

Георги Каприев

**byzantica
minora**

СОФИЯ, 2000

Всички права запазени. Нито една част от тази книга не може да бъде размножавана или предавана по какъвто и да било начин без изричното съгласие на издателство „ЛИК“.

© Георги Теологов Каприев, 2000

© Издателство „ЛИК“, 2000

ISBN 954-607-330-X

Съдържание

Въведение	7
Съществува ли ‘византийска философия’? Предварителни размишления	9
Учението на Псевдо-Дионисий Ареопагит за йерархията и културата на средновековна Западна Европа	39
EODEM SENSU UTENTES? „Гръцкото“ учение за енергиите и „causae primordiales“ при Джон Скот Ериугена	68
Бележки по коментара на Тома от Аквино към <i>За божествените имена</i> на Дионисий Псевдо-Ареопагит, книга IV, лекция 1	93
„ERRORES GRAECORUM“ И ΕΚΦΑΝΣΙΣ ΑΙΔΙΟΣ. Лионският събор от 1274 г. – подтик към едно ново богословско и философско развитие във Византия?	105
Системни елементи на философско-богословското мислене във Византия. Към диалога <i>Теофаң</i> на Григорий Палама	141
Място и смисъл на философията в учението на Григорий Палама	170
Антиапофатичното тълкуване на Дионисий при Григорий Палама	180
Първи публикации на текстовете в този том	207

ВЪВЕДЕНИЕ

Този том съдържа текстове, вече появили се в достатъчно авторитетни издания. За пръв път се печата всъщност само първата статия, която пък е (много) разширен вариант на доклада ми пред конференцията „Св. София – Премъдрост Божия“ (май 1999, София). Основанията ми за съставянето на настоящата книжка са поне две:

От една страна, струва ми се, тези текстове очертават една достатъчно ясна програма за изследване на византийското богословско-философско наследство. Ако през последните години се заговори за „българска школа“ във философската медиевистика, то една от причините е специфичната за тези изследователи насоченост и способност за превод между културите. Позволявам си да твърдя, че част от предлаганите тук текстове са един от вече немалкото поводи за такова говорене. Става дума за съзнателно научно усилие, фундаменталните смисли на източноевропейската, „византийската“ култура да бъдат предавани адекватно на езика на латинската, западноевропейската християнска култура, както и обратно, без при това да се допускат компромиси и изкривявания. Патосът на упражнението се състои в извеждането на действителните различия и действителните съвпадения между тези култури, и то в условията на един интензивен и нелицеприятен диалог, което съответства на реалната средновековна ситуация при срещата между тях.

Второто ми основание е, че почти половината от включените в тома текстове са публикувани извън България и на немски език. В този смисъл той е резултат и на желанието поне частично да сбера в едно краищата на раздвоената си „научна биография“ и да представя една що-годе цялостна картина на моите занимания с византийската традиция, продължаващи вече десет години, но станали особено интензивни и даже централни за мен през последните пет-шест от тях.

Признавам, че преводът на собствените ми писания не ми се удаде много лесно. Те все пак са мислени на немски, мислени са в стандартите на една по-друга научна традиция.

Обръщайки се назад, аз – разбира се – откривам недостатъци в по-старите и особено в най-първите от публикуваните тук статии. Бележките ми към тях имат при това не само риторически или стилистичен характер. Единственото, което си позволих обаче, е привеждането им в нормите на съвременната ортография. Струва ми се, че позитивните им страни са все още повече от негативните, което означава, че заставам зад казаното в тях и поемам отговорността си за него. Това, което със сигурност липсва в някои статии, сравнено с първите им публикации, е едно солидно количество дълги латински и най-вече гръцки цитати. Съкращението е направено за улесняване на издателския процес.

Читателят със сигурност ще забележи, че отделни теми или даже изрази преливат от един в друг от текстовете, което е особено видно при последните три в подредбата на настоящия том. Това не бива да е изненада. От една страна, тук са сбрани статии, публикувани на различни места и насочени не към една и съща публика. От друга страна, специално текстът „Системни елементи на философско-богословското мислене във Византия“ продължава да се мисли от мен по-скоро като дългосрочна изследователска програма, при което темите в нея изискват от автора си по-нататъшно развитие и задълбочаване. Следващите я два текста са първите стъпки в тази посока.

ОГеорги Каприев

Съществува ли ‘византийска философия’? Предварителни размишления

Докато с оглед на латинското, както и на арабското средновековие не е налице никакво колебание относно съществуването на философско познание със своя специфика, развитие и резултати, то по отношение на културата в Източната римска империя, именувана днес и Византия, подобни съмнения продължават да битуват. С риторичен патос се задава въпросът, дали изобщо през този период е налична философия, дали има някаква специфична философска активност или много по-скоро няма такава. Твърдението е, че креативността на гръкоезичните средновековни мислители се реализира изцяло в сферата на богословието. Философията – доколкото такова нещо изобщо съществува – е образователна дисциплина, преподава се в училищата, но тя е философията, генерирана в елинския период. Богословската мисъл обаче страни от това езическо културно наследство, избягва го и даже е враждебна към него. Понеже изучаването на философията има чисто образователен характер и не добива видима самостоятелност в сферата на мисловната продуктивност, не може да се говори за философско развитие във Византия. Дори да изглежда – настоява се -, че едни или други византийски мислители са правили някакви философски твърдения, то те едва днес се привиждат като такива, а всъщност са богословски по своята същина. Ето защо – казва се – не следва да се говори за византийска философия. Поради това в някои университети из православния свят средновековна философия изобщо не се преподава. Преподава се история на философията от досократиците до Прокъл, а след това се продължава с Декарт. Онова, което остава между тях се гледа като богословска традиция. Не мисля, че това е правилната позиция, но ми се струва важно търсенето на нейния корен.

Най-лесно в тази ситуация би било разобличително да се покаже някакво нейно идеологическо основание, още повече, че в едни или други конкретни случаи това не би било несправедливо. Би могло да се апелира към емпирично доказуеми феномени на цехова ревност или на самодоволно и агресивно невежество, което по този начин си спестява досадни интелектуални усилия и благоразумно се предпазва от дебати, основаващи се на по-широк културно-исторически фонд. Мисля обаче, че действителният хоризонт, в който се полага този проблем, е друг и въвежда в по-дълбоки епистемологични пластове, оказали влияние върху форматирането на съвременния поглед към византийската традиция.

1. Общи бележки върху ситуирането на философията във византийската култура

Както е добре известно, креативното разгръщане на гръкоезичната мисловна традиция е насилствено прекъснато през XV век. Тогава тя почти безостатъчно се оттегля зад манастирските стени и се заема със съхраняването, опазването на наследеното. Това действие има изключително висок културно-исторически смисъл и всяко негово иронизиране е директно свидетелство за мисловен инфантилизъм. Друг е въпросът, че интелектуалната практика на православното монашество през този период се концентрира в сферата на литургичното и душеспасителното. По лесно обясними причини високата спекулация е не само занемарена, но и започва да се гледа като дейност, по дефиниция непривична за посветения живот си на Бога. Когато към края на XVIII век постепенно се възражда стремежът към реконструирането и продължаването на византийската интелектуална традиция, действителният неин наследник – православната монашеска култура – не е в състояние да окаже адекватно съдействие.

Тогавашните носители на идеята за възстановяването на креативната спекулативност в контекста на Православието се обръщат към постиженията на съвременните им западноевропейски изследователи и при това напълно основателно. Както е известно, още през XVIII, ала най-вече през XIX век в Западна Европа намира скорост един процес на обръщане към средновековната култура (не само латинска, но и ви-

зантийска), който принципно се държи настрана от идеологическите стереотипи на Просвещението. Започва повече или по-малко критичното издаване на текстовете на средновековните автори; слага се началото на тяхното неанакронистично тълкуване. Предпазвайки се от агресивните просвещенски предразсъдъци обаче, изследователите не са застраховани от влиянието на собствените си пристрастия. Тук веднага трябва да се добави, че самите тези тълкуватели изхождат тогава изключително от клерикалните (най-вече от католическите) среди и те (съзнателно или не) следват историческите тежнения на своето време. Важни за нашата тема са две направления.

На първо място става дума за отношението към православната традиция. Западноевропейското средновековие усвоява активно гръкоезичната традиция, но само в нейното разгръщане до VIII век, приблизително до провеждането на последния, на Седмия вселенски събор. Авторите от следващите столетия се гледат като схизматични, отклонили се от действителното християнско учение. Затова те остават не само неочетенени, но и направо непознати за Запада. Това отношение се предава на изследователите от XVIII и XIX век. Съвсем малкото опити за обръщане към по-късната православната традиция имат главно разобличителен характер и са белязани от една априорна преднамереност¹. Трябва още да се напомни, че източните християнски автори се тълкуват и усвояват главно в ключа и според мерките на западноевропейската философска и богословска традиция, завещана от средновековието.

Тук – на второ място – е моментът за задаването на въпроса, какво бива схващано по онова време като меродавна линия, определяща лицето на цялата традиция. Отговорът на това питане е много добре известен и той продължава – за съжаление – да бъде валиден за немалко изследователи и до днес. Като меродавна бива схващана схоластическата традиция на високото и късното средновековие, най-вече доктрините на Тома от Аквино, Бонавентура, Дънс Скот. Особено силно тук трябва да бъде подчертано името на Тома от Аквино. Интересът към него се институционализира и по онова време учението

¹ Образцов пример за това са текстовете на кардинал Хергенрюттер, занимаващи се с личността и делото на св. патриарх Фотий (вж. J. HERGENROETNER, *Photius, Patriarch von Konstantinopel*, 3 Bde, Regensburg 1867–1869).

му бива определяно като учението на католицизма *par excellence*. Томизмът (т.нар. неотомизъм), днес вече реално отпаднал от картата на философския свят, набира тогава скорост и оказва своите (и положителни, и отрицателни) въздействия.

Тъкмо схващането на Тома обаче както за статута на теологията и философията, така и за отношението между тях бързо става определящо за схоластиката, а това автоматично означава, че то остава такова и за неосхоластиката. Томистката теза е изложена на много места, но с особена яснота в първия въпрос на първата част от *Сума на теологията*. Там най-напред ясно се заявява статутът на теологията и философията като *scientiae*, като епистемологични дисциплини или науки. И теологията (т.нар. естествена теология), и философията се преподават в тогавашните университети (тогът се задава, разбира се, от Парижкия университет, където немалко време преподава и самият Тома). В структурата на схоластичното наукоучение те са достатъчно прецизно отделени една от друга. Тома забелязва, че макар да съвпадат по своята последна цел (което предполага както близостта, така и взаимните влияния между тях), те все пак се различават по методите си, по основните си предпоставки и източници (в единия случай това е откровението, в другия – човешкият разум и неговите принципи), по своите сфери на изследване (богословието изследва Божествеността, поради което се обръща и към творението Божие, а философията изследва контингентно съществуващото и едва в най-фундаменталните дълбини на своите питання застава пред въпроса за първопричинността на Божия творчески план). Така е фиксиран сциентисткият характер на философията и богословието и с дефинитивна сила е проведена границата между тези две автономни дисциплини: очертани са собствените области на компетентност за всяка от тях.

Категоричната и ясна очертаност на тази позиция и нейната почти безвъпросна валидност за времето на университетската схоластика, а и далеч след това, води до една нагласа, дълго време играла отрицателна роля спрямо опитите да бъде релевантно схваната ранносредновековната ситуация на самата западноевропейска традиция. Години и десетилетия наред бяха полагани системни усилия да бъдат открити собствено философските, респ. богословските теми, методи и ре-

зултати при ранносредновековните мислители; да бъде отчетено къде и в какво са те философи или пък богослови. Тези опити не доведоха и не водят до нищо друго, освен до некоректни интерпретации или пък до генерализиращи съждения в смисъл, че през тази епоха не съществува никакво що-годе качествено философско мислене. Тук много ясно може да бъде забелязано вредното влияние на един съвършено немотивиран исторически прогресизъм в неговите ретроспективни приложения, резултиращи – както може да се очаква – в отчайващо непродуктивна анахронистичност. Съвършено справедлива е бележката на един от влиятелните западноевропейски медиевисти: „Ангажирането на ранносредновековните мислители с философската спекулация е – с малки изключения – само една част от тяхната интелектуална активност, която те много рядко отделят от другите мисловни типове – логическия, граматическия, общонаучния или богословския. Затова ранносредновековната философия не може да бъде откритана в самостоятелни философски трактати. Тя се разгръща най-често инцидентно, в хода на изграждане на логическите, физическите, общонаучните, граматическите и богословските текстове.... Въпреки това тя не престава да бъде философия и затова е възможно да се говори за ранносредновековна философия точно така, както е възможно да се говори за антична, късносредновековна или съвременна философия“². Същата операция по еманципиране от неоправданото универсализиране на схемите, валидни собствено за университетската западноевропейска схоластика, извършиха (и продължават да извършват) изследователите на арабската средновековна философия през последните десетилетия, извеждайки на преден план същинската специфика на арабската философска мисъл³.

Адекватното задаване на въпроса за наличието и евентуално спецификата на философията във византийската културна сфера следва необходимо да е обвързано с едно безкомпромисно съобразяване с интелектуалната ситуация там –

² J. MARENBO, *Early Medieval Philosophy (480–1150)*, London – New York 1988, XIII.

³ Вж. напр. R.R. GUERRERO, „Qué es filosofía en la cultura árabe?“, in: *Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 26, edd. J.A. AERTSEN & A. SPEER, Berlin – New York 1998, 257–270.

особено с изходните ѝ предпоставки и първоначалното ѝ разгръщане, радикално различаващи се от параметрите, конституиращи генезиса на западноевропейското културно пространство. „Една решаваща крачка към добиването на разбиране за Византийската империя и всичките прояви на нейния живот – пише Ханс-Георг Бек – се състои в осъзнаването на факта, че Византия няма предистория или ранна история в смисъла, в който тази двойка понятия се употребява относно западното и преди всичко германското средновековие. Както и да изглеждат в детайли предисторията и ранната история, колкото и да се разгръща спорът по съдържанието на понятията, Византия във всички случаи не познава такива исторически периоди, които не оставят писмени паметници; които извеждат своите предпоставки и структури от областта на легендите и митовете... Всичко това липсва във Византия“⁴. Наистина, за разлика от западноевропейската средновековна интелектуалност, на която се налага с усилие да реставрира собствените си – не само антични, но и християнски – първоизточници и, независимо от пренебрежимо малкото изключения, фактически чак до XII и XIII век не познава от първа ръка (пък било то и в превод) големите образци на античната философия, Византия никога не ги е губила, за да ги преоткрива. И това трябва да се разбира на няколко нива.

Структурообразуваща е силата на факта, че целият корпус на античното философско наследство преминава в културния фонд на гръкоезичното християнско средновековие в този си вид, в който е достигнало късната античност. Философията от предхристиянското време не се изчерпва за ромеите само с част от логиката на Аристотел и един фрагмент от Платония *Тимей*, както е в случая със Запада. Философията не се отъждествява само с диалектиката (както е в ранното западноевропейско средновековие) или с метафизиката (както е във високото и късното средновековие на Запада). Тъкмо напротив, пълният обем на завещаното от древните и най-вече от Аристотел ясно и недвусмислено свидетелства, че по своята съдържателна част философското познание обхваща много по-големи познавателни масиви. Границата на сферата, изпълвана от философията, се описва доста

⁴ Н.-Г. Бек, *Das byzantinische Jahrtausend*, München 1994, 11.

точно посредством областите и темите, проблематизирани от Аристотел във всичките му съчинения, в цялостта на *Corpus Aristotelicum*. Така се обяснява не само полихисторичността, универсалността на образователната програма на философското знание, но и несравнимата (несравнима с оглед на западноевропейските схващания) разгрънатост на проблемния кръг, задаващ територията, очертавана от закономерните компетенции на философията. За християнските мислители – поне първоначално, в парадигмалната ситуация – този кръг не е много по-тесен. Като един великолепен пример за обема на това познание могат да бъдат посочени всички теми, застъпени от превърналия се в безвъпросен образец *Шестоднев* на Василий Велики, с изключение на онези, които днес биха били определени като строго специфични за собствено тринитарното и христологично богословие. Както се вижда (и е добре това да се акцентира още тук), става дума за един толкова широк хоризонт, че той изобщо не може да бъде обхванат от форматите на западноевропейските дефиниции и представи за философия. Ето защо е порочно диренето на философска специализация или на специализирани философски текстове, тъй както ги разбира конструираната през късното средновековие постсредновековна традиция на Запада.

Трябва освен това хубаво да се види, че във Византия философията на древните е налице не като изстинало минало, не като музеен препарат, а като жива традиция, като активен културен елемент. Античната, езическата философия, с големи компоненти от чиято съдържателност християнското мислене влиза в светогледно несъгласие, е жива най-малкото с виталността на своята езикова актуалност и със своето – поне номинално, на нивото на понятийната лексика – съвпадение с християнските интелектуални построения. Вярно е, че през 529 година император Юстиниан закрива философските катедри в Атина, където между другото са получили своето образование такива първокласни християнски мислители като светците-учители Василий Велики и Григорий Богослов; че приблизително по същото време александрийският патриархат насилствено докарва прочутата александрийска школа до упадък. По същия начин е вярно обаче, че античната философия продължава да се преподава в цялата империя и това положение се съхранява до последно, при което визан-

тийската образователна програма запазва наследената от античността структура. Не е тайна, че още в края на същия този шести и особено през седми век се възстановява преподаването на Платоновата и особено на Аристотеловата философия, която чрез делото на личности като Леонтий Византийски получава възлово място в мисловните и изразни практики на гръкоезичния християнски свят. Това положение на нещата добива много добре видими очертания след като Кесар Вардас (убит 865 г.) реорганизира висшата школа в Константинопол. Там акцентът при преподаването пада върху т.нар. седем свободни изкуства (въсщност епистемологичният обхват е много по-широк, включвайки още медицината, правото и т. н.), върху философията и класическото литературно наследство. Същата линия се поддържа от възпитаника на патриарх Фотий император Лъв VI Мъдри (упр. 886–912 г.), който превръща двореца си в център на учеността и интелектуалната активност, придържайки се към образователната програма на своя учител⁵. В същото време никога и никъде във Византия теологията не е била официално, институционализирана преподавана като образователна дисциплина⁶. Нейното усвояване става или по частен път, или в манастирите, в духовната практика на монасите. Този много симптоматичен факт говори красноречиво за характера на византийското богословие на всеки, който има сетива да мисли средновековната култура.

“Действителното и постоянно присъствие на античния свят във византийското средновековие – продължава тезата си Х.-Г. Бек – се изразява в постоянството на претенцията за образованост“. При това – забелязва той – ромейското самосъзнание е преди всичко съзнанието за образованост: ромей раг excellence е образованият ромей⁷. Така се обяснява сложното напрежение във византийското културно пространство, когато става дума за статута и функциите на философията. Това напрежение се самоизрича в детайлизирана и внима-

⁵ Вж. В. ТАТАКИС, *La philosophie byzantine*, Paris 1949, 97 и 129–130.

⁶ Вж. напр. G. PODSKALSKY, *Theologie und Philosophie in Byzanz*, München 1977, 37–38 и 48–64. Срвн. Н. БЕК, *Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner*, Roma 1937, 260.

⁷ Н.-Г. БЕК, *Das byzantinische Jahrtausend* (като бел. 4), 14.

телно нюансирана понятийност, вътрешните диференции в която не могат да станат достъпни за мисловния слух, свикнал с чистите тонове на едрите и еднозначни схеми.

Натрапващото се заключение от казаното дотук е, че при питането за наличието и спецификата на философията във византийската култура трябва да бъдат привлечени не външни, а иманентни критерии. Иначе казано: трябва да бъдат чути свидетелствата по същия този въпрос, дадени вътре, в рамките на самата проблематизирана култура, а не от повече или по-малко встрани стоящи експерти. Задължително е при това да се пита конкретно и да се избягват прекомерно генерализиращите твърдения. Защото не бива да се забравя, че става дума за близо хиляда години интензивна интелектуална активност.

2. Няколко схващания за философията, парадигмални в рамките на византийската традиция

Доколкото в този текст действително иде реч за едни само предварителни размишления, аз ще направя опит да се концентрирам върху сравнително тесни рамки, които обаче ми се струват достатъчно представителни, имайки на ум верността на византийската култура към наследената авторитетна традиция. И по отношение на нашия проблем решаващо методологично значение има наблюдението на Владимир Лоски, че в различните доктринални цикли на византийската мисъл традицията вярно се съхранява, но едни аспекти от нея получават предимство пред други, при което всички доктринални теми биват до известна степен схващани като функция на един въпрос, превърнал се в централен за мисловната ситуация⁸.

Моето говорене, с което ще се домогвам към схващането за философия, характерно за гръкоезичните православни мислители от този период, ще се основава изключително върху схващанията за философията на тримата велики кападокийци, от една страна, а от друга – върху твърденията на Дионисий Ареопагит в неговото най-пространно съчинение *За имената Божи* и, разбира се, върху коментиращите схолии на

⁸ Вж. V.L. LOSSKY, *The Vision of God*, New York 1983, 153.

Йоан от Скитепол и Максим Изповедник към него. Успоредно с това ще твърдя, че понятието или представата за философия в рамките на византийската култура търпи по-нататък развитие или даже развития, които обаче запазват в своя фундамент схващанията на големите православни авторитети, и ще се опитам – макар и бегло – да посоча основните генериращи ядра на тези движения.

2.1. Понятието 'философия' при Василий Велики, Григорий Богослов и Григорий от Ниса

Схващанията на тримата кападокийци⁹ са от особено значение. От целия комплекс, определящ тяхната значимост, аз ще отделя две теми. От една страна трябва да бъде забелязано, че те работят във времето, в което християнството се е вече окончателно наложило и е обхванало всички сфери на живота. Това между другото означава, че целта на християнските писатели не е генералното оборване на езичеството и конкурирането с него, а изземането на неговите последни прерогативи (запазващи се в някакъв смисъл напр. в сферата на интелектуалното) и присвояването на всички ресурси, предоставяни от културата и езика. Може да се каже, че тъкмо през IV век и най-вече благодарение на кападокийците бива положен фундаментът и зададен общият стил на цялото онова културно образование, именувано днес 'византийска култура'. От друга страна, разбира се, се има предвид невероятното идейно влияние на кападокийците върху цялата византийска традиция, включително с оглед на съвсем фини и деликатни детайли.

И при тях най-напред се вижда категоричното дистанциране от езическата традиция, отхвърлянето на ἡ ἔξω или ἔξωθεν φιλοσοφία, на т. нар. външна философия, разобличавана не на последно място като 'суетна' (ματαιὰ φιλοσοφία), и противопоставянето ѝ на 'нашата философия' – ἡ ἡμετέρα или καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία -, която се практикува от християни-

⁹ При излагането на смисъла и мястото на философията според техните виждания ще се опирам изключително върху прецизното изясняване на този проблем в станалото вече христоматийно изследване: А.-М. MALINGREY, „Philosophia“. *Etude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IVe siècle après J. C.*, Paris 1961, 207–261. За конкретните детайли и – множеството – съответни цитати, съдържащи отбелязваните тук смислоопределящи словоупотребии си позволявам да насоча към същия текст.

те, от живеещите според вярата в Христа. Необходимо е да се види, кои именно са съдържанията, формиращи облика на тази 'наша философия'. При отговарянето на подобен въпрос, добре е първоначално да се отбележи най-широкият, най-обемният контекст, удържан от понятието.

От самосебе си се разбира, че при такова радикално отграничаване, общото понятие (в случая 'φιλοσοφία') следва да бъде в достатъчно висока степен споделяно от представителите и на едната, и на другата позиция. Наистина, в най-едромасщабния план това е точно така: съдържанието е зададено от съвременните им мисловни практики и съответната им словоупотреба. То е действително най-широкото, каквото подобно понятие е изобщо в състояние да обхване.

В духа на елинизма, съхранил валидността си и в обсъжданото тук време, с думата 'философия' бива означавана просто културата изобщо или – казано съвсем малко по-определено – проявите на мисленето в цялото разнообразие на неговите форми. 'Философия' се наричат всички усилия на мисълта, прилагани за решаването на въпросите в цялата област на знанието. Философията е универсалният пътеводител по пътя към истината. Обсъжданите от нея въпроси могат да бъдат както проблемите на физическата география, медицината или астрономията, така и на метафизиката. 'Философия' е до много голяма степен понятие, еквивалентно на 'ἐγκύκλιος παιδεία'. Едно най-първо конкретизиране тук се въвежда от уточнението, че става дума все пак за по-висшите теми и проблеми, изискващи мощна мисловна концентрация и то не в областта на изследванията на сетивно даденото и телесното, а на интелектуалното и духовното. Тъкмо това прави възможно въвеждането на критериите, отличаващи 'повисшата', сиреч християнската философия от езическата.

По-превъзходната, ἡ καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία – ако иска да бъде точно такава – трябва да стои под знака на откровението и истинната вяра, да не влиза в противоречие с верските истини и да е в съгласие с даряването на вярващите по силата на благодатта. На първо място това означава, че философът трябва да е някой, концентриращ в себе си добродетелите и нравствените ценности (което впрочем е и едно настояване на езическата философия). В такъв смисъл тя е приоритетно метод за усъвършенстването на личното човешко съ-

ществуване, за възстановяването на богообразието в самия човек. Тя е следване на Христа по образа, оставен от Моисей в неговото следване на Бога и вслушването му в него, и затова бива именувана още κατὰ θεόν φιλοσοφία¹⁰ или κατὰ Χριστόν φιλοσοφία¹¹. Не е случайно, че не само в първите християнски векове, но и през целия византийски период се съхранява един смисъл на думата 'φιλοσοφία', според който тя бива тълкувана като жизнена мъдрост – акцентът пада върху екзистенциалната практика и жизнения стил, върху живото свидетелстване за християнската истина. Затова именно най-бележитите отшелници и монаси биват нерядко определяни като истински – като истинските – християнски философи, изповядващи безумието на кръста. За кападокийците във всеки случай това е един солиден аспект от философския начин на живот. Те слагат ударението върху неотстъпното усъвършенстване на волята, свободата, разума. Така се открива хоризонтът към следващата конкретизация на понятието.

Със словосъчетанието 'нашата (или истинската) философия' много често се посочва самото християнство, християнската душевност, християнският начин на живот, но бива включван и един уточняващ нюанс, типичен за кападокийците и до голяма степен въведен в християнската традиция именно от тях. При философията става дума за състояние на духа, от което не се изисква надхвърляне на човешките възможности. То е определена форма на духовна активност, протичаща в техните граници и е реализацията на техния потенциал¹². Философията характеризира вътрешната нагласа на човека, насочена към диренето на верската истина по пътя на личната медитация и – още по-определено – на рефлексията на индивидуалния човешки ум, диреща Бога¹³. Иде реч за умствена действеност, протичаща по законите на разума, без

¹⁰ Вж. GREG. NYS., *In Cant. cant. or. VII* (Migne PG 44, 924B).

¹¹ BAS. MAGN., *Const. acet.* (Migne PG 31, 1321A)

¹² Вж. GREG. NAZ., *Contr. Jul.*, 1 (Migne PG 35, 633C): ...ἀλλ' ἐν ὁροῖς δεῖ μένοντας τῆς ἡμετέρας φιλοσοφίας καὶ τῆς ἀνθρωπίνης δυνάμεως, οὕτως ἀπαιτεῖν καὶ τὸ κατορθούμενον.

¹³ Вж. GREG. NYS., *Contra Eunom.*, XII (Migne PG 45, 1045D): Πῶς γὰρ ἄν τις παράδρομοι τὴν σπουδαίαν ἐκείνην καὶ πεφροντισμένην φιλοσοφίαν...; GREG. NAZ., *In sanct. Pasha* (Migne PG 36, 628C): Ταῦτα μοι περὶ θεοῦ πεφιλοσοφῆσθε τὰ νῦν.

обаче да се избягва свръхестественото ѝ инспириране. Григорий от Ниса говори в подобен ключ за „философията на Писанието, вдъхновена от Бога“¹⁴. Защото като основен и висш обект на човешкото познание цялата византийска култура схваща именно Бога, Божествеността, затова понятието 'философия' перспективно навежда към едно познание за божествените неща, до което човекът не може да достигне, основавайки се единствено на своите способности. Става дума за интензивно усилие на човешкия ум, субординирано под благодатно идещото от Бога внушение и вдъхновение. Затова се прави разлика между божествените догмати и произтичащата от тях философия¹⁵, при което постоянно и настойчиво се пита за отношението между разбирането на догматите и въвеждането в практика на ученията, следващи от тях. В този контекст се провежда и разликата между θεωρητικὴ и πρακτικὴ φιλοσοφία, но тя не визира различието между съзерцателния и действения живот, не полага границата между две противоположни форми на живота. Те двете, единствено и само в своето единство, формират ἡ πάση φιλοσοφία: християнският живот в неговата пълнота¹⁶. Тези визии на кападокийските учители за истинната християнска философия¹⁷ намират продължение при тайнствения автор на *Corpus Areopagiticum*.

¹⁴ GREG. NYS., *De infant. qui praemal.*, (Migne PG 44, 181C): 'H τῆς θεοπνεύστου Γραφῆς φιλοσοφία...'. Срвн. още Id., *In Hexaem.*, Prooem. (Migne PG 44, 61A): Τῶν γὰρ κατὰ θεῖαν ἐπίνοιαν ἐν τῇ κοσμογονίᾳ φιλοσοφηθέντων τῷ μεγάλῳ Μωσῆ...

¹⁵ Вж. BAS. MAGN., *Ep.* 8, 1 (Migne PG 32, 248A).

¹⁶ Вж. GREG. NYS., *In Cant. cant. orat. XIII* (Migne PG 44, 1057B); GREG. NAZ., *Contra Jul.*, 1 (Migne PG 35, 649B).

¹⁷ Като изхождам от понятието за философия, задавано от кападокийците, струва ми се неоснователно решението на Иван Христов, автор на иначе отличния български превод на *Петте богословски слова* на св. Григорий Богослов, да поставя в кавички същото това понятие, колчем то бъде споменато от Григорий в отношение към самия него или към християнската позиция. В своята бележка N 9 към Слово XXVII Иван Христов пояснява, че слага 'философия' в кавички там, където Григорий говори за своето философстване, за да се подчертае, че става дума не точно за философия, а за едно любовъдрие, за любов към Премъдростта Божия, която да бъде различавана по този начин от думата философия, тъй както Григорий я говори и мисли по отношение на античните философи – вж. в: Григорий Назиански, *Пет богословски слова*, София 1994, 141–142. Струва ми се, че този интерпретационен ход на преводача отвежда встрани от начина на

2.2. Водещи смисли, влагани в понятието 'философия' от Дионисий Псевдо-Ареопагит

Авторът на Ареопагитиките също говори за философстване и философия както по адрес на античните философи, така и на самия себе си, а и на цялата християнска традиция. В понятието 'философия' само по себе си той не различава нещо, което да му е враждебно или пък да му е особено близко. 'Философия' е при него един технически термин. В същото време той (а още по-настойчиво авторите на схолиите към неговите съчинения) отчетливо провеждат разликата между външната – или елинската – философия¹⁸ и 'нашата философия', която много често се въвежда без поясняващ предикат: просто като 'философия' или 'философстване' (нерядко обаче така бива наричана и езическата философска практика). Хубаво е да се види, че самото разпознаване на съответния философ като представляващ едната или другата традиция не казва нищо само по себе си. Елинските философи се взимат съвсем насериозно. И Дионисий, и коментаторите му намират добри думи за някои от тезите, за „високите слова“ на елинските философи, а спорът с тях се води на полето на силогистично извежданите доказателства, непредвзето и без демонстрация на усещане за априорно превъзходство¹⁹. Това е така, защото философията и съответните ѝ познавателни практики остават в сферата на словесното, на дискурсивното, на ра-

мислене, демонстриран от св. Григорий. И в *Словата* си (вж. особ. *Слова* XXVII, XXVIII и XXX) той на много места недвусмислено обяснява или наемква своето схващане за философия. Тя е онова познание за божественото, което можем да достигнем, научим и пре-подадем чрез своята мисъл и своето слово, и затова, разбира се, се отличава от това, което бива получавано чрез откровение. Бидейки дейност на ума обаче, тя, християнската философия, не е дейност, далеч отстояща от озарението, което се дарява от Божия Дух. Напротив, тя е една разумна дейност която се основава върху Премъдростта Божия, върху словото Божие, и е любов към тази Мъдрост и Слово. Наистина, тя се противопоставя на елинската езическа философия, опираща се на човешката мъдрост, мъдростта на този свят, но ѝ противостои в една и същата сфера на човешкия ум, където именно може да се види предимството на едната от двете, нейното превъзходство.

¹⁸ Вж. напр. *Scholion* 8 ad *De divinis nominibus* (= DN) 1, 1; *Scholion* 9 ad DN 5, 2; *Scholion* 27 ad DN 5, 7; *Scholion* 17 ad DN 10, 3 etc.

¹⁹ Вж. *Scholion* 116 ad DN 4, 20; *Scholion* 132 ad DN 4, 22; *Scholion* 165 ad DN 4, 27; *Scholion* 168 ad DN 4, 28.

ционално постижимото и понятийно артикулируемото, където именно – във философията и философствайки – е допустимо частично или цялостно отклонение от истината и всекиму може да се случи да говори невярно или несъвършено²⁰.

Основанията на тази ситуация, както и изворът на позитивните стойности на думата 'философия' могат да бъдат проумяни при вглеждането в двата типа съзнателност, последователно различавани от Дионисий. Най-напред това разделение намира място в сферата на битийното. Съзнателните същества биват според Дионисий умствени (*νοερά*) и словесни (или мисловни – *λογικά*). Умствено по битие е онова биващо, което е непричастно към телата и такива са ангелите. Словесни са човешките души, доколкото са свързани с телата и сетивността. Но – добавя коментаторът – умствен е и вътрешният човек (както го определя ап. Павел), чиято духовност е необвързана телесно. Умственото се дистанцира от силите на сетивата и разума, те стават излишни и се отива към едно съзерцание (*θεωρία*), което не е собствено действие на ума, а е изпълненост с умна светлина (*νοετὸν φῶς*). Словесността, логичността на човешката душа е обвързвана с човешката природа и действието на тази словесна душа води към размишление и процесуално постигано познание. Към него се върви чрез понятия и съждения, чрез работа със силогизмите, чрез разсъдъчна и разумна дейност. Докато на умственото (*νοερόν*) са свойствени само простите и безотносителни съзерцания на божественото, то онова, което е *λογικόν*, получава благодарение на словото и съзерцанието знание за биващото изобщо (*ἢ τῶν ὄντων ὑπόσις*), както е това при човешкия ум – добавя коментаторът²¹. Решаващата точка на съприкосновението, но и на диференцирането е положението, че и двата типа биване, респ. и двете способности се стремят към Благото, към Бога съзнателно (*ὑποστικῶς*)²². Докато невежеството и заблудата (*ἄγνοια*) разделя и отдалечава от Бога, то благото и идещата от него умна светлина събира всичко умствено и разумно и го отвежда към единното истинно, чисто и единообразно знание

²⁰ Вж. DN 13, 4.

²¹ DN 9, 10; *Scholion* 33 ad DN 9, 10.

²² Срвн. DN 4, 4–5; *Scholion* 32 ad DN 4, 4.

(γνώσις)²³, което бива два типа: едно знание, което се умножава чрез обучение и може да бъде помрачавано от забравата, и едно друго, неподлежащо на забравата, което възниква не благодарение на учението, а на съзерцанието (θεωρία) и озарението (ἐλλοψις)²⁴.

Съзерцанието на божественото или – нека го наречем със собственото му име – теологията се постига не чрез енергиите на ума, не чрез умствена дейност, а чрез едно озарение, превишаващо възможностите на човешката природа. То е по-скоро опит от Божествеността; нейното преживяване; самооткрояването на самия Бог в човешката екзистенция²⁵. Човешката душа става богозряща само благодарение на непостижимото единение с Бога²⁶. Бог изобразява себе си в човешкия ум чрез свещените богоявления (теофании), постигани в мистическо просветление²⁷. Това е Дионисиевото описание на теологията. Тук няма движение към истината. Истината тук се притежава изцяло, тя се има такава, каквато е или – по-точно – както се самоизразява пред самите богоизбрани умове. Благодатно даването по този начин за познаване (което не съдържа познание за божествената същност) се съзерцава от ангелите и – в по-малка степен – от църковните богослови, свещените мъже.

²³ DN 4, 6. Срвн. *Scholion* 39 ad DN 4, 6.

²⁴ *Scholion* 195 ad DN 4, 35.

²⁵ DN 2, 7; DN 2, 9. Коментаторът добавя, че Дионисий нарича 'истинно богословие' писанията на божествения Павел, който казва, че знанието за божествените тайни е дадено от Бога озарение – *Scholion* 8 ad DN 1, 1. В един най-общ и постоянно валиден смисъл с 'теология' бива първично означавано Светото Писание и задаваните от него парадигми. Не бива още да се забравя, че през целия византийски период 'теология' в едно стриктно значение на думата посочва знаеното за Троицата, за единността и троичността на Бога, или – което не е много далеч по смисъл – богословското богатство, оставено в наследство от отците, работили до и през IV век. Така 'θεολογία' се противопоставя на 'οικονομία', която пък е учението за проявленията на Бога в тварното битие, тоест за актовете на творението, провидението, спасението и обожението – вж. напр. V. Lossky, *The Vision of God* (като бел. 8), 79–80.

²⁶ DN 4, 12. Дионисий настоява, че цялата сила на нашата умствена енергия ни дава възможността да разберем само, че всяка представа за божественото Отцовство и Синовство е дарена нам и на ангелите от самия Бог, благодарение на което богозрящите умове стават и се наричат богове и синове Божии в духовен смисъл – DN 2, 8.

²⁷ DN 10, 2.

От техните именно уста действителното богословие се излива в химнословие²⁸. Вървящите в техните стъпки следват своите божествени свещенослужители, съхраняват техните слова²⁹. Затова именно Дионисий е в състояние да говори за 'едната теология', за 'самата теология'³⁰, което е невъзможно да се формулира за нито една друга познавателна сфера. Той категорично подчертава, че личното съзерцаване на умните слова (τῶν νοητῶν λογίων) и обобщеното им изложение (συνοπτικὴ διδασκαλία) изискват старческа (πρεσβυτική) сила, докато познаването (ἐπιστήμη) и изучаването (ἐκμάθησις) на смисъла на употребяваните от тях думи е работа за по-малко святите и по-малко просветлените³¹, между които той явно поставя и себе си. Това „познаване и изучаване“ може да бъде гледано както Дионисиевото описание на най-високата част в καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία, при която именно той си позволява да говори и за θεολογικὴ ἐπιστήμη³². Ако теологията се възприема чрез свръх-умствена енергия, то познанието от втория тип, философията, е резултат от умствено движение – νοητικὴ κίνησις³³.

Философията може да бъде представена и по друг начин. Тя е реализацията на способността за разбиране (νόησις) и представяне чрез думи (ἔκφρασις)³⁴. За Дионисий няма никакво съмнение, кое главно е онова, което следва да бъде разбирано и изговаряно. Коментаторът обръща внимание, че божествените мъже (тук той има предвид св. Йуст и Дионисий) използват философска лексика (φιλοσόφοις λέξεσις), изказвайки относно Бога термините „неизразимост“ и „неподвижност“³⁵. Това не би могло и да бъде иначе. Защото става дума за говорене в сферата на утвържденията и опроверженията, където законните средства са умозаклученията³⁶. Това говорене се доближава формално много плътно до човешката мъдрост (или до 'външната философия'), която събира доказателства от се-

²⁸ DN 13, 4; *Scholion* 23 ad DN 13, 4.

²⁹ DN 11, 6.

³⁰ DN 9, 7.

³¹ DN 3, 2.

³² DN 2, 3.

³³ DN 2, 7.

³⁴ DN 13, 4.

³⁵ *Scholion* 6 ad DN 11, 1.

³⁶ Срвн. *Scholion* 97 ad DN 4, 19.

тивното и бива тласкана поради нуждата от силогизми към методите на геометрията³⁷. Тук мислещият работи със собствения си разум и влиза в дискусия със своите опоненти върху една обща база, на която могат да се премерят аргументите и съизмерят съдържанията. Става дума за сферата на естествения човешки разум. Онова, което философът, вървящ в следите на боговдъхновените богослови, изисква от своите опоненти, е приемането на битийния характер на истината, тоест на факта, че истината е битие, а отпадането от истината – небитие. Неразбиращият това философ е подобен на неопитен атлет, подценяващ противниците си³⁸. Отричащият това философ обезсмисля себе си като диалогичен партньор.

От тази именно позиция Дионисий не просто се изказва позитивно за природните устреми на ума, но и постулира допустимостта на разумното дирене на божественото. В схолия към същото място коментаторът добавя, че възприетото с ума знание за божественото не бива да се пренебрегва, а – напротив – трябва да бъде препредавано на другите и че разумът има природно заложен стремеж към достъпното за човека съзерцание на божествеността³⁹. Това и подобните му изказвания не представляват нито отстъпление, нито заиграване с профанната философия.

Когато обсъжда философването върху ероса, проведено по най-добрия начин от Йеротей, говорещ за божествен, ангелски, умствен, душевен и физически ерос⁴⁰, коментаторът определя умственият ерос като любовта на принадлежните към Църквата богомъдри мъже, а веднага след това забелязва, че Йеротей нарича словесните души умни (*τὰς δὲ λογικὰς ψυχὰς νοεράς προσείπεν*), включвайки и тях в сферата на умствения ерос (душевен е еросът на безсловесните живи твари), защото те, словесните души, произхождат от божествения ум⁴¹. По този начин ударението се слага върху връзката между двете сфери на познанието, върху прякото следване на едната от другата. Този ход намира ясно потвърждение в текста на Ареопагита. Той настоява, че, отстоейки далеч от своя учител Йеро-

³⁷ *Scholion* 2 ad DN 1, 1.

³⁸ DN 8, 6.

³⁹ DN 3, 3; *Scholion* 21 ad DN 3, 3.

⁴⁰ DN 4, 15.

⁴¹ *Sholion* 89 ad DN 4, 15.

тей, изпитва недостатъчност в знанието на богословската истина, имана от божествените мъже, и не му е възможно да каже за божествената философия (*περὶ τῆς θείας φιλοσοφίας*) нищо друго освен онова, което е възприето с ума (*νοῦς*). Той обаче веднага добавя, че възприетото с ума не бива да бъде подценявано⁴². Това е така, защото могат да бъдат различени два типа на умственото (*τὸ νοητόν*). Единият обхваща умственото просто или само по себе си (*ἀπλῶς νοητόν*). То е умът на умственото (*νοῦς νοητῶν*), който сам по себе си е енергия и живот. Другият съдържа онова, което се открива следвайки първото и то по два начина. Единият е пътят на диренето и изучаването. Другият е пътят на откровението⁴³. Те могат да бъдат описани още като постигане по пътя на познанието, дискурса (*ἐπιστητῶς*) или пък на съзерцанието (*ἐλοτικῶς*). Двата пътя чувствително се различават и все пак водят в една посока: по тях се пристъпва към безтелесното⁴⁴.

Не е трудно след показаното дотук да бъде описано схващането на Дионисий за философията. От една страна тя е противопоставена на теологията, която е богопознание, дарено от самия Бог, самооткровил се в избраните от самия него, в божествените мъже. Това познание е постижимо само свръхразумно и се дава чрез озарение свише. Философията му е противопоставена затова, защото е резултат от действията на човешкия ум и средствата ѝ са разположени в областта на логическото и словесното. Тук тя е съизмерима с езическата философия и е в противостоене срещу нея, но ѝ противостои не в сферата на формалното, а единствено на съдържателното, което за християнската – или божествената – философия извира от самата теология. Тук е мястото на допира между философията и богословието, срещната им точка. Тук става явна и взаимната им зависимост. Тъкмо оттук се вижда ясно и това, че няма автономна философия, както няма автономия и никое друго знание, целящо в последна сметка постигането на Бога. Темите и големите предпоставки на тази философия неизбежно идват от теологията и тя съзнателно ги търси там. Нейната специфика следователно може да бъде откривана изключително в сферата на дискур-

⁴² DN 3, 3.

⁴³ *Scholion* 90 ad DN 4, 17.

⁴⁴ *Scholion* 24 ad DN 7, 3.

сивното, където се откроява самостоятелността на философския доказателствен апарат и на философските техники. Но не може да се говори и за самостоятелност на теологията. От една страна тя е пряко зависима от божественото самоизричане и по същество се изчерпва с него. От друга страна обаче, понечвайки да сподели себе си, тя се оказва в зависимост от изтънчеността и прецизността на философския изказ⁴⁵.

Както се вижда, още в ранния византийски период се формират ясни определения за философията и теологията в хоризонта на християнското светоусещане. Фактът, че тези определения се различават от схващанията, образували се в контекста на западноевропейската християнска менталност, не би следвало да бъде изненада. Изненадващи са само нестихващите опити те, византийската философия и теология, да бъдат мислени и тълкувани през нормите на западната ученост.

Тук неизбежно идва следващият въпрос. Дали при това положение от гледна точка на византийската традиция философията като философия, без допълнителни уточнения, не е все пак именно езическата философия, в която християнските мислители са вещи по силата на своето предварително образование и в която сфера те показват на езичниците, че грешат в размишленията си, посягайки към философския инструментариум от чисто педагогически съображения. Това иначе разпространено твърдение няма зад себе си никакви сериозни аргументи. Дори един не особено горещ приятел на гръкоезичната традиция, какъвто е Етиен Жилсон⁴⁶, прави

⁴⁵ След като заявява генерализиращо, че при гръцките отци не е възможно ясното отделяне на философското от богословското, Андре фон Иванка забелязва още по отношение на Ориген, а след това и на Максим Исповедник, че богословското изцяло абсорбира философското, при което обаче става дума за едно двупосочно движение: богословското се философизира, а онтологическото се формулира богословски. Не само онтологическата проблематика се изразява чрез богословски понятия, но и самите богословски понятия се изпълват с онтологически-философско съдържание. Това има за резултат факта, че всяка богословска формулировка трябва да има и философска страна, а всяко изменение на теологическата перспектива означава и модификация на философската гледна точка – вж. E. VON IVANKA, „Der philosophische Ertrag der Auseinandersetzung Maximos des Bekenners mit dem Origenismus“, in: *Jahrbuch der Österreichischen byzantinischen Gesellschaft* 7 (1958), 23–24.

⁴⁶ Вж. Е. Жилсон, Ф. Бьонер, *История на християнската философия*, София 1999, 132.

още по отношение на Немезий, епископа на Емеса, наблюдението, че той, Немезий, критикува при дефиницията за човека както позицията на Платон, така и на Аристотел. Иначе вещицят в езическата философия Немезий отхвърля всички заварени, езически схващания за човека и дава една своя дефиниция, която не се генерира от известните в дохристиянския период. Тя се опира изцяло на християнските виждания за природата и битието на човека и неговата душа и ги препотвърждава с философски термини, оставайки философска дефиниция и настоявайки да бъде такава.

Владимир Лоски от своя страна обръща внимание върху неправомерността на говоренето за някакъв „платонизъм на отците“. Съзерцанието, посочва той, не е притежание изключително на платонизма. Ако би било така, тогава 'платонизъм' би означавало просто духовност, стремяща се към причастност с вечните реалии, където напредването в съзерцанието съответства на нарастващото обожение на човешките същества, навлизащи в дълбочина в контингентното. В този широк смисъл, заключава Лоски, всяка религиозна спекулация и особено религиозната мисъл в средиземноморския свят през първите столетия на нашата ера следва да бъде мислена като платонизъм, което е безсмислено⁴⁷.

С това се поставя друг един много сериозен въпрос, чието традиционно замазване е препятствие пред адекватното схващане на византийската спекулативна традиция. Става дума за нейния „очевиден“ платонически характер. Цялата „очевидност“ обаче идва от плоската (разобличавана днес по всички пунктове) убеденост, че латинската традиция е аристотелистка, от което „необходимо“ следва, че другата, византийската, трябва да бъде платонистка. Византийските мислители обаче се отнасят еднакво хладно както към философията на Платон, така и на Аристотел. Разбира се, те ползват техническия инструментариум на тези големи антични школи. Не е трудно да се покаже, как някои клонят повече към първата, а други към втората⁴⁸. Става дума обаче имен-

⁴⁷ V. LOSSKY, *The Vision of God* (като бел. 8), 64–65.

⁴⁸ Вж. обилен емпиричен материал от целия византийски период както за необвързаността с езическите школи, така и за съответното ниво на заемстването от тях при G. PODSKALSKY, *Theologie* (като бел. 6), 64–87 и 107–124.

но за заемане на технически средства, на понятия или даже на цели концептуални „панели“, сиреч на комплекси от твърдения и проблематики. Това не превръща автоматично средновековните мислители в адепти (и то несамостоятелни адепти) на големите антични школи⁴⁹. Тъкмо напротив. Свободното боравене с традициите без приспособяване към някоя от тях е по-скоро свидетелство именно за тяхното преодоляване, за „снемането“ им в една друга, различна от тях и въпреки това философска парадигма, като каквато тя – както видяхме – се и самоосъзнава⁵⁰.

2.3. Разгръщания на схващанията за философия след VI век

Би могло да се твърди, че в първите два века след официалната поява на *Corpus Dionysiacum* не настъпват никакви

⁴⁹ „Гръцките отци не се опитват да утвърдят никакъв синтез между откровението и философията: те ползват с пълна свобода техниката и философския речник на своята епоха, без никога да се затварят в някаква система (независимо дали стоическа, аристотелистка или платоническа), поставяйки, в една винаги конкретна, *сотериологична* перспектива, началото на християнската метаморфоза на понятията, която Византия довежда до край“ – О. CLÉMENT, *L'Église orthodoxe*, Paris 1998, 6.

⁵⁰ Не някой друг, а самият Андре фон Иванка, иначе специализиран в откриването на аристотелистките и – най-вече – платонистките корени на средновековното мислене, отбелязва по отношение на св. Максим Изповедник, че неговото голямо философско постижение се състои тъкмо в преодоляването и обезсмислянето на противостоящите си платонистка и аристотелистка гледни точки към принципа на природата и начина на съществуване на сътворените неща – вж. E. VON IVANKA, „Der philosophische Ertrag der Auseinandersetzung Maximus des Bekenners mit dem Origenismus“ (като бел. 45), 26. Ларс Тунберг от своя страна установява, че при изграждането на своята система Максим Изповедник откровено се обръща към предшестваци го мислители както от християнската (Ориген, Евагрий, Дионисий Псевдо-Ареопагит, Леонтий Византийски и др.), така и от езическата (Платон, неоплатонистите, Аристотел) традиции, но при развитието на идеите си той осъществява своя несъмнено личен и характерен принос – L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965, 99. Същите резултати дават наблюденията върху мисловните позиции на кападокийците – вж. напр. R. HÜBNER, „Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basiliius. Zum unterschiedlichen Verständnis der οὐσία bei den kappadozischen Brüdern“, in: *Epektasis (melanges offerts au J. Danielou)*, ed. J. FONTAINE & Ch. KANNENGIESSER, Paris 1972, 483, което е валидно всъщност за цялата традиция.

съществени измествания в схващанията за спецификата на философията и за характера на философстването. Ще си позволя да приведа само един единствен, но затова пък красноречив пример. Става дума за може би най-силната фигура през целия този период. Става дума за Максим Изповедник.

От една страна ние научаваме, че неговото – продължило до около двадесет и първата му година – образование включва като съществен елемент философията, която от своя страна обхваща областите на аритметиката, музиката, геометрията, астрономията, логиката, етиката, догматиката и метафизиката, където именно става и неговата първа среща с аристотелизма и неоплатонизма (главно посредством коментарите на Прокъл и Ямвлих)⁵¹. Както се вижда, тук се препотвърждава широкият обхват на философията, мощното епистемологично поле на нейната компетентност, както го срещаме при кападокийците и даже още в езическата късна античност.

Показателен за отношението на Максим Изповедник към философията – към езическата философия – е един кратък пасаж от неговите богословски и полемични съчинения⁵². Тук той сравнява няколко фундаментални дефиниции (а именно дефинициите за природа, същност, индивид и ипостас), тъй както се откриват те първо при 'философите', при което цитираните определения имат откровено перипатетически характер, и при 'отците'. Чисто риторично и стилистично гледано, пасажът има вид на полемическо противопоставяне. Съдържателно обаче това не е точно така. Определенията, произтичащи от отеческата традиция, на която Максим естествено дава предимство, не влизат в контрарно противоречие с философските (трябва все пак да се види, че разликите при 'природа' и 'същност' са по-чувствителни отколкото при другите понятия). Те не толкова заменят философските дефиниции, колкото променят направленията на умствения взор и отварят пред него измеренията на нови хоризонти.

Едно симптоматично изказване ни учи – от друга страна – докъде се простират потенциите на собствено християнско-

⁵¹ Вж. P. SHERWOOD, *An Annotated Date-list of the Work of Maximus the Confessor*, Rome 1955, 1–2; L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator* (като бел. 50), 1–2.

⁵² Вж. MAXIMUS CONFESSOR, *Opusc. theol. et polem.* 26 (Migne PG 91, 276AB).

то философстване. На едно от най-силните и радикални места, очертаващи профила на неговата христология, където се заявява, че Бог и човекът са си взаимно образци (*παρδείγματα*) (доколкото обожението на човека зависи от въплъщението на Логоса, но също така и степента на неговото въплътяване в човек решително е свързано със степента на човешкото обожение), Максим Изповедник добавя, че тази проблематика е елемент от формираната *κατὰ λόγον καὶ θεωρίαν* (φιλοσοφία)⁵³. Ако и за Максим – както подчертава Вл. Лоски – теологията е свързана с вечното битие на Троицата и е знанието за нея, давано ни изключително като богопознавателна благодат (*θεολογικὴ χάρις*)⁵⁴, то очевидно проблемите на божествената *οἰκονομία*, челно място сред които заема учението за въплъщението на Словото, се причисляват и при Максим към онази сфера на християнското познание, която бива вече традиционно именувана ‘философия’.

Известна промяна в така установената словоупотреба може да бъде забелязана в текстуалното наследство на патриарх Фотий⁵⁵. Разбира се, и за него основната цел на всяко познание си остава богопознанието. Говорейки обаче за „безкрайно отдалечената от материята теология“ (*ἡ ὕλης ὑπερκακμένη θεολογία*)⁵⁶,

⁵³ *Amb. Jo.* 10 (Migne PG 91, 1113BC).

⁵⁴ Вж. V. L. Lossky, *The Vision of God* (като бел. 8), 129–130.

⁵⁵ Опитите св. патриарх Фотий да бъде мислен като основоположник на средновековната византийска теология – вж. напр. G. Podskalsky, *Theologie* (като бел. 6), 107 – са възможни само от хоризонта, полагащ началото на собствено византийския период през IX век. Това датiranje е силно повлияно от развитието на западноевропейската история. Всъщност, повече основания има датировката на съответното начало през VI век, особено ако се запази ясното съзнание за условността на всяко датiranje и специално на това (доколкото – както се каза – преходът на Източната римска империя от античност към средновековие е плавен, неознаменуван от някакъв драматичен срив). Относно основоположната роля на Фотий, по-убедително е обвързването му с началото на един „византийски класицизъм“ (чиито първи белези впрочем са видими още при св. Йоан Дамаскин). Става дума за едно обръщане към наследеното от християнските отци вече като към собствена класика, неговото обобщение и културно систематизиране, протичащо успоредно с едно дистанцирано и педагогически стилизирано усвояване и ползване на античната литература и философия – срвн. D.S. Уинте, „Patriarch Photios – A Christian Humanist“, in: *The Greek Orthodox Theological Review* 25/2 (1980), 195–205.

⁵⁶ *Amphilochia*, q. 27 (Migne PG 101, 200B).

той въвежда изрази като *καθ' ἑμᾶς θεολογία*⁵⁷ или *τῆς ἡμῶν θεολογίας*⁵⁸, чрез които бива мислено едно теологическо учение или една теологическа доктрина, не особено отдалечена от опеределението, което получава теологията при Боеций в първия от неговите *Теологически трактати*. Очевидно, по-скоро аристотелистки формираният (но отклоняващ се в решителни моменти и от Аристотел) Фотий мисли тази теология като висшето дискурсивно знание, чийто предмет е в най-голяма степен откъснат от материалното, телесното, сетивното. Теологията получава едно място, което може да бъде определено като мястото на „науката“, най-първа сред „науките“. Затова не бива да ни изненадва, когато чуем, че тъкмо първата философия (*ἡ πρώτη φιλοσοφία*) има за свой предмет свръхсъщността⁵⁹, при което не бива да се забравя, че именно при своя анализ на същността Фотий се отгласква в най-решителна степен от Аристотеловите дефиниции в полза на схващането, формулирано от християнските мислители преди него. С това се казва, че и за него същността на Бога в собствен смисъл (свръхсъщността, стояща над всяка същност, проявявайки се в своите действия или енергии) и свойствата на ипостасите остават тайна, непознаваема сама по себе си⁶⁰, така че знанието ни за небесните неща ни се дава от божествената любов и благодат⁶¹. Теологията обаче се мисли от него по-скоро като рефлексия над благодареното богопознание, като богословска спекулация. Тя има за своя основна цел да разяснява, да прави разбираема и да защитава вярата. Така тя бива по същество гледана като най-висшата част на метафизиката. По този начин философията и теологията се наточават с масирана сциентичност и се поставят, общо казано, на едно познавателно равнище, където теологията поема ролята на най-висшето и възвишено знание.

Тази линия получава продължение в следващите векове. От една страна философията добива малко по-ясно отчетана физиономия и самостоятелност. Когато Михаил Псел суетно се самовъзхвалява, че възстановил или даже едва ли не изобре-

⁵⁷ *Ibid.*, q. 182 (Migne PG 101, 897D).

⁵⁸ *Ibid.* (Migne PG 101, 896C).

⁵⁹ *Ibid.*, q. 138 (Migne PG 101, 769A).

⁶⁰ Вж. напр. *ibid.*, q. 75 (Migne PG 101, 465B); q. 181 (Migne PG 101, 889C); q. 189 (Migne PG 101, 913B) etc.

⁶¹ *Ibid.*, q. 189 (Migne PG 101, 913D).

тил философското знание, той има право поне в един пункт. Именно той за пръв път натоварва философията със задължението автономно да формулира своите въпроси и да дава от себе си отговори на всички, включително на богословските питання. Той схваща като своя цел да съвмести, да вкара в синхрон Моисей, теологията на елините и догмите на християнството⁶². Не може да се каже, че тенденциите, откриваеми при Псел, намират някакво особено масово продължение (роля за това играе и осъждането на неговото учение). Може да се твърди обаче едно относително по-категорично сепариране на философията (мислена вече в по-тесен смисъл) от общия епистемологичен корпус. В същото време наблюдаем е процесът по преосмислянето на понятието 'теология' и неговото конкретизиране като специален термин за богословската спекуляция, за дискурсивното богословие. Неслучайна роля за това играят дискусиите с латинските богослови, ставащи все по-активни и интензивни след XII век, при което латинската окупация на Константинопол от 1204 до 1261 г. може да се гледа като времето по завършването на този процес.

Резултатите от това движение могат да бъдат видяни ясно в стила на контроверзията относно бъдещето на Лионската уния след смъртта на император Михаил VIII. През 80-те години на XIII век на върха на най-мощния богословски сблъсък през това византийско столетие застават двама философи, които всъщност никога не са изучавали богословие и които нямат зад гърба си монашески опит. Става дума за тогавашния патриарх Григорий II и неговия предшественик Йоан XI Век. Читателят, познаващ византийската култура през общите учебникарски схеми, сигурно би се изумил, чувайки как при обмислянето на висшите тринитарни проблеми двамата опоненти с най-голямо удоволствие си отправят обвинения във формално-логическа противоречивост, в грешки при изграждането на силогистичната аргументация. Този факт следва не само от интелектуалната профилираност на двамата опоненти. Той е много по-скоро функция от общите тенденции на византийската духовност по онова време.

Това намира най-ясно потвърждение в схващанията за мястото и смисъла на философията и теологията според Гри-

⁶² Вж. G. PODSKALSKY, *Theologie* (като бел. 6), 32–33.

горий Палама и сложното му отношение към тях. В неговите очи и едната, и другата се числят към дискурсивното знание. Те са, разбира се, полезни и допринасят за движението към истинното богопознание. Едно твърдение на Прохор Кидонис отразява действителната *opinio communis* на мислителите от тази епоха, независимо от това, към кой от враждуващите тогава лагери се числят или пък биват причислявани. Той казва: „Всяка истина е или някакъв силогизъм или изходна база за някакъв силогизъм, така че както аз, така и те <тоест паламитите> трябва, искаме или не щем, да говорим в силогизми, ако желаем да говорим истинно“⁶³. Из съчиненията на Палама са откриваеми не едно или две твърдения в приблизително същия смисъл. Ето защо не е оправдано настояването, че Палама и паламитите радикално отхвърлят диалектиката и постулират нейната категорична несъвместимост с вярата, истинната благочестивост и отеческото наследство⁶⁴. Заедно с това обаче Палама убедено настоява, че те, философията и дискурсивната теология, по някакъв начин не са в състояние да дадат истинно познание за Бога в степената и интензивността, с които то се постига в опита от духовната мъдрост и в самото обожение. Тяхната задача е да артикулират това богопознание, да го направят разбираемо за онези, които не притежават този драгоценен опит, но пък се стремят към него. За него също не е чужд позитивният смисъл на понятието „истинна философия“. Според Палама обаче така има право да се нарича само онази мъдрост, която съвпада с висшата *αὐτοσοφία* на Светото Писание⁶⁵.

В този хоризонт намира оправдание мнението, че чрез победата на паламизма в православната култура принципно отпада възможността за синтез на религиозната вяра и рационалното мислене, тъй както е реализиран той в западната схоластика⁶⁶, особено ако се наблегне върху последната част

⁶³ Цитирано в *Tomus synodicus*, in: Migne PG 151, 701B.

⁶⁴ Така E. VON IVANKA, „Hesychasmus und Palamismus. Ihr gegenseitiges Verhältnis und ihre geistesgeschichtliche Bedeutung“, in: *Jahrbuch der Österreichischen byzantinischen Gesellschaft* 2 (1952), 30–31.

⁶⁵ Вж. по-подробно в: G. KAPRIEV, „Stellung und Sinn der Philosophie nach der Lehre des Gregorios Palamas“, in: *Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 26, ed. J. A. AERTSEN & A. SPEER, Berlin – New York 1998, 939–946 – вж. български превод на този текст в настоящето издание.

⁶⁶ Вж. E. VON IVANKA, „Hesychasmus und Palamismus“ (като бел. 64), 31.

от израза. Би могло да се каже, че позицията на Палама действително представлява завършващият етап при разгръщането и модулирането на понятията 'философия' и 'теология' в традицията на византизма.

3. Заключение

Въпросът дали съществува 'византийска философия' и в какво се състои нейната специфика може да бъде отговорен едва след категоричния отказ тя да бъде мислена през външни за нея наукоучения и приизирането в характера на самата култура на Източната римска империя и в свидетелствата на нейните автори.

Тази култура, за разлика от културата на латинския Запад, дължи съществуването си не на някакъв цивилизационен срив, а се ражда като некатастрофално надживяване на античния културен космос, имащо обаче за свое ядро християнския светоглед. По отношение на нашата проблематика това означава наследяване на философията в нейната пълнота: както на темите, така и на съответните текстуални корпуси. То означава още, че античната философия не присъства в културата като мъртво минало, а като жив компонент, с който следва адекватно да се дискутира.

Парадигмалните за цялата византийска култура схващания на кападокийските отци и на Дионисий Псевдо-Ареопагит (гледан в неизбежна заедност с неговите първи коментатори) задават следните основни параметри на културния феномен, именуван 'философия' и мислен като нова, алтернативна на езическата, християнска философия:

Философията, която в най-широкия смисъл на думата представлява всяко интензивно усилие да бъде мислено безтелесното и несетивното, има за свое естествено място дискурса, словесния, разсъдъчния и разумен дискурс. Тя е сферата на логоса, на умственото движение, където може да бъде споделена, препредадена и където нейните твърдения могат да бъдат подложени на проверка чрез активността на човешкия ум, а нейните аргументи могат да влязат в сблъсък с тези на другите философи.

Християнската философия също разчита не на непосредствено божествено озарение, а на силата на човешкия ра-

зум, но опирайки се при това не на крайни и ситуативни наблюдения, а върху Писанието, Преданието, църковната традиция и авторитета на светите отци, имали в своя духовен опит божественото озарение, формиращо теологията в собствен смисъл и действителното богопознание. Тя е следователно една философия, която е изцяло пропита от духа и съдържанията на теологията, на словесността, чрез която слови самият Бог. Това е простата причина, поради която тази философия не претендира за някаква своя дефинитивна самостоятелност, запазвайки обаче достатъчно широк периметър за валидността на своите компетенции. Нейната значимост стои във от съмнение за законодателите на гръкоезичната християнска култура, независимо от това как ще бъдат определени самите те от позицията на днешния повече или по-малко предубеден и безкритичен наблюдател.

Християнското философстване заимства понятия, теми, проблематики от архива на езическото философско наследство или във всеки случай широко кореспондира с тях. То обаче не може да бъде отъждествено с нито една от предхристиянските традиции най-вече затова, защото коренно се различава от тях по съдържателния фундамент на своите проблеми и по светогледната база на своите преддискурсивни предпоставки. Това естествено предполага разминаване не просто в отговорите, но и в питанията, мотивиращи философската активност. Неизбежни при това положение са освен това несъвпаденията в целите и резултатите.

Действително, схващанията за философия във Византия еволюират и тази еволюция може да бъде проследена. Тя, разбира се, не може да бъде изненада за онзи, който си дава сметка, за колко дълъг и колко интензивен културен период иде реч. В процеса на мутирането на понятията 'философия' и 'теология', чието начало може да бъде условно поместено около средата на IX век, те частично променят своето значение. Тази промяна, чието ускоряване има място в XII и XIII век, върви в две посоки. От една страна тя се състои в нееднозначното движение към тяхната конкретизация. От друга страна тя довежда до едно по-категорично вписване и на двете, на философията и теологията, в сферата на рационалния дискурс като и двете биват натоварвани с определени сициен-

тистки конотации⁶⁷, без обаче някога богословието да е получавало статута на *scientia* в смисъла на западноевропейската университетска схоластика⁶⁸.

Фиксираното тук движение е резултат от саморазбиращата се динамика на византийската култура. Не може обаче да се твърди, че преформулираните схващания за философия са противоположни на изходните или решаващо далеч от тях. При всички случаи неизбежно става дума за любов към мъдростта, неотклонно мислена като Премъдростта Божия, за стремеж към нея при ясното съзнание, че това движение не се реализира в самата нея, че то не е тя самата, а е подготовка за копнеещото отвъдрационално (не ирационално, а именно свръхрационално) заживяване в нея, нейното изпитване. В преддискурсивната основа на тази философия, стои Слово-то Божие, Премъдростта Божия, където се съдържа и нейната действителна цел.

Казаното дотук дава основания да се твърди, че византийската философия съществува, има своя реална, а не метафорична или аналогична предметност. Тя съществува при това със своя собствена и разпознаваема специфика, която може да бъде продуктивно изследвана, стига да бъдат приглушени гласовете на школските предубеждения и на собствената суета.

⁶⁷ Макарий с известна условност, теологията тук би могла да бъде вече описвана като „начинът за обговаряне с човешки думи на непознаемата в основанията си божествена истина на вярата“ – едно определение, самоочевидно в по-късната латинска традиция: вж. W. DE VRIES, *Orthodoxie und Katholizismus*, Freiburg – Basel – Wien 1965, 86. За формирането и развитието на теологията като наука през западния XIII век и решаващата роля на Тома от Аквино в този процес вж. M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIII siècle*, Paris 1969.

⁶⁸ Неслучайно де Врис посочва, че тъкмо православни мислители като Палама, Кавасила и т. н. активно се обявяват против схоластическата теология. Според тях задачата на истинната теология е не да изгражда никаква система от понятия, а да сочи на човека пътя към Бога – W. DE VRIES, *Orthodoxie und Katholizismus* (като бел. 67), 80.

Учението на Псевдо-Дионисий Ареопагит за йерархията и културата на средновековна Западна Европа

“Пет век е дал на цялото средновековие две книги, всяка от които е изразила в пределно обобщен вид идеологическите основания на огромната епоха. Но едната от тях е написана на латински, другата на гръцки и различията между тях като че символизируют различието между латинския свят и ранно византийската култура. Темата на трактата *За града Божи* е светът като история, при това история (разбира се, „Свещената история“), схваната като остър спор на противоположностите и като път, водещ от една диалектическа степен към друга. Времето начало е прието при Августин наистина сериозно. Темата на корпуса на т.нар. *Ареопагитики* е светът като космос, като законосъобразно съподчинение на сетивното и свръхсетивното, като йерархия, неизменно пребиваваща в извънвременната вечност¹ – в тази присъда на Сергей Аверинцев живее безспорната истина на несходството между двете култури, но се преутвърждава и старата схема, отколешният изследователски мит за тяхната радикална несъвместимост. Предлаганият текст е обърнат именно срещу тази научна митологема и то тъкмо чрез културната положеност на Ареопагитическия корпус и по-специално на фундаменталното за него учение за йерархията.

Изглежда авторът на тези съчинения е бил наясно, че предлага на християнския свят нещо още небивало и затова обвързва своето време, личността и съчиненията си чрез звучната триада от имена Павел – Йеротей – Дионисий с апостолското време². На Запад тази авторитетна мистификация е

¹ С. АВЕРИНЦЕВ, *Поэтика ранневизантийской литературы*, Москва 1977, 100–101.

² Вж. Н. КОСН, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, Mainz 1900, 258.

допълнена с утвърждаваната идентичност на Дионисий като епископ на Атина с апостола на галите (III в.), което носи безспорна слава на кралския манастир „Сен Дени“, неизменно поддържана от френските крале. След като през 827 г. *Ареопагитиките* са подарени от Константинополския двор на Лудвиг Благочестиви, абатът на „Сен Дени“ Хилдуин обикаля цяла Гърция, за да „установи истината по въпроса за Дионисий“, написва неговото житие, осъществява първия латински превод на съчиненията му и успява да направи така, че монасите да поставят по-високо авторитета на Ареопагита от този на не един и двама учители на християнството. Така Ериугена заварва една вече силна духовна традиция, самият той чете съчиненията за пръв път в превода на Хилдуин и осъществява след това своя така, че Атанасий Библиотекар предполага помощта на самия Дух Свети³. Убедеността в твърдяното от Хилдуин е била толкова голяма, че когато през XII век Абелар, позовавайки се на Беда, посочил, че Дионисий е бил по-скоро епископ на Коринт, той бил обвинен, че така оскърбява цялото кралство, отнемайки гордостта и честта на покровителствания от светеца манастир и с това се опитва да лиши кралството и самия крал от венеца на славатата⁴. Средновековието създава около десет (пълни или частични) превода на *Ареопагитиките* (главно след XII век), а коментарите са много повече. Неговият авторитет е толкова мощен, че например епископ Ото от Фрайзинг, поставяйки го единствено до апостол Павел, ги нарича свръхчовеци (*superhomines*)⁵. В този текст Дионисий ще бъде мислен именно така, както е бил възприеман тогава, без интерес към проблема, дали под това име се крие грузинецът Петър Ивер, сириецът Север или друг някой.

След постигането на относителната културна и политическа стабилност през IX век, ученото мислене на християнския Запад се обръща към въпросите за света изобщо, за космоса, за неговото налично съществуване и неговите стабилни парадигми. Тъкмо тук е мястото на Дионисий, виждан, разбира се, във връзка с августинизма, а след това и с арис-

³ Срвн. Ал. Бриллиантов, *Влияние восточного богословия на западното в произведениях Иоанна Скота Эригены*, С.-Петербург 1898, 443.

⁴ Срвн. ABAELARD, *Historia calamitatum*, cap. X.

⁵ *Chronica sive Historia de duabus civitatibus* VIII, 29.

тотелизма⁶. Западният прочит на Дионисий предполага известно приспособяване, „преработване“ чрез духовен, а не буквален прочит, чрез дистинктивно осмисляне на постановките и т. н. Както Тома от Аквино твърди, че Дионисий настоява на неумопостигаемостта на божествената същност, а не на непознаваемостта ѝ, така се сменят акцентите и по отношение на мистическата теология, на радикалната откъснатост на интелектуалното от сетивното, на категориалната раздяла на божествената същност от енергиите или силите и пр. Началото на този процес може да бъде открито още в интерпретативния превод на Ериугена (вж. Migne PL, t. 122), който е взет за база навсякъде в този текст. Дионисий се латинизира, но и латинската мисловност се неоплатонизира според мярката на Ареопагита, при това свършено независимо от учението на самия Ериугена.

Запазените преписи на Ареопагитиките, във всеки случай от периода IX – XI в., чиято менталност, върху която се изгражда тази от следващия период, се визира тук, не са много, но затова пък са основно притежание на манастирски библиотеки. Вероятно Дионисий не е бил удобен като конкретен предмет на медитацията поради високата си абстрактност и спекулативност⁷, но не може да не е правел впечатление със своята „така прочувствена философия на богослужението“⁸. По всяка вероятност по-мощно е било първоначалното му влияние чрез текстовете на многото преведжани и обичани гръцки автори, голяма част от които са работили след Дионисий и са се влияели от него – общо 43 имена⁹. Схващанията на Ареопагита се просмукват в западната култура преди всичко като общи интуиции, а не чрез методично влияние, не като текст, за да се окаже той впоследствие в основата и на схоластиката, и на мистиката, задавайки особено на последната фундаментални схеми, термини и формули, образуващи „скелета

⁶ Вж. M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Berlin 1988, Bd. 1, 207–208.

⁷ Вж. J. LECLERCQ, *Wissenschaft und Gottverlangen*, Düsseldorf 1963, 106–107.

⁸ С. Аверинцев, „Судбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности в средневековья“, в: *Из истории культуры средних веков и Возрождения*, Москва 1976, 56.

⁹ Вж. J. LECLERCQ, *Wissenschaft* (като бел. 7), 106.

на мистическата спекулация¹⁰, а преводът на Ериугена да се превърне във „Вулгата за средновековните западни мистици“¹¹. Формирането на тези интуиции става чрез повлияните от него папи, каквито са Григорий Велики и Мартин I, чрез потъналите в духа на *Ареопагитиките* събори¹². Този дух заляга в текстове, основоположни за католичеството. Тезите на Дионисий не стават изследователски метод, тук той остава в сянката на Августин, но неговото усещане за структурата на видимия и невидимия свят и тяхната устременост към Бога тече в кръвта на латинската католическа мисъл. Това е особено видно при осмислянето на отделни теоретически предмети, при вглеждането в отделни фрагменти от мисловния космос на западното средновековие, сред които идеята за йерархията заема особено привилегировано място.

‘Йерархия’ означава свещен или спасителен ред. Тази дума е непозната до Дионисий и може би е въведена тъкмо от него. Идеята за йерархията, за положения от Бога космически ред е основоположната идея на всяка средновековна култура; тя е смисловият гръбнак на мисленето за света и конструирането на обществото от християнска гледна точка. За Дионисий йерархията изобщо е общият разумен ред на всички свещени дадености, тяхната универсална положеност, тяхното свещено съвършенство¹³. Всяка включена в нея природа запазва своята цялост и съхранява себе си в своя кореспондиращ с Божествената стабилност статус¹⁴. Там всяко творение се утвърждава в своето божествено битие и е потвърдено от него, което е равно на пораждане от Бога, и само в това си божествено субсистиране то е в състояние да разбере нещо за Бога и да бъде дейно съобразно себе си¹⁵. Именно благодарение на йерархичната стройност и справедливост, цялостите в цялото са отличени една от друга и така всяко нещо съществува според уникалната си форма¹⁶. Тъкмо божественото един-

¹⁰ M. GRABMANN, *Geschichte* (като бел. 6), Bd. 2, 96–97.

¹¹ Ал. Бриллиантов, *Влияние* (като бел. 3), X.

¹² E. GILSON & Ph. BOENNER, *Christliche Philosophie*, Paderborn 1954, 142.

¹³ *De ecclesiastica hierarchia* (= EH) I, 3.

¹⁴ EH IV, 3, 3.

¹⁵ EH II, 1.

¹⁶ Вж. *De divinis nominibus* (= DN) VIII, 9.

ство и единността на йерархията предполага отличеността на излъчващите се от единството отделности¹⁷.

В православния прочит на Дионисий разделенията, задавани от единството и представляващи самата йерархия на мирозданието, са положени от принципно отличаващите се от Божията същност и еманирани от нея сили и енергии, чрез които се осъществява божественото домостроителство, в което Бог се познава като Творец на космическия градеж, но които не отвеждат до познаване на непознаваемата му същност. Тук богопознанието е възможно не през творението, а задължително чрез благодат¹⁸. Възможността за латинския прочит на тези принципи е зададена още в превода на Ериугена, където енергиите са operationes, еманациите – processiones и т.н.¹⁹. Още тези термини насочват към контекста на домостроителството, схващано като естествено произтичаща демонстрация на Божията същност и нейно субстанциално дело, на което католицизмът ни най-малко не е чужд²⁰. Така зазвучава съвсем разбираемо нежеланието да се обяснява свръхсъщностната същност (която се поставя от Дионисий над екстазното единение с Бога, но се равнополага с него от Ериугена-преводача), а само да се възхвалява преминаващата през всяка екзистенция начална божествена същност (*sed substantificam in existentia omnia divinae essentia principalis processionem laudare*)²¹.

Действието на изхождащите от Бога разделения на света е прекрасният в своята святост космос: небесната и земната йерархия. Двете йерархии – небесната и църковната, която именно е йерархията на света, са различни, но между тях тече строга аналогична обвързаност. Главните съвпадения идват от това, че те имат един общ принцип – Иисус, обща цел – просветляването в божествената светлина, осъществяващо се по един и същ основен закон, но постигано чрез различни средства, съответстващи на чисто духовната (умствената) природа на едните или на сетивно-духовната същност на другите²².

¹⁷ DN II, 11.

¹⁸ Вл. Лосский, „Апофаза и Троическо богословие“, в: *Богословские труды* 14 (1975), 96.

¹⁹ Срвн. DN II, 1; II, 4; IV, 1 etc.

²⁰ Вж. напр. AUGUSTINUS, *De vera religione*, cap. X.

²¹ DN V, 1.

²² Вж. EH I, 1–2.

Колко са и по какъв начин са подредени свръхнебесните същности и как са изградени йерархиите съобразно тях – това знае само Божественото Първоначало, съзрява се от ангелите и светите теолози, а ние го получаваме чрез тях и чрез мистериата на вникването в Божието слово²³. Ясно е обаче, че редът на видимото и невидимото е положен според принципа, изграждащ и реда на физическите природи²⁴. Всяка екзистенция взема участие в битието чрез присъствие в Божествеността, защото битието на всичко е свръх-битието на Божественото, но едни са му причастни повече, други по-малко: живите участват в живототворящата сила, разумните и умствените – в съвършената и пресъвършена мъдрост, стояща над всеки разум и ум²⁵.

Цялата област на съществуващото е пронизана от една-та и единствена йерархия, която във всяка своя позиция е разделена на три степени. Всяка от тях е също тройно разделена, както и самата единична вещь, принадлежаща към йерархията. Така всеки космически фрагмент е положен на своето място в съответствие с достойнството си, което формира прекрасната космическа общност²⁶.

Небесната йерархия е разделена според Дионисий на три триади: Серафими, Херувими, Престоли. Господства, Сили, Власти. Начала, Архангели, Ангели. Прави впечатление, че понякога той разменя местата на 'Господствата' и 'Силите', както и на 'Властите' и 'Силите'²⁷. Най-ниското стъпало на небесната йерархия – Ангелското е вече почти в областта на видимото и стои непосредствено до земния свят²⁸.

Църковната или земната йерархия е заедността на всички свещени осъществявания, където божественият йерарх пръв постига съвършенството, а чрез него участие там взимат и всички останали чинове, защото йерархията изобщо е подредеността на всичко свещено²⁹. Йерархията на закона, тоест земната, е получила даровете на божествения принцип чрез

²³ *De coelesti hierarchia* (= CH) VI, 1.

²⁴ CH XIII, 3.

²⁵ CH IV, 1-2.

²⁶ Вж. *Epistulae* (= Ep.) VIII; EH V, 1, 2; CH IX, 2; X, 2-3.

²⁷ Вж. CH VI, 2; VIII, 1; IX, 2; XI, 1.

²⁸ CH IX, 2.

²⁹ EH I, 3.

небесната или свръхсветовната и така е осветена поради своята уподобеност с нея. Църковната йерархия е положена като изпълнение и свещен край на небесната и така самата тя, бидейки междинна, е едновременно небесна и на закона; тя носи в себе си всички йерархични характеристики, защото с едната я сближава способността ѝ за умно съзерцание, с другата – украсеността с много видими символи, чрез които ся-то се възвежда към Бога³⁰.

Тя също има троична разделеност и се различава на: трите върховни тайнства (миропомазанието, причастието и кръщението); трите ранга на клириците (епископи, свещеници, дякони); трите класа на вярващите, които се въвеждат в областта на свещеното от предните (монаси, членове на християнската общност, несъвършени или катехумени)³¹. Първата триада включва реда на свещените мистерии, чрез които се придава светият живот, втората – редовете на свещенослужителите като носители на образа на божествените деяния, придаващи си отгоре надолу съвършенството, осветеността и чистотата, третата – получаващите от тях божествената светлина монаси, свещеният народ, който се пречиства и приближава към светлината и свещените тайни, и тези, които подлегат на пречистване, за да бъдат допуснати до тайнствата³². Така целият човешки род и цялото мироздание (защото именно благодарение на църковната йерархия се удържат в битието непричастните към нея тварни природи) са включени в космическия ред. Чрез църковната йерархия става възможно свещенослужителите и светските лица да се обичат или ненавиждат колкото си искат, но християнската църква неизменно да признава и благославя както монашеския, така и светския път към спасението³³. Йерархията като цяло обхваща целия ред и подредеността на всичко съществуващо, които отхвърлят всяка дисхармония, неумереност и покушение срещу светостта³⁴.

Йерархията е свещен ред, познание и дейност. Тя води, доколкото е възможно, към уподобяване с Бога, пропорцио-

³⁰ EH V, 1, 2; VI, 3, 5.

³¹ EH V, 1, 2-3.

³² Вж. EH V, 1, 7; VI, 1, 1-2.

³³ Ал. Лосев, *Эстетика Возрождения*, Москва 1982, 34.

³⁴ Вж. DN XII, 3.

нално на божественото просветление. Божествената красота, като проста, блага и съвършена, макар и чужда на всяко различие, разпределя собствената си светлина всекиму според достойнството му и, бидейки съвършена в божественото си тайнодействие, дава от себе си неподвижност на съвършените³⁵. Тя обаче е и задача, свещено дълженствуване, защото като цел тя е уподобяване и единяване с Бога³⁶. Но тъй като всички екзистенции освен висшата са степени, то те са устремени към изпълнението на тази си задълженост. Съществува следователно едно движение нагоре и съответното надолу³⁷.

Йерархията е движение именно бидейки дейност, която обаче дейност е познанието. Йерархията е гносеологическа онтичност, неразчленимо единство на знание и битие, самото битие е познавателно. Йерархичната система на Дионисий е преди всичко част от християнската гносеология³⁸. Целта на свещената йерархия е максималното нематериално познаване на Бога и божествените неща³⁹. Възходането към божественото съзерцание гарантира истинната екзистенция⁴⁰, тъй като същността на йерархията е Божието откровение⁴¹. Така самият богопознавателен в откровението култ става елемент на йерархичната подвижност, насочващ към божествената стабилност и отчуждаването от него е външнополагане спрямо космическия ред и отстраняване от Бога⁴². Защото съвършено светият Иисус се е осветил за нас и ни осветява в своето съвършено домостроителство⁴³. Като домостроителна осъщественост и осъществяване йерархията е съвпадение на познание и познатост (а то ще рече: святост), на движение и покой, което е и единство на съществуване и битие.

Йерархията е свещено единство на всички диспозиции, образ на божествения блясък в подреденостите на редовете и

³⁵ Вж. СН III, 2; IV, 1.

³⁶ Вж. ЕН III, 2.

³⁷ Вж. Е. GILSON & Ph. BOENNER, *Christliche Philosophie* (като бел. 12), 137–138.

³⁸ Срвн. В. Бичков, *Византийска естетика*, София 1984, 35.

³⁹ ЕН V, 1, 2.

⁴⁰ ЕН III, 3, 7a.

⁴¹ ЕН I, 4.

⁴² Вж. Ер. VIII.

⁴³ ЕН IV, 3, 12.

на знанията, съответна на просветлението богослужерна мистерия и уподобяване с действителното Начало⁴⁴, което е Благото само по себе си, корен на всяка субсистенция⁴⁵. Всеки статус и всяко движение, всичко е от Него, чрез Него, в Него, поради Него; там е фундаментът на всяко нещо, в него всичко има своята същина, своето убежище, то е възстановяване на благата, стремежът, битието и благото битие на всичко, защото то е финалното благо и красота, които съвпадат⁴⁶. В превода на Ериугена това съвпадение е съвсем безпроблемно, защото изразът е: *finis bonum et optimum*. Там, където очакваме *pulchrum*, появява се *optimum*: красотата се схваща като постигналото пределността на своята мяра благо. Към това красиво благо се стреми даже онова, което не е (*quod non est*) и се напруга да бъде в самото него (*in ipso esse*), защото то е формиращото безформеното и в него дори небиващото се нарича и е свръхсъщностно (*et ipsum est formificum et informium, et in ipso, et quod non est, superessentialiter dicitur et est*)⁴⁷. Чрез това красиво благо и заради него по-нискоположените природи обичат по-висшите, които им отговарят със същото, като всяка от тях обича и равноположените с нея. Това Благо е самият Бог, наричан както любов-*ἔρως* (*amor*), така и любов-*ἀγάπη* (*dilectio*), защото е причинител, създател и родител на едното, а другото е самият Той. Така Той е предшественик и двигател на самия себе си. Като самото красиво Благо в и чрез себе си, като *amor* и *dilectio*, Той е задвижващата и възвеждащата към себе си сила, и тъй като е откровение на себе си чрез самия себе си, Той е действието, предсъществуващо в Благото, струящо от него в екзистенцията и оттам отново насочващо се към него⁴⁸.

Еросът – независимо дали божествен, или ангелски, или умствен, или душевен, или физически – е единяващата и свързваща сила, която насочва висшите природи към грижа за нисшите; еднопорядковите – към общностно взаимно влияние, а по-нисшите – към по-добрите и по-високопоставените⁴⁹. Но божественият ерос е и екстатичен и не търпи любе-

⁴⁴ СН III, 2.

⁴⁵ DN IV, 4.

⁴⁶ DN IV, 10; IV, 1.

⁴⁷ DN IV, 18.

⁴⁸ DN IV, 10; IV, 14.

⁴⁹ DN IV, 15.

шите да са за себе си, а изисква да са за любените, които са вече в превъзходството на любовта и са интимно проникнати с екстатичната ѝ сила – като апостол Павел⁵⁰. Еротично вгълбената в себе си и насочената към Бога космическа йерархия е непрестанно самотрансцендиране и, следователно, е подвижна неподвижност.

Онова, което е в основата на йерархията и към което тя всъщност е обърната, е божествено възвишеното и действено знание, действие и съвършенство⁵¹. Триадите и хорвете са причастни на божествената и йерархична хармония, на истинно същностните добро, мъдрост, оптималност⁵². Домостроителният дух на йерархията, въплътен в реда и степенността, съответстващи на светловъзприемчивостта на всяко от нивата, е изразен от познанието и добродетелта – от равнището на тяхната концентрираност и постигнатост -, които така стават онтологичният генератор на енергия, издигаща, възвеждаща нагоре по метафизически реалната йерархия. Единението с Бога – като перспектива и осъществяване – реализира едната и неделима, влитащата елементите един в друг свързаност на универсума в неговата божествена хармония⁵³. Стъпалата на този спасителен процес, на обожението, са отвърщането от онова, което се чуждее от Бога, правилната преценка на нещата според техните действително ценности, вдълбочаването в Светото Писание, вътрешното преформиране към богообразяване, най-сетне – изпълненото с наслада съзерцание на Божественото⁵⁴.

Устояването в йерархията и въздигането по нея е преди всичко духовен процес. Затова всеки неин член може да бъде определен като ум (*intellectus*) или дух (*animus*), дори числящите се сред съвършено неодушевените природи, защото те пък от своя страна се инспирират от гарантиращите тяхното битие по-висши, безспорно духовни същности. Всеки от тях е не само екзистенция, но и познание и така трансцендентното неантиномично преминава в иманентното, става съкровено

⁵⁰ DN IV, 13. Вж. *Гал.* 2:20.

⁵¹ ЕН I, 1.

⁵² ЕН I, 2.

⁵³ Вж. DN XI, 2.

⁵⁴ Вж. ЕН I, 3.

за света на материалното. Цялата йерархия става, макар и в различна степен, причастна на светостта: свободната от всяко осквернение най-съвършена и съвършено неопетнена чистота; на царското достойнство: оразмеряването на всяка граница, оформление, закон и ред; на господството: не само възвисеността над по-слабото, но и съвършеното притежание на укрепеността в благото, оптималното, истината и непроменливостта, характерни в най-висша степен за Бога⁵⁵, защото има само едно провидение, което властва свръхсъщностно над всички видими и невидими сили⁵⁶.

Йерархията всъщност подражава същностно тъкмо на едната монада в три ипостаси – на Божествеността⁵⁷. Свръхсъщностното Едно определя и битийното едно, както и всяко число и самото то е принцип на всичко съществуващо, негова причина, число и ред⁵⁸. То свързва краищата на предните редове с началата на по-задните и създава сговора и прекрасната хармония на едната универсалност⁵⁹, съгласието на всичко⁶⁰. Това начало е изворът на живота за битийните блага и на благите субсистенции⁶¹; това битие на всяко биване е Творецът на съществуващите субсистенции, субстанции, съчини; принцип на природите, мяра на вековете, същина на времената, съществуване на вечността, създател на времето; от Него е всяка вечност и битие, време и ставане и правене, екзистенцията в екзистиращите и всяка субсистенция и всяка субстанция⁶². Именно Бог е Възвание и Възкресение, Възобновление и Преображение, ръка за помощ и светлина⁶³. Той е Мъдрост⁶⁴, свързваща Сила, поддържаща същностната съставеност на природите⁶⁵, Справедливост, защото дава на всяко творение свойственото му според неговото достойнство и полага при-

⁵⁵ Вж. DN XII, 2.

⁵⁶ Вж. CH IX, 4.

⁵⁷ CH VII, 4.

⁵⁸ DN XIII, 3.

⁵⁹ DN VII, 3.

⁶⁰ DN XI, 1.

⁶¹ ЕН I, 3.

⁶² DN V, 4.

⁶³ DN I, 3.

⁶⁴ DN VII, 1.

⁶⁵ DN VIII, 5.

родата на всяко нещо върху съответното стъпало на реда и силата⁶⁶. Той е животът от самия себе си и е животът на всеки живот⁶⁷. Защото самият Той е причинителят на всяка стабилна успокоеност и утвърденост, бидейки над всяко спокойствие и твърдина, и в него всичко конституира стабилната си неподвижност и убежището си изсред собствената си благод⁶⁸.

Бог е върхът на цялата йерархия (бидейки отвъд нея). В него кулминира всяка структура, всяка ценност, всяко битие. Той е великият пример, пораждащият образец на всеки ред, но тази му образцовост е с особена сила видна в началото на всяка отделна йерархия, която непременно има на върха си своя sacer initiator⁶⁹: Всеки порядък е фрагмент от всеобщата йерархия, но е и автономна йерархия, относително самостоятелна космическа дименсия, поглъщаща в себе си всеобщата изграденост. На върха на всяка пирамида от редове стои нейният йерарх, овладял цялото свещено знание, с право биващ summus sacerdos чрез своите essentia et analogia et ordo, в когото кулминира и се познава цялата йерархия и в когото всеки неин член се изпълва с Божествеността, встъпвайки чрез него в своята deificatio⁷⁰. Този ранг е най-висшият, но и последният, защото в него се завършва и изпълва цялата йерархия. Неговата сила пронизва всяка свещена природа и я изпълва с мистериите на собственото й йерархично равнище. Както Иисус е целта и краят на всеобщата йерархия, така всяка отделна битийна подреденост завършва и има началото си от своя йерарх⁷¹. Той, йерархът е тълкувачът на божествените решения, той е ангел на всеилния Бог⁷². Именно чрез йерарсите Бог е принципът на освещаването и като прасъщностна светлина е причинител на битието и на способността за съзерцание едновременно за цялата йерархия, за космоса в неговата тоталност⁷³.

Първата божествена сила, присъстваща в тайнственото оформяне на космоса, е пречистването на несъвършените,

⁶⁶ DN VIII, 7.

⁶⁷ DN VI, 1–3.

⁶⁸ DN IX, 8.

⁶⁹ EH I, 4.

⁷⁰ EH I, 2–3.

⁷¹ EH V, 1, 5.

⁷² EH VII, 3, 7.

⁷³ Вж. СН XIII, 3.

средната е просветлението на пречистените, а последната е усъвършенстването на просветлените в знанието на прекрасните учения⁷⁴. Така пречистването, просветлението и съвършенството не са нищо друго, освен причастяването към божественото знание, което пречиства от невежеството, просветлява и усъвършенства чрез светлината, която именно е непрестанно траещото знаене на пресветлите и тайнствени посвещения⁷⁵. Езическата мистика говори за *via purgativa*, *illuminativa*, *unitativa*. При Дионисий не става дума за никаква *via*, при него се постулира директно пречистване, просветляване и единение (съвършенство), под които рубрики следва да бъде подведена цялата небесна и земна йерархия⁷⁶. Тези сили пронизват и ангажират всеки от членовете на космическия ред още с факта на самата му включеност в него. Тяхното възприемане е неговата висша длъжност. Първата небесна триада се прочиства, просветлява и усъвършенства от самия Бог, втората от нея и т. н. Функцията на всяка йерархия, която като цяло е отразяването и подражаването на Бога, се разпада във възприемане и предаване на чистотата, на божествената светлина и на съвършеното знание⁷⁷. Висшата триада съхранява в пълна непроменливост своята богоподобна природа, а останалите се издигат към божествената прасветлина, образуват класовете, които биват водени към нея от по-горните от тях, които са в непрестанното движение на своя копнеж към съвършенство⁷⁸. Редът на йерархията е такъв, че едните пречистват, просветляват усъвършенстват, докато другите се пречистват, просветляват, усъвършенстват от тях чрез степенния ред на йерархията⁷⁹. Така в църковната йерархия трите тайнства излъчват чистота, просветление, съвършенство; трите клирически ранга пречистват, просветляват и усъвършенстват трите класа на следващата ги Църква⁸⁰. Всеки е образ Господен и е устремен към причастие в божествената дейност, която е действителност на Господа⁸¹.

⁷⁴ EH V, 1, 3.

⁷⁵ Вж. СН VII, 4.

⁷⁶ Вж. Н. Косн, *Pseudo-Dionysius* (както бел. 2), 174–176.

⁷⁷ СН VII, 2–3.

⁷⁸ Вж. СН VII, 2; EH V, 1, 2.

⁷⁹ Вж. СН III, 2.

⁸⁰ Вж. EH V, 1, 3.

⁸¹ Вж. СН III, 2.

Причастяването към божественото съвършенство става според единия и неизменен закон на йерархията: Възвеждаването към божествената светлина, а то значи към висшето познание и към съвършената пълнота, става чрез благото посредничество на по-горните редове, които предават божественото излъчване на по-долните⁸². Тази идея се повтаря многократно от Дионисий⁸³. Бог е първият ред, от него – според еднакъв за всички закон на благо положения принцип на всеки ред – се възвежда вторият, от него третият и т. н. към божествената хармония и съразмерност, към свръхначалното начало и съвършен край на йерархията⁸⁴. Според закона, повисшият ред посредничи, предава на по-нисшите светлината, което ще рече, че никое от по-нисшите нива не може да я получи непосредствено от първото. Тъкмо по-горните изтеглят по този начин по-долните нагоре; те пък са устремени към тях и така към божественото съвършенство като увличат след себе си и онези, които следват тях самите⁸⁵. Силата на закона е валидна не само за прехода на светлината към различните равнища на триадите, но и за всяко от тях, доколкото то също се различава на първи, среден и последен ред и сила⁸⁶. Както светлата екзистенция, и святост, и божественост, и господство, и царство и причастяване в себе си на всичко причастяващо се превъзхожда несъществуващото, така превъзхождат и справедливо са наречени светци, царе, господари и богове началата на отделните йерархии, чрез които се причастяват към божествените дарове и вторите редове и така мултиплицират простотата на разпределяното чрез своите различия⁸⁷.

Прекрасното начало и фундамент на всичко видимо и невидимо вгражда първоначално божествения си лъч в най-висшите умове, през които той продължава към по-несъвършените съобразно тяхната възприемчивост⁸⁸. Сравненията с разпространяването на огнената топлина и на слънчевия лъч през различно плътните материи⁸⁹ съвсем не са празни ме-

⁸² ЕН V, 1, 4.

⁸³ ЕН I, 2; III, 3, 14; V, 1, 2; СН IV, 3; VIII, 2; X, 1; XIII, 3 etc.

⁸⁴ СН X, 1.

⁸⁵ Вж. ЕН I, 2.

⁸⁶ Вж. СН IV, 3.

⁸⁷ Вж. ДН XII, 4.

⁸⁸ Вж. ЕН V, 1, 4; СН XIII, 3.

⁸⁹ Вж. СН XIII, 3.

тафори. Божествената сила, изхождаща към тварите, е самият божествен лъч, който е целият Бог неразделно, чиято благодост е вечно една и еднаква и се отнася по неизменен начин към творението като излива богато благотворните лъчи на своята светлина над всяко духовно зрение⁹⁰. Но това не означава, че в свръхсъщностния лъч на божествения мрак⁹¹ е самата Божия същност. Там по-скоро са божествените сили, които са единни, откъдето обаче тръгват градивните различавания, носени от енергиите, които са проявеността на единно пребиваващите сили, на началния божествен лъч. Именно енергийно е навлизането на лъча в по-плътните йерархични материи и само по този начин той може да има като противопоставка мрака на онтологическото невежество.

Както със слънчевата светлина първом се изпълват най-фините и най-прозрачните субстанции, които сетне като нови слънца предават тази светлина на нещата от следващия ред, така никой не бива да има дързостта да посочва себе си като нечий водач към божествената светлина, ако самият той не се е изцяло и напълно богообразил и не е бил потвърден чрез божествения съвет и присъда⁹².

Тъй като Бог е изворът на свещения ред и светите умове познават самите себе си чрез него, то обръщаният се към познанието познава първом самия себе си⁹³. Божествената сила и провидение се насочват към всяко творение, което се изпълва с тях, съобразно спецификата на своя ранг и собствените си особености. То не може да излъчва светлина без само да се е осветило докрай и – вече осветено – осветява, оставайки винаги себе си и равно на самото себе си⁹⁴, ставайки тълкувач за по-долните структури на идващата свише светлина⁹⁵.

Висшите нива притежават, съхраняват в себе си изцяло просветленията и силите на по-нисшите, докато те в никакъв случай не са причастни на по-горните диспозиции и това е необходимо в името на континуитета на всички редове, с ог-

⁹⁰ ЕН II, 3, 3.

⁹¹ *De mystica theologia* (= МТ) I, 1.

⁹² Вж. ЕН III, 3, 14.

⁹³ Вж. ЕН II, 3, 4.

⁹⁴ ЕН IV, 3, 10.

⁹⁵ СН IX, 2.

лед на едната цялостна и обединяваща общност⁹⁶. В тази тъкмо общност всяко просветлено от по-горното стъпало е способно да изисква и да предизвиква корекции единствено в по-нисшите равнища и в своето собствено; всеки член на йерархията може да бъде корективно насочен най-много към равните с него⁹⁷.

Тази постановка предполага особената отнесеност между пасивност и активност, преминаваща през схващанията на Дионисий за йерархията. Съответното ниво е пасивно спрямо онези характеристики, към които не е причастно – както например само пречистяващите се са пасивни по отношение на просветлението и съвършенството⁹⁸. Йерархичната действеност на членовете на космическия ред се схваща като йерархична активност по отношение на по-нискостоящите и като йерархична пасивност или страдателност по отношение на по-висшите⁹⁹. Разбира се, всеки от тях е по-скоро действащ, отколкото търпящ въздействие¹⁰⁰, защото той трябва да е в състояние на непрекъснато бодърствуване, на енергична напрегнатост, тъй като само така са възможни активната причастност и възходът към съвършените дарове на Божествеността¹⁰¹.

Всяка йерархична структура, всеки йерархичен елемент е в непрестанно тройно движение: той е насочен нагоре към по-висшите, за да насочват те към него силите си, освен това движи самия себе си на собственото си равнище и е подвижно обърнат към по-долните йерархични нива¹⁰². Движението нагоре, което е в последна сметка движение към Бога, е кръгово; онова около самия себе си – спирално; насоченото към грижа за по-нисшите същности – праволинейно¹⁰³. Всеки член на йерархията следователно, пребивавайки в йерархичния покой и стабилност, е в неизменно активна релация, той е непременно деен и действително потвърждаващ своето участие в първопринципа на всеки ред, като тази активност е есенци-

⁹⁶ СН V, 1; XII, 2.

⁹⁷ Вж. Ер. VIII; ЕН I, 5.

⁹⁸ Вж. ЕН VI, 3, 5.

⁹⁹ СН XV, 1.

¹⁰⁰ ЕН III, 3, 7.

¹⁰¹ Вж. ЕН II, 3, 5.

¹⁰² Вж. СН XV, 1.

¹⁰³ Вж. DN IV, 8.

ална и духовна и няма каквито и да било пространствени или количествено-темпорални измерения.

Така дионисиевият „слаб“ неоплатонизъм се опитва да преведе идеята за еманацията в тази за причастността като слага акцент върху абсолютната трансцендентност на недоловимото Едно, сочейки, че светът не е просто и обикновено лошо копие на еманативната енергия: той е изграден от тъкан, която няма нищо общо с произхода му¹⁰⁴. Тъкмо този произход обаче гарантира неговото битие и цялост, духовността и най-дълбоката му същност. На всяка йерархична степен единението с Бога се осъществява в цялата възможна пълнота, но тя не е еднообразна, а носи индивидуален, личен характер. Срещата на божествената светлина с пронизваните в различна степен от нея материи е сблъсък между свободата на творението и освободеното от всякакви условности и от всяка непроницаемост провидение. Продуктивността на тази среща е реализацията на всяка йерархия.

Това схващане необходимо извиква идеята за възможността: осъществяването на дадено ниво, неговата пълнота става „доколкото е възможно“, „в рамките на възможността“¹⁰⁵. То ще рече: съответстващо на собствената отнесеност, според собственото равнище (ex propria analogia, secundum propriam analogiam)¹⁰⁶, според съответната природосъобразност и способност, подготвеност¹⁰⁷. Възможността при Дионисий се схваща напълно сериозно, тя е онтологически предел. В своята метафизическа значимост съответната на всяка реална възможност е вместилище и граница на съответната ѝ действителност. Именно потенциите на тази пределност гарантират разпространението на божествената благодат, която е изворът, началото на обожението, носещо единство и спасение за всички разумни и духовни същности¹⁰⁸ и заедно с това – съхраняването на специфичното битийно равнище и характерните особености на обожавачото се¹⁰⁹.

¹⁰⁴ Срвн. У. Еко, „Символ и алегория“, във: *Философска мисъл* 6 (1989), 74.

¹⁰⁵ Вж. СН III, 2; ЕН I, 3 etc.

¹⁰⁶ СН IV, 1; III, 2.

¹⁰⁷ СН I, 2.

¹⁰⁸ ЕН I, 4.

¹⁰⁹ Срвн. Н. Косн, *Pseudo-Dionysius* (като бел. 2), 76.

(Само в скоби и като частен пример тук би следвало да се спомене, че именно от тази позиция времето не би могло да се възприема като някакво отклоняване от йерархичната същина и оттук – като лишена от същностна реалност квази-екзистенция. Напротив, то би следвало да се мисли като напълно реална характеристика на определени редове, строго съответстваща на тяхната битийна възможност. – Нали тъкмо свръхсъщностното Едно е създателят на времето, същината на времената и началото на всяко време и ставане¹¹⁰. – Преодоляването на времето е процес, съвпадащ с генералния процес на обожението; неговата противоречивост и драматизъм е елемент от драматизма и напрежението на общия стремеж към постигане на божественото битие.)

За всеки член на йерархията съвършенството е съответното на неговото равнище богоподражание и, което е най-божественото според Писанието, съдействането с Бога, способността да покаже в себе си божествената активност и, според възможността си, да я излъчи от себе си¹¹¹. Бог призовава нещата към общност, към причастност със самия него¹¹². Божественият лъч пронизва всяко от тях и го просветлява, преминавайки през пъстрото множество на свещените покривала, които съдържат един висш смисъл и, обгръщайки се с тях, съобразява в бащинската си грижа своята мощ с природната качественост и способност на всяко от тях¹¹³. Всичко това бива наричано с една дума: обожение (θεωσις, deificatio).

То е целта и постиганият смисъл на йерархията: уподобяването и единението с Бога¹¹⁴. То е неуморна любов към Бога и към божествените неща. То е свършено и необратимо отвръщане от противното Нему. То е познаване на нещата според тяхното същинско битие. То е съзерцание и знание на умната (духовната) истина. То е причастие към простото божествено съвършенство. То е постоянство на съзерцанието, разгръщане на духовната ситост и обожение на всичко в себе си¹¹⁵.

Тъй като силата на по-висшите редове, която е в последна сметка причастна към силите на самия Бог, придърпва и

¹¹⁰ DN V, 4.

¹¹¹ СН III, 2.

¹¹² СН IV, 1.

¹¹³ Вж. СН I, 2.

¹¹⁴ СН III, 2.

¹¹⁵ ЕН I, 3.

възвежда по-нисшите към тях¹¹⁶ и целта на цялата йерархия е deificatio, създава се впечатлението, че същинската цел на йерархията е като че ли собственото ѝ унищожаване, постигано чрез непрекъснато възвисяване към Бога и единението на всички редове с Него, чрез достигането на абсолютното единство, схващано като равноположеност. Но това е само видимост: тъкмо защото всеки от редовете е получил в различна степен самото битие, те са онто-логически неравностойни. Именно затова нисшите не са в състояние да се слоят, да преминат в по-висшите; такова нарушаване на мярата не може да не бъде светотатство¹¹⁷. Само изрично подкрепени от Бога единици, само свише призвани индивиди получават мощта да променят нивото си с по-високо.

Централно място в самия принцип на йерархията заема човекът. Човешката природа е срещната точка, кръстопътят на всички битийни равнища, и душата – като съпределна на телесното и безтелесното във всичкото им богатство – е безспорният смислозадаващ хоризонт на цялата космическа йерархия. Божествената ѝ основоположност се оцветява неизменно с дъха на човешкото.

В мисловната система на Дионисий, средната сила във всяка йерархия и диспозиция има съществено значение. Тя съдържа, съхранява и удържа в общностна концентрация крайните членове¹¹⁸. Но човекът е енергийното средище на цялата йерархия и съвсем естествено е той да бъде схващан като енергиен обединител, като място на истината за всички енергийни потенци. Йерархичният възход на човешката природа е възхождане за всички нива на йерархията. Тъкмо затова божественият закон удостоява с причастност към светостта и двете: и душата чрез чистото съзерцание и вътрешно познаване на тайнствата, и тялото чрез образяване в божественото причастие и свещените символи. Така се освещава целият човек, осъществява се универсалното му просветляване и се полагат основите на свършеното му възкресение¹¹⁹. Ето защо е необходимо възлагането върху човека дори от най-ранна възраст на кръщението и останалите мистерии, които го

¹¹⁶ Вж. DN IV, 2.

¹¹⁷ Вж. ЕН V, 1, 2.

¹¹⁸ Вж. СН IX, 2.

¹¹⁹ Вж. ЕН VII, 3, 9.

въвеждат в свръхприродния живот и изискват от него пълното му разгръщане¹²⁰.

Често Светото Писание описва ангелите в човешки об-раз, а основанията за това са човешката умствена и неговата насочена нагоре зрителна сила, изправената и изящна фигура, неговата съобразна с природата изначалност и царственост, слабата в сравнение с неразумните същества сетивна сила и надвишаващата всички мощ на ума, най-сетне това, че според природата на душата си той е свободен и максимално самовластен¹²¹. Така хоризонтът на йерархията е способен да се превърне и в неин смислов предел, в носител на спасителната ѝ цел, в неин осъществител. Това обаче не може да стане чрез самия него, то е недостъпно за естествената, за природната човековост.

Големият пример и безспорният реализатор на тази задача е Христос. Той е навлязал, в своята простота и скритост, заради нас в човековостта, в съставността и видимото, поради непроменливата си благодост и любов към човека, и благо е завършил нашата единяваща общност с него, съединявайки нашата низост с върховната си Божествена висота¹²². Неизразимо простият приема сложност, вечният – времеост и превишаващият всички природни равнища, свръхсъщностният се ражда в човешка природа¹²³. Той, който е божественият и свръхсъщностен дух на всяка йерархия, начало на осветяването и обожението, същност и божествена сила¹²⁴.

Именно с нахлуването си в средината на йерархията и с нейното осветяване, Христос постановява по очевиден начин йерархията като задача и възлага главната роля в изпълняването ѝ пред човека, узаконява го като концентрат на йерархичните редове и демонстрира неговата отговорност за тяхното оптимално разгръщане и осветяване. На всички приели Го, Той дава сила да бъдат деца на Бога, техният произход да не е по кръв и по волята на плътта, а според богородеността им¹²⁵. Те се враждат в сияйния и хармоничен живот на Бога¹²⁶.

¹²⁰ Вж. ЕН VII, 3, 11.

¹²¹ СН XV, 3.

¹²² ЕН III, 3, 12.

¹²³ ДН I, 4.

¹²⁴ ЕН I, 1.

¹²⁵ Вж. ЕН II, 2, 1.

¹²⁶ ЕН III, 3, 2.

Казано направо: за да може изобщо да устои в определеното му от Бога сравнително високо и решаващо за цялата йерархия място, човекът е длъжен да приеме Христа и да се насочи към единението си с Бога. В противен случай той почти се изравнява с безсловесните, рязко се приближава към най-ниските регистри на битийната йерархия, към границата ѝ с небитието. Човекът, желаещ общност с Бога, е длъжен да се вгледа внимателно в божествения живот-в-плътта и да търси уподобяване с него, за да се издигне до богоподобното и безукорно състояние на безгреховността¹²⁷. За да постигне това, за да прозре, от него се изисква активност и усърдие, готовност за сражение. Тъкмо Христос е творецът на бойния ред, на исканата от дълга съсредоточеност, на активното достойнство и пак той е положил неговите закони. Той се бори заедно с усърдстващите за тяхната свобода, за победата им над властта и гибелността на смъртта¹²⁸. Желанието на Йерарха е всички да бъдат спасени и да достигнат до виждането на истината чрез уподобяване с Бога¹²⁹. Тук отново като цел на йерархията проблясва като че ли нейното самопреодоляване, която обаче се реализира всъщност като серия от индивидуални върхове, от лични постигания, снемачи я в себе си. Волята на Йерарха живее в реда на творението като неговата най-висша есхатологична мечта и копнеж.

Въпреки очевидния акцент, който Дионисий поставя върху човека, не той е изходният пункт нито на неговата спекулация, нито на постулираната от него йерархична система. Отправната точка съвсем очевидно е идеята за Божественото, определяща същността на духовно-религиозния, тоест пълноценния, действителния живот на самите крайни същества. Докато Августин насочва вниманието си предимно към вътрешния живот на личността, Дионисий е обърнат преди всичко към познаването на обективните отношения на крайните същества към Абсолютното и едно към друго¹³⁰.

В тази релация всеки получава такава участ, какато съответства на деянията му, всеки жъне делата на тялото си, в

¹²⁷ Вж. ЕН III, 3, 2.

¹²⁸ Вж. ЕН II, 3, 6.

¹²⁹ ЕН II, 2, 1.

¹³⁰ Срвн. Ал. Бриллиантов, *Влияние* (като бел. 3), 170–175.

зависимост от това, дали е вършил добро или зло¹³¹. Но откъде идва злото в йерархията, изградена по мярата на Божията справедливост? Всяко зло – отговаря Ареопагитът – е слабост, и неспособност, и недостатъчност или на познание, или на вяра, или на копнеж, или на добродейственост¹³². Злото не е от Благото, защото ако би било от Благото, то не би било зло. И ако всяка екзистенция е от Благото, то нищо не е съществуващо от злото; самото зло не съществува според себе си, тъй като то би следвало да бъде зло за самото себе си. Следователно, злото не е такова във всяко отношение, но има някаква причастност към благото, чрез което то изобщо съществува¹³³. Злото, доколкото е зло, не твори никаква същност и не предизвиква пораждање, а само извращава и разрушава, доколкото му е възможно, субстанцията на съществуващите неща. Това, което е по-малко причастно на Благото и е несъвършено благо, то е такова поради дефекта – то е смесено благо¹³⁴. Благото произхожда от едната и тотална причина, а злото от многото и частични дефекти¹³⁵. Причината на благото е една; след като злото е неговата противоположност, то причините на злото са много. Зад злото не стоят действено-творящи причини и сили, а импотентността, слабостта, безпорядъчната смес на неподобни неща. Злото не владее неподвижните и вечно равните на себе си неща, а множествените, лишните от предел и различно определящите се. Благото е начало и край на всяко зло, така че всичко е поради доброто, дори противоположното му¹³⁶. Битието на злото се полага според случайността или чрез нещо друго, което само е контингентно, а не от първия принцип, не от Първоначалото¹³⁷.

Всички, отклоняващи се от богообразния живот, грешниците, се уподобяват на извратените и пропаднали демони, отвръщайки се поради собствената си вредност и безумие от истинната екзистенция, безсмъртните творения и вечните радости, за да прегърнат материалните и носещи страдание от-

¹³¹ ЕН VII, 3, 6.

¹³² DN IV, 35.

¹³³ DN IV, 19.

¹³⁴ DN IV, 20.

¹³⁵ DN IV, 30.

¹³⁶ DN IV, 31.

¹³⁷ DN IV, 32.

падания, преходните и разрушителни удоволствия и непостоянната, невалидна и реално несъществуваща, а само привидна наслада¹³⁸. Злото остава извън и встрани от пътя, от способността за съзерцание, от природата, причината, началото, края, целта, от замисъла и от субстанцията. Злото е лишено, дефект, слабост, нарушение на мярата, грях, деформираност; то е неживеещо, неразбиращо, ирационално и незавършено, нямащо постоянно място, безпричинно, безплодно и отегчено, безредно, несхождащо се, множествено, небитийно и т.н.¹³⁹.

Защо тогава се търпи тази гримаса на екзистенцията? Защото провидението иска да спасява всяка природа чрез собствения ѝ двигател и затова се грижи за съществата, надарени със свободна воля така, както подобава на самоопределящи се същества¹⁴⁰. Отвръщането от духовната светлина обаче, при което от любов към злото хората затварят сетивата на ума си, води до тяхното изолиране от светлината, макар че тя самата не се отклонява от тях, благотворно продължава да се излива над затворените очи и да струи към отвърнатия поглед¹⁴¹. Злоупотребата със свободата води до самозагубване из злото, до потъмняване за, а следователно и на Божественото око, доколкото то е загърбено от грешника. Грехът определено води към нарушаващи йерархията тенденции, към разколебаване на нейната стабилност. Той е нейното изпитание, изкушението, на което тя трябва да устои в стремежа си към богоподобие. В името на това устояване и доколкото тя е фундаментално положена на благото, обратният път пред samozаклучилите се за Божественото души е винаги открит.

Може ли човекът да бъде толкова нагъл, че да се обяви против миролюбието, благостта и божествения йерархичен закон, ако дори и най-висшите ангели в своето съзерцание не желаят да пристъпят отредената им мяра, а се съобразяват с божествено дадената им определеност¹⁴²? Даже когато разумното същество се опитва да надхвърли своята мяра от любов към Бога и от желание за по-голяма близост до Него, то и

¹³⁸ Вж. ЕН III, 3, 7а.

¹³⁹ DN IV, 32.

¹⁴⁰ DN IV, 33.

¹⁴¹ Вж. ЕН II, 3, 3.

¹⁴² Вж. Ер. VIII; ЕН IV, 3, 8.

тогава не получава повече от предвидената за него светлина, но нагло отпавило се в своето несъвършенство към съвършенството същество се лишава дори от отредения му дял¹⁴³. Съвършената божествена справедливост не търпи нарушителите на мярата и на техните думи: Не в твое ли име извършихме велики дела? Бог отговаря: Не ви познавам, махнете се от Мене вие, които вършите беззаконие¹⁴⁴.

Всеки трябва внимателно да реши за себе си и да не пожелава познаването на свръхмерно възвишеното или на безмерно дълбокото, а само определеното му според неговото собствено достойнство. Повод за безкраен срам би било да се търпи безнаказано нарушаването на установения според определените от Бога достойнства и власти ред. Ако предизвикваме в самите себе си безбожно и несправедно обръщане към различията в йерархичните степени, това е смут и метеж, защото само който поставя себе си на точното си място, може да удържи и някого друго в правилния ред, а също така да държи в добър ред един дом, или една държава, или един народ¹⁴⁵. Той е и който ще гарантира покоя и сигурността на цялата йерархия. Бог, който е водачът във всяка святост, познание и действие в йерархията, преобразява оптимално в рамките на онто-логичната възможност своите ревнители в божествени украшения, в изображения на Бога, в най-ясно и чисто огледало, отразяващо изначалната светлина и божествените лъчи. Тъкмо затова не е позволено на съвършените или на усъвършенстващите се в светостта да вършат неща, насочени срещу техния пръв Причинител и положените от Него свещени редове. Те не бива да влизат в никакво противоречие с Него, ако действително копнеят по обожаваната Му слава и по своето собствено преобразяване, според битийното им съответствие на върховния ум¹⁴⁶.

Космическата йерархия, както се мисли тя при Дионисий, предполага пораждаване от Бога, има битието си от Бога, тя е битие за Бога и, в един много висок смисъл – макар и опосредствано -, битие на Бога, доколкото нейният фунда-

¹⁴³ Вж. ЕН II, 3, 3.

¹⁴⁴ Ер. VIII. Срвн. *Мат.* 7:22–23.

¹⁴⁵ Вж. Ер. VIII.

¹⁴⁶ Вж. СН III, 2.

ментален принцип е именно причастността към Бога. Тя е една и единна, обхващаща тотално всичко съществуващо, но в тази тоталност ясно се откроява степенността на домостроителния всеобщ ред, фундирана върху изначалното достойнство на всеки от статусите и на всеки от техните членове. Тази степенност формира относително автономните йерархии или отделни редове на битието, в които всеки член фигурира именно чрез своята отличеност, гарантирана като очевидна за цялата йерархия и пред лицето на Бога.

Тази отличеност поставя ударението върху собствените характеристики, собствената възможност на всяка отделна екзистенция, подчертава решително решаващата функция на индивидуалността, която – в своята обрънатост към Бога, в активния си стремеж към обожение – се универсализира и така се превръща в конкретна личност, определяна в спецификата си именно от енергиите, удържащи ценностния статус на индивида. Така се подчертава личностната самооценност на всеки включен в йерархията, но се и изисква неговата лична йерархична активност в процеса на пречистването, просветляването и усъвършенстването му, което е пътят към богообразяването на цялата йерархия.

Йерархичната активност – действеността на божествената светлина и ответното откриване на различните йерархични елементи за нея – фундаира подвижната неподвижност на йерархията, нейната извечна стабилност, която обаче не отрича йерархичното движение и не отхвърля възможността за лични преходи между пред-времево фиксирани равнища. Тук се осъществява интимното обвързване на трансцендентното с иманентното, единството на отвъдното с отсамното, което позволява двете йерархии – небесната и църковната, която се мисли като всеобщ ред на света, възприеман като християнизиран и християнски – да бъдат схващани като една и това единство да бъде гледано като реалното „всъщност“ на йерархията, гарантирано от спасителната личност на Христа, потвърждавано в Него. Тази една йерархия се подчинява на един общ закон и се изгражда от този закон, регламентиращ предаването на йерархичните потенции задължително отгоре надолу за всяко от равнищата, какъвто е и обратният път на обръщането нагоре. Така битието на всички носи в себе си свръх-битието на Бога: битието на йерархията

е изобщо възможно в и от божественото откровение и така тя се реализира като единствената и прекрасна космическа *societas* – социално схващаната вселенска общност, чийто онто-логически хоризонт е човекът.

Йерархията, доколкото е преди всичко свещен и спасителен ред, включва в себе си и приближаващите към Бога тайнства, както и самото познание, което е и познаване на йерархичните равнища от Бога. Така се осъществява преминаването на гносеологията в онтологията, която става гносеологична. Самата йерархия се преживява като изпълнена с всеобща духовност, като свят живот, който е животът на йерархията изобщо. Това предпоставя като генератор на йерархичната екзистентност стремежът към обожение: той е спасителната и насочващата към светостта действеност, в която става особено очевидно съвпадението между битие и ценност, разгръщащо йерархията като състояние, но и като спасителна задача. Така положената йерархия включва в себе си всяко битие, всяка същност и екзистенция, преживяване и знаене, всяка ценност и всички потенци. Тя обгръща доброто, но и злото, ситуира в себе си и греха, конституирайки нагласите за неговото преодоляване, доколкото е изцяло пронизана от божествената, духовната, душевната и физическата любов, носена и стимулирана от огряващата отвън и отвътре всички йерархични структури светлина на силите и енергиите Божии, реализирайки божествената хармония на християнския космос.

Тази йерархия е монолитна и тотална, обхваща в себе си всички прояви на всяко битие, включително деградиранията към небитийност. В нея не са мислими зони на чуждост, на другост, доколкото е радикално универсална и в същото време предполага за своето съществуване разнообразието, самоценността на уникалното. Това схващане за типа на всеобщото битийстване, каквото се открива при прочетения на латински Дионисий, е жизнено необходимото основание на космическата конституция така, както я осмисля латински-католическият Запад.

Идеята за йерархията е вградена още във фундаментите на християнското преживяване на света. Убедеността в общия ред на създаденото на небесата и земята, на видимото и невидимото, както и градирането на Престоли, Господства,

Начала и Власти е налично още у апостол Павел¹⁴⁷. Това положение зазвучава особено актуално във вече социално и политически организирания средновековен Запад, когато християнският – и на първо място августиновият – идеен свят се полага сред политическата действителност; когато се оформя идеята за свещената империя. Самото политическо се оправдава и гарантира чрез сакралното, фундаира се сериозната спрегнатост между емпирично и сакрално, между отсамно и трансцендентно, върху която се изгражда сакраменталното понятие за йерархия. Западното средновековие обвързва небесната и църковната йерархии така, че в последната се включва и сакрализираният светски ред – след политизирането на идеята за '*civitas Dei*' в единната йерархия на творението се включва и светската политическа йерархия. Тази е базата за легитимирането на тезата за '*imperia permixta*'. Средновековието не просто описва концептуално множество йерархични структури на светското, каквато е напр. тази на Бертолд от Регенсбург¹⁴⁸, обхващащи цялото обществено разнообразие, но и реално се конституира чрез йерархичния принцип.

Редът, йерархията са приоритетни теми в творчеството на Августин. Те не дават покой както на младия катехумен, така и на престарелия епископ. Редът е организиращият принцип на космоса, макар точното назоваване на неговите равнища, извън посочените от апостол Павел, да е според Августин твърде трудна работа¹⁴⁹. Стремежът към общ покой, стабилност, онтологическа сигурност, способни да се осигурят чрез йерархията и в нея, е основоположен за августиновото мислене. Йерархичният момент при него е обаче все още не така конструктивен, във всеки случай той не е постигнал тоталната си хегемония, все още е пред-средновековен¹⁵⁰.

Тъкмо в средновековната църква и в тогавашното общество изобщо нарастват йерархично-теократичните притезания и дирения, за които дионисиевите постулати идват точ-

¹⁴⁷ Вж. Кол. 1:16.

¹⁴⁸ Вж. Г. Эйкен, *История и система средновекового мировоззрения*, С.-Петербург 1907, 482.

¹⁴⁹ Вж. *Confessiones* XII, 22; *Enchiridion*, cap. 58.

¹⁵⁰ Вж. W. v. LOEWENICH, *Augustin und das christliche Geschichtsdenken*, München 1947, 46.

но намясто, както впрочем и навреме. Именно Дионисий е двигателят за концептуализирането на универсалния йерархичен принцип. Така напр. деветте небесни хора, съставени от срещаша се в Писанието имена, се виждат за първи път при него и за първи път са девет. На Запад тази деветка се появява най-напред при Григорий Велики¹⁵¹, където обаче са разменени местата на Силите и Началата. Говори се, че посещавалият Константинопол Григорий знаел Дионисий по слухове. По този повод при Данте св. Дионисий му се присмива, че не е съхранил зададения от него порядък¹⁵². Приблизително по същото време Исидор от Севиля възпроизвежда тази структура¹⁵³, променяйки местата на Престолите и Силите. До XII век положението от Дионисий, Григорий Велики и Йоан Дамаскин ред изобщо не е дискутиран, затова пък е широко прилаган¹⁵⁴. Чрез Дионисий обаче Западът възприема и едно изместване на гледната точка, на акцентите. Ако Августин насочва преди всичко към личността, към „субекта“, за да постигне оттам космическата обективност, то Дионисий се обръща към „обекта“, за да отведе към богоподобната и богоуподобяваща се субективност. Тъкмо в напрежението между тези две позиции се осъществява средновековната култура на Запада.

Споменах в началото, че Дионисий е един от фундаментите на западноевропейската средновековна ученост и по-специално – на мистическата спекулация. Разбира се, това може да бъде твърдяно с категоричност след вглеждане и в основоположните за Дионисий – но и за Запада – теми като тези за символа, за примордиалните идеи, за апофатиката и особено за монашеската теология и неговата философия на богослужението. Но и само чрез интуициите, вложени в учението за йерархията, може да се твърди, че неговата спекулация е необходимо стъпало към върховния лъч, че тя именно разпалва дремещата искра на божествения огън у последователите му¹⁵⁵. Ако западното мислене за света, за творението и за

151 *Homiliae* II, 34, 6–7; 10.

152 *Paradiso*, 28, 130–139.

153 *Etymologiae* VII, 5, 2.

154 Вж. L. ARBUSOW, *Liturgie und Geschichtsschreibung im Mittelalter*, Bonn 1951, 98–99.

155 Срвн. ЕН VII, 3, 11.

космоса следва понятието Августин, то може да се твърди, че от систематична гледна точка то върви след Дионисий, изследва и следва йерархично конституирания космос, който впрочем е и космосът на мисълта.

Избраният тук повод дава поредна възможност за твърдението, че между източната и западната християнски култури действително има сериозни различия, че между тях има реална граница, която обаче в никакъв случай не може и не бива да се гледа като пропаст.

EODEM SENSU UTENTES?

„Гръцкото“ учение за енергиите и „causae primordiales“ при Джон Скот Ериугена

Джон Скот, наречен Ериугена (род. ок. 810 – поч. ок. 877), бива определян като мислителя, който препредава на латинското средновековие централните позиции на „гръцката“ мисловност, и който сам е западният представител на тази мисловност. Това се отнася особено за неговото учение за предопределението, за неговото схващане за завръщането на човека към Бога и за неговата теория за примордиалните причини. Последната остава изолирана от по-нататъшното развитие на християнската теология и философия; тя не намира продължители. Темата на следващите страници е: доколко *causae primordiales* на Ериугена стоят във връзка с „гръцкото“ християнство, с православията, и неговата мисловна традиция, и дали Ериугена действително чете Дионисий Псевдо-Ареопагит с очите на източния човек – „with the eyes of an Easterner“¹.

1. Αἱ οὐσιώδεις ἐνέργειαι

Като систематична позиция византийското учение за енергиите може да бъде открито едва при св. Григорий Палама (1297–1359). Това обаче не идва да каже, че той основава някаква нова доктрина, която на това отгоре „не е типично византийска“². Учението има дълга история и е здраво включено в „гръцкото“ богословие³. Същото следва с очевидност

¹ J. MEYENDORFF, *A Study of Gregory Palamas*, New York 1974, 204.

² Вж. напр. D. WENDEBOURG, „Gregorios Palamas“, in: *Klassiker der Theologie*, ed. H. FRIES & G. KRETSCHMAR, München 1981, 256.

³ Срвн. G. MANTZARIDES, „Tradition and Renewal in the Theology of Saint Gregory Palamas“, in: *Eastern Churches Review* 9 (1977), 15–16; G. RICHTER, „Ansätze und Motive für die Lehre des Gregorios Palamas von den göttlichen Energien“, in: *Ostkirchliche Studien* 31 (1982), 281–284.

и от темите и понятията, проблематизирани в текста на Ериугена. За целта на нашата работа е достатъчно представянето на едно най-общо описание на учението за енергиите.

Гръкомислящата християнска традиция отхвърля мнението, че битието на Бога се изчерпва с божествената същност. Бог е не само същност и природа, но също и всичко онова, което му е същностно и природно присъщо (τὰ φύσικὰ καὶ οὐσιῶδη). Бог е едновременно същност и енергия. Божествеността (ἡ θεότης) на един и същия Бог е не само същността, но също така силата и енергията на един и същия Бог. Това „неразлично различие“ следва от основните догмати на християнското богословие: тринитарния и христологичния. Те са предпоставките на учението за енергиите.

Когато „гръците“ в един специален случай настояват, че „от Отца чрез (διὰ, а не ἔκ) Сина излиза или бива пращан Свети Дух“, те нямат предвид ипостасното изхождение на Светия Дух. Като ипостас той изхожда само от Отца. В другия случай се мисли изхождането на благодатта, обща за цялата Троица. В това се проявява не същността или някоя ипостас, а то е проявление на Божествеността като сила или като енергия, която е основата на домостроителството Господне (θεολογικὴ οἰκονομία). „Чрез Сина“ подчертава неделимостта на ипостасите при излъчването на тяхната обща, така разбрана дейност или енергия, наричана още „Дух“.

Своето неотменно христологично значение понятието „енергия“ получава през 7 век. Шестият Вселенски събор догматизира учението, според което Богочовекът с неговите две природи има също така и две воли и две природни енергии: една тварна и една божествена, която – разбира се – не може да е сътворена.

Общо място за православната традиция е тезата, че нито природа не може нито да съществува, нито да бъде познана без своето природно действие; че всяка отделна същност притежава една свойствена ѝ природна сила и енергия (δύναμις καὶ ἐνέργεια), без каквато е възможно само небитието. С оглед на Бога това означава, че или няма никакъв Бог, или обаче съществува природната енергия Божия. От това следва, че тя не може да е тварна, а трябва да е съвечна на божествената природа. Енергията Божия никога не е имала

начало и небитието не е по-старо от нея. Ако би била тварна, тварна би трябвало да е и притежаващата я същност.

Енергията се схваща като естествен излаз на Божествеността, изразяващ същността. Природата и енергията са неотделими, но не и тъждествени. Енергията е пречесто съществуваща, не обаче като същност, субстанция или ипостас. Тя е при – или около – Бога (*περὶ θεόν*); тя му е присъща по природа; тя е неговото собствено проявление (*ἑκφανσις*). Енергията е Божествеността (*ἡ θεότης*) като благодат, тоест тя е същностното самоизразяване на Бога извън собствената му същност.

Различаването между божествената същност и божествената енергия не предполага каквато и да е съставност на Бога и не накърнява разбирането за неговата простота. Защото „енергия“ в този случай обозначава не „действие“, което се отнася като ефект към своята причина, а жизнената активност на живата същност. Енергията е животът на Бога; тя е жизнеизразяването на божествената природа. Тук следователно не става дума за две същностни действителности, за две самостоятелно съществуващи същности, а за една природа и за нейната собствена жизнена сила. Божествеността-енергия е „наличното битие“, присъствието Божие. Тя е екзистенциалното проявление на Троицата, което – за разлика от същността – е познаваемо от човешкия ум. Затова именно цялата византийска традиция настоява, че всички имена Божии именуваат само същностната енергия (или енергии) на Бога.

Оттук следва твърдението, че божествената същностна енергия не е насочена само към творението. Тя се излъчва, независимо от наличието или неналичието на тварите. Бог би изразявал себе си извън себе си дори сътвореният свят да би липсвал. От друга страна обаче е също така вярно, че не съществува никакво противостоеие между „каузалност“ и „енергия“, при което в тази двойка „енергия“ е по-фундаменталното понятие. „Гръцката“ християнска традиция различава два вида „енергия“ в Божествеността: според природата и според волята.

Божията воля (*θέλησις*), която също бива схващана като нетварна енергия, е безначална, творческите действия-изразявания на волята (*θελήσεις*) обаче, сиреч творческите приложения на волята, са имали начало. Светът има начало именно по воля Божия. Така се казва, че Бог се проявява като каузал-

но действащ принцип само с оглед на творението, което е един „нов сюжет“. И в този случай творещото е общата сила и енергия на триипостасната природа, която в тази си креативност се размножава безбройно с оглед на външностоящото.

Външностоеенето на тварите не означава обаче, че те са отчужденият резултат на някакъв творчески процес. Като „самостоятелна природа“ те биха били един „призрачен онтос“ или – по-скоро – биха изпаднали в небитийност. Творението е всичко, което е, от енергиите Божии. Съществуването на тварното е възможно само затова, защото е причастно към божествените енергии. Тъкмо затова изобщо то е биващо, живо, разумно. То не би било повече такова, ако би се окончателно откъснало от тази своя причастност. „Животът“ или екзистенцията на творението е друг аспект на божествената творческа активност в сравнение с творческия акт.

Причастието към Бога има освен това още едно измерение, заради което причастността се превръща в централна тема на „гръцкото“ богословие. Това „измерение“ е обожеността (*ἡ θεωσις*) на човека. Православната традиция е категорична, че същността на Бога по никакъв начин не подлежи на причастие, че тя е абсолютно непознаваема и неназоваима, и че тварното няма никакъв непосредствен достъп до нея. В същото време се настоява, че Бог допуска причастяването към себе си. Божествената природа е достъпна за причастност чрез своята енергия, чрез своята присъщност.

Тази причастност трябва да бъде различавана от причастията на творението към творческите идеи-воли на Бога. В този случай става дума за причастие към излъчваната безначална същностна енергия, тоест към собствения – макар извънсъщностен и невътрешнотринитарен – живот на Бога, който не е достъпен за творението по природа или „субстанциално“, и с причастията към които се удостояват не само не всички твари, но и не всеки от хората. По този начин причастие към Бога имат само светците, които биват от това богообразни (*θεοειδεῖς*). „Богообразност“ означава, че вечната божествена енергия, която не е самоипостасна, тоест не притежава собствена ипостас, се въипостазира в ипостасата на светеца, благодарение на което той – надхвърляйки есенциалните определения на собствената си природа – живее свръхприродно живота Божия.

Това е хоризонтът, от който се прави и различаването между двата типа богопознание. От една страна Бог бива познван чрез тварите и това е познание, достъпно за всички хора по природа. Заедно с това то е познание чрез действията, следствията или ефектите, чрез които Бог може да бъде познван само частично, ущърбно и само като причина на творението. От друга страна светците познават в екзистенциалния си опит вечната енергия (или енергии) на Бога, тоест самия негов живот, което е вече не само „познание“, но и обожение. Обожението е следователно не просто напредване в мъдростта и добродетелта, а е единение със същностната божествена енергия⁴.

Това са основните теми от учението за енергиите, които Ериугена би могъл експлицитно да усвои от кападокийците, Дионисий Псевдо-Ареопагит, Максим Исповедник и техните съвременници.

2. *Causae primordiales*

Още в началото на „Разделението на природата“ (*De divisione naturae* или *Periphyseon* – писано около 862–866 г.), Ериугена разяснява четирите различни *species* на природата: една, която твори и не се твори; една, която се твори и твори; една, която се твори и не твори; една, която не твори и не се твори⁵. Първата и четвъртата от тях се отнасят към Твореца, а втората и третата към творението⁶. Втората и третата са в творението – като в един и същи род – едно⁷. Третата форма е сътвореният свят. Оригиналноста на разделението при

⁴ Вж. по-подробно G. KAPRIEV, „Systemelemente des philosophisch-theologischen Denkens in Byzanz“, in: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 65 (1997), passim, както и цитираната там литература – вж. български превод на тази статия в настоящето издание.

⁵ *De div. nat.* I 1 (Migne PL 122, 441B): „Videtur mihi divisio naturae per quattuor differentias quattuor species recipere: quarum prima est in eam, quae creat et non creatur; secunda in eam, quae creatur et creat; tertia in eam, quae creatur et non creat; quarta, quae nec creat nec creatur“.

⁶ *De div. nat.* II 2 (527C): „M: Num itaque vides, quattuor formarum praedictarum duas quidem primam videlicet et quartam, in Creatorem, duas, secundam dico et tertiam, in creaturam recollectas? D: Plane video“.

⁷ *De div. nat.* II 2 (528A): „Alia vero duae formae, secundam dico et tertiam, non solum in nostra contemplatione gignuntur, sed etiam in ipsa res creaturarum natura reperiuntur, in qua causae ab effectibus separantur, et effectibus causis adunantur, quoniam in uno genere, in creatura, dico unum sunt“.

Ериугена идва от въвеждането на втората форма и тъкмо тук бива откривана неговата сроденост с „гръцкото“ учение за енергиите. Така ли е в действителност?

За да обясни по-подробно *rerum causae primordiales*, Ериугена се позовава директно на гръцките отци. Първопроизходните причини на нещата са прототипите, първообразците, божествените пожелавания и идеите, сиреч видовете и формите, в които са предварително налични неизменните основания на всички подлежащи на сътворяване неща⁸. Видно е, че Ериугена се интересува на първо място от креативната каузалност на тази „форма“, при което *causae primordiales* са според него самостоятелни същности (*primordiales essentiae*)⁹. Нещо повече. Те са не само сътворени, но са сътворени непосредствено в първата причина¹⁰, и то *in Verbo*, което той традиционно отъждествява с библейското *principium*¹¹. В този контекст Ериугена гледа божествената природа и Лицата изключително като причина, като началото на всяка каузалност, при което както Божествеността, така и благостта биват определяни като „*causa per se*“¹².

⁸ *De div. nat.* II 2 (529A-B): „Ipsae autem primordiales rerum causae a Graecis πρότοτύπα, hoc est primordialia exempla, vel προορισματα, hoc est praedestinationes vel definitiones vocantur; item ab eisdem θεῖα θελήματα, hoc est divinae voluntates dicuntur; ἰδέαι quoque, id est species vel formae, in quibus omnium rerum faciendarum priusquam essent, incommutabiles rationes conditae sunt, solent vocari. De quibus latius in processu operis dicemus, testimonisque sanctorum Patrum roborabimus“.

⁹ *De div. nat.* II 2 (528D).

¹⁰ *De div. nat.* III 1 (623D): „...prima omnium causa, ex quae, et in qua, et per quam, et ad quam conditae sunt...“.

¹¹ *De div. nat.* II 15 (546A-B): „...in praedictis sacrae Scripturae verbis <‘In principio fecit Deus caelum et terram’>, primordiales totius creaturae causas, quas Pater in unigenito suo Filio, qui principii appellatione nominatur, ante omnia, quae condita sunt, creavit, intelligamus...“.

¹² *De div. nat.* II 29 (599B): „Nam si unum Deum per se existentem in tribus substantiis per se subsistentibus fides fatetur catholica, qui obstat, ne similiter dicamus, unam causam per se existentem in tribus causis per se subsistentibus... Est igitur una causa in tribus causis, et tres in una“. Cf. *De div. nat.* II 30 (600A), където както Божията същност (като *causa essentialis*), така и Лицата (като *causae substantiales*) се описват чрез *‘deitas’*. В *De div. nat.* III 2 (627C-D) се казва ясно: „**Causa** namque **omnium creatrix bonitas**, quae **Deus** est, ad hoc ipsam causam, quae per seipsam bonitas dicitur, primo omnium creavit, ut per eam omnia, quae sunt, in essentias ex non existentibus adduceret. Divinae siquidem bonitatis proprium est, quae non erant, in essentiam vocare. Universitatis etenim

Слагайки ударението върху каузалната есенциалност – както на първата, така и на сътворените причини – и разграничавайки ги по субстанция (първата причина и *causae primordiales* са различни природи), Ериугена стига до един важен резултат. Неговото разделение му позволява да твърди, че първата причина е абсолютно неподлежаща на причастяване¹³. Божествената същност е абсолютно непостижима от страна на разумното творение¹⁴.

Causae primordiales са не само не единосьщностни (или *coessentialia*) с висшата същност, те в строгия смисъл на думата не са и съвечни с нея. Те не са висшата природа, а най-висшето творение, тоест *principalissima conditae universitatis principia*, превъзходани от висшата причина, от и чрез, в и спрямо която са сътворени *causae primordiales*. Затова те са във вечната причина вечно, *aeternaliter*, в смисъл, че не са сътворени по-късно *ratione temporum*. Въпреки това – именно защото са сътворени – висшата причина ги предхожда *quadam essentiali dignitati*. Те са около (*circa*) всеобщата причина и стоят неопосредено близко до нея (*Deum proxime atque immediate*). Тяхната *aeternitas* се разпознава по това, че между тях и Бога не се намира никоя по-висша твар (*nulla superiori creatura interposita*)¹⁵. Така се казва, че *principalis regum omnium causae* са съвечни (*coaeternae*) на Бога и заедно с това не са напълно съвечни с него (*non autem omnino coaeterna sunt*), защото „*coaeterna omnino*“ означава тъкмо *coessentialia*¹⁶. Те биват наричани „съвечни“ Богу, защото съществуват в Бога без никакво времево начало; и те не са му напълно съвечни, защото имат началото на битието си не от самите себе си, а от своя Творец¹⁷, с когото не

conditae in essentialique adductae divina bonitas et plusquam bonitas et essentialis et superessentialis causa est“.

¹³ *De div. nat.* III 1 (619C): „...*supercausalis causa et superessentialis bonitas... nullum participat, quia omni principio superiori se vel secum existenti, non tamen coessentiali sibi, omnino caret*...“.

¹⁴ *De div. nat.* I 8 (447B): „...*praedictis enim rationibus confectum est, divinam essentiam nulli intellectuali creaturae comprehensibilem esse*“.

¹⁵ *De div. nat.* II 19 (553B).

¹⁶ *De div. nat.* II 21 (561C-D).

¹⁷ *De div. nat.* II 21 (561D–562A): „*Hinc conficitur, quod ideo primordiales rerum causas Deo coaeternas esse dicimus, quia semper in Deo sine ullo temporali principio subsistunt, non omnino tamen Deo esse coaeternas, quia non a seipsis, sed a suo Creatore incipiunt esse*“.

могат да бъдат единосьщностни. Затова те и техният Създател не са необходимо съвечни, а са във винаги била и биваща релация и имат битието си симултантно, в извънтемпорална едновременност¹⁸.

Тези размишления се предшестват от една дискусия с Августин, според когото нещата, които са *in Verbi Dei dispensatione*, не са сътворени, а вечни (*non facta sed aeterna sunt*). По мнението на Ериугена августиновото „*non facta*“ следва да означава „не чрез пораждане във време и място“ (*temporibus et locis per generationem*). Това обаче не бива да отхвърля обстоятелството – настоява Ериугена –, че въпреки това става дума за „*facta*“, които са станали *aeternaliter in Verbo iuxta primordialium causarum conditionem*¹⁹.

Това „уточнение“ прави възможно въвеждането на едностранчиво разбраната причастност. *Causae primordiales* биват наричани *principia omnia* изобщо заради това, че всичко съществува, доколкото е причастно към тях²⁰. Те самите са причастни към първата причина на всичко, сиреч към светата Троица²¹. Чрез тази двустранна релация по причастност първоначалните причини проявяват себе си и като *primordialia exempla*, които Отец е създал в Сина и разделя и умножава чрез Светия Дух в техните ефекти (*et per Spiritum sanctum in effectus suos dividit atque multiplicat*)²². Всяка същност и всяка сила (*virtus*), откриващи се в *natura rerum*, произхождат благодарение на неизречими причастия към примордиалните причини (*a primordialibus causis ineffabili participatione procedat*)²³.

Темата за причастността се развива подробно в третата глава на третата книга. Изходната аксиома гласи: „Всичко, което е, е или причастявано или причастно, или причастие,

¹⁸ *De div. nat.* II 21 (561C-D): „*Factor autem et factum, quoniam coessentialia non sunt, non coguntur esse coaeterna, cogitur autem semper esse relativa et simul esse, quia factor sine facto non est factor, et factum sine factore non est factum*“.

¹⁹ *De div. nat.* II 20 (558D–559A).

²⁰ *De div. nat.* II 36 (616B): „...*quoniam omnia...eorum participatione subsistunt*“.

²¹ *De div. nat.* II 36 (618B): „*Ipsa vero unius universorum causae, summae videlicet ad sanctae Trinitatis, participationes sunt*“.

²² *De div. nat.* II 36 (616A).

²³ *De div. nat.* II 36 (616D–617A).

или едновременно причастявано и причастно²⁴. Поради това причастността има всеобща валидност²⁵. Само *participatum* е единствено Бог. Само *participans* е онова, към което не се причастява нищо по-нискостоящо от него, защото под него не се открива никакъв естествен ред²⁶. Най-висшето от това, което е *participatum simul et participans*, е непосредствено причастно към Бога (*immediate Deum participant*). Става дума за първоначалните причини, които са началата на всички неща, конституирани около и след първия принцип на всичко, докато следващите подир тях същности съществуват чрез участие към тях²⁷. Очевидно е, че Ериугена безкомпромисно внушава всеобщата валидност на креативната каузалност, осъществявана чрез причастност към *causae primordiales*. Според него – както и според по-късната латинска схоластика – *ens participans* съвпада безостатъчно с *ens causatum*.

Едва от този хоризонт Ериугена си позволява едно различаване. Става дума за различието между „дадено“ (*datum*) и „дарено“ (*donum*), тъй като „участие“ не означава приемане на нечия част, а разпределяне на божествените давания и дарове²⁸. Примерът на Ериугена гласи: Битието се дава, благото битие се дарява²⁹. Освен това той различава два вида „*bene esse*“. От една страна „благо“ бива наричано изобщо всяко биващо, понеже е създадено от висшето благо и е действително само дотолкова, доколкото е причастно към благостта. От друга страна всяко естествено съществуващо благо е украсено с дарени сили, за да стане по-явна природната благост (*virtutum donationibus, ut eorum naturalis bonitas plus apparet, exornatur*)³⁰. След това безостатъчно отнасяне на благостта към природа-

²⁴ *De div. nat.* III 3 (630A): „*Omne quod est, aut participans, aut participatum, aut participatio est, aut participatum simul et participans*“.

²⁵ *De div. nat.* III 3 (630C): „*Participatio vero in omnibus intelligitur*“.

²⁶ *De div. nat.* III 3 (630A).

²⁷ *De div. nat.* III 3 (630B-C): „...*principia omnia rerum, hoc est, primordiales causae, circa et post unum principium universale constitutae, post quas sequentes essentiae earum participatione subsistunt*“.

²⁸ *De div. nat.* III 3 (631A): „*Est igitur participatio non cuiusdam partis assumptio, sed divinarum dationum et donationum a summo usque deorsum per superiores ordines inferioribus distributio*“.

²⁹ *De div. nat.* III 3 (631A): „*Verbi gratia, datur esse, donatur bene esse*“.

³⁰ *De div. nat.* III 3 (631B).

та става вече възможно, творческите „дадености“ и благодатните „дарове“ да бъдат подведени под един общ знаменател: „даденост“ се нарича и е същински разпределяното, чрез което съществува всяка природа; „дар“ е разпределяното по благодат, с което се украсява всяка съществуваща природа. Всяка съвършена природа се състои от природа и благодат³¹. След една чисто спекулативна етимология на думите *μετοχή* и *μετοχία*, схващани като *post habens vel secundo habens*, респ. *post-essentia vel secunda essentia*³², идва се до заключението, че участието не е нищо друго, освен извеждането на една последваща същност от предшестващата я и разпределянето на битие от първата към втората³³. По този начин божествената *bonitas*, и *essentia*, и *vita*, и *sapientia*, и всичко, намиращо се в първоизвора, се излива най-напред в първоначалните причини и причинява тяхното битие³⁴. След това то се влива в техните *effectus*, при което течението идва винаги от по-горното към по-долното. Чрез списъка, идващ непосредствено след това изречение, се търси потвърждение на мнението, че наистина става дума за едно разпределяне на всичко, за „разпределение“, което бива от един единствен вид³⁵. По този начин става изливането (*diffusio*) на неделимата триединна благост (*trinae bonitas*), при което се осъществява и *multiplicatio* на даденостите и даровете³⁶. Чрез тази една *diffusio* божествената благост и прави всичко, и действа във всичко, и е всичко³⁷.

³¹ *De div. nat.* III 3 (631D): „*Inter dationes autem et donationes talis differentia est: dationes quidem sunt et dicuntur propriae distributiones, quibus omnis natura subsistit; donationes vero gratiae distributiones, quibus omnis natura subsistens ornatur. Itaque natura datur, donatur gratia; siquidem omnis creatura perfecta ex natura constat et gratia*“.

³² *De div. nat.* III 3 (632B).

³³ *Ibid*: „*Nihil aliud esse participationem, nisi ex superiori essentia secundae post eam essentiae derivationem, et ab ea, quae primum habet esse, secundae, ut est, distributio*“.

³⁴ *De div. nat.* III 4 (632C).

³⁵ *De div. nat.* III 4 (632C-D): „*Inde enim est omne bonum, omnis essentia, omnis vita, omnis sensus, omnis ratio, omnis sapientia, omne genus, omnis species, omnis pulchritudo, omnis ordo, omnis unitas, omnis aequalitas, omnis differentia, omnis locus, omne tempus, et omne quod est, et omne quod non est, et omne quod intelligitur, et omne quod sentitur, et omne quod superat sensum et intellectum*“.

³⁶ *De div. nat.* III 4 (632D).

³⁷ *De div. nat.* III 4 (634A): „...*quae ineffabilis diffusio et facit omnia, et fit in omnibus, et omnia est*“.

Това каузално изливане обхваща и „блясъка на светците“ (splendor sanctorum), който е – според Ериугена – субстанциален (substantiales splendores sanctorum). Той фактически съвпада с първоначалните причини или е по-скоро един специален случай на примордиалната каузалност и неговата актуалност се схваща също така като ефект на тези причини (ipsarumque causarum effectus). Блясъкът на светците е сътворен ante tempora secularia и възниква с раждането на Сина от Отца. Лъчите от блясъка на светците са техните представителства (substitutiones) в божествената мъдрост, в която те са познати или – което е същото – са създадени „преди времената на света“ (sanctorum quippe in sapientia Patri cognitio, eorum est creatio)³⁸. Съвсем последователно, богообразността-deiformitas също се свързва с причатието към първоначалните причини³⁹. Чрез тази причастност ние живеем, движим се и сме – vivimus, et movemur, et sumus – в Бога, и то във всяко отношение⁴⁰.

След всичко това не е изненада, че „гръцкото“ различаване между креативна каузалност и вечна енергия отпада при Ериугена. Сами по себе си биващите благодат, същност, живот, истина и т. н. са causae primordiales, тъй че битието, същността, живота, мъдростта и всичко подобно на тях се придобива от тварите посредством един и същи вид причастност към първоначалните причини: всяка обща или особена сила, която може да бъде открита в natura rerum, произхожда от причастието към тях⁴¹. Без никакво колебание Ериугена определя имената Божии, както са формулирани те от Дионисий, като имена на първоначалните причини⁴².

Затова за него не е никакъв проблем да определи благодатта като първо име на Бога и заедно с това като първа творческа причина. Първопричината на всичко е сътворила благодатта преди всичко друго, за да може всичко биващо да бъде чрез нея изведено от небитие в битие. Присъщо е на Божията благодат да извиква в същност (in essentiam vocare)

³⁸ *De div. nom.* II 20 (Migne PG 3, 558B-C; 559A; 559C).

³⁹ *De div. nom.* III 1 (623C).

⁴⁰ *De div. nom.* III 8 (640A).

⁴¹ *De div. nom.* II 36 (616C-617A).

⁴² *De div. nom.* III 1 (622B-623C).

онова, що досега не е било⁴³. Затова именно понятието за благодат необходимо предшества понятието за същност⁴⁴.

Ериугена заявява, че субсистирането на всяка природа попада под три термина, които той нарича най-напред с гръцките им имена: οὐσία, δύναμις, ἐνέργεια, а сетне превежда с *essentia, virtus, operatio*⁴⁵. *Essentia, virtus, operatio naturalis*: тези трите са неразрушими и неотделими във всяка твар, била тя телесна или безтелесна⁴⁶. Според него гръците изказват освен това неделимостта на божествената природа с понятия, които са трудно преводими на латински, но могат да се предадат *per περίφρασιν*: ὁμοούσιον, ὁμοούρατον, ὁμόθεον⁴⁷. Той обаче ги схваща като синоними, изричащи единството на божествената същност или субстанция,⁴⁸ докато „гръците“ обозначават с едното единството на същността, с другото единството на вечната енергия, с третото единството на Божествеността.

От тази позиция на Ериугена не му остава нищо друго, освен да припише същността, силата и енергията не на цялата Божественост, а поотделно на отделните божествени Лица. Чрез тези три понятия се изяснява троичността на човешката природа като образ Божии. В нея свойственостите-proprietas на божествените Лица биват разпознати по следния начин: същността съответства на субстанцията на Отца, силата на субстанцията на Сина, а енергията на субстанцията на Светия Дух⁴⁹.

По този начин Ериугена успява да оправдае две важни за него теоретически позиции. От една страна божествената

⁴³ *De div. nom.* III 2 (627C-D).

⁴⁴ *De div. nom.* III 2 (627D): „Necessario intellectus per seipsum bonitas, intellectum per seipsam essentiae praecedit“.

⁴⁵ *De div. nom.* II 23 (567A): „Num nobis visum esse, nullam naturam esse, quae non in his tribus terminis intelligatur subsistere, qui a graecis οὐσία, δύναμις, ἐνέργεια appellatur, hoc est essentia, virtus, operatio?“.

⁴⁶ *Ibid.*, I 48 (490A-B): „Haec enim tria in omni creatura, sive corporea sive incorporea, ut ipse <sc. sanctus Dionysius Ariopagita!> certissimis argumentationibus edocet, incorruptibilia sunt et inseparabilia, οὐσία, ut saepe diximus, δύναμις, ἐνέργεια, hoc est, essentia, virtus, operatio naturalis.“

⁴⁷ *Ibid.* (567C).

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.* (568C): „In naturae igitur nostrae essentia paternae substantiae, in virtute vero substantiae filii, in operatione substantiae Spiritus sancti proprietas dignoscitur“.

енергия се интериоризира в сферата на човешката природа и на божествените Лица. От друга страна той преодолява августиновите психологически триади, с които се прави опит да се опише богообразността на човека. При Ериугена отпада необходимостта да се обяснява номиналната и съдържателна дискрепанция между психическите свойства и съответните proprietates на Лицата на Троицата.

Ериугена обвързва схващането за богообразието на човешката природа с познаването на *causae primordiales* и самия Бог. Той прилага същата тринитарна схема към човешката душа. Същността на душата е интелектът, защото владее цялата човешка природа и – издигайки се над цялата природа – обикаля около Бога. Разумът съответства на силата. Той се движи около най-близкостоящите около Бога причини на нещата. Третата част на душата, която бива описвана като „сезиво“ или „дейност“, кръжи около видимите или невидими действия на първоначалните причини. Тя се нарича „сила“ и произхожда от първата, сиреч от интелекта.⁵⁰ Именно разумът-*ratio-lóγος* познава Бога чрез *causae primordiales*, откъдето получава познанията, известни под името *theophaniae*⁵¹.

3. Един херменевтичен екскурс

В самия край на втората книга, където учението за *causae primordiales* е представено най-масивно, Ериугена, застраховайки се против онези, които биха си помислили, че неговото учение не намира подкрепа при отците, цитира обилно един мощен авторитет: „светия отец Дионисий“ и неговата книга „За имената Божии“. Привлечени са обширни пасажи от кн. 11, 6 и кн. 5, 5 и 6⁵². Особено интересен ми се струва тук именно първият цитиран текст. Ще се опитам да го гледам синхронно: през очите на православния читател и през очите на Ериугена. Текстът при Дионисий гласи:

(1) Какво изобщо, питаш ти, е битието само по себе си, животът сам по себе си или другите неща, биващи абсолютно и първоначално, за които говорим, и за които полагаме, че първи са получили наличност от Бога (*τὸ αὐτοεἶναι... ἢ τὴν*

⁵⁰ *Ibid.* (577A).

⁵¹ *Ibid.* (576D–577A).

⁵² *De div. nat.*, II 36 (617A–620A).

αὐτοῖωὴν ἢ ὅσα ἀπολύτως καὶ ἀρχηγικῶς εἶναι καὶ ἐκ θεοῦ πρώτως ὑφειστηκέναι). (2) Този въпрос има, струва ни се, не усукан, а директен и прост отговор. (3) Ние не твърдим, че битието само по себе си, което е причина за битието на всички биващи, е някаква божествена или ангелска същност (*οὐσίαν τινὰ θεϊάν ἢ ἀγγελικὴν*), защото само свръхсъщностното (*τὸ ὑπερούσιον*) е начало, и същност, и причиняващо (*ἀρχὴ καὶ οὐσία καὶ αἴτιον*) на битието на всички биващи и на самото битие; нито че има някаква друга животопораждаща божественост (*ζωογόνον θεότητα*), намираща се извън свръхбожественния живот (*παρὰ τὴν ὑπέρθρον... ζώην*), който е причина на всичко, що живее и на живота сам по себе си; нито пък, накрато казано, че има някакви начални относно биващите и демиургични същности и ипостаси (*ἀρχικὰς τῶν ὄντων καὶ δημιουργικὰς οὐσίας καὶ ὑποστάσεις*), които някои недоучени люде наричат богове и демиурзи на биващото, за които обаче, речено истинно и по същество, нито те самите, нито бащите им са знаели нещо /вж. Второзак., 32:17/. (4) Но ние казваме, че битието само по себе си, животът сам по себе си и божествеността сама по себе си (*αὐτοθεότητα*) – начално, божествено и причинно – е едното, стоящо свръх всяко начало и свръх всяка същност (*ὑπεράρχιον καὶ ὑπερούσιον*) начало и причина на всичко; че изнесените из самия него и дадени от неподлежащия на причастяване Бог промислителни сили на биването като същност само по себе си, на живеенето само по себе си и на обожението само по себе си (*τὰς ἐκδιδομένας ἐκ θεοῦ ἀμεθέκτου προνοητικὰς δυνάμεις τὴν αὐτοουσίωσιν, αὐτοζώωσιν, αὐτοθέωσιν*) са достъпни за причастяване; че биващите – всяко според своите възможности – биват причастни към тях (*μετέχοντα*) и са и се наричат и биващи, и живи, и въ-обожени (*καὶ ὄντα καὶ ζῶντα καὶ ἔνθεα*), а същото се отнася и за останалото. (5) Затова се казва, че Благият е задаващото основание (*ὑποστάτης*) и на първите <сиреч: на промислителните сили – *πρῶτον αὐτῶν*>, и като цяло, и поотделно; и на причастното към тях цялостно, и на причастното към тях отчасти. (6) Какво има да говорим по това? (7) Когато някои от нашите богопринадлежни свещеноеучители наричат Свръхблагия и Свръхбожественния задаващо основание на благостта сама по себе си и на божествеността, те мислят благостта сама по себе си и божествеността като благотворяща и бо-

готворящ дар (*ἀγαθοποιὸν καὶ θεολοιὸν... δωρεάν*), произходил от Бога (*ἐκ θεοῦ προεληλυθῆεν*); те казват, че красотата сама по себе си (*αὐτοκάλλος*) е изливането (*χύσις*), създаващо красотата сама по себе си – както цялата красота, така и частичната, и както цялостно красивите неща, така и отчасти красивите; а по същия начин са казани и се казват и други подобни неща, разкриващи промислите и благостите, към които се причастяват биващите, и които щедро се изливат и преизобилно извираат от недостъпния за причастяване Бог, при което Причинителят на всички неща бива свършено отвъд всичко, а свръхсъщностното и надхвърлящото реда на естеството превъзхожда всичко, биващо според някаква същност или природа⁵³.

Това място изглежда при Ериугена така:

Quid autem omnino, inquis, quod per seipsum esse dictum est, aut per seipsum vita, aut quaecunque absolute et principaliter esse exposuimus. Hoc dicimus non est pravum, sed rectum, et simplicem declarationem habet. Non enim essentiam quandam divinam vel angelicam esse dicimus per seipsam existendo existendi, quae sunt, causam. Solummodo enim existendi omnia, quae sunt, et subsistendi ipsum esse superessentiale principium et essentiae causale, neque vitae parentem aliam deitatem praeter superdivinam omnium, quaecunque vivunt et editae vitae causam vitam. Sed per seipsum esse et per seipsam vitam et per seipsam deitatem dicimus principaliter quidem et deiformiter et causaliter unum omnium superprincipale et superessentiale principium et causam, participaliter autem editas ex Deo non participante providas virtutes, per seipsam deificationem, quas existentia proprie sibimet participant, et existentia, et viventia, et divina sunt, et dicuntur, et alia similiter. Proinde et primarum ipsarum optimus substitutor dicitur esse, deinde

⁵³ Предложеният тук прочит следва основно преводите на Лидия Денкова и Беата Регина Зухла: Св. Дионисий Ареопагит, За божествените имена, София 1996, 124–126; Pseudo-Dionysius Areopagita, *Die Namen Gottes*, Stuttgart 1988, 97–98. Въведените от мен корекции при превода на отделни думи или изрази целят единствено по-ясното полагане на смисловите акценти. Гръцкият текст се представя по критичното издание: *Corpus Dionysiacum I, De divinis nominibus*, ed. V. R. SUCHLA, Berlin-New York 1990, 222–223, което регистрира само незначителни различия в сравнение с публикуваното в *Patrologia Graeca*, t. 3 (там: 954C–956B). Номерирането на изреченията е направено за облекчаване на следващия по-долу анализ.

particularium ipsarum, deinde totarum ipsas participantium, deinde particulariter eas participantium. Et quid oportet de his dicere, quando quidam divinorum nostrorum sacrorum magistrorum per seipsam bonitatis et deitatis substitutricem aiunt plusquam optimam et plusquam divinam per seipsam bonitatem et divinitatem, dicentes esse beneficam et deificam ex Deo procedentem donationem, et per se ipsam formam per se, ipsam formificam fusionem, et totam formam, et particularem formam, et universaliter bona, et quecunque alia secundum eundem dicta sunt et dicuntur modum, declarantia providentiam et bonitatem participatas ab existentibus, ex Deo non participante provenientes, et copiosa fusione et superscalentes, ut diligens omnium causalis summitas omnium et superessentiale et supernaturale omnino superexcellit ea, quae sunt secundum qualemcunque essentiam et naturam⁵⁴.

Онова, което веднага трябва да се види тук, е отличното (в общия случай) препредаване на дионисиевия текст на латински. Нашият проблем обаче е друг: как авторът Ериугена разбира опосреденото чрез преводача Ериугена. И още: в каква степен и в каква посока авторът Ериугена води ръката на преводача Ериугена. Майсторският превод само облекчава търсенето, но ни най-малко не го обезсмисля.

Първото изречение не отваря особени проблеми, ако изключим основния. Разбира се, „гърците“ мислят под *per seipsum esse, per seipsam vitam* и т. н., биващи *absolute et principaliter*, най-напред „енергии“, докато Ериугена визира своите *causae primordiales*. Тук е особено любопитно да се види, че той пропуска втората част от изречението, която иначе е откриваема в неговия цялостен превод на *De divinis nominibus*⁵⁵. За това може да има различни основания. Единственото, което се изключва, е, пропусъкът да е допуснат случайно. Както ще видим, некоректността при цитирането и превеждането е прецизно контролирана и има строго доктринални основания. По принцип текстът се представя цялостно, което се доказва и чрез съхраняването на второто изречение, имащо чисто риторичен характер. Случаят с първото изречение изглежда най-безобиден, доколкото твърдяното в неприведения израз не противоречи на схващането на Ериугена, а като че ли по-скоро

⁵⁴ *De div. nat.*, II 36 (617AD).

⁵⁵ Migne PL, t. 122, 1167A: „...ex Deo primitus substituisse exposuimus“.

го потвърждава. От една страна изглежда тъй, сякаш чрез избягването на този израз той се предпазва от повторението на нещо вече многократно казано, включително в непосредствена близост до цитата. От друга страна обаче не може да се преодолее усещането, че той просто се опитва да внуши една двусмисленост, избягвайки определянето на проблематизираната реалност още тук, в началото. За „гръцкото“ мислене няма съмнение, кое е онова „около“ Бога, дето е първото и то изначално налично, при което гръцкият израз е по-еднозначен от латинския.

Третото изречение е изключително симптоматично, ключово важно за схващането на различието между двете мисловни нагласи и на основната интенция при Ериугена. Без никакво съмнение, той приема на драго сърце, че причината на всичко биващо и на самото битие не е някаква същност извън свръхсъщностното (*superessentiale*). На това място обаче следва едно решително разминаване с Дионисий, който казва, че именно свръхсъщностното е начало, същност и причина на всяко битие.

Тук „гръцката“ интерпретация не среща никаква трудност, защото за нея е ясно, че всяко изказване, всяка предикация, визираща Бога, именува не неговата неименуема свръхсъщност, а неговата енергия или „енергии“. Самото име „същност“ следователно също не именува неназовимото, а Божествеността в нейното същностнопричиняване, в нейната каузална действеност. Именно като Творец на битието Свръхсъщностното се артикулира в своята Божественост като начало-принцип, същност и причина (или причиняващо), при което тази Божественост не е друго биващо и няма друга същност, различна от свръхсъщността.

Не е така при Ериугена. Самият той, разбира се, още в самото начало на *Periphyseon* обяснява – при излагането на петте модуса, по които се различава „е“ от „не е“ (*quae sunt et non sunt*) -, че свръхбитието бива мислено и като небитие, но не *per privationem*, а *per excellentiam*. Това се прави с изрично позоваване на Дионисий („*Esse omnium est, superesse Divinitas*“⁵⁶), като Ериугена с най-голямо удоволствие се ползва от омонимията при прилагането на термина *θεότης*. Изво-

дът: „Това е следователно първият и най-висш начин за разделиението на онова, което наричаме „битие“ и „небитие“⁵⁷. Тъкмо от тази позиция обаче е противоречиво именно свръхсъщностното да се оказва същност. Затова Ериугена превежда: „начало и причиняващо същността (на съществуващите)“.

Втората част на изречението е за Ериугена съдържателно съвпадаща с първата. Различието е само в това, че в единия случай става дума за причиняване на битието, а във втория на живота. От гледната точка на *Periphyseon* тук става дума за един и същи тип каузалност. Не е така в очите на „гръцкия“ читател. От една страна тук ясно се вижда, че Божествеността е определена като „божественият живот“, като животът на Бога, което е вече една недвусмислена конкретизация: тя е животът на свръхбожественото, който именно като такъв е генериращото всеки живот и живота изобщо. Тук „причиняването“ се мисли в друг ключ (не в ключа на връзката „*causa-effectus*“, а на причастността към енергиите, би казал читателят от по-късните византийски векове). Това ясно се внушава посредством подчертаването на „битието“ в единия и на „живота“ в другия случай. За Ериугена, който и без това предпочита да превежда *εἶναι* чрез *existere*, първите две части на изречението визират абсолютно едно и също равнище.

Разбира се, най-важното, което се открива тук, е липсващото. Ериугена не превежда третата част на изречението, която обаче присъства в неговия превод на „За имената Божии“ и то обособена като самостоятелен израз⁵⁸. Към този решаващ момент ще се върна в края на параграфа.

Разминаването в тълкуването добива радикалност при прочита на четвъртото изречение. За православната мисловна система в първите две негови части е описана Божествеността, гледана през перспективата на невъзможността и съответно на възможността за причастяване към нея. Бог, неподлежащият на причастяване и стоящ отвъд всяко начало и отвъд всяка причина Бог, е същинското начало и причина на всичко:

⁵⁷ *De div. nat.* 13 (443AC).

⁵⁸ Migne PL 122 (1167B): „*Neque colligentem dicendum principales existentium et creatrices essentias et substantias, quas quidam et deos existentium et creatores promptos confestim perfecerunt, quos vere et proprie dicendum, neque ipsi formaverunt non existentes, neque patres eorum*“.

⁵⁶ Вж. *De coelesti hierarchia* IV 1 (Migne PG 3, 177D).

на битието, на живота, на обожението. Но такъв той е именно посредством промислителните си сили, чрез своята енергия, която бива както причиняваща ефектите на творението, така и живототворяща и обожаваша вече наличните природи. Тя именно – както в своята безначалност, така и в своята имаща начало креативност – подлежи на причастност. Именно благодарение на причастяването си към тези сили, към тази енергия – така казва третата част на изречението –, биващите и имат битие, и са живи, и биват обожавани. Тези три неща са резултати от активността на енергията Божия, но следват от различни измерения на тази активност. При това причастяването във всяко от тези измерения е причастност от различен вид в сравнение с причастността в останалите.

Съвсем друго е тълкуването на Ериугена. За него в трите части на изречението са описани три форми на природата, различаващи се помежду си субстанциално: Бог като несътворена, творяща и при това непричастяваща се същност; сътворените преди всички времена субстанции, сиреч първоначалните причини, сътворени и творящи; причастяващите се към тях – именно и само каузално причастяващи се – и тъкмо поради това и биващи, и живеещи, и обожавани същности от третата, сътворена и нетворяща природа. Казано иначе: там, където според „гърците“ са описани висшата природа заедно с природно същното ѝ и природата на творението, възможна изобщо благодарение на своите причастности към първата, Ериугена открива три природи, подредени в една йерархия, чийто принцип е изключително каузалността.

Точно затова Дионисий говори в петото изречение не за каузален или времеви примат на Бога, а за нещо друго. Тук Бог най-напред бива гледан през благостта, тоест през първото име на Божествеността, и тъкмо затова не като причина, а много по-генерализиращо. Той е всеобщото основание: *ὄλοστότης*⁵⁹. Именно в благостта си Бог е основанието както на собствената си енергия и на енергиите си, така и – във всички смисли – на причастното към тях творение. Каузал-

⁵⁹ С изумително точен усет Ериугена превежда този термин като „*substitutor*“, а не като „*substantificator*“, както е при Йоан Сарацина, или като „*auctor*“, както гласи преводът на Балтасар Кордеро в *Patrologia Graeca*, които „преводи“ всъщност биха се съгласували по-добре със собствената му интерпретация.

ността е само един аспект на тази фундираност и то имащ отношение единствено към имащите начало творчески енергии и произтичащото от тях творение. Напротив, според Ериугена тук става дума за строго каузално – и затова еднотипно – фундиране на иначе различаващите се и субординирани форми на сътворената природа.

Възлово важно значение за разбирането на интенцията при Ериугена и на неговата интерпретация има последното, седмото изречение, което той обединява с предходното. За него е пределно ясно, че тук се описва причастността на божественото провидение и благост (*providentia et bonitas*), извиращи от непричастяващия се и оставащ неизменно отвъден Бог. Така е, разбира се, и за православния прочит и все пак разликите са впечатляващи.

За „гърците“ тук е ясно казано, че неподлежащият на причастност по същността си Бог бива причастен чрез своята енергия (която може да бъде именувана като провидение, като благост, като красота и т. н., която множественост на имената дава възможност да се говори и за „енергии“). Тя именно се определя като неговата Божественост и Благост, като неговия благодетел и боготворящ, обожаваш дар, наричан при други случаи и Дух Свети.

Там, където „гърците“ не биха търсили някакво различаване по същество, Ериугена открива една разлика, съществено важна за собствената му теория. Тъй като в началото се говори за *bonitas* и *deitas*, които се определят като дар, Ериугена – преводачът Ериугена! – не допуска в продължението да се говори за същото и се решава на един радикален ход. Ериугена превежда „красота“, *κάλλος*, като *φοῦμα*: една „грешка“, която не би допуснал и ученик от долните класове. Причината, естествено, в никакъв случай не може да идва от незнаене на езика.

За Дионисий благото и красотата са едно и също. Същото благо – настоява той – се нарича от светите богослови – още и красиво, и красота, и любов и се именува с всички други имена Божии. Именно отъждествяването от него благо и красота (*ταὐτόν ἐστὶ τὰγαθὸν τὸ καλόν*) той, Дионисий, схваща като действащата, движещата, екземплярната и целевата причина на всичко.⁶⁰ Дионисий е склонен да види именно благо-

⁶⁰ Вж. *De div. nom.* IV 7 (Migne PG 3, 701C–703C). Cf. SUCHLA pp. 150–153.

то като онова, което дава форма на неоформеното (τὸ ἀνείδεον εἰδοποιεῖ)⁶¹.

Ериугена не се съгласява нито с отъждествяването на благото и красивото, нито със схващането им като формозадаващи. Още при превода на „За божествените имена“, 4, 7 той наистина започва да превежда „красиво“ с *pulchrum*, но тъкмо в решителния пасаж, където се заявява тъждеството на благото и красивото, той някак спонтанно заменя *pulchrum* с *optimum*⁶², при което благото, доброто, се оказва тъждествено с най-доброто, тоест в последна сметка със себе си. Ериугена следователно упорства срещу дионисиевото схващане за красотата и има сериозна причина за това си упорство.

Иако видяхме, той провежда разлика между *datum* и *donum*, между дадено и дарено. Дава се битието, а благобитийността се дарява – така гласеше неговият пример⁶³. Според него *donum* трябва да следва *datum*. Благостта е обаче според Дионисий именно дар. Той следователно трябва да е предшестван от дадеността на битието. С тази функция Ериугена натовазва най-неочаквано тъкмо красотата, дегизирайки я като форма.

Първостепенен въпрос тук е: съществува ли традиция, която да въвежда подобно твърдение или поне да го прави възможно. Отговорът на това питане би могъл да подскаже и коя е традицията, определяща теоретичния поглед на Ериугена, включително неговия поглед към Дионисий. Очевидно това не е свързаната с Ареопагита парадигма на „гръцкото“ християнско мислене. Но отъждествяване на „форма“ и „красота“ не може да бъде открито и при Аристотел. Разбира се, то би могло да се погледне като оригинална идея на самия Ериугена, стига да не беше наличен един любопитен факт.

Във втория параграф на първия си теологически трактат, на *De Trinitate*, Северин Боеций предлага своето прочуто разделение на спекулативните науки. Неговият критерий е начинът, по който бива наблюдавана формата на нещата. Във връзка с това той се заема и със съдържателното определяне на понятието „форма“, доколкото при *theologica* погледът трябва

⁶¹ Ibid., IV 3 (PG 3, 697A). Вж. SUCHLA, 146.

⁶² Вж. Migne PL 122, 1132B–1133B.

⁶³ Вж. *De div. nat.* III 3 (Migne PL 122, 631A).

ва да е насочен не към образа-*imago*, а към формата, която е *vere forma*, която е самото битие, и от която е битието (*quae esse ipsum est et ex qua esse est*). Ключовото твърдение гласи: „*omne namque esse ex forma est*“, всяко битие е от формата. Единствено божествената субстанция е, разбира се, форма без материя и затова е едно и е това, което е (*sine materia forma est atque ideo unum et est id quod est*). Именно онова, което истинно е това, което е (*vere est id quod est*), се характеризира по-надолу от Боеций като *pulcherrimum*, като най-красивото!⁶⁴

Ериугена познава и цитира „*magnificum Boethium*“⁶⁵, включително неговите богословски трактати. Формулировките на Ериугена, свързани с понятието „форма“ са твърде близки до тези на Боеций⁶⁶. И един особено любопитен детайл: в петата книга на *Periphyseon*, в изключително важното за него място, където се опитва да докаже реда и начина на завръщането на човека към Бога, Ериугена се позовава на една масирана серия високи авторитети, които следват така: Августин, Боеций, Григорий Богослов, Максим Исповедник, Амвросий. Тук Ериугена експлицитно се позовава на втората книга на *За Троицата*. Във всеки случай, цитатът е въведен с израза: *Boethius quoque in secundo libro de Trinitate...*⁶⁷. Представеният текст обаче не е от първия, а от петия богословски трактат на Боеций, при което цитирането е твърде прецизно⁶⁸. Допуснатото недоглеждане би могло да се обясни най-просто с това, че втората книга на първия трактат е заставала пред погледа на автора по често, отколкото шестата на петия. Във всеки случай, независимо от причината за този курioз, теоретическата свързаност на Ериугена с Боеций не може да бъде подлагана на съмнение. Вмешателството в текста на Дионисий посредством боециев теоретически инструментариум е само един, но твърде симптоматичен момент, в който тази връзка се демонстрира решително.

Разбира се, засвидетелстваното чрез него, което може да бъде проследено в целия превод на Ериугена, и за което на-

⁶⁴ Вж. *De Trinitate* II, 5–39 (трактатите се цитират по А.М.С. БОЕТИУС, *Die Theologischen Traktate*, ed. M. ELSÄSSER, Hamburg 1988, 6–8).

⁶⁵ Вж. *De div. nat.* I 55 (498B); I 61 (503B); III 11 (655A–B); IV 7 (769C).

⁶⁶ Вж. напр. *De div. nat.* I 27 (474C); I 56 (499C–500A).

⁶⁷ Ibid., V 8 (877B).

⁶⁸ Вж. *Contra Eutychem et Nestorium* VI, 73–82.

шият цитат е само един малък пример, е достатъчно важно. То показва, че преводите на Ериугена са правени през оптиката на западната богословско-философска традиция, при което влиянието на Боеций е едно от най-мощните, за да не кажа решаващото. То показва още, че идеологията на превода се гради върху възгледите, формиращи теоретическата системата на Periphyseon. Не те са изградени чрез Дионисий и гръцките отци, а тъкмо обратно: латинският прочит на гръкоезичните мислителни от страна на преводача Ериугена е предопределен от мисловния свят на автора Ериугена, намерил по-късно най-мощен израз именно в Periphyseon.

Нека сега се върнем към третото изречение от цитирания дионисиев текст и по-специално към неговата премълчана част. В нея съвършено очевидно и недвусмислено се отхвърля мнението, допускащо съществуването на каквито и да е демиургични същности и ипостаси (Ериугена възпроизвежда коректно в своя превод: *principales existentium et creatrices essentiae et substantiae*⁶⁹), които да играят ролята на принципи и творци на биващите неща, на творението. Между Бог (мислен като свръхсъщностното начало и неговата природна енергия едновременно) и творението не стоят никакви посреднически субстанции или ипостаси. Но точно обратното се твърди от Ериугена. *Causae primordiales* са по дефиниция самостоятелни същности, самостоятелни субстанции. Те са биващи, обособени като отделна форма на природата, чрез които именно се осъществява цялото творение, оживотворяване и обожение, отредено на тварите, макар – разбира се – Ериугена да не ги нарича богове. Той ясно е видял, че този текст говори право против неговата теория и без никакво колебание го е отстранил. Така обаче не може да се зачертае фактът, че Дионисий Ареопагит, а заедно с него и цялата „гръцка“ традиция, не могат да бъдат гледани като вдъхновители или крепители на учението на Ериугена. То влиза в противоречие с тях.

4. Заключение

Краткото представяне на „гръцкото“ учение за „божествените енергии“ и на доктрината за „примордиалните при-

⁶⁹ Вж. Migne PL 122 (1167B).

чини“ на Ериугена позволява формулирането на няколко обобщаващи извода. От една страна налице е възможността категорично да се твърди, че учението за енергиите е познато на Ериугена до – терминологични и съдържателни – подробности, макар по това време то да е един все още периферен проблем за богословската рефлексия⁷⁰. За Ериугена е ясно, че Божествеността съдържа нещо, което не съвпада с божествената същност и стои „около“ нея. Той различава същността, силата и енергията Божий, които въпреки различаването са самият Бог. Той съзнава решаващата роля на „стоящото около Бога“ за каузалното създаване на творението, за съхраняването на сътвореното, за обожението на светците и за спасението на човека. Той забелязва, че Бог бива познаван от човека тъкмо чрез стоящото около Бога, което именно бива именувано посредством божествените имена. Всичко това потвърждава запознатостта на Ериугена с учението за енергиите, като при това на места, решаващи за неговата теория отчасти *causae primordiales*, той се опира непосредствено върху авторитета на гръцките отци. Той схваща евристичната мощ на учението за енергиите, опитва се да го привлече в своята доктрина и да реши с негова помощ някои обективни трудности пред теологията. Това е от своя страна едно доказателство, че учението за енергиите не е някакво нововъведение, изковано *ad hoc* през 14 век.

От друга страна обаче трябва необходимо да се забележи, че Ериугена представя учението за енергиите далеч не в неговия „гръцки“ облик. „Силата“ и „енергията“ се мислят при него строго вътрешно-тринитарно. Стоящото около Бога бива тълкувано като *causae primordiales*, които са сътворени в Словото, макар и преди всички времена. Тъкмо защото са сътворени обаче, те не могат да бъдат гледани като съвечни и единосъщностни на Бога. Те не са самият Бог. В това се състои решаващата стъпка при Ериугена и заедно с това неговата оригиналност. От една страна той слага ударението изключително върху каузалната специфика на стоящото непосредствено около Бога. Всяка присъща на Бога и заедно с това извънсъщностна активност се определя като каузална и

⁷⁰ Вж. G. PODSKALSKY, *Theologie und Philosophie in Byzanz*, München 1977, 127.

се подвежда под понятието за причинност. От друга страна *causae primordiales* се тълкуват като различни от Бога биващи. Те са една самостоятелна форма на природата, нейна автономна *species*. Те имат собствена субстанциалност. Те са същност, несъвпадаща с божествената. Затова Ериугена е длъжен да ги определя като творение, макар то многообразно да се отличава от творенията във времето и да се доказва като решаващо за тяхното съществуване.

Ериугена не интегрира „гръцкото“ учение за енергиите в своята теория. Макар той нееднократно да се опира на него, то получава при него съвсем друг облик. Ериугена не следва традицията на православния персонализъм и екзистенциализъм. Той съзнателно се причислява към онези, които се стремят да развият „субстанциалната метафизика“ на Боеций⁷¹. Може да се заключи, че Ериугена не чете Дионисий Псевдо-Ареопагит през погледа на източния християнин и е много трудно да бъде определян като посредник на гръцкия начин на мислене за Запада. Неговото – направено по конкретен повод – изказване, че излага словата (*verba*) на Максим Изповедник *non eisdem sermonibus*, но все пак *eodem sensu*⁷², не може да бъде гледано като универсална методологическа формула с оглед на православната традиция. Метафизичната система на Ериугена, описвана като „първият голям метафизичен синтез на средновековието“⁷³, може да бъде определена по-конкретно като първата систематизация на западноевропейската философска и богословска мисловност. Тя продължава вече установената традиция на латинската метафизика и е неин съществен дял.

⁷¹ Вж. относно това понятие I. CRAEMER-RUEGENBERG, *Die Substanzmetaphysik des Boethius in den Opuscula sacra*, Köln 1969, passim, особ. 105 сл.

⁷² *De div. nat.*, II, 23 (572C).

⁷³ E. GILSON & Ph. BÖHNER, *Christliche Philosophie*, Paderborn 1954, 263.

Бележки по коментара на Тома от Аквино към *За божествените имена* на Дионисий Псевдо-Ареопагит, книга IV, лекция 1

В средата на 60-те години, когато Тома прави своя коментар, почти всички съчинения, очертаващи метафизичната му теория, са вече налице. Тази метафизика, която има за свой предмет „най-общите определения“ (*principia maxime universalia*) на същинския си субект, тоест на биващото изобщо (*ens commune*), бива подготвяна от Алберт Велики, но в систематична форма е изложена именно от Тома, даващ си сметка за своето новаторство¹. Тя е науката за трансценденталното, доколкото именно *transcendentalia sa communia*, те са универсалните свойства на битието. В нея биват надхвърляни тъкмо партикуларните начини на биване².

Още Алберт обаче забелязва, че при съответното с Философа полагане на „биващото“ се влиза в противоречие с определени *sancti*, които наблюдават биващото според произлизането му от първото, истинно и благо биващо. Без друго тук се

¹ Вж. L. HONNEFELDER, „Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiedergründung der Metaphysik im 13.–14. Jahrhundert“, in: *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen, Festschrift W. Kluxen*, ed. I. BECKMANN et al., Hamburg 1987, 171; L. HONNEFELDER, „Metaphysik und Transzendenz. Überlegungen zu Johannes Scotus im Blick auf Thomas von Aquin und Anselm von Canterbury“, in: *Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik, Festschrift K. Kremer*, ed. L. HONNEFELDER & W. SCHUESSLER, Paderborn – München – Zürich 1992, 144.

² Вж. J.A. AERTSEN, „Die Frage nach der Transzendenz der Schönheit im Mittelalter“, in: *Historia philosophiae aevi medi, Festschrift K. Flasch*, t. 1, Amsterdam – Philadelphia 1991, 6; J.A. AERTSEN, „Was heisst Metaphysik bei Thomas von Aquin?“, in: *Miscellanea Mediaevalia*, t. 22/1, Festschrift A. Zimmermann, ed. I. CRAEMER-RUEGENBERG & A. SPEER, Berlin – New York 1994, 216 et 239.

има предвид Дионисий със *За божествените имена*, още повече, че рефлексията върху имената Божии формира може би най-важния мотив при развитието на средновековното учение за трансценденталиите³. За Тома биващото е първата трансценденталия, към която останалите добавят нещо. Те са неговите първи *determinantiones*. Всяка от тях е един „генерален модус, съ-следващ всяко биващо“ (*modus generalis consequens omne ens*). Но първото име при Дионисий е ‘благо’ и това не е едно несъществено различие, а съвсем друга перспектива. Налице е сблъсък между две мисловни традиции⁴.

Коментарът на Тома към *За божествените имена* може да бъде гледан и като масиран опит за „теоретическо оправдание“. Още в пролога той заявява, че се насочва към разбиране на *magna sententiae profunditas*, която оставала скрита за „модерните“ поради непривичния стил и начин на говорене. Но „преводът“ на Тома цели и постига нещо много повече. Той се оитва да отмени самия „догматичен фундамент“ и систематиката на източната мисъл⁵ и след трансформацията им да ги вмести в органиката на собствената си метафизична система.

Поради големия обем на първата *lectio*, аз ще си позволя да не я анализирам систематично, а да се огранича само в посочването на няколко решителни концептуални „измествания“, давайки си при това сметка, че те имат в различните случаи нееднакви мотивационни центрове. Едни от тях следват от латинския превод, други се дължат на магистрални координати на западната култура и мисловност, а трети са резултат от „редуциращи“ ходове на самия Тома.

Когато Тома пише, че „самата божествена същност е самата благод“ (*ipsa divina essentia est ipsa bonitas*)(269)⁶, той вече радикално е зачертал една от фундаменталните позиции

³ Вж. J. A. AERTSEN, „Die Transzendentalienlehre bei Thomas von Aquin in ihren historischen Hintergründen und philosophischen Motiven“, in: *Miscellanea Mediaevalia*, t. 19, ed. A. ZIMMERMANN, Berlin – New York 1988, 84 et 97.

⁴ Вж. J. A. AERTSEN, „Die Frage“ (като бел. 2), 6–7.

⁵ Вж. К. ЯНАКИЕВ, „Светлината на исихазма“, в: ПАТРИАРХ ЕВТИМИЙ, *Съчинения*, изд. Кл. Иванова, София 1990, 6.

⁶ Коментарът на Тома се цитира по изданието на Маринети (S. THOMAE AQUINATIS *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, ed. MARIJETTI, Romae 1950).

на източното, „дионисиевото“ мислене. Наистина, това му се предлага от превода, където *ἰαροῦς* е латинизирана директно като *essentia* (95). Едва ли обаче е случайно, че Тома изобщо не забелязва предаването на този термин чрез *subsistentia* при Ериугена⁷, на чийто превод иначе се позовава от време на време. Същност, и двете понятия се разминават – макар и в различна степен – с действителното значение на тази дума. Дионисий има предвид не същността, а присъствието, наличността на Бога.

Това присъствие не се изчерпва с неговата същност. Същността, с факта на своето съществуване, притежава своята естествена сила и действие, своята енергия, без каквато е възможно само небитието. Тази енергия изразява същността. Тъкмо поради това, че енергиите са битието и присъствието на Бога извън самия него, те не са нещо понякога съществуващо и понякога отсъстващо, а предвечно се излъчват от единната същност, без отношение към това, дали тварното съществува или не. В енергиите си Бог е, съществува, предвечно проявява себе си. Те са неговата благодатна благод. Това е основанието да се твърди, че благо’ се разпространява както върху съществуващото, така и върху несъществуващото, където под „не-съществуващо“ не се разбира материята, а липсата на каквото и да е, небитието изобщо. В този смисъл енергиите не са действено присъствие на причината в нейните следствия. Те не предполагат необходимо творческа каузалност. Като причина Бог действа само в творенията си. ‘Благо’ обаче е име, сочещо към благодатните енергии на Бога, към неговите същностни действия. Ако е възможна причастност, то тя е причастност само към енергиите. Непристъпната му същност остава абсолютно непричастна и непознаваема. Всички имена на Бога обозначават не същността му, а неразделното действие на Троицата⁸.

Всичко това влиза в рязко противоречие с томистката метафизика, където трансцендентността се мисли като онто-

⁷ Вж. Migne PL 122, 1128.

⁸ Вж. *За божествените имена* I 4; IV 28; V 1; XIII 1; Иоан Дамаскин, *Точно изложение на православната вяра* II 23; Вл. Лосский, *Очерк мистического богословия восточной церкви*, в: *Богословские труды* VIII (1971), 41–42; К. ЯНАКИЕВ, „Светлината на исихазма“ (като бел. 5), 31.

логическа отделеност не само от материалността, но и от процесуалността и следователно се схваща като каузална трансцендентност⁹. Заедно с това обаче Тома не отхвърля принципа на причастността, когато става дума за партиципиране към първия принцип на нещата, дискутирайки експлицитно с Аристотел¹⁰, но сякаш поставяйки под въпрос и решението на Боеций, което отрича възможността нещата да са благи чрез причастност към Благото¹¹.

Привидността на спора с Боеций при съхраняването на есенциалисткия метафизичен възглед за благото става видима при решаването на този проблем от Тома. Той е изцяло насочен към отстояването на две свои позиции. От една страна, това е схващането на самата Божия същност като самото благо. Тома, разбира се, приема, че на всяка субстанция съответства собствено действие, но според него – доколкото при Бога съвпадат същност, съществуване и битие, доколкото той е *actus purus* -, не е възможно тази благод, която е самото Божие битие и същност, да пребивава в останалите биващи (вж. 269; 284). От друга страна, това е стриктното съхраняване на метафизичния хоризонт, от чиято перспектива най-първо е именно 'биващото', което се гледа като съставено от 'битие' и 'същност' където – следователно – Бог се схваща като онова биващо, което е субсистиращият акт на самото битие, а 'благото' носи характера на последното в реда на трансценденталиите¹².

За да е възможно при тези позиции да продължава да се твърди, че божествените имена са онова, чрез което се откриват изхожданията или встъпленията на Бога в тварите (*processiones Dei in creaturas*), а благодта е онова, чрез което Бог влиза в общение (*communicat*) със своето творение (261), необходимо е едно рязко трансформиране на дионисиевата интенция: благото започва да се гледа от аспекта на причинността, на каузалността. Точно това цели смелата подмяна

при коментара на аналогията между излъчващото слънце и излъчването на благодта. Тома въвежда чуждото за Дионисий различие, че ако слънцето действа без разбиране и воля, това не се отнася за Бога при неговото действие по никакъв начин (270–271). Така мислената като благодатна и природна енергийност се редуцира до каузалност, необходимо имплицираща творение.

Оттук е лесно да се настоява, че благото е в Бога като в причина¹³. Причинното отнасяне на Бога към света може да се диференцира тройко: Бог е *causa efficiens*, *causa exemplaris*, *causa finalis*. С тази троична каузалност Тома обвързва съответно трансценденталните определения 'биващо' респ. 'едно'; 'истинно'; 'благо'. Това дава възможност и за съхраняване на въведения от Дионисий ред на Божиите имена, доколкото благото се натоварва с характера на финалната причина (вж. 225) – то е онова, към което всичко се стреми -, а целевата причина е първата от причините¹⁴. Тя е *causa causatum*, защото нейното причиняване е първо, доколкото действаният действие *propter finem*, а материята се задвижва към формата от действания. Така при причиняването (*in causando*) благото е по-първо от биващото (*prius quam ens*), както целта е преди формата. Затова сред имената, означаващи Божията каузалност, благото се полага преди биващото¹⁵. Това е начинът едновременно да се устояват собствено метафизичните позиции и да бъде прието твърдението на Дионисий за първенството на благото. Друг е въпросът, че гледането му именно като творческа причина, което позволява удържането на перспективата към Бога като към универсален каузален принцип на битието, а освен това прави възможно съвместното мислене на трансцендентността на благодта и трансценденталността на благото, както и утвърждаването на същностната благод на Бога и партиципирането на тварното към нея¹⁶, води към по-нататъшно разминаване с тезиси, основни за Дионисий.

⁹ Вж. L. HONNEFELDER, „Metaphysik und Transzendenz“ (като бел. 1), 147–148.

¹⁰ *In De div. nom.*, prooem.

¹¹ Срвн. BOETHIUS, *Quomodo substantiae sunt bona...*

¹² Вж. J.A. AERTSEN, „Die Transzendentalienlehre“ (като бел. 3), 83–84; J.A. AERTSEN, „Die Frage“ (като бел. 2), 7; L. HONNEFELDER, „Der zweite Anfang“ (като бел. 1), 173–175; L. HONNEFELDER, „Metaphysik und Transzendenz“ (като бел. 1), 146–147.

¹³ *Summa theologiae* I, q. 6, a. 1, ad. 1: „bonum in Deo est sicut in causa“.

¹⁴ J.A. AERTSEN, „Die Transzendentalienlehre“ (като бел. 3), 98–99.

¹⁵ *Summa theologiae* I, q. 5, a. 4, r.

¹⁶ Вж. J.A. AERTSEN, „Die Transzendentalienlehre“ (като бел. 3), 100–101; J.A. AERTSEN, „Was heisst Metaphysik“ (като бел. 2), 226.

Тома е категоричен, че ако при причиняващото благо то се открива като първо, при причиненото то е тъкмо последно, идвайки на трето място след формата, чрез която е биващо, и след откриваната в него действаща сила, *virtus effectiva*, в съответствие с която то е свършено в битието (*perfectum est in esse*)¹⁷. Колкото и да е удобна за метафизиката тази схема, тя игнорира дионисиевия концепт за творческото отнасяне на Бога към света.

Когато Тома обвързва в реда на творението благостта с целта, която завръща (*convertit*) всички неща към самата себе си, и с нейното действие (269; 280; 285), той буквално обръща дионисиевата перспектива. Дионисий, гледащ творческите божествени енергии в тяхната причиняваща креативност (доколкото на тези енергии е свойствено да създават, както на природата да ражда), говори много по-скоро за един единствен енергиен лъч¹⁸. Чрез него Бог привежда в битие и определя всичко, встъпвайки отвъд пределите на собствената си същност и излъчвайки в него парадигмите или осъществяващите логоси¹⁹. Именно и като творчески единият Божи лъч е целият извън себе си биващ Бог неразделно. Но ако там неговата благост е една и еднаква и се отнася по неизменен начин към творението²⁰, то тъкмо Божиите творчески мисли-пожелавания-дела полагат каузално носените от енергиите гравивни различавания. Този един лъч носи едновременно битието, същността, съществуването, познавателността, ценността и т. н. Тъкмо той задава едната и единствена космическа йерархия, управлявана от единия йерархически закон. Едновременно полаганите битие, същност, съществуване, познание, святост се различават на всяко отделно йерархично равнище и при всяко отделно съществуващо по интензивност. Това е така, тъкмо защото йерархията, която неразчленимо е дейност и познание, тоест е единството на съществуващата познавателна онтичност, се предава на по-долните редове неизменно от погорните, които са като „нови слънца“ за нещата от следващия ред²¹. Ако Бог е пораждащият образец на всеки ред, то за

¹⁷ *Summa theologiae* I, q. 5, a. 4, г.

¹⁸ Вж. *За божествените имена* I 2.

¹⁹ Там V 8.

²⁰ Вж. *За църковната йерархия* II 3, 3.

²¹ Там III, 3, 14; V 1, 4.

всеки порядък от всеобщата йерархия е наличен свой *sacer iniciator*, неговият йерарх, задаващ битийната светлина и знание за подстоящата му йерархична структура²², без – разбира се – да става от това творец. Така не само се очертава неразделното раздаване на благостта, битието, познанието, екзистенцията и т. н., както и начинът, по който Бог прониква през всичко, без обаче да се смесва с нищо и без нищо да прониква в него, но и особеното схващане на Дионисий за отнесеността между пасивност и активност. Йерархичната действителност на членовете на генералния космически ред се гледа като йерархична активност по отношение на по-нискостоящите и като йерархична пасивност или страдателност относно по-висшите²³. Това отнасяне предполага отличеността на цялостите една от друга и съществуването им според техните уникални форми и начини на съществуване: те се управляват според собствените си логоси и удържат своята определеност²⁴.

Тази онтично-познавателна диалогичност на единия енергиен лъч е, разбира се, чужда за Тома. За „превеждането“ ѝ на езика на метафизиката той многократно прибегва към метода, неизменен за неговия дискурсивен анализ: методът на *resolutio* или *reductio*, чието онтологично измерение тъкмо тук става особено отчетливо. Методът на „разлагането“ предполага две равнища: *secundum rem*, когато едно действие се свежда до външната му причина, където се завършва с достигането на външните причини, и *secundum rationem*, когато се пита за вътрешните причини, така че по-партикуларните форми се отвеждат към по-универсалните, при което се завършва с наблюдаването на биващото и присъщото му като биващо²⁵.

Тома еднозначно заявява, че благо то и биващото са едно и също *secundum rem*, но се различават, макар и само *secundum rationem*²⁶. Той обаче далеч не се спира само до първенството на едното пред другото по отношение на познаването им или в сферата на интелектуалното им и понятийно

²² Вж. пак там I 2–4.

²³ Вж. *За небесната йерархия* XV 1; *За църковната йерархия* VI 3, 5.

²⁴ Вж. *За божествените имена* VIII 9; Срвн. също Йоан Дамаскин, *Точно изложение на православната вяра* I 9; I 10; I 12; II 2–5.

²⁵ Вж. J. A. AERTSEN, „Die Transzendentalienlehre“ (като бел. 3), 91–92; J. A. AERTSEN, „Was heisst Metaphysik“ (като бел. 2), 234.

²⁶ *Summa theologiae* I, q. 5, a. 1, г.

постигане²⁷. Провежданата редукция внушава не само реална различеност, но и реално следване на отделните *procepciones* в тяхната операционалност (вж. 262). Критерият на Тома за това, че първото от сътворените неща е битието (*prima rerum creaturarum est esse*)²⁸ е изграден изцяло върху метафизичното различаване между акт и потенция, некореспондиращо със схващанията на Дионисий.

Тома тръгва оттам, че нещо може да е свършено и да се стреми към свършенство само доколкото е действително (*in actu*). Но тъй като битието е действителността на всяко нещо (*esse est actualitas omni rei*), то нещото-*aliquid* е благо доколкото е биващо. Понеже благо се изказва в смисъла на стремежа, което не е валидно за биващото, просто благо и просто биващото не се изказват в един и същи модус. 'Биващо' изрича собственото актуално битие на нещото, а тъй като актът се отнася в свой собствен си порядък към потенцијата, то нещото се нарича 'биващо' в съответствие с това, което най-първо се отделя от онова, което е само в потенция. Става дума за субстанциалното битие на нещото, така че то бива наричано 'биващо' чрез собственото си битие, а не заради това, че е нещо поради нещо друго (*secundum quid*) чрез някакви добавени актове (*per actus superadditos*). Но точно такава е благо по отношение на първото, тоест субстанциалното битие. Относно него 'биващото' се изказва *simpliciter*, а 'благо' не така, а поради нещо друго, тоест доколкото нещото е биващо. Ситуацията се обръща едва по отношение на *actus ultimus*, спрямо който нещото е биващо поради нещо друго, а е благо *simpliciter*²⁹. Така се извежда, че в порядъка на актуално съществуващите неща нищо не може да е благо, без да е биващо, така че *secundum rationem*, сиреч в аспекта на вътрешните причини, *ratio boni* предполага като свое основание действащата и формалната причина³⁰. За да е благо, нещото най-напред трябва да е и да има своята форма³¹.

Тази е логиката, посредством която Тома успява да положи не само дифузната множественост на креативните лъ-

²⁷ Така *Summa theologiae* I, q. 5, a. 2, r.

²⁸ *Summa theologiae* I, q. 5, a. 2, sed contra.

²⁹ Вж. *Summa theologiae* I, q. 5, a. 1, r et ad 1.

³⁰ Вж. *Summa theologiae* I, q. 5, a. 2, ad 4; a. 4, r.

³¹ Вж. *Summa theologiae* I, q. 5, a. 5, r.

чи, но и тяхното следване в каузалния порядък. Битието, биването, субсистирането предшестват благоста (вж. 275–276). Тя се придава към конкретума на актуалната *res*³². За да постигне пълен превод на „енергийния“ език на Дионисий в нормите на каузалността обаче, и за да препотвърди характера на метафизиката като наука, чиито предмети се откриват по пътя на *resolutio* след физиката³³, Тома необходимо пристъпва към една мощна сепарация, към преекспониране на биващите като биващи.

За него е от първостепенна важност, задаваните от креативния лъч измерения да се извеждат не абстрактивно, а сепаративно, при което вниманието да се насочва към онова, което в действителност е разделено или може да бъде такова. Метафизичната перспектива предполага трансценденалността да се установява не чрез трансматериалност, а да следва от същността на самото биващо³⁴. За да може да стане това, наличието на творческия лъч при крайните биващи трябва да бъде видяно не като иманентно за тях, а като тяхна външна причина: не като *ἐστία*, не като огнище, а като *cibus*, като храна и прехрана (вж. 279 и още в превода 100). Дионисий схваща задаваните от лъча характеристики на битийното наличие като присъщи на всеки член. Разликите при него идват от различната интензивност. Тъкмо напротив, посредством сложна каскада от редукции, Тома успява да сепарира тези характеристики и да ги диференцира йерархично, концентрирайки се върху типа биване на всяка отделна природа и нейната иманентна специфика³⁵. Универсалната перспектива на Дионисий се партикулизира и парцелира чрез тълкуването ѝ като *divisio secundum substantiam* (*lectio* 8, 388). Интерпретирането на енергийната каузалност като външна и перспективирането през вътрешната причинност на субстанциалното битие дава възможност за двойко схващане на благоста.

Сега вече твърдо може да се заяви, че само Бог е благо чрез същността си, докато благоста на нещата не е по сама-

³² Вж. J.A. AERTSEN, „Die Transzendentalienlehre“ (като бел. 3), 89.

³³ Там, 92.

³⁴ J.A. AERTSEN, „Was heisst Metaphysik“ (като бел. 2), 229–230 et 236.

³⁵ Най-очевидно това е изразено в коментара, осъществен в шестата лекция на четвъртата книга.

та тяхна същност, а е нещо добавено³⁶. Сепаративно изведената собствена благост (*bonitas propria*) на нещата, принадлежна им по форма и скрепена с тях, може без напрежение да се мисли като причастяваща се към Божията благост чрез подобие (*similitudine*). Така не само се влиза в съгласие с Аристотел (въпреки утвърждаването на отделно съществуващата благост, както е тя при Бога) и с Боеций, тъй като нещата се оказват благи, доколкото са (обаже, както се наричат 'биващи' не чрез Божието битие, а чрез своето собствено, така са и благи не чрез Божията, а чрез своята благост)³⁷, но заедно с това се задава трансцендентално-метафизична смисленост и на дионисиевите твърдения. Оттук Тома може да гледа нещото като *natura propria*, като каквато то може да комуникира както с останалите биващи, така и с *divina dona*, с прииждащите към него божествени дарове. Пак оттук обаче той е в състояние да говори собствено и за *lex divina* (280) като за *ratio hierarchiae* (286). Тук се процедира чрез тезата, че стремящото се към своето съвършенство се стреми всъщност към самия Бог, тъй като съвършенствата на всички неща са в някакъв смисъл (*quaedam*) подобия на Божието битие³⁸, към което всяко битие е в състояние да се причастява *per modum cuiusdam assimilationis*³⁹.

Сепарирането на божествения лъч и полагането на благото не като битийност, а като релативност⁴⁰, рефлектира с още по-голяма сила при интерпретацията на истинността. Дионисий е категоричен, че истината е битие и се задава от свръх-битийната сила Божия на всяка твар, заедно със способността ѝ да съществува и със самото битие⁴¹. Йерархията при него е когнитивно-онтична дейност. Самото битие е познавателно. Лъчът има като противопоставка именно онтичното невежество. Устояването в йерархията и издигането по нея е преди всичко духовен процес. Затова всеки неин член може да бъде определен като ум или разум, дори числящите се сред неодушевените природи, инспирирани обаже от гаран-

³⁶ *Summa theologiae* I, q. 6, a. 3, r et ad 4.

³⁷ Вж. *Summa theologiae* I, q. 6, a. 4; sed contra et r.

³⁸ *Summa theologiae* I, q. 6, a. 1, ad 2.

³⁹ *Summa theologiae* I, q. 5, a. 4, r.

⁴⁰ Вж. пак там.

⁴¹ За божествените имена VIII 6.

тиращите битието им по-висши, безспорно духовни същности. Всеки от тези членове е не само екзистенция, но и познание. Така трансцендентното неантиномично преминава в иманентното, става съкровено за света на тварното. Самата йерархия се преживява като изпълнена с всеобща духовност, като свят живот, който е животът на йерархията изобщо⁴². В него Бог като начало за всяко начало приобщава към познанието за себе си всичко, според неговото достойнство и възприемчивостта му. Бог в еднаква мяра извежда нещата от небитие в битие и ги твори способни да познават, като при това обаже не съобщава както своята същност, така и познанието за нея⁴³.

Обратно, съхранявайки контекста на творческата каузалност, Тома конституира релационния характер на благото и истинното, схващайки ги като отнасяния на биващото към творческата воля и разума на Бога. Това се акцентира с особена сила за 'истинното', защото – разсъждава Тома – може да се каже „всичко се стреми към благото“, но не и „всичко познава истинното“⁴⁴. Затова истинното според него не се числи към битийните определения, засягащи биващото в себе си, а към релациите му⁴⁵. По тази причина той предпочита да универсализира стремежа към благото, подчертавайки наличието на твари, на които при пълно отсъствие на познание е присъщ природен стремеж, тъй че получават склонността си към целта изцяло от нещо по-висше от тях, което е познаващо⁴⁶.

Затова, когато говори за природна интелектуалност, Тома я приписва единствено на ангелите, които – според него – са актуално интелигибилни, доколкото са безтелесни и нематериални (278). Пак заради това той схваща като валидно само за ангелската природа положението, че пречистването води до отстраняването на невежеството, просветлението до причастяване към светлината, а съвършенстването към познаването на онова, което се познава чрез светлината (286),

⁴² Срвн. Г. Каприев, „Учението на Псевдо-Дионисий Ареопагит за йерархията и културата на средновековна Западна Европа“, във: *Философски преглед* 4/1991, 36–41 и 48 – вж. български превод в настоящето издание.

⁴³ Иоан Дамаскин, *Точно изложение на православната вяра* I 12.

⁴⁴ *De veritate*, q. 22, a. 1, ad 1.

⁴⁵ J. A. AERTSEN, „Die Transzendentalienlehre“ (като бел. 3), 95–96 et 99.

⁴⁶ *Summa theologiae* I, q. 6, a. 1, ad 2.

докато Дионисий го отнася ad omnia existentia. За Тома обаче разделителната линия се фиксира чрез критерия имане или нямане на материя (277). Оттук той въвежда принципно различие между начините на познаване. Докато ангелите познават съществуващото per rationes intelligibiles, вложени им от Бога, ние извеждаме тези основания ex rebus (278). Така дионисиевата онтична проблематика се свежда до гносеологическа, при което онтичният и гносеологическият ред биват радикално отчуждени.

И тъй, струва ми се, дори в тези няколко едри шриха може да бъде видяно, че Тома целенасочено привежда енергийно-онтичната екзистенциалност на дионисиевото мислене към онтологичната есенциалност на метафизиката. Той при това го прави така масивно и убедително, че Дионисий остава неоспорван авторитет за цялата схоластика⁴⁷, но дионисиевата или – ако щете – източната ментална интенционалност се сменя „без остатък“ в нормите на метафизиката и губи своята „другост“ за западното мислене в продължение на цели векове.

„ERRORES GRAECORUM“

И ΕΚΦΑΝΣΙΣ ΑΙΔΙΟΣ

Лионският събор от 1274 г. –

подтик към едно ново богословско и философско развитие във Византия?

При взирането в културната история на латинското средновековие не е трудно да се установи, че нейният общ облик бива до голяма степен определян от тринадесетото столетие. Този век с право се гледа като представителен за западното средновековие изобщо. Обратно на това, тринадесетото столетие изглежда не толкова важно за историята на византийската култура. Среща се даже твърдението, че в този времеви отрязък там няма никакви духовни движения от решаващо значение. И все пак тъкмо тогава на Запад се случва едно събитие, което – така поне гласи моята теза – дава нов импулс на византийската мисловност: Вторият лионски събор. Целта на следващото тук размишление е обмислянето на въздействието, оказано от този събор върху историята на византийската култура. Какви дискусии и проблеми предизвиква той? Кой са източниците на този дебат? Доколко резултатите от сблъсъците в края на XIII век могат да бъдат гледани като начало за едно ново разгръщане на богословското и философско мислене във Византия?

1. Вторият събор в Лион (1274 г.)

От гледна точка на църковните и политически отношения между Византия и латинската църква, съборът, открит от папа Григорий X на 7 май 1274 г., не играе никаква съществена роля. На съюза с гърците, привидно най-важната тема на събора, са посветени само две заседания. Византийската делегация, наброяваща общо три изтъкнати особи, се състои

⁴⁷ Е. Жилсон & Ф. Бьонер, *Християнската философия*, София 1994, 126.

от пратеници на императора¹, а не от представители на православния епископат. В рамките на папската литургия на 29 юни, празника на апостолите Петър и Павел, Апостолът и Евангелието се рецитират и на гръцки език. След една проповед на Бонаventura идва най-важният акт: пеенето на Символа. Отначало се рецитира на латински, после обаче и на гръцки, при което допълненото към гръцкия Символ „ἐκ Πατρὸς Υἱοῦ τε ἐκτορευόμενον“ бива изпято три пъти. Една седмица след тази случка, на 6 юли, се провежда четвъртото заседание на събора, по време на което пак се пее Символът и се приема един пестелив на думи папски указ. С това завършва посветената на negotium Graecorum част – както на заседанието, така и на целия събор.

В Лион не се дискутира относно схизмата между Изтока и Запада; по време на събора не се провеждат никакви дебати между латински и византийски теолози. Една от причините е липсата на богослови в императорската делегация. Подълбокото основание обаче се крие другаде. Ядрото на споразумението не е унията между църквите, а един политически договор – тази е единствената област, където е възможно някакво реално обединение. Занемаряването на богословско-еклезиологичното измерение е уговорено между папата и императора предварително². С това се обяснява и фактът, че решенията на събора не успяват да добият някаква по-сериозна богословска значимост на Запад. Във Византия обаче не е съвсем така³.

¹ Делегацията е съставена от императорския велик логотет Георги Акрополит, бившия (от 28 май 1265 до 4 август 1266) Константинополски патриарх Герман и митрополит Теофан от Никея. Те връчват на папата едно писмо от императора (където той се съгласява на даже повече отстъпки, отколкото се изискват от него), но и писменото становище на патриарх Йосиф I, в което той обосновава решителното си несъгласие с подготвяното споразумение. Това показва, че делегацията няма пълномощия от страна на църквата.

² При откриването на четвъртото заседание папата огласява писаното от него до гръцкия император в смисъл, че не може ли спонтанно (spontaneae) да приеме примата на римската църква и нейната вяра, да излрати свои представители за преговори. Михаил не бил го направил, а спонтанно и свободно (et spontaneae, et libere) приел римската вяра и примата на папата.

³ За Събора в Лион и привидното споразумяване между Рим и „гръците“ вж. много подробно и коректно в В. ROBERG, *Das Zweite Konzil von Lyon (1274)*, Paderborn – München – Wien – Zürich 1990, 219–281.

Михаил VIII сериозно се опитва да наложи лионското споразумение не само църковно-политически, но и по отношение на богословското му съдържание. Едно от първите му действия е отстраняването на Йосиф (на 9 януари 1275). На негово място на 26 май за патриарх е провъзгласен ученият Йоан XI Век, който съхранява своята латинофилска ориентация до края на живота си. Михаил VIII умира на 11 декември 1282. Малко по-късно (на 26 декември) Век е арестуван по заповед на новия император Андроник II, а на 31 декември Йосиф е възстановен в своето достойнство. Скоро след това обаче той почива. Георги от Кипър, който под името Григорий II го наследява на 28 март 1283 г., свиква събора във Влахерна, заседаващ между февруари и август 1285 г. Резултатът от работата на този събор е *Томосът* от 1285 г. През юни 1289 г. Григорий също е свален от патриаршеския престол, но това събитие не предизвиква никакъв църковно-политически поврат. Описваните случвания са съпроводени от интензивна богословска дискусия, концентрираща се около въпроса за изхождението на Светия Дух. Тя представлява действителния предмет на този текст.

2. Предисторията на проблема: Фотий

Началото на спора за изхождането на Светия Дух е свързано с името на Фотий (род. 810, патриарх на Константинопол 858–867 и 877–886). Ако днес е налице склонността не той да бъде гледан като същински баща на схизмата⁴, мнението на средновековните автори гласи съвсем иначе⁵. В своя енциклика от 867 г. Фотий издига обвинението, че чрез добавеното към Символа filioque латинската църква накърнява

⁴ Вж. напр. *Tuskulum-Lexikon griechischer und lateinischer Autoren des Altertums und des Mittelalters*, München – Zürich 1982, 639.

⁵ Така напр. съвсем в началото на съчинението *Contra errores graecorum* (излязло около 1252 г. изпод перото на един монах – чието име е днес неизвестно – от доминиканския конвент в Константинопол, погрешно приписано в Migne Patrologia Graeca на Пантолеон Дякон) Фотий е наречен направо „primus huius schismatis inventor“ – Migne PG 140, 487A. За авторството на текста вж. Н. G. ВЕСК, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, 315. Йоан Век посочва Фотий като ὁ πρῶτος εὐρετής καὶ γεννήτωρ на схизмата. Той според Век е първият, заел се със строежа на силогизми против учението на римската църква – вж. Migne PG 141, 96B.

християнското учение за Троицата. Своите аргументи за изхождението на Светия Дух само от Отца той разгръща най-пълно в основното си богословско съчинение *Мистагогия*, писано след второто му сваляне от патриаршеския престол⁶. Там Фотий изхожда от отеческата позиция, че всичко в Бога е тъждествено по природа, същност, достойнство, сила и т. н., докато ипостасите се различават помежду си по характеристиките на своето съществуване (κατὰ τὴν ἰδιότητα τῆς ὑπόστασεως), тоест по ипостасните си свойства (ὑποστάσεως ἰδιώματα), в което се изразява ὁ λόγος τῆς ὑποστάσεως⁷. Синът следователно не може да бъде включен в „логоса“ на Отца⁸. Ако обаче Св. Дух изхождаше и от Сина – продължава Фотий –, тогава те, Отец и Син, биха имали едно общо свойство⁹. По този начин две ипостаси се биха обединили в едно πρόσωπον, в едно лице¹⁰. Всичко обаче, което е общо на Отца и Сина, се има и от Св. Дух. Така той би бил едновременно причина на самия себе си и причинен от себе си самия (αἴτιον ἑμαυτοῦ καὶ αἰτιατὸν)¹¹. Но Отец е причина на ипостасите не по λόγος-а на природата, а на ипостасата¹². Затова само той е Причинителят на изхождението на Св. Дух¹³; Светият Дух изхожда непосредствено от Отца¹⁴. Наличието на две причини и две начала в Троицата е изключено затова, защото тогава божествената монархия би била нарушена в полза на някакво двупластие¹⁵. Освен това различността (διαφορά) на причините би предполагала не само различност на причиняващите ипостаси, но и една вътрешна различеност на произтеклата ипостас, която поради дуализма на своите причини би била раздвоена и разкъсана в себе си¹⁶.

⁶ Вж. Н. Г. Веск, *Kirche* (като бел. 5), 521.

⁷ Вж. напр. Migne PG 102, 293B; 325C; 397A.

⁸ Ibid., 293AB.

⁹ Ibid., 392B.

¹⁰ Ibid., 289AB.

¹¹ Ibid., 392D.

¹² Ibid., 293A.

¹³ Ibid., 292A.

¹⁴ Вж. Ibid., 340BC.

¹⁵ Ibid., 397B.

¹⁶ Ibid., 341BC. Относно този абзац вж. и J. HERGENROETHER, *In Librum De spiritus sancti mystagogia animadversiones historicae et theologicae*, in: Migne PG 102, 413BC.

Фотий схваща Светия Дух като Πνεῦμα τῶν χαρισμάτων – като извор на божествените дарове, сили и енергии¹⁷. Светият Дух излъчва божествените дарове точно така независимо от времето, както са извън времето неговото изхождение от Отца и неговата същностна и природна тъждественост с другите ипостаси¹⁸. При това става дума за общите на Божествеността ‘господство’, ‘сила’, ‘власт’ и ‘слава’ не само така, както се явяват те нам, но и както ги възприемат ипостасите една от друга¹⁹. С това Фотий провежда разликата между ипостасата на Св. Дух и ‘даровете на Св. Дух’, обозначаващи също като ‘Πνεῦμα’²⁰.

Човешкият ум бива поучаван и просветляван от Отца²¹, но осиновлението на човека от Бога се осъществява посредством Светия Дух²². Това обаче става не по силата на ипостасните ὑπαρξис и ἐκλόρευσις на Св. Дух, а се има предвид даването и разпределянето на благодатните божествени дарове. В този смисъл може да се говори и за „Духа на Сина“²³. Фотий изразява готовност да приеме участието на Сина при провеждането на разбирания по този начин ‘Дух’. Той подчертава обаче, че този Дух не е Духът, единосъщен на Отца и Сина, а само едно име за благодатно излъчваните божествени дарове²⁴. Тук следователно не става дума за изхождането на лицето (πρόσωπον) на Св. Дух. Тълкувайки прочутото място Иоан, 16:15²⁵, Фотий обръща внимание, че Христос не казва „от мен“ (ἐξ ἐμοῦ), а „от моето <притежание>“ (ἐκ τοῦ ἐμοῦ). По този начин, настоява Фотий, Спасителят насочва към Отца и бива мислен във връзка с него. В този контекст обаче се взима предвид различният принос на ипостасите, защото при участието на Сина става дума за пренос или трансмисия²⁶. Тъмо затова

¹⁷ Ibid., 336C.

¹⁸ Ibid., 309B.

¹⁹ Ibid., 309A.

²⁰ Ibid., 337AC.

²¹ Ibid., 308C.

²² Ibid., 333C.

²³ Ibid., 336B.

²⁴ Ibid., 337A.

²⁵ „Πάντα ὅσα ἔχει ὁ Πατήρ, ἐμά ἐστι· διὰ τοῦτο εἶπον, ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται <ὁ Παράκλητος> καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν“ – така цитира Фотий – ibid., 305A.

²⁶ Ibid., 302AB.

– продължава Фотий – Иисус напомня на същото място, че иманото от Отца е свойствено и за Сина. В този случай Духът черпи от притежанието на Сина и получава чрез свйственото на Сина онова, което е имано от Отца²⁷. Тук следователно се има предвид не ипостасата на Св. Дух, а енергията на благодатните божествени дарове (ή τῶν χαρισμάτων ἐνέργεια)²⁸.

Този 'Дух', който придава божествените дарове, се схваща от Фотий като свързан с творението, респ. с времето. Без колебание той настоява, че 'Духът Христов' приижда от Иисус не доколкото е Бог, а доколкото е човек; Духът произтича от Христа не доколкото е вечен и единсъщен на Отца, а доколкото се е възсъединил с човешката природа²⁹. Чрез този еднозначно темпорален контекст се изяснява както множествеността на даровете, които се придават на творението от *единия* Дух³⁰, така и положението, че Духът се проважда чрез Сина, докато ипостасата на Св. Дух изхожда само от Отца³¹. По този начин вечното и неизменно отношение на Сина към Св. Дух остава извън внимание и дискусията за благодатните божествени дарове се изолира от въпроса за вечното съществуване на Св. Дух³².

Ако при това се вземе предвид, че Фотий решително се обявява против съответните твърдения на латинските църковни отци Августин, Амвросий и Йероним и им противопоставя други, не само гръцки, но и латински авторитети³³, налага се съгласието с отдавна изказаното заключение, че Фотий не само окончателно догматизира „гръцкото“ учение за изхождането на Св. Дух само от Отца, но освен това въвежда и налага метода и системата за обмисляне на тази проблематика чрез богословско-философско изследване на ученията на църковните отци. Така той застава в началото на една голяма дискусия, която може да бъде проследена в хода на столетията през Андроник Каматерос, Йоан Век, Григорий Палама, Висарион³⁴. При това тези имена назовават само

²⁷ Ibid., 309C.

²⁸ Ibid., 312B.

²⁹ Ibid., 388B.

³⁰ Cf. ibid., 340A.

³¹ Ibid., 337C.

³² Така А. PAPADAKIS, *Crisis in Byzantium. The Filioque Controversy in the Patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283–1289)*, New York 1983, 84.

³³ Cf. Migne PG 102, 344B–352C; 393A–396B.

³⁴ Така J. HERGENROETHER, op. cit. (като бел. 16), 412–413.

най-изявените фигури в един интензивен спор, в който взимат участие не само византийски, но и латински мислители от най-висока интелектуална класа. Неслучайно кратката формула от събора в Лион слага ударението върху вечното изхождение на Св. Дух от Отца и Сина, имайки при това не две начала, а само едно *principium*, което на това отгоре следва да е в съгласие както с латинските, така и с гръцките авторитети³⁵.

3. Йоан XI Век: неговата позиция и питането за нейните източници

Йоан Век (поч. 1297), някогашен хартофилакс, а после велик скевофилакс в „Света София“, е онзи, чието име се свързва най-плътно със събора в Лион. Първоначално Михаил VIII вижда в негово лице противник, когото обаче би искал да спечели за идеите си. Затова той вкарва Век в затвора, предоставяйки му обаче една цяла библиотека, съдържаща всички налични текстове, които имат за свой предмет разделението между църквите. Век излиза от това обучение напълно убеден в правилността на римската доктрина. Той е провъзгласен за Константинополски патриарх и става централна фигура в партията на тогавашните латинофрони. Заглавието на основното му съчинение гласи *За единението и мира между църквите на стария и новия Рим*. Запазени са два варианта на този текст. Съчинението *За изхождението на Светия Дух*, което е публикувано самостоятелно в *Patrologia Graeca*, е всъщност приложение към първия вариант. Често цитираните *Епиграфи* представляват по своето съдържание едно резюме на идеите, изложени в *За единението*³⁶.

³⁵ „Fideli ac devota professione fatemur, quod Spiritus sanctus aeternaliter ex Patre et Filio, non tanquam ex duobus principiis, sed tanquam ex uno principio, non duabus spiritationibus, sed unica spiratione, procedit. Hoc (...) habet orthodoxorum patrum atque doctorum, Latinorum pariter et Graecorum, incommutabilis et vera sententia. Sed quia nonnulli (...) in-errores varius sunt prolapsi, (...) damnamus et reprobamus omnes qui negare praesumpserint, aeternaliter Spiritum sanctum ex Patre et Filio procedere, sive etiam temerario ausu asserere, quod Spiritus sanctus ex Patre et Filio tanquam ex duobus principiis et non tanquam ex uno procedat“ – цит. по *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Freiburg (Breisgau) 1962, 290.

³⁶ Вж. още ВЕСК, *Kirche* (като бел. 5), 681–682; PAPADAKIS, *Crisis* (като бел. 32), 18–19.

Съвсем в началото на *За единението* Век обяснява мотивацията за богословските си размишления. Иде реч за единството на църквите и църковния мир. В тази връзка той сочи вредността на схизмата между Запада и Изтока, особено злотворна в съвременното му трудно време и на фона на експанзиращия ислям³⁷. Лесно е да се види, че акцентът при Век има политически, респ. църковно-политически характер.

Централната теза на Век, многократно изказвана от него, гласи, че Св. Дух изхожда по природа и същност от Сина (както и Синът изхожда от Отца), и че той, Светият Дух, има битието си от същността на Отца и Сина³⁸. Това е, по мнението на Век, позицията, застъпвана от Римската църква относно изхождането на Св. Дух от Отца и Сина³⁹. Век не само повтаря буквално решенията от Лион (изхождането на Св. Дух става и от Сина, но въпреки това не от две причини или начала)⁴⁰, но и се опитва да опровергае обвиненията на Фотий, че по този начин би се удвоило началото на изхождението, с което се накърнява простотата на Троицата или пък Отец и Син се обединяват в едно лице. Тук Век въвежда основната си теза, за която настоява, че била заимствана от „латините“⁴¹.

За да осигури аргументативно основание на твърдението си, Век се решава на един радикален ход: Подчертавайки изхождението на Св. Дух от Отца и от Сина, той настоява, че при това изобщо не се имат предвид ипостасите и мисленето за ипостасите няма място тук. Светците, посочвали, че Св. Дух изхожда от същността на Отца и Сина, не са имали на ум – според Век – нито ипостасата на Отца, нито на Сина⁴². В този контекст той подчертава в съчинението си *За изхождението на Св. Дух* решаващата роля на φυσική σχέσις при изхождението на Св. Дух, при което я противопоставя на λόγος τῆς ὑλοστάσεως⁴³. Със същия патос той определя ἐκ Πατρὸς καὶ ἐξ Υἱοῦ възприетата ὑπαρξις на Св. Дух като „същностно съ-

³⁷ Вж. Migne PG 141, 16AC.

³⁸ Ibid., 89D; 41D.

³⁹ Ibid., 17C.

⁴⁰ Вж. ibid., 25A.

⁴¹ Вж. ibid., 96D; 100BC; 140CD.

⁴² Ibid., 89A.

⁴³ Вж. Migne PG 141, 205A; 220AC.

ществуване“⁴⁴. Това следва според него с необходимост, защото всичко, което се изказва за битието на Сина, се отнася към Отца като към първа причина, при което се въвежда еднозначна връзка между ‘причина’ и ‘същност’⁴⁵. Век е на мнение, че по този начин той не само утвърждава същността на Троицата⁴⁶, но и по никакъв начин не накърнява различието между ипостасите⁴⁷.

Предпоставката, на която Век се позовава тук, е фактът, че няма съществуване, неосноваващо се на някаква същност. Затова изразите „в същност“ и „в ипостас“ (ἐνουσίως καὶ ἐνυποστάτως) означават за него едно и също⁴⁸. Ако Светият Дух, настоява Век, се изпраща от Сина според неговата – на Сина – същност и ипостас, то със самото това е казано, че Св. Дух произхожда същностно от Сина⁴⁹. Тъй като Св. Дух има битието си по съвсем същия начин от същността на Отца, която е една съществуваща (ἐκ τῆς τοῦ Πατρὸς ὑπαρχόν οὐσίας) и въипостазирана същност (καὶ αὐτὸ οὐσία ἐστὶν ἐνυποστάτως), заключава Век, то Св. Дух изхожда οὐσιωδῶς καὶ ἐνυποστάτως δι’ Υἱοῦ ἐκ τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας⁵⁰.

Чрез продължавашото и по-нататък релативиране на разликата между същност и ипостас в Св. Троица⁵¹, Век преследва една понятна цел. Той, като ромей, разбира традицията, в която живее, и му е ясно, че придържането към ипостасността на първото начало прави невъзможно в тази традиция твърдението, че Св. Дух изхожда от Отца и Сина като от *едно* начало. Затова тезата му е така радикална и акцентирането на същността – така решително.

По същата причина той подробно се занимава с формулата „чрез Сина“, която Фотий например изцяло премълчаваша⁵². Според Век изразите ‘ἐκ τοῦ Θεοῦ’ и ‘διὰ τοῦ Θεοῦ’ са екви-

⁴⁴ Вж. ibid., 49B: „ἢ ἐκλόρευσις... τὴν οὐσιωδῆ τοῦ Πνεύματος... ὑπαρξιν...“.

⁴⁵ Вж. ibid., 49D.

⁴⁶ Вж. ibid., 221D–224A.

⁴⁷ Ibid., 52AB.

⁴⁸ Cf. ibid., 53C.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid., 64C. Срвн. ibid., 88CD.

⁵¹ Вж. по образцов начин напр. ibid., 89BC.

⁵² Вж. Векс, *Kirche* (като бел. 5), 311.

валентни по дефиниция⁵³. Затова му се вижда безпроблемна тезата, че Св. Дух изхожда от същността и ипостасите на Отца и Сина и въпреки това изхожда от едно начало: защото единството на Отца и Сина е единство по същност и Бог е мислим като причина или начало единствено благодарение на това единство⁵⁴. Обявяването на тъждествеността на изразите „ὁπάρχει“ и „ὁπαρξίν ἔχειν“, играещи важна роля в дебата, има същото основание. За Век „ὁπαρξίν ἔχειν“ не означава нищо друго, освен „ἐκ τῆς οὐσίας ἐστίν“⁵⁵.

Същият Свети Дух, който има битието си по природа и същност от Отца и Сина, същият той – проповядва Век – разпределя благодатните духовни дарове⁵⁶. Разликиите между глаголите „провождам“, „изпращам“, „прииждам“ и „изхождам“⁵⁷, между „изпращане“ (ἐκπεψίς) и „изхождение“ (ἐκπόρευσις)⁵⁸ се отхвърлят от Бек, тъй като всичките тези думи изразявали същностното съществуване на Св. Дух⁵⁹.

Една от основните позиции, подкрепящи разгръщането на тезата му, е тоталното отричане на фактора 'време' по отношение на Св. Дух. Век се аргументира, че нито при „ἐκ“, нито при „διὰ“ може да се говори за някакво темпорално изхождение или някаква темпорална форма на наличие на Св. Дух. Той посочва, че онова, което произвежда разликите между причина и следствие, не възниква между ипостасите на Троицата нито с оглед на същността или природата, нито във връзка с времето, пространството и т. н. Времето не може да бъде тема, а още по-малко критерий в тази проблематика⁶⁰.

Едно оглеждане на тезите в съчинението на Век *Епиграфи* от перспективата на положения тук хоризонт позволява разпознаването на същите теми. Св. Дух има битието си от Отца и от Сина, при което „ἐκ“ и „διὰ“ означават едно и също. Така бива изречен правилният ред (τάξις) в Св. Троица

⁵³ Вж. напр. *ibid.*, 61B, 61D.

⁵⁴ *Ibid.*, 60CD, 88BC.

⁵⁵ *Ibid.*, 88AB.

⁵⁶ *Ibid.*, 52D–53A.

⁵⁷ *Ibid.*, 49D.

⁵⁸ *Ibid.*, 49A.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Вж. *ibid.*, 69AD.

(тези 1–4)⁶¹. Тъй като природното благо (τὸ φυσικὸν ἀγαθόν) е общо за всички ипостаси, то се дарява природно (φυσικῶς) от Отца чрез Сина (теза 5)⁶². Затова са синонимни казванията, че Св. Дух изхожда от Отца и получава <изхождение си> от Сина (теза 6)⁶³. Оттук пък следва тъждеството на πρέβεισι, προχεῖται и ἐκπορεύεται (теза 7)⁶⁴. Изхождение на Св. Дух е произтичане на неговата божествена природа от божествената същност и природа на Сина (теза 8); това изхождение е едно свойство на същността на Отца и Сина (теза 9); природно свойство на Отца е да преминава в своя – роден от него – Син и да излъчва из себе си Св. Дух и Сина. Вследствие на това Св. Дух произхожда от същността на Отца и Сина (теза 10)⁶⁵. Битието на Сина е свойствено (ἴδιον) на Отца, защото Синът е из същността на Отца. По същия начин и Св. Дух изхожда извънвремето от Сина. Той е свойствен на Сина и има битие от същността му. Тъкмо защото Св. Дух изхожда от Отца и Сина по този начин, затова τὸ Πνεῦμα е ὁμοούσιον на Отца и Сина (теза 11)⁶⁶. Св. Дух има битие от същността на Сина – при което не съществува никаква разлика между „от същността“ (ἐκ τῆς οὐσίας) и „от ипостасата“ (ἐκ τῆς ὑποστάσεως) –, също както и Синът е роден от същността и ипостасата на Отца (теза 12)⁶⁷. Св. Дух изхожда същностно и въипостасно от Сина (теза 13)⁶⁸.

Тезите на Век стоят в центъра на споровете, разгоряли се след смъртта на Михаил VIII. Григорий II поставя в своя *Томос* седем въпроса относно източниците на въпросните тези. Два от тях са особено важни тук: въпросът, къде бива излагано учението, че едната същност и божественост на Отца и Сина е причината за съществуването (τῆς ὑπαρξέως) на Св. Дух; и въпросът, кой от онези, които са настоявали, че Отец е причинителят на Св. Дух, са приписвали това не на ипостасата, а на природата на Отца⁶⁹. За Григорий тези въпроси имат чисто

⁶¹ Migne PG 141, 613B; 633BC; 639B.

⁶² *Ibid.*, 648AB.

⁶³ *Ibid.*, 665AB.

⁶⁴ *Ibid.*, 668D.

⁶⁵ *Ibid.*, 673AB; 619BC; 700BC.

⁶⁶ *Ibid.*, 701D–704C.

⁶⁷ *Ibid.*, 707BC.

⁶⁸ *Ibid.*, 709D–711D.

⁶⁹ Migne PG 142, 243C.

риторичен характер. Той не познава такива автори. За него Век е бащата на тези заблуждаващи и богохулни *δούματα*⁷⁰. Нека се опитаме да отговорим на тези питання днес.

Съвременниците на Век свидетелстват, че той е бил достатъчно почтен да признава своята предварителна незапознатост с тринитарната проблематика и факта, че той лично не е изследвал въпроса за изхождението на Св. Дух никога преди това⁷¹. Това означава, че Век не се опитва да въведе някакъв нов богословски възглед⁷², а за него се е оказало достатъчно запознаването с произведенията на Никифор Влемид (род. 1197 – поч. 1272), за да се убеди в правотата на латините⁷³.

Прочутият учител на Теодор II Ласкарис действително застъпва мнението, че Св. Дух изхожда от Отца чрез Сина и от Сина, но го застъпва по много особен начин. Най-напред той се опълчва срещу следствията от схващането, че Св. Дух е някакво, пък било то и вечно, творение⁷⁴, и отхвърля всички възможни импликации на времевостта спрямо изхождението и проявлението на Св. Дух⁷⁵. Влемид подчертава, че няма радикална разлика между излъчването и проявяването на Св. Дух, защото и в двата случая се има предвид едно действие посредством силата на Бога (*διὰ τῆς δυνάμεως ἢ ἐνέργειας*), има се предвид въипостазираната сила Божия (*Θεοῦ δυνάμεις ἐνυπόστατος*)⁷⁶.

В тази връзка за Влемид е важно да покаже, че ипостасите на Троицата са еднакви по същност и сила, макар и Отец да е началото на другите две ипостаси. Защото Синът и Св. Дух имат равномошно съществуване от Отца, затова те получават природно (*φυσικῶς*) от него еднаква същност и сила и всичко друго, което им принадлежи и им е свойствено като на ипостаси. Влемид пита, какво следва да означава „произтичам природно“ (*τὶ τὸ προχεῖσθαι φυσικῶς*). Отговорът му гласи, че така се означава самото изхождение на Св. Дух; едно собствено съществуване и свойство (*ὑπαρξίς ἰδικὴ καὶ ἰδίωμα*)⁷⁷. Влемид е на мнение, че трябва да се признае изхож-

⁷⁰ Cf. *Tomos*, in Migne PG 142, 243C; cf. 244C.

⁷¹ Вж. PAPAĐAKIS, *Crisis* (като бел. 32), 19.

⁷² *Ibid.*

⁷³ Вж., *Kirche* (като бел. 5), 671.

⁷⁴ Вж. *Oratio I*, in Migne PG 142, 536B; 545D.

⁷⁵ Вж. *ibid.*, 545B; 549A.

⁷⁶ *Ibid.*, 540D–541A.

⁷⁷ *Ibid.*, 549AB; 551BD; 553CD.

дането на Св. Дух чрез Сина, тъкмо за да може да се твърди единосьщието и самостоятелността на ипостасите. Синът също проважда Св. Дух, защото е единосьщен на Отца и Св. Дух и поради това се означава от Влемид като „τὸ ὁμοούσιον αἴτιον“. Св. Дух добива чрез Сина същото положение и същата природа, които Синът има от Отца⁷⁸. Св. Дух изхожда чрез Сина от Отца⁷⁹.

Заедно с това обаче Влемид настоява, че Св. Дух изхожда от Сина не като от първа причина⁸⁰, а като от посредник, който сам получава Духа и всичко, което притежава, от Отца⁸¹. Синът няма в себе си силата да накара нещо да изходи от него (*τὸ προφητικόν*), както Отец има *τὸ γεννητικόν* в себе си. Синът не е *αἴτιος ἀρχικός*. Само Отец, и то ипостасата на Отца, е причината и началото както за Сина, така и за Св. Дух. Отец е *αὐτοαίτιος*, той е едното начало на творението и на Божествеността, която няма начало⁸². Затова изразът, че Св. Дух изхожда от Отца чрез Сина казва най-вече това, че единствено Отец е причината за изхождението на Св. Дух⁸³. Влемид не намира никаква разлика между изразите „ἐκ Πατρὸς“ и „ἐκ Πατρὸς διὰ Υἱοῦ“⁸⁴. Тъй като причината за изхождението е ипостасата на Отца, затова упорито се настоява, че изхождението е начинът на съществуване на Св. Дух (*τρόπος ὑπαρξεως*) и ипостасно свойство, както е родеността за Сина и неродеността за Отца⁸⁵.

Правомерно е тук питането, дали Влемид изобщо трябва да бъде причисляван към защитниците на латинската позиция или по-скоро той стои в началото на едно ново развитие в рамките на византийската мисловна традиция. Това във всеки случай, което може да се изкаже с определеност е

⁷⁸ *Oratio II*, in: *ibid.*, 569BC.

⁷⁹ Вж. напр. *Oratio I*, in: *ibid.*, 544B: „δι’ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα παρὰ Πατρὸς ἐκπορεύεσθαι“.

⁸⁰ *Oratio II*, in: *ibid.*, 577C: „τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐκ ἐκ τοῦ Υἱοῦ καθάπερ ἐκ πρώτης ἀρχῆς δογματίζομεν, ἀλλὰ διὰ τοῦ Υἱοῦ παρὰ τοῦ Πατρὸς“.

⁸¹ *Ibid.*, 581D–584A; cf. *Oratio I*, in: *ibid.*, 557D.

⁸² *Oratio I*, in: *ibid.*, 557C.

⁸³ *Ibid.*, 557D.

⁸⁴ *Ibid.*, 561C.

⁸⁵ *Oratio II*, in: *ibid.*, 568B.

положението, че той навярно би могъл да инспирира Век, но основната теза на Век не може да бъде открита при Влемид.

Век обаче не може да е заимствал тезата си и от разпространяваните тогава в Константинопол латински съчинения. Хуго Етериано например публикува през 12 век в Константинопол едновременно на гръцки и латински трите книги на своето писание *De haeresibus graecorum*, станало много популярно по времето на Век⁸⁶. Там той многократно обръща внимание на единството на божествената природа или субстанция, за да може да обоснове единството на началото на изхождението⁸⁷. Той обаче еднозначно приписва раждането на Сина и изхождението на Св. Дух на божествените лица и на техните *habitudines* и *proprietaes*⁸⁸. Св. Дух изхожда съобразно порядъка на лицата⁸⁹. В този пункт становището на Хуго съпада по принцип с позицията на вече споменатия (в бележка 5) доминиканец от конвента в Константинопол. Позитивната теза в неговия, станал прочут, трактат *Contra errores graecorum* (писан около 1252 г.) гласи, че Св. Дух „mediante... ab Filio esse accipiat“, при което за него няма никакво съмнение, че изхождението на Св. Дух е причинено от лицата на Отца и Сина⁹⁰. В същия смисъл се изказва и Анселм от Хавелберг по време на своите богословски диспути в Константинопол (1136 и 1154 г.), описани от него по-късно⁹¹.

⁸⁶ Вж. ВЕСК, *Kirche* (като бел. 5), 313.

⁸⁷ Cf. e. g. L. I, c. 4, 5; L. II, c. 4 (Migne PL 202, 238A-B, 239C-240B, 283C).

⁸⁸ Cf. L. I, c. 6 (Migne PL 202, 242D): „Attendendum vero est quod causa et principium genitum, et procedens, et similia, non sint naturae seu substantiae, sed personarum piae ac diligentes explorationes, et sacerima guaedam notamina“. L. I, c. 8 (ibid., 244D): „Nam in emissione Spiritus atque omnibus aliis videtur Pater Filio communicare, simulque cum eo de sua substantia Spiritum emittere. Substantia vero ipsa neque emittit, neque generat, neque generatur... Pater non in eo quod substantia, sed in eo quod Pater, et secundum huius habitudinem ex sua substantia Filium generat“. L. II, c.3 (ibid., 281C): „...circa hypostaticas personalesque proprietates...“. L. II, c. 7 (ibid., 293B): „Nam personae consubstantiales sunt, sed non substantiae“.

⁸⁹ L. II, c. 13 (ibid., 312A): „Spiritus ex Filio...procedit secundum personarum ordinem“.

⁹⁰ Вж. напр. Migne PG 140, 491B-494B; 498C.

⁹¹ Вж. напр. *Dialogi*, L. II, c. 2 (Migne PL 188, 1167A-B): „...ostendens se esse unum et idem principium cum Patre in unitate eiusdem substantiae, qui tamen est de principio proprietate filialis personae“.

Налага се следователно отново да се пита, кой е авторитетът, на който се основава Век. Кой са латините, от които, както настоява самият той⁹², е заимствал тезата си?

4. Тома от Аквино и Николай от Котрон

При въпроси от подобен род погледът спонтанно се насочва към Тома от Аквино. В този случай са налице и сериозни основания за това. Съчинението на Тома *Contra errores Graecorum* е един от най-значимите продукти на подготовката за „вселенския“ събор в Лион. Аксиомата „duo spirantes, sed unus spirator“, върху която се основава лионската дефиниция, е резултат от интелектуалните усилия на Аквината⁹³. Но положителният отговор на нашето питане не може да бъде открит и при Тома от Аквино и неговия текст *Contra errores Graecorum*. В пролога Тома тактично казва, че „между твърденията на древните гръцки светци се срещат и такива, които са съмнителни от днешна гледна точка“, при което заявява намерението си да започне с посочването на тези *dubia*⁹⁴. В рамките на този анализ се открива едно становище, което има отношение към нашия проблем.

Макар самият Тома да е склонен да вижда основанията на едното начало за изхождението на Св. Дух в едната природа и същност на Отца и Сина⁹⁵, той категорично подчертава, че „communis essentia non generat nec gignitur nec procedit“, така че „persona generet vel spiret personam, aut generetur aut spiretur a persona“⁹⁶. Свойственото (*propria*) на лицата не бива да се приписва на божествената същност⁹⁷.

⁹² Вж. напр. Migne PG 141, 140CD.

⁹³ В. ROBERG, *Das zweite Konzil von Lyon* (като бел. 3), 266. Вж. *S. th.* I, 36, 4 ad 7; *Contra errores Graecorum* I, 10.

⁹⁴ *Contra errores Graecorum* I, prologus.

⁹⁵ Вж. напр. ibid., II, 28-29.

⁹⁶ Ibid., I, 4.

⁹⁷ Ibid.: „...non ergo hoc ipsum quod est generare vel nasci vel procedere potest essentiae divinae attribui quae est communis et omnino indistincta in tribus personis“. Cf. ibid. I, 5: „Non enim dicitur Filius essentiae paternae quasi a paterna essentia genitus, sed quasi paternam essentiam per generationem accipiens“. Cf. ibid. I, 17: „...improprie essentia divina dicitur generans vel genita secundum generationem aeternam in quantum essentia ponitur pro persona, ut intelligatur essentia generare quia Pater qui est essentia generat...“.

Тома развива своето позитивно учение най-вече във втората част на текста, при което се основава на определени „гръцки“ авторитети. Особено важни за нашата тема са тезите, в които се обосновава *processio aeterna*⁹⁸, вечното изхождение на Св. Дух от Сина. Една от централните предпоставки в този контекст е, че общата християнска традиция не се изказва за някакво времево даряване или изпращане на Св. Дух, а за едно съществуване на Духа чрез или от Сина, което съществуване следва да е вечно⁹⁹. Изхождайки от тази проблематика, Тома се опитва да докаже, че глаголите „esse“, „existere“, „spirari“, „emanari“ и „profluere“ са в значението си синоними на „procedere“, схващайки „procedere“ като понятие, общо за всички останали¹⁰⁰, когато става дума за изхождението на Св. Дух от Сина¹⁰¹. Това му дава основание да обяви изразите „existere“, „essse habere“ и „essentiam habere“ за значещи едно и също¹⁰². Накрая той тържествено установява положението, че произхождението на Св. Дух от Сина било извеждано по еднакъв начин от латинските и гръцките учители¹⁰³.

Достоинство за отбелязване в тази връзка е обстоятелството, че – както показват днешните критични издания¹⁰⁴ – повечето от твърденията на гръцките авторитети, на които се опира Тома, или не могат да бъдат открити при съответните автори, или са (обикновено заблуждаващи) глоси към техните тези. В първата част на съчинението, където се обсъждат *dubia* (съмнителните тези), предмет на анализа са преди всичко текстове, приписани на Атанасий, като при това повечето от тях не могат да бъдат открити сред писаното от този автор. Както е известно¹⁰⁵, Тома не знае гръцки. Затова може сериозно да се зададе въпросът, кой е източникът, откъдето Тома черпи знанието си за гръцките авторитети?

⁹⁸ Изразът може да бъде открит напр. *ibid.*, II, 14.

⁹⁹ Вж. *ibid.*, II, 1–2; II, 11; II, 14.

¹⁰⁰ *Ibid.*, II, 26.

¹⁰¹ *Ibid.*, II, 26–27.

¹⁰² Вж. напр. *ibid.*, II, 14; II, 21; II, 22.

¹⁰³ *Ibid.*, II, 30.

¹⁰⁴ Вж. особено прецизно в апарата към публикацията на текста в Leonina (t. XL, A69–A105).

¹⁰⁵ Вж. напр. L. SCHÜTZ, „Der hl. Thomas von Aquin und sein Verständnis des Griechischen“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 8 (1895), 273–283.

В случая с *Contra errores Graecorum* отговорът на този въпрос е много добре известен. Съчинението е писано от Тома във връзка с молбата на папа Урбан IV да подложи на богословска проверка един *Libellus*¹⁰⁶. Както самата книга, така и реакцията на Тома са момент от опитите, правени през XIII век, да се сключи съюз между латините и гърците, които започват с кореспонденцията между папа Инокентий III и император Теодор Ласкарис (1205–1214) и завършват със събора в Лион¹⁰⁷. Тома трябва да изследва не автентичността на източниците, което той и без това не би могъл да стори, защото няма възможност да познава непосредствено гръцките учители, а да направи богословска преценка, която задача той лоялно решава. *Contra errores Graecorum* може да се гледа като прецизни глоси към този *Libellus*¹⁰⁸. В пролога и епилога Тома си позволява някои критични бележки относно превода на едни или други гръцки понятия и с оглед на езиковото оформление на текста. В наше време бяха открити и причините за езиковите проблеми в този *Libellus*.

Изследвания от средата на века успяха да установят, че авторът на книгата е Николай от Дурацо, епископ на Котрон, грък по произход, многократно появявал се в Константинопол като папски пратеник и императорски съветник. Името му се среща за пръв път в едно писмо от 2. 9. 1254 г., в което Инокентий IV споменава своя „*dilectum filium magistrum Nicolaum de Durachio, camerae nostrae clericum, in latina et graeca lingua peritum*“¹⁰⁹. За втори път името му може да бъде открито в едно богословско съчинение на император Теодор II Ласкарис (1254–1258) относно изхождението на Св. Дух. То е

¹⁰⁶ *Liber de fide trinitatis ex diversis auctoritatibus sanctorum grecorum confectus contra grecos*. Вж. критичното му издание в: *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*, ed. Leonina, t. XL, Romae 1969, A109–A151.

¹⁰⁷ В тази връзка следва да бъдат споменати още контактите между Григорий IX и Йоан III Ватаци (1249–1253), Александър IV и Теодор II Ласкарис (1256), Урбан IV и Михаил VIII Палеолог (1262–1264), Климент IV и Михаил VIII (1266–1267), Григорий X и Михаил VIII (до 1274). Вж. P. GLORIEUX, „Introduction“, in: S. THOMAS D'AQUIN, *Contra errores Graecorum*, ed. P. GLORIEUX, Tournai – Paris – Rome – New York 1957, 5.

¹⁰⁸ Вж. E. DONDAINE, „Préface“, in: *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*, ed. Leonina, t. XL, Romae 1969, A19.

¹⁰⁹ A. DONDAINE, „Nicolas de Cotrone et les sources du *Contra errores Graecorum* de Saint Thomas“, in: *Divus Thomas* 28 (1950), 324.

директно адресирано до епископ Николай от Котрон, който – както пише императорът в предговора – му бил разяснил в едно изложение учението на латинската църква. В своя текст Теодор опровергава това именно учение¹¹⁰. През 1262 г. Николай се явява за пръв път пред Михаил VIII, а през есента на 1263 г. излага пред папата становището на императора. В писмо на Михаил VIII до Урбан IV от 1263 г. може да бъде прочетено едно похвално слово за Николай, епископа на Котрон, който бил присадил цветята от градината на латинската църква в градината на гръцката и връчил на императора едно писание, представящо вярата на латинците¹¹¹. На 23 май 1264 г. папата пише своето послание *Mediator Dei et hominis*, в което препоръчва на Михаил VIII Николай („*venerabilis frater poster Nicholaus Cotroneus episcopus*“) и двама други легати. А. Донден доказва, че споменатите писма на императора и папата (както и писмото на Климент IV от 1267 г.) са инспирирани и редактирани, ако не и писани, от самия Николай, разпознат по-късно сред участниците на Лионския събор¹¹². Редом с другите си доказателства, Донден насочва вниманието към списъка на гръцките и латинските авторитети в това писмо (както и към начина на тяхното именуване), които съвпадат със съответния списък в епилога на *Libellus*¹¹³.

¹¹⁰ А. DONDAINE, „Nicolas de Cotrone“ (като бел. 109), 325–326. Вж. Н.-Г. БЕСК, *Kirche* (като бел. 5), 673; Н.-Ф. DONDAINE, „Préface“ (като бел. 108), А18.

¹¹¹ „...praedictus Nicholaos Cotroneus episcopus qui tamquam planta fructifera fuerat de viventi et florido patriae tuae viridario tuaeque gentis origine ad ortum memoratae Romanae matris ecclesiae transplantatus, vir erat diligens Dei cultor, discretus et verus catholicae praedicator fidei et reuniendae communis matris sine personarum acceptione zelator ac sacrarum explanator intelligens scripturarum, tuas eidem episcopo litteras transmisisti rogans instanter eundem ut Dei suaeque amore patriae occulte ad tuam presentiam personaliter se transferret ut immediate ex oris ipsius veritatem fidei quam sancta et catholica Romana Dei ecclesia profitetur et divinarum scripturarum doctrinam quam ad eruditionem eadem Romana proponit ecclesia, formamque nostri divini sacramenti seu ritus graeci relatione sermonis audires et haurires nostram et fratrum nostrorum plenarie voluntatem. Idem vero episcopus (...) ipse tibi et tuis omnia quae sunt verae fidei per ordinem reseravit.“ – цит. по публикацията на писмото в изданието: S. THOMAS D'AQUIN, *Contra errores Graecorum* (като бел. 107), 13.

¹¹² Вж. В. ROBERG, *Das zweite Konzil von Lyon* (като бел. 3), 232, бел. 76.

¹¹³ А. DONDAINE, „Nicolas de Cotrone“ (като бел. 109), 332–335 и 340.

Може да се гледа като доказан фактът, че този *Libellus*, съхранен в само един латински ръкопис, е писан първоначално на гръцки, а чак след това преведен на латински¹¹⁴. Донден говори за „*latin primitif*“¹¹⁵. При своето изследване той установява, че първият гръцки вариант на текста е писан около 1255 г. за Теодор II Ласкарис. По-късно Николай преработва съчинението и го връчва лично (най-вероятно през 1262 г.) на Михаил VIII. В края на 1263 или в началото на 1264 г. авторът завършва латинския превод, предназначен за Урбан IV, който от своя страна препраща текста на Тома от Аквино¹¹⁶.

Първият трактат от съчинението, още в първото изречение описано от своя автор като *Libellus de processione spiritus sancti et fidei trinitatis*¹¹⁷, се занимава с изхождението на Св. Дух и обхваща 5/6 от целия обем на текста (пп. 93 от общо 113). Почти всички „източници“ на Николай или са, неустановими или са глоси (респ. „разширения“) на действителните тези на гръцките учители¹¹⁸. Първите 24 глави представляват в по-голямата си част една сбирка от положения, посочени като цитати от „*Sermo tertius niceni concilii*“ на св. Атанасий, при което първите седем глави се основават единствено върху този източник. Подобно съчинение на Атанасий не е установявано; то никога не е съществувало. Донден определя първите девет глави от съчинението на епископ Николай директно като „един малък трактат за Троицата“¹¹⁹. В този трактат са откриваеми твърдения, решаващи за обсъжданата тук проблематика.

В началото на произведението си Николай кара „Атанасий“ да каже, че Синът бил „*fructus nature eius*“ (сиреч на От-

¹¹⁴ Вж. *ibid.*, 317–320.

¹¹⁵ *Ibid.*, 319.

¹¹⁶ Вж. *ibid.*, 324–340; P. GLORIEUX, „Introduction“ (като бел. 107), 5–7; Н.-Ф. DONDAINE (като бел. 108), А18-А19.

¹¹⁷ *Liber de fides trinitatis* IV, 113.

¹¹⁸ Вж. Н.-Ф. DONDAINE (като бел. 108), А13. П. Глорио се вижда изправен пред алтернативата, дали Николай е бил заблуден или сам е „изковал“ текстовете. В името на неговата чест, той отхвърля втората хипотеза – P. GLORIEUX, „Introduction“ (като бел. 107), 7–8. X.-Ф. Донден обобщава много по-резво: „*notre Libellus est un recueil hâtif, tendancieux*“ – *ibid.*, А18. X.-Г. Бек от своя страна отваря дума за „безскрупулността на патристическото 'образование' на автора“ – Н.-Г. БЕСК, *Kirche* (като бел. 5), 676.

¹¹⁹ Н.-Ф. DONDAINE (като бел. 108), А18.

ца). Мнението, че „природата на Отца е безплодна“ следвало да се отхвърли. Живата природа на Отца имала „logon, id est verbum mentale“, така че Отец и Син по природа „издъхват“ и Св. Дух¹²⁰. Затова „Атанасий“ заявява по-нататък, че „*usia ipsius verbi adoramus spiramen spiritus coeternaliter spiratum deum*“¹²¹. „Атанасий“ принуждава самото Слово да изкаже вярваното от света положение, че „*a me usiodos, id est essentialiter, spiritum paraclitum et eternaliter spiratum*“, който освен това бил „*ad hos et per hos ad ipsum mundum missum per omnimodam energiam, id est operationem*“¹²². Това му дава възможността да твърди „*de usia ipsius verbi adoramus spiramen spiritus coeternaliter spiratum deum*“¹²³. Въз тази основа изведеното от самия Николай заключение гласи, че Св. Дух е „*de deo vero filio existentem phisicon, id est naturaliter*“¹²⁴, че „*et de amborum natura, uiuente usia, plenus et prefectus, beatus et indissolubilis, uiuus spiretur spiritus*“¹²⁵. Тази гледна точка предизвиква и критикувания от Тома превод на „*hypostasis*“ с „*essentia personalis*“¹²⁶, който превод взема начало не от „гръцкото“ схващане за ὑπόστασις, а иска да подчертае значимостта и даже примата на същността в рамките на тринитарната проблематика.

Тезата, формираща последното съдържателно заключение в текста, а именно, че Св. Дух изхожда „*naturaliter*“ и „*essentialiter*“¹²⁷, следва да бъде гледана като централната теза на Николай, чрез която той се опитва да реши и другите дискуссионни въпроси. По този начин той потвърждава както единството на Бога, което той поставя в непосредствена зависи-

¹²⁰ *Liber de fide trinitatis* I, 1: „...qui dixit patrem se ipsum habere logon, id est verbum, natum homouision, <id est> coessentialiter, et uiuum vitam habentem et ex se spiramen vite et per se verbum phisikon fisicos, id est naturale naturaliter, spiratum uiuum spiritum, scilicet sanctum. Ait enim <sc. kbeatus athanasius>: Sicut pater habet uitam in semet ipso, hoc est spiritum sue uiue nature, sic dedit et filio habere in semet ipso, id est suam uiuam naturam cum uiuo spiramine paraclito deo“.

¹²¹ *Ibid.*, I, 2.

¹²² *Ibid.* I, 3. Cf. *ibid.* I, 4: „...tuum spiritum ex mea vsia usiodos, id est essentialiter...“.

¹²³ *Ibid.*, I, 6.

¹²⁴ *Ibid.*, I, 11.

¹²⁵ *Ibid.* I, 16. Срвн. *ibid.* I, 17: „...naturalis spiritus de natura naturalis filii eterni dei patris...“.

¹²⁶ *Ibid.*, I, 12. Срвн. и критиката на Тома в епилога на съчинението му.

¹²⁷ *Ibid.*, IV, 113.

мост с изхождението на Св. Дух от Отца и Сина¹²⁸, така и нетварния и извънвремеви характер на Св. Дух и неговото изхождението¹²⁹. От съвсем същата позиция той разяснява и „правилния ред“ в Троицата¹³⁰. С право следователно може да се твърди, че крайната теза, според която изхождението на Св. Дух, както и раждането на Сина, става *essentialiter*, от всеобщата същност (а не *personaliter*), е теза на самия Николай от Котрон, остро критикувана в латинската традиция от Тома от Аквино.

Както видяхме обаче, тя играе централна роля при Йоан XI Век. Налице са достатъчно основания да се настоява, че източникът на Век, за който пита Григорий II и във връзка с който Йоан Век препраща към латинците¹³¹, е тъкмо този *Libellus* на Николай от Дурацо, епископ на Котрон. Ако Михаил VIII действително е връчил на Век всички притежавани от него книги в областта на тринитарната проблематика, тогава съчинението на високо ценения от папата и императора епископ непременно е било сред тях. Това обстоятелство се доказва не само чрез съпадението на основните тези и тяхната аргументативна употреба, но и косвено чрез подбора на авторитетите. Наистина, Век не споменава конфузното *Sermo tertius niceni concilii*, но и за него главният авторитет е Атанасий. Вижда се как Век изважда твърденията на Атанасий от собствения им контекст и ги подлага на мощна манипулация, за да ги накара да потвърдят неговата (и на Николай) позиция. С малко изключения (Век добавя още няколко гръцки автора), авторитетите, цитирани от Николай и Век са едни и същи. Най-знаменателна обаче е липсата на един бележит автор: никой от двамата, нито Николай, нито Век, се позовават на Дионисий¹³², който е иначе тежък авторитет за всички други участници в дискусиата.

Казаното дотук позволява, струва ми се, да бъде гледано като доказуемо твърдението, че източникът, ползван от Тома от Аквино за съчинението му *Contra errores Graecorum*, и

¹²⁸ *Ibid.*, I, 2.

¹²⁹ *Ibid.*, I, 2. Вж. и *ibid.*, I, 11.

¹³⁰ *Ibid.*, 15.

¹³¹ Вж. напр. Migne PG 141, 140CD.

¹³² Все пак името на Дионисий се появява на две места при Век в *De unione*, но само поради това, че на Ареопагита се основава Николай от Метон, рязко критикуван от Век – вж. Migne PG 141, 129B и D.

онзи, на който основава позицията си Йоан XI Век, взимайки страна в полемиката, разгърнала се във Византия към края на XIII век, е един и същ: *Libellus de fide trinitatis* на Николай от Котрон.

5. Григорий II и ΕΚΦΑΝΣΙΣ ΑΙΔΙΟΣ

Томосът на Григорий II от 1285 г., представящ резултатите от събора във Влахерна (февруари – август 1285 г.), бива определен като „навярно единственото особено важно съборно решение, взето през целия XIII век“ във Византия¹³³. С него се осъждат не само Йоан Век и неговите поддръжници Константин Мелитениот и Георги Метохит, но и формулата, утвърдена от Лионския събор¹³⁴. Тук се разгръща и учението за изхождението на Св. Дух, което и до днес представлява официалното учение на Православието¹³⁵. Този факт превръща *Томоса* в най-важния текст на Григорий. Всичките му други съчинения, които се занимават с тази проблематика, разгръщат и прецизират основните идеи, представени там, макар да не е коректно оценяването им като просто „an apologetic restatement of the Tomus“¹³⁶.

Съвсем в началото на текста Григорий посочва причината за църковния смут: това е твърдението, че Духът изхожда от Сина и от Отца¹³⁷. Тук се посочва и мястото при Йоан Дамаскин, станало предмет на споровете по време на цялото първо заседание на събора във Влахерна. Там се казва, че Светият Дух изхожда от Отца чрез (διὰ) Сина и заедно с това, че Отец е единственият причинител на Св. Дух (μόνος γὰρ αἴτιος ὁ Πατήρ)¹³⁸. Тълкуванието на Григорий гласи, че се има предвид изпращането на проявяващия се Дух от Отца чрез Сина, тоест опосредстваното чрез Сина откровение на Духа, който обаче има битие и съществуване от Отца¹³⁹. В своята цялост фор-

¹³³ Вж. А. ΡΑΡΑΔΑΚΙΣ, *Crisis* (като бел. 32), 153.

¹³⁴ Вж. Migne PG 142, 239B; 244B; 244D.

¹³⁵ Вж. J. MEYENDORFF, *A Study of Gregory Palamas*, New York 1974, 15.

¹³⁶ А. ΡΑΡΑΔΑΚΙΣ, *Crisis* (като бел. 32), 86.

¹³⁷ Migne PG 142, 233B–234A.

¹³⁸ *De fide orthodoxa* I 12, in Migne PG 94, 849AB.

¹³⁹ Migne PG 142, 240A: „ὅτι προβολεύς ἐστὶν τοῦ ἐκφαντορικοῦ Πνεύματος ὁ Πατήρ διὰ τοῦ Υἱοῦ“; „τὴν δι' Υἱοῦ τοῦ Πνεύματος παριστάνειν φανέρωσιν ἐκ Πατρὸς τὴν ὑπαρξίν ἔχοντος“.

мулировките на Григорий представляват един решителен напредък в богословската понятийност на православната църква.

За да уточни позицията си, той категорично се обявява против мнението, според което *едната* същност и божественост на Отца и Сина е причината за съществуването (ὑπαρξίς) на Духа. Тази постановка съставя непосредственото съдържание на шестата анатема¹⁴⁰ и е в тясна връзка с първата и четвъртата от общо единадесетте анатемите. Аргументацията е подобна на тази при Тома от Аквино. Григорий подчертава, че общата същност и природа не е причината за ипостасите, защото тя нито може да ражда, нито да изпроважда, нито пък може да се дели. От друга страна, позовавайки се на Максим Изповедник, той обръща внимание, че за отделна ипостас може да се говори, когато става дума за същността във връзката ѝ с определени лични свойства (ἡ μετ' ἰδιότητων οὐσία)¹⁴¹. Осмата анатема отхвърля мнението, че Отец е причинител на Св. Дух не ипостасно, а по природа¹⁴². На това място се опровергава и логиката на позицията, лежаща в основата на цитираното мнение. Век се нуждае от нея, за да е в състояние да доказва, че Синът е по необходимост причинител на Духа, доколкото е със същата природа като Отца, откъдето става възможно да се говори за една причина, представляваща Отец и Син в тяхната природа. Затова – обобщава Григорий – противно на всяка логика едната природа се превръща в причина на ипостасите¹⁴³.

В противовес на това той настоява, че няма в Троицата друга ипостас, освен тази на Отца, от която да произтичат съществуването и същността на единсъщните ипостаси на Сина и Духа (τοῖς ὁμοουσίοις ὑπαρξίς καὶ οὐσίωσις). Отец е коренът и източникът на Сина и Духа, той е единственият извор на Божествеността и единственият Причинител¹⁴⁴. Светият Дух изхожда следователно от Отца и има от него съществуването си (ἐκ τοῦ Πατρὸς ὑπαρξίν ἔχειν)¹⁴⁵.

¹⁴⁰ Migne PG 142, 241B.

¹⁴¹ Ibid.

¹⁴² Ibid., 142, 241D: „ὅτι ὁ Πατήρ αἴτιος τοῦ ἁγίου Πνεύματος, οὐ τῷ λόγῳ τῆς ὑποστάσεως, τῷ δὲ λόγῳ τῆς φύσεως“.

¹⁴³ Ibid., 241D–242A.

¹⁴⁴ Ibid., 240D–241A.

¹⁴⁵ Ibid., 236B.

В основата на тази позиция стои безкомпромисният тринитарен персонализъм, характерен за източното християнство. Ударението пада върху неподлежащия на препредаване или повторение начин на съществуване (τρόπος ὑπόρξεως) на ипостасите. От тази гледна точка ипостасата на Отца е вечният източник на всяко битие и всяка действителност във вечния живот на Троицата, в което се изразява неговата ипостасна-идентичност. Тъкмо отгук се вижда, че начинът на съществуване на Отца пречатства всяко изместване по посока на една безлична същност, обща за всички ипостаси, и прави във всяко отношение невъзможна подмяната на ипостасата на Отца чрез същността. Затова и Григорий подчертава¹⁴⁶, че Духът би могъл да изхожда от ипостасата на Сина само в случай, ако Отец и Син биха имали не само обща същност, но и образуваха една обща ипостас¹⁴⁷.

Григорий нарича Отца ἀρχὴ φυσικὴ καὶ οὐσιωδῶς αἴτιον, от който Син и Дух имат битие¹⁴⁸. Това обаче той прави от перспектива и с логика, различаващи се не само от тези на Век, но и на латинските богослови. Отец е тъкмо като ипостас природно начало и същностна причина на Сина и Духа. Синът е роден и Духът е изходил не природно, а именно ипостасно и вследствие на това имат и природата от ипостасата на Отца. Тази природа им се дава като на лица и се притежава от тях като от лица. Затова Син или Дух не могат да бъдат никакви природни причини един за други, защото са една природа и имат битие и природа от една причина.

Ето защо Григорий заявява с пълна убеденост, че Св. Дух има съществуването си (ὑπόρξις или – още по-прецизно – ἢ καθ' ὑπόστασιν ὑπόρξις) и цялото си битие от Отца, а не от Сина или чрез Сина¹⁴⁹. Заедно с това той изповядва, че Св. Дух изхожда от Отца, но пребивава при посредничеството на Сина¹⁵⁰, като при това няма никакво намерение да повтаря казаното от Фотий или пък да се съгласява с Век. От една

¹⁴⁶ Вж. *De processione spiritus sancti*, in: Migne PG 142, 271A-B.

¹⁴⁷ Вж. по тази тема главата „The Tomus: Trinitarian Personalism“, в: A. PAPADAKIS, *Crisis* (като бел. 32), 86-90.

¹⁴⁸ Вж. напр. *Tomos*, в: Migne PG 142, 236B-C; *De processione*, в: *ibid.*, 271A.

¹⁴⁹ Вж. *Confessio*, в: Migne PG 142, 249A; 251A.

¹⁵⁰ Вж. *De processione*, 274A.

страна той мълчаливо приема настояването на Век, че изразът „чрез Сина“, завещан от отеческата традиция, няма предвид само придаването на даровете на Духа във времето. Тъкмо продължилата с векове концентрация върху това времево даряване е довела до игнорирането на въпроса за вечното отношение между Сина и Духа и е възпрепятствала необходимото богословско осмисляне на този израз. От друга страна обаче Григорий не приема решението, което проблемът намира при Век или при латинските богослови. Неговата вяра на традицията, но заедно с това оригинална формулировка гласи¹⁵¹, че чрез Сина се осъществява вечното проявление (или откровение – ἔκφανσις αἰδίου) на Духа¹⁵².

В *Томоса* заляга позицията, че Св. Дух има съществуването си от Отца (ὑπόρξιν ἔχειν), но съществува чрез Сина (διὰ τοῦ Υἱοῦ ὑπόρχει), и именно чрез Сина се осъществява неговото излъчване (ἐκλαμπσις) и откровение (φανέρωσις), в което той бива даряван, даван и провождан нам. Въпреки това той не субсистира чрез Сина (οὐδ' ὑποσυσταται δι' Υἱοῦ) и не чрез него получава битието си. Не Син е причинител на битието (αἴτιον τοῦ εἶναι) на Св. Дух, а само Отец. Изобретяването на някакво тъждество между διὰ и ἐκ е следователно погрешно по начало, защото внушава мнението, че Св. Дух получава съществуване и същност от Сина. От тази перспектива изразът „διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορεύεσθαι τὸ Πνεῦμα“, срещан при някои свети автори, визира начина на съществуване на Духа и неговата ἔκφανσις αἰδίου¹⁵³.

Тезата на Григорий следователно гласи, че формулата „чрез Сина“ изказва две положения. От една страна тя изразява свойствеността на божествения живот на Духа чрез вечното наличното отношение между него и Сина. „Υπόρχει“ назовава не начина на субсистирание, сиреч τρόπος ὑπόρξεως на Св. Дух, а начина на неговото съществуване, тоест неговата жизнена изразеност и излъчването му¹⁵⁴. С това се има предвид вътрешнотринитарният живот на Духа. От друга страна обаче чрез ἔκφανσις αἰδίου се описва неговият извънтринитарен живот или божественото самооткровение, сиреч посто-

¹⁵¹ Вж. *Tomos*, 241A.

¹⁵² Срвн. A. PAPADAKIS, *Crisis* (като бел. 32), 37; 72; 84.

¹⁵³ Вж. *Tomos*, 240B-241A.

¹⁵⁴ Вж. *Apologia*, in: Migne PG 142, 263AB.

яното проявяване на божествения живот *ad extra*, който е общият живот на цялата Троица. Даряването на божествени дарове във времето се гледа като един от случаите, описвани от това значение на израза¹⁵⁵.

Решението, което проблемът намира при Григорий, не се приема безрезервно от съвременниците му. То получава подкрепа, но се сблъсква и с неразбиране, недоразумения и съпротива. Ситуацията става особено напрегната след опита за „оправдаване“ на *Томоса* от страна на един монах на име Марк, ученик на Григорий, разпространил съчинението си въпреки изричната забрана на патриарха. Според Марк григориевата *ἔκφανσις* е синоним на *ἐκλόρευσις*. Така обаче бива внушавано едно съвпадение между позициите на Григорий и Йоан Век. Симптоматично е обстоятелството, че мнозина тогавашни богослови приемат тъкмо това тълкуване като автентично мнение на Григорий. В своите по-късни съчинения, където умолява да се чете не писанието на Марк, а *Томоса*¹⁵⁶, Григорий полага най-вече усилия да обясни разликата между *ὑπαρξιν* *ἔχει* от една страна и *ὑπαρχειν* от друга, както и смисъла на понятието *ἔκφανσις*. Той многократно подчертава, че в първия случай се означава ипостасният характер и природното съществуване на ипостасата на Св. Дух, докато във втория се има предвид отношението между Сина и Духа и вечното проявление и излъчване на Духа. В хода на полемиката се забелязва развитие в позицията на Григорий и едно изместване на акцентите. От една страна той прокарва по-категорично границата между ‘изхождение’ и ‘явление’. От друга страна вниманието се насочва все повече не към вътрешните тринитарни отношения, а към присъствието на Духа като дар (*δωρεά*), респ. като енергия (*ἐνέργεια*).

В *Апология* се казва еднозначно, че не бива да се говори за изхождение, а за излъчване, откровяване, проявяване, низхождение, узнаване на Духа чрез Сина¹⁵⁷. Григорий обръща внимание, че думите *ἔκφανσις* и *ὑπαρξις* се различават помежду си не просто като две в някакъв случаен смисъл нееднакви

¹⁵⁵ Вж. особ. инструктивно в *Tomos*, 239В–243D. Срвн. А. ΡΑΡΑΚΑΚΙΣ, *Crisis* (като бел. 32), 72; 90–91.

¹⁵⁶ Вж. напр. *Apologia*, 269Α.

¹⁵⁷ *Apologia*, 258D.

думи, а въз основа на различието между глаголите „проявявам“ и „съществувам“¹⁵⁸. В случая с *ὑπαρξις* се визира съществуването на ипостасата в Троицата (*διὰ τοῦ Υἱοῦ ὑπαρχειν*) и ипостасният източник на нейното битие и на субсистирането ѝ (*ἐκ Πατρὸς ἐκλορευόμενον καὶ ὑφιστάμενον*)¹⁵⁹. Това изисква с необходимост да се мисли за две несводими едно към друго измерения.

В съчиненията след *Томоса* Григорий се насочва, както вече стана дума, главно към понятието *ἔκφανσις*, подчертавайки онова негово значение, което обозначава излъчването, изпращането и даряването на Духа извън божествената същност. Григорий настойчиво тълкува тази страна на нещата като *εὐδοκία* и *συγκατάβασις*,¹⁶⁰ при което той е намерил за необходимо да напомни още в своя *Томос*, че Светото Писание именува този дар на Духа със същото име, сиреч ‘Дух’, точно така както енергията се свързва с името на произвеждащия същата тази енергия и името ‘слънце’ се носи и от блясъка и светенето на слънцето¹⁶¹. Божественото благоволение, което се осъществява в общото низхождение на Божествеността, се схваща от Григорий като онези действия (*ἔργα*), които са общи за всичките ипостаси на Троицата¹⁶². В тази връзка той се позовава на Атанасий, за да насочи към единия осветяващ и просветляващ живот на Бога, който е божествената неипостазирана енергия и дар и бива излъчван проwoждан и даван в Св. Дух от Сина в съгласие с Отца¹⁶³. Трите ипостаси имат не само една същност, природа и господство, защото са и имат една Божественост, но също така и едно движение, една сила и една енергия. Те са едната единомислена и единосъщна монада¹⁶⁴.

Григорий, който иска да говори тук за Духа като вечно проявление на божествения живот, тоест за стоящата отвъд времето светлина¹⁶⁵, прави още едно – необходимо в този кон-

¹⁵⁸ *Apologia*, 265D.

¹⁵⁹ Вж. *De processione*, 287B.

¹⁶⁰ Вж. *ibid.*, 288B.

¹⁶¹ *Tomos*, 243A.

¹⁶² Вж. *De processione*, 288C.

¹⁶³ Вж. *Apologia*, 260AB; *De processione*, 288AC.

¹⁶⁴ *De processione*, 270B.

¹⁶⁵ Вж. напр. *Apologia*, 264C.

текст – различие. Той провежда разликата между οἰκονομία и συγκατάβασις¹⁶⁶. Макар и Отец, понеже е причинителят на Сина и Св. Дух, да е проάνωρχος и най-първа причина, причинител на творението е цялата Троица¹⁶⁷. Божествената Троица твори чрез една си воля и една си енергия, която бива наричана още Дух, а не ипостасата на Св. Дух¹⁶⁸. Това се отнася до сътворените същности и изменението, до движението и неподвижното в хода на времето (ὕπὸ χρόνον)¹⁶⁹. Именно защото става дума за вечното откровение на Духа, затова ἔκφανσις αἰδίου не може да бъде равноположена с мисията на Духа във времето и неговите времеви дарове. Тя, тази ἔκφανσις αἰδίου е според терминологията на Григорий едно понятие, свързано с надвремевия аспект на χάρισμα¹⁷⁰.

Ако в григориевия *Томос* темата за вечното откровение бива сравнително рядко свързвана с понятието ‘енергия’¹⁷¹, то тази дума получава централно място в по-късните текстове и особено в *De processione*. Тук съвсем отчетливо се разяснява, че Духът, пращан посредством ἔκφανσις αἰδίου и осъществяващ ἢ καθ’ ἑμᾶς ἐπιφάνεια на Бог-Слово, е енергия и дар на Словото. Дарът обаче не може да бъде единосъщен на даряващия и да има същата природа като него. Енергията не може да има същия логос като същността, чиято енергия е. Енергията, ако е енергия, не може да бъде αὐθιλόστατον. Тя не е въипостазирана и няма нито собствена ипостас, нито собствена същност. Тя следователно не може да е въипостазираната същ-

¹⁶⁶ Вж. *De processione*, 289C.

¹⁶⁷ Ibid., 295AB. Още в *Томоса* се показва колко некоректна и опасна е аналогията, която от това, че Син е при творенето αἰτία προκαταρκτικῆ, тегли заключението, че той е и причинител на ипостасата на Св. Дух. (Тук Григорий се позовава на думите на Григорий Богослов, че в Троицата Син има всичко, което се притежава и от Отца, с изключение на причинността, πλὴν τῆς αἰτίας – *De processione*, 293A). Тя е сравнима само с аналогията между Девата и нейния Син, според която Син бива именуван източник за живота на Св. Дух. Синът обаче е πηγή ζωῆς не в смисъла на някаква причина (κατὰ τὸν τῆς αἰτίας λόγον), а в смисъл, че проважда на вярващите даровете на Духа – ibid., 242A–243A.

¹⁶⁸ *De processione*, 282BD.

¹⁶⁹ *De processione*, 293D.

¹⁷⁰ Вж. А. ΡΑΡΔΑΚΙΣ, *Crisis* (като бел. 32), 95.

¹⁷¹ Вж. напр. *Томос*, 236A, където понятието бива въведено по един достоен за забелязване начин чрез христологичната проблематика.

ност на Утешителя, а само неговата вечна енергия и дар, към която ние сме в състояние да се причастяваме, като при това ние сме способни да се причастяваме единствено към неговата енергия и сияние (ἐνεργείας μόνας καὶ ἐλλάμψεσι τὸ θεῖον ἡμῖν μεθεκτόν). Григорий, позовавайки се на Атанасий, настоява, че снизхождането на Св. Дух става в енергията и силата¹⁷². Този Дух, който е енергия, дава святост и по благодатен начин прави съвършени обожените¹⁷³. С това е достигат последният извод от учението на Григорий за ἔκφανσις αἰδίου.

6. Влияние и значение на учението на Григорий от Кипър

Известно е настояването, според което Григорий от Кипър влиза в числото на онези, които оказват непосредствено влияние върху Григорий Палама (род. 1269 – поч. 1359), и съпровождатата го бележка за установимото подобие между техните мисловни светове¹⁷⁴. Това твърдение намира непосредствено потвърждение например в двата *Аподиктични трактата* на Палама¹⁷⁵, писани най-вероятно през 1336 г.¹⁷⁶, вторият от които се насочва директно срещу аргументацията на Век. Темата и на двата трактата е изхождението на Св. Дух. Още в пролога на първия Палама разгръща основната си теза: Св. Дух, изхождащ от Отца, има от Отца съществуването си¹⁷⁷, а се дава, изпровожда и откроява от Сина¹⁷⁸. Концептуалното сродство се потвърждава по-нататък чрез тезата, че в тази полемика става дума за това, дали Св. Дух има съществуването си (ὑπαρξιν ἔχει) само от Отца или освен това чрез и от Сина¹⁷⁹. Според Палама само от Отца иде битийното изхождение на Св. Дух, но не и открояването му¹⁸⁰. Та-

¹⁷² *De processione*, 289C–290A.

¹⁷³ Ibid., 290D.

¹⁷⁴ J. MEYENDORFF, *A Study* (като в бел. 135), 13 и 15.

¹⁷⁵ Λόγοι ἀποδεικτικοὶ δύο, in: Γρηγορίου τοῦ Παλαμά Συγγράματα (ed. P. CHRESTOU), Thessalonike 1988, vol. 1, 23–153.

¹⁷⁶ Вж. J. MEYENDORFF, *A Study* (като бел. 135), 39.

¹⁷⁷ „τὸ πνεῦμα... τὸ ἐκ θεοῦ πατρὸς ἐκπορευτὸς τὴν ὑπαρξιν ἔχει“.

¹⁷⁸ *Logos A Prolog* (ed. CHRESTOU, I, 25,7–9).

¹⁷⁹ *Logos A 17* (ed. CHRESTOU, I, 45, 21–24).

¹⁸⁰ *Logos A 22* (ed. CHRESTOU, I, 51,19–20).

ка се казва, че той ἐκ τοῦ υἱοῦ ὑλάρχειν.¹⁸¹ Решаващото влияние на Григорий от Кипър се открива в провежданата и от Палама разлика между ὑλαρктиκὴ πρόδος на Св. Дух само от Отца и неговата ἐκφαντικὴ и ἐνεργητικὴ πρόδος, която се осъществява също така от Сина и чрез Сина.¹⁸² В този случай наистина има основания да се говори за σπέρματα за учението на Палама¹⁸³, имащи първостепенно значение. Тъкмо въз основа на тази разлика Палама развива за първи път и прочутото различаване между същността и енергията Божии. Той подчертава, че онзи Дух, който се излъчва към нас от Отца и Сина, е божествена енергия и дар¹⁸⁴. Това πνεῦμα е общо (κοινόν) за Отца, Сина и Св. Дух¹⁸⁵ и се изпраща не само на хората. Тази енергия не е тъждествена с едната божествена същност и няма собствена ипостас: тя е едната енергия на Троицата и в съответствие с това е налична ὑπο χρόνον¹⁸⁶.

Вероятно през същата година Палама пише и малкото си съчинение *Antepigraphae*¹⁸⁷, което представлява един критичен коментар върху тезите на Йоан Век в неговите *Επιγραφι*. Ходът на мислите съвпада с развитието на аргументацията в *Αποδικτικόν τινος τραπεζίου*. Още в началото е атакувана позицията на 'латинофроните', че Св. Дух има съществуването си чрез Сина и от Сина (τὴν ὑλαρξιν τὸ πνεῦμα ἔχειν)¹⁸⁸. Палама слага ударението върху начина на съществуване (ὁ τρόπος τῆς ὑλάρξεως), който не се задава от природното единство на ипостасите¹⁸⁹, и затова решително отхвърля тъждеството между προχέται и ἐκπορεύεται.¹⁹⁰ При критиката срещу тезата на Век, че изхождението на Св. Дух е едно произтича-не на неговата божествена природа от божествената същност

¹⁸¹ *Ibid.*, 30.

¹⁸² Вж. *Logos B 77* (ed. CHRESTOU, I, 148, 15–18).

¹⁸³ Така P. CHRESTOU, Εἰσαγωγή, в Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράματα (ed. P. CHRESTOU), Thessalonike 1988, vol. 1, 18.

¹⁸⁴ *Logos B 79* (ed. CHRESTOU, I, 149, 28–29).

¹⁸⁵ *Logos B 78* (ed. CHRESTOU, I, 148, 19 – 149, 21).

¹⁸⁶ Вж. *Logos B 76, 80, 82* (ed. CHRESTOU, I, 146, 31 – 147, 1; 150, 22–23; 152, 21–23).

¹⁸⁷ 'Αντεπιγραφαί, in: Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράματα (ed. P. CHRESTOU), Thessalonike 1988, vol. 1, 161–175.

¹⁸⁸ *Antepigraphae 1* (ed. CHRESTOU, I, 163, 3–5).

¹⁸⁹ *Antepigraphae 3* (ed. CHRESTOU, I, 165, 11).

¹⁹⁰ *Antepigraphae 6* (ed. CHRESTOU, I, 167, 14–16).

и природа на Сина, Палама разгръща учението за божествената енергия. Най-напред той провежда разликата между божествената природа и божествената благодат или енергия, при което обръща внимание, че обстоятелството, че енергията е неделима (ἀχώριστος) от природата, не изключва факта, че те се различават помежду си. Божествената природа е източникът на енергията. Тя е един Дух, който произхожда не от ипостасата на Отца и Сина, а от природата на цялата Троица¹⁹¹, един Дух, който има името си от благодатта и енергията, общи за Отца, Сина и Св. Дух¹⁹². След една бурна атака срещу мнението, че Св. Дух изхожда от същността на Отца, Палама пояснява, че Синът и Св. Дух имат природата и същността си от ипостасата на Отца, но че обратно на това Духът-енергия бива пращан от трите ипостаси по природа¹⁹³. В заключение Палама подчертава, че не всичко, което изхожда или се проявява от някого, получава битието и съществуването си от него по пътя на раждането или изхождането и притежава собствена ипостас¹⁹⁴.

Особено важно за нашата тема е да се забележи, че критиката на Висарион срещу атаката на Палама против Век, разгръната през XV век във Висарионовата *Apologia inscriptionum Vecci*¹⁹⁵, се концентрира върху същата проблематика и се основава на същата терминология. В своята *Απολογία* Висарион представя дума по дума тезите на Век от *Επιγραφι* и на Палама от *Antepigraphae*, след което ги коментира. Той настоява основно на това, че Св. Дух приема съществуването си от двете ипостаси, тоест от Отца и от Сина (ἔχει τὸ πνεῦμα τὴν ὑλαρξιν)¹⁹⁶, поради което бива определен като природна енергия (ἐνεργεια φυσική) на Отца и Сина¹⁹⁷. Висарион също се стреми да изведе една максимална близост между 'природа' и 'ипостас'¹⁹⁸. Той отхвърля различаването между „от (или по-скоро чрез) Сина ὑλάρχειν“ и „ἐκπορεύεσθαι от

¹⁹¹ *Antepigraphae 7* (ed. CHRESTOU, I, 168, 16 – 169, 2).

¹⁹² *Antepigraphae 8* (ed. CHRESTOU, I, 169, 15–18).

¹⁹³ *Antepigraphae 10–11* (ed. CHRESTOU, I, 172, 5–22; 173, 13–24).

¹⁹⁴ *Antepigraphae 12* (ed. CHRESTOU, I, 175, 4–9).

¹⁹⁵ Migne PG 161, 244B–288A.

¹⁹⁶ *Apologia 1*, in: *Ibid.*, 248B.

¹⁹⁷ *Ibid.*, 248C–D. Cf. etiam *Apologia 3*, in: *Ibid.*, 257B.

¹⁹⁸ *Apologia 3*, in: *Ibid.*, 256B.

Сина¹⁹⁹ като невъзможно. Висарион се опитва да докаже, че ако нещо произтича, проважда се или се еманира от *едного*, то има от него и своето съществуване (ὕλαρξιν ἔχειν). В своята аргументация той изхожда от това, че разликата между битието и изпроводеността (τὸ εἶναι καὶ τὸ πέμπεσθαι) е валидна само по отношение на тварното, докато 'битие', 'произтичане' и 'изхождане' са в Троицата едно и също нещо (ἐν πρᾶγμα) и се различават само понятийно²⁰⁰.

Същата вярност към тематиката и терминологията съхраняват и останалите участници в дискусиата по този проблем през XIV и XV век. Така например патриарх Филотей, ученик и приятел на Палама, защитава и хвали Григорий от Кипър за неговото правилно учение за Божествеността, за божествената енергия, за божествената светлина и причастността към нея. Обратно, Акиндин и Грегора критикуват учението на Григорий от Кипър за вечното проявление на Св. Дух, при което посочват сродството на неговата концепция с гледната точка на Григорий Палама. По същата причина неговото учение се ползва и защитава от Георгий Схолар, който с името Геннадий II е първият патриарх на Константинопол по време на турското владичество²⁰¹.

Става дума за съдържанията, терминологично фиксирани и акцентирани при Григорий от Кипър, които малко по-късно започват да се гледат като съставна част от фундамента на православното богословие. Тук най-напред следва да се спомене формулата, чрез която се артикулира отношението между ипостасите на Сина и Св. Дух, както и разликите между изхождане и вечно откровяване, битие и съществуване, същност и енергия. Трябва освен това да се обърне сериозно внимание на ударението, поставяно от Григорий върху причастността към Бога като причастие към вечно проявяващата се енергия Божия. Това е ядрото или „the working piece“ в богословието на Палама²⁰². Прибързано обаче би било заключението, че ученията на Палама и Григорий от Кипър са идентични.

¹⁹⁹ *Apologia* 10, in: *Ibid.*, 280C.

²⁰⁰ Вж. *Apologia* 12, in: *Ibid.*, 285D–288A.

²⁰¹ Вж. J. MEYENDORFF, *A Study* (като бел. 135), 15–16; A. PAPADAKIS,

Crisis (като бел. 32), 141–142.

²⁰² Така А. PAPADAKIS, *Crisis* (като бел. 32), 154.

Вярно е, че едно немалко число от тезите на Григорий залягат във фундамента на мисловния свят на Палама. Григорий от Кипър обаче се ограничава изключително върху тринитарната проблематика и конкретната дискусия, свързана с нея, при което се концентрира най-вече върху точността и коректността на понятията и формулировките. Липсващи при него са далеч не само съответният духовен живот и исихастският контекст²⁰³. Главната разлика е там, че учението на Палама не се състои просто от тезите за енергиите, причастие-то, особения жизнен опит и т. н. или пък от тяхната сума. Палама разгръща една обхватна система, която включва и координира всичко това²⁰⁴. Системните елементи, които Палама дължи на Григорий от Кипър, могат да бъдат наблюдавани най-много като „a crucial link to Palamite theology“²⁰⁵. Това обаче не следва да става повод за конструирането на някакво тъждество между двете учения, каквото тъждество бива внушавано на много места от А. Пападакис.

Тук непременно трябва да бъде забелязана още една подробност. Палама не споменава нито един път в цялото си писмовно творчество името на Григорий от Кипър. Вярно е, че византийските автори много рядко цитират свои съвременници като авторитети, но в този случай биха могли да се предполагат и други основания. Въпреки оправдаването и признаването на учението му (неговите тези съхраняват богословския си авторитет и той получава правото да запази свещеническото си достойнство), през юни 1289 г. Григорий II е свален от патриаршеския престол в името на църковния мир и е изваден от списъка на православните патриарси и от литургичния текст на *Синодикона*. Един от застъпниците на това решение е епископ Теолепт от Филадельфия, въвел Григорий Палама в исихастското учение. Твърде е възможно Палама да премълчава името на своя интелектуален предшественик от уважение към духовния си баща или пък по идеоло-

²⁰³ Така J. MEYENDORFF, *A Study* (като бел. 135), 13–14; A. PAPADAKIS, *Crisis* (като бел. 32), 33.

²⁰⁴ Относно спецификата на тази система и нейните елементи вж. G. KAPRIEV, „Systemelemente des philosophisch-theologischen Denkens in Byzanz“, in: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 64,2 (1997), 263–290 – вж. български превод в настоящия том.

²⁰⁵ Така А. PAPADAKIS, *Crisis* (като бел. 32), 33.

гически причини. Има обаче и една друга възможност. Известно е, че богословското предание се разпространява в монашеските кръгове предимно устно. Не бива да се изключва предположението, че Палама не е чел самите съчинения на Григорий II и въпреки това е възприел неговите тези и понятия в контекста на съвременната му монашеска теология. Такава спонтанност при препредаването на богословските твърдения на Григорий от Кипър би означавала обаче, че неговото учение е било усетено като добре пригодно към православното предание и се е проявило като естествено разширение на това предание. Макар първоначално неговите формулировки да се виждат на византийските богослови нови и съмнителни, те все пак имат основанията си дълбоко в православната традиция. Тук е мястото за потвърждаване на мнението, че учението на Григорий остава традиционно. Вследствие на това неговите формулировки фактически не са някаква иновация във византийската теология²⁰⁶, но въпреки това въвеждат едно ново движение в нея²⁰⁷. Многократното позоваване на „нашите отци“ при Григорий е правомерно затова, защото той остава верен не само на богословието, но и на стила на православните учители. Григорий от Кипър не произвежда никакво ново мнение, а формулира по друг начин, поставя иначе акцентите и така създава една нова перспектива, силата на чиято продуктивност е разпозната едва след няколко десетилетия. Григорий от Кипър е посредникът, свързващ богословието на отците с това на Палама²⁰⁸. Това поставя под въпрос мнението, че богословската система на Палама била изработена „с изненадваща бързина“ и се била явила на неговите поддръжници като едно ново откритие²⁰⁹. По същия начин безпочвено става схващането, че Палама бил изработил една нова доктрина, която не била

²⁰⁶ Затова напр. не е изненадващ фактът, че още през 1263–1274 г. един монах на име Йеротей развива публично и в диспут тъкмо с папския легат Николай от Котрон тезите за различието между същността и енергиите Божии и съответните следствия от него за тринитарното учение – вж. G. PATACSI, „Palamism bevore Palamas“, in: *Eastern Churches Review* 9 (1977), 68–69.

²⁰⁷ A. PAPADAKIS, *Crisis* (като бел. 32), 13; 89.

²⁰⁸ Вж. G. PATACSI, „Palamism bevore Palamas“ (като бел. 206), 64.

²⁰⁹ Така H.-G. BECK, *Kirche* (като бел. 5), 323.

типично византийска²¹⁰. В кръговете на византийското монашество усвояването на една теза, камо ли на цяло учение, никога не е ставало „изведнъж“. Почти 50-те години между оповестяването на формулата на Григорий II и първите тези на Палама са времето, в което се е осъществило това усвояване и е било осмислено в неговата връзка с традицията, завещана от отците на Църквата. От друга страна делото на Григорий II е един пример за специфичния тип богословска креативност в рамките на византийската теология. Неговите идеи не са никакво революционно новаторство, но не са и просто повторение на наследеното, а са разгръщане на отеческата традиция²¹¹. Стойността на въздействието и значението на тези идеи може да бъде схваната при вглеждането в последното продуктивно богословско и философско разгръщане на византийската мисъл – паламитския спор през XIV век. Като основа за изграждането на този философско-богословски дискурс трябва, успоредно с делото на Григорий II, да се мисли и интелектуалната ситуация във Византия след събора в Лион.

7. Резюме

Съборът в Лион (1274 г.) сам по себе си не играе никаква съществена роля за богословието и философията във Византия. Въпреки това неговото проблематизиране (след смъртта на Михаил VIII) повдига един богословски дебат, който не познава развитие още от времената на патриарх Фотий: традиционното православно учение, че изхождането на Св. Дух става само от Отца, и тълкуването на формулата ‘*διὰ τοῦ Υἱοῦ*’, която се интерпретира от Фотий просто като едно указание за времето откровяване на Божествеността.

Йоан XI Век, главата на латинофронската партия, издига тезата, че Св. Дух изхожда от Отца и от Сина. Той тръгва от това, че изхождението на Духа става не от ипостасите на Отца и Сина, а от тяхната обща същност и природа, едно тълкуване, което той си мисли, че е открил при латинските богослови. Същата теза обаче се разглежда при Тома от Акви-

²¹⁰ Така D. WENDEBOURG, „Gregorios Palamas“, in: *Klassiker der Theologie*, ed. H. FRIES & G. KRETSCHMAR, München 1981, 256.

²¹¹ Вж. A. PAPADAKIS, *Crisis* (като бел. 32), 1.

но като съмнително гръцко мнение, което той познава, благодарение съчинението *Libellus de fide trinitatis* на Николай от Котрон. Това мнение не е доказуемо при нито един пишеш на гръцки автор (освен при самия Николай от Котрон). Може да се твърди, че съчинението *Contra errores graecorum* на Тома от Аквино и централната теза на Век имат един и същи източник, сиреч споменатия *Libellus* на Николай от Котрон.

Бурните богословски прения във Византия след 1283 г. имат като резултат формулировките на Григорий II от Кипър, които тълкуват вътрешно тринитарните отношения (чрез различаването между ὑπάρχειν ἔχειν и ὑπάρχειν) и вечното откровяване на божествения Дух (чрез понятието ἕκφρασις ὁἰδιος³) по начин, съответстващ на православната традиция. Макар да не е коректно формулировките на Григорий II да се гледат като „паламизъм преди Палама“, възможно е да се твърди, че както мисловната система на Григорий Палама, така и т.нар. паламитски спор през XIV и XV век се основават върху набеязаните от Григорий II постановки на проблемите и върху неговия понятиен инструментариум.

Обобщаващо би могло да се направи заключението, че Вторият лионски събор дава – макар и опосредствано – гласъка към последното продуктивно философско и богословско развитие във Византия.

Системни елементи на философско-богословското мислене във Византия Към диалога *Теофан* на Григорий Палама

Определянето на византийското богомислие като „система“ винаги е звучало скандално. То бива схващано по този начин главно от своите критици¹, докато застъпниците му по-скоро отхвърлят това определение². След като византийските автори поставят в центъра на богопознанието един опит (πεῖρα) или една практика (πράξις), които биват гледани като източник на богословието и „истинна философия“, оправдано е да се очаква, че те, опитът и практиката, ще бъдат рядко и с неохота обсъждани в систематични съчинения. Повечето автори обосновават появата на текстовете си най-вече като отпор срещу едни или други лъжеучения. Тази мотивация определя принципно полемичния характер на написаното и обяснява липсата на експлицирани философски или богословски системи в смисъла на схоластическата традиция. Това обаче не идва да рече, че византийската мисловност няма своя иманентна система и е лишена от собствени структури³. Основните елементи на тази систематика представляват собствения предмет на настоящето размишление.

¹ Вж. В. SCHULTZE, „Grundfragen des theologischen Palamismus“, in: *Ostkirchliche Studien* 24 (1975), 115; R.D. WILLIAMS, „The Philosophical Structures of Palamism“, in: *Eastern Churches Review* 9 (1977), 42.

² Вж. J. MEYENDORFF, „Humanisme nominaliste et mystique chrétienne a Byzance au XIV^e siècle“, in: *Nouvelle Revue Theologique* 89 (1959), 914: „N'étant... ni une philosophie, ni un système“.

³ Вж. К. WARE, „The Debate about Palamism“, in: *Eastern Churches Review* 9 (1977), 59.

Като отправна точка избрах диалога *Теофан* на Григорий Палама (род. 1296 – поч. 1359, канонизиран още през 1368 г.)⁴. Текстът е писан през 1343 г. По това време Палама вече е получил официално признание за своето учение⁵. Макар и този диалог да носи типичната за Палама полемична форма, той все пак дава – струва ми се – един по-цялостно фиксиран образ на неговото учение отколкото *Триадите*⁶, същинското му основно съчинение, на което често ще се позовавам тук. Те обаче са писани в хода на дискусията с Варлаам от Калабрия (1337 – 1341 г.) и до голяма степен следват кривите на самия дебат. От друга страна *Теофан* представя основните елементи от учението на Палама в една по-тясна взаимовръзка отколкото произведението му *150 глави* (писано през 1349–1350 г.), което е по-зрял текст и се опитва да разкрие богословската структура на паламитската мисловност по систематичен начин⁷.

Диалогът *Теофан* отразява най-бурния богословски спор във Византия през XIV век. Основните проблеми в него са разликата между божествената същност и нейните енергии, сътвореността или несътвореността на енергиите, причастността на творението към Бога, съзерцанието на божествената светлина и богопознанието. Двете полярни позиции в дебата се представляват от едната страна от Палама, а от другата страна от Варлаам и Григорий Акиндин, които застъпват концепцията за едно интелектуално богопознание, което е за една „философски ориентирана теология“ или една „теология като наука“⁸. Спорът не е директен конфликт между византийската мисловност и западноевропейската схоласти-

ка, нито учението на Палама е съзнателна опозиция срещу томизма или номинализма, които Палама изобщо не познава. Превеждането на съчиненията на Тома от Аквино, респ. разгръщането на един „византийски томизъм“ започва едва през 1354 г. Варлаам и Акиндин са по-скоро най-общо повлияни от интелектуалните движения, които доминират в духовния живот на Запада по това време⁹. Ако обаче бъде проследено по-нататъшното развитие и особено решенията на събора в Константинопол от 1368 година¹⁰, може да се направи изводът, че този спор е силен (или даже най-силният) израз на сблъсъка между две различни интерпретации на *Corpus Dionysiacum* – томистката и паламистката¹¹. Може да се твърди, че учението на Палама представлява окончателното потвърждение и легитимиране на основната насока на византийската мисловност. Чрез съборите в Константинопол от 1341, 1351 и 1368 години това учение се налага като една съществена част от православната традиция¹².

Теофан е посветен на основните проблематики в тази доктрина и разкрива структурните ѝ елементи. Въпреки че един диалог не бива да бъде четен като трактат, възможно е все пак очертаването на структурата на текста и реда на превеждане на темите. В началото Палама посочва предмета на текста и на спора: „обожавания дар на Духа“ (θεολογὸς δωρεὰ τοῦ πνεύματος) и неговата специфика. Той пояснява, че ще говори, макар и в не същински смисъл, и за божествената същност (οὐσία), но най-вече за енергиите (ἐνέργεια) Божии¹³.

⁹ Cf. G. MANTZARIDES, „Tradition and Renewal in the Theology of Saint Gregory Palamas“, in: *Eastern Churches Review* 9 (1977), 16; K. WARE, „The Debate“ (като бел. 3), 57–58.

¹⁰ Този събор осъжда учението на Прохор Кидонис (род. ок. 1330 – поч. 1368/1369 г.), което е експлицитно томистко. Осъждането засяга основни тези на томизма и в частност постулатите, определящи духовната дейност, духовната сила, мъдростта, истината и волята Божии като негова същност; вж. подробно по тази тема St.G. PAPADOPULUS, „Thomas in Byzanz. Thomas-Rezeption und Thomas-Kritik in Byzanz zwischen 1354 und 1435“ in: *Theologie und Philosophie* 49 (1974), 278–293.

¹¹ Cf. J. MEYENDORFF, *A Study of Gregory Palamas*, New York 1974, 204; Tz. BOJADLEV, „Das Lichtproblem im Kommentar des heiligen Thomas von Aquin zu Dionysius De Divinis Nominibus“, in: Tz. BOJADLEV, G. KAPRIEV, A. SPEER (edd.), *Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur* 3 (1996), 57.

¹² Така K. WARE, „The Debate“ (като бел. 3), 54.

⁴ Γρηγορίου τοῦ Παλαμά Συγγράματα (ed. P. CHRESTOU), Thessalonike 1966, vol. 2, 219–262.

⁵ Чрез Тόμος ἀγιορειτικός на атонските монаси от 1431 г. и решенията на събора в Константинопол през същата година.

⁶ *Триади или Трактати в защита на свято упражняващите исихия: Defense de saints hesychastes* (ed. J. MEYENDORFF), Louvain 1959. Тук цитирам *Триадите* по това издание. Вж. едно по-ново в *Συγγράματα* (като бел. 4), vol. 1, 1962, 335–694.

⁷ Cf. R.E. SINKIEWICZ, „Study“, in: SAINT GREGORY PALAMAS, *The One Hundred and Fifty Chapters* (ed. R.E. SINKIEWICZ), Toronto 1988, 55.

⁸ Cf. G. PODSKALSKY, *Theologie und Philosophie in Byzanz*, München 1977, 81 и 125.

Той заявява, че това е коренът, началото или основанието на всички твърдения относно Бога (*περὶ τοῦ θεοῦ δογματῶν*)¹⁴.

Палама започва с изложение на тринитарната проблематика. След това се споменават христологични мотиви. После се тълкува характерът на енергиите, при което се коментира сътвореността или несътвореността на Таворската светлина, възможността за причастност на Бога и богопознанието. По този повод той представя и отношението си към философията и към дискурсивното знание изобщо. Настоящото представяне ще се опитва да следва същия ред.

1. Учението за божествените енергии

По достоен за отбелязване начин, Палама започва своята аргументация с изложение на тринитарната проблематика, при което се насочва към въпроса за изхождението на Светия Дух. Когато се казва, че „гърците“ сами оправдават добавеното към осмия член на *Символа на вярата* „*filioque*“ с това, че и те самите говорят за едно изхождение на Духа „от Отца чрез Сина“, тогава протестите на православните не са случайни. Според тях при такова изказване остават неразличени два несъвпадащи порядъка: на същността и „икономическият“, сиреч порядъкът на действията Божии извън неговата същност. Според православното учение Св. Дух в битието си на ипостас изхожда само от Отца. Когато обаче се заговори за излъчване на светия Дух чрез (*διὰ*, а не *ἐκ*) Сина или за изпровождане и даване на Духа от страна на Сина, с това вече не се мисли ипостасата на Св. Дух, а общата на цялата Троица благодат и енергия, тоест нейната спасителна действеност. Посредством формулировката „чрез Сина“ се подчертава именно неделимостта на ипостасите при изпровождането на така разбира-

¹³ *Theophanes* 1; 9 (ed. CHRESTOU, II 220,11–12; 232,20–21).

¹⁴ *Theophanes* 1; 9 (ed. CHRESTOU, II 223,18–19). Още в началото той обръща внимание върху едно противоречие, допускано от неговите противници, които обозначават обожаващия дар на Духа, чрез който светците стават 'един Дух' с Бога, като „твар“, след което обаче настояват, че сме причастни към самата същност на Бога. Как може – пита Палама – оня, който според тях е причастен на божествената същност, да е причастен не на нещо нетварно, а на нещо тварно? И как може някой, който според тях е обожен чрез тварна благодат, да е причастен на същността Божия? – *Theophanes* 1 (ed. CHRESTOU, II 220,11–22).

ния Дух¹⁵. Лесно се вижда, че въпросът за изхождението и съществуването на Светия Дух е в непосредствена връзка с учението за енергиите. Той е неговата първа предпоставка.

Втората предпоставка е христологична. Не е случайност, че в протоколите на събора от 1351 г. единственият споменат вселенски събор е Шестият (от 681 г.), и то с неговото решение относно двете енергии на Христа – божествената и човешката – и неговите две воли. Там се подчертава, че става дума за две „природни енергии“¹⁶. Ако Христос би имал само една енергия – тварната –, тогава и неговата природа – забелязва Палама – би била една и то тварна. Тъй като обаче той съществува в две природи, неговата божествена природа също би следвало да има едно подобаващо ѝ природно действие¹⁷. Щом е така, тогава самата човековост на Христа е проникната от това действие, а чрез него и нашата човековост намира достъп до Бога¹⁸. Тези твърдения засягат вече самото ядро на темата, централна не само за диалога, но и за цялото мислене и дело на Палама: учението за енергиите.

Палама започва изложението си на учението за енергиите с насочване към едно от най-многозначните понятия на християнското богословие: Божествеността (*ἡ θεότης*). Това понятие бива употребявано както с оглед на божествената същност, така и на ипостасите – заедно или поединично –, а също така и относно общото им действие, както и за всичко това, взето заедно¹⁹. Божествеността на един и същия Бог – заключава Палама – е и не е само същността. Не само същността на единия Бог е Божественост, но също и нетварната сила и енергия на един и същия Бог²⁰. Така бива въведена темата, която най-отчетливо различава византийското от латинското мислене.

Палама се обявява против философската концепция за изцяло изчерпващото се с простата същност битие на Бога.

¹⁵ Вж. напр. *Homiliae* 8 (Migne PG 151, 100D–101A).

¹⁶ „...*δύο φυσικὰς ἐνεργείας ἐν αὐτῷ*“ – cf. H. DENZINGER & A. SCHOENMETZER (edd.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg 1976, 556 (p. 187); cf. 557–558 (pp. 187–188).

¹⁷ Вж. *Triades* III, 3, 7 (ed. MEYENDORFF, 709,9–19).

¹⁸ Вж. Й. Майендорф, *Византийско богословие*, София 1995, 103.

¹⁹ Вж. *Theophanes*, 28 (ed. CHRESTOU, II, 255,28 – 256,3).

²⁰ *Theophanes*, 8 и 10 (ed. CHRESTOU, II, 230,25; 233,11–13).

Той настоява, че Бог е не само природа и същност, но и всичко това, което му е природно и същностно присъщо (τὰ φυσικά καὶ οὐσιώδη)²¹. Според него Бог е същност и енергия едновременно.

Палама не е новатор с това си настояване. Той се опира на множество изказвания например при Максим Изповедник и Йоан Дамаскин, че никоя природа не може нито да съществува, нито да бъде познавана без своята природна сила и енергия (δύναμις καὶ ἐνέργεια); че без такава е възможно само небитието²². Тъкмо в този дух Палама подчертава, че никоя природа не може да е налична или познавана, ако е лишена от същностните си енергии (χωρὶς τῆς οὐσιώδους αὐτῆς ἐνέργειας), така че или няма Бог, или обаче съществуват природните и същностни енергии Божии; ако те са тварни, притежаващата ги същност трябва да е също така тварна²³.

Палама схваща енергията като природно изхождение (πρόδος) на самата Божественост, което указва същността. Природата и енергията образуват заедно божествената ὕλησις, сиреч божественото съществуване, божественото присъствие и наличие. Природата и енергията са неделими една от друга, но не са едно и също. Те не са тъждествени. Макар че не са едно и също, те все пак са единият Бог. По своята природа Бог е същностното основание (ὕποστασις) на енергиите, така че те са извечно съществуващи, но не като същността Божия и не като божествена ипостас, а „около Бога“ (τὰ

²¹ *Theophanes*, 17 (ed. CHRESTOU, II, 243,26).

²² Вж. напр. G. MANTZARITES, „Tradition“ (като бел. 9), 15–16; G. RICHTER, „Ansätze und Motive für die Lehre des Gregorios Palamas von den göttlichen Energien“, in: *Ostkirchliche Studien* 31 (1982), 281–284.

²³ *Triades* III, 3, 6 (ed. MEYENDORFF, 707,12–22). Палама отстоява тезата, че всичко, което се числи към несътворената природа, трябва да бъде нетварно, включително силата и енергията – *Triades* III, 1,24 (ed. MEYENDORFF, 605,6–8). Тъкмо проблемът за тварността или нетварността на енергията е първоначалното ядро на спора. Той започва като конфликт относно характера на Таворската светлина, която се схваща от опонентите на Палама като сътворена и символична. Според Палама светлината на Преображението Господне не е тварна светлина, а това, което Христос винаги е имал в себе си: славата на божествената природа – вж. *Triades* I, 3, 26–28 (ed. MEYENDORFF, 607,6–611,24); *Homiliae* 24 (Migne PG 151, 313A–317A). За спора относно Таворската светлина вж. подробно Tz. BOJADLEV, „Das Lichtproblem“ (като бел. 11), 54–66.

περὶ θεόν)²⁴. Те са τὰ φυσικά, не обаче и ἡ φύσις; всичко около Бога, което му е присъщо по природа, е Божественост и негово собствено проявление (ἐκφανσις), не обаче и неговата същност, както не са и изливане или еманация на тази същност²⁵. Тази истина по никакъв начин не заплашва почитанието на единия Бог – предупреждава Палама²⁶.

Това е така затова, защото „енергия“ тук означава нещо повече от просто действие. Тя в никакъв случай не се мисли като ефект на своята причина, а е жизнеспособността, жизнената действеност на самата жива същност и природа²⁷. Енергията е нейното жизнено самоизразяване извън самата нея. Тук следователно нито става дума за две същностни действителности, нито за два „екзистентни модуса“ на Бога²⁸, а за една природа и нейната жизнена сила, чието единство не ги отъждествява и разликата между които не ги разделя, така че в това различаване се съхранява по подобаещ начин и простотата Божия, което настойчиво се посочва и от решенията на събора от 1351 г. (чл. 2 и 4): Бог не е съставно същество.

Поради неделимостта на своята същност, Бог се проявява изцяло във всяка от своите енергии, макар да не се проявява в тях по същност²⁹. Енергията е действие на природата, което не е действие в общия смисъл на думата, а е наличното битие на самия триипостасен Бог³⁰. Тъкмо защото са φυσικά,

²⁴ Ето защо не е удачно твърдението, че енергиите са „абсолютни биващи“ („absolute Entitäten“) – така напр. В. SCHULTZE, „Grundfragen“ (като бел. 1), 134.

²⁵ Вж. *Theophanes*, 17; 26; *Triades*, II, 3, 6; III, 1, 23; III, 2, 10–11; III, 2, 18; III, 2, 25; III, 3, 10.

²⁶ *Triades* III, 2, 10 (ed. MEYENDORFF, 663,3–4).

²⁷ Вж. Г. Флоровский, *Восточные Отцы V – VIII веков*, Париж 1933, 37.

²⁸ Вж. R.D. WILLIAMS, „The Philosophical Structures“ (като бел. 1), 27.

²⁹ *Triades* III, 2, 9 (ed. MEYENDORFF, 659,25–30). За да поясни това, Палама подчертава, че същността Божия не е нито несътворената благод, нито безначалния и вечен живот, защото всичко подобно е не в Бога (κατ' αὐτόν), а около Бога (περὶ αὐτόν) – *ibid.*, (661, 14–17).

³⁰ Вж. Вл. Лосский, „Догматическое богословие“, в: *Богословские труды* 8 (1972), 143. Тъкмо затова трябва да се гледа като некоректно обяснението, според което Палама провежда едно реално различие в Бога между неговото насочено към света действие и неговото непознаваемо (трансцендентно) битие, както пише Петцолд: вж. М. PETZOLD, „Palamismus“, in: *Lexikon des Mittelalters*, vol. 6, München – Zürich 1993, col. 1631.

енергиите са акт на Троицата³¹. Божествеността в смисъла на енергията е екзистенциалното самопроявление на Троицата, а нейната единност потвърждава простотата на Бога. Това е и основанието на цялата византийска традиция да стои зад тезата, че, доколкото същността сама по себе си е неназовима, имената Божии са названия единствено за същността в нейните енергии. Имената Божии са имена на Божествеността, която е около Бога (*περί τὸν θεόν*), пребиваващ в себе си по същност³².

Погрешно от позициите на византийската мисловност е твърдението, че божествените енергии са насочени само към творението и стоят във връзка с наличието на света. Те биват излъчвани без оглед на това, дали тварното е налично или липсва. Бог би се проявявал, даже и тварното да не би съществувало³³. Енергиите никога не са започвали да съществуват – пише Палама – и небитието (*τὸ οὐκ ἦν*) не е по-старо от тях³⁴. Необходимо присъщата на Бога енергия е непрес-

³¹ Ипостасите са неразличени по своята същност, но и по своята енергия, при което именно тъждеството на енергията потвърждава природно общото, доколкото става дума за едната Божественост на единия Бог – вж. *Theophanes*, 8 и 9 (ed. CHRESTOU, II, 229,28 – 230,1; 231,11 – 232,24).

³² Вж. при Палама напр. *Theophanes*, 8; 26 (ed. CHRESTOU, II, 228,11 – 230,7; 253,18–21); *Triades* III, 1, 31 (ed. MEYENDORFF, 617, 29–31). На едно място – позовавайки се на Дионисий – Палама си позволява следното изказване: „Разбира се, това понятие ‘същност’ е при Бога означение само за една от тези сили“ – *Triades* III, 2, 11 (ed. MEYENDORFF, 663,19–21). С това обаче не се търси богословски скандал, а само се напомня фактът, какво сред божествените неща изобищо подлежи на именуване. Всъщност, и самата простота на Бога може да се твърди също така единствено въз основа на енергиите, защото същността сама по себе си – бидейки отвъд благо, истината, живота и т. н. и бидейки троична – е дори отвъд простотата – така К. ЈАНАКИЕВ, „Das ‘Gute’ – ein Name Gottes als ‘Ursache’ oder ein Name Gottes als ‘Energie’“, in: *Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur* (като бел. 11), 144, бел. 2. Г. Флоровски пише: „Всички определения на катафатичното и апофатичното богословие са общи имена. Всички провиденциални имена обозначават неделимото действие на свръх-битийната Троица. Всички имена свидетелстват за единството на Божествеността“ – Г. Флоровски, *Отци* (като бел. 27), 109.

³³ Вж. V. LOSSKY, *Essay sur la theologie mystique de l'eglise d'orient*, Paris 1944, 72.

³⁴ *Triades* III, 2, 20 (ed. MEYENDORFF, 679,7–9).

танна, тя е предкосмическа и свръхкосмическа светлина³⁵. В този смисъл енергиите по своето начало не са обвързани с творческата каузалност.

В съгласие с това стои положението, че няма противостоене между ‘каузалност’ и ‘енергии’, в която двойка ‘енергия’ е по-фундаменталното понятие³⁶. Най-общо казано, в енергиите са налични два вида дадености: това, че Бог е, и това, което той прави³⁷. Още Йоан Дамаскин различава два типа действия в Божествеността: едно действие според природата и едно действие според волята³⁸.

Без никакво колебание Палама причислява божествената воля към нетварните енергии³⁹. Той отхвърля като еднакво безсмислени твърденията, че провидението Божие е неговата неделима същност, както и че то е тварно, защото не е същността⁴⁰. Предзнанието и провидението Божии са безначални, не обаче и действията на творческата сила, дали битие на творението. Светът има начало именно по силата на волята Божия. Бог се проявява като каузално действащ принцип само с оглед на творението, което е един „нов сюжет“⁴¹. Оттук следва, че не всичко, което бива наричано „енергии“, е безначално. Някои от тях имат начало и край, при което става дума не за самата творческа сила, а за нейните дела, насочени към творението⁴². Има действия Божии, които той никога не е започвал да твори, защото са му съвечни, има обаче и такива, които той започва, а след това приключва, които следователно имат или ще имат край⁴³.

Бог твори не като трансцендентално причиняваща същност, а като Божественост. Това, което твори, е общата сила

³⁵ *Triades* III, 1, 39 (ed. MEYENDORFF, 635,19–20). Срвн. *Theophanes*, 29 (ed. CHRESTOU, II, 256,23 – 257,1).

³⁶ Така I. CHRISTOV, „Υπεροχική εἰδοποιία and μὴ ὄν in DN IV 3, 679A and in the Commentaries by John of Scytopolis and Thomas of Aquino“, in: *Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur* (като бел. 11), 53.

³⁷ D. WENDEBOURG, „Gregorios Palamas“, in: H. FRIES & G. KRETSCHMAR (edd.), *Klassiker der Theologie*, München 1981, 261.

³⁸ *De fide orthodoxa* I, 8 (Migne PG 94, 812BC).

³⁹ Вж. D. WENDEBOURG, „Gregorios Palamas“ (като бел. 37), 264.

⁴⁰ *Theophanes*, 26 (ed. CHRESTOU, II, 254,9–11).

⁴¹ Така V. LOSSKY, *Essay* (като бел. 33), 85.

⁴² *Triades* III, 2, 8 (ed. MEYENDORFF, 659,9–12).

⁴³ Вж. *Homiliae*, 17 (Migne PG 151, 225A–228A).

и енергия на триипостасната природа. Тъкмо в тази си креативност с оглед на онова, което е извън нея, тя се „дели“ многократно и многообразно⁴⁴. Трябва при това да се забележи, че тварите не са никакви „природни продължения“ на божествената енергия, а следствия от творческите енергии: те са сътворени не от енергиите, а от нищо и съществуват като ефекти на божествената творческа действеност. Ефектът като ефект не е причастен към съществуващото на действащото и причиняващото. В този смисъл, ефектът е в сравнение с Божествеността „другото“, тест той е „другото“ в сравнение с единственото, което съществува в същинския смисъл на думата. Като „друго“ (сиреч като самоутвърждаваща се природа) тварното е нищожество⁴⁵. В този хоризонт Бог е в своите енергии битието на всичко съществуващо и то съществува само затова, защото е причастно към божествените енергии⁴⁶.

2. Причастността към Бога и истинното богопознание

Причастността към Бога е централна тема за учението на Палама; тя е същинският мотив за неговото представяне. Темата е, разбира се, съществена и за латинската теология, според която творението има битието си *per participationem*, докато Творецът притежава битие *per essentiam* (сиреч той е самото битие). По този начин бива предполагавана една *similitudo* в причастяващото се, изразяваща каузалното действие на причината. Става дума за една каузална причастност, в смисъла на която *ens per participationem* е или съпада с *ens causatum*⁴⁷. За разлика от това Палама подчертава, че същността на Бога по никакъв начин не е постижима чрез

⁴⁴ *Theophanes*, 20 (ed. CHRESTOU, II, 246,18–20).

⁴⁵ Вж. подробно по тази тема К. JANAKIEV, „Das 'Gute'“ (като бел. 32), *passim*, особ. 144–148.

⁴⁶ Вж. J. KUHLMANN, „Gregor Palamas“, in: G. RUMBACH & J. SUBDRACK (edd.), *Grosse Mystiker, Leben und Wirken*, München 1984, 153.

⁴⁷ Вж. J. A. AERTSEN, „Die Transzendentalienlehre bei Thomas von Aquin in ihren historischen Gründen und philosophischen Motiven“, in: A. ZIMMERMANN (ed.), *Miscellanea Mediaevalia*, t. 19, Berlin – New York 1988, 82–102; W. KLUXEN, „Thomas von Aquin: Das Seiende und seine Prinzipien“, in: J. SPECK (ed.), *Grundprobleme der grossen Philosophen*, vol. 1, Göttingen 1983, 177–216.

причастност, че тя е абсолютно непознаваема и неизречима, и че тварното няма никакъв достъп до нея⁴⁸. Същевременно той заявява, че Бог позволява причастност към себе си изцяло⁴⁹. Отхвърляйки възможността за съществуването на някакъв си двулик Бог⁵⁰, Палама настоява, че човекът е в състояние да бъде едновременно, но в различно отношение, причастен и непричастен на един и същия Бог⁵¹, доколкото на причастност подлежи Божието съществуване⁵², неговата енергия, чрез която божествената природа – защото тя живее в енергията – взема участие в причастността⁵³.

Бог в своята екзистенциална причастност не е даващ себе си за причастие на едни и отказващ причастността към себе си на други⁵⁴. Тъкмо в своята причастимост, в своята енергия, единият Бог бива схващан като с-поделящ себе си⁵⁵. Благодарение на причастимостта на енергията, следователно в последна сметка поради причастимостта на изцяло присъстващия във всяка от своите енергии Бог, става възможно да се говори за множественост на даровете на Духа⁵⁶, както – от една страна – с оглед спецификата на самата енергия, така и с оглед характера на причастяващия се⁵⁷. Именно спасителната

⁴⁸ Вж. *Theophanes*, 11; 17; 21 (ed. CHRESTOU, II 234,25–26; 242,6–19; 247,12–14).

⁴⁹ Вж. *Theophanes*, 12; 16 (ed. CHRESTOU, II 235,19–23; 240,27–28; 241,3–4). Палама обвинява Варлаам, че ни откъсва от Бога, отричайки възможността за причастност към него. Да би имал Варлаам право, тогава би трябвало да си търсим някакъв друг Бог, който да е не само самодостатъчен, но и наличен за всички, присъстващ, причастен – вж. *Triades* III, 2, 24 (ed. MEYENDORFF, 687,4–19).

⁵⁰ Вж. *Homiliae*, 11 (Migne PG 151, 132D–133A).

⁵¹ *Theophanes*, 15 (ed. CHRESTOU, II 239,28–29).

⁵² J. MEYENDORFF, *A Study* (като бел. 11), 208.

⁵³ *Theophanes*, 19 (ed. CHRESTOU, II 244,27–245,1). Вж. *ibid.*, 11; 12; 13; 17.

⁵⁴ *Theophanes*, 16 (ed. CHRESTOU, II 242,2).

⁵⁵ Вж. *Theophanes*, 16; 20; 21 (ed. CHRESTOU, II 240,26–27; 246,14–247,25).

⁵⁶ Същността на Бога никога не се изказва в множествено число, докато – обратно – святата и нетварна благодат е подобна на слънчевия лъч – тук Палама се опира на един от любимите си примери – който и топли, и осветява, и оживотворява, и праща на осветените своята собственост – светлина – *Capita 150*, 68 (ed. SINKIEWICZ, 162,1–5).

⁵⁷ Вж. *Theophanes*, 20 (ed. CHRESTOU, II 246,24–27). Още Йоан Дамаскин установява тези две значения на причастността – *De fide orthodoxa* I, 14 (Migne PG 94, 860C).

мисия на енергията предполага множествеността на нейните разделения, съответстваща на числото на причастяващите се⁵⁸.

Палама говори за два вида причастност. Единият е причастността на всички твари, които са причастни към творческите енергии (към волята и мислите) на Бога от факта на своята сътвореност. Това обаче е причастността на причиненото към действието в неговата творческа каузалност. Затова за 'причастност' се говори и в един друг, „същински смисъл“, според който причастни към Божествеността са само светците, и те са причастни така, че стават и богообразни (θεοειδεῖς). Това е една свръхприродна причастност по сила и енергия чрез волята Божия и според собствените способности на причастяващия се⁵⁹. Иде реч за причастност към безначалните енергии, тоест към собствения живот на Бога, който е недостъпен за тварното по неговата природа. По този начин са очертани и видовете богопознание.

Бог бива познаван чрез тварите. Така звучи съвсем ясната формулировка на Палама. Всички, с изключение на светците, съзерцават свойствените на Твореца благодат, могъщество, мъдрост, само посредством творението⁶⁰. Като познаваме чрез тях Бога като причина на всичко биващо, ние го познаваме частично и не същински⁶¹. Този тип познание обхваща само онова, което по никакъв начин не надхвърля твар-

⁵⁸ Вж. *Theophanes*, 20–21; *Triades* III, 1, 34; III, 2, 25. Тук Палама взема за пример Петдесетницата. Той обръща внимание на това, че подобните на огън езици се разделят, при което всеки от тях се спуска над един от апостолите, така че всеобхватната благодат на Светия Дух не е дошла при никого изцяло, а е изпълнила всекиго частично, при което обаче Духът е изцяло наличен във всяко от своите действия – *Homiliae*, 24 (Migne PG 151, 312D–313A).

⁵⁹ Вж. *Theophanes*, 30 (ed. CHRESTOU, II 258,14–23; 259,5–9). Причастността към вечните енергии, подчертава Палама, е обещана като дар, а никой не обещава нещо, което е дадено по природа. Светците следователно са причастни към енергиите не само по начина, по който всичко е причастно на Бога – *Theophanes*, 15 (ed. CHRESTOU, II 239,7–29).

⁶⁰ *Theophanes*, 27; 30; 32 (ed. CHRESTOU, II 255,14–17; 258,17–20; 260,10–13).

⁶¹ При това познание – което е по природа достъпно на всички хора (вж. *Triades* II, 3, 67; 71) – Бог бива познаван, както се познава изкуството в произведенията на изкуството – *Triades* III, 1, 33 (ed. MEYENDORFF, 527,14–28; 535,24–25; 621,27–622,3).

ния разум. Значението на това познание обаче не бива подценявано. Този дар Божий е условието и основата за всяко познание⁶². Позовавайки се на Исаак Сирийн обаче, Палама обръща внимание, че ние разполагаме с две очи на душата: с едното виждаме скритата в природните неща сила и мъдрост Божия, а с другото славата (δόξα) на неговата свещена природа. Всеки от тези два вида зрение е светлина, оставаща невидима за другия вид. Славата на божествената природа по никакъв начин не може да бъде приравнена до биващото във времето, защото Бог не е отделен от своята вечна слава. Знанието за биващото води посредством вероятни заключения до предположения досежно Бога, докато притежанието на божествената светлина прави видим Бога в истинното съзерцание, възвисяващо над всичко биващо. Благодатното съзерцание бива наричано „знание“ само в един преносен смисъл. Защото то е не само познание, но и обожение (θέωσις)⁶³. Какво се има предвид тук?

За разлика от своите опоненти⁶⁴, Палама се придържа към това, че богопознанието чрез вечните енергии е свръхприродно в същинския смисъл на думата. В него човешката природа се просветлява посредством една свръхприродна светлина и се въздига отвъд собствените си граници, така че човекът надмогва своята природа. Той бива обожен⁶⁵. Това не може да стане благодарение на природните способности, защото иначе човекът би могъл да става Бог по собствената си природа⁶⁶.

Докато Варлаам е на мнение, че няма съзерцание, което да отива отвъд действието на човешкия интелект, Палама възразява, че само свръхприродното съзерцание (θεωρία), кое-

⁶² Вж. *Triades* II, 3, 42; III, 1, 30 (ed. MEYENDORFF, 473,8–9; 615,17–20). Палама подчертава, че всички, включително светците, получават първоначалното си богопознание посредством наблюдение на биващото – *Triades* II, 3, 71 (ed. MEYENDORFF, 535,20–23; 537,6–9).

⁶³ Вж. *Triades* II, 3, 15–17 (ed. MEYENDORFF, 417,13–423,24).

⁶⁴ Излагайки Дионисий, Варлаам стига въз основа на метафизични умозаключения до извода, че богосъзерцанието е само един вид тварен habitus. Така се изразява и Акиндин. За същото мнение се държи и Никифор Грегора, според когото дионисиевите πρόοδοι са сътворени неща – вж. J. MEYENDORFF, *A Study* (като бел. 11), 204–205.

⁶⁵ *Theophanes*, 21; 29 (ed. CHRESTOU, II 247,14–17; 256,23–257,8).

⁶⁶ *Triades* III, 1, 26 (ed. MEYENDORFF, 607,19–27).

то надхвърля всички действия на интелекта и самата негова природа, е несъмнено, съвършено и изключително свидетелство както за истината на Божието битие, така и за извисеността на Бога над всичко биващо⁶⁷. Тази свръхприродна светлина е едновременно дадена на всички и все пак видима само за светците, доколкото остава непостижима за сетивата и за природния човешки разум. Възприятието на тази светлина е достъпно единствено за преобразования, тоест за станалия свръхприроден *νοῦς*⁶⁸. В тази светлина Бог се единява със светците като Бог с богове⁶⁹.

Обожението следователно се състои не само в постигането на мъдростта и добродетелта, то не е никакъв естествен преход от възможност към действителност, а е свръхестествена причастност към същностната енергия на Бога и единение с нея. В благодатта човекът става всичко онова, което е Бог, с изключение на същността⁷⁰.

3. Отношение към философията и теологията

Когато става дума за философията в рамките на византийския духовен свят⁷¹, биват застъпвани две – всъщност взаимно изключващи се – схващания: че византийската мисловност (примерно за разлика от аристотелистки формирания Запад) била платонистки определена и че заедно с това тя била враждебна към всяка философия изобщо.

⁶⁷ *Triades* II, 3, 38 (ed. MEYENDORFF, 465,5–10).

⁶⁸ Родът на бесовете не е лишен от нищо природно (включително и от природния интелект), но му липсва силата да съзерцава светлината. От това следва – добавя Палама –, че нито тази светлина, нито нейното съзерцание са естествени – *Triades* III, 2, 16 (ed. MEYENDORFF, 673,4–8).

⁶⁹ Вж. *Triades* I, 3, 10–11; 21; 26–28; II, 1, 25–35; II, 3, 24–25; 28; III, 2, 16; *Homiliae*, 24; 25; 34.

⁷⁰ *Homiliae*, 8 (Migne PG 151, 101D). Оттук става ясно, че не може да се говори за никакво съзерцание на същността и то в никакъв смисъл. Казано е, че в онези, които са причастни на славата Господня, е наличен свети Дух (тоест енергията на свръхбиващата божествена същност) и те самите имат в себе си и съзерцават тази енергия – *Triades* III, 1, 33 (ed. MEYENDORFF, 621,14–17; 621,24–623,6; 623,18–20).

⁷¹ Вж. описание на този духовен свят посредством (строго позитивно схващания) термин „византинизъм“ напр. при Г. Флоровски, *Отци* (като

Първото твърдение следва да бъде квалифицирано като еднозначно некоректно. Платонизмът е единственото поимено и при това трикратно осъдено философско учение от страна на православната църква⁷². В решенията на Константинополския събор от 1351 г. може да бъде ясно прочетено, че Варлаам и Акиндин са осъдени и затова, защото подхващат на нов глас платоновите идеи и елинските митове (чл. 10). Платонизмът – тъкмо заради метафизичните си експликации – е онази езическа философска доктрина, която е в най-висша степен несъвместима с византийската мисловност. За гръкоезичната Византия платонизмът не е някакъв исторически отминал феномен, доколкото не съществува исторически срез между елинското езичество и християнския елинизъм, какъвто е случаят при западноевропейската култура. Това е основанието, византийските мислители да гледат като своя задача освобождаването на християнството от влиянията на платонисткото наследство. След осъждането на оригенизма (553 г.), опитващ се да вгради платоновите идеи в християнството, тази цел става всеобщо задължителна⁷³. Ако отделни ранни автори (като напр. Дионисий Псевдо-Ареопagit) проявяват склонност към платоническото мисловно наследство, то това течение секва след средата на VI век⁷⁴.

Еднозначно отрицателно е и отношението на Палама⁷⁵. Експлицитно са споменати ученията за несътвореността на материята, за самостоятелното съществуване на идеите и за сътворението на света чрез подчинени демони като тезиси, обосноваващи определянето на „платонистката мъдрост“ като

бел. 27), 5; Ал. Лосев, *Очерки античного символизма и мифологии*, Москва 1993, 894. В един по-тесен смисъл „византийското време“ бива определено като периода между IX и XV век – вж. напр. L. VENAKIS, „Die theoretische und praktische Autonomie der Philosophie als Fachdisziplin in Byzanz“, in: M. ASZTALOS, J.E. MURDOCH, I. NINILUOTO (edd.), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*, vol. 1, Helsinki 1990, 224.

⁷² Вж. подробно по тази тема Ал. Лосев, *Очерки* (като бел. 71), 860–879.

⁷³ Вж. J. MEYENDORFF, *A Study* (като бел. 11), 129 и 133; Id., *Византийско богословие* (като бел. 18), 30.

⁷⁴ Вж. подробно G. PODSKALSKY, *Theologie* (като бел. 8), 64–70.

⁷⁵ Въпреки мненията, приписващи на системата му сродство с платонизма и неоплатонизма – вж. напр. B. SCHULTZE, „Grundfragen“ (като бел. 1), 109.

κακοδοξία. Към тях се прибавят още равнополагането на благо-то и злото, на свещеното и профанното. Заключение гласи, че тази „мъдрост“ влиза в своята излишност и суета в противоречие със самата себе си. Тя се захваща да говори за всичко в света, но не достига до нищо разумно⁷⁶. Малко след това отново бива нападнат Платон и скудоумието на злоучението му⁷⁷.

Малко по-умерено е отношението на Палама към Аристотел. Това също стои във връзка с византийската традиция. Още в първите коментари към Дионисий е установима една деплатонизираща, аристотелистки формирана тенденция, а при Йоан Дамаскин е налице едно внимателно изложение на аристотеловото учение за категориите (вж. първата книга на „Източник на познанието“, т.нар. „Диалектика“). С право се говори за съживяване на аристотелизма през IX век. Авторите от това време не оставят място за съмнение коя като цяло е фаворизираната от тях философия⁷⁸. Аристотел е за Палама мислителят, придвижил в най-голяма степен философското знание напред. Заедно с това обаче, той – позовавайки се на Григорий от Ниса – нарича и него злосторен (κακότεχνος)⁷⁹.

Би могло обобщаващо да се каже, че византийската традиция е агресивно антиплатонистка. Тъкмо защото е гръкоезична, тя заема много по-категорично отричаща позиция спрямо платонизма, отколкото Запада във всичките периоди на средновековното му съществуване⁸⁰. Мисловният синтез на латинската схоластика е невъзможен без съдействието на мощните неоплатонистки влияния тогава⁸¹. Днешната медиевистика открива все нови и нови платонистки моменти във философията на Тома от Аквино⁸² и неговите съвременници.

⁷⁶ *Triades* II, 1, 20 (ed. MEYENDORFF, 267,2–9).

⁷⁷ *Triades* II, 1, 22 (ed. MEYENDORFF, 271,28–29).

⁷⁸ Вж. G. PODSKALSKY, *Theologie* (като бел. 8), 74 сл. Аристотел обаче бива гледан главно като учител по логика и физика и се преподава в общата част на византийската образователна програма. Платоновата философия се изучава на една по-висока образователна степен, достъпна за учениците едва след 18-та им година. Затова благочестивите семейства спират образованието на децата си точно в тази възраст. Установим е специален агиографски топос, според който светците прекъсват образованието си на 18 години и стават монаси – вж. Й. МАЙЕНДОРФ, *Византийско богословие* (като бел. 18), 97.

⁷⁹ Вж. *Triades* II, 1, 7 (ed. MEYENDORFF, 241,6–8).

⁸⁰ Й. МАЙЕНДОРФ, *Византийско богословие* (като бел. 18), 85 и 97.

Така намира потвърждение както мнението на Димитриос Кидонис (преводачът на *Сумите* на Тома – род. ок. 1324 – поч. ок. 1396), че томизмът е „по-гръцки“ от паламизма, така и тезата, че латинската теология и философия са по-платонистки и по-елински от византийската мисловност⁸³.

За отхвърляне на „външната“ или „елинската“ философия във Византия може да става дума обаче само по отношение на онези, които са се решили да се посветят на монашески живот⁸⁴. Когато Палама напада „външната (тоест езическата елинска) философия“, той се насочва не толкова против самата нея, колкото срещу злоупотребата с философията. Той възмутено отхвърля твърденията, според които бил настоявал, че философията произхождала от бесовете и превръщала занимаващите се с нея в бесове⁸⁵. Тъкмо напротив, той определя философията, взета сама по себе си, като дар Божи. Тя дава знание за биващото и е поради това истинна; тя е в състояние да открие действителните закони на биващото⁸⁶. Тя е обаче един природен (φυσικόν), следователно общодостъпен божествен дар. Така тя се отличава от онази мъдрост, която е духовен дар (πνευματικὸν δῶρον)⁸⁷. Но това не води до типичното за латинската традиция разделение „философия-теология“, защото теологията също бива схващана като дискурсивно знание за биващото, което според Палама се различава толкова много от духовния опит, колкото говоренето за Бога от срещата с него⁸⁸.

Палама не се обявява против дискурсивната теология. Той често акцентира нейната значимост за пречиштането на ума, но заедно с това и нейната недостатъчност, както и несъвършенството на знанието, постигано чрез нея⁸⁹. След

⁸¹ Вж. A. SPEER, „Causalitas Luminis“, in: *Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur* (като бел. 11), 69.

⁸² J. AERTSEN, „Thomas von Aquin und das Corpus Dionysiacum“, in: *Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur* (като бел. 11), 15.

⁸³ Вж. Й. МАЙЕНДОРФ, *Византийско богословие* (като бел. 18), 36 и 137.

⁸⁴ *Triades* I, 1, 12 (ed. MEYENDORFF, 37,6–8).

⁸⁵ *Triades* II, 1, 13 (ed. MEYENDORFF, 249,31 – 250,2; 250, 31–33).

⁸⁶ Вж. *Triades* II, 1, 7; II, 1, 42 (ed. MEYENDORFF, 239,26–28; 311,24–25).

⁸⁷ *Triades* I, 1, 22; II, 1, 12 (ed. MEYENDORFF, 61,18–20; 249,1–20).

⁸⁸ Вж. *Triades* I, 3, 42 (ed. MEYENDORFF, 201,19–23).

⁸⁹ Вж. особено остро в *Triades* II, 3, 53 (passim).

като единението с Бога се определя като любов (*ἀγάπη*), в която се постига съвършено подобие с Бога, а извиращото оттам благодействие като истинно съзерцание и познание на истината⁹⁰, тогава този вид „знание“ се оказва решаващ за характера на теологията.

Дискурсивната теология изхожда от творението и завършва с убедеността, че Бог не се открива сред тварното⁹¹. Светците обаче съзерцават Бога в неговия живот, а не посредством тварите⁹² и постигат единението с него не чрез негация на тварното, а чрез причастност към свръхбиващото, което не е вид от биващото. Оттук следва, че това единение не е някакво отричане, а има строго позитивно съдържание⁹³.

Със самото това е обаче вече казано, че апофатиката не може да бъде гледана като висше постижение на богопознанието. В латинската традиция негативната теология бива разбрана като необходима коректура на позитивната „философска“ теология, при което бива описвана като „източен“ коректив срещу рационализма⁹⁴ и като централна дионисиева идея⁹⁵. За очевиден факт минава мнението, че богословието и вярата на Православието имат чисто апофатичен характер⁹⁶. В противостоене на всичко това, Палама определя учението за непознаваемостта на Бога като „латинско“⁹⁷.

Въпреки разпространеното мнение, че слага силен акцент върху апофатичната теология⁹⁸, Палама – за разлика от латинската традиция – гледа Дионисий не най-вече като основоположник на негативното богопознание. Той се завръща към

⁹⁰ Вж. *Triades* II, 3, 74 (ed. MEYENDORFF, 543,12–29).

⁹¹ Вж. *Triades* II, 3, 67 (ed. MEYENDORFF, 527,14–26); *Capita* 150, 123 (ed. SINKIEWICZ, 224,1 – 226,13).

⁹² *Theophanes*, 32 (ed. CHRESTOU, II 260,10–13; 262,7–11).

⁹³ Вж. *Triades* II, 3, 32–33 (ed. MEYENDORFF, 453,3–8; 16–23).

⁹⁴ J. PIEPER, *Scholastik. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie*, München 1960, 61–74.

⁹⁵ J. AERTSEN, „Thomas von Aquin und das Corpus Dionysiacum“ (като бел. 82), 16.

⁹⁶ Вж. напр. G. GALITIS, G. MANTZARIDES, P. WIERTZ, *Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie*, München 1988, 106–111.

⁹⁷ Вж. по този въпрос напр. неговото *Първо писмо до Акиндин*, в: *Συγγράματα* (като бел. 4), vol. 1, 1962, 203–219, passim.

⁹⁸ Вж. напр. B. SCHULTZE, „Grundfragen“ (като бел. 1), 117.

една друга фундаментална идея на Псевдо-Ареопагита: Бог е не само отвъд знанието, но и отвъд незнанието. Бог престава да бъде и непознаваем. Той бива познаван в един свръхразумен опит, в който божественият мрак е свръсилна светлина⁹⁹. Разгръщането на тази тема представлява една от централните корекции, приложени през вековете върху Дионисий от страна на византийската традиция. Една корекция, намерила своята завършеност по радикален начин при Палама¹⁰⁰.

Палама не подценява апофатиката. Той признава, че тя освобождава мисленето от всичко друго и подготвя душата за истинното богопознание¹⁰¹. Заедно с това той приписва на апофатичното възхождение силата на човешкия интелект, свързваща интелекта с творението. Това е дискурсивното знание¹⁰². То е достъпно за всеки, почитащ Бога, а – след Христа – и за всеки човек¹⁰³. В негативната теология интелектът обмисля онова, което не е свойствено Богу и което действа разединително. И тази теология не надмогва действието на разума. Затова единението и съзерцанието (*ἕνωσις καὶ θέα*) не могат да се разгърнат в рамките на отрицателното богословие. Те стоят несравнимо по-високо¹⁰⁴.

Палама остро отхвърля мнението на своите опоненти, според които апофатичното познание е съвършеното богопознание. Докато неговите противници постъпват този познавателен механизъм над всяко знание и се гордеят с него, той го определя като незнание в смисъла на липсата, на недостатъчността¹⁰⁵. Виджането на съзерцаващите Бога, което стои над всяко дискурсивно знание и незнание, не е силогистично умозаклучение, не е представа, не е мисъл, не е съждение, поради което е непостижимо чрез едно просто апофатично усилие на интелекта¹⁰⁶. Апофатичната *θεολογία* остава

⁹⁹ Вж. *Triades* I, 3, 4–5 (ed. MEYENDORFF, 113,26–119,4).

¹⁰⁰ Вж. J. MEYENDORFF, *A Study* (като бел. 11), 205–208.

¹⁰¹ Вж. *Triades* I, 3, 21 (ed. MEYENDORFF, 153,27–28).

¹⁰² *Triades* II, 3, 47–48 (ed. MEYENDORFF, 485, 4–6 – 487,1–4).

¹⁰³ *Triades* II, 3, 52 (ed. MEYENDORFF, 487,25–27).

¹⁰⁴ *Triades* II, 3, 35; II, 3, 47; II, 3, 54 (ed. MEYENDORFF, 457,14–15; 485,5–6; 501,2–3); Вж. *Theophanes*, 17 (ed. CHRESTOU, II 242,6–22).

¹⁰⁵ *Triades* II, 3, 53 (ed. MEYENDORFF, 493,17–20).

¹⁰⁶ *Triades* I, 3, 4; I, 3, 18 (ed. MEYENDORFF, 113,31–115,1; 149,5–12).

λόγος. Тя е несравнима с ὁλὲρ λόγος θεορία, тъй като съзерцаващите според нея възхождат над думите не с думи, а с дело¹⁰⁷. Теологията строи далеч под съзерцаването на Бога в светлината¹⁰⁸. Палама слага ударението върху позитивния опит и мъдрата практика в обръщането към Бога. Тук Бог не се знае, а се живее. Това преживяване остава чуждо за мисленето, за философията, за дискурсивната теология. Не се ли преживява Бог обаче, тогава все още не е позната Божествеността, дори да е помислена хиляди пъти¹⁰⁹. Тук не става дума за някаква следваща познавателна степен, а за друга познавателна сфера, която е „пространството“ на позитивния и реален досег с живия Бог, който (защото е абсолютен) остава непостижим за дискурсивното мислене¹¹⁰.

Палама подчертава, че истинен философ¹¹¹ е само онзи, който се е учил от опита и познава енергиите на светия Дух. Едва за него естествената светлина на ума не се превръща в мрак. Имащите този опит свидетелстват за него чрез прогласяваните от тях слова¹¹². Това свидетелство е същинското богоучение. Ако е наложително и за него да се съхрани термина 'теология', тогава тя трябва да бъде във всеки случай гледана като 'теология на опита'¹¹³. Онзи, който се приближава към тази теология чрез добродетел, блага воля, любов и т. н., той се изкачва по стълбата, по която постепенно се встъпва в чистотата на ума, способен да се превърне после в божествена светлина.

Оттук се вижда несъстоятелността на твърдението, че учението за причастността към енергиите е резултат от „мистическата нетърпеливост на исихастите“¹¹⁴. Става дума за ед-

¹⁰⁷ *Triades* II, 3, 49 (ed. MEYENDORFF, 487,8–15).

¹⁰⁸ *Triades* I, 3, 42 (ed. MEYENDORFF, 201,19–20).

¹⁰⁹ Вж. *Triades* I, 3, 13; II, 1, 9 (ed. MEYENDORFF, 137,9–139,2; 243,16–245,6).

¹¹⁰ Вж. J. MEYENDORFF, *A Study* (като бел. 11), 287.

¹¹¹ *Triades* I, 1, 17 (ed. MEYENDORFF, 49,9).

¹¹² *Theophanes*, 32 (ed. CHRESTOU, II 260,14–16). Вж. *Triades* II, 3, 51–52 (ed. MEYENDORFF, 491,16–25).

¹¹³ Вж. G. GALITIS, G. MANTZARIDES, P. WIERTZ, *Glauben* (като бел. 96), 20.

¹¹⁴ Така D. WENDEBOURG, „Gregorios Palamas“ (като бел. 37), 258.

но двойно недоразумение: не стига, че за никаква нетърпеливост и дума не може да става¹¹⁵, ами не може да се говори и за мистика в собствения смисъл на думата. Ако 'мистика' означава съзерцание на безкрайното в крайното, което съзерцание надхвърля всеки човешки опит и всяко човешко познание, тогава нагласата на паламизма не е мистическа. С радикална острота Палама обръща внимание, че мистическото съзерцание, макар и да е непосредствено, открива разни единични неща: сегашни, бъдещи, сетивни, разсъдъчни, материални, невеществени, същностни, акцидентални – и то все по различен начин. Той обиден отхвърля обвинението, че би могъл да гледа всевъзможните бойни коли, колелета, мечове и прочее като равноценни със светлината на прииждащия еон, и настоява, че в духовното съзерцание се наблюдават не вещи, а самата божествена природа¹¹⁶. В този контекст се разгръща и неговата допълваща интерпретация на дионисиевото „Мистическо богословие“.

Първоначално той се насочва срещу твърдението, че няма познание, по-висше от негативната теология и против извежданата от изказванията на Дионисий теза, че след безобразния мрак няма нищо, така че не остава да следва нещо друго, освен пълното незнание. Мракът при Дионисий е тъждествен с нетварната светлина. Той е мрак за оня, който се опитва да го гледа със сетивен или разсъдъчен поглед. Но избраниците Божии постигат, след пречистването на вгорчената ни природа, върхът на божествените възхождения. Те виждат мястото, гдето стои Бог, което според Палама е вече отвъд негативната теология. Мойсей обаче, според тълкуването на Палама, се откъсва и от този начин на съзерцаване. Той навлиза в тайнствения мрак и, надхвърляйки всяко действие на човешкия ум, се единява с непознаваемото, при което го съзерцава и познава свръхумствено. Единението и съзерцанието в мрака стоят следователно отвъд всяко отрица-

¹¹⁵ Според собствените му думи, Палама прогонил някогашния си ученик Акиндин, дошъл на Атон, за да практикува чистата молитва, защото той още след първите няколко вдишвания заявил, че вижда не само божествената светлина, но и едно човешко лице, подобно на Христовото. Палама определя това като бесовско видение – вж. *Contra Akindynon* VII, цит. по J. MEYENDORFF, *A Study* (като бел. 11), 40–41.

¹¹⁶ *Triades* II, 3, 30 (ed. MEYENDORFF, 447,21–449,13).

телно богословие, но също така и отвъд всяка символна или мистическа партикуларност – защото Мойсей се е освободил от всички видими неща и от всички единични мисли. В това съзерцание бива виждана невеществената скиния, която е Христос, силата и премъдростта Божия¹¹⁷.

4. Христоцентризъм и персонализъм

Появата на Христос като централна фигура в този контекст (на фона на пълното му отсъствие в дионисиевата *De mystica theologia*) не бива да бъде изненада. Ако се потърси същинското ядро на паламитската интерпретация на *Corpus Dionysiacum*, вижда се, че то се формира не толкова от преодоляването на интелектуализма и платонизма, а от радикалния ѝ христоцентризъм. Паламизмът е една христорологична корекция на Дионисий¹¹⁸.

Палама фиксира в диалога *Теофан* първостепенното значение на присъствието Христово за византийското богословие немногословно. Христос, Богочовекът, е съединен с Бога във всичко: и със същността, и с енергиите, и с ипостасите. Христос, Помазаникът, е единствен и неговата историческа неповторимост просветлява цялата човешка природа. Това просветление се осъществява не само чрез енергията, но и чрез ипостасното наличие на „оногова, дете помазва“¹¹⁹.

Ако недостатъчната значимост на христорологията в текста на Дионисий дава повод за амбивалентност при тълкуването му, то еднозначността на византийската интерпретация на *Ареопагитиките* се гарантира от нейния неотменен христоцентризъм. Чрез Христа Бог навлиза по природа в динамиката на историята¹²⁰. От изключително значение тук е ипостасното, личното, а не само енергийно присъствие на Сина в историята; този факт бива подчертаван в *Теофан* с извънредна настойчивост¹²¹. Не ангел или човек, а сам Бог

¹¹⁷ *Triades* II, 3, 50–55 (ed. MEYENDORFF, 487,18–503,21).

¹¹⁸ Вж. J. MEYENDORFF, *A Study* (като бел. 11), 133.

¹¹⁹ *Theophanes*, 20 (ed. CHRESTOU, II, 246,1–10).

¹²⁰ Вж. J. MEYENDORFF, *A Study* (като бел. 11), 157; 159; 209.

¹²¹ *Theophanes*, 27 (ed. CHRESTOU, II, 255,24–27): И Духът, също като Сина, идва при онази, която единствена е майка и дева, единият обаче по своята ипостас (καθ' ἑλπίστασιν), а другият само по енергия (κατὰ δυνάμιν τῆν ἐνέργειαν). Затова човек е станал само Синът, не обаче и Духът.

ни учи и спасява. Затова ние го познаваме не само правдоподобно (както е в случая с богопознанието през творението), но ние живеем в живота на самия Бог, който живот, бил някога само при Отца, сега е – казва Палама – откровен и нам¹²².

Така е казано нещо много важно. Посредством христорологията Палама – но и цялата византийска традиция преди него – преодолява платонизиращото дионисиново учение за йерархията, според което божествените изхождения се предават на нейните по-ниско стоящи членове чрез действителността на по-високостоящите. Палама подчертава, че не всяко единение на човек с Бога става посредством ангел, но че и непосредственото единение е реално осъществимо¹²³, при което сам Бог разговаря с обожения чрез Христа, без от това човекът да става ангел¹²⁴. За разлика от Дионисий следователно, Палама допуска възможността за едно абсолютно пречистване на човека. Затова съвършеното просветление е достъпно не само за ангелите. То се дава в историята след Христа и на конкретния човек, обожен в Христа. При това Бог бива схващан не като трансцендентен принцип, а като жива личност¹²⁵.

Въпросът за начина, по който се осъществява личната връзка с Бога, обикновено се отговаря от Палама чрез позоваване на познанието, давано от причастността към енергиите. Доколкото Бог познава причастяващите се, дотолкова и те познават Бога (и то Бог в Бога – ἐν Θεῷ Θεόν)¹²⁶, при което е налице директна връзка с мярата на тяхното достойнство¹²⁷. Мярата, според която бива давана енергията, е личната

¹²² Вж. *Triades*, II, 3, 46 (ed. MEYENDORFF, 481,21–25).

¹²³ Както Девата научава чрез ангел, че ще роди Бога в плът, но нейното единение с него не става при посредничеството на ангел – вж. *Triades*, II, 3, 27; 29 (ed. MEYENDORFF, 441,23–26; 445,1–5).

¹²⁴ По същия начин, казва Палама, по който ако императорът разговаря лично с някой войник, последният не става вследствие на това военачалник – вж. *Triades*, III, 3, 5 (ed. MEYENDORFF, 703,8–11).

¹²⁵ Вж. J. MEYENDORFF, *A Study* (като бел. 11), 159; 189; 191; G. GALPIS, G. MANTZARIDIS, P. WIERTZ, *Glauben* (като бел. 96), 91.

¹²⁶ *Triades*, II, 3, 12 (ed. MEYENDORFF, 719,17–21).

¹²⁷ Разгръщайки тук една традиционна теза, която е формулирана напр. при Йоан Дамаски така: Самата Божественост дава на тварите си всичко благо – според степента на тяхната сила да възприемат (*De fide orthodoxa*, I, 14 – Migne PG 94, 859B), Палама заявява принципно: „Божествената светлина се дава в различна мяра и може да се усилва или умалява

мяра на приемащия я. За Палама не е възможна абстрактна или анонимна общност на знанието, мъдростта, волята – те са по необходимост лични¹²⁸. Божествената епифания на Христата има границата си в способността на човеците да я приемат, тоест в безкрайното многообразие на човешката причастност към Бога. Това лично качество е една от най-съществените характеристики на паламистката мисловност¹²⁹.

Когато Палама очертава измеренията на тази персонална, той поставя ударението най-напред върху човешката воля и човешката свобода. Само разумното същество, на което е свойствена свобода, е способно да се променя съобразно волята си, а именно: да бъде просветлявано, ако се придържа към волята Божия, или пък да губи светлина и то самото да се превръща в мрак, ако ѝ противостои¹³⁰. Някои изследователи са готови да открият антиномичност тъкмо в двустранността на тази отнесеност¹³¹. Палама и византийската мисловност обаче никога не са виждали в това каквото и да е противоречие. Тъкмо напротив: срещата на божествената любов (или енергия) с волята на свободния човек, благодарение на която среща той е в състояние да надхвърли самата своя природа, е *conditio sine qua non* не само за мъдростта и обожението, но и за човешкото съществуване и за историята изобщо.

с оглед на това, кои са достойните да приемат причастно-непричастната (светлина)“ – *Homiliae*, 35 (Migne PG 151, 448В). Критерият, определящ тази мяра, е въвн от всяко съмнение за Палама. Всеки от приемащите я е повече или по-малко осветлен в зависимост от своите дела: всеки приема светлината в мярата на своята добродетел и чистота – вж. *Theophanes*, 27 (ed. SNRESTOPU, II, 255,5–9).

¹²⁸ Вж. *Triades*, II, 1, 19; II, 1, 22 (ed. MEYENDORFF, 265,9–23; 271,7–29).

¹²⁹ Така J. MEYENDORFF, *A Study* (като бел. 11), 166.

¹³⁰ *Homiliae*, 22 (Migne PG 151, 288BC).

¹³¹ Такъв е напр. случаят с А. Лосев (*Очерки* – като бел. 71 - , 866–867), който пише следното: „Просветлението и преобразението на тварното... е възможно само затова, защото съществува нетварната енергия Божия, формираща сътвореното естество и даваща му смисъл (иначе тварното не би възхождало наникъде, а би оставало самото себе си и според себе си); от друга страна обаче просветлението и възходването е възможно само затова, защото тварното се стреми със свои сили и на свой риск да се приближи към Бога (тъй като енергията на лично пожелаващия Бог, давана на човека, се превръща в лично-волева присъщност на самия човек)“. Лосев определя това като „антиномия на божествените енергии и творението“.

Разбира се, човекът не е в състояние да обожи сам себе си благодарение на своята собствена енергия, но това не може да стане и без синергията (*συνεργία*), без съдействието между човека и Бога, което е аксиома за Палама: божественият хабитус (*ἔξις θεῖα*) се гледа от него като резултат от синергията на благодатта и човешкия стремеж¹³². Затова византийската мисловна система отрича схващането на ‘благодатта’ и ‘природата’ като статични категории и отхвърля тяхното противопоставяне¹³³. Благодатта се гледа като част от човека природата и екзистенция. Тя осигурява синергията, без обаче човешката действеност да определя по някакъв начин благодатта, нито пък благодатта да оказва въздействие върху човешката свобода като някаква външна сила. Пак тази е причината за отхвърлянето на идеята за предопределянето от страна на Православието, ако под ‘предопределяние’ се схваща предварително избиране за спасение или за осъждане, без оглед на делата на свободното същество¹³⁴.

Тъкмо от този хоризонт може да бъде разбрана и основоположната теза на Палама, че божествената светлина е „в ипостас“, не обаче и „в собствена <ипостас>“¹³⁵. Ипостазирани в този смисъл е само същността Божия, която има толко-

¹³² Вж. *Triades*, II, 3, 77 (ed. MEYENDORFF, 549,14–20).

¹³³ Когато става дума за синергия, не се търси връзка между „благодат“ и „заслуги“. Това, което се държи пред очи, е съвместното действие на двете воли – божествената и човешката -, при което благодатта все повече и повече се открива като присъствие Божие в човека. Човешката природа се схваща не като някакво статично, автономно-затворено цяло, а като динамична реалност, което се определя в своето съществуване от своята вътрешна връзка с Бога. Динамиката на благодатта описва необходимата отнесеност между двете природи, която се осъществява чрез и в енергиите – вж. J. MEYENDORFF, *A Study* (като бел. 11), 165; *Id.*, *Византийско богословие* (като бел. 18), 10 и 176–177; V. Lossky, *Essay* (като бел. 33), 195.

¹³⁴ Човекът се спасява благодарение на своята вяра и на делата си. Успоредно с това Бог дава своята просветляваща благодат, която би могла да бъде възприета от човека и да стане негова иманентна съкровеност. Той дарява познание за божествената истина и учи човека да се съобразява с нея в името на своето спасение. Той обаче не накърнява абсолютно свободната воля на човека – вж. напр. Посланието на патриарсите на източната църква за православната вяра (септември 1723 г.), чл. 2, в: Т. Коев, *Православен катехизъм и Послание на източните патриарси*, София 1991.

¹³⁵ *Triades*, II, 3, 6 (ed. MEYENDORFF, 397,19–21).

ва ипостаси, колкото са участващите в нея, сиреч три. Да би подлежала тя на някаква по-нататъшна причастност, тя би била налична не като триипостасна, а като хилядиипостасна¹³⁶. Това не се отнася за енергията. Тя не е самоипостасна (*αὐθυλόστατος*); не е „въипостасна“ (*ἐνυλόστατος*) в собствеността или божествената светлина е въпреки това въипостасна и именно по този начин бива съзерцавана от светците¹³⁸. Тя се определя като „въипостасна“, не защото има нещо като собствена ипостас, а защото Духът праща тази светлина „в ипостасата на някого другого“ (*εἰς ἄλλου ὑπόστασιν*). Тя следователно няма собствена ипостас, но има установеност и устойчивост, доколкото е въипостасна¹³⁹.

Не съществува никакво съмнение, в чия ипостас се въипостасира светлината. Доколкото това не могат да бъдат ипостасите на Троицата, понеже тя е именно тяхната енергия, нейни ипостаси могат да бъдат само причастните ѝ хора и ангели. Така светлината, за разлика от същността, става многоипостасна. Тъкмо в това се състои обожението: в приемането на вечната енергия Божия от страна на крайната ипостас. В ситуацията не на природната необходимост, а на свободата неизбежно следва да бъде мислено едно безостатъчно персонализиране на битието.

С това срещу трансценденталната метафизика – модел на западноевропейското мислене по онова време – застава един радикален персонализъм. Ако при първата на предна линия излизат биващото и същността, при което като най-общи определения и принципи изпъкват трансценденталии-

¹³⁶ *Theophanes*, 19–20 (ed. CHRESTOU, II, 245,9–16).

¹³⁷ *Theophanes*, 12 (ed. CHRESTOU, II, 235,10–11). Терминът „въипостасно“ (*τὸ ἐνυλόστατον*), традиционно приписван на Леонтий Византийски (VI век), еднозначно цели различаването на 'ипостас' (самостоятелно биващото – *τὸ καθ' ἑαυτὸν εἶναι*), единственото биващо, което реално съществува, доколкото „безипостасни природи“ няма. Докато 'υπόστασις' обозначава някого определено, 'ἐνυλόστατον' обозначава природата, съществуваща в една или повече ипостаси – вж. подробно Г. Флоровский, *Отци* (като бел. 27), 126 сл.

¹³⁸ Вж. напр. *Triades*, II, 3, 6; II, 3, 8; III, 1, 6 (ed. MEYENDORFF, 397,15–21; 403, 14–19; 569, 7–8).

¹³⁹ *Triades*, III, 1, 9; III, 1, 18 (ed. MEYENDORFF, 573,22–26; 593,1–3).

те, то във втория случай като битийна основа – и то също в онтичен, екзистенциален и епистемологичен план – се полагат не трансценденталии, а „персоналии“. Чрез тях се очертава личната обърнатост на Бога към света и личната изразеност на човешката природа. Битието – всяко битие, но човешкото особено – е едно отворено битие. То не е нещо, покоящо се като биващо в себе си, а нещо, което става, и то чрез една действеност и едно активно само-отнасяне, които имат принципно-персонален характер. Самото биване не представлява някаква фиксирана предметност, а акт, действие или енергия, насочена (енергийно, а следователно персонално) към абсолютната природа, която от своя страна има тринитарен, следователно също персонален, живот. Доколкото става дума за акт, имащ смисъл само като конкретно-персонална изява, качеството на съществуването, тоест ипостасната енергия, се оказва решаваща за природата и в последна сметка определяща я: персоналията, а не трансценденталията.

Така обаче не се казва, че нормата – нормата на човешкото – бива задавана от отделния човек; че всеки от хората е някаква автономна „мяра на всичко“ или поне на всичко човешко. Самата трансцендентна мяра бива мислена не чрез трансценденталии (които в последна сметка биха обозначавали нейната абсолютно непознаваема същност), а отново чрез персоналии. Едната същностна енергия, тоест единият вечен живот на Бога е един за всички и тъкмо в него всички са живи и имат битие, защото именно от този живот и неговата истина изхожда нормата на съществуването им, битийното им дълженствование, смисълът и реалността им¹⁴⁰. Това е една универсална норма, но е дадена на отделната ипостас според собствената ѝ мяра, положена от измеренията на нейната екзистенция и от обхвата на нейната свобода. Така „персоналията“ изявява себе си също като „общо определение“, но вече не с метафизичен и каузален, а с екзистенциален и

¹⁴⁰ Основателното разпознаване на подобни универсални персоналии при някои западни средновековни автори – както е това в случая с ученията за истината и справедливостта, развивани от Анселм от Кентърбъри – не бива да подвежда към приемане на твърде далеч отиващи аналогии. Въпреки персоналната отнесеност при него все пак се мисли една *essentia*, осъществяваща самостоятелните биващи като тяхна първа – трансцендентно причиняваща – *causa*.

енергиен характер. Тя е универсалната норма на личността, както и самото онова, което я прави – безусловно уникална – личност. Едва този акт я потвърждава като биваща, като индивидуална субсистенция на въипостазираната природа. Докато трансценденталиите са ключ към универсалния план на битието, персоналиите са ключ към динамичния универсален хоризонт на историческото. Докато в първия случай имената Божии са *сomptiua* в порядъка на необходимостта, във втория случай те са *сomptiua* в порядъка на свободата.

Не е нужно да се гледа като противоречие фактът¹⁴¹, че паламизмът бива определян като систематично нормативен и заедно с това като екзистенциална християнска теология. Паламитският екзистенциализъм и персонализъм не отричат систематичния характер на това учение. Те са по-скоро основата на неговата систематика. Затова трябва да се признае, че византийската мисловна система може само много трудно да бъде определена като „метафизична“ (или като „метафизична теория“¹⁴²) в строгия смисъл на понятието ‘метафизика’. При нея става дума по-скоро за размисъл над универсума в неговата енергийна, динамична диалогичност. Ако все пак се настоява да бъде съхранен терминът ‘метафизика’, тогава ще трябва да се потърсят и открият „персоналистичните метафизични предпоставки“¹⁴³ на този начин на мислене, независимо от това, колко екстравагантно би могъл да звучи този израз за философски добре обученото ухо.

5. Заключение

Както и да бъде тълкувана византийската мисловна система, не може да бъде отричано, че тя срещустои чрез една определена – и то продуктивна – другост на латинската. И двете са устремени към последните граници на познанието, и двете се осмеляват и по вътрешна необходимост се опитват да направят крачката отвъд тази бариера. Независимо от това, дали ще се говори за противостоянето на един християнс-

ки екзистенциализъм срещу един не по-малко християнски есенциализъм¹⁴⁴, или това срещустоене ще се тълкува като разликата между една енергийно-онтична екзистенциалност и една метафизично-онтологична есенциалност¹⁴⁵, онова, което се открива, са два различни, но в еднаква мяра последователни и систематични проекта на европейското мислене.

Заклучително обобщавайки системните елементи на византийската мисловност, бих желал да започна с негативните определения: тя е антиплатонистки насочена; тя е не само апофатична (тоест апофатичното богословие не бива да се гледа като доминиращо и определящо); тя не е иманентно антиномична; тя е строго взето неметафизична и не е несистематична. Нейната систематика извира от един фундаментален христоцентричен позитивен опит, основаващ се върху динамиката на самата Божественост. Затова тя се конституира като екзистенциална и персоналистична, при което нейната основа, двигател и цел е истинният живот на живия Бог, чрез когото и в когото е истинното съществуване на живия човек.

¹⁴⁴ Tz. BOIADLEV, „Das Lichtproblem“ (като бел. 11), 66.

¹⁴⁵ G. KAPRIEV, „Bemerkungen über den Kommentar des Thomas von Aquin zu *De Divinis Nominibus* des Dionysius Pseudo-Areopagita, L.IV, l. 1“, in: *Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur* (като бел. 11), 32 – вж. български превод в този том.

¹⁴¹ Както прави R.D. Williams: вж. R.D. WILLIAMS, „The Philosophical Structures“ (като бел. 1), 42.

¹⁴² Ibid.

¹⁴³ J. MEYENDORFF, *Византийско богословие* (като бел. 18), 38.

Място и смисъл на философията в учението на Григорий Палама

Когато става дума за учението на Григорий Палама в неговото отношение към философията, биват застъпвани две – всъщност взаимоизключващи се – схващания: че мисловността на Палама била формирана от платонизма и че той имал враждебно отношение към философията изобщо¹. Тук си поставям задачата (1) да проверя тези твърдения; (2) да задам въпроса за схващането на Палама относно философското знание в структурата на човешкото познание; (3) да коментирам типа на неговите доказателствени методи и т.нар. антиномичен характер на неговото богословстване.

1. Антиплатонизмът в учението на Палама и неговото становище към елинската философия

Тезата, че паламизмът бил формиран платонистки, трябва да бъде определена като еднозначно некоректна. Платонизмът е онази философска доктрина, която е във висша степен несъвместима с византийския начин на мислене. Той е единственото – и то трикратно – осъдено учение от страна на православната църква². Ако някои по-ранни автори демонстрират привързаност към неговия идеен фонд, то това течение секва след средата на VI век³. Негативно е и становището на

Палама⁴. „Платоновата мъдрост“ бива определяна като *κακοδοξία* и подлагана на бурни нападки⁵. Отношението на Палама към Аристотел е по-умерено и въпреки това той го нарича „злосторен“ (*κακότηχρος*)⁶. Затова не бива да е изненада, че при опита за тълкуване на паламизма като смесица от аристотелизъм и платонизъм, той ще бъде определен като „unhappy marriage“ на тези системи⁷. По-последователно е твърдението, че Палама „осиновява“ понятия на аристотеловата философия и платонистки или неоплатонистки формули, без обаче да прави компромиси със собствената си богословска база⁸.

За отхвърляне на „външната“ или елинската философия⁹ може да се говори само в случая с онези, които са решили да се посветят на монашеския живот¹⁰. Когато напада тази философия, Палама се насочва не толкова срещу самата нея, колкото срещу злоупотребата с нея¹¹. Той аргументира позицията си най-напред с това, че „елинската мъдрост“ не може да бъде наречена единна. При това във всичките ѝ форми се открива несмислена и смислена, плътска и духовна, опровержима и неопровержима, времева и вечна мъдрост¹². Затова

⁴ Въпреки мненията, приписващи на неговата система сродство с платонизма и неоплатонизма – вж. напр. B. SCHULTZE, „Grundfragen des theologischen Palamismus“, in: *Ostkirchliche Studien* 24 (1975), 109.

⁵ Вж. *Triades* II, 1,20; II, 1,22 (ed. Meyendorff 267,2–9; 271,28–29). Трябва да се цитирам по изданието: GREGOIRE PALAMAS, *Defense des saints hesychastes*, ed. J. MEYENDORFF, Louvain 1959. Вж. едно по-ново издание в Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράματα, ed. P. CHRESTOU, t. 1, Thessalonike 1962, 335–694.

⁶ Така *Triades* II, 1,7 (ed. Meyendorff 241,6–8).

⁷ Вж. R.D. WILLIAMS, „The Philosophical Structures of Palamism“, in: *Eastern Churches Review* IX, 1/2 (1977), 41.

⁸ Вж. G. MANTZARIDES, „Tradition and Renewal in the Theology of Saint Gregory Palamas“, in: *Eastern Churches Review* IX, 1/2 (1977), 16.

⁹ Срвн. напр. *Triades* I, 1,21; I, 1,20; I, 1,12; I, 1,13 (ed. MEYENDORFF 59,18; 61,2; 57,7; 37,18–19; 41,15).

¹⁰ *Triades* I, 1,12 (ed. Meyendorff 37,6–8). Според собствените му думи, Палама няма намерение да изолира и монасите от философията, доколкото всеки, който не е лекомислен, е имал достатъчно време за усвояването на това знание като мирянин. Палама не им забранява заниманията с философия, а ги призовава да се устремят към едно благо, по-висше от това знание, на което благо прочее те са се вече посветили – *Triades* II, 1,35 (ed. MEYENDORFF 297, 13–18).

¹¹ *Triades* II, 1,13 (ed. MEYENDORFF 249,31–250,2; 250,31–33).

¹² Вж. *Triades* II, 1,21 (ed. MEYENDORFF 269,3–7; 10–11).

¹ Вж. напр. D. WENDEBOURG, „Gregorios Palamas“, in: *Klassiker der Theologie*, ed. H. FRIES & G. KRETSCHMAR, München 1981, 256 и 261.

² Вж. А. ЛОСЕВ, *Очерки античного символизма и мифологии*, Москва 1993, 860–879.

³ G. PODSKALSKY, *Theologie und Philosophie in Byzanz*, München 1977, 64–70.

тя може да да пропусне дължимата цел на всяка мъдрост, сиреч богопознанието, и да се превърне в малоумна. Постигне ли обаче естествената си цел, тя влиза в съзвучие с мъдростта на Духа¹³. Тази философия заема важно място в позитивната програма на Палама.

Палама подчертава, че тя е ползотворна за упражняването на остротата на душевното око. Тя дава знание за биващото и е в състояние да открива действителните му закони. Тя може да бъде инструмент за постигането на нещо добро¹⁴.

Позитивното си схващане за философското познание Палама изразява в словото си до философите Йоан и Теодор¹⁵. Тук той говори за „великото име на философията“, с която обаче може да бъде злоупотребено, ако философът избере онази форма на живот, която се състои в „сухо“ познание на достолепните науки и в която той всъщност загробва философията. Палама обаче не мисли, че научните знания са нещо зло. Тъкмо Бог е оня, който учи човека на знание (Пс. 93: 10). Философията ни е дадена от Твореца, за да бъдем спасени от бедственото невежество и да избегнем по този начин малкото удари, които заслужава злодействащият по незнание. Онзи обаче, който въпреки своето знание не се намира на изискваната висота, сам подлага себе си на по-силните и по-много удари (вж. Лук. 12:47–48). За това обаче няма вина нито знанието, нито науката, а е виновен той самият.

Заедно с това Палама настоява, че едва благодатта на Светия Дух и духовните слова на Светото Писание превръщат философията в ползотворно знание¹⁶. Когато обаче гледа философското и научно знание само по себе си и в негова-

¹³ Вж. *Triades* II,1,23 (ed. MEYENDORFF 273,2–11).

¹⁴ Вж. *Triades* I,1,6; I,1,21; II,1,7; II,1,42 (ed. MEYENDORFF 21,22–23; 61,3–4; 239,26–28; 311,24–25). Затова той изказва съжаление, че дошлият от Сицилия философ (тоест Варлаам) го разочаровал в първоначалната му радост и надежда, че би могъл да се превърне в оня мъдър книжник, който ще изнесе от своята съкровищница ново и старо, сиреч ще прогласи едновременно елинската и библейската мъдрост – вж. *Triades* II,1,1 (ed. MEYENDORFF 225,20–29). Срвн. Мат. 13:52.

¹⁵ Вж. Λόγος ἐπιστολιμαῖος πρὸς Ἰωάννην καὶ Θεόδωρον τοὺς φιλοσόφους, 28–29, in: Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράματα, ed. P. CHRESTOU, t. 5, Thessalonike 1992, 244,25–245,28.

¹⁶ Вж. *Triades* II,1,6 (ed. MEYENDORFF 237,18–239,1).

та претенция за притежаване на истината, Палама – следвайки Василий Велики – различава две значения на думата ‘истина’. С едното се означават знанието и истината за законите на тварното. Другото е означение на онова, което ни води към блажения живот. Незнанието на първата не е пречка за спасението. Другата истина допринася за спасението¹⁷. Това обаче в никакъв смисъл не идва да каже, че Палама изповядва някаква си „двойна истина“ и то „по-безкомпромисно от Сигер от Брабант“¹⁸. Тук много по-скоро се вижда неговото настоятелно утвърждаване на една йерархия на познанието, структурирана от перспективата на спасението.

Това обаче не води до типичната за латинската традиция опозиция „философия – теология“, защото теологията също бива схващана като дискурсивно знание. Дискурсивното богословие – както катафатичното, така и апофатичното¹⁹ – изхожда от творението и завършва с убедеността, че Творецът на всичко не може да бъде открит сред тварите²⁰. Теологията е един λόγος, несравним с ὑπὲρ λόγους θεολογία, защото съзерцаващите отиват отгатакъ думите с дела, докато дискурсивната теология остава в сферата на съжденията, силогизмите и доказателствата, тоест остава си λόγος. Наистина, тя е причастна на една определена истина, но бива винаги противопоставена на някой друг λόγος, тъй че нейната мъдрост е постоянно несигурна²¹. Затова именно единението с Бога и съзерцанието на Бога не могат да бъдат поместени в нейните рамки²². Не става дума за следваща познавателна фаза, а за друга познавателна сфера, която е „пространството“ на позитивната и реална среща с живия Бог²³. По този начин се поставя въпросът за структурата на човешкото познание.

2. Структурата на човешкото познание

В 150 Глави Палама развива своето схващане за троичния „εἰκὼν τοῦ θεοῦ“ в човека, което обаче няма нищо реално

¹⁷ Вж. *Triades* II,1,44 (ed. MEYENDORFF 317,2–15). Вж. също *Triades* I,1,23 (ed. MEYENDORFF 65,15–24).

¹⁸ Вж. G. PODSKALSKY, *Theologie* (като бел. 3), 155.

¹⁹ За не-апофатичния характер на паламитското учение вж. G. КАПРИЕВ, „Systemelemente des philosophisch-theologischen Denkens in Byzanz“, in: *Recherches de Philosophie et Théologie médiévale*, 64/2 (1997), 279 сл. – вж. български превод в настоящето издание.

общо с психологическите триади на Августин²⁴. Това подобие има своето място в човешкия ум и откроява троичния характер на човешкото познание. То съдържа в себе си всички познавателни форми (εἶδος... νοερόν, λογικόν, αἰσθητικόν), при което рационално-дискурсивното и сензитивното εἶδος се мислят свързани едно с друго по природа и като основата за всяка τέχνη и ἐπιστήμη²⁵. Палама говори за „умната и разумна природа на душата, която единствена притежава ум, разум и животворящ дух“²⁶, а в тази връзка и за „τριάδική φύσις“ на човешката душа²⁷. От нея обаче излизат два вида знание: естествената и духовната γνῶσις. Първата обхваща чисто човешкото познание за биващото²⁸, тоест рационално-дискурсивното знание (ἐπιστήμη). Тя е постижение на насочения към естествените феномени разум и обхваща цялото знание за сътворената природа (физиология, астрономия, космография, математика, логика и т. н.), както и свързаната с него философия²⁹. Затова Палама ползва понякога термина ‘философия’ за означаване на цялата тази познавателна сфера³⁰. Това знание е съставно по необходимост и не може да бъде непос-

²⁰ Вж. *Triades* II,3,67 (ed. MEYENDORFF 527,14–26); *Capita* 150, 123 (ed. SINKEWICZ 224,1–226,13). Цитирам това произведение по изданието: SAINT GREGORY PALAMAS, *The One Hundred and Fifty Chaptres*, ed. R.E. SINKEWICZ, Toronto 1988.

²¹ Вж. *Triades* II,1,9; II,3,49 (ed. MEYENDORFF 243,16–19; 487,8–15).

²² *Triades* II,3,54 (ed. MEYENDORFF 501,2–3).

²³ Вж. J. MEYENDORFF, *A Study of Gregory Palamas*, New York 1974, 287.

²⁴ Вж. R.E. SINKEWICZ, „Study“, in: SAINT GREGORY PALAMAS, *The One Hundred and Fifty Chaptres*, ed. R.E. SINKEWICZ, Toronto 1988, 17–19.

²⁵ Вж. *Capita* 150, 63 (ed. SINKEWICZ 156,1–8). Срвн. *Homiliae*, 26 (PG 151,333B–C).

²⁶ *Capita* 150, 39 (ed. SINKEWICZ 126,1–2): „Ἡ νοερά καὶ λογικὴ φύσις τῆς ψυχῆς, μόνη νοῦν ἔχουσα καὶ λόγον καὶ πνεῦμα ζωοποιόν“.

²⁷ Вж. *Ibid*, 40 (ed. SINKEWICZ 126,1–4): „νοερά, λογικὴ καὶ πνευματικὴ“.

²⁸ Вж. *Ibid*, 123 (ed. SINKEWICZ 224,4): „ἡ γνῶσις τῶν ὄντων“.

²⁹ Вж. *Ibid*, 25; 28–29 (ed. SINKEWICZ 109,1–9; 112,1–10; 112,1–11).

³⁰ С това той е изцяло във византийската традиция, която не познава никакво категорично разграничаване на философията от научните дисциплини, така че повечето преподаватели по философия са от типа на полихисторите – вж. L. BENAKIS, „Die theoretische und praktische Autonomie der Philosophie als Fachdisziplin in Byzanz“, in: *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*, t. 1, ed. M. ASZTALOS, J. MURDOCH & I. NINILUOTO, Helsinki 1990, 226.

редствено съзерцание на действителността, доколкото съзерцанието (ἡ θέωρια τῶν ὄντων), което е учението на Духа³¹, стои несравнимо по-високо от естественото знание на философията. То е ἡ κατὰ πνεῦμα σοφία³². Двете сфери на знанието са разделени от една бездна, без обаче по този начин да бъдат противопоставяни една на друга. Те са по-скоро строго субординирани. Секуларното знание добива реалната си стойност едва всред това субординиране³³.

Дискурсивното знание (включително философията и теологията) е един природен (φυσικόν) и значи всеобщодостъпен дар, отличаващ се по този начин от знанието, което е духовен дар³⁴. Духовната мъдрост е онова богопознание, което се постига в обожението (θέωσις). Обожаващата светлина на благодатта е едновременно дадена на всички и все пак видима само от светците. Обожението на човека се състои в причастяването му към същностната енергия на Бога.³⁵ Истинният философ³⁶, какъвто е само позналият в опита си³⁷, живее живота на самия Бог, защото въипостазира вечните божествени енергии и така познава Бог в Бога (ἐν Θεῷ Θεόν)³⁸. Имащите този опит свидетелстват за тези енергии, посредством прогласяваните от тях слова³⁹. Това свидетелство е действителното богоучение. Ако относно него се иска съхраняването на термина ‘теология’, тя трябва във всеки случай да бъде гледана като ‘теология на опита’⁴⁰.

От този хоризонт става необходимо въвеждането на корекция в твърдението, че в по-късните произведения на Пала-

³¹ Вж. Напр. *Capita* 150, 21; 25 (ed. SINKEWICZ 102,3; 108,14): „ἡ τοῦ πνεύματος διδασκαλία“.

³² *Ibid.*, 25 (ed. SINKEWICZ 108,8).

³³ Вж. подробно по този въпрос R.E. SINKEWICZ, „Study“ (като бел. 24), 12–21.

³⁴ *Triades* I,1,22; II,1,12 (ed. MEYENDORFF 61,18–20; 249,1–20).

³⁵ Вж. *Homiliae*, 8 (PG 151,101D).

³⁶ *Triades* I,1,17 (ed. MEYENDORFF 49,9).

³⁷ Вж. *Theophanes*, 32 (ed. CHRESTOU II, 260,14–16). Цит. по Γρηγορίου τοῦ Παλαμά *Συγγράματα*, ed. P. CHRESTOU, t. 2, Thessalonike 1966, 219–262.

³⁸ Вж. *Triades* III,1,9; III,1,18; III,3,12 (ed. MEYENDORFF 573,22–26; 593,1–3; 719,17–21).

³⁹ *Theophanes*, 32 (ed. CHRESTOU II, 260,14–16). Cf. *Triades* II,3,51–52 (ed. MEYENDORFF 491,16–25).

⁴⁰ Вж. G. GALITS, G. MANZARIDIS, P. WIERTZ, *Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie*, München 1988, 20.

ма „и дума не може да става за някакво значение на философията относно теологията“⁴¹. Това се отнася за теологията на опита, която не е дискурсивна⁴². Тя отхвърля всякакво синтезиране на метафизичните експликации на елинската философия. Определящата роля на личния опит осъжда на неосъществяване възможността за изграждане на някаква „система на философията“ (или на теологията) в схоластичния смисъл на думата. Личният досег с Бога не може да бъде адекватно изразяван чрез философски или богословски понятия. Заедно с това обаче Палама взема под внимание, че опитът от единението с Бога трябва да бъде освен това и разбран, тоест схващан в понятия⁴³. Това може да стане само в рамките на дискурсивната теология, където съдействието на философията не може да бъде отричано или избягвано. Бих искал да насоча вниманието към само два, но затова пък решаващи момента.

3. Доказателственият метод и „антиномичният“ характер на паламизма

Палама си поставя за цел да даде не само знак, но и доказателство (ἀποδείξις) за огласяваната от него истина. Той иска не само да я показва и представя, но и да я изследва и доказва⁴⁴. Тази претенция повдига въпроса за доказателствения му метод, най-добре видим в неговата концепция за „аподиктичния силогизъм“⁴⁵.

Палама приема всички поставени от Варлаам пред условия за построяването на аподиктичен силогизъм⁴⁶. Той обаче отхвърля тезата му, че аподиктичните силогизми са невъз-

⁴¹ Вж. G. PODSKALSKY, *Theologie* (като бел. 3), 155.

⁴² Тя не е философска теология – вж. K. WARE, „The Debate about Palamism“, in: *Eastern Churches Review*, IX 1/2 (1977), 58 -, както следва да бъде определяна метафизиката на причастността при Тома от Аквино – вж. J.A. AERTSEN, „Thomas von Aquin und das Corpus Dionysiacum“, in: *Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur*, Heft 3, ed. Tz. BOJADJEV, G. KAPRIEV, A. SPEER, Sofia 1996, 15.

⁴³ Вж. J. KUHLMANN, „Gregor Palamas“, in: *Grosse Mystiker: Leben und Wirken*, ed. G. RUVACH & J. SUDBRACK, München 1984, 147. Палама настоява, че догмите на теологията са самодостовърни и успоредно с това изискват от ума на изучаващите ги изследване и проверяване – вж. *Theophanes*, 4 (ed. CHRESTOU II, 223,22–24).

⁴⁴ Вж. *Theophanes*, 3; 13 (ed. CHRESTOU II, 223,6–9; 236,23–26).

можни по отношение на Бога. Докато същността Божия остава непознаваема, неговото съществуване и единствеността му са доказуеми с необходима валидност⁴⁷. Логиката, на която се основава доказателственият метод, е логиката на аристотеловата силогистика. Разликата е в предпоставките. Основоположните κοινὰ ἔννοιαι и ἀξιόματα на богословския аподиктичен силогизъм строго се отличават по своя произход от ορρίσιονες κοινότητες на диалектиката. Диалектичните „общи понятия“ са производни на човешкия разум. Изходната точка на Палама са αὐτόπλοστοι καὶ ἀναπόδευκτοι ἀρχαὶ на Светото Писание, от които могат да бъдат извлечени логически необходими следствия и изводи⁴⁸.

От гледна точка на схоластичната теология може да изглежда противоречиво, че Палама описва богословската си силогистика като „аподеиксис“, независимо от това, че нейната абсолютна валидност е такава само по отношение на вярващите, при което отхвърля твърдението на Варлаам, че така се отменяла валидността им⁴⁹. Това обаче не засяга Палама. За него атеизмът и неразумността са ако не направо синоними, то във всеки случай състояния, стоящи в тясна връзка и взаимна зависимост⁵⁰. Палама изобщо не би се захванал да разгръща каквато и да е аргументация пред един атеист.

Типът на неговата силогистика поставя обаче въпроса за уж антиномичния характер на основаващото се върху нея мислене, доколкото неговите предпоставки – християнските догми – са формулирани обикновено антиномично от гледна точка на дискурсивния разум⁵¹.

⁴⁵ Тя се разгръща в неговото *Първо писмо до Акиндин* – Γρηγορίου τοῦ Παλαμῆ Συγγράματα, ed. P. CHRESTOU, t. 1, Thessalonike, 1962, 203–219.

⁴⁶ Вж. *Ἐπιστολὰ ἀδὲ Αἰκίνδυνον*, 11 (ed. CHRESTOU I, 215,3–216,6). За Варлаам вж. G. PODSKALSKY, *Theologie* (като бел. 3), 131–134; 141–42.

⁴⁷ Вж. *Ibid.*, 8 (ed. CHRESTOU I, 211,26–212,19).

⁴⁸ Вж. *Ibid.*, 11 (ed. CHRESTOU I, 215,3–216,6). По-подробно за паламитския „аподеиксис“ вж. G. PODSKALSKY, *Theologie* (като бел. 3), 150–153.

⁴⁹ Вж. G. PODSKALSKY, *Theologie* (като бел. 3), 153; 157.

⁵⁰ Вж. *Capita 150*, 141 (ed. SINKIEWICZ 246,9–11). „Ὁ δὲ μὴ τοῦτο γινώσκων <ὅτι ἔστιν ὁ θεός> ἀθεώτατος τε καὶ ἀφρονέστατος πάντων ἂν εἴη“.

⁵¹ Това обстоятелство кара някои от критиците на Палама да го поставят пред алтернативата „антиномично мислене или рационална логика“, при което му се вменява еднозначното избиране на първия член – вж.

Вярно е, че паламистката „норма на благочестието“⁵² изисква стриктно придържане към тези „базисни антиномии“⁵³, тъй като не бива да се занемарява никое от съдържанията им. Заедно с това обаче се подчертава, че мнението, според което самата догма съдържа в себе си противоречивост, е характерно за онези, които са немощни в познанието⁵⁴. Средствата за избягване на това падение са най-вече безкомпромисното приложение на логическите закони⁵⁵ и избягването на омонимията в богословската терминология, което обаче изисква едно произволно различаващо разбиране. Палама обвинява опонентите си, че са се спрели при омонимията⁵⁶ и издирват само противоречията в думите, без да са в състояние да различават видовете на означаваните неща, докато задачата на цялото изследване се състои в различаването на значенията и нещата⁵⁷. Антиномичността на заключението би била следователно просто един знак за неуспех. И тъй, макар тази теология да е необходимо антиномична в изходната си база, критерият за нейната успешност се състои именно в преодоляването на антиномията, в която попада дискурсивният разум, заставайки лице в лице с истината на Духа. Заключениеето трябва да изказва с пълна яснота еднозначността на истината.

Палама се обявява рязко против идеята, че философията е сама по себе си в състояние да постигне истинно богопознание. „Истинна философия“ е според него само тази мъдрост, която съвпада с ‘*ἡ αὐτοσοφία*’ на свещените Писания. Той подчертава обаче, че даже и светците получават първо-

напр. В. SCHULTZE, „Grundfragen“ (като бел. 4), 111–128. Същото твърдят и някои от застъпниците на този тип мислене – вж. А. ЛОСЕВ, *Очерки* (като бел. 2), 866; Й. МАЙЕНДОРФ, *Византийско богословие*, София 1995, 282.

⁵² *Theophanes*, 10; 13 (ed. CHRESTOU II, 233,23; 238,11–12).

⁵³ Вж. К. WARE, „The Debate“ (като бел. 42), 47–49.

⁵⁴ Вж. *Theophanes*, 13 (ed. CHRESTOU II, 238,11–17).

⁵⁵ Вж напр. *Ibid.*, 3; 22 (ed. CHRESTOU II, 223,13–15; 248,26–249,9).

⁵⁶ Вж. *Ibid.*, 28 (ed. CHRESTOU II, 256,5–7).

⁵⁷ Вж. *Ibid.*, 31 (ed. CHRESTOU II, 259,21–25). Двужначността свидетелства за непритежаване на здравината и простотата на истината и за заплетеност в противоречия, която се прави опит да бъде прикрита посредством различните значения на думите – вж. *Triades*, I,3 (ed. MEYENDORFF 105,17–21).

началното си богопознание посредством наблюдение на биващото⁵⁸. Умът е длъжен да напрегне силите си в богопознанието, за да разбере безсилието си. Само умът, проумял своето безсилие, може да открие, откъде е способен да пристъпи към спасението, да се приближи към светлината на знанието и да възприеме истинната мъдрост⁵⁹. Философията се сменя в умното съзерцание, в духовната мъдрост.

4. Обобщение

Дискурсивната философия не играе самостоятелна роля в учението на Григорий Палама. Тя обаче заема едно неслучайно място в неговата позитивна програма. Тя бива най-напред (1) гледана като подходяща подготовка за насочването към духовния опит. По-нататък (2) тя се ползва като инструмент за представянето на учението и за избягване на противоречията на дискурсивния разум. Най-сетне (3) рационалната философия се сменя първо в теологията, а сетне в духовната мъдрост. Така тя се превръща в един несамостоятелен елемент на „истинната философия“, сиреч на действителното слово и на прогласеното дело, в което този начин на мислене намира своя най-адекватен израз.

⁵⁸ Вж. *Triades*, II,3,71 (ed. MEYENDORFF 535,20–23; 537,6–9).

⁵⁹ *Capita* 150, 29 (ed. SINKIEWICZ 112,11–14).

Антиапофатичното тълкуване на Дионисий при Григорий Палама

Днес е едва ли не общоприето, че православното богословие и православната вяра имат чисто апофатичен характер¹. Тъй като Дионисий Псевдо-Ареопагит бива признан за най-големия учител по *theologia negativa*, той бива определян и като най-мощният авторитет в източната традиция. Григорий Палама от своя страна се гледа като верен продължител на тази традиция. Настоящото размишление си поставя за задача да провери правомерността на тези твърдения.

1. Апофатичното богословие в източната традиция

Мнозина сред представителите на т.нар. неопаламизъм² в наши дни приписват на апофатиката в рамките на Православие то както екзистенциални, така и онтологически характеристики. Апофатичното познание бива представяно като съзерцание, надхвърлящо всички форми на знанието, като екстаз и освобождение на ума от категориалната устроеност на дискурсивното познание и даже като единение с божественото³. Упорито бива подчертаван „истинният апофатизъм на византийското богословие“, който се противопоставя на латинската традиция⁴. Решаваща роля за налагането на този възглед

¹ Вж. напр. G. GALITIS, G. MANTZARIDIS, P. WIERTZ, *Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie*, München 1988, 106–111.

² Заедно с епископ Калистос (Уеър) – вж. K. WARE, „The Debate about Palamism“, in: *Eastern Churches Review* 9 (1977), 61 – аз разглеждам това първоначално пейоративно именуване като позитивно определение.

³ Така Г. Флоровский, *Восточные отцы V. – VIII. веков*, Париж 1933, 102–104 и 201.

⁴ „For the West, I repeat, has not always maintained the genuine apophaticism of Byzantine theology“ – A. PAPADAKIS, *Crisis in Byzantium*, New York 1983, 96.

играе Владимир Лоски, който многократно прокламира „апофатичния и антиномичен характер на източното богословие“⁵.

Въпреки авторитета на споменатите автори обаче, много по-реалистични изглеждат мненията, които – без да подценяват голямата апофатична традиция на гръцките отци – обявяват за неправомерно схващането, че източното богословие е съществено по-апофатично от западното. Атакува се склонността да се недомисля силната апофатична линия в латинското теологическо мислене и да се забравят множеството позитивни изказвания на източното богословие за Божествеността⁶. Посочва се, че апофатичният и катафатичният методи се допълват взаимно и могат да бъдат от полза за богопознанието само в диалектичната си взаимосвързаност⁷. Подчертава се високата стойност на негативната теология и заедно с това се твърди, че двете богословия, отрицателното и положителното, са необходими, взаимно подкрепящи се моменти от диренето на божествената истина. Именно от съюза на апофатиката и катафатиката израства η ἀνορατικὴ σοφία⁸, която е „the true divine science“⁹.

От тази гледна точка следва обаче, че апофатиката, точно както и катафатиката, не е екстатично съзерцание и не е единение с Бога, а е един метод на дискурсивното богословие. Даже при Владимир Лоски може да бъде открито твърдението, че по пътя на апофатиката биват пречиствани нашите понятия, които по този начин ни позволяват да се приближаваме към Бога¹⁰. Калистос Уеър насочва вниманието към

⁵ Вж. напр. V. LOSSKY, *Essay sur la théologie de l'église d'orient*, Paris 1944, 74.

⁶ Така E. VON IVANKA, *Plato Christianus*, Einsiedeln 1964, 438–442.

⁷ K. SAVVIDIS, *Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximos dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamas*, St. Ottilien 1997, 26.

⁸ PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De coelesti hierarchia* (CH), 2, 3 (HEIL/RITTER, 13, 15). Ареопагитиките се цитират по изданието: *Corpus Dionysiacum* (I = *De divinis nominibus*, ed. B.R. SUCHLA, Berlin – New York 1990; II = *De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae*, ed. G. HEIL & A. M. RITTER, Berlin – New York 1991).

⁹ G. HABRA, „The Sources of the Doctrine of Gregory Palamas on the Divine Energies“, in: *Eastern Churches Quarterly* 12 (1957–1958), 246–247.

¹⁰ Вл. Лосски, *Догматическое богословие*, в: *Богословские труды* 8 (1972), 134.

разликата между *διάνοια* и *νοῦς*, провеждана от гръцките отци, и се обявява против редуцирането на ума до дискурсивния разум. Умът познава чрез причастност към божествените идеи, тоест посредством директен опит, а не чрез абстрактни понятия и дискурсивно мислене. *Διάνοια* е сферата на рационалното и аналитично мислене за външностоящи обекти. За това мислене Бог е абсолютно непонятен. Тъкмо мисленето обаче произвежда понятията и дефинициите, чрез които богословското проумяване може да бъде обяснявано по кохерентен и интелигибилен начин. Тъкмо *διάνοια*, пространството на естествения разум, е областта на катафатиката и на апофатиката¹¹.

Тео Кобуш, имайки пред очи текста на Дионисий Ареопagit, акцентира различието между мистично и дискурсивно, което пък от своя страна се дели на отрицателно и положително. Мистичната теология отвежда към единение с Божественото. Това единение се осъществява посредством приключване на всяка интелектуална дейност. Тя трансцендира природата на ума. Умът следователно трябва да изостави самия себе си; в това се състои едно от решаващите условия за възможността на *unio mystica*. Бог избягва от всички допускания и абстракции на нашето съзнание. Това, което се явява в единението, е неназовимо; то е недостъпно за силата на разума и езика. Негативната теология от своя страна е сферата не на хеносиса, а на диакрисиса, тоест на дискурсивния и различаващ разум. Описанията на апофатиката са формулировки на човешкия интелект. Мистичната теология навлиза в негативното богословие дотолкова, доколкото на същността на човешкия ум е присъщо да представя самата себе си. Отрицанията следователно трябва също да бъдат превъзможнати, защото и те са действие на нашето съзнание¹². В случая с апофатиката иде реч за един метод, който е в състояние да притегля опита от откровението по посока на разума¹³ и да подготвя

¹¹ K. WARE, „The Debate about Palamism“ (като бел. 2), 49–51.

¹² Вж. Th. KOBUSCH, „Dionysius Areopagita“, in: *Klassiker der Religionsphilosophie*, ed. Fr. NIEWÖHNER, München 1995, 88–91.

¹³ Вж. K. FLASCH, *Das philosophische Denken im Mittelalter*, Stuttgart 1988, 114.

ума за единение с Бога. Апофатизмът действително не е просто едно вербално упражнение. Той би следвало да се гледа като трамплина за скока отвъд всеки език и всяко дискурсивно мислене¹⁴. И като нищо повече.

Ако тези положения са общо достойние за цялата християнска традиция, то по-нататък се разкриват някои важни различия между латинското и гръцкото схващания за апофатиката. Докато латинските авторитети са склонни да упражняват апофатичния метод по отношение на божествената субстанция¹⁵ или относно тайната на цялата Троица¹⁶ и да се опитват да ги познават чрез него¹⁷, гръцките отци от самото начало слагат ударението върху абсолютната непознаваемост (*ἀκαταληψία*) на божествената същност. Същността Божия нито може да се познава, нито може да се назовава. Имената Божии по никакъв начин не се отнасят към тази същност¹⁸. Остава една единствена възможност за познаване на Бога: чрез божественото откровение, чрез резултатите от спасителните действия Господни¹⁹. Така се очертава единствената и собствената област, където могат да намерат употреба всички познавателни методи, включително апофатичният.

¹⁴ Вж. K. WARE, „God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction“, in: *Eastern Churches Review* 7/2 (1975), 127.

¹⁵ Вж. напр. THOMAS AQUINAS, *Summa contra Gentiles*, I 14: „Est autem via remotionis utendum praecipue in consideratione divinae substantiae. Nam divina substantia omnem formam quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit: et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est. Sed aliqualem eius habemus notitiam cognoscendo quid non est. Tantoque eius notitiae magis appropinquamus, quando plura pre intellectum nostrum ab eo poterimus removere“.

¹⁶ BONAVENTURA, *De triplici via*, III 7, 11 et 13: „Nota, quod aspectus veritatis debet esse erectus ad incomprehensibilia, et haec sunt mysteria summae Trinitatis, ad quae erigimus contemplando, et hoc dupliciter: vel per positionem, vel per ablationem. Primum ponit Augustinus, secundum Dionysius... Sed alia est eminentior, scilicet secundum viam negationis, quoniam, ut dicit Dionysius, affirmationes incompactae sunt, negationes verae, licet enim minus videantur dicere, plus dicunt“.

¹⁷ За своеобразното снемане на катафатиката и апофатиката чрез свойственото на единството *negatio negationis* при Майстер Екхарт, което обаче не съпада с православно решение на същия проблем вж. W. GORIS, *Einheit als Prinzip und Ziel*, Leiden – New York – Köln 1997, 156–207.

¹⁸ Вж. BASILEOS MAGNUS, *Ep.* 189, 8 (Migne PG 36, 696B).

¹⁹ K. SAVVIDIS, *Die Lehre* (wie Anm. 7), 30.

Максим Изповедник дава по образцов начин израз на положението, че божествената същност е неизречима и стои над разумността и над всяко познание (*ἄρρητος καὶ ὑπὲρ νόησις καὶ πάσης ἐλέκεϊνα γνώσεως*)²⁰. Затова, казва той, Божественото (*τὸ θεῖον καὶ τὰ θεῖα*) е в известен смисъл (*κατὰ τι*) познаваемо, а в друг смисъл непознаваемо: то е познаваемо чрез съзерцание на нещата около него, а непознаваемо чрез съзерцание на него самото (*κατ' αὐτό*)²¹. *Τὸ περὶ τὸν θεόν*, стоящото или съзерцаваното около Бога, е според гръкоезичната традиция в постоянна връзка с катафатичното и апофатичното богословие, много често с директна отнесеност към термина 'енергия', респ. 'естествени проявления' (*φυσικαὶ ἐμφάσεις*)²².

2. Основни характеристики на апофатичното учение при Дионисий Ареопагит

Един поглед към *Corpus Dionysiacum* и принадлежните му схолии, приписвани основно на Йоан от Скитопол²³, е в състояние лесно да потвърди основанията за по-горе представените твърдения. Би могло още да се твърди, че в *Ареопагитиките* и схолиите към тях е формулирана програмата на апофатиката и богопознанието изобщо, валидни за гръцката традиция. Затова именно Ареопагитът бива гледан като най-големият учител по дискурсивна и мистическа теология, въпреки нееднозначното му присъствие сред гръцките авторитети.

Дионисий казва ясно: „Бог бива познаван не по неговата собствена природа“²⁴, а схолиастът добавя: „отбележи не-

²⁰ *Amb. ad Joh.* 15 (Migne PG 91, 1227A).

²¹ *Capitula de caritate* 4, 7 (Migne PG 90, 1049A).

²² Вж. K. SAVVIDIS, *Die Lehre* (wie Anm. 7), 37–45.

²³ Схолиите трябва да бъдат вземани предвид непременно, защото са били разпространени като неделима част от съчиненията на Ареопагита. Тяхното значение добива още по-голяма важност, ако бъде приета добре обоснованата теза на Б. Р. Зухла, че в кръга на Йоан от Скитопол е извършена една редакция на гръцкия текст на *Corpus Dionysiacum*, която застава в началото на формираната от него традиция – вж. B. R. SUCHLA, „Eine Redaktion des griechischen Corpus Dionysiacum im Areopagiticum im Umkreis des Johannes von Skythopolis, des Verfassers von Prolog und Scholien“, in: *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen (Philologisch-historische Klasse)*, 4 (1985), 179–193.

²⁴ *De divinis nominibus (DN)* 7, 3 (SUCHLA, 197, 19): „...θεὸν γινώσκοντες οὐκ ἐκ τῆς αὐτοῦ φύσεως“.

обходимото средство за защита на благочестието“²⁵. Основната теза, че Бог е отвъд всяка причастност²⁶, бива обяснявана с това, че той е такъв по своята природа (*κατὰ τὸν τῆς φύσεως λόγον*)²⁷. Самият Дионисий настоява програмно, че всичко Божествено, включително откровеното нам, позволява да бъде познавано единствено като причастено (*ταῖς μετοχαῖς*). Какво обаче е то самото по своето начало и основание (*κατὰ οἰκείων ἀρχῆν καὶ ἴδρυσιν*), стои отвъд интелекта и отвъд всяка същност и познание²⁸. Коментаторът добавя тук забележката, че никой – дори ангелът – не може да познае същността или природата на божествената Троица²⁹. Свръхсъщностната същност е неизречима, непознаваема, свършено непонятна и стои дори над самото единение с Божественото³⁰.

Затова Дионисий поставя въпроса относно възможността за богопознанието чрез бележката, че Бог не може да бъде нито мислен, нито възприеман, нито въобще подвеждан към сферата на биващото. Затова не може да бъде казвано, подчертава той, че бихме могли да познаваме Бог според собствената му природа, защото това е непознаваемо и надхвърля всеки разум и всеки ум (*πάντα λόγον καὶ νοῦν ὑπεραίρον*)³¹. От този хоризонт става безвъпросно ясно, че относно същността Божия не могат да бъдат прилагани нито утвърждения, нито отрицания и то по никакъв начин³². Божествената същност е отвъд всички утвърждения и отрицания³³. Затова Дионисий не гледа като цел на своето изложение да обяснява свръхсъщностната същност доколкото е свръхсъщностна, а само да прослави творящото същностите изхождение от теархията³⁴. Схолиастът добавя разяснението, че Дионисий нарича 'изхожде-

²⁵ *Scholion 25 in DN 7 (Migne PG 4, 352B)*: „Σημεῖωσαι ἀναγκαῖον πρῆχειρον εἰς εὐσεβείας ἀπολογία“.

²⁶ *DN 12, 4 (Suchla, 225, 20)*.

²⁷ *Scholion 6 in DN 12 (Migne PG 4, 404D)*.

²⁸ *DN 2, 7 (Suchla, 131, 5–7)*.

²⁹ *Scholion 28 in DN 2 (Migne PG 4, 216C)*; *Scholion 24 in DN 4 (Migne PG 4, 245C)*.

³⁰ *DN 5, 1 (Suchla 180, 10–12)*.

³¹ *DN 7, 3 (Suchla, 197, 17–20)*.

³² *De mystica theologia (MT)* 5 (Heil/Ritter, 150, 5).

³³ *MT* 5 (Heil/Ritter, 150, 7–8).

³⁴ *DN 5, 1 (Suchla, 180, 9–13)*.

ние' божествената енергия, дала битие на всяка същност³⁵.

Ареопагитът си задава въпроса за именуването на Божественото: ако то е отвъд всеки разум, всяко познание, всяка същност и всеки ум, и ако за него не е възможно никакво възприятие, никаква представа, никакво съждение, никакво име, никакво изказване, никакво сетивно досягане и никакво знание, как тогава могат да бъдат формулирани имената Божии³⁶? Същността Божия е недостъпно въздигната отвъд всяко биващо и всъщност не може да бъде именувана, защото имената произхождат от областта на биващото³⁷. Затова Дионисий казва, че ние познаваме Бога чрез знание както и чрез незнание. Защото относно Бога наистина има интелектуално схващане, разбиране, знание, досег, сетивно възприемане, мнение, представа, именуване и всичко друго и въпреки това той остава неразбираем, необясним, неназовим³⁸. Имената визират областта на изхожданията на теархията³⁹, тоест те възникват с оглед на биващото и се числят към *νοητὴ θεωνορία*⁴⁰. Това положение не знае изключения и е валидно както за позитивните, така и за негативните именування. Затова Дионисий предупреждава да не се мисли, че отрицанието противоречи на утвърдението: много по-скоро първата причина е много по-първична и стои несравнимо по-високо от всяко отрицание или утвърждение⁴¹. Имената Божии са имена на биващото, чрез което действията на божественото битие (тоест творенето и излъчването) могат да станат предмет за човешкото мислене⁴². В сферата на знанието за Божественото Бог бива познаван посредством утвърждаване и отричане, при което никое от тях не достига до знание за божествената същност⁴³. Катафатиката и апофатиката сле-

³⁵ *Scholion 2 in DN 5 (Migne PG 4, 309A).*

³⁶ *DN 1, 5 (SUCHLA, 115, 1 – 116, 6).*

³⁷ Вж. *Scholion 19 in DN 13 (Migne PG 4, 413B).*

³⁸ *DN 7, 3 (SUCHLA, 198, 4–7).*

³⁹ Вж. *DN 2, 11 (SUCHLA, 135, 13–14; 137, 8–10).*

⁴⁰ Вж. *MT 3 (HEIL/RITTER, 146, 11).*

⁴¹ *MT 1, 2 (HEIL/RITTER, 143, 5–7).*

⁴² B. R. SUCHLA, „Wahrheit über jeder Wahrheit. Zur philosophischen Absicht der Schrift 'De divinis nominibus' des Dionysius Areopagita“, in: *Theologische Quartalschrift*, 3 (1996), 211 и 213.

⁴³ *Scholion 27 in DN 7 (Migne PG 4, 352C-D).*

дователно се числят към една и съща познавателна област, която възниква и е възможна въз основа на *νοητὰ δυνάμεις*⁴⁴.

Макар и двете, апофатиката и катафатиката, да стоят в един и същи познавателен хоризонт, Дионисий не пропуска да подчертае предимството на негативната пред афирмативната теология⁴⁵. Богословите, настоява той, славословят възкачването към Бога най-вече чрез отрицания, защото то откъсва душата от сродното ѝ (тоест от онова, което има същата природа, което е познато на душата и е присъщо на творението⁴⁶) и провежда през всичките онези божествени усети, над които се възвисява онова, що надхвърля всяко име, всеки разум и всяко познание. На самия си връх това възхождане единява с Бога, доколкото е възможно за нас да бъдем свързани в единство с него⁴⁷. В областта на възможната свързаност отрицанията са истинни относно Божественото (*ἐπὶ τῶν θεῶν ἀληθεῖς*), докато утвържденията влизат в дисхармония със скритостта на неизречимото. По-подобавашо на невидимото е говоренето за него чрез неподобни му фигури⁴⁸. Независимо от предимствата на отрицанията, неизменно остава все пак мнението, че към всяко апофатично твърдение трябва да бъдат добавяни думите „както ни се види“ (*ὡς ἡμᾶς εἶδέναι*), защото те насочват към нашата способност да съзираме (*κατὰ τὴν ἡμετέραν εἶδῆσιν*)⁴⁹.

Мисленето е действие и създаване (*νόησις ἐν ἐνέργεια* *ἐστὶ καὶ ποιησις*), Бог обаче надвишава всяка мисъл⁵⁰. Биващите или тварите не са в състояние да надскочат в мисленето си своята природа⁵¹. Затова човекът няма възможността да постигне единение в Бога и да бъде в известен смисъл Бог, ако не преодолее дейността на сетивата и на мисленето си, която се намира във връзка с материята⁵². Истинното богопознание се дава на удостоения с него като теофания, като

⁴⁴ Вж. *Scholion 13 in MT 3 (Migne PG 4, 425D – 428B).*

⁴⁵ *MT 2 (Heil/Ritter, 145, 7–8).*

⁴⁶ *Scholion 22 in DN 13 (Migne PG 4, 416A).*

⁴⁷ *DN 13, 3 (SUCHLA, 230, 1–5).*

⁴⁸ Вж. *CH 2, 3 (HEIL/RITTER, 12, 20 – 13, 3).*

⁴⁹ *Scholion 3 in MT 5 (Migne PG 4, 429B).*

⁵⁰ *Scholion 48 in DN 1 (Migne PG 4, 201A).*

⁵¹ *Scholion 4 in MT 5 (Migne PG 4, 432A).*

⁵² *Scholion 55 in DN 1 (Migne PG 4, 204C).*

богоявление; то се осъществява като просветление (ἐλλάμψις)⁵³, което се дава като свято съзерцание, формирано според мярата на познаващия⁵⁴. Това съзерцание предполага приключване на всички умствени действия. Щом всички познания се числят към биващото и имат в биващото своята граница, тогава съзерцанието на Бога е далеч отвъд всяко познание⁵⁵. Съвършеното богопознание е онова, което се постига в незнание посредством единение отвъд интелекта. Умът отстъпва не само от всичко биващо, но напуска и самия себе си, при което бива просветлен от неведомата дълбина на мъдростта⁵⁶. Така съзерцаващият се намира в присъствието (παρουσία) Божие, което е отвъд всяко мислене. Той се освобождава от всичко, което може да бъде видно и встъпва в тайнствения мрак на незнанието; той изоставя всяка мисловна дейност и познава посредством незнанието⁵⁷. В мрака, който е отвъд ума, се постига не краткословие, а пълно безмълвие и немисловност⁵⁸.

3. Позицията на Григорий Палама

Мнението, че Палама слага силен акцент върху апофатичната теология⁵⁹, е свойствено далеч не само за неговите неправославни интерпретатори и критици. Владимир Лоски възхвалява неговата „дълбоко апофатична теология“ и я изтъква като образцова за „апофатичния и антиномичен характер“ на Православието⁶⁰. Архимандрит Киприан Керн се оитва да прокара твърдението, че Палама и неговите произведения „развиват мистично обоснованото апофатично бо-

⁵³ Вж. *CH* 4, 3 (HEIL/RITTER, 22, 8–9).

⁵⁴ *Scholion 17 in CH 4 (Migne PG 4, 56C)*.

⁵⁵ Вж. *DN* 1, 4 (SUCHLA, 115, 8 et 16–18).

⁵⁶ *DN* 7, 3 (SUCHLA, 198, 12–15).

⁵⁷ *MT* 1, 3 (HEIL/RITTER, 144, 9–15).

⁵⁸ *MT* 3 (HEIL/RITTER, 147, 8–10). Божественият мрак (ὁ θεῖος γνῶσις) е темата и на *Epistola* 1 und 5, където отново иде реч за това, че той е ὑπὲρ νοῦν καὶ οὐσίαν, ὑπὲρ πάντα τὰ γινωσκόμενα, ὑπὲρ πᾶσαν ὄντα νόησιν καὶ γνῶσιν (вж. HEIL/RITTER, 156, 1 – 157, 5 et 162, 1 – 163, 5).

⁵⁹ Вж. напр. В. SCHULTZE, „Grundfragen des theologischen Palamismus“, in: *Ostkirchliche Studien*, 24 (1975), 117.

⁶⁰ V.L. LOSSKY, *Essay* (като бел. 5), 74–75.

гословие на църквата“. Неговата теза гласи, че „цялото отрицателно богословие се отнася именно към същността, докато проявленията Божии в света, неговите изхождения и енергии са достъпни за нашата способност да именуваме“⁶¹. Даже днес се застава убедено зад мнението, че учението на Палама е апофатично, при което генерализиращата предпоставка гласи: „Според апофатичната теология Бог остава трансцендентен по своята същност, но се проявява в своето откровение“⁶².

В противоречие с интерпретациите от този род Палама гледа генерализирането на апофатиката по-скоро като „латинско“ и чуждо на православната традиция⁶³. В едно писмо от 1344 г. той остро критикува Варлаам и Акиндий, че обявяват познаваемото за непознаваемо, в името на което изолачават ученията на Дионисий и Максим, а заедно с това и отрицателното богословие като цяло⁶⁴. Дионисиевото единение с неизречимото не означава според Палама досягане на ума с онова, което е отвъд ума, посредством едно просто отрицание. Апофатиката носи отпечатъка на безобразното съзерцание, но въпреки това тя ни най-малко не е самото това съзерцание⁶⁵.

Доколкото ми е известно, Йоан Майендорф е първият, който насочва вниманието към тази паламистка позиция и подчертава, че Палама не гледа негативната теология като висше богопознание, нито пък схваща Дионисий най-вече като основател на апофатиката, а по-скоро се връща към една друга основоположна идея на Ареопагита, а именно, че Бог е не само отвъд всяко знание, но и отвъд всяко незнание. Така Бог престава да бъде и непознаваем. Бог бива познван в едно свръхразумен опит, в който божественият мрак е свърхярка светлина⁶⁶. С това обаче не получава основания мнени-

⁶¹ KYPRIAN (KERN), *Антропология св. Григория Паламы*, Париж 1950, 281–282.

⁶² K. SAVVIDIS, *Die Lehre* (като бел. 7), 156 и 162.

⁶³ Вж. *Epistola I ad Acindynum*, 4; 8; 11, в: Συγγράματα, vol. 1, 1962, (206, 3 – 207, 13; 211, 3 – 212, 19; 215, 3 – 216, 6). Съчиненията на Григорий Палама се цитират по изданието: Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράματα (ed. P. CHRESTOU ET ALII), Thessalonike, 1966 sq.

⁶⁴ *Epistola ad Athanasion Kudzikou*, 43 (CHRESTOU, II, 451, 27 – 252, 23).

⁶⁵ *Triades* 1, 3, 19 (CHRESTOU, I, 430, 6–10).

⁶⁶ J. MEYENDORFF, *A Study of Gregory Palamas*, New York, 1974, 205–208. Вж. още GREGORIOS PALAMAS, *Triades*, I, 3, 4–5 (CHRESTOU, I, 412, 30 – 415, 9).

нието, че историческият паламизъм бил имал „катафатичен“ характер, което го отличавало от онова, което казват отците относно божествените идеи⁶⁷.

3.1. Мястото на Дионисий и на апофатичната теология в православната традиция и в паламитските спорове

Мнозина съвременни изследователи застават зад тезата, че Дионисий е един от висшите, стига да не е висшият авторитет в рамките на византийската традиция⁶⁸. В противоречие с това мнение днес е по-скоро възможно доказването на положението, че Дионисий оказва влияние върху историята на богословието, но не я доминира; че той е бил винаги известна и важна, но никога централна фигура⁶⁹. Въпреки цялата продуктивност на дионисиевите идеи, източната традиция съхранява една умерена дистанцираност спрямо него, чиято мотивация намира при Никифор Грегора образцовата си формулировка: Великият в божествените неща Дионисий бива рядко и не навсякъде единомишленик на божествените отци, а също така и на не всички вселенски събори⁷⁰.

Отново Владимир Лоски е първоизточникът на настояването, че *Corpus Dionysiacum* и неговата теология образуват догматическата база на Григорий Палама⁷¹. Обратно на това обаче, лесно е да се покаже, че в ранните произведения на Палама, където той набелязва основните теми на учението си, *Ареопагитиките* не играят почти никаква роля. Ситуацията се променя в началото на конфронтацията му с Варлаам (от 1337 г.). Дионисий е най-цитираният автор в *Триадите*. Това обаче съответства не на собствената позиция на Пала-

⁶⁷ E. v. IVANKA, *Plato Christianus* (като бел. 6), 438.

⁶⁸ Вж. напр. Г. Флоровский, *Отцы* (като бел. 3), 96–98; V. L. LOSSKY, *Essay* (като бел. 5), 21 сл.

⁶⁹ A. M. RITTER, „Gregor Palamas als Leser des Dionysius Ps.-Areopagita“, in: *Denys l'Areopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, ed. Y. DE ANDIA, Paris 1997, 568.

⁷⁰ *Antirethika I*, 3, 4, 16, цит. по NIKEPHOROS GREGORAS, *Antirethika I*, textkritisch herausgegeben, übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von H.-V. BEYER, Wien 1976, 407, 2–4.

⁷¹ V. L. LOSSKY, *Vision de Dieu*, Neuchatel 1962, 106.

ма, а е по-скоро отговор на поведението, демонстрирано от неговия опонент⁷².

Византийската култура не бива да бъде мислена като еднообразна и монолитна. Даже теологически бързо санкционираният конфликт през XIV век показват чрез екстремната си поляризираност, че самият Палама не следва да се гледа като единственият правомерен интерпретатор на византийската традиция⁷³. Той може да бъде в най-добрия случай определен като говорител на доминиращите кръгове сред тогавашното монашество, при което монашеството трябва да бъде различавано от интелектуалците, концентрирани около императорския двор и образуващи т.нар. „интелектуална аристокрация“⁷⁴, към която – най-общо гледано – могат да бъдат причислени и полихисторите, сиреч учените преподаватели по философия и другите научни дисциплини⁷⁵. Някоя от тези групи не следва да се разбира като вътрешно единна⁷⁶. Ето защо при паламитските спорове не става дума нито за сблъсък между Православието и латинството⁷⁷, нито за поляризация на напрежението между философия и теология⁷⁸, а за един дебат в рамките на византийската култура. Този дебат добива определеност не на последно място чрез начина, по който бива интерпретиран *Corpus Dionysiacum*.

⁷² Вж. A. M. RITTER, „Gregor Palamas“ (като бел. 69), 572–573.

⁷³ Вж. P. SHERWOOD, „Debate on Palamism. Glorianter Vultum Tuum, Christe Deus“, in: *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 10/4 (1966), 202; J. MEYENDORFF, „Debate on Palamism. Philosophy, Theology, Palamism and 'Secular Christianity'“, in: *ibid.*, 208.

⁷⁴ Вж. H.-V. BEYER, „Einleitung“, in: NIKEPHOROS GREGORAS, *Antirethika I* (като бел. 70), 19.

⁷⁵ Вж. L. BENAKIS, „Die theoretische und praktische Autonomie der Philosophie als Fachdisziplin in Byzanz“, in: *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*, t. 1, ed. M. ASZTALOS, J. MURDOCH, I. NIINILUOTO, Helsinki 1990, 223–227.

⁷⁶ Днешната единна позиция на православното богословие е резултат от развитието, започващо тъкмо с църковното потвърждаване на паламитското учение и бързото канонизиране на Палама (1368 г.) и завършващо през поствизантийския период.

⁷⁷ G. PODSKALSKY, *Theologie und Philosophie in Byzanz*, München, 1977, 156.

⁷⁸ J. MEYENDORFF, „Debate on Palamism“ (като бел. 73), 208.

Учението на Варлаам от Калабрия предполага, че има само два легитимни (понеже са богодарени) пътя за постигане на богопознание. Става дума за дискурсивното знание и за откровението. Заедно с това той схваща като непосредствено просветлени от откровението само представителите на първото християнско поколение, сиреч апостолите и евангелистите. Всички останали християни следва да бъдат мислени като „слушатели“, възприемащи откровението като свидетелство, идващо от просветлените. Варлаам следователно постулира Писанието и отците като единствения пътеводител за всяко богословско мислене⁷⁹, откъдето следва, че и при двата познавателни пътя се изключва възможността за трансцендиране на човешкия ум. В последна сметка богопознанието се оказва едно по дефиниция рационално познание. Затова истината за Божественото, достъпна за човека, е във всичките си измерения по необходимост частична и ситуативна⁸⁰. Най-висшият божествен дар, даден на човека и оптималната човешка способност е познанието за бивашото⁸¹. Оттук Варлаам прави както методологически, така и метафизични заключения, вследствие на което неговата теология се сдобива с два определящи я белега: тя има диалектически характер и е негативна. Последното предполага радикално въздържание по отношение на всяка позитивна процедура, насочена към познаване на Божественото. Тази позиция намира приложение най-напред при критиката на латинското 'filioque'. Голямата предпоставка на двадесет и единия антилатински трактата, написани от Варлаам, е непостижимостта на Бога от страна на човешкия разум. Щом това е така, латиняните трябва да престанат с настояванията си, че могат да докажат изхождението на Светия Дух ex patre filioque. Тук Варлаам се основава най-вече на Дионисий и неговото отрицателно богословие, което той преобразува в един „догматичен релативизъм“⁸².

Първата поява на Варлаам в Константинопол става именно в ролята му на интерпретатор на *Corpus Dionysiacum*

⁷⁹ G. PODSKALSKY, *Theologie und Philosophie* (като бел. 77), 146 и 149.

⁸⁰ Вж. J. S. ROMANIDES, „Notes on the Palamite Controversy and Related Topics“, in: *The Greek Orthodox Theological Review*, 6 (1960/61), 190–191.

⁸¹ Вж. J. MEYENDORFF, *A Study* (като бел. 66), 205.

⁸² Вж. A. M. RITTER, „Gregor Palamas“ (като бел. 69), 572.

в ученото обкръжение на тогавашния велик доместик и бъдещ император Йоан Кантакузин. По своя принцип варлаамовият прочит на Дионисий се приближава към традицията на известни школи в гръцкия Изток, която има началото си през VI век и продължава чак до времето, в което латинските влияния започват да оказват въздействие върху едни или други образовани кръгове във Византия⁸³. Новото е ригидността, с която Варлаам обвързва аристотеловата теория на познанието с богословски заключения, и то позовавайки се на само един свидетел: Дионисий, при което сепарира *theologia negativa* от всички останали клонове на дионисиевото богословие и я абсолютизира. Варлаам радикализира гръцката традиция, утвърждаваща непознаваемостта на божествената същност и на вътрешнотринитарния живот, и излага гръцката теология така, сякаш тя допуска единствено негативни и не-същински изказвания относно Бога и Божествеността⁸⁴.

Варлаам различава една вечна слава Божия, която не подлежи на никаква причастност и съвпада с божествената същност, и една причинена и контингентна слава или енергия, достъпна за причастяване. По този начин се отхвърля всяка възможност за реално обожение⁸⁵. Строго се отрича личното озарение чрез вечната божествена енергия, а заедно с това и всеки истинен опит от Божествеността, и всяко истинно богопознание. Ако някой пожелае да говори за скептицизъм или дори агностицизъм при Варлаам, следващи от абсолютизирането на апофатичния метод, това не би било безоснователно, но в този случай термините не би трябвало да се взимат в техния универсален или абсолютен смисъл⁸⁶. Не става дума за богословски агностицизъм *par excellence*. По-скоро иде реч за акцентирание на невъзможността да бъде познат Бог посредством естествените познавателни способности на днешния човек, при което обаче тези способности се представят като единствената познавателна сила на човека.

⁸³ Вж. J. S. ROMANIDES, „Notes“ (като бел. 80), 203.

⁸⁴ Вж. G. PODSKALSKY, *Theologie und Philosophie* (като бел. 77), 138, 141, 156.

⁸⁵ Вж. J. MEYENDORFF, *A Study* (като бел. 66), 205.

⁸⁶ Вж. J. S. ROMANIDES, „Notes“ (като бел. 80), 191.

По този начин Варлаам влиза в крещящо противоречие с православната монашеска традиция. Григорий Палама застава срещу него като говорител на тази традиция. Тъй като Варлаам се основава силно и даже изключително на Дионисий, Палама прави в своите *Триади* всичко, за да изтръгне от ръцете на противника си това оръжие и да разгърне една коректна и съгласуваща се с отеческата традиция интерпретация на Дионисий⁸⁷.

Въпреки остротата на спора, всички участници в него са единни относно същината на апофатичната теология. Немалко съвременни православни богослови се опитват да изведат съществуването на два вида апофатика. Посочва се един рационален, дискурсивен, диалектически метод от една страна, от друга страна обаче бива акцентирана една интимно-мистична процедура⁸⁸, която именно трябва да се окаже определяща за „апофатичния и антиномичен дух на източното богословие“⁸⁹. Чрез първото означение се прави опит за характеризиране на апофатичната техника при византийските „рационалисти“. Апофатичната теология бива схващана от застъпниците на концепцията за интелектуалното богопознание действително тъкмо по този начин. През XIV век това е валидно не само за Варлаам и Акиндин, но и за кръга около Прохор Кидонис, който показва в своя трактат за афирмативната и негативната теология, че и двата тези метода са обвързани с тварното битие като със своя изходна точка и могат да се позовават единствено на творението. Той подчертава, че апофатичната теология дава по-дълбоко познание за Бога, но заедно с това обръща внимание на положението, че двата пътя са във взаимна свързаност, защото – според него – директното познание на божествената действителност сама по себе си е напълно невъзможно⁹⁰.

Колкото и изненадващо да звучи за някого, Палама застъпва същото схващане за отрицателното богословие. Той укорява Варлаам, че не вярва в реалността на такова съзерцание

⁸⁷ A. M. RITTER, „Gregor Palamas“ (като бел. 69), 573.

⁸⁸ Вж. KYPRIAN (KERN), *Антропология* (като бел. 61), 276–278.

⁸⁹ VL. LOSSKY, *Essay* (като бел. 5), 74.

⁹⁰ Цит. по. G. PODSKALSKY, *Theologie und Philosophie* (като бел. 77), 208–209.

и разбиране, които стоят отвъд всяко съзерцание и всяко разбиране и не могат да бъдат обхванати от никое именуване. Варлаам обаче, натоява Палама, взема думите на богословите относно стоящото отвъд ума за апофатична теология, при което и той сам признава, че тя не успява да се изкачи по-високо от ума. Палама приема тезата на Варлаам, че отрицано може да бъде само познатото, а не непознатото и добавя, че на него му е освен това известно, че всичко изказвано в апофатичната теология, бива също така мислено от ума и не надхвърля умствените енергии⁹¹.

Палама, също като своите опоненти, схваща същността Божия като абсолютно неназовима и умонепостижима⁹². Абсолютно отвъдната природа или същност е неизречима и немислима; тя не може да бъде съзерцавана и пребивава отвъд всяко познание. Няма такова име, което да е в състояние да я опише; тя не може да бъде именувана даже във вечността. Богословите, които разбират за какво е думата, когато иде реч за истината, стояща отвъд всяка истина, не си позволяват да назоват тази същност или природа с каквото и да е собствено божествено име, защото тази същност е отдалечена от всичко, което има битие или може да бъде изказано. Те по-скоро предпочитат да се ползват от достигната посредством отрицания съвършена умонепостижимост (οἱ θεολόγοι πλησιαίτερον αὐτῆ μαλλον τίθενται τὴν δι' ἀποφάσεων τελεωτάτην ἀκαταληψίαν)⁹³. Същото настояване се открива и в диалога *Теофан*. Същността Божия е абсолютно непонятна и неизречима. Не е възможен никакъв умствен или сетивен досег с нея, нито пък формирането на някаква представа за нея, с изключение на случая, в който някой вербализира съвършената умонепостижимост, дедуцирана от отрицанията (εἰ μή τις φαίη τὴν ἐξ ἀποφάσεων τελεωτάτην ἀκαταληψία), защото – поради нейната несравнима извисеност – за нея бива отрицано всичко, което съществува или за което изобщо може да бъде формирано някакво изказване⁹⁴. Δι' ἀποφάσεων или ἐξ ἀποφάσεων ἀκαταληψίαν не означава обаче нито ἀποφατικῆ,

⁹¹ *Triades* II, 3, 47 (CHRESTOU, I, 580, 29 – 581, 6).

⁹² *Capita* 150, 144 (CHRESTOU, V, 115, 16–17).

⁹³ *Capita* 150, 106 (CHRESTOU, V, 92, 22 – 93, 5).

⁹⁴ *Theophanes* 17 (CHRESTOU, II, 242, 6 – 16).

респ. κατὰ ἀπόφασιν θεολογία, нито пък ἐξ ἀποφάσεως θεογνωσία раг excellence. Тук ни най-малко не става дума за някакво директно приложение на апофатичните понятия или пък за непосредствено ползване на отрицателното богословие. Много по-скоро иде реч за думи, заимствани от апофатичната лексика, получаващи тук една несъщинска употреба. Става дума следователно за един апофатична изказна форма, която обаче не е непосредствен резултат от апофатичния метод и не влиза в състава на негативното богословие като знание или познание. Апофатиката не засяга същността Божия.

Онова, което бива именувано чрез апофатичната и катафатичната теология, са различните типове проявления Божии; богопознанието е възможно само относно тях, а не относно божествената същност⁹⁵. Истинните богословски имена на истинно биващото именува божествените проявления и енергии⁹⁶. Спорът за компетентността и мястото на апофатиката в рамките на богопознанието визира схващането за характера на тези проявления и енергии, както и начинът на тяхната познаваемост.

Необходимо е следователно да се заключи, че антагонистите в т.нар. паламистки спорове не извеждат някакво различие помежду си при определянето на апофатичната теология на Дионисий и нейния характер. Тя е метод на дискурсивното мислене и е свързана с контингентното биващо. Схващането на Варлаам за апофатиката е – следователно – не ограничено⁹⁷, ами тъкмо напротив – прекомерно разширено и претенциозно, заради което именно и бива критикувано от Палама. От този хоризонт говоренето за „антиапофатично тълкуване на Дионисий“ при Палама е оправдано само по отношение на абсолютизиращото схващане на негативното богословие от страна на Варлаам, обявяващ негативното познание за висшето и в този смисъл за съвършеното богопознание. Паламисткият поглед към Дионисий може да бъде мис-

⁹⁵ Вж. К. SAVVIDIS, *Die Lehre* (като бел. 7), 163.

⁹⁶ Вж. *Capita 150*, 106 (CHRESTOU, V, 93, 8–11). Вж. също *Capita 150*, 144 (CHRESTOU, V, 115, 17–19) и *Theophanes 17* (CHRESTOU, II, 242, 23–24).

⁹⁷ Така Ив. Христов, „Битие и съществуване в спора за метода между св. Григорий Палама и Варлаам“, в: *Хуманизъм, култура, религия*, изд. Ив. Христов, София 1997, 40.

лен като „антиапофатичен“ и в сравнение с понятието за апофатика при някои от съвременните православни богослови.

3.2. Тълкуването на дионисиевото богословие при Григорий Палама

Успоредно с фундаменталния принцип, че Божественото е така немислимо, както и невидимо⁹⁸, Палама заявява своята убеденост в съществуването на едно правомерно знание за Бога и за догматите относно Бога, което се нарича теология⁹⁹. То, разбира се, не е свръхестественото единение със свръхярката светлина, но въпреки това самата сигурност на богословстването идва именно от там¹⁰⁰. Според Палама догмите на богословието са от една страна самодостовърни (αὐτόπιστα), поради което в тях се вярва, без да се изискват доказателства, от друга страна обаче самите те изискват изследващата и тълкуваща активност на ума¹⁰¹. Затова Палама прави разлика между богосъзерцанието (θεοπτία) и теологията, която, сравнена със съзерцанието, стои по-близо до философстването, защото не напуска сферата на думите, на логическия дискурс¹⁰². Знанието (γνώσις) се определя от Палама като силата (δύναμις), свързваща ума с творението¹⁰³. Мисълта (διάνοια) е устроена така, че да превръща всичко сетивно и умствено в разумна мисловност. Затова не е възможно да бъде постигнат опит за Бога и Божественото посредством размисъл и богословстване¹⁰⁴.

Палама приравнява без колебание апофатичната теология към способностите, осъществяващи говоренето за Бога (περὶ θεοῦ τι λέγειν), които обаче са категорично несъвпадащи с опита от Божествеността. За да говори за Бога, човекът се нуждае от λόγος, слово, и то артикулируемо слово, а така също и от уменията на ползва словата, от многосложната материя на силогизмите, от доказателствени основания и

⁹⁸ *Triades I*, 3, 15 (CHRESTOU, I, 425, 6)

⁹⁹ *Ibid.* (CHRESTOU, I, 425, 12–14).

¹⁰⁰ *Ibid.* (CHRESTOU, I, 425, 16–19).

¹⁰¹ *Theophanes*, 4 (CHRESTOU, II, 223, 22–24; 224, 1–2).

¹⁰² Вж. *Epistola I ad Barlaam*, 52 (CHRESTOU, I, 290, 5–28). Вж. също *Triades I*, 3, 42 (CHRESTOU, I, 453, 8–9).

¹⁰³ *Triades II*, 3, 48 (CHRESTOU, I, 581, 31–32).

¹⁰⁴ *Triades I*, 3, 34 (CHRESTOU, I, 445, 15–17).

примери от областта на контингентното, ако иска не само да има съответното знание, но и да го ползва, препредава и разпространява, в което не на последно място се състои целта на този вид придобиване на знание. Този познавателен модус може да бъде придобит чрез наблюдение и слушане; той е достъпен за всички мъдреци от този свят¹⁰⁵.

Апофатичното богопознание (ἐξ ἀποφάσεως θεογνωσία) е един от видовете на естественото знание (κατὰ φύσιν γνῶσις). Той е обвързан с контингентното биващо и затова се преценява като еднопорядков с философското знание (ἐκ φιλοσοφίας γνῶσις)¹⁰⁶. Палама, за разлика от Варлаам, защитава правомерността на доказателствата и в рамките на апофатичния метод тъкмо затова, защото апофатиката се отнася към творението¹⁰⁷. Няколко стъпки по-рано той привежда аргументи в полза на общата легитимност на доказателствената процедура в богопознанието, позовавайки се на позитивното, диалектическо понятие за богословие и знание при Дионисий¹⁰⁸. Тук се обръща внимание на факта, че схващането на Дионисий за теологията обхваща далеч не само апофатичния метод и заедно с това се посочва включеността на апофатиката в сферата на естественото знание.

По този начин Палама не подценява апофатиката. Той акцентира по-първостепенната δύναμις на апофатичните твърдения. Макар да не изричат в собствен смисъл нито същността, нито енергията Божия, тяхната изразна сила е по-голяма от тази на катафатичните именування¹⁰⁹. Чрез отрицателното богословие не само се достига едно знание, което носи в себе си отпечатък от съзерцанието, но то освен това освобождава мисленето (διάνοια) от всичко останало и подготвя душата за истинното богопознание. Апофатиката обаче остава неспособна да осъществи единението с отвъдното¹¹⁰. Тя остава свързана с творението. Затова Палама вижда една непос-

¹⁰⁵ Вж. *Triades* I, 3, 42 (CHRESTOU, I, 453, 6–19).

¹⁰⁶ *Triades* II, 3, 44 (CHRESTOU, I, 578, 1–22).

¹⁰⁷ Вж. *Epistola II ad Barlaam*, 14 (CHRESTOU, I, 267, 27 – 268, 20).

¹⁰⁸ *Ibid.*, 10 (CHRESTOU, I, 265, 21 – 266, 7). Вж. *De divinis nominibus* 7, 3 (SUCHLA, 115, 1 – 116, 6).

¹⁰⁹ Вж. *De divinis operationibus* 14 (CHRESTOU, II, 107, 6–9).

¹¹⁰ *Triades* I, 3, 19; I, 3, 21 (CHRESTOU, I, 430, 7–8; 431, 12–16).

редствена връзка между апофатичната и катафатичната теология, без да противопоставя единия на другия метод¹¹¹. Апофатичната теология, подчертава той, не противостои на катафатичната и не я отменя¹¹². По-скоро катафатиката получава от апофатиката същинската си сила. Отрицателното богословие именно показва, че това, което се изказва за Бога утвърдително, е наистина истинно и се твърди благочестиво, но то не е при Бога по същия този начин, по който е налице при нас¹¹³. Във всеки случай връх на неблагоприятието е, добавя той в края на главата, да се правят опити чрез апофатиката да се отрича, че Бог има същност и нетварна енергия¹¹⁴. Тази реплика е само привидно неадресирана и без връзка с контекста.

Само няколко години по-рано той бурно напада Варлаам, с всякакви средства стремящ се да докаже, че не съществува съзерцание, стоящо по-високо от умствените енергии. При това аргументът на калабриеца е, че в познанието няма нищо по-висше от отрицателното богословие¹¹⁵. Според Варлаам встъпването в отвъдния мрак, сиреч в съвършеното съзерцание, означава откъсване от всичко биващо, което се осъществява именно чрез апофатичната теология и има като свой последен резултат безостатъчното незнание¹¹⁶. Палама отхвърля мнението, според което голото апофатично съзерцание е съвършеното богопознание. Съгласно същото мнение, не е допустима друга дейност или друго съзерцание, които да превъзхождат това знание. Докато застъпниците на безвъпросното първенство на апофатичното съзерцание настояват, че познавачите чрез него не виждат или не познават абсолютно нищо и стоят далеч от всяко знание или съзерцание, те не схващат, че по този начин те поставят над всяко знание незнанието, мислено в смисъла на недостатъчността или липсата (κατὰ στέρησιν). Понеже не вярват във висшата светлина, заключават Палама, те отпадат и от светлината на знанието¹¹⁷. В

¹¹¹ K. SAVVIDIS, *Die Lehre* (като бел. 7), 197.

¹¹² Ἡ ἀποφατικὴ θεολογία οὐκ ἐναντιοῦται, οὐδὲ ἀναιρεῖ τὴν καταφατικὴν.

¹¹³ *Capita* 150, 123 (CHRESTOU, V, 104, 14–17; 22–24).

¹¹⁴ *Capita* 150, 123 (CHRESTOU, V, 105, 1–4).

¹¹⁵ *Triades* II, 3, 49 (CHRESTOU, I, 582, 1–3).

¹¹⁶ *Triades* II, 3, 50 (CHRESTOU, I, 582, 20–26).

¹¹⁷ *Triades* II, 3, 53 (CHRESTOU, I, 584, 24 – 585, 3).

същата връзка той изразява убеждението си, че Ареопагитът е най-големият враг на враговете на висшата светлина¹¹⁸.

Глава 54 от третата част на втората *Триада* представлява експлицитно тълкуване на *De mystica theologia* I, 3¹¹⁹. Първоначално Палама обръща внимание на думите на Дионисий, че благата причина на всичко се явява неприкрито само на помазаните и пречистените. Щом се явява, и то неприкрито, гласи реторичният му въпрос, как тогава да не се явява изобщо. Ако обаче цялото ѝ проявяване се изчерпва с апофатичната теология, а тя пък от своя страна се състои в простата умонепостижимост, тогава езическите философи стоят по-високо от цялата чистота и от самата божествена светлина, доколкото те – според свидетелството на Варлаам – са отличните познавачи на този метод. Следователно, знанието на мъдреците, що станаха безумци¹²⁰, не само постига прогласите на бъдещата благодат, но и преминава оттамкъм нея. Според Палама, Дионисий, огласяващ божествената мъдрост, никога не би казал такова нещо¹²¹.

Обвиненията на Палама правят очевидна базисната му мотивация. Ако апофатиката бъде тълкувана като висше богопознание, тогава се изгубват специфичните черти на християнската причастност към Божествеността и съответното им духовно качество. Свръхестественото познание се равнопоставя с естественото знание, посредством което биват игнорирани познавателните измерения, недостъпни за разума и въпреки това структуриращи християнското познание във вярата. Още в първите си текстове Палама се обявява по начало срещу „диалектиците на умонепостижимото“¹²². От същата позиция той посочва, че и апофатичната теология остава λόγος и не може да бъде сравнявана с ὑπὲρ λόγους θεωρία, защото съзерцаващите отиват отвъд словата не чрез слова, а на дело (ἔργον)¹²³. Отрицателното богословие също не надхвърля дейността на разума¹²⁴. Пътят на негативното позна-

¹¹⁸ *Triades* II, 3, 51 (CHRESTOU, I, 583, 22–24).

¹¹⁹ CHRESTOU, I, 586, 25 – 588, 7.

¹²⁰ Вж. *Рум.* 1:22.

¹²¹ *Triades* II, 3, 54 (CHRESTOU, I, 587, 3–15).

¹²² Вж. *Sermo II de processione spiritus sancti*, 29 (CHRESTOU, I, 104, 4).

¹²³ *Triades* II, 3, 49 (CHRESTOU, I, 582, 5–10).

¹²⁴ *Triades* II, 3, 47 (CHRESTOU, I, 581, 5–6).

ние е също така недостатъчен: Божественото остава както отвъд всяко утвърждаване, така също и отвъд всяко отричане, то надхвърля всички величини, които разумът би могъл да мисли¹²⁵. Негативната теология е достъпна за всички, многократно подчертава Палама, докато пребиваването в божествения мрак е дадено само на Моисей и подобните нему. То стои несравнимо по-високо от апофатиката, приблизително толкова по-високо, колкото Моисей се е издигнал при съзерцанието си над тълпата¹²⁶. Висшето богопознание се постига не чрез отрицание, а при съзерцанието в Духа. Онези, които се учат при съзерцаващите, могат да се издигнат до отрицателното богословие, не обаче и да постигнат съзерцаването на Бога, ако самите те не са удостоени със свръхестественото, духовно и свръхумствено единение¹²⁷. Виждането (ὄρασις) на богосъзерцаващите, стоящо над всяко дискурсивно знание и незнание, не е силогистично заключение, не е представа, не е мисъл, не е съждение, поради което е непостижимо посредством едно просто апофатично възхождане¹²⁸.

Палама открива основания за своята позиция и в учението на Дионисий. Неговото тълкуване на прочутото място (I, 3) от *De mystica theologia* продължава именно в този смисъл. Палама обръща внимание, че Моисей, откъсвайки се от божествените светлини, небесните гласове и висините на всички свети неща, се пречиства и се отдалечава от множеството, за да види, наистина, не Бога, а мястото, където е Бог. Този τόπος бива определен чрез едно не буквално, но коректно по смисъл позоваване на Дионисий. С него се означава, че всичко, което бива съзерцавано благодарение на сетивните или умствените енергии, е равносилно на определени хипотетични изражения (ὑποθετικοί τινές εἰσι λόγοι), които правят възможно достигането до достоверни предположения за онзи, който стои над всичко. Чак след това познаващият би могъл да види – отвъд всяка мисловност – не само него, но и самото присъствие Божие¹²⁹.

¹²⁵ Вж. *Triades* II, 3, 8 (CHRESTOU, I, 545, 12–14).

¹²⁶ *Triades* II, 3, 52 (CHRESTOU, I, 584, 8–14). Вж. *Triades* I, 3, 42; *Triades* II, 3, 26 (CHRESTOU, I, 453, 6–11; 561, 3–7).

¹²⁷ *Triades* II, 3, 26 (CHRESTOU, I, 561, 12–20).

¹²⁸ *Triades* I, 3, 18 (CHRESTOU, I, 428, 26 – 429, 2). Вж. *Triades* I, 3, 4 (CHRESTOU, I, 412, 30 – 413, 19).

¹²⁹ *Triades* II, 3, 54 (CHRESTOU, I, 587, 16–25).

Палама провокира за миг илюзията, че би приел мнението, според което не съществува съзерцание (θεωρία), по-висше от отрицателното богословие, ако възкачването на Моисей завършваше със съзирането на мястото на Бога¹³⁰. Всъщност обаче, даже това съзиране е според него отвъд апофатиката, доколкото представлява началото на съзерцаването на присъствието Божие¹³¹. Решаващ за Палама е във всеки случай фактът, че в изложението на Дионисий познавателният път на Моисей продължава и по-нататък. Моисей се откъсва и от този начин на виждане и пристъпва в тайнствения мрак. Той се издига над всички действия на ума и влиза в единение с непознаваемото, при което го съзерцава и познава свръхумствено. Това съзерцание е по-висше от всякаква негативна теология и не може да бъде сравнявано с апофатичното познание. Моисей познава отрицателното богословие много преди да е подходил към пресветлия мрак. Единението и съзерцанието (ένωσις καὶ θέα) не могат да бъдат осъществени в рамките на негативната теология¹³².

Моисей, отделил се от всичко видимо и мислимо, а значи и от всяко отрицание, е виждал в мрака не нищо, а нещо. Според интерпретацията на Палама той вижда в това съзерцание невеществената и нематериална скиния, която (по думите на апостол Павел¹³³) е самият Христос, силата Господня и премъдростта Божия¹³⁴. Съзерцаването от Моисей и подобните нему е без-образно (θεάματα ἀνείδεα) и следователно не може да има нещо общо нито с някакви тварни, веществени или символни фигури, нито с някакви утвърдителни или отрицателни съждения. Всичко в този мрак е просто, самостоятелно и неизменно¹³⁵. Въпреки това човешкият ум притежава силата да надхвърли самия себе си и своята природа и така да се съедини с превъзходящото го. Тук той се позовава на дионисиевата теза¹³⁶, че умът разполага от една страна с мисловната способност, чрез която е в състояние да наблюдава

¹³⁰ *Triades* II, 3, 54 (CHRESTOU, I, 587, 27–30).

¹³¹ *Triades* II, 3, 54 (CHRESTOU, I, 587, 25–27).

¹³² Вж. *Triades* II, 3, 54 (CHRESTOU, I, 587, 30 – 588, 7).

¹³³ Вж. 1Кор. 1:24.

¹³⁴ *Triades* II, 3, 55 (CHRESTOU, I, 588, 9–12; 15).

¹³⁵ Вж. *Triades* II, 3, 55 (CHRESTOU, I, 589, 15–19).

¹³⁶ Вж. *DN* 7, 1 (SUCHLA, 194, 10–13).

дава интелигибилното, от друга страна обаче и с дарбата за единение, която трансцендира природата на ума и го свързва с отвъдното¹³⁷.

Онези, които биват удостоявани с този тип съзерцание, постигат не знание за същността Божия, а един позитивен опит, всред който съзират енергията на Бога и тайната на неговото съществуване. Това съзерцание не е нито сетивно възприемане, нито е мислене или дискурсивно знание, то не е мисъл или силогистично заключение. Тук става дума за преустановяване на всички душевни и телесни действия и за една иначе непостижима свръхумствена благодат, при което невидимото не може да бъде познато чрез незнание, както е според мнението на богословстващите посредством негации¹³⁸.

При обръщането към Бога, Палама слага ударението върху позитивния опит и мъдрата практика. Тук Бог не се знае, а се живее. Това преживяване е чуждо за дискурсивното мислене. Но не се ли преживява Бога, Божествеността остава все още непозната. И в този случай би могло да се говори за φφαίρεσις, за отнемане или липса, която се установява при преживяването на Божественото. Тя обаче произтича от възвисеността и непостижимостта на преживяваното и няма нищо общо с дискурсивните отнемания, характерни за негативната теология¹³⁹. Разликата между изпълнеността с божествения Дух, която води отвъд всички твърдения и мисли, и призтичащото от нея знание, заедно със съответната му философия (τὼν λόγων φιλοσοφία), е непреодолима¹⁴⁰. Не става дума за следваща познавателна фаза, а за друга познавателна сфера, където става позитивната и реална среща с живия Бог; тази среща е непостижима за дискурсивното мислене¹⁴¹.

Въпреки това Палама си позволява да припише на този опит от Божествеността някои надхвърлящи мисловността и въпреки това умствени зрителни сили (νοερωὶ ὀφθαλμοί), в които се влива силата на Духа (ἡ τοῦ πνεύματος δύναμις)¹⁴². По

¹³⁷ *Triades* II, 3, 48 (CHRESTOU, I, 581, 21–28).

¹³⁸ Вж. *Triades* I, 3, 18; II, 3, 26; II, 3, 31 (CHRESTOU, I, 428, 26 – 429, 1; 560, 24 – 561, 2; 566, 16 – 17).

¹³⁹ Вж. *Triades* II, 3, 26 (CHRESTOU, I, 561, 2–3).

¹⁴⁰ Вж. *Triades* I, 3, 42 (CHRESTOU, I, 453, 25–31).

¹⁴¹ Вж. J. MEYENDORFF, *A Study* (като бел. 66), 287.

¹⁴² *Triades* I, 3, 34 (CHRESTOU, I, 445, 25–30).

същата причина той е готов да нарече 'знание' или 'свърхумствено проумяване' (*νόησις ἀπερίνοητος*) съзерцанието отвъд всяко виждане, стоящо далеч над всички умствени енергии¹⁴³. Така се казва, че и в този случай става дума за познание, макар и за познание от съвсем особен род. За да се подчертае тази особеност, съзерцанието отвъд проумяването (*ᾠρασις ὑπὲρ νόησιν*) би могло да бъде с право наречено също така невидждане и незнание (*ἄορασία καὶ ἀγνώσια*), защото това, което превишава знанието, не е негов вид (*γνώσεως εἶδος*)¹⁴⁴.

Съвършеното съзерцание на стоящото около Бога и на Божественото не е просто отрицание, а по-скоро е една причастност към Божествеността, която причастност се постига подир всяка негация, и дар, по-голям от отнемането или отрицанието¹⁴⁵. Тук най-сетне става дума за обожението, произтичащо от причастността към вечната божествена енергия. Става дума за един позитивен опит *par excellence*, наричан съзерцание с отчитане на факта, че той стои свръх всяко съзерцание. Той може да бъде определян и като разбиране, ако обаче се вярва и знае, че е отвъд разбирането. Затова именно Палама гледа всички трупани от Варлаам утвърждения и отрицания относно мисленето и съзерцанието като суета, която в хоризонта на този опит се оценява от него като безсмислена¹⁴⁶. Това съзерцание има духовен и божествен характер¹⁴⁷.

4. Заключение

В заключение би могло отново да се подчертае, че въпреки мненията, според които православното богословие има чисто апофатичен характер, а на апофатиката се приписват екзистенциални, както и онтологически характеристики и даже бива гледана като самото единение с Бога, негативната теология се схваща от средновековната традиция като метод на дискурсивното богопознание. За разлика от западните авторитети, склонни да ползват този метод за познаване на божествената субстанция, гръцките отци акцентират абсолют-

¹⁴³ *Triades* II, 3, 58 (CHRESTOU, I, 591, 28–32).

¹⁴⁴ *Triades* II, 3, 48 (CHRESTOU, I, 581, 12–14; 20–21).

¹⁴⁵ *Triades* I, 3, 18 (CHRESTOU, I, 429, 19–22).

¹⁴⁶ Вж. *Triades* II, 3, 47 (CHRESTOU, I, 580, 9–18).

¹⁴⁷ Вж. *Triades* II, 3, 50 (CHRESTOU, I, 583, 4).

ната непознаваемост на същността Божия. Рационалните познавателни методи, включително апофатиката, намират приложение относно проявленията на божествената активност.

Ареопагитиките и *Схолиите* към тях формулират в общи линии богопознавателната програма, валидна за цялата гръцка традиция. Тук се прокламира радикалният отказ от твърдения, засягащи същността на Бога. Имената Божии произлизат от областта на контингентното биващо. Затова са достъпни за естествения човешки разум. Катафатиката и апофатиката имат мястото си сред дискурсивното богопознание, при което неизменно се посочва превъзходството на апофатичния метод. Заедно с това обаче ударението се слага върху истинното богопознание, което стои отвъд всяко интелектуално познание и всяка вербална система.

Макар и многократно постулирано, мнението, че Дионисий е един от най-големите, а даже и най-големият авторитет във византийската традиция, не е възможно да бъде доказано. Въпреки плодотворността на дионисиевите идеи, установимо е съхраняването на една умерена дистанцираност спрямо него. Григорий Палама от своя страна разгръща централните си идеи без съществени позовавания на Дионисий. Фактът, че Ареопагитът е най-цитираният автор в *Триадите*, следва не от собствената позиция на Палама, а е по-скоро отговор спрямо поведението на опонентите му. Варлаам се позовава изключително на Дионисий, при което изолира и абсолютизира апофатичната теология. В сблъсъка с него Палама се опитва да развие една коректна и съгласуваща се с отеческата традиция интерпретация на Дионисий.

Независимо от остротата на спора, всички участващи в него са единни относно същината на отрицателното богословие. То не надхвърля възможностите на интелекта, така че същността Божия остава абсолютно непонятна и неназовима. При говоренето за божествената същност се използва един апофатичен словесен набор, един апофатичен маниер на изказване, което обаче не е прилагане на самата апофатична теология и не е неин резултат.

Според Палама теологията е знание за Божествеността, което не напуска сферата на логическия дискурс и по тази причина стои по-близо до философстването. Апофатиката е един вид от това естествено знание и се намира на същото

познавателно ниво като катафатичното богословие, стойки във връзка с него. Превъзходството на апофатиката може да бъде твърдяно само в рамките на това отношение. Извън него обаче съществува и духовно съзерцание на вечните енергии Божии, което се осъществява отвъд умствените енергии. Това съзерцание е тъждествено на единението с Божествеността, тоест на обожението, и представлява съвършеното богопознание. Обрато на Варлаам, Палама отхвърля идеята за безостатъчното незнание като най-висше богопознание. Той сочи, че и при Дионисий е набелязан един позитивен опит, определен като встъпване в божествения мрак и причастност към Божествеността отвъд природния ум.

Налице са следователно достатъчно основания да се твърди, че настояванията, според които учението на Палама е апофатично, не са доказуеми. За едно „антиапофатично тълкуване на Дионисий при Палама“ обаче може да се говори изключително само по отношение на абсолютизирането на апофатичната теология от страна на Варлаам, както и от някои съвременни православни богослови.

Първи публикации на текстовете в този том

– Съществува ли ‘византийска философия’? Предварителни размисления – публикува се за първи път

– Учението на Псевдо-Дионисий Ареопагит за йерархията и културата на средновековна Западна Европа, във: *Философски преглед* 4 (1991), 31–50.

– *Eodem sensu utentes?* “Гръцкото” учение за енергиите и „*causae primordiales*“ при Джон Скот Ериугена, в: *Архив за средновековна философия и култура* 4 (1997), 70–94.

– Бележки по коментара на Тома от Аквино към *За божествените имена* на Дионисий Псевдо-Ареопагит, книга IV, лекция I (оригинално заглавие: *Bemerkungen über den Kommentar des Thomas von Aquin zu ‘De Divinis Nominibus’ des Dionysius Pseudo-Areopagita, liber IV, lectio 1*), в: *Архив за средновековна философия и култура* 3 (1996), 20–32; български превод в: *ibid.*, 162–174.

– „*ERRORES GRAECORUM*“ и ΕΚΦΑΝΣΙΣ ΑΙΔΙΟΣ. Лионският събор от 1274 г. – подтик към едно ново богословско и философско развитие във Византия? (оригинално заглавие: *Die „errores graecorum“ und die ΕΚΦΑΝΣΙΣ ΑΙΔΙΟΣ. Das Zweite Konzil von Lyon – Anstoss zu einer neuen theologischen und philosophischen Entwicklung in Byzanz?*), in: *Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 27, ed. J. A. AERTSEN & A. SPEER, Berlin – New York 2000, 574–603.

– Системни елементи на философско-богословското мислене във Византия. Към диалога *Теофан* на Григорий Палама (оригинално заглавие: *Systemelemente des philosophisch-theologischen Denkens in Byzanz. Zum Dialog „Theophanes“ des Gregorios Palamas*), in: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, 64/2 (1997), 263–290.

– Место и смисъл на философията в учението на Григорий Палама (оригинално заглавие: *Stellung und Sinn der Philosophie in der Lehre des Gregorios Palamas*), in: *Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 26, ed. J. A. AERTSEN & A. SPEER, Berlin – New York 1998, 939–946.

– Антиапофатичното тълкуване на Дионисий при Григорий Палама (оригинално заглавие: *Die antiapophatische Deutung des Dionysius bei Gregorios Palamas*), in: *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*, ed. Tz. BOJADJIEV, G. KAPRIEV, A. SPEER, Turnhout 2000, 123–155.

Георги Каприев
bizantica minora

Българска, първо издание

Формат 32/84/108

обем 13 п.к.

дадена за печат юни 2000

излязла от печат юни 2000

предпечат и печат издателство „ЛИК“