съществуване на човека в Христос, който се придобива чрез „засаждането“ в църковното Тяло Христово. Това му дава възможност да съгласува екзистенциално-сотириологичния смисъл на истината за обожението като охристовяване с най-дълбокия онтологичен хоризонт на христоцентричната антропология. За христоцентричната антропология охристовяването е последният онтологичен *телос* на самото сътворяване на човека<sup>78</sup>. Въплъщението е последният телос и най-дълбокият *логос* на сътвореността на човека, доколкото конституира един *нов* ипостасен начин на съществуване и живот ἐν Χριστῷ<sup>79</sup>. Свети Николай Кавасила изцяло споделя светоотеческата позиция за тъждествеността на *обоженето* и *спасението*<sup>80</sup> тайната на спасението се открива в новата онтология на човека, която извира от факта на ипостасното единство на божествената и човешката природи в Личността на Христос. Икономията на Христос разкрива *начина* на освобождаване на човешката природа от робството на тлението и смъртта, но заедно с това и целия онтологичен процес на „възсъздаване“ на неговата богообразна при-

---

ганичната връзка и хармонично единство на христологията и пневматологията, на светотайнствения и подвижническия живот. Огромен принос в тази посока има Ставрос Ягазоглу с неговото изследване *Общност на обожението* (Κοινωνία θεώσεως, Αθήνα 2001).

<sup>78</sup> Според Панайотис Нелас цялата мисъл на св. Николай Кавасила се движи по оста *сътворение – Въчовечаване – обожение*. Ако мисълта на Анселм Кентърбърийски се движи по оста *падение-изкупление*, то Кавасила следва патристичната парадигма, където сотириологията се движи по оста „*сътворение-обожение*“. Подробен анализ на тази тема вж. у Νέλλας, Π. Λύτρωση ή Θέωση, 17-36.

<sup>79</sup> Дълбоката природна дистанция между тварното и нетварното е премахнато чрез ипостасното единение. Единението *по ипостас* (κατ' ὑπόστασιν) е по-съвършено от единението *по енергия* (κατ' ἐνέργειαν) и съединява тварното и нетварното в перспективата на Халкидонския синтез на *неслитното* и *неразделно* съединение на тварното и нетварното. Относно това ипостасно съединение св. Николай Кавасила пише: „А след като плътта бе обожествена, и човешката природа получи самия Бог като ипостас, мирото стигна до стената. И вече нямаше място за разделение, след като едната ипостас стана това, бидейки онова, и премахва разликата между човешкото и Божественото. И тя стана общ предел на двете природи, понеже далеч една от друга нямаше как да имат общ предел“. – *За живота в Христос* 3 (572AB).

<sup>80</sup> Вж. Ђаковац, А. Онтологија и етика у светлу христологије светог Максима Исповедника, 320-321.

рода<sup>81</sup>, на духовно *охристовяване* и *осиновление*, или с други думи – благодатната реалност и дар на обожението в Христос.

В мисълта на св. Николай Кавасила Тайната Христова има архетипно значение за цялата антропологична мисъл, включително и при осмислянето на обожението като *охристовяване*. На първо място той радикално христологизира *иконичната онтология*<sup>82</sup> и то в перспективата на *обожението* (= *охристовяването*), което позволява категорията *по образ* (εἰκών) да бъде разбрана като херменевтичен ключ за вникване в истината за единението κατ' ὑπόστασιν и въобще за *ипостасността* на човека в нейния най-дълбок христологичен смисъл. В тази перспектива *по образ* (κατ' εἰκόνα) вече съдържа в себе си зададен последен есхатологичен *телос* (= цел) на човешкото съществуване, а именно *по подобие*, или с други думи *обожението* или *охристовяването*. *Охристовяването* е едновременно и есхатологичният *телос*, и онтологичният *логотип* на човешкото съществуване<sup>83</sup>. Радикалната христологизация на човешката *иконичност* позволява на Кавасила да определи онтологичното предназначение на човека като *охристовяване* и в същото време да разкрие *антропологичното* измерение на христологията. *Човекът* – *пише* той – *е сътворен по образа* (κατ' εἰκόνα) *на Христос; Христос е Архетип* (ἀρχέτυπον) *на стария Адам и не старият Адам е парадигма на Новия, а обратното – Новият Адам е парадигма* (παράδειγμα) *на стария Адам*<sup>84</sup>. В този онтологично-есхатологичен (а не хронологичен) порядък Новият Адам – Христос е *архетип* и *парадигма* на стария, от което следва, че пълната онтологична истина за човека се открива в реалността на новия начин на съществуване на човека в Христос, т.е. в *охристовяването*<sup>85</sup>.

---

<sup>81</sup> Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 2 (537С).

<sup>82</sup> *Човекът* е *динамично* битие, което се определя от категориите *по образ* и *по подобие*, т. е. от *иконичния* характер на самата му онтология. Изразът *иконична онтология* принадлежи на Панайотис Нелас. Вж. Νέλλας, Π. Ζῶον Θεοῦμενον, σ. 21.

<sup>83</sup> Това дава основание на П. Нелас да заяви, че тъкмо богообразността определя *par excellence* богословския произход, структура и предназначение на *иконичното* човешко битие. Вж. Νέλλας, Π. Ζῶον Θεοῦμενον, σ. 21.

<sup>84</sup> Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 6 (680 АВ). И като мотив за това той добавя, че не може несъвършеното да е първообраз и парадигма на съвършеното, а обратно.

<sup>85</sup> Тази истина се отнася както към *иконичността* на човека, така и към неговия есхатологичен *телос*. Тук св. Николай Кавасила очевидно следва библейско-светоотеческата перспектива за сътворяването на човека, която не е „протологична, а е преимуществено есхатологична“. - Пено, З. Христос – нова твар (Аспекти православне космологије и антропологије). Фоча – Острог 2009, с. 155. В тази перспектива последното, крайт, целта и съвършенството опре-

Тайната Христова има *парадигматично* значение за човешката тварна природа на равнището на нейния *динамизъм* или *енергизъм*. Енергийните свойства и динамизмът на тварната човешка природа са насочени към осъществяване на последния *телос* на човешкото битие, съществуване и живот – есхатологичната пълнота в Христос или благодатното *охристовяване* в Светия Дух. Всички сили и енергии на човешката природа са сътворени и вложени (= благодарувани = харизматична онтология) в човешката природа от Бога в съгласие с *логотипа* на природата - Христос и са промислително *прицелени* в осъществяването на есхатологичния телос на човешкото съществуване – *обожението* или *охристовяването*. Тази позиция на Кавасила трябва да се разбира в контекста на традиционното различаване между *логоса* на природата и нейния *тропос* на съществуване, който се отнася към действителното (= енергийното) и динамично осъществяване на природата и нейните енергийни свойства в един конкретен *ипостасен* начин на съществуване. Ако Христос е логотипа на човешкото битие, то всички енергийни сили и свойства на природата са насочени към диалогично-синергийно включване в *богочовешкия* начин на съществуване, който конституира новата ипостасна идентичност. От друга страна, ако тропосът на съществуване се отнася към действителното (= енергийното) осъществяване на човешката ипостасност *κατὰ Χριστόν*<sup>86</sup>, то енергиите са ипостасна актуализация или действена актуализация на ипостасния начин на съществуване *κατὰ Χριστόν*, който в действителност е последният телос на човека. Природните енергийни сили на човека са промислително насочени и *прицелени* към осъществяване на природния логотип, но това е възможно чрез тяхното свободно и самовластно включване в диалогичната син-енергия в Христос чрез благодатта на Светия Дух. По удивителен начин Кавасила описва онтологичната *прицеленост* на всички човешки сили и енергии в тяхната последна цел – *охристовяването*: заради новия човек всъщност е създадена в началото човешката природа; умът (*νοῦς*) и желанието са приготвени за него, разумният разсъдък (*λογισμός*) сме приели, за да познаем Христос, желанието (*ἐπιθυμία*) - за да бързаеме към Него, паметта (*μνήμη*) сме получили, за да Го носим в Нея. Защото, когато сме създавани, Той беше Ахетип

---

деля първото, че тук се срещат есхатологията и протологията. По-подробно вж. **Јевтић, Ат**. *Есхатолошки карактер Цркве*, у: О Литургији и Цркви. Врњаци-Требиње 2007, 97-98.

<sup>86</sup> Според св. Максим Изповедник тъкмо пълнотата на човешкото съществуване *по подобие* е есхатологичния телос на неговия природен логос. Вж. *Амбигва* 47 (PG 91, 1361A); вж. *Въпроси и отговори към Таласий* 40 (PG 90, 396A); вж. също **Ларше, Ж.-Кл.** За једну етику рађања (елементи патристичке антропологије). Београд-Шибеник 2008, 164–165.

(ἀρχέτυπον) и не старият Адам е парадигма на новия, а новият Адам е парадигма (παράδειγμα) на стария”.<sup>87</sup> Очевидно е, че *телосът* на природните енергийни свойства и сили на човека е включването им в богочовешкия начин на съществуване и живот в Христос като пространство, в което човекът придобива дара на своята автентична ипостасност. В този богочовешки начин на съществуване човешките енергийни сили се осъществяват като *ипостасни възможности* за живот в Христос и то като харизматичен плод от диалогичната им син-енергия и перихоресис с благодатните енергии на Духа. В тази перспектива радикалното христологизиране на усъвършенстването или обожението на човека се мисли като *син-енергийно* и харизматично включване и напредване в новия ипостасен начин на съществуване и живот в Христос или с други думи придобиване на нова ипостасност *по Христос*.

#### Б) *Охристовяването като оличностяване*

Според св. Николай Кавасила обожението или охристовяването е участие в новия начин на съществуване в Христос, което в действителност е събитие на светотайнственото *насаждане* в църковното Тяло Христово и придобиване на *ипостас* по Христос (ὑποστήναι κατὰ Χριστόν)<sup>88</sup>. Радикалното христологизиране на истината за обожението открива неговото същностно *ипостасологично* измерение, което трябва да се мисли в контекста на светоотеческото отъждествяване на ипостаста с личността<sup>89</sup> като автентично място и начин на съществуването. В това христологизиране на обожението е очевидно силното влияние на св. Максим Изповедник<sup>90</sup>, според когото Личността на Христос е „екзистенциалния и онтологичен *топос* на тайната на *въипостазирането* (τῆς Ἐνυποστάσεως)”<sup>91</sup>. В тайната на ипостасното съединение Христос приема цялата човешка природа в Своята Ипостас (= Личност) и

<sup>87</sup> Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 6 (680).

<sup>88</sup> Св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 1 (504А).

<sup>89</sup> Първата крачка по посока на това отъждествяване прави св. Григорий Нисийски, който въвежда израза πρόσωπον със значението на *ипостас*. По-подробно вж. **Јевремовић, П.** Патрологија у огледалу херменеутике. Београд 2011, 25-45; **Tollefsen, T.** St. Gregory of Nyssa's concept of hypostasis. – Црквене студије, Ниш 2006, бр. 3, 25-38. Вж. също св. Григорий Богослов, *Слово* 39 на св. Просветление, ЕПЕ, т. 5, σ. 90. Накрая св. Максим Изповедник е категоричен: „Ипостас и лице [са] едно и също”: „ὑπόστασις καὶ πρόσωπον, ταυτόν”. - *Богословски и полемически глави* 14 (PG 91, 152А).

<sup>90</sup> За обожението в учението на св. Максим Изповедник по-подробно вж. **Ђаковац, А.** Онтологија и етика у светлу христологије светог Максима Исповедника, 320-338.

<sup>91</sup> Вж. **Λουδοβίκου, π. Νικ.** Ἡ εὐχαριστιακὴ ὀντολογία, σ. 209.

я прави *едноипостасна* (ὁμοϋπόστατον) с Логоса в Своята богочовешка Личност. Това ипостасно съединение е пределното осъществяване на зададения *тропос* на *съществуване* на човешката природа, осъществява се истинската човешка *ипостасност* (= личностност), която св. Николай Кавасила еднозначно отнася към *съобразността и едновидността* на човека с Христос<sup>92</sup>, към неговата *ипостасност по Христос*. Благодарение на тайната на *въипостазирането* (= оличностяването) човешкото битие получава автентичен начин на съществуване (τῆς ἐνυποστάσεως) в Личността на Въплътения Бог Логос и то в Неговата човешка природа. Следователно обожението е богочовешкия начин на съществуване на човешката природа и се отнася до автентичната ипостасна идентичност на човека, която се придобива в Ипостаста на Христос, в личностното отъждествяване с Него. Охристовяването проявява екзистенциалната *новост* на човешкото битие, то е онова състояние на битието, когато в човека не съществува нищо човешко и той е приспособил съществуването си към Христос<sup>93</sup> в един богочовешки начин на съществуване. Обожението е свобода от даденостите на тварната природа (но не и нейното унищожаване)<sup>94</sup> и е въвеждане в един нов начин на съществуване, в който тази свобода конституира екзистенциалната автентичност на човека, т.е. неговата персоналност. Тази *онтологична* свобода се придобива в Христос и в този смисъл свободата на обожения (= охристовения човек) е белег за неговата екзистенциална пълнота, т.е. за осъществяването му като автентична личност. От това следва, че обожението или охристовяването е събитие на *оличностяването*.

Христорологизацията на обожението позволява на св. Николай Кавасила да обоснове неговото *ипостасологично* измерение, доколкото животът в Христос предполага факта на ипостасното единство на божест-

<sup>92</sup> Вж. **Σαββάτος, ἀρχιμ. Χρυσόστομος**. Τὰ μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας ὡς θεμέλιο τῆς πνευματικῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς κατὰ τὸν Νικόλαο Καβάσιλα. Ανάτυπον ἐκ τῆς Ἐπιστημονικῆς Ἐπετηρίδος τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, Ἀθῆναι 2005, σ. 290. Свети Николай Кавасила подчертава, че при второто си раждане новопросветлените в Кръщението „се връщат към първоначалния си *вид* (τὸ πρῶτον εἶδος)“. - *За живота в Христос* 2 (525А). В Кръщението човекът придобива *образ* (μορφή) и *вид* (εἶδος) съобразно с Христос или според израза на Н. Мацукас *одеждата* и *печата* на Христос. Вж. **Ματσούκας, Ν.** Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία Β'. Ἐκθεση τῆς ὀρθόδοξης πίστεως σὲ ἀντιπαράθεση μὲ τὴ δυτικὴ Χριστιανοσύνη, Θεσσαλονίκη 1992, σ. 476.

<sup>93</sup> Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 7 (716В).

<sup>94</sup> В този смисъл *екстатичността*, за която настоява съвременното богословие на личността, трябва да се разбира като благодатно *преобразяване* на самата човешката природа с нейните енергийни сили и свойства в един конкретен ипостасен начин на съществуване, или с други думи да се мисли като *ипостатичност*.



вената и човешката природи (енергии и воли) в Личността на Христос. Чрез ипостасното съединение в Христос е преодоляна природната (= същностната) дистанция между тварната и нетварната природи<sup>95</sup>, а причастността на творението *по енергия* става възможно единствено чрез общението *κατ' ὑπόστασιν* (по ипостас)<sup>96</sup>. Решаващо значение тук има концепта *ἐνὑπόστατον* (ἐνὑπόστατον), който разкрива истината, че Личността на Христос е мястото и начина на възприемане и на ипостазирание на човешката природа – а с нея и на нейните енергийни свойства и сили - т.е. включването ѝ в един нов ипостасен начин на съществуване в Христос. В този смисъл Панайотис Нелас говори за „новата онтология на човека“<sup>97</sup> като рамка и контекст, в която трябва да се мислят всички аспекти на човешкото съществуване – *природен, ипостасен и енергиен*. Диалогичното син-енергийно единение с Бога *по енергия* произтича от Въплъщението и има дълбок *ипостасен смисъл*, то е ориентирано и се „активира“ като ипостазирание в Христос, а енергиите се мислят като *ипостасни актуализации*, като динамично осъществяване на ипостасния начин на съществуване. В този христологичен ключ се разкрива пълният смисъл на обожението (= охристовяването) като диалогично син-енергийно участие по благодат (= *κατὰ χάριν*) в ипостасния начин на съществуване на Христос<sup>98</sup>. В този смисъл обожението

---

<sup>95</sup> Общата за двете природи Ипостас премахва разделението между природите. Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 3 (572В). В началото е очевидно, че тук той следва вярно св. Йоан Дамаскин, който, обобщавайки цялото светоотеческо предание преди него, учи, че всички неща са отделени от Бога не *по място*, а *по природа*. Вж. *Точно изложение на православната вяра* 1 (PG 94, 853С).

<sup>96</sup> Според П. Нелас св. Николай Кавасила и тук следва св. Йоан Дамаскин, който учи за три вида единение: *по същност*, *по ипостас* и *по енергия*. *По същност* са съединени само трите Лица на Света Троица, *по ипостас* се съединяват божествената и човешката природи в Христос. Единението *по енергия* е „подготвително“ за единението *по ипостас*, то е единение, общение и отношение, което е „обещано“ и „подготвително“ за единението *по ипостас*. Вж. Νέλλας, Π. Λύτρωση ή Θέωση, σ. 23.

<sup>97</sup> Νέλλας, Π. Ζῶον Θεοῦμενον, σ. 123. По характерен начин св. Николай Кавасила заявява, че с Въплъщението Христос е приспособил към Себе си целия човешки род (*ἅπαν τὸ γένος εἰς ἑαυτὸν ἤρμοσεν*)”. - *За живота в Христос* 6 (681А).

<sup>98</sup> Според П. Нелас тук се намираме в сърцевината на светоотеческото учение за нетварните божествени енергии и за обожението като *par excellence христоцентрични и личностноцентрични*. Срв. Νέλλας, Π. Λύτρωση ή Θέωση, σ. 23. Акцентът в паламитското богословие за нетварните божествени енергии е обусловен преди всичко от полемичния контекст на борбата срещу варламитското учение за тварния характер на благодатта, но внимателният прочит показва, че неговата сърцевина е именно *ипостасното* единство на

или охристовяването е христологично и същевременно харизматично обосноваване на човешката ипостасност.

В мисълта на св. Николай Кавасила това ипостасологично измерение на обожението (= охристовяването) е обосновано в рамките на неговата светотайнствена еклисиологична антропология. В случая важният оперативен термин ἐνϋπόστατον (въипостазиране) се осмисля посредством апостол Павловото понятие за „възглавяване“ (ἀνακεφαλαιώσις - срв. Еф. 1:10), което има едновременно и христологичен, и еклисиологичен смисъл. Свети Николай Кавасила обаче въвежда понятието *възглавяване* в дискурса на своята христоцентрична антропология<sup>99</sup>, за да обоснове обожението или охристовяването като нов ипостасен начин на съществуване на човека в Христос. С други думи това е новата ипостасност по Христос, харизматично дарувана на човека в светотайнствения живот на църковното Тяло Христово. Човекът има автентична ипостасност в Христос, тъй като Той възглавява цялата човешка природа (а чрез нея и цялото творение) и става неин глава като ѝ придава нов начин на съществуване, нова ипостасна идентичност. Следствие на това *възглавяване* или *въипостазиране* на човешката природа в Личността на Богочовека, Христос е *топос* на истинската *ипостасност*<sup>100</sup>, т.е. на блажения христовиден начин на съществуване, в който човекът намира своята осъщественост и завършеност като обожена по благодат христообразна и христовидна личност. Разбира се обожението или охристовяването е дар на несътворените божествени личностни *енергии*, защото именно благодатта завършва и запечатва богочовешкия процес на преобразяване на човешкото битие, за да го прояви харизматично като *духовна личност*, като *ипостас*, обдарена с *духовни свойства*. Тук се вижда *мета*философския хоризонт на светоотеческата мисъл, за която ипостас не означава просто *съществуване* (ὑπαρξις), а „това, което придава на човешкото битие личностна идентичност“<sup>101</sup> или в духа на отците – *духовна личност*, която се ражда в благодатния процес на охристовяването в Светия Дух. В тази перспектива св. Николай Кавасила тълкува събитието на личността в ипостасен смисъл в изцяло христологичен ключ.

---

тварното и нетварното в Христос, следователно *христологичният енергизъм*. Вж. **Јагазоглу, Ст.** Пролегомена за теологију о нествореним енергијама, 59-61; вж. също **Γιαγκάζουλου, Ст.** Κοινωνία θεώσεως, 209-213.

<sup>99</sup> Основният аргумент на свещения автор звучи така: Христос е Глава на тялото на Църквата и докато човешката природа не е била приела ипостаста на Логоса, тя не е имала истинска ипостас, а тялото на човечеството не е имало глава. Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 4 (604А).

<sup>100</sup> Вж. **Λουδοβίκου, Νικ.** Ἡ εὐχαριστιακὴ ὄντολογία, σ. 211.

<sup>101</sup> **Дубардић, Б.** „Шта је то људско биће?...“, с. 170.

Обожението или охристовяването е осъществяване на ипостасните възможности на човешката природа чрез диалогичното ѝ отваряне за син-енергия с благодатта, която дарува на човека *осиновление* в Христос<sup>102</sup>, т.е. дара на новата ипостасност по Христос. Свети Николай Кавасила говори за *възглавяването* на човека в Христос<sup>103</sup> като за събитие, което конституира *ипостасно* новия охристовен начин на съществуване<sup>104</sup>, при което тази нова *ипостасност* се мисли изцяло светотайнствено или еклисиологично. Обожението или охристовяването е последица от ипостасното съединение; то е своеобразно харизматично „интериоризиране“ на обожената човешка природа на Христос, на нейната структура и функционалност и по този начин човекът получава възможност да се „приспособи“ *вътрешно* към богочовешкия живот, да стане *съобразен* (σὺμορφος) и *едновиден* с Христос<sup>105</sup>. Чрез екзистенциалното напредване в живота в Христос по изцяло *син-енергиен* начин човекът придобива по благодат свойствата и характеристиките на самия Христос<sup>106</sup> и обожението или охристовяването е харизматичен плод от този перихоресис, светотайнствено „продължен“ в пространството на човешкото съществуване<sup>107</sup>. За св. Николай Кавасила

---

<sup>102</sup> Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 4 (600BC).

<sup>103</sup> Това е аналогично на *възглавяването* на цялото творение от Христос като Негово църковно тяло. В случая Кавасила използва апостол Павловия образ за *главата и тялото* (съответно членовете) в смисъл на понятието ἀνακεφαλαιώσις (възглавяване), което кореспондира (но подчертава еклисиологичния контекст) на Максимовото понятие *въипостазиране* (ἐνυπόστατον), за да изрази тайната на личността като ипостазиране в Христос.

<sup>104</sup> Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 4 (593B): „Затова Христос се облече не само в тяло, но прие и душа, и ум, и воля, и всичко човешко, за да може да се съедини изцяло с нас, и да ни обхване целите, за да ни претопи целите в Себе си, като стане едно с всичко наше, давайки ни Своето“.

<sup>105</sup> Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 2 (537D). В неговата мисъл тези изрази имат подчертано екзистенциално-онтологичен смисъл и са само *друг* начин, по който той изразява истината за *възглавяването* или *въипостазирането* на човешката природа в Христос.

<sup>106</sup> Според св. Николай Кавасила Христос влиза в нас по реален начин, благодарение на биологичните функции; Той прави всички психосоматични свойства и функции на човешката природа *свои*, като ги приема и ги *смесва* със Себе си неслитно, но реално. Това са биологичните функции на храненето, дишането и т.н. Вж. *За живота в Христос* 1 (520A).

<sup>107</sup> „Той (Христос) - пише св. Николай Кавасила - се обвързва и смесва (ἀνακεράσας καὶ ἀναμίξας) с нас чрез всичко, като Се превръща в тяло и става за нас Глава на нашите телесни членове. Поради това ние чрез Него се свързваме и с всички блага, понеже Той е Главата. А това, което е свойствено за главата, преминава и в тялото“. - *За живота в Христос* 1 (520A). В този текст христорологичният перихоресис отново се мисли през *еклисиологичния* образ на отношението между *главата и тялото* (или членовете).

сила обаче този христологичен перихоресис има своите екзистенциални последици в светотайнствения опит на църковното Тяло Христово, където главата се *смесва* с членовете на тялото и те биват *възглавени* (= въипостазирани) и получават своя истинска *духовна* ипостас<sup>108</sup>. Светотайнственият живот на Църквата е „утробата“, в която се ражда истинската човешка *ипостасност* или *персоналност*<sup>109</sup> като благодатен дар на *охристовяването*. Истинската човешка личност се ражда в богочовешкия начин на съществуване, тя е духовното събитие на благодатно придобиване на ипостасност по Христос по дълбоко светотайнствен начин. Светоотеческото разбиране за личността се потвърждава в рамките на една опитна светотайнсва еклисиология, където охристовяването – като харизматично *възглавяване в Христос* – е дар на църковния начин на съществуване<sup>110</sup>. Събитието на оличностяването или на личностното съществуване извира от тайната на благодатното охристовяване на човека като път на личностно „насаждане“ във възкръсналото Тяло Христово<sup>111</sup> и това е процес изцяло евхаристиен, светотайнствен, екли-

---

<sup>108</sup> Докато *ипостас* във философски смисъл означава *независимо съществуване*, то в богословски смисъл личността е ипостас, която е придобила *духовни свойства*. Затова Богдан Лубардич предлага понятието *ипостасна личност*, която се конституира съгласно новия начин на съществуване в Христос като начин на съществуване по образ и по подобие. Вж. **Лубардић, Б.** „Шта је то људско биће?...“, с. 171 и 177.

<sup>109</sup> Във връзка с това П. Нелас пише: „Тварната човешка природа, в която се структурира неразбираемата без природата човешка личност, се ипостазира в Христос и намира в Него своята истина, интегритет, здраве, правилната и пълна до безкрай своя функционалност“. – **Νέλλας, Π.** Ζῶον Θεοῦμενον, σ. 137.

<sup>110</sup> Макар някои западни богослови да разбират правилно факта, че Христос изгражда ипостасно единство с нашето човечество, те все пак не успяват да свържат това събитие с Църквата и Евхаристията, т.е. не успяват да разберат това като плод от настоящото преобразяване на битието в Христос. Това всъщност очертава два хоризонта на еклисиологията: от една страна православната *онтологична* еклисиология, която има за основа събитието на Христос като Църква, осъществявана мистириологично в есхатологичен план, а от друга – *институционалната* римокатолическа еклисиология, която гледа с недоверие на Църквата като място, където творението се въвежда по благодат чрез Светия Дух в тайната на ипостасното единство в Христос. Последното дори се счита за нещо „неблагодарно“ и дори за „ерес“, тъй като се разглежда като *сливане* на Христос и Църквата. Във втория случай Църквата се преживява и разбира като „органон“ на спасението, а Христос не е ипостасно действителен в нея. Вж. **Λουδοβίκου, π. Νικ.** Η εὐχαριστιακὴ ὀντολογία, 210–211.

<sup>111</sup> Свети Николай Кавасила описва тайнствата Кръщение, Миропомазание и Евхаристия като цялостен процес на *засаждане* в църковното Тяло Христово. Този процес започва с Кръщението като тайнство на *новото раждане* (срв. 1 Петр. 1:3-23) или на осиновлението на човека от страна на Бога,

сиален. Въобще в мисълта на св. Николай Кавасила охристовяването е всеобхватният хоризонт, в който *новостта* на битието, съществуването и живота в Христос се констатира *опитно* и *екзистенциално* като духовен опит от еклисиологичния начин на съществуване, в който човекът се ражда и живее като *христообразна* и *христовидна* личност.

### В) Охристовяването като светотайнствено събитие

Светотайнствено-еклисиологичното измерение на обожението или охристовяването е своеобразен фокус на цялата христоцентрична антропология на св. Николай Кавасила. Истината за охристовяването на човека се разкрива в светотайнствения опит от диалогичната среща и участие в новия начин на съществуване в Христос като процес на „насаждане“ на човека в църковното Тяло Христово. Светотайнственият хоризонт на обожението или охристовяването потвърждава истината за всеобхватното преобразяване на човешката природа като ново битие, съществуване и живот в Христос или с други думи - потвърждава църковната истината за духовното събитие на личността. Светотайнственият живот на Църквата е пространството, в което Христос присъства и действа *ипостасно* и затова тайнствата са *начините* за всеобхватното охристовяване на човека<sup>112</sup>. Тайнствата даруват *опит* от живота в Христос като път на екзистенциално-аскетично напредване в диалогичната син-енергия с благодатта на Духа, плод от която е дара на охристовяването.

За св. Николай Кавасила епицентър на светотайнствената онтология на живота в Христос е *божествената Евхаристия* и именно тя конституира обожението или охристовяването като дар на *еклисиалния* начин на съществуване. Тайнството на божествената Евхаристия е мястото и начина на евхаристийното присъствие и пребиваване на Христос в Неговото църковно тяло и във всеки член на това тяло<sup>113</sup> и в този смисъл обожението или охристовяването е в действителност *евхаристийно охристовяване*. В евхаристийното общение се осъществява пълният перихоресис между божествените и човешките енергии<sup>114</sup>, което има за харизматичен плод обожението или охристовяването като евхаристийно *въплъщаване* и *действие* на Христос в живота на всеки вярващ. В евхаристийното „продължение“ на христорогичния перихоресис човешките сили и енергии стават носители на божествените

---

който му дарува *нова ипостас*, свободна от неговата биологична природа. Вж. **Zizioulas, J.** Being as Communion. New York 1997, 49–66.

<sup>112</sup> Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 2 (552CD).

<sup>113</sup> Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 4 (597AB).

<sup>114</sup> Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 4 (581, 593D).

свойства и се обожават и тъкмо това е диалогичната син-енергия с благодатните енергии, чийто харизматичен плод е автентичния ипостасен начин на съществуване по Христос. Свети Николай Кавасила описва как в евхаристийното „продължение“ на христологичния перихоресис Христовият ум се смесва с нашия ум, Неговата воля се смесва с нашата воля, Негово тяло – с нашето тяло и Неговата кръв – с нашата кръв<sup>115</sup> и чрез това единение те стават причастни на божествените сили и енергии. Благодатното охристовяване на силите и енергиите на човешката природа е в действителност осъществяването им като *ипостасни* възможности за *ново* съществуване и живот в Христос. Това всъщност е светотайнственото раждане на новата ипостасност по Христос. Обожението или охристовяването е участие в евхаристийното присъствие на Христос, което означава, че то е участие в евхаристийния начин на съществуване. Свети Николай Кавасила подчертава *евхаристийния* характер на охристовяването и настоява, че именно в евхаристийното общение и съживеене с Христос тварната човешка личност придобива по благодат ново битие и ипостас по Христос или с други думи автентична личностна *идентичност*<sup>116</sup> и *достойнство*<sup>117</sup>. По такъв начин св. Николай Кавасила вижда в благодатното събитие на охристовяването *топоса* на евхаристийното оличностяване („личностнотворене“) на човека в Христос или с други думи – предела на автентичната богословска теория за личността в изцяло евхаристиологичен ключ<sup>118</sup>.

Началото на новото битие и ипостас по Христос е тайнството на Кръщението като *ново раждане* и като светотайнствено *засаждане* в живота на църковното Тяло Христово. Ако в Кръщението на човека му се *дарува* ново битие и нова ипостас по Христос, то Миропомазанието прави това ново *христообразно* и *христовидно* битие „действено“ (= енергийно) и го *динамизира* като го отваря за диалогичната син-енергия и перихоресис с благодатните енергии на Светия Дух. В този *светотайнствен* контекст Кавасила превръща понятията *енергия* и *движение* в екзистенциални категории на човешкото съществуване като динамично *ставане* в Христос чрез Светия Дух, като *участие по енергия* в ипостасния начин на съществуване в Христос, т.е. в новата ипостас-

---

<sup>115</sup> Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 4 (585A).

<sup>116</sup> Тъкмо в този светотайнствен контекст св. Николай Кавасила с неподражаем реализъм нарича Христос „другото аз“ (ἄλλος αὐτός) на човека. В евхаристийното общение Христос *става друго аз на човека и заради нас стана самите нас* (τοῦτο πρὸς ἀλήθειαν αὐτὸς ἐκάστῳ γένηται τῶν προσκεκμένων ἄλλος αὐτός). – *За живота в Христос* 6 (665A).

<sup>117</sup> Св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 2 (533D).

<sup>118</sup> За евхаристиологичния контекст на просопологията по-подробно вж. Λουδοβίκου, Νικ. Η εὐχαριστιακὴ ὄντολογία, 71-74.

ност по Христос. В този светотайнствен контекст се вижда дълбоката *ипостасологична* конотация на богословския концепт *енергия* във връзка с благодатното охристовяване. Благодатното участие в *новия* ипостасен начин в Христос има строго *енергиен* характер, но в същността си *син-енергийната* динамика на това харизматично събитие е актуализация на *ипостасния потенциал* на човешкото битие; то е екзистенциален път на *напредване* в новата ипостасност по Христос. Пътят на екзистенциалното напредване в охристовяването предполага единството на *съществуването* и *движението* на битието и живеенето в Христос и в този смисъл той е едновременно път и на онтологично възстановяване, и на духовно напредване. Син-енергийната структура на това напредване в живота в Христос<sup>119</sup> извира от *светотайнствения енергизъм* (по изрза на Ставрос Ягазоглу), който е онтологичен предел и предпоставка на всяко свободно екзистенциално-подвижническо постижение на човека за охристовяване на живота<sup>120</sup>. В този смисъл охристовяването на човешкото съществуване предполага *действеното* участие на човека (проявено предимно чрез *волята*)<sup>121</sup>, тъй като волевите енергии природно са насочени и постигат своето изпълнение в диалогичната син-енергия и перихоресис с благодатните божествени енергии в Христос чрез Светия Дух<sup>122</sup>. В евхаристийния начин на съществуване човекът придобива ум и воля Христови, т.е. самата персоналност на Христос<sup>123</sup> и това

---

<sup>119</sup> Според Кавасила животът в Христос се придобива в тайнствата, а след това подвигът има за цел *запазването* на този дар в нашия живот. Това е еклисиологичната предпоставка, върху която се изгражда *синергията* между подвига и благодатта. Вж. *За живота в Христос* 1 (520D).

<sup>120</sup> Вж. **Γιαγκάζογλου, Στ.** Γρηγόριος Παλαμᾶς καὶ Νικόλαος Καβάσιλας, σ. 176.

<sup>121</sup> В мисълта на св. Николай Кавасила откриваме едно развито *богословие на волята*, което има за предпоставка антропологичното различие между *природа* и *воля*, които не се разделят *онтологически*, а по-скоро се различават *функционално*. Вж. **Ματσούκα, Ν.** „Η διδασκαλία τοῦ Νικολάου Καβάσιλα γιὰ τὰ μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας“, στο: *Πρακτικά Θεολογικοῦ Συνεδρίου εἰς τιμὴν καὶ μνύμην τοῦ σωφωτάτου καὶ λογιωτάτου καὶ τοῖς ὅλοις ἀγιωτάτου ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νικολάου Καβάσιλα τοῦ καὶ Χαμαετοῦ (17-20 Ἰουνίου 1982)*, Θεσσαλονίκη 1984, σ. 129; вж. също **Τσελεγγίδης, Δ.** *Χάρη καὶ ἐλευτερία*, σ. 42 и сл.

<sup>122</sup> Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 2 (521A).

<sup>123</sup> Вж. **Πλεξίδас, Ιω.** *Η μετασκευή του ανθρώπου*, σ. 135. Охристовяването на ума и на волята, в което Кавасила съсредоточава цялото богословие на подвига, водят до охристовяването на целия човек, т.е. на цялата му персоналност. По-подробно вж. пак там, 46-49; 71-77. Вж. също св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 4 (585A): „О, величие на тайнствата! Което може да свърже Христовия ум с нашия, волята Му с нашата воля, тялото Му с нашето тяло, кръвта Му с нашата кръв! Какъв става нашият ум, превзет от

е едновременно и харизматичен дар, и екзистенциално постижение на подвига в син-енергийния богочовешки процес на преобразяване „докле не се изобрази във вас Христос“ (Гал. 4:19)<sup>124</sup>. Екзистенциалната промяна на вярващия се постига по пътя на *подражанието* на Христос, което не е външно следване на морални образци, а е благодатна промяна на цялостния начин на съществуване<sup>125</sup> или с други думи придобиването на *святост*. Подражаването на Христос е в действителност Неговото светотайнствено и неизказано възплъщаване във вярващите, които вече не живеят своя живот, а живеят живота на Христос (срв. Гал. 2:20). Тази истина се потвърждава в опита от светостта, защото охристовеният човек е светецът, който в живота лично *отношение-общение* с истинския Живот – Христос (който му се дарува по светотайнствен начин)<sup>126</sup> преодолява границите на тварността и придобива по благодат едно друго, христовидно състояние на съществуването. Целият живот на светеца е непрекъсната борба и подвиг за запазването на дара на това животворно и животодаващо *отношение-общение*, непрестанно лично екзистенциално усилие за преодоляването на тварността в Христос чрез благодатта (= енергиите) на Светия Дух. Следователно светостта или охристовяването е предпоставка за екзистенциалния път и подвиг на човека, за неговото духовно напредване и възрастване в Христос, но не като автономно човешко усилие, а като плод от благодатта, дарувана светотайнствено в живота на Църквата. Следователно охристовяването е личен екзистенциален път на напредване в Христос, но преживяван като дар, като лична харизма и възплъщаване в Христос *по участие*, което е диалогична синергия с Него в Светия Дух<sup>127</sup>.

В мисълта на св. Николай Кавасила благодатното събитие на обожението се *христологизира* по радикален начин в един подчертано пневматологичен или харизматологичен ключ. Чрез светотайнствения живот на Църквата човекът се *засажда* в Христос и му се дарува ново битие и съществуване (= ипостасност) по Христос, неговата природа бива помазана с *Мирото* (= Христос) и обдарена с благодатните дарове на

---

Божествения ум! Каква става волята ни, обхваната от блажената Воля! Каква става пръстта, победена от онзи Огън!”

<sup>124</sup> Въз основа на този апостол Павлов текст св. Николай Кавасила говори за *съобразността* на вярващите с Христос. Вж. *За живота в Христос* 2 (524-525).

<sup>125</sup> Вж. св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 6 (625В). Подражанието означава човекът да се *облече в Христос* (пак там, 648D) и да върви по Неговите стъпки (вж. *Тълкувание на божествената Литургия* [PG 150, 449A]).

<sup>126</sup> Светецът се обожавя в причастяването си с *единствено Светия* – Христос в тайнството на божествената Евхаристия. Вж. св. Николай Кавасила, *Тълкувание на божествената Евхаристия* (PG 150, 449A).

<sup>127</sup> Вж. *Λουδοβίκος*, π. *Νικ.* ΘΕΟΠΟΪΑ, σ. 100.



Светия Дух, Който одухотворява тази обновена природа *лично*<sup>128</sup>. В тази светотайнсвена перспектива още веднъж става ясно, че действието на благодатните енергии на Духа имат конститутивно значение както за *сътворяването* на човека („диханието за живот” - Бит. 2:7), така и за благодатното му *въипостазиране* (= оличностяване) в Христос. В диалогичната син-енергия и перихоресис с благодатта на Духа човешките природни енергийни свойства се осъществяват като екзистенциални възможности за *новия* ипостасен начин на съществуване в Христос. В тази перспектива автентичното богословстване за ролята на благодатните нетварни божествени енергии в събитието на обожението или охристовяването е дълбоко *ипостасоцентрично*. Тяхното благодатно действие има за крайна цел светотайнственото засаждане и екзистенциално-подвижническото *напредване* на човека в новия живот в Христос, т.е. в новата му ипостасност по Христос. В този ключ трябва да се разбира и често употребяваното от св. Николай Кавасила понятие за *духовния човек* (πνευματικὸς ἄνθρωπος)<sup>129</sup>: в Христос човекът придобива *ново* битие, съществуване и живот, обдарен с духовните харизми на Духа, за да се роди светотайнствено като охристовена *духовна ипостас* или *личност*<sup>130</sup>. Най-дълбокото онтологично съдържание на охристовената духовна ипостас е харизматичното богатство на живота в Христос, което разкрива екзистенциалното значение на *харизматологията* (но мислена изцяло еклисиално и светотайнствено) за богословието на личността. В тази връзка мисълта на св. Николай Кавасила предлага солидни еклисиологични аргументи за една автентична харизматологична теория за личността. Събитието на духовната ипостас се ражда в изобилието от благодатни дарове и духовни харизми, които са винаги *христологични* прояви и затова функционират като богочовешки *тро-*

---

<sup>128</sup> В тази връзка св. Николай Кавасила разграничава два момента в Свещеното Писание: *сътворяването*, когато в човека е вдъхнато *дихание за живот* (срв. Бит. 2:7) и *новия човек*, когато Бог *сега* ни приобщава със Своя Дух (срв. Йоан 20:22). Вж. *За живота в Христос* 4 (617В).

<sup>129</sup> Свети Николай Кавасила посочва как при светотайнственото „смесване” с Христос душата и тялото и всички психосоматични сили и функции стават *духовни*: „Понеже ставаме участници не в нещо, което е Негово, но приемаме в душите си Самия Него ..., така че заживяваме в Него, и Той заживява в нас, обличаме се в Него, и Той в нас, и се смесваме, и ставаме *един дух*. И душата и тялото, и всички сили веднага стават *духовни* (πνευματικά), понеже душата се смесва с душа, тялото с тяло, а кръвта с кръв”. - *За живота в Христос* 4 (584D).

<sup>130</sup> По този повод П. Нелас пише: „Човешкото битие в своята цялост, природа и личност отново се ражда и в този смисъл то е отново сътворено”. - Νέλλας, Π. Ζῶον Θεοῦμενον, σ. 137.

поси на охристовяването<sup>131</sup> и като начини за екзистенциално-духовното напредване в новия живот в Христос. Харизматичният път на напредване в живота в Христос има своя завършек в тайнството на божествената Евхаристия<sup>132</sup>, в която обожението се преживява като *евхаристийно охристовяване*<sup>133</sup>. В евхаристийния начин на съществуване самата структура на обновената човешка ипостасност се охристовява<sup>134</sup> чрез благодатните енергии на Светия Дух и тя става *топос* на действието на благодатта<sup>135</sup>, става *лична ипостас*, обдарена с духовни харизми. В този харизматологичен дискурс всяко действие на благодатните божествени енергии като църковни харизми има своята дълбока *личностна* конотация, а самият концепт *личност* се мисли по автентично богословски начин – като ипостас, обдарена с *духовни свойства*, т.е. като *духовна ипостас*. В мисълта на св. Николай Кавасила обаче този дискурс отразява опитната истина за охристовената човешка ипостас като дар на църковния начин на съществуване (= еклисиална ипостас)<sup>136</sup>, което е харизматичен плод от съгласуването на човешкото битие и живот с евхаристийния начин на съществуване. Затова и св. Николай Кавасила превръща мистагогийно-евхаристийния дискурс в предел на една светотайнствено и син-енергийно промислена антропология на охристовяването.

---

<sup>131</sup> Срв. Νέλλας, Π. Ζῶον Θεοῦμενον, 139-140. В тази харизматична перспектива трябва да се мисли и христологичната аретология на свещения автор.

<sup>132</sup> В Кръщението човекът вече е получил *ново съществуване по Христос* и *ново движение* (и енергия) чрез дара на Светия Дух, докато в тайнството на божествената Евхаристия му се дарува изобилието на *живота в Христос*. В случая св. Николай Кавасила следва св. апостол Павел, но обръща реда в неговите думи: *чрез Него (Христос) живеем, и се движим, и съществуваме* (срв. Деян. 17:28). Той нарича Евхаристията „граница на живота“ и „общение с по-добрия живот“. Вж. *За живота в Христос* 4 (581А).

<sup>133</sup> Вж. Γαγκάζουλου, Στ. Γρηγόριος Παλαμᾶς καὶ Νικόλαος Καβάσιλας, σ. 177.

<sup>134</sup> За св. Николай Кавасила именно в този евхаристиен контекст човешката природа се преобразява в Тяло Христово, защото чрез тайнството на Евхаристията Христос го (човека) *променя* изцяло и го води в Своето обиталище [вж. *За живота в Христос* 4 (581В)]; именно чрез тайнството на Евхаристията ставаме *плът от плътта Му* и *кост от костите Му*. Вж. пак там, 4 (593D). Според него това е органично *обличане* и *срастване* с Христос много по-дълбоко от „стави и кости“. Вж. пак там, 6 (648D).

<sup>135</sup> В този смисъл св. Николай Кавасила подчертава, че именно тайнството на Евхаристията „прави действени енергиите на Духа (ἐνεργῶν ποιεῖται τὰς τοῦ Πνεύματος ἐνεργείας)“. - *За живота в Христос* 4 (581В).

<sup>136</sup> Тук утвърденият от митр. Йоан Зизиулас термин „*еклисиална ипостас*“ напълно адекватно изразява мисълта на св. Николай Кавасила и дори намира своето дълбоко *опитно* обосноваване.

## Заклучение

В заключение може да се каже, че богословстването на св. Николай Кавасила за *обожението* или *охристовяването* на човека разкрива тайната на благодатната *въипостазираност* в Христос на *енергийно* проявената природа на човешкото битие диалогично отворено за син-енергийна среща в новия *ипостасен* начин на съществуване на Христос. В този смисъл учението за охристовяването е пресечна точка на два органично свързани аспекта на православната антропология – *енергийния* и *ипостасния*. В един подчертано светотайнствено-мистагогиен дискурс неговата богословска мисъл предлага автентично църковно свидетелство за органичното „*двуединство*“ на тези два аспекта на православната антропология в ключа на *христологията*<sup>137</sup>. За съвременната православна антропология е важно да осмисли това *двуединство* особено в епохата на посткласическото мислене, което се опитва да реанимира принципите на *енергията* и *личността* посредством техни нови *постмодерни* интерпретации. В този контекст православната антропология на охристовяването може да предложи път за богословското промисляне на тези два принципа в техния органичен синтез. Пътеуказател по този път е светотайнственото богословстване за човека като автентично свидетелство и мистагогийна рефлексия на опита от *охристовяването*, в който се ражда духовното събитие на личността като *ипостас по Христос*. Събитието на личността е дълбоко църковно, есхатологично, евхаристийно явление и в този смисъл всяко философско „*онтологизиране*“ на енергиите или на личностния начин на съществуване остават църковно нерелевантни. В мисълта на св. Николай Кавасила съществува залога на този синтез и от този залог може да се роди интелектуалната керигма на съвременната православна антропология за личността в нашата постмодерна ситуация.

---

<sup>137</sup> За важността на тази тема говори и Богдан Лубардич. Вж. **Лубардић, Б.** „Шта је то људско биће?...“, с. 194.

## Summary

*Svilen Toutekov (Veliko Tarnovo)*

### **Deification by energy and/or by hypostasis: St Nicholas Cabasilas' Christological solution**

Contemporary Orthodox Christian theology places the theme of man's deification at the centre of soteriology and anthropology. The last decades, however, saw the tendency for this theme to be exclusively articulated within the discourse of the theology of uncreated energies, without referring to the fundamental hypostatological dimension of anthropology. This tendency stems from two main presuppositions: the establishing of a peculiar economy of energies which relegates the divine Hypostases to the background, and the irrelevance of Christology in the context of this economy. This is the reason why the present study sets out to look for the synthesis of the energological and hypostatological discourses in the anthropology of deification, in particular searching for St Nicholas Cabasilas' Christological solution. In his mystagogical discourse he assimilates the patristic theology of uncreated energies, seeing them, however, as God's personal dialogical suggestions offered to the creation in the event of Christ. As Christology confirms the truth about the enhypostatization of uncreated energies, the key premises patristic theologizing is based on are Christological energism and the paradigm of perichoresis. This is the perspective in which St Nicholas Kabasilas develops his radical Christologization of deification exclusively understanding it as an all-embracing Christifying of human existence and life. Within the framework of his Christological conception, St Nicholas Kabasilas understands deification as the charismatic acquisition of new being and existence (= hypostasis) *κατὰ Χριστόν* – or, in other words, as a charismatic participation in the new hypostatic mode of existence of man in Christ. This radical Christologization of deification is developed within the sacramental ontology of the life in Christ, that is, within an experiential sacramental ecclesiology. Deification is the event of Eucharistic Christifying, which is the charismatic fruit of the Eucharistic 'continuation' of the Christological perichoresis of divine and human energetic characteristics and powers. This is the very birth of the authentic human person as a new spiritual hypostasis in Christ. In this way, the Christologization of deification within the framework and context of sacramental ecclesiology leads to the synthesis of the energological and hypostatological dimensions of the event of deification and hence of the whole Orthodox anthropology.