

ЮГОЗАПАДЕН УНИВЕРСИТЕТ „НЕОФИТ РИЛСКИ”
БЛАГОЕВГРАД
ФИЛОСОФСКИ ФАКУЛТЕТ
КАТЕДРА „ФИЛОСОФИЯ”

ДИМИТЪР АТАНАСОВ МИРЧЕВ

ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНИ ПЪТИЩА ЗА
ОНТОЛОГИЗИРАНЕ НА БОЖИЕТО БИТИЕ

АВТОРЕФЕРАТ НА ДИСЕРТАЦИЯ

за присъждане на образователната и научна степен

„ДОКТОР”

Научен ръководител: Д-р Георги Величков

Благоевград

2016

Съдържание

УВОД

ПЪРВА ГЛАВА. ОНТОЛОГИЗИРАНЕ НА БОЖИЕТО БИТИЕ В ГРЪЦКАТА ПАТРИСТИЧНА ФИЛОСОФИЯ ПРЕЗ IV-V ВЕК

1. Арианството и проблемът за Божието битие
2. Формиране на православните възгледи за онтологизирането на Божието битие у Атанасий Велики
3. Василий Велики: против евномианството, или за Божията същност и ипостаси
4. Проблемът за Божието битие у Григорий Богослов
5. Пътища на онтологизация на Божието битие у Григорий Нисийски

ВТОРА ГЛАВА. ОНТОЛОГИЗИРАНЕ НА БОЖИЕТО БИТИЕ В ЛАТИНСКАТА ПАТРИСТИЧНА ФИЛОСОФИЯ ОТ IV-V ВЕК

1. Онтологизирането на Божието битие у Марий Викторин и Амвросий Медиолански
 1. 1. Тринитарната теология и онтологията на Божието битие у Марий Викторин
 1. 2. Онтологизирането на Божието битие у св. Амвросий Медиолански
2. Онтологизирането на Божието битие у блажени Августин
 2. 1. Тринитарният проблем в теологичното учение на блажени Августин
 2. 2. Онтологичното доказателство за Божието битие у Августин

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

ЛИТЕРАТУРА

Религията е сфера на живот, в която битието на човека се утвърждава в битието на Бога и така човек се утвърждава в действителното си битие. Тя не може да се смята за прибавена към човешкото битие, не може да се допусне, че човекът има сам по себе си съществуване, към което религиозния му живот да привнеса допълнителни характеристики. В религията е дадена възможността и реалността на неговото съществуване изобщо. И единствено в религията той може да утвърди себе си според замисъла за себе си и според предназначението си. В религията човек не е отделен, обособен „аз“, и е трудно да се говори за съществуване на човека според собствената му човешка природа извън единението на човека с Бога и със съпричастните в това единение. Проблемът за битието е толкова древен, колкото и философията, която е съсредоточена върху този проблем и която се съзнава като философия чрез поставянето на този проблем. Но и тя не би могла да се определи чрез проблематизирането на битието, ако в религията битието не се дава на човека в пълнотата на жизнения си смисъл.

Религията има свои онтологични основания и философско-богословското мислене има за задача да търси и да открива тези основания. Без съмнения, схващането на онтологичните основания на религията е непосредствено произтичаща от начина, по който се интерпретира Божието битие и релацията между битието на Бога и битието на човека. Онтологичната тема е централна за философската теология, за религиозната философия и в най-висока степен свързана с догматичните принципи като истини на вярата.

Разглежданата тема е актуална в епохата на формирането на християнското вероучение, доколкото утвърждаването на приемливите от ортодоксална гледна точка догматични истини в контекста на споровете с ранните еретични учения се осъществява в съгласие с определени начини на онтологизиране на Божието битие. Това онтологизиране в ранната християнска мисъл е свързано с едни или други антични онтологични учения и от това какви са техните принципи и как те могат да се преосмислят от християнски позиции зависи аргументираността на принципите на християнската онтология. Ако се има предвид и становището на Православната църква, че като окончателни и непогрешни следва да се приемат догматичните принципи във вида, в който те са формулирани на седемте Вселенски събора, утвърдените на тях християнски възгледи имат решаващо влияние върху цялото по-нататъшно развитие на християнското мислене.

Темата придобива особена актуалност днес поради необходимостта от преодоляване на съвременните форми на неоарианство, които се откриват в протестантството. Троичният догмат постепенно губи смисъла си в протестантските учения, а с това и възгледите за Божието битие губят свързаността си с приетите от Църквата на Вселенските събори догматични принципи. Това личи в начина, по който се разбират и практикуват в протестантските общности тайнствата. Те са сведени до две – кръщение и Господнята вечеря – и силата им се дължи не на присъствие на Светия Дух като имащо битие Лице, а на силата на вярата. Така им се придава субективен смисъл и губят всъщност значението си на тайнства в смисъла, в който се разбират в християнската Църква. Битийното присъствие на Светия Дух се оказва зависимо от силата на вярата на човека. А човекът се схваща като изолиран индивид, а не като имащ битие, причастно в съборния организъм на Църквата. Господнята Вечеря се отбелязва по начин различен от традиционното установено в раннохристиянската Църква евхаристийно тайнство, защото се съсредоточава върху припомняне за новозаветното събитие на Тайната вечеря. А това означава, че е излиняло чувството за живо и независимо от историчността на времето реално присъствие на личностния Бог в непосредственото евхаристийно общение.

Накърняването на смисъла на троичния догмат е свързано с деструкция и на христологичния догмат. С особена популярност се ползва в протестантската теология например възгледа за „демитологизация“ на образа на Иисус Христос и на библейското слово. Принципна аргументация на този възглед предлага авторитетният протестантски теолог Рудолф Бултман. За Бултман Иисус Христос е просто историческа личност, която е поставена в определена ситуация на историческо съществуване или екзистенция. От тези позиции Иисус Христос трябва да направи избор – да приеме или да не приеме Божието царство. И като пример за такъв избор става пример или образец за всеки човек, който също така е поставен в определена екзистенциална ситуация и следва да направи своя духовен избор. При такова тълкуване на образа на Иисус Христос се губи целият смисъл на догмата за Богочовек и са съединяване на Божията и човешката природа в личностното битие на въплъщаващото се Второ Лице на Бога. Не е случайно това, че в протестантските среди самото християнство се отчуждава от изходните си принципи и постепенно в самото него се предпоставят процеси на секуларизация.

Актуалността на избраната тема и на периода, в който проблемът за онтологизирането на Божието битие е поставян като безусловно свързан със смисъла на

догматичните истини, се определя и от необходимостта да бъдат възродени принципи на православното мислене и във философията. Православната философия има своя специфика, която се очертава още в първите векове на развитието на християнската мисловна традиция. Определени различия между философски възгледи за онтологизирането на Божието битие се оформят през разглежданата епоха. По-късно стават по-категорични различията, особено след като Римокатолическата църква обявява учението на св. Тома от Аквино за своя официална доктрина. Това предопределя принципни нагласи на западноевропейската философска мисъл в сферата на философската теология и онтологията и често и у нас проблематиката, очертана в тези сфери, се разработва на базата на безкритично възприети от западноевропейската философия принципи. Разбира се, важно е да се акцентира и върху сходствата и общите за източното и западното християнско мислене принципи. И все пак следва да отчитаме, че философската традиция е сродна на религиозната по това, че е жива и животворна тогава, когато не се отдалечава от собствените си извори. Ако тръгваме от тези извори, философията и православното богословие биха били в творческо взаимодействие и не би имало причини за противопоставянето им.

Целта, която си поставяме в настоящия дисертационен труд, е да се постави на обсъждане проблема за пътищата на онтологизиране на Божието битие в религиозно философските и богословски учения през IV-V век. Избраният период се характеризира с началото на утвърждаването на християнските догматични принципи, с активни дискусии върху смисъла и точните формулировки на тези принципи, с търсене и формулиране на аргументи срещу първите появяващи се еретични учения. Той е период, в който постепенно се оформят различия в позициите на източнохристиянските и западнохристиянските мислители, някои от които стават толкова остри, че по-късно стават догматични причини за схизмата на двете църкви - Източната, Православната, и Западната, Римокатолическата църква. И особено важно е това, че за този период – период на типична патристична философия – богословските и философските учения показват по-скоро синхрон, а не противопоставяне на богословие и философия.

Философските учения от този период носят белезите на патристиката преди всичко поради близкото съотнасяне с библейската екзегетика и херменевтиката на откровенията в Светото Писание смисли. Но носят и драматизма на философските търсения, които постепенно и нелеко започват да оформят собствена християнска традиция. За християнските мислители от този период няма други философски образци освен античните философски учения, затова пред всички тях стои задачата да намерят и

да защитят концептуално „точки“ на съприкосновение с тези учения или на разграничаване от тях. Тук си поставяме за задача да разгледаме учения на гръцките отци, в които е поставен и интерпретиран проблемът за Божието битие. В центъра на вниманието са възгледите на св. Атанасий Велики, на св. Василий Велики, св. Григорий Богослов и св. Григорий Нисийски. Очертават се отличителни черти на александрийското и на кападокийското богословие, които задават перспективите за по-нататъшното развитие на православното мислене. Разглеждат се също и основни учения на латинската патристика. Като представителни за този период учения тук се представят с основни позиции Марий Викторин, св. Амвросий Медиолански и блажени Августин.

През обсъждания период онтологичната проблематика и специално темата за Божието битие е свързана с тринитарната проблематика, с формирането на троичния догмат, приет в Символа на вярата на християнската Църква. В този период се появяват еретични учения, които се конфронтират с основни християнски принципи. Главната ерес, която всички разглеждани мислители правят предмет на критика, е арианството, което има логическо продължение в неоарианските възгледи на евномианството. Затова е важно да се съпоставят онтологичните нагласи в тези еретични възгледи с онтологичните учения в ортодоксалната традиция.

Темите и проблемите, поставяни в труда, се разглеждат в светлината на историко-философски подход. Вниманието ни ще е насочено към ученията за Божието битие през обозначения период. Но ще се търси приемственост с предишни богословски и философски възгледи, както и с по-късни християнски учения, с които се открива приемственост. Историко-философският подход към проблематиката е допълнен с възможностите на теоретично-системния философски и богословски подходи. Като съпътстващо методологическо средство се привличат още херменевтичния метод, чиято цел е да се разберат определени смисли, заложи в гръцките и латинските патристични учения и свързани и с библейската екзегеза. Ще се използват и възможности на компаративния метод, за да се посочат в сравнителен аспект сходства и различия в източните и западните християнски учения през разглеждания период.

КРАТКО ИЗЛОЖЕНИЕ НА ДИСЕРТАЦИОННИЯ ТРУД

В първа глава се разглеждат философско-религиозните пътища за онтологизиране на Божието битие в гръцката патристична философия през IV-V в. Четвърти век е изключително значим в духовната история на християнството главно поради това, че на първите два Вселенски събора (в Никея през 325 и в Константинопол през 381 год.) е приет Никео-Цариградският Символ на вярата. На тези събори се приема окончателната формула на троичния догмат, и тези формулировки определят и характера на христологичния догмат, принципно важното за онтологизирането на Божието битие схващане и на христологичния проблем. Формулировките се приемат в условията на остри дискусии и противоборства в навечерието на съборите. Но за тях важи критерия за истинност, който е приет изобщо в Православната църква в схващането ѝ за съборност. Истинността на съборните решения, на окончателните съборни формулировки се дължи не на правилността на позициите на едни или други присъстващи на съборите богослови, като критерий за истинността се приема присъствието на съборите на Светия Дух. Поради това и във формулировките се казва „Угодно бе на Светия Дух и нам...“

Арианството и проблемът за онтологизирането на Божието битие

С името на Арий е свързана най-мощното и влиятелно еретично учение, интерпретиращо триадологичното схващане и спечелило доста привърженици както сред източните, така и – в по-висока степен – сред западните мислители в първите векове на формирането на доктриналните принципи на християнството. Учението на Арий се формира чрез определени влияния на антични концепции, специално на субординационистки модели, и допуска рационалистичен прочит на триадологията. Арий е за известно време архиепископ в Александрия. Във възгледите си е решително повлиян от учението на Лукиан Антиохийски (Самосатски). Антиохия става център на зараждащото се арианство, самото антиохийско богословие има собствени характерни черти и се установяват определени различия между Антиохийската и Александрийската школа в християнското богословие. Антиохийската школа се отличава с това, че тълкува веровите истини, като се опира предимно на принципи на Аристотеловото учение, докато александрийците са ориентирани повече към синтез с

платонизма и неоплатонизма. Преди всичко Лукиан рязко противопоставя Бога на света, интерпретирайки Аристотеловото учение за Нуса като актуален в противоположност на множествения свят, който се характеризира изключително с възможност, потенциалност. В средновековната схоластика този Аристотелов модел окончателно се „християнизира“, както се вижда това по общите принципи на теологията на св. Тома от Аквино. Резкият субординационизъм проличава преди всичко в категоричното противопоставяне на Творец и творение и във възгледа, че у човека не може да присъства нищо нетварно. Така във формирането на арианските позиции най-силно е античното влияние, идващо от Аристотел. Арий споделя възгледа за непостижимост и нероденост на Бога. Всичко различно от Бога е или родено, или сътворено. Бог притежава своя собствена Премъдрост, но Логосът е различен по същността си от Бога, и той е първи в реда на онова, което е „родено“ или пък сътворено. За Арий Логосът е средство, с помощта на което Бог твори. Но Той не произлиза от природата на Бога. Поради това, както смята Арий, той не е съвечен на Отца, „появява се“ заради творението, и не по природа, а по благодат е Божи Син. Така Логосът е според Арий Бог не по природата си, а по осиновяване. Арий приема странна формула. Тъй като Логосът не е от природата на Бога, но не е и от някаква примордиална материя, каквато не съществува преди творението, остава да се приеме, че той създаден „от несъществуващо“. При това, както смята Арий, Логосът е роден от Бог Отец не по природа, а поради волево решение за такова рождение. За разлика от това църковните отци от тази епоха защитават възгледа, че Логосът е роден като Бог от Бога, в единството на Божията природа. Раждането по природа не означава при това, че то е по необходимост. Арий представя възгледите си за Бог Син по следния начин: „Синът не е и нероден, и не е в какъвто и да било смисъл част от Неродения, и не е произлязъл от нищо предсъществуващо, а по волята и съвета Божи е бил преди времената и преди вековете свършен Бог, Единороден, неизменяем. Ала Него не го е имало преди да бъде роден, или сътворен, или определен, или основан, понеже Той не е съществувал преди рождението“ (по: Антология, 2009, с. 120).

Онтологизирането на Божието битие у св. Атанасий Велики

В ранното съчинение на св. Атанасий „Слово против елините“ (известно и като „Против езичниците“) обикновено се тълкува като апологетично, св. Атанасий си поставя за цел да разкрие основанията на истинната религия, или както по-често се

казва в съчинението, на истинното богочестие, което да бъде различено от идололатрията. За разлика от критичните спрямо езичеството трактати на латинските апологети, апологетичната цел тук се постига не чрез външна критика, а посредством рефлексия върху битийните основания на религията, при което централна става темата за начина, по който се осмисля самия проблем за Божието битие. В. Саврей коментира този трактат на св. Атанасий и привежда аргументи, които позволяват той да бъде разглеждан като начало на философията на религията в контекста на гръкоезичното философско-богословско мислене (Саврей В., 2014).

Съществуващото и несъществуващото са асоциирани с добро и зло, при което самите понятия добро и зло придобиват онтологичен смисъл. Основен постулат на автора е, че човек има идея за Бога и тя е в основанието на всяко религиозно търсене. Идеята за Бога в нейния чист вид следва да се различава от представите за богове, към които се привнасят образи на въображението, различни фантазми. Да се различи идеята за Бог от различните представи, свързани със сферата на сетивната образност, е типично за цялата линия на платоническото философстване и в онези християнски богословски и религиознофилософски учения, които в същностните си принципи се придържат към онтологичното доказателство за битието на Бога. В своето „Слово за въплъщението на Бог Слово и за пришествието Му при нас в плът“ св. Атанасий прониква до онтологичните основания на християнската религия: Бог Слово се въплъщава, за да се обожим ние. Проблемът за онтологизирането на Божието битие се поставя не просто като проблем за възможностите на онтологичното познание, а като проблем преди всичко за основанията на самата религия. Този проблем може да се постави като проблем за спасението – сотериологичният и онтологичният проблем са у св. Атанасий жизнено свързани. Възможността за спасение може да бъде разбрана само в светлината на актуалността на Божието битие. Онтологизирането на Божието битие тук се мисли в светлината на битието на въплътения Бог.

Въплъщението на Бога се приема за най-категоричното основание на онтологизирането на Божието битие. Бог Син, или Божието Слово, става плът, с което истинността на битието Му придобива достоверност за човека. Св. Атанасий смята, че осмислянето на боговъплъщението в неговата битийна дълбина е най-сигурното основание за окончателно преодоляване на арианската ерес, която допуска за второто Лице не дори битие, а само пребиваване в сферата на преходното съществуващо. Спасението е промислено чрез Словото, чрез което всичко сътворено е дошло в битие. Бог е благо, пише св. Атанасий, и не завижда на ничие битие, затова и привежда в

битие всичко. Но именно на човека е дал Своето неотменно присъствие като Слово, за да може, бидейки словесен, да живее в блаженство, да има истинен живот, и да има райския живот на светиите (Слово за въплъщението на Бог Слово I, 3).

Преодолявайки чисто рационалистичния вариант на богословие на арианите, св.Атанасий се опира на онтологичното тълкуване на Божието Слово като Божия Премъдрост. Ето защо с основание може да се каже, че той предлага положително богословие, или основание на възможността за богопознание, което се опира на утвърждаване на битийните основания на самата религия. Спорът на св. Атанасий и арианите в определен смисъл предшества и възникващите в редица по-късни учения спорове с крайните форми на апофатизъм в богословието. Подобни крайни форми в последна сметка довеждат именно до онова, което най-малко биха желали, както се получава всъщност и у Арий – краен апофатизъм, в резултат на който всичко различно от същността на Бога се иманентизира и остава проблематично това как изобщо е възможно онтологизиране на Божие битие.

Св. Василий Велики: против евномианството, или за Божията същност и ипостаси.

Богословско-философските възгледи на св. Василий Велики, св. Григорий Назиански (Богослов) и св. Григорий Нисийски са обединени от общи теоретични цели и са консолидирани в една обща ортодоксална платформа; прието е в своята концептуална насоченост и присъствие в ортодоксалната традиция да се обозначават като кападокийска школа. Действително, възгледите на тези трима светители се оформят в определено смислово и концептуално единство и си поставят за цел, опровергавайки появилите се еретични учения в епохата след Първия вселенски събор, да утвърдят основни принципи на православното мислене. Кападокийските отци наследяват новоалександрийската традиция, а чрез нея и принципи на философията на Ориген и св.Климент Александрийски.

Кападокийската богословско-философска школа има решаващо значение за оформянето на ортодоксалните възгледи за битието на Бога и съгласуването на тези възгледи с утвърждаващите догматични принципи. В лицето на нейните представители – св. Василий Велики, св. Григорий Богослов и св. Григорий Нисийски, ортодоксалното мислене получава ясно категориално изразяване и същевременно вече се очертават и различия по отношение на отстоявани от латинските раннохристиянски мислители

основни позиции. След Никейския събор, на който се приема Символа на вярата с формулировката за единостъщието на Бог Син и Бог Отец, остава жива свързаността на християнските мислители с античната философия, при все че, както отбелязва Ет. Жилсон например, отношението към античните учения и към специфичната за тези учения терминология става по-предпазливо (Жилсон Э., 210, с. 46). В интелектуалната обстановка след събора се оформя неоарианство - крайно арианство, което става известно като аномейство или като евномианство, а също и еретично схващане, пренебрегващо различията между Лицата, което става известно като савелианство. Св. Василий посвещава своите усилия на критика на двата типа еретични възгледи, критичните му позиции спрямо Евномий и евномианите са доразвити по-късно от св. Григорий Нисийски. Неоарианството на Аеций и Евномий е известно и под названието аномейство. Аномия (απομοίος) означава неподобие; учението на аномейите разглежда разглежда дори като неподобен на Отца, ето защо аномейството може да се разглежда като учение по-крайно от това на омиусианите. За Аеций Синът дори не е подобосъщ на Отца, а е иносъщ Нему, и същността на Сина е различна поради това, че е сътворена. Евномианите обосновават възгледите си, опирайки се на отъждествяване на същността или природата на Бога с неговата нероденост. Ако Бог е нероден по природа, то, доколкото Бог Син е роден, както се утвърждава и в Никейския символ, то значи по същността си той е различен от изначалната Божия природа. Тогава, заключават евномианите, различното от Бога в неговата нероденост се различава от него по природата си, следователно „роден“ означава различен от Божията същност и от онтологичното утвърждаване на тази същност. Следователно Бог Син се различава онтологично от Бог Отец. Ако „същност“ и „ипостас“ остават непрояснени в своето онтологично различие, то онтологизирането на битието на Бог Син се подчинява на принципите на интерпретация на битието, които са релевантни на сътворената природа (същност). Една от главните задачи, които св. Василий си поставя, е да различи същността и неродеността на Бога. Така се стига до необходимостта от прецизиране на понятията същност и ипостас. Подлагайки на критика тезите на Евномий, св. Василий преди всичко уговаря, че свойства като „нероден“, „нетленен“, „безсмъртен“, „невидим“ и др. не се отнасят до същността на Бога. С названието „нероден“ се описва онова, което не принадлежи на Бога, т. е. има значение на онова, което не съществува в Бога (Против Евномий, I 10, 33). Но ако „нероденост“ и същност (природа) на Бога са тъждествени, както смята Евномий, то тогава би могло наистина да се стигне до парадокса да се допуска, че не Му принадлежи и самата Божия природа.

Св. Василий не предлага никакво определение на същността на Бога. И за него, както и за другите кападокийски мислители, е валидно схващането, че същността на Бога е сама по себе си непознаваема, непостижима. Не може да има такова име, което да „обхване“ същността на Бога и да я изрази напълно; т. е. същността на Бога е свръхпознаваема и неименуема (свръхименуема). Но същността би могла да се разглежда като самото битие на Бога, и би било безумие да се допусне, че битието на Бога е нещо такова, което не Му принадлежи. Според св. Василий Евномий е така категоричен и последователен в позицията си за тъждественост на същността и неродеността за да постигне поставената си цел – да докаже, че Бог Син е различен от Бог Отец по същност, или с други думи, че Бог Син няма божествена същност. Но св. Василий показва, че да се отрича тъждеството на неродеността и същността съвсем не означава да се отрича същността, защото същността не би могла да се отнася към онова, от което Бог да е „лишен“. Св. Василий Велики успява да аргументира принципно важните за православието възгледи в два основни аспекта. Единият засяга схващането за равенството на трите Лица, тяхната равночестност: той показва, че субординационисткия възглед е чужд на ортодоксалното тълкуване на Св. Троица и неоарианството на Евномий следва да бъде окончателно преодоляно. Вторият се отнася до онтологичното тълкуване на трите Лица на Троица, има за цел да опровергае модалисткия тип учения като еретични и утвърждава онтологичната самостоятелност на всяко от трите Лица.

Проблемът за Божието битие у Григорий Назиански

Григорий Назиански (330-389 г.) е наречен Богослов, свещено прозвище, дадено за втори път в християнската традиция (след св. апостол и евангелист Йоан). То е дадено поради изключителния му принос в православното богословие, особено в утвърждаването на решенията на Втория Вселенски събор (381 г.), но също така, и това е особено важно, поради вгълбения му мистичен живот, който следва образа на св. Йоан Богослов и който следва и третият човек, получил това прозвище в православната традиция – св. Симеон Нови Богослов.

Онтологичната тема за битието на Бога св. Григорий обвързва, както и св. Василий Велики, с триадологичната проблематика. В своето Слово 30 (149 а) например той отговаря на отправяни и възможни упреци в двоебожие или троебожие ако се приеме, че трите Лица в еднаква степен и в пълнота представят божествеността на Бога.

„За нас Бог е един, казва той, защото Божеството е едно и макар да се вярва в Три, [Онези, които са] от Него се възвръщат към единство. Нито Единият е повече, Другият по-малко Бог; нито Единият предшества, а Другият Го следва“ (пак там, с. 121). Има два възможни пътя на движение – към Единоначалието и Първата причина, и към „Онези, в които божествената природа е дадена, които са от Първата причина и съществуват в нея извънвремево и равночестно“. Първият път води до схващане на единността на Божията природа, вторият – до трите Ипостаси, в които се покланяме на Бога: „Те, на Които се покланяме, са Трима“ (пак там). Единството на единната Божественост и Трите Лица е неразривно и равночестността им се дължи на него.

Св. Григорий Назиански предлага определение на ипостасното битие и битието на Бога той характеризира именно като ипостасно битие. Ипостасното битие преди всичко е самостоятелно, независимо, за него не може да се каже, че се характеризира с „робство“ или с „господство“, т. е. със зависимост – то е битие свободно. То е още цялостно, „всецяло“, и при все че ипостасите са Три, всяка от тях изразява пълнотата на Божието битие. То е битие разумно, защото да бъде лишено от собствена разумност ще рече да бъде лишено от съвършенство. То е самодвижно, защото в себе си има източника на собственото си движение, няма външен за себе си източник. Синът и Светият Дух са неотделими от Бог Отец и самодвижността на Св. Троица разкрива за нас, доколкото възможно е да разберем, пълнотата на движението в Бога, самия Божествен живот. Ипостасното битие е действено, доколкото пълнотата на Божествения живот е преизобилна и не може да не поражда из себе си живот. Всичко битийстващо, всичко имащо живот получава битието и живота си от тази пълнота.

Пътища на онтологизиране на Божието битие у Григорий Нисийски.

Св. Григорий Нисийски (331/5-394) е известен като най-смелият богослов и метафизик и богослов на IV в., често е споменаван като „оатец на отците“. През 381 г. участва във Втория Вселенски събор, свикан от император Теодосий в Константинопол. Тук окончателно православните възгледи вземат връх над арианството. Съборът е много важен в живота и дейността на св. Григорий. След оттеглянето на св. Григорий Богослов, който е бил константинополски епископ, св. Григорий Нисийски става водеща фигура в църковния живот. Усилията на св. Григорий Нисийски са насочени към разкриване на християнската мисловност в единство с християнския живот. Св. Григорий диференцира ясно богословието в

собствен смисъл от икономийната проблематика. Бог сам по себе си и битието на Бога само по себе си и в себе си е централната тема на собствено богословие, докато икономийнината проблематика се отнася до възплъщението на Бога и участието на Бога в живота на света. В този аспект св. Григорий следва наченалото вече у св. Василий Велики и у св. Григорий Назиански относително обособяване на тези два аспекта, с което се определят и специфичните задачи на догматичното и системно богословие.

Вечността на Божия живот е в това, смята св. Григорий, че тя винаги е обхваната от битие и е недопустимо да се мисли, че тя може да има някаква времева идентичност – например че е била, или пък че ще бъде или няма да бъде. В своето битие Бог не е причастен на времето, но не следва да се разбира и като абстрактно противопоставена на времето. Тази вечност съдържа в себе си и всеки момент на времето, но Бог е свободен от траенето като характеристика на времето. Вечността на Божието битие би могла да се интерпретира като актуална безкрайност, която в себе си съдържа изначално крайните моменти на времето в сгънат вид. Поради това и прониква тези моменти като настояще или като момент „сега“. Което е било у Бога, то и ще бъде, а което не е било, него няма и да го има. И вечността на Божия живот съдържа онова, което е във времето, вече не във времеви смисъл и не по времеви начин. Защото не е допустимо да се допуска у Бога нещо противоположно на неизмеността. Едно и също е за Бога да живее, да съществува и да съществува вечно.

За св. Григорий творението е самото явяване на Божията светлина, саморазкриване на Бога като Светлина и Истина. Всъщност може да се зададе и въпрос за началото – началото на света обичайно се интерпретира като начало на самото време, като начало благодарение на Творението. Но от творението е неотделимо Богоявление и самото творение би могло да се интерпретира като Богоявление (теофания). Благодарение на това Бог не би могъл да се мисли като „оттеглящ“ се от сътвореното и като че ли „появяващ се“ отново в Боговъплъщението. Те са единни в Бога и са „дистанцирани“ за човека, който е обсебен от образни представи, проецирани и върху битието на Бога. Ако св. Григорий твърди, че човекът е създаден като „причастник“ в Божието битие, то това ще рече че е създаден човек според идеята на Бога за човека, която е с това осъществена в Божията Премъдрост и причастността на човека, неговото битие по причастност е причастност в самата тази Премъдрост, която става „за нас“ в Боговъплъщението. Св. Григорий се опира и на възгледа за Сина-Слово като Образ на Отца и го тълкува като един Първообраз. Човек е образ на този Първообраз, а Първообразът е един и е безкраен, доколкото в себе си възплъщава единството на

начало и край. Затова и в сътворения свят нищо не е предназначено да бъде в отрицателна безкрайност, или с други думи, нищо не е предназначено за разпад, за тление. Св. Григорий отделя много внимание на проблема за богопознанието като съзерцателен път за онтологизиране на Божието битие. И в такава светлина поставя и темата за богосъзерцанието на ангелите. Ангелският „свят“ е умна природа, в чието богосъзерцание се осъществява самият Бог като Благо и Истина. Ангелите съществуват според предназначението си – да славословят Бога и съществуването им е самата тази славословна реч. Но те приемат Божиите действия според възможностите си на сътворена умна природа, която не е всеприсъстваща. И в тях е вложен стремеж към благо, защото в ангелския „свят“ се осъществява самото Благо, така че възраства и ангелската природа, и в нея има, степени на съвършенство. Св. Григорий Нисийски приема като своя задачата да продължи делото на своя брат св. Василий – да допълни и обогати с аргументи критиката на евномианските възгледи, както и критиката на савелианството. Пише Пише трактат със същото заглавие - „Против Евномий“, а също и „Опровержение на Евномий“. В трактата опровергава както по-ранните еретични възгледи за второто Лице на Бога като сътворено, така и „инструменталисткото“ евномианско тълкуване на Сина просто като средство на творението и основната позиция на евномианите – че е имало време, когато Синът не е съществувал. Св. Григорий Нисийски развива по-нататък вече известната и от неговите съмишленици кападокийци проблематика за Божиите имена като енергии, като действия на Бога върху приемания енергийте човек. Опровергавайки възгледите на Евномий, той твърди, че Словото води към разбиране на битието на Бога като всесъвършено Същество. Но не е допустимо да предполагаме, както предполага Евномий, че е възможно да познаем същността на Бога. Ние не подлагаме на съмнение Неговото битие, но за нас остава непостижимо „какво“ е Той.

Тринитарната теология и онтологията на Божието битие у Марий Викторин.

Произхождащият от Африка Марий Викторин (Гай Марий Викторин Афр, ок. 290/300 - ок. 380 г.) се прочува като ритор, граматик, философ и теолог. Създава школа по риторика в Рим и става толкова авторитетен с образоваността си, че във Форума на Траян издигат негова статуя. Ръководен от философските си интереси, той превежда произведения на антични автори, сред които някои от Енеадите на Плотин и трактати на Порфирий. Проучването на Свещеното Писание води до вътрешното му обръщане и

в зряла възраст той приема християнство. Близък му е с вътрешното си обръщане св.ап. Павел и пише коментари върху неговите послания. Възгледите на Марий Викторин представляват интересен пример за синтез между християнски принципи и основни концепции на античната философия в сферата на теологичната и онтологичната проблематика.

Една от перманентно дискуссионните теми в християнската богословско-философска литература е темата за възможността или съответно невъзможността за синтезиране на принципите на неоплатоническата триадология с троичния догмат, независимо от това дали става въпрос за православната форма на този догмат или за неговото преинтерпретиране в католическата традиция. Марий Викторин е уверен в съвместимостта на тези принципи и посвещава на този проблем основната част от трудовете си (PL 8.; CSEL 83.1, 83.2). При това, за разлика от други латински мислители и особено от по-късните схоласти, защитава възгледите си, като се опира на изходните позиции на Никейското богословие. На Запад той единствен от ранносредновековните мислители се заема с това да аргументира позициите на това богословие пред лицето на арианската ерес. Всъщност произведението, с което остава най-значим в разглежданата проблематика, носи красноречивото название „Против Арий“. Смята се, че е написано не по-късно от 361 г. и очевидно има за задача да защити формата и смисъла на приетия на Никейския събор догмат в условията на непреодоляното на Запад влияние на арианството. Марий Викторин преди всичко заявява, че рождението на Бог Син от Бог Отец не внася изменение в Божията природа и не умалява тази природа. Това е решителна стъпка за преодоляване на субординационизма. Най-високо в реда на онтологичната структура (Към Кандид, 7-9) стои истинно или действително съществуващото – то обхваща сферата на умопостигаемото (в неоплатонически смисъл), Марий Викторин ги обозначава като *intelligibilia*. След него в йерархичен ред следва съществуващото, което обхваща обозначените като интелектуалии (*intellectualia*) субекти – като такива той разглежда мислещите души. Мислещите души могат да се интерпретират като самосъзнаващи се души и обозначаването им като интелигенции удостоверява схващането за „интелигенция“ като самосъзнание, характерно за античната философска традиция и преминаващо в християнското мислене чрез бл.Августин; дори у Николай от Куза „интелигенция“ носи това свое изначално значение.

Бог Отец е у Марий Викторин свръхбитие и пораждащ, „троесилен“. Трояката сила на Бог Отец намира израз според Марий Викторин в цялостта, която е битие,

живот, ум. Битие, живот и ум са определеностите, които сам по себе си неопределеният Бог придобива в Словото Божие и чрез Него. Синът или Словото Божие изразява схващането за истинно съществуващо, което е и актуално съществуващо. Бог Отец така у Марий Викторин е сила, или потенция, която придобива актуалност чрез Божието Слово. Логосът е определението на Бога и битието в него е определено умопостигаемо битие. В своята скритост, в непостижимата си Божествена природа Бог е един – библейския монотеизъм Марий Викторин синтезира с неоплатоническия възглед за Единното. Това не противоречи на смисъла на такива библейски имена на Бога като Свят, Вечен, Всемогъщ. Но без пораждането из себе си Той не би бил разбираем чрез тези имена. Ето защо богорождението, или раждането на Бог в себе си е за Марий Викторин единственият възможен начин за онтологизиране на Божието битие. А с това богорождението може да се разглежда като основанието на битието изобщо, без което не би могло да се говори дори и за битие на сътвореното. За обозначаване на рождението от Отца авторът на трактата предпочита термина „процесия“ (processio), който е по-типичен в неоплатоническата терминология за обозначаване на еманацията. Намерението на Марий Викторин е да покаже преход от само по себе си неопределеното към определение, по-точно към първоопределение, което при това е едновременно определящо и определяно; от само по себе си нямащото форма към форменото, което е първообразно. Синът е при това истинен Божи Син, отстоява възгледа си авторът, и адопционистките възгледи за Бог Син са според него лишени от основания. Богосиновството също така не би могло да се интерпретира „по аналогия“ със синовството в областта на сътвореното битие.

Преходът от предбитийност към битие на Бога Марий Викторин разглежда и като преход от покой, който той обозначава и с термина *esse*, към движение, обозначаващо и като *agere* (действие). Затова и Божието битие е според него движещо се, т. е. не може да се схваща като „лишено“ от мислене, движение, живот. С това ясно се припомня Платоновото твърдение, от диалога „Софистът“ например, че битието не може да бъде лишено от движение, от живот, от мислене. Триадологичната концепция в този неин вид се сближава именно с платоническото схващане за битие, което има източника на движение в себе си. А това означава че то има в себе си източника на живот, благодарение на което може да бъде източник на битието и живота на всичко друго. Самораздвоявайки се на Отец и Син, Бог се самопоражда, но в самопораждането си не се умалява и Бог Син не се отделя от Отца, остава „в“ Него. Така Марий Викторин прави решителна стъпка към защита на равенството на Бог Отец и Бог Син в

тяхното единство. Това го различава от субординационистките концепции, които мотивират арианското решение за различни онтологични равнища на Бог Отец и Бог Син. Вероятно този възглед е обоснован в контекста на следване на позициите на Порфирий, защото именно в тях се „разчупва“ последователния субординационистки модел, типичен в схващането за висшата йерархия на Плотин. Преходът от неопределеност към определеност предполага битието на Бога да се разглежда като определено битие, което не получава определеност „отвън“. И също така преходът от покой към движение предполага, че битието е изпълнено от движението и в този смисъл в него движението не е обособено от покоя, макар че е различено от него.

Към Третото Лице, Светия Дух, Марий Викторин отнася самовъзвръщането като съвършенство на Божието битие, Духът е назован „spiritus occultus“, но най-често се среща неговото название „мъдрост“ (sapientia), която е осъществено разбиране (intelligere). Ако рождението на Бога в Логоса е „разгръщане“, „низхождане“, то възвръщането или „възхождането“ е само благодарение на пълнотата на Божието битие в Логоса и vyplъщението на Логоса. Така със самовъзвръщането на Бога в Мъдростта в Него се възвръща и сътвореното битие. Онтологичната и тринитарната проблематика Марий Викторин обвързва със сотериологичния смисъл на боговъплъщението.

В гръцката патристична философия, и по-специално в александрийската и кападокийска традиция е по-ярко очертана персоналистка онтология, с което по-ясно се откроява и облика на православното схващане на Бог като Личност. Акцентът при Марий Викторин е поставен по-скоро върху природата на единосьщието на Бога, а начинът, по който той проявява единосьщието, е сходен с изводите на гръцките омоусиански мислители.

Въпреки опитите арианството да бъде разглеждано като оформило се под влияние на неоплатонистката триадология, Марий Викторин предлага тринитарна концепция, опираща се именно на препрочитане на тази триадология от християнска гледна точка и показва, че арианското решение за сътвореност на второто Лице няма източника си в нея.

Онтологизирането на Божието битие у св. Амвросий Медиолански.

Св. Амвросий Медиолански (334/40-397), епископ на църквата в Медиолан (Милано), оставя ярка следа в църковната традиция и в богословската литература и в трудовете си остава последователен защитник на догматичните принципи, приети на

първия Никеийски събор. Централен е неговият възглед за Божието битие, опиращ се на догматичните постановки за единосъщия на Бога и равночестността на Лицата.

Св.Амвросий подлага на критика тълкуването на новозаветния израз: „чрез Него всичко стана“ (Йоан. 1: 3) в светлината на „доказателство, че Синът или Светият Дух присъстват „сред всичко“. Защото не е допустимо онова, което е „над“ всичко, да се мисли като съществуващо „сред“ всичко. Всяко тварно същество служи, но не и Духът – на Него служат (За Светия Дух, гл. I, 23). Ако бихме казали, че Светият Дух е „сред“ всичко, това би значило да отречем и че Бог Отец е над всичко – така св.Амвросий ни насочва към въпроса за едносъщия и за равночестността на Третото Лице с другите. Духът е от Бога, „от устата Божи“ и изпълнен със съвършенство и съвършен в добродетелта, „цари над всичко“ (пак там, 24). Духът е изпратен да свидетелства за Бога, припомня св.Амвросий библейското слово, и от това можем да заключим, че Бог остава недостъпен за тварното познание, но Духът е изпълнен с богопознание, ето защо Духът е различен по природата си от тварното същество (пак там, 26). Недопустимо е да се умалява Бог Отец, но също така е недопустимо да се умаляват Бог Син и Свети Дух. Кръщението и всички тайнства се извършват и в Светия Дух. Светият Дух е и Утешител, и Дух на истината, и Дух невидим, и Истина, но без съмнение Той е един, както е един Бог Син и както е един Бог Отец.

Светият Дух не се отнася към видимата субстанция, защото на нея той дава благодат, но Той не се отнася и към невидимата субстанция (За Светия Дух, гл. 5, 62) – тя също се освещава от Него. Човек става син Божи, или Бог по осиновяване благодарение на благодатта на Светия Дух. Св.Амвросий привежда множество твърдения от Светото Писание, които тълкува с цел да бъдат оборени твърденията на духоборците. Той притежава и благост също както Бог Отец и Бог Син, освобождава от плена на телесното, от робството и го прави свободен в Бога. Той е безкраен и не е сътворен, защото всяко сътворено същество е ограничено от собствената си природа, а на Светия Дух такава ограниченост не е присъща. Чрез Него у човека се излива и безкрайната Божия любов, и Той е преизобилен източник на любов също както Бог Отец и Бог Син. Едно е името Божие – името на Светия Дух е същото, което е и името на Сина и на Отца: „едно е Божеството, една е силата и едно името на та Отца, Сина и Светия Дух“ (гл. 13, 133). Светият Дух е „равен на своя Източник – на Отца и Сина“, трите Лица са „равночестни“ (гл. 16, 156).

Начинът, по който св. Амвросий схваща онтологизирането на Божието битие предполага, че се изключва злото да има онтологичната природа. Злото според него

няма собствена природа, може да бъде само несъвършенство, недостиг, тъй като битието и блаженството имат източника си единствено във висшето благо. А то не може да стане причина за нещо противоположно на себе си. Тъкмо с този възглед, който се черпи от платонизма и неоплатонизма, св. Амвросий помага на блажени Августин да намери отговор на въпроса за злото. В трактата си „За благо на смъртта“ (Св. Амвросий Медиоланский, т. III, 2012) той задава въпроса за смъртта като зло. Различава три вида смърт: смърт поради греховност, мистериозната смърт за света заради живот в Бога, смърт като разделяне на душата и тялото. Само първата от тях е зло, втората е благо, а към третата се отнасяме различно: тя е благо за верните, но у повечето предизвиква страх (I 2, 3, Св. Амвросий Медиоланский, 2012, т. III, 135).

Онтологизирането на Божието битие у блажени Августин.

Аврелий Августин (354-430) се утвърждава безспорно като най-крупният и влиятелен представител на латинската християнска философия. Оформянето на западното християнство в повече или по-малко цялостен светоглед и идейна доктрина се осъществява именно в учението на Августин.

Бл. Августин става типичен изразител на творчески синтез на християнските и неоплатоническите принципи. Традицията на платонизма го привлича именно с това, че не се опира на външно философстване по подобие на Аристотеловата философия и емблематичен е отказът на бл. Августин Бог да бъде търсен с помощта на десетте Аристотелови категории. За бл. Августин неоплатоническата традиция не идва „от този свят“, а открива изходните си принципи в умопостигаемия свят, и дори когато се обръща към емпиричната реалност, я осмисля през призмата на безкрайното, на идеите, които съставляват според него и съдържанието на Божията Премъдрост. Ето защо бл. Августин смята, че ако се променят някои немногобройни схващания, които се оказват чужди на принципната християнска нагласа, философите от платоническото направление дори могат в пълнота да приемат въплътеното Слово Божие, да се подчинят на Христос, на „непобедимия цар“ (Писмо 118).

Бл. Августин стига до извода, че понятието субстанция, чрез което обикновено се превежда гръцкия термин *ousia*, е неподходящ, и предлага вместо него да се употребява термина есенция (*essentia*). Причината за това е че „субстанция“ е понятие, което вече предполага акциденции. По принцип може да се предицира нещо на същността на Бога, а същността на Бога той изразява чрез понятието *essentia*. А също

така предикати могат да се припишат на трите Лица на Бога и в такива предикати да се изрази отношението между Лицата. Категории като положение, място, време и др. биха били приложими към Бога само по аналогия, но не и в собствен смисъл. Предикатите черпим от битийните характеристики на нещата в света и за да могат да бъдат „приложени“ към Бога, те следва да се мислят по по-различен начин. Бл.Августин посвещава на тринитарно-онтологичната тема много страници в солидното си апологетично съчинение „За Божия град“. Особен акцент поставя върху неизменяемостта и простотата на Бога, почитан в три Лица (За Божия град, кн. XI, гл. 10). Бог Троица има единната природа на висшето благо, несътворено и неизменяемо. Рождението от него има същата природа като него, то не изменя Божията природа и не накърнява нейната простота. Аргументите на бл.Августин са в защита на възгледа, че същността на троичния Бог не е нещо различно от Неговите свойства. При това, въпреки савелианската ерес, троичността не е „номинална“, защото свойствата на Лицата се различават. Божията същност е проста, защото не е свойствено за нея да има нещо, което би могла да губи или да придобива. Тя е самото това, което притежава. В телесния свят има субстанция – самото тяло, както и свойства, които то притежава и може да губи или да придобива: например тленно е, но може да стане нетленно. Изобщо в света на изменяемите субстанции качествата се притежават чрез причастност – мъдрото е причастно на самата мъдрост, битийстващото е причастно на битието. Но истинно божественото предполага такава простота, при която божествеността, премъдростта, благостта са сами по себе си, а не поради общението с друго, и тези свойства не са отделими от Божествената субстанция (О граде Божьем, XI, 10).

Различаването на три Лица според бл.Августин не означава да се привнася множественост в Бога. Именуването на трите Лица е в тяхната съотносителност, в отношението им едно спрямо друго, към относителността им се обръщаме също и когато става дума за отношение на Бога към творението. Ето защо когато говорим за Бога, обозначавайки такива Негови съвършенства като величие, благост, всемогъщество, вечност, ние не говорим за Бога разделно (О Троице I 5: 12), и в тези предикации той остава схващан в своята единност.

Главният принос на бл.Августин във философската теология и в християнската онтология е формулирането на онтологично доказателство за битието на Бога. Той търси също, както по-късно заявява за своите търсения Анселм, единствен аргумент, който да опровергае всички съмнения в това, че Бог действително съществува. Онтологичното доказателство се опира на идеята за Бога, която неотменно присъства у

човека и която прави съзерцаемо за човека Божието битие. Тази форма на доказателство е най-убедителният философски път на онтологизиране на Божието битие и в най-висока степен е свързана с основанията на самата религия. В нея се синтезират философското и религиозното и може да се открие и критерият за истинността на самата религия, а истинността на християнската религия е за бл.Августин главна тема.

В трактата си „За свободата на волята“ бл.Августин предлага доказателство за битието на Бога, което е онтологично и става образец за следващи варианти на онтологичното доказателство като тези у Анселм Кентърбърийски например или у Рене Декарт.

Доказателство за битието на Бога се привежда най-първо заради невярващите. Но и за онези, които вярват, доказателството е важно, защото важно е да се разбират истините на откровението, това е съществена страна на самия съзерцателен християнски живот.

Бл.Августин формулира своето онтологично доказателство като радикално опровержение на скептицизма. Но по-дълбокото му основание е да се разберат основанията на религията, с това - изобщо на човешкия живот, да се открие несъмнено истинното и достоверното: вярвам, за да разбера е кредо на бл.Августин. Вярата е за нас първа, ако тръгваме от изменчивата реалност на света, но най-високо у човека е според бл.Августин, както вече беше посочено, разбирането. Така че в битиен план то именно е първото и чрез него и човешкият разум се събира в пределно единство, за да приеме единствеността на действително съществуващото – на Божието битие. Разбирането е неотделимо от присъствието на Премъдростта в човешкия ум – така бл.Августин интерпретира по християнски начин античното схващане за Нус и възпроизвежда – също от християнски позиции – платоническите възгледи за анамнезиса и за неотменното присъствие в човешкия разум на Ум по-висок от него и несътворен. Нус-ът бл.Августин интерпретира като Божи разум, а преди него такава интерпретация се среща у кападокийските отци и има особено у св. Григорий Нисийски например.

В най-ярката си формулировка на доказателството бл.Августин казва: „Ние съществуваме, и знаем, че съществуваме, и обичаме това наше битие и знание. Относно тези три посочени неща не се опасяваме да не би да бъдем излъгани с лъжа, която изглежда правдоподобна. Тях не ги усещаме с телесно сетиво, както усещаме нещата, които са извън нас... Без всякакви фантазии и измамна игра на призраци за мен е във

висша степен несъмнено, че съществувам, че зная, че обичам. За мен не са страшни никакви възражения относно тези истини от страна на академиците (скептиците), които биха могли да кажат: „А ако се заблуждаваш?“ Ако се заблуждавам, то вече съществувам. Понеже който не съществува, той не може, разбира се, и да се заблуждава: следователно, ако се заблуждавам, аз съществувам. И така, доколкото съществувам, ако се заблуждавам, то как бих могъл да се заблуждавам в това, че съществувам, щом като несъмнено съществувам, щом се заблуждавам? Тъй като трябва да съществувам, за да се заблуждавам, то няма никакво съмнение в това, че зная своето съществуване. От това следва, че не се заблуждавам и в това, че зная, че зная. Доколкото обичам тези две неща, то към тези две неща, които зная, присъединявам и самата тази любов като трето, равно на тях по достойнство, понеже не се заблуждавам, че обичам...“ (О граде Божьем, кн. XI, гл. 26). Така доказателството се гради върху несъмнеността на съществуването, на истинното знание и на любовта. И тук любовта е свързващо начало, както и в триадилогичната концепция на Августин.

Целта, поставена в настоящето изследване, е да се поставят на обсъждане възгледи за онтологизирането на Божието битие у християнските мислители през IV-V век. Разгледаните концепции за битието на Бога у мислители, които са представителни в тази епоха за ориентацията в източнохристиянското мислене и в западнохристиянското мислене разкриват общи черти, сходства. Със сигурност може да се каже, че поставената тема е принципно важна за всички тях и около нея се градят техните цялостни философско-богословски учения.

Сред най-важните изводи тук следва да посочим, че догматичните принципи на християнството, в които по същество са утвърдени принципите на интерпретиране на онтологизацията на Божието битие, са вътрешно същностно свързани. Затова и накърняването на тези принципи в някакъв определен аспект, добавянето на нови догматични положения чрез умозаклучения след Вселенските събори, а също така и еретичните уклони в тълкуването на конкретни догматични положения, неизбежно води до изменения в целостта на догматичното учение на християнската Църква, до изменения в други негови аспекти. Това довежда, без съмнение, и до по-различни интерпретации на онтологизирането на Божието битие. В перспектива подобни изменения могат да доведат, както и довеждат в по-късната история на християнското мислене, в последна сметка до накърняване на догматичното учение на християнството като цяло, както и става постепенно. Най-напред в католическата схоластика

онтологизирането на Божието битие се преинтерпретира и акцентът в богопознанието се премества от онтологичното битие към онтичното, затова и преобладаващо значение придобиват космологичният тип доказателства за битието на Бога. Това променя блика на философията, която се отдалечава така от собствено онтологичната парадигма, зрима в християнската философия благодарение на реалността на боговъплъщението. Но променя и принципното схващане на битийните основания на религията, затова и постепенно акцентът се измества в религията в посока към нейните етически проекции, в Римокатолическата църква поради такава спасението се обвързва с етическото изискване за добри дела.

Още повече се променя и обликът на християнската философия, и схващането за основанията на християнската религия в протестантството. Именно в него религията се субективизира до краен предел, и предпоставка за това е преди всичко постепенното отдалечаване от онтологичния смисъл на боговъплъщението дори до неговото игнориране. Подобно игнориране личи например в известния типичен за съвременната протестантска теология възглед за „демитологизацията“ (Р. Бултман), според който въплътеното Второ Лице на Троица става просто човек в неговото исторично съществуване, пред което стои дилемата за избор на Царство Божие. Философският аналог на този възглед е лишаването от смисъл на онтологичното битие. Бог в неговото отношение към историчния Исус е Бог на миналото, а за човека в настоящето на историчното му съществуване само се явява. Във философски план от такъв възглед има само една крачка до възгледа за „смъртта на Бога“. Да се „преведе“ възгледът за „смъртта на Бога“ на езика на онтологията вече със сигурност означава онтологията в нейния същински смисъл да бъде заменена с феноменология. А последното се очертава като тенденция във философията на 20-ти век. Що се отнася до възгледа за спасението в религията, той вече е субективизиран до предел, доколкото се приема, че субективната вяра е условието за спасение.

Осмислянето на философско-богословската традиция в нейните извори е необходимо днес не само за да се открие отново спецификата на ортодоксалните интерпретации на онтологизирането на Божието битие. Разбира се, наследството на гръцките отци със сигурност придава на ортодоксалните позиции в богословието и свързаната с него философия особено достойнство. Но също както и гръцките отци от новоалександрийската и кападокийската традиция ни припомнят, най-важното и днес е основното ни внимание да е насочено не просто към това ценно теоретично наследство, а да си задаваме винаги отново въпроса за онтологичните основания на самата

християнска религия, на битийните измерения на спасението. Начинът на онтологизиране на Божието битие е решаващ за спасението на човека и за неговото обожение, за което говори за първи път св. Атанасий Велики и което остава определящо спецификата на религиозния живот според Православието.

В такъв контекст може да се открие съвременния смисъл на разглежданите в дисертационния труд възгледи за онтологизирането на Божието битие през „златния век“ на християнската богословско-философска мисъл.

НАУЧНИ ПРИНОСИ

Могат да се посочат следните **приносни моменти** в дисертационния труд:

1. Триадологичните възгледи на мислителите от разглежданата епоха се интерпретират в светлината на проблема за онтологизирането на Божието битие; така се откриват вътрешни връзки между богословската и собствено философската проблематика.
2. Интерпретират се сходства и различия между концепции в гръцката и латинската патристична философия.
3. Разглеждат се възгледи на мислители като Марий Викторин и Амвросий Медиолански, които не са били специален предмет на интерпретация в българската философска литература.
4. Прави се опит за доказване на хипотезата, че еретични отклонения от първоначалните постулати на ортодоксалното мислене довеждат до специфични за по-късното западноевропейско мислене отъждествявания на Бог и битие в онтологичните концепции, а също и до редуциране на християнското мислене до равнището на абстрактнометафизическо.
5. В дисертацията се обсъждат в онтологичен аспект и възгледите на св. Атанасий Велики, досега който досега е бил у нас предмет преди всичко на патрологични изследвания в тяхната специфика.

НАУЧНИ ПУБЛИКАЦИИ, СВЪРЗАНИ С ТЕМАТА НА ДИСЕРТАЦИЯТА

1. Научна статия *Мястото на символа на вярата в св.Литургия*, публикувана в Сборник „Трудове на Катедра Теология“ Пловдив, 2011 г. ISSN 1314-6890.
2. Научна статия *Относно канонизирането в Българската православна църква в близкото минало и запазването на православната вяра*, публикувана в Сборник изследвания, том I „Приноси към християнското културно-историческо наследство“, Пловдив, 2011 г.