

Георги Каприев

---

# ЛЕКЦИИ ПО ВИЗАНТИЙСКА ФИЛОСОФИЯ

София, 2024

На корицата е използвана снимка на проф. Цочо Бояджиев.

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 автора и на издателство „Изток-Запад“.

© Георги Каприев, автор, 2024

© Румяна Дамянлиева, оформление на корицата, 2024

ISBN 978-619-01-1389-8

ГЕОРГИ КАПРИЕВ

ЛЕКЦИИ ПО  
ВИЗАНТИЙСКА  
ФИЛОСОФИЯ





# Съдържание

Предговор.....	11
----------------	----

## I

### КОНТЕКСТЪТ / 15

1. Византия и Byzantine commonwealth.....	17
2. Начало на византийската философия.....	18
2.1. Четвърти век.....	19
2.2. Шести-седми век.....	19
2.3. Девети век.....	20
3. Патристиката.....	21
4. Теологията.....	23
4.1. Теологията като мистичен опит.....	24
4.1.1. Философът на опита.....	25
4.1.2. Богословското школуване и духовният отец.....	26
4.1.3. Мястото на науките и изкуствата.....	27
4.1.4. Четенето на книги.....	28
4.1.5. Писмовната активност.....	29
4.1.6. Подозренията към интелектуалната дейност.....	30
4.2. Философската теология.....	32
4.2.1. Теологията на откровението като основа на богословския дискурс.....	32
4.2.2. Дискурсивната теология.....	33
4.2.2.1. Догматичната теология.....	33
4.2.2.2. Спекулативната теология.....	34
4.2.2.3. Подход към външния авторитет.....	35
5. Философията.....	37
5.1. Многозначността на понятието.....	37
5.2. Философското преподаване и писмовната активност.....	38

5.3. Самостоятелността на философите .....	41
5.4. Автономията на философията.....	42
5.5. Многото лица на теоретичната философия .....	44
5.6. Характеристики на теоретичната философия.....	45
5.6.1. „Нашата философия“ .....	45
5.6.1.1. Григорий Богослов.....	45
5.6.1.2. Дионисий Псевдо-Ареопагит .....	46
5.6.2. Компетенциите на философията.....	48
5.6.2.1. Християнската философия .....	49
5.6.2.2. Икономията като сфера на действие за философията.....	49
5.6.2.3. Апофатична и катафатична теология .....	51
5.6.2.4. Философия и богословски дискурс .....	52
5.6.2.5. Философия и мъдрост. Парадигмата на Максим Изповедник.....	58
5.6.2.5.1. Двата вида философия .....	59
5.6.2.5.2. Мъдростта.....	60
5.6.2.5.3. Мъдростта и философстването.....	61
5.7. Дефинициите за философия .....	62
5.7.1. Йоан Дамаскин .....	62
5.7.2. Михаил Псел.....	64
<b>6. Периодизиране на византийската философска култура .....</b>	<b>66</b>
6.1. Предвизантийските автори.....	66
6.2. Утвърждаване на византийската философия .....	68
6.3. Византийският класицизъм.....	69
6.4. Мисловните линии на антропоцентризма и теоцентризма .....	70
6.5. Философията на Палеологовото време .....	71
6.5.1. Отношението към латинската култура .....	72
6.5.2. Културпатриоти и „консерватори“ .....	73
6.5.3. Коригиране на дискурса на теологията на опита .....	75
6.5.4. Томисти, платонисти и аристотелисти във Византия.....	76
6.5.5. Платон и Аристотел във Византия.....	77
<b>7. Византийският хуманизъм.....</b>	<b>83</b>
<b>8. Рационалност и любознание .....</b>	<b>89</b>
8.1. Рационалността.....	89
8.1.2. Михаил Псел.....	89
8.1.2. Григорий Синаит и Григорий Палама .....	91
8.2. Любознанието.....	93
8.2.1. Михаил Псел.....	94
8.2.2. Йоан Дамаскин и Григорий Палама .....	97

9. Философия във Византия и византийска философия .....	99
10. Заключение.....	100

## II

### ОСНОВНИ ТЕМИ И ПОНЯТИЯ / 101

1. Учението за енергиите .....	103
1.1. Учението на Аристотел.....	105
1.2. Тълкуването на учението за енергиите при Мартин Хайдегер .....	107
1.3. Единската рецепция.....	108
1.4. Начало на християнската рецепция на учението за енергиите.....	112
1.5. Енергийното учение на християнските мислители от IV в. ....	113
1.5.1. Атанасий Александрийски .....	113
1.5.2. Кападокийците .....	114
1.6. Дионисий Псевдо-Ареопагит .....	116
1.7. Максим Изповедник .....	118
1.8. Йоан Дамаскин.....	123
1.9. Една междинна равностметка .....	125
1.10. Учението за енергиите и западното философско мислене.....	125
1.11. Фотий Константинополски.....	130
1.12. Михаил Псел.....	131
1.13. Никита от Марония.....	134
1.14. Георги от Кипър (Григорий II).....	136
1.15. Григорий Палама .....	139
1.16. Варлаам, Акиндин и Григора .....	146
1.17. Прохор Кидон.....	149
1.18. Учението за енергиите в произведенията на следващото поколение паламити.....	150
1.18.1. Филотей Кокин.....	150
1.18.2. Николай Кавасила.....	157
1.18.3. Калист Ангеликуд .....	159
1.19. Същностна енергия и акциденция.....	161
1.20. Липсата на коректно логическо формулиране на различието между същност и енергия .....	163
1.21. Георги Схолар и определянето на различието „същност-енергия“ .....	165
1.22. Перихореза и синергия.....	171
1.23. Калист Ангеликуд: същностна енергия и ипостас.....	175
1.24. Хексис – ипостасирацията фактор.....	178

<b>2. Принципите на биващото</b> .....	182
2.1. Логосите на нещата.....	182
2.1.1. Дионисий Псевдо-Ареопагит .....	182
2.1.2. Максим Изповедник .....	187
2.2. Една метафизика на конкретното.....	192
2.3. Аналогичната самостоятелност на биващото .....	196
2.4. Логос/принцип на същността и тропос/начин на съществуване .....	199
2.5. Битие – благо/зло-битие – вечно-битие.....	205
2.6. Съ-създателят.....	208
<b>3. Природа и ипостас</b> .....	211
3.1. Природа/същност.....	211
3.2. Ипостас .....	219
3.3. Ипостас и лице .....	226
3.4. Релация и синергия.....	230
3.5. Индивид.....	231
<b>4. Човекът</b> .....	238
4.1. Логосът на човека.....	238
4.2. Образ Божи, микрокосмос и прародителски грях .....	244
4.3. Психосоматичното единство на човека .....	249
4.4. Човешкото тяло.....	251
4.4.1. Тялото в антропологията на Максим Изповедник.....	251
4.4.2. Тялото и иконопочитанието.....	254
4.4.3. Тялото в учението на Григорий Палама.....	255
4.5. Душата .....	260
4.5.1. Григорий Нисийски за душата .....	260
4.5.2. Йоан Дамаскин .....	261
4.5.3. Немезий Емески за неразумните сили на душата .....	262
4.5.4. По-нататъшната традиция. Мелетий монах.....	265
4.5.5. Разумната душа .....	266
4.5.5.1 Максим Изповедник .....	266
4.5.5.2. Михаил Псел .....	270
4.5.5.3. Григорий Палама .....	271
<b>5. Човешкото познание</b> .....	273
5.1. Рационалното познание.....	273
5.1.1. Четирите елемента на познанието .....	274
5.1.2. Практическата, естествената и богословската философия.....	275



5.1.2.1. Практическата философия.....	276
5.1.2.2. Съвестта .....	278
5.1.2.3. Естественото съзерцание .....	279
5.1.2.4. Изкуствата и науките.....	280
5.1.2.5. Истина .....	282
5.1.2.6. Разум и откровение според представителите на антропоцентричната линия.....	285
5.1.2.7. Незабравимото знание.....	286
5.2. Опитното познание.....	287
5.2.1. Пълната философия .....	287
5.2.2. Богословската философия.....	288
5.2.3. Екстазът и обожението.....	290
5.2.4. Опитното познание според радикалните представители на теоцентричната линия.....	293
5.2.5. Рационалистичният поврат при Григорий Палама.....	295
5.2.5.1. Мистичното опитно богопознание.....	295
5.2.5.2. Богопознанието чрез естествения човешки разум .....	297
5.2.5.2. Нормиращата сила на благочестивия разум .....	299
<b>6. Волята и свободата.....</b>	<b>306</b>
6.1. Учението за свободата на Йоан Касиан.....	306
6.2. Кападокийците .....	309
6.3. Немезий Емески.....	310
6.4. Максим Изповедник.....	313
6.5. Йоан Дамаскин.....	314
6.6. Фотий Константинополски .....	315
6.7. Михаил Псел .....	316
6.7.1. Воля и свободен избор.....	316
6.7.2. Необходимост, съдба и участ .....	316
6.8. Провидение и участ в историографията.....	318
6.9. Дебатът за съдбата през XV век.....	320
6.10. Обожение и свобода според Григорий Палама .....	321
6.11. Заключение бележка .....	322
<b>7. Време, еон, вечност .....</b>	<b>323</b>
7.1. Елинската традиция.....	323
7.2. Василий Велики. Кападокийците .....	327
7.3. Максим Изповедник.....	333
7.4. Михаил Псел .....	336

7.5. Система на взаимодействието на структурите .....	339
7.6. Заключително наблюдение.....	341
<b>8. История и метафизика .....</b>	<b>342</b>
8.1. Политическо мислене и историография.....	342
8.1.1. Политическото мислене.....	342
8.1.2. Античната Политика и византийската образованост.....	343
8.1.3. Политиката и философският етос.....	345
8.1.4. Историография и философско мислене .....	346
8.1.5. Политическото мислене и философията.....	347
8.2. Историчността като базисен елемент на византийската философия.....	349
8.2.1. Историко-метафизичната програма.....	350
8.2.2. Ядрата на историческата метафизика .....	351
8.2.2.1. Време и историчност в учението за йерархията на Дионисий Псевдо-Ареопагит .....	351
8.2.2.2. Учението за творението .....	354
8.2.2.3. Христологичният център .....	355
8.2.2.4. Есхатологията .....	357
<b>Вектор на времето .....</b>	<b>360</b>
<b>Цитирана литература .....</b>	<b>383</b>
Източници .....	383
Изследвания .....	389
<b>Български преводи на цитирани текстове.....</b>	<b>409</b>
Източници .....	409
Изследователска литература .....	411

## Предговор

Тази книга обобщава моята тридесетгодишна изследователска работа. В хода на това време положих усилия да обобщя философските развития в Източноримската империя (Византия) в хронологичен ред<sup>1</sup>. Намерението на настоящото съчинение е да представи византийската философия в системна форма.

Основната му претенция е да представи по достатъчно цялостен начин моето разбиране за византийската философия. Историко-философската работа е отиващ в дълбочина диалог с мислителите от някоя епоха, отминала според календара. Този вид диалог, трябва да се признае смирено или просто реалистично, бива непременно формиран от собствения мисловен опит и от епистемната ситуация на диалогизация в ден днешен. Обоснованата аргументация и логическата последователност са негов неотменен дълг и заедно с това главни пробни камъни за достоверността на делото му.

През 90-те години на XX в. тръгнах с намерението да съставя множество студии върху автори и концепти от византийската философска култура, които да имат за краен резултат един обобщаващ том. Този план се провали. През 1999 г. бях поканен от Стивън Ф. Браун и Кент Емери-младши да представя в около 200 страници византийската философия за един сборен том. Той все още не е публикуван. Ползвам възможността все пак да благодаря на почитаемите си колеги. Извършената изследователска работа послужи за основа на съставянето на един появил се през 2001 г. предварителен български вариант на текста<sup>2</sup>, намерил своето разгръщане в книгата *Philosophie in Byzanz*. Сега, струва ми се, дойде времето за завръщане към първоначалния план от друга перспектива.

Тя най-напред бе заявена с преструктурирането на моя университетски курс „Византийска философия“, четен от 1999 г. до ден днешен в университета

---

<sup>1</sup> Във *Philosophie in Byzanz* (Würzburg 2005), както и в съставената от мен част „Die Philosophie im Byzantinischen Reich“ в тома *Byzanz. Judentum* (Basel 2019) на *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Тази част е написана от Ц. Бояджиев, Я. Деметракопулос, К. Йеродякону и мен.

<sup>2</sup> *Византийската философия. Четири центъра на синтеза*. София: ЛИК 2001. Много разширено второ издание се появи през 2011 г. в издателство „Изток-Запад“.

„Св. Климент Охридски“ в София (с 60 часа лекции и 60 часа семинари). Ако се вярва на справочниците, той е първият курс по темата, включен перманентно в академичен учебен план. До 2005 г. бе формиран хронологично, след това обаче систематично. В различни формати той бе представен в Кьолнския университет и в университетите на Хамбург, Карлсруе и Пловдив. Книгата следва тематичния план и логиката на курса, което определя и заглавието ѝ. Тя, разбира се, представлява и компресирано обобщение на досегашните ми специализирани публикации. Намирам за почтено да посочвам текстовете, в които представяните идеи са развити за първи път, поемайки неизбежния риск да въведа дисбаланс в списъка с цитираната литература.

От гледна точка на съдържанието книгата може да бъде озаглавена „Контекст и главни теми на византийската философия“. Оpozнаването на контекста, в който се осъществява тази философия, се изисква най-напред, за да могат сред отделните случаи, които неизбежно биват обговаряни, да бъдат разпознати образцовите. С не по-малко значение е тълкуването на контекста от хоризонта на точките на съвпадение и различие в сравняването между културата на християнския Изток и на християнския Запад на днешна Европа. Обикновено става дума за не резки различия и сходства, които обаче почти никога не проявяват тъждество. Знанието за същинския контекст спомага отхвърлянето на повърхностни аналогии, въвеждането на анахронистични или идеологически фигури, опредметяването на абстракции.

Оpozнаването на интелектуалния контекст прави възможна и подборката на философски предметни области, които могат да бъдат определяни като главни теми на византийската философия. По-нататък ще обяснявам, че и дума не може да става за някаква „есенциалност“ или „субстанциалност“ на философията във Византия, както и на философията изобщо. Сред множеството философски проекти във Византия ще разгледам по-отблизо едно мощно течение, което според мен представя в най-концентрирана форма своеобразието на византийското философстване. Във всеки случай това течение също не е единно, то далеч няма характера на школа. Детайлното познаване на мисловния контекст е в състояние да предостави избора на теми, действително лежащи в основата на тази философска тенденция, при което те в една или друга форма са актуални или даже определящи и за останалите видове философстване във Византия.

В края на този предговор желая да изкажа дълбоката си благодарност към лицата и институциите, направили възможна и подкрепили работата ми в хода на тези десетилетия. Искам да спомена с благодарност Томас-институт към Кьолнския университет и Международния колеж „Морфомата“, както и фондациите „Александър фон Хумболт“, ДААД, КААД и „Андрю Мелън“, направили възможна изследователската ми работа в Германия и Франция. Искам

да благодаря на издателството, ангажирало се с публикуването на книгата. И най-вече желая да отдам чест на онези многобройни мои brothers in arms в България и по целия свят, на моите братя и сестри по дух, съмишленици и опоненти, с които вървахме заедно по този дълъг път. Тази книга е моята почит към тях.

*Георги Капривев,  
6 февруари 2024 г.*



I

# **КОНТЕКСТЪТ**





## 1

## Византия и Byzantine commonwealth

Византия няма твърдо определена начална точка, тя никога не е „възниквала“ в обичайния смисъл на думата<sup>1</sup>. Тя няма предистория и ранна история в смисъла, в който тези понятия намират употреба спрямо Западното средновековие<sup>2</sup>. За разлика от средновековния Запад τὸ κράτος τῶν Ῥωμαίων дължи съществуването си не на срыв, а представлява продължаване на живота на античната римска държава, имащо обаче за структурно свое ядро християнския светоглед. След XVIII в. чрез „Византия“ (старото име на столицата – Βυζάντιον) се обозначава Източноримската империя, окончателно унищожена между 1453 и 1475 г. от османците.

Наистина, историята на културата и историята на философията не бива да се ориентират твърде по жизнения ход на тази държавна формация, а да размишляват върху византийската култура, чийто обхват не съвпада с исторически колебаещите се държавни граници и даже с времето пространство на Византия. Говори се за „византинизъм“<sup>3</sup> или за Byzantine commonwealth<sup>4</sup>. С това се има предвид културната традиция, фундаментално повлияна от византийската култура, без териториите, в които се разгръща, непременно да се включват в държавно-образуващите граници на Византия. Става дума за една парадигма, утвърждаваща се посредством многообразни синхронни вариации на един сложен културен процес. Във всеки случай тази културна система остава принципно зависима от Константинопол и останалите големи културни центрове на империята.

<sup>1</sup> P. Schreiner, *Byzanz*, München <sup>2</sup>1994, 1.

<sup>2</sup> Cf. H.-G. Beck, *Das byzantinische Jahrtausend*, München 1994, 11.

<sup>3</sup> С това се означава не напр. „лукавство“, „мошеничество“, „коварство“, а византийски формираната културна и мисловна система – cf. Г. Флоровский, *Византийские отцы V–VIII веков*, Paris 1933 (репринт: Москва, 1992), 5.

<sup>4</sup> Cf. D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe 500–1453*, London 1971 [български превод: Д. Оболенски, *Византийската общност. Източна Европа 500–1453*, прев. Лиляна Си-меонова, София 2003].

## 2

## Начало на византийската философия

Византийската философия не възниква благодарение на някакъв катастрофичен и няма историческа цезура между византийската философска култура и философията на Елинската античност. Структурообразуващо за философската култура във Византия е обстоятелството, че целият корпус на античното философско наследство преминава в културните фондове на гръкоезичната християнска философия, и то в облика, постигнат от нея в Късната античност. Коментирането на философските творби на старите елини, преди всичко Платон и Аристотел, и дискутирането с тях е съществена съставна част от традиционното философско образование<sup>5</sup>. Византийската образователна система съхранява принципно наследената от Античността структура. Непълното копиране се установява например чрез факта, че в основаното през 425 г. в Константинопол висше училище към класическата преподавателска схема се добавят две нови дисциплини: право и – добилата статута на самостоятелна дисциплина – философия. Във всеки случай след 617 г., когато Стефан от Александрия се преселва в столицата, за да преподава там Платон и Аристотел, школското изучаване на елинската философия не познава прекъсване<sup>6</sup>.

Лице в лице с това състояние на нещата отговорите на въпроса за началото на византийската култура по необходимост имат за основа едно предхождащо методологично допускане. Зависи от това как се схваща началото на една културна епоха (при цялата условност на понятието „културна епоха“ изобщо<sup>7</sup>). Като такова начало може да се разглежда времето, когато първите черти на тази структура позволяват да бъдат разпознати; или когато тези черти вече влизат в успешна конкуренция с тогава устойчивите структури; или обаче когато тази структура доказва себе си като доминираща (макар и не единствена) формация на времето;

<sup>5</sup> Cf. H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, Band 1, München 1978, 3.

<sup>6</sup> *Byzanz. Das Reich und die Stadt*, ed. A. Ducellier, Frankfurt am Main – New York 1990, 64f.

<sup>7</sup> Cf. A. Speer, *1000 Jahre Philosophie: Ein anderer Blick auf die Philosophie des „Mittelalters“*, Paderborn 2023, 4–9 [бълг. превод: А. Шпеер, *1000 години философия. Друг поглед към философията на „средновековието“*, прев. Георги Каприев, София 2023, 26–33].

или обаче когато тя добива валидност като единствена легитимна културна форма. Последните три опции са реализирани в специализираната литература.

## 2.1. Четвърти век

Четвъртото столетие, препоръчвано като начално време на византийската философия, полага един съществен предел. Макар да не може да се говори за държавническо възникване на Византия в правен смисъл, основополагането на Константинопол (324) и освещаването на града (330) като столица на империята играят една все пак решаваща роля. Тогава протича и т.нар. разделение на империята – при император Теодосий (395). Още по-важни са двата вселенски събора (Никея 325 г. и Константинопол 381 г.) и свързаната с тях интензивна интелектуална активност. Тя полага темелните камъни на същински византийската култура. Тогава обаче процесите на ферментация са все още твърде интензивни, все още няма еднозначен културен облик, динамично и чрез много обиколни пътища се гради настъпващата културна структура. Затова периодът между IV и VI век се определя като ранновизантийски, но и като предвизантийски<sup>8</sup>.

## 2.2. Шести-седми век

Има основания началото на византийската философия да бъде полагано посредством периода, очертан чрез времето на управление на Юстиниан (527–565) и Ираклий (610–649). Юстиниан цели окончателното изграждане на интегралната християнска държава, в която трябва да се възстанови древното имперско достойнство, но върху християнски фундамент. Негов идеал е „симфонията“ на църковната и политическите йерархии като основа на една християнска култура и един християнски начин на живот<sup>9</sup>. Процесите се интензифицират от събитията по времето на Ираклий и следващите го години<sup>10</sup>, чрез които се подпечатва краят на империята, обхващаща Средиземно море като вътрешно езеро. Един

<sup>8</sup> P. Schreiner, *Byzanz*, München <sup>2</sup>1994, 4 и 7–12.

<sup>9</sup> J. Meyendorff, *L'Église orthodoxe*, Paris 1995, 25; Г. В. Флоровский, *Восточные отцы V–VIII веков*, Москва 1992, 29; М. Хронц, 'Света София' в Константинопол и императорската литургия, in: *Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur*, 5 (1998), 42–76.

<sup>10</sup> До 642 г. империята губи Сирия, Палестина и Египет. През 698 г. е загубен и Картаген. Империята е сведена вече изключително до териториите на северното средиземноморско крайбрежие и Мала Азия, при което Мала Азия е завладяна след 1071 г. частично, а през XIV в. окончателно от тюрките.

резултат от тази редукция е реалното наличие на два културно-формиращи патриархата – стария Рим и новия Рим, Константинопол. Напрежението между двата центъра се проявява например чрез участието на папа Мартин I. Междувременно латинският е изтласкан от гръцкия като административен имперски език. Максим Исповедник и неговите съвременници биват гледани като първите същински византийски философи.

## 2.3. Девети век

Извън разните културнополитически идеологизации и геополитически аналогии две са заслужаващите коментар схващания, според които византийската философия е започнала през IX в. По-ранната е позицията на Герхард Подскалки. Той пише: „Ако според специализираната литература патристичната епоха като цяло приключва с Йоан Дамаскин, тогава със същото право патриарх Фотий може да бъде обозначен като начинател на средновековната философска теология.“ Същото трябва да важи за философията. Подскалки полага предела между „патристика“ и „византийско време“ чрез времевия интервал между Дамаскин и Фотий<sup>11</sup>. Аргументацията на Линос Бенакис има друг характер. Неговата теза гласи, че докато древните християнски автори на аскетичната теория за живота са присвоили понятието „философия“, най-ранните прояви на автономното философско мислене във Византия стават видими през IX и X в. чрез „християнския хуманизъм“<sup>12</sup>. През цялото византийско време (IX–XV в.), внушава Бенакис, се съхранява науката за познанието на всички неща, основоположни за човека и света. През IX в. философията се автономизира от теологията и придобива институционална независимост. След това във Византия никога не се стига до интеграция между философията и теологията, както е на запад<sup>13</sup>. Двете позиции повдигат въпроси, чиито отговори са в състояние да очертаят същинския контекст на византийската философия.

<sup>11</sup> G. Podskalsky, *Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung*, München 1977, 107.

<sup>12</sup> L. Benakis, *Byzantine Philosophy*, in: L. Benakis, *Byzantine Philosophy. An Introductory Approach*, Saarbrücken 2017, 10 (първа публикация в: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 2, London – New York 1998, 160–165).

<sup>13</sup> L. Benakis, *Die theoretische und praktische Autonomie der Philosophie als Fachdisziplin in Byzanz*, in: L. Benakis, *Text and Studies on Byzantine Philosophy*, Athens, 2002, 98 (първа публикация в: *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy*, v. 1, ed. M. Asztalos, Helsinki 1990, 223–227).

### 3

## Патристиката

Историко-богословското понятие „патристика“, както и понятието „патрология“, възникват през XVII в. на запад. Чрез първото се има предвид историческата епоха на старата Църква, която трябва да е траела от II в. до началото на средновековната църковна история<sup>14</sup>. В западната култура патристиката се определя като първи главен период от историята на християнското богословско и философско мислене. Тя обхваща авторите от Тертулиан до Григорий Велики, при което като последни в редицата биват споменавани още Исидор Сивилски, Бонифаций или Беда Достопочтени. Тя бива последвана от периодите на предсхоластиката, ранната, високата и късната схоластика, която бива продължена от теологията на новото време, също от своя страна поделена на периоди<sup>15</sup>. Към авторите на патристиката се причисляват и пишещите на гръцки автори от Юстин Мъченик до Йоан Дамаскин. Твърденията на отците, забелязва се, са имали за средновековните богослови характера на *auctoritates*, на *dicta authentica*<sup>16</sup>. Още през Късното средновековие в Латинската църква са формулирани четири критерия за принадлежност към църковните отци: *doctrina orthodoxa, sanctitas vitae, approbatio ecclesiae, antiquitas*. Малко по-късно през същия период е произведен терминът „учител на църквата“. В този случай четвъртият критерий се заменя с *eminens doctrina*. За разлика от предния случай следователно тук понятието не се ограничава до Античността<sup>17</sup>.

Схемата на делението между „гръцка патристика“ и „византийски църковни писатели“ се пренася и в изследванията на ромейската мисловна и философска традиция. Още Карл Крумбахер (или по-точно Алберт Ерхард във второто издание на *История на византийската литература*) обявява яловостта на „гръц-

<sup>14</sup> Cf. И. Цоневски, *Патрология*, София 1986, 7; E. Mühlberg, *Patristik*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, B. 26, Berlin – New York 1996, 97–106; H. R. Drobner, *Patristik*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg in Br. – Basel – Rom – Wien 1998, 1475–1477; K. S. Frank, *Patristik*, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 6, Stuttgart – Weimar 1999, 1793–1796.

<sup>15</sup> M. Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie*, Freiburg im Br. <sup>2</sup>1961, passim.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 19.

<sup>17</sup> H. R. Drobner, *Lehrbuch der Patrologie*, Frankfurt am Main et al. <sup>3</sup>2011, 60.

кия интелект“ във времето след Йоан Дамаскин<sup>18</sup>. Схемата се среща експлицитно при Ханс-Георги Бек в неговото основно произведение<sup>19</sup>. Даже Василий Татакис, който в пионерното си произведение *Византийската философия* от 1949 г. датира началото на византийската философия с IV в., говори в един по-късен текст за предходен „предвизантийски“ период, който е наречен „патристичен“ и е различен от „византийския“<sup>20</sup>. Същото, както се вижда, може да се прочете при Подскалски и Бенакис. Така се въвежда една периодизация, чужда на източнохристиянската традиция.

„Патристиката“, ή πατερική θεολογία, при което понятието се асоциира единствено с теологията, никога не е била обозначение на някакъв времеви интервал. Вярно е, че периодът на седемте вселенски събора винаги е бил гледан като нормативен, а тезите на църковните отци – схващани като критерий и коректив на богословския дискурс. За разлика от западното схващане обаче в православие то редът на църковните отци се продължава континуитетно през цялата история на църквата. Във всяко епоха следва да бъдат очаквани хора, които биха могли да се обозначават като църковни отци<sup>21</sup>. Патерική θεολογία не е означение на един исторически период, а е понятието, обхващащо опита на християнските отци от всички времена. Синодалният том от 1368 г. например, чрез който е канонизиран Григорий Палама, го обявява за Ἐκκλησίας διδάσκαλος и го причислява към „богоносните отци и учители“<sup>22</sup>. Патристиката и византийското богословстване не следва да бъдат разбирани като времево следващи се феномени. Те не са разделени чрез времеви хиатус. Става дума за реалии от нееднакъв ред, числящи се към различни класификации. Става дума за понятия, изработени въз основа на несъвпадащи критерии, които не допускат да бъдат вкарвани в схеми от един и същи клас<sup>23</sup>.

Една релевантна периодизация на философията във Византия изисква познаване на няколко специфични феномена на византийската култура, които не съвпадат изцяло с даденостите на западноевропейската култура, носещи същите имена.

<sup>18</sup> K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des Oströmischen Reiches (527–1453)*, München <sup>2</sup>1897, 428.

<sup>19</sup> H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur in Byzanz*, München 1959, 279 sq.

<sup>20</sup> B. Tatakis, *La philosophie grecque patristique et byzantine*, in: *Histoire de la philosophie I: Orient, Antiquité, Moyen Age*, ed. B. Parain, Paris 1969, 936–1005.

<sup>21</sup> И. Цоневски, *Патрология*, София, 1986, 12.

<sup>22</sup> Tomo sinodale del 1368, in: *Gregorio Palama et oltre*, ed. A. Rigo, Firenze 2004, 127,782–785.

<sup>23</sup> Cf. G. Kapriev, *Philosophie in Byzanz*, Würzburg 2005, 14–15; G. Kapriev, *Lateinische Rivalen in Konstantinopel: Anselm von Havelberg und Hugo Eterianus*, Leuven 2018, 242–246.

## 4

## Теологията

Опитите понятието „теология“ на западната схоластика и съответният модел на отношенията между теология и философия да се припишат като иманентно валидни и на византийската култура са основният източник на неуспешни тълкувания, имащи и до днес място в нашата изследователска област. Както преди, така и сега присъдата на Карл Крумбахер, респ. на Алберт Ерхард, според която Византия не познава „оригинална и действителна плодотворна дейност във философската сфера“<sup>24</sup>, има своите поддръжници<sup>25</sup>. И досега се хвали като научно образцова схемата на Ханс-Георг Бек<sup>26</sup>, действащ безостатъчно с латинската дефиниция за теология<sup>27</sup>. Според нея философските текстове се вкарват в рубриката „Догматика и полемика“ и се обработват като „богословска литература“. Несъмнената заслуга на Герхард Подскалски<sup>28</sup> се състои в това, че поставя въпроса относно специфичното за византийската култура понятие „теология“ и неговия обхват. Неговата гледна точка подбужда насочването на погледа не към темите, а към методите, използвани от съответния автор във всяко конкретно съчинение, които следва да се гледат като критерий при категоризирането на съответния текст.

<sup>24</sup> К. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des Oströmischen Reiches (527–1453)*, 2 Aufl., München 1897, 428.

<sup>25</sup> Както и нейното продължение при ранния Херберт Хунгер: „Може да се спори дали изобщо е имало византийска философия! За метафизичната област веднъж завинаги е била отговорна теологията, а произведеното като философска работа извън тази рамка, доколкото можем да видим днес, едва ли отива съществено оттаък един вторичен платонизъм и аристотелизъм. А да се говори за някакво развитие на византийската философия и дума не може да става.“ – Н. Hunger, *Byzantinische Geisteswelt. Von Konstantin dem Großen bis zum Fall Konstantinopels*, Baden-Baden 1958, 15.

<sup>26</sup> Н.-Г. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959.

<sup>27</sup> Cf. e.g. P. Schreiner, Georgi Kapriev. Philosophie in Byzanz, in: *Historische Zeitschrift*, 282 (2006), 465.

<sup>28</sup> G. Podskalsky, *Theologie und Philosophie in Byzanz*, München 1977.

## 4.1. Теологията като мистичен опит

В гръкоезичния християнски контекст теологията *par excellence* не е суверенна активност на човешкия ум. Тя не е рационална дедукция от дадени по откровение предпоставки, а самоизразяване на Бога, даващ на човека опит от самия себе си. Теологията е слово Божие в смисъла на *Genitivus subiectivus*<sup>29</sup>. Теологията е директното самоизразяване на трансцендентната и абсолютно недостъпна Троица. Затова „теология“ бива наричано и съзерцанието на Божествеността в идващата откъм нея слава. Този мистичен опит, тълкуван като причастност към божествения Дух, в никакъв смисъл не се придобива по силата на човешките способности и остава сам по себе си неизречим. Неговото познаване се дава на човека като богословска благодат (θεολογική χάρις). В тази благодат изпълваният с нея е причастен на божествения живот. Християнският теолог не е вече мислителят, размишляващ върху божественото, а онзи, който познава самите слова на Бога, които Бог му дава благодатно в едно над-умно просветление. Тези „слова“ не могат да бъдат артикулирани сами по себе си.

Теология никога не е била преподавана във Византия като школна дисциплина. Даже училищата, приютени на територията на манастирите, не са били „духовни“ школи: „Във Византия не е имало теологически училища за богослови и клирици.“<sup>30</sup> Дори висшето училище към патриархата подготвя висши църковни служители и експерти по канонично право, а не научно профилирани богослови<sup>31</sup>. Богословското образование, респ. формиране, се придобива в манастирите. Теологията *par excellence* се гледа като връх на духовните упражнения. Става дума за традиция, установима още в най-ранните монашески наставления. Тя започва с предписанията на Пахомий, експлицитно продължени и разширени от Василий Велики и Йоан Касиан, за да получат нормативна сила в *Стълбата към рая* на Йоан Лествичник, „наръчника“ както на Симеон Нови Богослов, така и на Григорий Синаит. Там формулираната жизнена цел е причастността към Божиите мистерии и вътрешното притежаване на божествената светлина, отъждествявана с живота в Божията мъдрост<sup>32</sup>. Постигналият го се обозначава като теолог.

<sup>29</sup> По този подходящ начин Филип Роземан обобщава моята теза в рецензията си за книгата *Philosophie in Byzanz – Tijdschrift voor filosofie*, 1 (2006), 171.

<sup>30</sup> L. Benakis, *Die theoretische und praktische Autonomie der Philosophie als Fachdisziplin in Byzanz*, in: L. G. Benakis, *Texts and Studies on Byzantine Philosophy*, Athens 2002, 99.

<sup>31</sup> Cf. R. Browning, *The Patriarchal School at Constantinople in the Twelfth Century*, in: *Byzantion* 32 (1962), 167–202; 33 (1963), 11–40.

<sup>32</sup> Cf. e.g. Simeon Novus Theologus, *Hymni*, 33, in: Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes 16–40*, ed. J. Koder (Sources chrétiennes 174), Paris 1971, 418, 74–75.



### 4.1.1. Философът на опита

Представителите на безостатъчно мистичната духовност настояват, че единствено те водят истински философски живот (ἐμφιλόσοφος ζωῆ)<sup>33</sup>. Успоредно с „практическата философия“, тоест упражняването на добродетелите и безстрастието, той претендира да включва истинното мнение за Бога и безпогрешното знание за биващите, чрез което се осигурява свършено правилното схващане (ορθοδοξία) за догмите<sup>34</sup>. Под познаване на истината се разбира приемането на духовните дарове. Останалото се определя като мисловни явления и доказателствени компоненти<sup>35</sup>, които очевидно се таксуват като нещо вторично. Внушава се, че свършеният философ е онзи, чийто ум (νοῦς) е изграден посредством етичната, естествената и богословската философия<sup>36</sup>. Ако той, подчертава се веднага обаче, единява сетивата и душевните сили чрез духа (πνεῦμα), тогава познава божествените и човешките неща непосредствено и истинно, както са по природата си, вижда техните принципи (λόγοι) и съзерцава, доколкото е възможно, ясно едната причина на всичко, Троицата<sup>37</sup>. Истинният философ има в себе си свръхприродното единение когнитивно (γνωστῶς) и непосредствено<sup>38</sup>.

Тази позиция е очертана в съчиненията на Симеон Нови Богослов и Никита Ститат. Духовно просветленият ум познава биващото, както го е знаел Бог още преди творението – по неговата същност и природа<sup>39</sup>. Пребиваващият в постоянна исихия теолог приема божествения благодатен лъч и прогласява божествените слова<sup>40</sup>. Този, който приема откровената благодат Божия, я огласява и изказва богоподобавашите догми<sup>41</sup>. Сам Христос му дава словата на мъдростта, словата на знанието и божественото познание, независимо че самият одарен е словесно немощен и не е причастен на външната наука.

<sup>33</sup> Cf. e.g. Niketas Pectoratus, *Capita physica. Centuria secunda*, 85, in: PG 120, 941C.

<sup>34</sup> Cf. Gregorius Sinaites, *Capita valde utilia per acrostichidem disposita*, 136, in: PG 150, 1297D-1300A.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 3, in: PG 150, 1240AB.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 127, in: PG 150, 1292A.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 98, in: PG 150, 1272B.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 127, in: PG 150, 1292D.

<sup>39</sup> Cf. Niketas Pectoratus, *Capita gnostica. Centura tertia*, 8–12, in: PG 120, 957A-960C.

<sup>40</sup> Simeon Novus Theologus, *Hymni*, 43, in: Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes 41–58*, ed. J. Koder (Sources chrétiennes 196), Paris 1973, 56, 11–58, 21.

<sup>41</sup> Simeon Novus Theologus, *Hymni*, 34, in: Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes 16–40*, ed. J. Koder (Sources chrétiennes 174), Paris 1971, 434, 84–90.

### 4.1.2. Богословското школуване и духовният отец

Пътищата към богословското състояние са разгръщащи се упражнения и подготовки. С встъпването в „школата“ (σχολή), тоест в монашеската практика, човек има за цел да придобие мъдрост, образование и полза (σοφία, παιδεία, ὠφέλεια)<sup>42</sup>. Ударението пада върху телесната и душевната аскеза. Решаващото условие за възможност е послушанието. То е свършено отричане на собствената душа, постигано чрез телесни действия. Послушният е като мъртвия: той не възразява и не размишлява<sup>43</sup>. Търсеният покой (ἡσυχία) на тялото е познание (ἐπιστήμη) и вкарване в ред на нравите и сетивата. Исихията на душата е знание за помислите (λογισμοί) и непохитена мисъл<sup>44</sup>. С постигането на свършеното мълчание и незнание упражняващият се става син на философията (φιλοσοφίας υἱός)<sup>45</sup>. Огънят на умствената светлина става вътрешно присъщ на обхванатия и го просветлява. Обзетият е човек по природа и бог по благодат. Става дума за благодат на единението, което е сензитивно, умствено, същностно и духовно<sup>46</sup>.

Отвеждането към това състояние е дело на духовния отец. Три са, пояснява Никита Ститат, степените на въздигане към свършенството: пречистваща, просветляваща и мистична (καθαρτική, φωτιστική, μυστική). Едва на мистичната степен мъдрецът е теолог, който може да просветлява хората чрез богословски учения<sup>47</sup>. Загубени са тези, които нямат учител (διδάσκαλος) и водач (ὁδηγός), а са решили да следват собствения си разум<sup>48</sup>. Ученикът, респ. подчиненият (ὑπήκοος), трябва да гледа на предстоятеля си като на основен образец. Той трябва да цени всичко, идващо от него, като правило и закон<sup>49</sup>. Думите и наставленията на учителя трябва да се приемат от ученика като слова Божии<sup>50</sup>. В лицето на духовния учител ученикът вижда самия Христос и встъпва в диалог с Христа<sup>51</sup>. Общото определение на учителната длъжност гласи: божествената благодат действа върху ученика чрез учителя<sup>52</sup>. Отношението ученик-учител е

<sup>42</sup> Johannes Climacus, *Scala paradisi*, 4, in: PG 88, 724C.

<sup>43</sup> Johannes Climacus, *Scala paradisi*, 4, in: PG 88, 680A.

<sup>44</sup> Johannes Climacus, *Scala paradisi*, 27, in: PG 88, 1097A.

<sup>45</sup> Johannes Climacus, *Scala paradisi*, 4, in: PG 88, 712D.

<sup>46</sup> Symeon Novus Theologus, *Hymni*, 30, in: Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes 16–40*, ed. J. Koder (Sources chrétiennes 174), Paris 1971, 346, 80–86; 350, 143–352; 372, 457–462.

<sup>47</sup> Niketas Pectoratus, *Capita gnostica. Centura tertia*, 41; 43–44, in: PG 120, 972C; 973B–976B.

<sup>48</sup> Niketas Pectoratus, *Capita physica. Centuria secunda*, 10, in: PG 120, 906A.

<sup>49</sup> Johannes Climacus, *Liber ad pastorem*, 5, in: PG 88, 1177B.

<sup>50</sup> Johannes Climacus, *Liber ad pastorem*, 14, in: PG 88, 1200C.

<sup>51</sup> Simeon Novus Theologus, *Capita theologica, gnostica et practica*, 24, in: Syméon le Nouveau Théologien, *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, ed. J. Darrouzès (Sources Chrétiennes 51bis), Paris 1996, 52, 21–27.

<sup>52</sup> Johannes Climacus, *Liber ad pastorem*, 11, in: PG 88, 1188A.

тотална екзистенциална връзка, която белязва за цял живот съществуването на ученика, но и на учителя. В това общо битие иде реч далеч не за образование, а за екзистенциално формиране, което се съхранява до смъртта на учителя и даже след нея<sup>53</sup>.

### 4.1.3. Мястото на науките и изкуствата

Герхард Подскалски забелязва относно византийските манастири: „Успоредно с армията от индиферентни до враждебни към образованието аскети там се срещахме с голяма част от най-учените и оспорвани философи и хуманисти.“<sup>54</sup> Култивирането на такива фигури не е обаче ефект от самите монашески правила. За разлика от западните начело с *Regula Benedicti* според византийските монашески правила и наставления интелектуалната дейност не е необходим системен елемент на монашеския живот. Още при Василий Велики може да се научи, че изучаването не само на „нашите книги“ и Светото Писание, но и на носещата полза елинска литература не бива да се отхвърля, но то се гледа като някакво допълнение, имащо по-скоро пропедевтичен и преходен характер и не стоящо в никаква пряка връзка с най-висшата цел на монашеския живот – непрестанната прослава на Господа и приближаването до ангелите<sup>55</sup>.

Тълкувайки разликите между начините на съществуване на човешката природа преди и след грехопадението, Максим Изповедник определя изкуствата, упражнявани заради полза, и разумното познание на природните принципи като феномени на следгреховното състояние. Първоначално (кат' ἀρχήν) те не са движители човека по необходимост (ἐξ ἀνάγκης). Познанието в райския начин на съществуване протича не чрез „естественото съзерцание“ (περὶ τὴν φύσιν θεωρίας), тоест чрез способностите на естествения дискурсивен познаващ разум, а чрез непосредственото познаване на мъдростта<sup>56</sup>.

Установява се възгледът, че дискурсивната разумна дейност и изкуствата не са конститутивен елемент на светия живот, респ. на монашеския живот, а имат по-скоро суплементарен характер. Тези способности са придадени на човека като компенсаторни механизми, за да би могъл да навакса в минимал-

<sup>53</sup> Cf. G. Kapriev, Was heißt „theologisch gebildet“ in Byzanz?, in: *Theologie und Bildung im Mittelalter*, eds. P. Gemeinhardt, T. Georges (Archa verbi, Subsidia 13), Münster 2015, 393–408.

<sup>54</sup> G. Podskalsky, *Theologie und Philosophie in Byzanz*, München 1977, 36.

<sup>55</sup> Basilius Magnus, Sermo de legendis libris gentilium, 2, in: PG 31, 568B-588B; Basilius Magnus, Sermo asceticus, 10, in: PG 31, 648C. Cf. G. Kapriev, Intellektuelle und körperliche Arbeit in der byzantinischen Mönchstradition, in: *Geistige und körperliche Arbeit im Mittelalter*, eds. G. Mensching, A. Mensching-Estakhr, Würzburg 2016, 199–203.

<sup>56</sup> Maximus Confessor, Ambigua ad Ioannem (AmbIo), 45, in: PG 91, 1353C-1356A.

на мяра изгубеното непосредствено познаване на Бога и живота в близост на Бога. Те се определят като добавъчни активности, акцидентално съпровождащи молитвата и духовното съзерцание, които могат да бъдат одобрявани само в перспективата на нуждите в актуалния начин на съществуване на човека.

#### 4.1.4. Четенето на книги

На този фон отношението към писаното слово остава проблематично. Наистина, монасите са длъжни да четат Светото Писание и да знаят наизуст псалмите и Новия завет. Към това се препоръчва и четенето на съчинения, писани от християнски авторитети. В отделна глава („За четенето“) Григорий Синаит съветва: Като си действен, цитира той Лествичник, чети точно познаващите практически съчинения (τὰ ἀναγινωσκόμενα πρακτικά). Превърнеш ли ги в дело, цялата останала литература става излишна. Чети винаги за исихията и молитвата<sup>57</sup>! Останалите [съчинения] остави временно настрана не защото са за отхвърляне, а защото не са съвместими с целта, понеже със своите изследвания (ἱστορίαι) отклоняват ума от молитвата<sup>58</sup>. И според него молитвата и мълчанието са първичните източници на знанието<sup>59</sup>. При такава предпоставка, четенето се гледа като странична добавка в сравнение с практиката.

От тази перспектива се твърди, че знаещият исихаст не се нуждае от никакво писано слово (λόγος), защото се просветлява чрез логоса на делата<sup>60</sup>. Просветлените чрез практиката, казва Симеон, нямат нужда от обучение от страна на хората, а просветлени от Духа, те виждат Сина, съзерцават Отца и почитат Троицата на Лицата, единия Бог<sup>61</sup>. Познаването (ἐπίγνωσις) на истинната мъдрост и богопознанието не се добиват чрез писмени изложения и поучения<sup>62</sup>.

<sup>57</sup> Той препоръчва при това съчиненията на малцина автори: Йоан Лествичник, Исаак Сириец, Максим Изповедник, Симеон Нови Богослов, Никита Ститат, Исихий, Филотей Синаит и „Другите, писали по същия начин за същото“.

<sup>58</sup> Gregorius Sinaites, De quietudine et duobus orationis modis, 11, in: PG 150, 1326CD.

<sup>59</sup> Cf. Gregorius Sinaites, Capita valde utilia per acrostichidem disposita, 104, in: PG 150, 1273C.

<sup>60</sup> Ibid., 27, in: PG 150, 1097B.

<sup>61</sup> Simeon Novus Theologus, Hymni, 21, in: Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes 16–40*, ed. J. Koder (Sources chrétiennes 174), Paris 1971, 138, 102–106.

<sup>62</sup> Simeon Novus Theologus, Tractatus, Eth. 9, in: Syméon le Nouveau Théologien, *Traité théologiques et éthiques II*, ed. J. Darrouzès (Sources chrétiennes 129), Paris 1967, 220, 10–14.

### 4.1.5. Писмовната активност

Духовният учител е призван да излага своите наставления и писмено<sup>63</sup>. И в тази ситуация се подчертава недостатъчността на вербалния и писмения дискурс<sup>64</sup>. Никита Ститат заявява четири причини да се пише за душеспасителни неща. Първата е свободата, тоест безстрастието на душата, постигнала чрез усилни действия природното съзерцание на творението и затова встъпила дълбоко в теологията. Втората е чистотата на ума, произведена посредством съзиди и молитва, от която изтичат потоците на спасителните мисли. Третата е заселването на светата Троица в нас, откъдето приижда светлоизливането на Духа в полза на всеки пречистващ се, за да усвои скритите в душата съкровища Божии. Четвъртата е богоположената необходимост, засягаща всеки, комуто е вътрешно присъщ божественият талант на разума (τὸ τάλαντον τοῦ λόγου)<sup>65</sup>.

Григорий Палама потвърждава принципната валидност на самотното мълчание като основна позиция. Проповядването и писането се отчитат като измерение на духовния опит. Писането обаче се оценява като отваряща грижи, заплашваща с погрешения и отклоняваща дейност. Поради това мнозина от отците, свършени в исихията, са се въздържали от писане, забелязва той, макар да са могли да представят много велики и ползотворни неща. Той изповядва, че макар да му липсва писателски етос, пише под натиска на една необходимост<sup>66</sup>. Несъмнено той има предвид необходимия спор с въвеждащите в заблуда. Има, внушава Григорий Синаит, три основания, които могат да мотивират одарените с Духа, да съставят книги: заради собствената си памет, за полза на другите, като следване на послушанието<sup>67</sup>.

Всеки друг мотив за писмена дейност, подчертава той, като например желанието да се харесаш на хората, преследването на слава или стремежът да покажеш себе си, не носи полза нито в отсамното, нито в отвъдното и такъв писател се осъжда като суетник и хитруващ фалшификатор на божественото слово<sup>68</sup>. Светият дух, настоява Симеон, не вдъхновява писанията на дирещите слава, ри-

<sup>63</sup> Johannes Climacus, *Liber ad pastorem*, 6, in: PG 88, 1180A. Cf. Simeon Novus Theologus, *Catecheses*, 22, in: Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses II*, ed. B. Krivochéine (Sources Chrétienues 104), Paris 1964, 390, 329–332.

<sup>64</sup> Simeon Novus Theologus, *Catecheses*, 29, in: Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses II*, ed. B. Krivochéine (Sources Chrétienues 104), Paris 1964, 330, 224 - 229; 245–246.

<sup>65</sup> Niketas Pectoratus, *Capita practica. Centuria prima*, 1, in: PG 120, 852AB.

<sup>66</sup> Gregorius Palamas, *Ad Xeniam monacham*, 1–3, in: *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*, т. 5, επιμ. Π. Χρήστου, Θεσσαλονίκη 1992 (ed. Chrestou V), 193, 1–194, 18. [бълг. превод: Свети Григорий Палама, *Писмо до монахиня Ксения*, прев. Стоян Терзийски, София 2010]

<sup>67</sup> Gregorius Sinaites, *Capita valde utilia per acrostichidem disposita*, 137, in: PG 150, 1300AB.

<sup>68</sup> *Ibid.*

торите, философите, тоест на тези, които са изследвали и изучили елинските и външните съчинения<sup>69</sup>.

#### 4.1.6. Подозренията към интелектуалната дейност

Монасите, посвещаващи се на такова изследване, стоят под принципно подозрение. Един пример за това е прогонването на учения исихаст Григорий Акиндин от страна на атонските монаси през 1332 г. Като главна причина се посочва, че били ядосани от неговата начетеност в елинската философия и литература, както се разбира от една непубликувана проповед на Калист I<sup>70</sup>. Григорий Палама, който иначе приписва на Акиндин погрешна молитвена практика и съответно една бесовска визия, не пропуска да спомене вредното влияние на „елинската заблуда“ върху Акиндин<sup>71</sup>. Друг пример може да се види в синодалното осъждане на томиста Прохор Кидон. Томосът от 1368 г. издига и неговата ученост като обвинителен мотив, при което се подчертава, че се е привързал към елинската ученост (ματαιότης τῶν Ἑλληνικῶν) поради някаква перверзна увреда и дълбоко е усвоил нейното злоучение (κακοδοξία). Сред учениците на елините Прохор бил първият и най-големият. Той прокарвал καινοφωία (нов вид реч), при което не бил способен да упражнява исихията и застъпвал един неблагоприятен начин на мислене (φρόνημα)<sup>72</sup>. Атакува се и положението, че неговите λογισμοί (размишления, мисли) и доказателства са обагрени от Аристотеловите силогизми<sup>73</sup>. Начетеността се конфронтира с упражняването на монашеската форма на живот.

Примерите от този вид могат да бъдат умножени. Въпреки това те не поставят под въпрос цитираната теза на Подскалски. От една страна, налице са чувствителни разлики между различните манастири в различните периоди на византийското историческо време. От друга страна, трябва да се отчита фактът, че много лица стават монаси след утвърждаването си като меродавни мислители. Самият Михаил Псел е почти една година монах, благодарение на което го знаем

<sup>69</sup> Simeon Novus Theologus, Catecheses, 21, in: Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses II*, ed. B. Krivochéine (Sources Chrétiennes 104), Paris 1964, 134, 49–57.

<sup>70</sup> Cf. J. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, New York, 1974, 40; J. Nadal Cañellas, Gregorio Akindinos, in: *La théologie Byzantine et sa tradition*, vol. II, eds. G. Conticello, V. Conticello, Turnhout 2002, 194–195.

<sup>71</sup> Gregorius Palamas, *Antirrhethika contra Akindynon*, VII, 16, 59, in: Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, т. 3, επιμ. Π. Χρήστου, Θεσσαλονίκη 1970 (ed. Chrestou III), 505, 20–21.

<sup>72</sup> Tomos synodicos 1368, ed. Rigo 33–54; PG 151, 694AB. Томосът се цитира според критичното издание в *Gregorio Palamas e oltre*, ed. A. Rigo, Firenze 2004, 99–134 по редове, както и по изданието в *Patrologia Graeca* по колони и съответната пагинация.

<sup>73</sup> Tomos synodicos 1368, ed. Rigo, 241–243; PG 151, 699B.

под монашеското, а не по кръщелното му име Константин. Такива лица биват по принцип приемани с тяхното профилиране. Голяма част от майсторите на философската теология са монаси и църковни сановници.

Става дума тъкмо за теологията, атакувана от крайните застъпници на теологията на опита. Даже знанието на множество от външните науки (*μὴρὰ τῶν ἕξω μαθημάτων*) или съставянето и писането на красиви думи няма да са ви от полза, заплашва Симеон, когато моят Бог започне да съди всички<sup>74</sup>. Учителстващият, който сам не е просветлен от Божия Дух, не е истински учител, а лъжец и измамник, защото няма в себе си истинната мъдрост, тоест Господа Исуса Христа<sup>75</sup>.

Симеон Нови Богослов и неговите следовници предпочитат да говорят за опит (*πεῖρα*) или практика, когато искат да обозначат духовното просветление. Обратно на това, те обикновено приравняват означаваното чрез „теология“ и „философия“. Григорий Палама, който не противопоставя контрадикторно духовната и рационалната познавателна сфера, все пак заявява, че богословският опит, формулиран като *θεογνωσία* (богопознание), е познавателното средство, чрез което всичко става безвъпросно ясно<sup>76</sup>. То надхвърля както философията, така и спекулативната теология, които той разглежда като еднопорядкови. Той прокарва разлика между видението на Бога в светлина (*ἐν φωτὶ θεολτία*) и теологията, която се осъществява чрез слово и съответното изкуство, размишления, силогизми и доказателства. Тази теология, достъпна и за светските мъдреци, се равнополага с „многословната философия“. В сравнение с познанието, описвано като „духовно съзерцание“, „съзерцаване на Бога“, „среща с Бога“, „мистично и неизречимо съзерцание и вкуване (*θεωρία καὶ γεῦσις*) на вечната светлина“<sup>77</sup>, рационалното богопознание е недостатъчно. Теологията не напуска пространство на думите, на логическия дискурс<sup>78</sup>. Тя остава в сферата на съжденията, силогизмите и доказателствата<sup>79</sup>. Задачата на дискурсивната теология е да артикулира истинното богопознание и да го направи разбираемо за онези, които нямат този опит и въпреки това се стремят към него<sup>80</sup>.

<sup>74</sup> Simeon Novus Theologus, Hymni, 31, in: Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes 16–40*, ed. J. Koder (Sources chrétiennes 174), Paris 1971, 396, 153–157.

<sup>75</sup> Simeon Novus Theologus, Tractatus moralia, 15, in: Syméon le Nouveau Théologien, *Traité théologiques et éthiques II*, ed. J. Darrouzès (Sources chrétiennes 129), Paris 1967, 456, 186–458, 189.

<sup>76</sup> Gregorius Palamas, Triades, II, 2, 9, in: *Γρηγόριον τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*, т. 1, επιμ. Π. Χρήστου, Θεσσαλονίκη 1962 (ed. Chrestou I), 515, 10–11.

<sup>77</sup> То се определя и като познаване „на Бог в Бора“ – Gregorius Palamas, Triades, II, 3, 12, ed. Chrestou I, 690, 26–27.

<sup>78</sup> Gregorius Palamas, Epistula I ad Barlaam, 52, ed. Chrestou I, 290, 5–28; Gregorius Palamas, Triades, I, 3, 42, ed. Chrestou I, 453, 8–9.

<sup>79</sup> Gregorius Palamas, Triades, II, 1, 9; II, 3, 49, ed. Chrestou I, 472, 24–27; 582, 1–12.

<sup>80</sup> Gregorius Palamas, Triades, I, 3, 42, ed. Chrestou I, 453, 6–454, 11.