

Историчност на персоналното битие – задочен диалог между Мартин Хайдегер и св. Йоан Дамаскин

д-р Смилен Марков (Велико Търново)

В своята книга „Битие и време“ Мартин Хайдегер твърди, че във философската традиция въпросът за смисъла на битието остава забравен. Това централно за човешката участ в света питане бива изместено от въпроса за биващото, тоест не за битието като такова, а за неговото „че“ и „как“. Въпросното затъмняване на философския взор води според Хайдегер до загърбване на историчността и времевостта на битието. И той се наема да деконструира онтологията, като анализира тъкмо този скрит смисъл на битието. Като един от главните виновници за описаната псевдоморфоза на метафизичното мислене е посочен Аристотел. За Аристотел едно от фундаменталните значения на биващото е „същност“ (οὐσία), която се мисли като положеност, наличие (Gegenwart, Anwesenheit), но не и като битийно само-проявяване¹.

1. Биващо и същност в контекста на христологичните дебати

В традицията на византийското богословие през периода IV-VIII в. протича ревизия на Аристотеловото схващане за битието на същността, както по отношение на неговото съдържание, така и относно обхвата и характеристиките на понятието „биващо“. В рамките на втората линия на трансформация се ражда специфичното за Византия разбиране за персонална идентичност. Това разбиране включва историчността, като определител на битието, и в този смисъл може да се твърди, че става дума за активиране на обявения от Хайдегер за безследно изчезнал аспект на питането за битието.

Съществуват два главни източника на спекулацията за персоналността в този период от развитието на византийското богословие – христологията и триадологията². И в двете направления универсален гарант на сцепление между битие и мислене се явява христоцентризмът. Причината за това е, че философстването във Византия експлицира човешкия екзистенциален опит, най-същественният елемент от който е опитът от Бога, обожението в Христа.

Христологичната спекулация относно персонологичния аспект на битието се определя от задачата да бъдат оборени две главни ереси: несторианството и монофизитството. Монофизитството свързва факта, че

Текстът е публикуван в: *Архив за средновековна философия и култура*, XXII, 2016.

¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1967, 25.

² Разбира се съществуват християнски философски проекти от този период, третиращи проблема за персоналността, които в малка степен зависят от триадологични и христологични предпоставки. Такава е например антропологическата спекулация, начената от Немезий, епископ на Емеса. В края на периода възниква богословието на образа. Последното се ражда несъмнено в христологичен полемичен контекст, но поне у св. Йоан Дамаскин се оформя като самостоятелен философско-богословски концепт.

Христос е едно биващо, с обстоятелството, че у Него се съвпадат персоналните конкретизации на двете Му природи. Несторианството, от своя страна, позиционира двете природи на Христос в два индивидуализирани битийни носителя, в два субекта (лица или персони).

Общото за тези две философски позиции е, че са плод на Аристотеловата рецепция в Александрия, и по-специално, на схващането за първа и втора същност на Аристотел¹. Монофизити и несториани споделят разбирането, че битието на отделното биващо е индивидуално осъществяване на битието на същността (πρώτη οὐσία). За монофизитите субсистенцията на същността се гарантира от обособеността на субстрата. Следователно ако в Христа Божествената и човешката природа субсистират пълноценно, те са обособени в един и същи носител, наричан „ипостас“. След като Христос притежава една, а не две ипостаси, следва, че у Него с необходимост е налице една и само една природа. Христос наистина проявява свойствата на божествената и на човешката природа, уточняват монофизитите, но тези свойства са налице в едно и също конкретно биващо, защото то е станало носител и на двете природи. Следователно „първата същност“ на Христовата ипостас е „една богочовешка природа на въплътения Бог“. За несторианите реалното съществуване на две природи предполага два обособени субекта, две ипостаси.

Общият концептуален генезис на двете позиции бива иман предвид от Леонтий Византийски (485-543). С своя текст *Против Север* Леонтий посочва, че терминът „ипостас“ явява не битийното съвършенство, а – на първо място съществуващото само по себе си². Съвършенството е в реда на природата, а ипостасният ред, редът на отделното биващо, има отношение само към съществуването сам по себе си. Така Христос е едно самостоятелно съществуващо, една ипостас, съвместяваща битийното съвършенство на двете природи.

2. Моделът на св. Йоан Дамаскин

Св. Йоан Дамаскин решава въпроса от друга изходна позиция. Той, следвайки кападокийците и св. Максим Изповедник, подчертава, че понятието „ипостас“ означава не само отделното, като самостоятелно съществуващо, но подразбира и източник на битие, при това с ликова неповторимост³. В тази връзка Дамаскин провежда следните терминологични разграничения: индивид – единичен носител на природата; лице – битиен агент, представящ по неповторим начин природните свойства; ипостас – неповторим устой на същностно битие⁴. „Природа“ означава или синоним на „същност“ (св. Максим Изповедник), или същността в нейната отнесеност към множество биващи (св. Йоан Дамаскин). В

¹ Smilen Markov, *Die metaphysische Synthese des Johannes von Damaskus, historische Zusammenhänge und Strukturtransformationen*, Leiden-Boston 2015, 24.

² Леонтий Византийски, *Capita triginta contra Severum* (MPG 86[II], 1901A-1915B).

³ Йоан Дамаскин, *Dialectica*, 43 (Kotter, Bonifatius (ed.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. I, Berlin 1969).

⁴ Йоан Дамаскин, *Dialectica* 11; 30; 44 (бел. 5).

трактата *Против яковитите*¹, св. Йоан Дамаскин се опива да изработи критерий за взаимно опровергаване на противоположни триадологични и христологични позиции. Тук той се позовава на едно, проведено още от св. Василий Велики², разграничение, свързано със значението на понятията „ипостас“ и „лице“. „Ипостас“ се отнася към същността, като ограничава общото и безграничното „в отделното посредством проявяващи свойства“ (ἐν τῷ τινὶ πράγματι διὰ τῶν ἐπιφαινομένων ιδιωμάτων)³. Ключов в това определение е предлогът „посредством“, който бележи ипостасното въ-същносттаване. Съгласно определението на св. Максим Изповедник въ-същностено е онова, което се съзерцава в същността: отделната ипостас и нейните свойства⁴. Неповторимата ипостасна свойственост обаче се проявява не извън и независимо, а посредством същностните свойства, тоест същностната енергия⁵. Всяка ипостас е въ-същностена (ἐνοούσιον) поне в една същност. Христос е сложна ипостас (μία ὑπόστασις σύνθετος)⁶, понеже е въ-същностен в две същности (природи). При въ-същносттаването е налице нерепрочна транзитивност между ипостас и същност. Ипостаста или индивидът е тъждествен на природата, в която е въ-същностен, като добавя към нея своите персонални свойства. В същото време природата или същността не може по никакъв начин да се отъждестви с въ-същностената ипостас. Въ-същносттаването на ипостаста изявява способността ѝ да изразява своята неповторимост чрез отличителни свойства.

Дамаскин посочва, че, докато моделът на същностно въ-ипостасяване, тоест на съществуването на същността в дадено отделно биващо, не притежава вариативност по отношение на битийния си обхват, ипостасното въ-същносттаване има различно съдържание. Ипостаста може да се въ-същности в своя собствена същност, както например ипостаста на пламъка, имаща битие чрез природата на огъня, или – в друга, неприсъща природа, както например нажеженият меч, който е въ-същностен както в природата на желязото, която му е присъща, така и в природата на огъня, която му е неприсъща. Следва да се подчертае, че тук не става дума за свойство на дадена природа да приема въздействие от друга, а иде реч за изначална битийна свързаност на ипостаста с определена природа. Така човешката ипостас е въ-същностена в природите на тялото и на душата, които я съставят.

И Христос, и отделният човек са сложни ипостаси – доколкото въ-ипостасяват две природи: Божествена и човешка, в единия случай; телесна и душевна, в другия. Въ-ипостасяването в двата случая има еднакъв обхват. Но, докато Христос е съвършен и като Бог, и като човек, човекът не е съвършен, като

¹ Йоан Дамаскин, *Contra jacobitas* (Kotter, Bonifatius (ed.), Die Schriften des Johannes von Damaskos, IV, Berlin 1981). Яковитите са представители на т. нар. умерено монофизитство. Техен основател е Яков Варадей (V в.). Те приемат, че Христос е „от две природи“, но не са съгласни с Халкедонското вероопределение „в две природи“.

² Василий Велики, ер. 236, 6, 15; III, 53.

³ Йоан Дамаскин, *Contra jacobitas*, 5, 7 (бел. 6).

⁴ Максим Изповедник, *Opuscula theologica et polemica XIV* (MPG 91, 149B-153B).

⁵ Вж. напр.: Georgi Kapriev, *Thing and Form*, предстои публикация в: Martone, F. and Lamanna, M. (ed.), *Essence and Thingness*, Brill, 2016.

⁶ Йоан Дамаскин, *Dialectica* 67, 2-3 (бел. 5).

душа или като тяло. Човешката ипостас е винаги едновременно и двете и е производна от тяхното единение, докато Христовата ипостас не е производна от единението между двете природи; Божият Син е вечен, а се възплъщава „в последните времена“. Става дума за два различни типа възсъщностяване.

Във всеки от тези типове възсъщностяване е налице специална корелация между ипостасната неповторимост и свойствата на природата. Целта на св. Йоан Дамаскин е да подчертае, че неслитното единение на двете природи в Христа не е просто следствие от един униформен онто-логически модел на възипостасяване. Напротив, във всеки конкретен случай битието на отделното биващо се определя от специфичния начин, по който неповторимата ипостас манифестира себе си във и чрез природата. Когато тук се употребява понятието „манифестиране“, се има предвид не просто външно явяване, а себе-разкриване – *Sichzeigen*, според терминологията на Мартин Хайдегер¹. Себе-разкриването на възплътения Христос Дамаскин бележи с понятието „перихореза“ (περιχώρησις)².

В съчинението *Точно изложение на православната вяра* св. Йоан Дамаскин провежда разграничение между асиметрична перихореза на природите и взаимообмен на свойствата (ἀντίδωσις φύσεως)³. Взаимообменът е свързан с проявлението на свойствата съответно на човешката и на Божествената природа в рамките на ипостасните действия на Христос. Той външно проявява ипостасното единение на двете природи, тоест, проявява факта, че Христовата ипостас възипостасява Божествената и човешката природи. Репрезентативният обхват на взаимообмена, според понятийната систематика на Дамаскин, точно се съдържа в Хайдегеровото понятие „Erscheinung“.⁴ Взаимообменът означава, че характеристиките на дадено действие показват, че Христовата ипостас е усвоила двете природи. Той обаче не разкрива начина на това усвояване, тоест, не показва спецификата на ипостасното отнасяне спрямо всяка от двете природи. Перихорезата е асиметрично взаимопроникване на двете природи, което обаче не е а-ипостасно. Тя не манифестира просто някаква „склонност“ на Божията природа да прониква в човешката, а на човешката – да се обожва. Асиметричното насищане на човешката природа с енергиите на Божията се разкрива дори в онези действия на Христос, в които се проявява Неговата човешка слабост – умора, незнание за бъдещето и т.н. Така перихорезата е феномен на специфичното ипостасно усвояване на природите, което Дамаскин нарича „тропос (способ) на домостроително съществуване“⁵. Човешката природа става конституент на ипостасния лик на Сина не защото добавя нещо ново към Неговата идентичност, а понеже осъществява Неговото домостроително разкриване. В този и единствено в този смисъл Дамаскин пише, че Христос „се осъществява в Своите същности“ (ἐν

¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1967, 28.

² Йоан Дамаскин, *Expositio fidei* 48, 38-40 (Kotter, Bonifatius (ed.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. II, Berlin 1973).

³ Пак там.

⁴ Според Хайдегер явяването (Erscheinung) предполага заявяване на някакво биващо посредством нещо друго, което насочва към първото, без да го разкрива. Така явяването бива различено от само-заявяването (sich selbst zeigen), себе-разкриването (срвн.: Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1967, 29).

⁵ Йоан Дамаскин *Contra Jacobitas*, 54-55, 52 (бел. 6).

ταῖς οὐσίαις τελούσας) и „е съставен от тях“ (ἐξ ὧν συντέθειται)¹. Този тропос, съответстващ на Хайдегеровото понятие „себе-разкриване“ (sich selbst zeigen), проявява ипостасната неповторимост на Христос, която, чрез въ-същносттаването в човешка природа, исторически осъществява Неговото богочовечество.

3. Въ-същносттаване и историчност на ипостасното битие

Въ-същносттаването на Сина в човешка природа явява тринитарното персонално свойство (идиом): „синовност“. При Въплъщението на Божия Син тринитарната ипостасна характеристика „синовност“ (Бог Слово е Син на Отца) бива осъществена в тварното битие посредством въ-същносттаване на Сина в човешката природа: Синът Божи става Син на Девата. В историческия факт на ипостасното усвояване на човешката природа ипостасният идиом (тоест персоналната идентичност) на Сина се *пренася, потвърждава и реализира* в рамките на контингентното съществуване. С това не се добавя нов идентичностен елемент към вечната „персоналната отлика“ (ιδιότης) на Сина – напротив последната се потвърждава. Това историческо потвърждение не е атомарен факт, а протича в реда на взаимоотношенията между ипостасите в Троицата.

В трактата *Contra jacobitas* Дамаскин привежда цитати от полемични текстове на св. Кирил Александрийски, за да обоснове позицията, че, макар само Синът да се въплъщава, събитието на Въплъщението по никакъв начин не изменя таксиса (реда) и съдържанието на тринитарната ипостасна идиоматика: нероден (Отец), роден (Син), изхождащ (Дух Свети). Историческото проявление на синовността на Бог Слово е специфичен тип ипостасно битийно себе-разкриване, което Дамаскин нарича „тропос на вторично съществуване“ (τρόπος δευτέρας ὑπάρξεως). Не става дума за случайно обстоятелство от съществуването на едно биващо и от историята на човечеството – чрез това събитие се осъществява и разкрива смисълът на историята на спасението, поради което то е неизменно актуално за Божието откровение в тварното битие. Ипостасното въ-същносттаване на Сина в човешка природа притежава исторически характер; то е центърът на историята на тварния свят. В този смисъл то разкрива историчността на ипостасното битие.

Може да се възрази, че разкриването на персоналната идентичност на Сина по описания по-горе начин не е същностен белег на историчността, доколкото Божието битие по принцип не е исторично. Но това историческо разкриване има своя първообраз в самото начало на човешката история, когато бива конституирана човешката природа. Коментирайки богообразността на човека, св. Йоан Дамаскин засяга и интерперсоналния аспект. Човешката природа се конституира от три ипостаси: Адам, Ева и Сит, свързани помежду си в генеративни релации. Ева произлиза от Адам, а Сит е роден от него; създаването на Ева е по образ на предвечното изхождането на Духа от Отца, а раждането на

¹ Йоан Дамаскин, *Contra Jacobitas* 12, 7 (бел. 6).

Сит – по образ на вечното раждане на Сина от Отца.¹ Генеративните връзки представляват способности на ипостасно въ-същносттаване, които изявяват персоналният идиом както на причиняващия, така и на причинения. Ето защо първите човеци съвкупно са образ на Светата Троица. Гледано ретроактивно, Въплъщението е историческо проявление на тази богообразност на човечеството. В този смисъл Дамаскин тълкува и препотвърждаването на ипостасния идиом „синовност“ в рамките на отношението между Божия Син и Неговата Майка. Очевидно синовността на Христа по човечество не е просто аналогия на Неговата роденост от Отца – става дума за един и същи принцип на ипостасна идентичност, който се проявява посредством перихорезата. Чрез причастността си към Христовата ипостас християните стават участници в историческото проявление на богосиновството.

От казаното може да се направи извод, че в богословието на св. Йоан Дамаскин въ-същносттаването, мислено като проява на същността посредством ипостасната неповторимост, съдържа елемент на интерсубективност, доколкото персоналната идентичност е специфично отнесена към другите ипостаси. Историчността на персоналното битие е заложена в тварното и се разгръща в христологичното събитие. Срещачото се в някои направления на съвременния богословски персонализъм противопоставяне между персонална идентичност, схващана с оглед на инерперсоналността, и природа (същност) няма никакво основание във философско-богословския синтез на св. Йоан Дамаскин.

Библиография:

Първична литература:

Йоан Дамаскин, *Contra jacobitas* (Kotter, Bonifatius (ed.), Die Schriften des Johannes von Damaskos, IV, Berlin 1981)

Йоан Дамаскин, *Expositio fidei* (Kotter, Bonifatius (ed.), Die Schriften des Johannes von Damaskos, vol. II, Berlin 1973);

Йоан Дамаскин, *Institutio elementaris* (Kotter, Bonifatius [ed.] Die Schriften des Johannes von Damaskos, vol. I, Berlin 1969);

Леонтий Византийски, *Capita triginta contra Severum* (MPG 86[II], 1901A-1915B);

Максим Изповедник, *Opuscula theological et polemica XIV* (MPG 91, 149B-153B).

¹ Йоан Дамаскин, *Institutio elementaris* β, 7-10 (Kotter, Bonifatius [ed.] Die Schriften des Johannes von Damaskos, vol. I, Berlin 1969); *Expositio fidei* 8, 25 (бел. 13).

Вторична литература:

Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1967;

Georgi Kapriev, *Thing and Form*, предстои публикация в: Marrone, F. and Lamanna, M. (ed.), *Essence and Thingness*, Brill, 2016;

Smilen Markov, *Die metaphysische Synthese des Johannes von Damaskus, historische Zusammenhänge und Strukturtransformationen*, Leiden-Boston 2015.