

**ИСТОРИЧНОСТТА И ТЕМПОРАЛНОСТТА –
ОСНОВНИ ЕЛЕМЕНТИ НА ВИЗАНТИЙСКАТА ФИЛОСОФИЯ**

ГЕОРГИ КАПРИЕВ¹

Пет век е дал на цялото средновековие две книги, всяка от които във висша степен изразява идеологическите основи на огромната епоха. Едната е написана обаче на латински, а другата на гръцки и разликите между тях символизират в голяма степен различието между латинския свят и ранно византийската култура. Темата на *За Божия град* е светът на историята, при което историята (разбира се, свещената история) се схваща като остро конфронтиране на противоположности и като път, който води от една диалектическа степен към друга. Времевият принцип е взет при Августин съвсем насериозно. Темата на *Ареопагитическия корпус* е светът като космос, като законосъобразно степенуване на сетивното и свръхсетивното, като йерархия, пребиваваща непроменливо в извънвремевата вечност – така гласи една прочута теза на Сергей Аверинцев². В нея по образцов начин е изказан стародавният научен предразсъдък, според който във византийската култура картината на света радикално се доминира от извънвремевата и неподвижна трансцендентност³, различавайки се чрез тази си характеристика от латинската културна форма. На това положение се вмения да определя и спецификата на интелектуалната дейност. Едно от следствията, извеждани от тук, е необходимата липса на същинска философия във Византия и особено на наука за биващото като биващо, тоест на онова, което Западът именува „метафизика“. Моето размишление е посветено на опровергаването на този предразсъдък. По-скоро ще настоявам, че темпоралността и историчността формират един основен елемент на византийската философия⁴, който тъкмо позволява

¹ Настоящият текст е авторски превод на статията G. Kapriev, „Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit als Grundelemente der byzantinischen Philosophie“, in: *Die Geschichtlichkeit des philosophischen Denkens*, edd. G. Kapriev / G. Mensching, Sofia, 2004, 58-71.

² С. Аверинцев, *Поэтика ранневизантийской литературы*, Москва, 1977, 100-101.

³ Така полагащата норма задава според споменатото тълкуване неподвижността, непроменливостта и преодоляването на темпоралността като битиен и етически идеал на космическото и човешкото съществуване. – бел.прев.

⁴ Доколкото те, темпоралността и историчността, са базисни позитивни характеристики на крайното битие и съществуване, имащи място във фундамента на системата от условията за тяхната възможност въобще. – бел.прев.

формулирането на различаването ѝ не само от теологията като богосъзерцание, но и от догматичното богословие, а в известна степен и от спекулативната теология.

1. Обективната историчност на йерархията според Дионисий Псевдо-Ареопагит

Дионисиевата йерархия може да бъде определяна като неизменна само в смисъла на принципната ѝ структура. Идеята за един общ космичен ред, положен от самия Бог, е всъщност основоположна позиция на средновековната християнска култура изобщо, през която се мисли светът и се структурира обществото. Йерархията според Дионисий, и особено „църковната йерархия“, не пребивава обаче в „в извънвремевата вечност“. Нейната иманентна определеност се полага по-скоро от вътрешната ѝ динамика.

Пребиваващият във вечността Бог, единственият и същински първопринцип на йерархията, не е член на йерархията, а стои извън нея: тя е дефинитивно йерархия на творението. Вярно е, че всяка сътворена природа съхранява и потвърждава в йерархията своя битиен статус и святата си цялост⁵, при което цялостите биват различавани една от други и биват налични според своите уникални форми⁶. Те обаче в никакъв смисъл не съвпадат с Божията същност и не са същностни еманации на Бога. Решаващият момент се състои в това, че творението не образува никаква същностна общност със своя първопринцип. Йерархията е свещен ред, познание и действеноост едновременно⁷. Тя се основополага от единия божествен лъч, който е динамично изявяване на божествената сила. Йерархията освен това се поставя като задача или свещен дълг пред творенията, защото йерархията като цел не е нищо друго освен единението с Бога, при което цялото творение и всичко съществуващо е устремено към изпълняването на този дълг. Съществува следователно едно движение надолу, на което съответства едно движение нагоре. Единяващата и свързваща сила на йерархията е при това именно любовта (*eros*, както също и *agape*), която може да бъде тълкувана единствено като динамично насочване на тварите една към друга и към Бога⁸. Дионисий настойчиво подчертава, че Бог е началото, от което произтичат всяка вечност и битие, всяко време, всяко ставане и действие⁹. Той е животът *par excellence* и животът на всеки живот¹⁰, при което животът

⁵ *De ecclesiastica hierarchia* (= EH) IV, 3 (Migne PG 3, 476CD).

⁶ Cf. *De divinis nominibus* (= DN) VIII, 9 (Migne PG 3, 897C).

⁷ *De coelesti hierarchia* (= CH) III, 2 (Migne PG 3, 165A).

⁸ Cf. DN IV, 10; IV, 13-15 (Migne PG 3, 705B-708B; 712A-713B).

⁹ DN V, 4 (Migne PG 3, 817CD).

¹⁰ Cf. DN VI, 1-3 (Migne PG 3, 856A-857B).

неизменно бива тълкуван като движение. Трите божествени сили, които пронизват цялата йерархия, тоест пречистването, просветляването и усъвършенстването, пронизват всеки член на йерархичния ред и представляват самия този ред¹¹.

Отношението между действеност и пасивност е решаващо за Дионисиевото схващане на йерархията. Всяко ниво на йерархията е пасивно (спрямо въздействието на по-висшето ниво) и активно (с оглед на по-ниското ниво). При това всеки член на йерархията е по-скоро действен, отколкото пасивен, защото е длъжен да проявява постоянна бдителност и енергично усилие, за да може да бъде активно причастен към даровете на Божествеността¹². Всеки елемент на йерархията се намира в постоянно тройно движение. Той е насочен към по-високо стоящия, за да насочва той към него силите си; движи самия себе си върху собственото ниво; обърнат е динамично към долните йерархични степени. Движението нагоре, което в последна сметка е движение към Бога, е кръгово; движението около самия себе си е спирално; праволинейно е движението, чрез което се осъществява грижата за по-долните йерархични членове¹³. Всеки член на йерархията, пребивавайки в йерархична стабилност, се намира следователно в активно отношение, при което е безусловно действен, чрез което потвърждава действителната си причастност към първия принцип на всеки ред. Движението тоест не само се „взема съвсем насериозно“ при Дионисий. То е според него конститутивна съществена характеристика на йерархията.

Времето от своя страна в никакъв случай не може да бъде гледано като отклонение от същината на йерархията, тоест като някакво квази-съществуване. Тъкмо напротив, то трябва да се схваща като свършено действителна характеристика на определени йерархични редове (редовете на телесните твари), която напълно отговаря на типа на тяхната битийност: нали сам Бог е причинител на времето и на същността на времената; той е принципът на всички времена и на всяко ставане¹⁴. Преодоляването на времето е процес, съвпадащ с генералния процес на обожението. Неговата противоречивост и неговият драматизъм са елемент на драматизма и напрежението, присъщи на общия стремеж към божественото съществуване.

Трябва да се добави, че движението и времето са обвързани първично не с йерархичните нива, а с отделните членове на тези нива. Самото движение към Бога и постигането на обожението се осъществяват индивидуално или – според самото Дионисиево схващане

¹¹ Cf. EH V, 3 (Migne PG 3, 504AC).

¹² Cf. CH XV, 1; EH III, 3, 7; EH II, 3, 5 (Migne PG 3, 328AB; 433BC; 401AC).

¹³ Cf. CH XV, 1; DN IV, 8 (Migne PG 3, 328BC; 704D-705A).

¹⁴ DN V, 4 (Migne PG 3, 817CD).

за йерархията – лично, тоест ипостасно. Защото силата на висшите редове, които в последна сметка са причастни към силите Божии, притегля към себе си по-нисшите редове и ги възвежда към божествените сили¹⁵, при което целта на йерархията е обожението/*theosis/deificatio*, възниква впечатлението, че същинската цел на йерархията трябва да е нейното собствено снемане, което да се постига чрез тотално единение на всички нива с Бог и като някакво абсолютно единство в смисъла на равнополагането. Това е обаче заблуждаваща привидност. Тъй като всеки ред притежава самото битие в различна степен, тези редове са като редове онто-логично не еднопорядкови, не са с еднаква битийна мяра. Затова по-нисшите редове не са в състояние да се съединяват с по-висшите. Подобно накърняване на мярата може да се мисли само като покушение срещу Бога¹⁶. Единствено отделно, тоест ипостасно подкрепяни и призовавани от Бога индивиди придобиват силата да заменят нивото си с по-високо.

В този контекст Дионисий има на ум на първо място човека. Той е центробежната силова точка на цялата йерархия, а заедно с това единяващият принцип и истината на йерархичните енергии¹⁷. Човекът, гледан като хоризонт на йерархията, е в състояние да стане носител на нейната свещена цел и водач към нея. Това обаче не може да се случи чрез самия него, защото то не е по мярата на природната му определеност. Великият пример и големият разрешител на тази задача е Христос. Той осъществява единяваща общност на хората със себе си, в която той обединява висшето и нисшето, простото и съставеното, вечното и времето¹⁸. Тъкмо чрез своето снизхождане в центъра на йерархията Христос я полага като задача и задава на човека главната роля в процеса на нейното изпълнение. Така той определя човека като концентрация на йерархичните редове и фиксира неговата отговорност за оптималното разгръщане и освещаване на останалите редове.

Дионисий подчертава решаващото значение на човека и заедно с това се обръща не към вътрешния живот на лицето, а към обективните отношения на крайните същества: към Абсолютното и едно към друго. Ударението пада при това не толкова върху битието, колкото върху съществуването, и то върху индивидуалното или по-скоро върху ипостасното съществуване. Космическата йерархия има битието си от Бога, тя е нумерично една и единна и обхваща всичко биващо без изключение. Цялата йерархия е подведена под един общ закон и се гради според този закон, при което йерархичните

¹⁵ Cf. DN IV, 2 (Migne PG 3, 696BD).

¹⁶ Cf. EH V, 1, 2 (Migne PG 3, 501A-504A).

¹⁷ Cf. EH VII, 3, 9 (Migne PG 3, 565BC).

¹⁸ Cf. EH III, 3, 12; DN I, 4 (Migne PG 3, 444AB; 592C).

сили се придават необходимо от горе на долу. Обратният път нагоре следва този ред. Универсалността на йерархията изключва наличността на зони на чуждост или радикална другост, предполагайки заедно с това многообразието и ценността на отделното като условие за нейното актуално битие. Като следствие от това всред тази тоталност ясно се очертават относително автономните битийни нива, полагащи статуса на техните членове: всеки член пребивава в собственото си ниво, удържайки и потвърждавайки там уникалната си самостоятелност, която се гарантира като очевидна за цялата йерархия и пред лицето на Бога. Този възглед слага ударението върху собствените характеристики и собствения потенциал на отделното съществуване, при което се подчертава значението на индивида и лицето. Личната определеност се дефинира чрез екзистенциалните енергии, задаващи ценностния статус на ипостасата. По този начин се проявява личната самоценност на всеки член на йерархията, при което от него бива изисквана личната му йерархична действеност. Чрез тази активност се удържа както устойчивостта на цялата йерархия, така и възможността за персонални преходи между пред-времево фиксираните йерархични нива. Тези преходи не са някаква промяна на битийната определеност, а се осъществяват въз основа на екзистенциалната активност и имат за резултат промяна в сферата на персоналното излъчване на енергиите.¹⁹

Може обобщаващо да се каже, че динамиката е вътрешен принцип на Дионисиевата йерархия на творението. Родовите битийни позиции, които са установени пред-времево, предполагат възможността на ипостасите да сменят битийното си ниво. По този начин значението на екзистенцията се проявява като решаващо за структурата и разгръщането на сътворения космос. На първо място при това става дума за отделната, ипостасната екзистенция, за нейните диспозиции и енергии, които са неотделимо свързани с времето и се разгръщат в него. Става дума за ипостасното, тоест за персоналното и персоналността. Тъкмо в тази връзка божественото присъствие сред крайното битие бива разпознавано като решаващо за протичането на човешката и космическата история. Историята и историчността имат в Дионисиевия възглед обективност, която именно се оказва определяща за спецификата и предмета на философията.

2. Определянето на философията във византийската традиция

¹⁹ Вж. по-подробно в Г. Каприев, „Учението за йерархията на Псевдо-Дионисий Ареопагит и западноевропейската средновековна култура”, във: *Философски преглед* 4 (1991), 31-50. – бел.прев.

Самият Дионисий ясно очертава спецификата и компетенциите на философията, при което прокарва разлика между 'нашата', тоест християнската философия, представяна като философията *par excellence*, и елинската философия. Това различаване не засяга обаче основния принцип на философстването. Противопоставянето става в полето на силогистичните доказателства, без демонстрации на предварително превъзходство, при което конфронтацията се реализира не в областта на формалното, а на съдържателното. Философията и съответните ѝ познавателни практики остават в областта на дискурса, на рационално постижимото и понятийно артикулирваемото.

Дионисий прокарва ясна разлика между теологията *par excellence* и философията. Същинската теология е просто и безотносително съзерцание (*theoria*) на Божественото, което не е собствено действие на крайния ум, а пълнота на умствената светлина (*noeton phos*), която се преживява от този краен ум. Тук иде реч за един личен опит от открояването на Бога, който се изразява в него. Този опит е неизречим дискурсивно. Обратно на това, философията е свързана с логосния характер, тоест с разумността на човешката душа, която изразява себе си чрез понятия, съждения и заключения, постигани чрез дейността на ума и разума. Разумното (*logikon*) придобива познание за биващото (*he ton onton gnosis*) посредством думите и наблюдението по начина, присъщ на разума²⁰. Този вид познание – за разлика от опитното богословско просветление – се умножава чрез обучение и може да бъде потъмнено от забравата. Ако теологията се възприема благодарение на една свръх-умна енергия, философията е резултат от една енергия или действие на естествения ум²¹. Философията е осъществяване на способността за разбиране и за вербално изразяване на разбраното²². Разбирането и изказването засягат в този случай както сам по себе си вербално неизразимия богословски опит, така и творението и иманентното за него присъствие на божествената сила.

Това определяне на философията е валидно както за ранните християнски авторитети, така и през целия собствено византийски период. Философията е знанието, което човекът може да постигне и препредаде чрез своето мислене и разума си, различавайки се от онова, което може да бъде опитно придобито благодарение на откровението. Философията е една дейност на разума, което има за задача дискурсивното експлициране и на богословските съдържания. Оправдано е да се говори за

²⁰ Cf. DN 9, 10 (Migne PG 3, 936AC).

²¹ DN 2, 7 (Migne PG 3, 645A).

²² DN 13, 4 (Migne PG 3, 984A).

„християнска философия”, при което това понятие може да бъде експлицитно прочетено при Максим Изповедник²³. Субектът на това човешко познание е умът, философстващият ум (*philosophotatos nous*)²⁴. Наистина, християнската философия стои в опозиция на елинската езическа философия, която се основава върху мъдростта на света. Противопоставянето се осъществява обаче в сферата на човешкия разум, в която именно може да се доказва и налага нейното превъзходство.

Това схващане кулминира в дефинициите за философия, формулирани от Йоан Дамаскин: 1) Тя е знание за биващото (*gnosis ton onton*) като такова, тоест знание за природата на биващите (*tes ton onton physeos*); 2) Тя е знание за божествените и човешките неща, тоест за видимото и невидимото; 3) Философията е паметуване на смъртта; 4) Тя е уподобяване на Бога; 5) Тя е изкуството на изкуствата и знанието на знанията, защото е начало на всички изкуства; 6) Философията е любов към мъдростта; Бог е истинната мъдрост; любовта към Бога е следователно истинната философия²⁵. С тези определения Дамаскин се опитва да обхване целия спектър на тогава актуалните схващания за философия: от специализираната Аристотелова дефиниция на първата философия или метафизиката до платонистките и неоплатонистки концепти, при което той интерпретира всички тях в безостатъчно християнска перспектива. Така формулираната християнска философия не разчита на непосредствено божествено просветление, а се опира на силата на човешкия разум, при което обаче – за разлика от елинската философия, настояват нейните представители²⁶ – се основава не на контингентни и ситуативни наблюдения, а на Писанието, преданието и авторитета на църковните отци.

С делото на Фотий Константинополски се полага един нов нюанс. И за Фотий богопознанието е основната цел на познанието. Той никак не е чужд на стародавното определение на теологията, според което теологията *par excellence* представя единството и троичността на Троицата и се различава от икономията, която от своя страна обхваща творението, въплъщението, спасението и свързаното с тях²⁷. Теологията е в този смисъл самоизразяването на Божествеността: откровението и Писанието²⁸.

²³ Cf. Maximus Confessor, *Mystagogia* 5 (Migne PG 91, 673B).

²⁴ Id., *Epistulae*, 6 (Migne PG 91, 429C).

²⁵ *Dialectica*, 3 (Migne PG 94, 553BC). Cf. *Dialectica*, 67 (Migne PG 94, 669B-672B).

²⁶ Неслучайно същите дефиниции, в същия ред и със същия патос са представени и при Михаил Псел. – бел.прев.

²⁷ Cf. *Amphilochiae Quaestionum* (= Amph.), 180 (Migne PG 101, 888B-889B).

²⁸ Cf. Amph., 1, 14-15 (Migne PG 101, 64C-68A).

Когато обаче говори за присъствието в човешкия свят на „теологията, стояща отвъд материята”, Фотий въвежда изрази като *kath' hemas theologia* или *he hemon theologia*²⁹, използвани дотогава единствено за философията³⁰. С това Фотий има предвид едно спекулативно богословско учение, не особено отдалечено от теологията, дефинирана от Боеций в неговите *Богословски трактати*.

Фотий определя тази теология като висшето дискурсивно знание, чийто предмет е отдалечен във висша степен от телесното, видимото, материалното. Тази теология получава ранг, който може да бъде обозначен като позицията на „първата философия”. В същия смисъл той говори и за „първата философия”, която има за свой най-висш предмет свръх-същността и която следва да бъде различавана от философията, решаваща технически проблеми. И Фотий схваща божествената същност като стояща далеч над всички същности и сама по себе си непознаваема, вследствие на което знанието за божествените неща става достъпно за нас само благодарение на божествената любов, благодат и благодат³¹. Теологията като човешка размисъл той разбира обаче като рефлексия върху благодатно възприетото богопознание. Богословската спекулация се разпознава като висшият дял на метафизиката и се равнопоставя с висшите нива на „първата философия” изобщо³². Тази насока получава разгръщане в хода на следващите столетия, при което тя се утвърждава от представителите на всички главни тенденции във философската култура на Византия от

²⁹ Amph., 182 (Migne PG 101, 896C, 897D).

³⁰ Традиционното мислене за теологията изключва възможността да се говори за „наша” или за чиято и да било човешка теология, доколкото теологията е самоизразяване на самия Бог, тя се задава от него и е негова изключителна привилегия – тя е слово Божие в смисъла на *genetivus subiectivus* (както обобщава Филип Роземан моята теза в рецензията си за книгата ми *Philosophie in Byzanz*, появила се по-късно от оригинала на тази статия). – бел.прев.

³¹ Cf. e.g. Amph. 75; 181; 189 (Migne PG 101, 465B; 889C; 913BD).

³² Тук следва да бъде проведена разлика между догматичната теология и спекулативната (или естествената) теология, постиганата със средствата на естествения човешки разум. Наистина, и положенията на догматичната философия биват формулирани в резултат на базиран върху откровението, Писанието и преданието дебат, имащ и добре видим философски характер, и чрез в последна сметка философски произведени понятия. Веднъж формулирани обаче, тези положения не са повече предмет на философска дискусия и се включват във фонда на аксиоматиката, валидна за християнската философия. Спекулативната или дискурсивната философия пък е тъкмо мястото на богословско-философския дебат. При нея се доказва чрез силогистични практики и тя има за цел производството на добре формулирани теологумени, коректно кореспондиращи с догматичната база. – бел.прев.

Х в. нататък³³. Спекулативната теология се схваща като дискурсивно знание, което еднозначно се поставя на едно познавателно ниво с философията и поради това се противопоставя на теологията като непосредствено богопознание³⁴.

3. Предметът на философията

Предметът на християнската философия според ромеите се локализира³⁵, както се спомена, в областта на божествената икономия, която е същински достъпна за човешкия разум. Непременно при това трябва да се взема предвид обстоятелството, че целият корпус на античното философско наследство преминава в културния фонд на гръкоезичното християнско средновековие и то в облика му, добит през късната античност. Философията не се отъждествява просто с диалектиката или метафизиката. Цялата пълнота на философското наследство и преди всичко завещаното от Аристотел свидетелстват тъкмо напротив, че съдържанието на философската познавателна сфера е несравнимо по-обхватно. Границата на философското се описва твърде точно от пълния обем на темите, включени в *Corpus Aristotelicum*. Един парадигмален пример за християнската рецепция на този обхват са проповедите (sic!) на Василий Велики върху Шестоднева.

Григорий Богослов използва достатъчно често³⁶ глагола ‘философствам’ с оглед на онова, което развива в тези слова, обозначавайки чрез него онова знание, което човекът може да постигне чрез своя разум. В края на Слово 27 той набелязва същинските сфери на компетентност на философстването. Неговият списък включва космоса, материята, душата, добрите и зли разумни същества, възкресението, съда, възмездието и страданията Христови³⁷, тоест цялото тематично поле на икономията.³⁸ Тази парадигма остава валидна за цялата византийска традиция.

³³ Макар формулировките да не се срещат така категорично изказани преди Фотий, не е трудно да се докаже, че и по-ранните византийски мислители се придържат в своята практика към подобен възглед. – бел.прев.

³⁴ Вж. По-подробно G. KAPRIEV, „Gibt es eine byzantinische Philosophie?“, in: *Ostkirchliche Studien*, 1 (2002), 3-28.

³⁵ Във всеки случай първично, при което тази сфера има свършено неоспорван характер като предмет на философстването изобщо, вкл. християнското философстване. – бел.прев.

³⁶ И неизменно позитивно. – бел.прев.

³⁷ Cf. Migne PG 36, 25A.

³⁸ На същото място той постулира и възможността за философстване относно Бога, но го определя като трудно, рисковано за практикуващия го и във всички случаи следващо във времето след

4. Разликата между теологията като богосъзерцание, спекулативната теология и философията

На този фон става възможно изработването на един критерий за различаването между теологията като опитно богосъзерцание, спекулативната теология³⁹ и философията.

Самият Дионисий въвежда различаването между умствени (*noera*) и разумни (*logika*) съзнателни същества, при което умствено по битието си е онова същество, което е непричастно на телесността. Такива са ангелите. Разумни са човешките души, доколкото са във връзка с телата и сетивата. Умствен обаче – така добавя коментаторът – е и вътрешният човек (в смисъла на ап. Павел), защото неговата умственост е независима от телесното. Умственото е дистанцирано от сетивата и разума⁴⁰. Ноетичното богопознание е богосъзерцанието, което е непосредствен опит. В него Бог бива познаван в самия Бог (*en theo theon*)⁴¹, както формулират през XIV в., и се живее животът на самия Бог. Този опит стои, разбира се, извън всяко време и история и е сам по себе си неизразим дискурсивно. Имащият този опит може единствено да свидетелства за него.

Първостепенна задача на спекулативната теология е да систематизира тези свидетелства чрез инструментариума на логиката и дискурсивното знание. Когато става дума за тринитарната проблематика, предметът на богословския дискурс стои отвъд времевостта⁴². Разгръщането на богословското знание протича обаче исторически и в

постигането на увереност и успешност във философстването относно икономийната сфера. – бел.прев.

³⁹ Относно догматичната теология и нейната същественост вж. бел. 32. Тъкмо характерът на нейното присъствие с оглед както на теологията, така и на философията прави ненужно нейното тълкуване на това място. – бел.прев.

⁴⁰ Cf. DN 9, 10 (Migne PG 3, 936AC); *Scholion in DN 4, 4* (Migne PG 4, 249AB).

⁴¹ Cf. Gregorios Palamas, *Triades*, II, 3, 12 (ed. Chrestou, I, 690,26-27).

⁴² Това само по себе си безспорно положение се „релативира” в сферата на гносеологическото от решаващото настояване на Максим Исповедник, позволяващо да се обобщи така: „Христос ни учи на теология”. Синът, подчертава Максим, остава в теологическо единство с Отца (*Expositio orationis dominicae* – PG 91, 348CD). Теология и икономия са неотделимо свързани в ипостасата на Христа – това е фундаментът на Максимовото мислене. Въплътеното Слово Божие учи на теология. Този факт е условието, правещи възможни медитацията и рефлексията както върху тринитарната, така и върху христологичната тайна. По този начин ни най-малко не се заявява, че чрез Христа същността на Бога или божественият вътрешнотринитарен живот стават достъпни за човешкия разум. Казва се обаче, че принципът, действащ в съставната Христова ипостас, позволява разпознаването – благодарение енергийната перихореза на природите и обмена на свойства между тях – на проявите на божествената същност извън нея: типове присъствие на същинския божествен живот извън тази същност стават достъпни за интелекта и рационалността, основани

историята, при което то има смисъл единствено в своето историческо наличие и разпространение. Ударението пада върху развитието и прецизирането на понятийността, имащи като резултат прочутата „византийска субтилност“⁴³.

Предметът на философията е, напротив, дефинитивно обвързан с историята. Цялата икономия се разпростира във времето и е немислимо без темпоралността, защото тя обхваща тъкмо свещената история и историята на света. Дори при съобразяване с Фотиевото различаване между една философия *par excellence* и една друга, която решава технически проблеми, може все пак изцяло и категорично да се настоява, че темпоралността и историчността формират един основен елемент на философията, който я формира и решаващо определя нейната специфика.

Основанието на византийските мислители принципно да равнополагат спекулативната теология с философията е въпреки това обективно. Самото понятийно схващане на събитията, задавани от откровението, протича във времето и стои в необходимата връзка със съответния исторически момент, чрез което именно се предпоставя историческото разгръщане на богословската понятийност. Освен това предметът на спекулативната теология са не само Троицата и нейните прояви *ad extra*, но също така творението и възплъщението, както и всичко свързано с тях. Поради това богословската размисъл в никакъв случай не може да изолира времето и историческото. От тук се генерира множеството на пресечни територии и гранични зони между спекулативната теология и философията в собствен смисъл, което в последна сметка предизвиква отъждествяването на спекулативната теология и най-превъзходната част на метафизиката. Това обстоятелство обаче по никакъв начин не анулира заключението, че динамиката – както на свещената история, така и на историята на света – и темпоралността имат в рамките на ромейската култура значимостта на неотстраним елемент на понятието за философия, който задава *differentia specifica* на философията.

5. Заключение

Един неотменим елемент както на небесната, така и на църковната йерархия – според учението на Дионисий Псевдо-Ареопагит и въпреки тривиалните научни схеми – е иманентната динамика, която с оглед на телесното творение се мисли като историческа

върху истините основания на християнското учение. Този достъп прави възможни и размишленията върху тринитарната тематика изобщо. Защото, заявяват единодушно византийските православни богослови, имената Божии са имена на божествени енергии – бел.прев.

⁴³ J.M. Garrigues, *Maxime le Confesseur*, Paris, 1976, 174.

динамика. Движението във времето и самата темпоралност притежават конститутивна значимост. Тъкмо в този контекст се обяснява индивидуалното осъществяване на иерархичните движения и решаващата роля на човека, както и икономийното присъствие на Христа. В този хоризонт се набелязват решаващите характеристики на християнското философстване в областта на ромейската култура.

Философията се различава ясно от теологията, схващана като непосредствено богосъзерцание и богопреживяване. Философското и съответните му познавателни практики остават в сферата на дискурса, на рационално постижимото и понятийно артикулирваемото. Малко по-късно, чрез делото на Фотий, утвърдената спекулативна теология се определя като рефлексия върху събитията, задавани от откровението, и поради това се разпознава като висш дял на метафизиката и се равнополага с „първата философия” в собствения смисъл на думата.

Собственият предмет на християнската философия се локализира в сферата на божествената икономия, която необходимо се свързва с времето и историчността и е същински достъпна за човешкия разум.

От тази перспектива става възможно различаването между теологията като богосъзерцание, спекулативната теология и философията *par excellence*. Богословският екзистенциален опит стои извън време и история и е сам по себе си неизразим дискурсивно. Спекулативната тринитарна теология стои поне с разгръщането на понятийността си във връзка с времето и историята, докато теологията, която тълкува божествената икономия, включва в предметната си област време и история, посредством което се доближава до философията и обичайно бива отъждествявана с нея. Темпоралността и историчността са не само съставна част на предмета на философстването, но те образуват и един базисен елемент на философското, който задава определящата *differentia specifica* на философията.