

ТЕОЛОГИЯТА И НЕЙНИТЕ ФОРМИ. ВИЗАНТИЙСКАТА ПОЗИЦИЯ

Георги Каприв

Abstract: *Theology and its Forms. The Byzantine Stand.* The paper considers the theoretical and practical meaning of the term “theology” within the context of Byzantine culture. The different forms of theology are discussed: theology as mystical experience or experiential theology with its phenomena and philosophical theology, which in all cases has revelation as its foundation, with discursive theology as its stage, which in turn is divided into dogmatic theology and speculative theology.

Keywords: theology, spirituality, theological education, spiritual father, authority, intellectual activity, rationality.

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“¹, има своите поддръжници². И досега се почита като научно образцова схемата на Ханс-Георг Бек³, действателно безостатъчно с латинската дефиниция за теология⁴. Според нея

1 К. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des Oströmischen Reiches (527-1453)*, 2 Aufl., München, 1897, 428.

2 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 оттагък 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.

3 Н.-Г. БЕК, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959.

4 Cf. e.g. P. SCHREINER, Georgi Kapriev, Philosophie in Byzanz, in: *Historische Zeitschrift*, 282 (2006), 465.

философските текстове се вкарват в рубриката „Догматика и полемика“ и се обработва като „богословска литература“. Несъмнената заслуга на Герхард Подскалски⁵ се състои в това, че поставя въпроса за специфичното за византийската култура понятие „теология“ и неговия обхват. Неговата гледна точка подбужда насочването на погледа към методите, използвани от съответния автор във всяко конкретно съчинение, които следва да се гледат като критерий при категоризирането на съответния текст.

1. Теологията като мистичен опит

В гръкоезичния християнски контекст теологията *par excellence* не е суверена 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*⁶. Теологията е директното самоизразяване на трансцендентната и абсолютно недостъпна Троица. Затова „теология“ бива наричано и съзercанието 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 изпълвания 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. Дори висшето училище към патриархата подготвя висши църковни служители и експерти по канонично право, а не научно профилирани богослови⁷. Богословското образование, респ.

5 G. PODSKALSKY, *Theologie und Philosophie in Byzanz*, München, 1977.

6 По този подходящ начин Филип Роземан обобщава моята теза в рецензията си за книгата *Philosophie in Byzanz – Tijdschrift voor filosofie*, I (2006), 170-172 (тук с. 171).

7 Cf. R. BROWNING, *The Patriarchal School at Constantinople in the Twelfth Century*, in: *Byzantion* 32 (1962), 167-202; 33 (1963), II-40.

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 мъдрост⁸. Постигналият го се обозначава като теолог.

1.1. Философът на опита

Представителите на безостатъчно мистичната духовност настояват, че единствено те водят истински философски живот (ἐμφιλοσόφος ζῶν)⁹. 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 съвършено правилното схващане (ортоδοξία) за догмите¹⁰. Под познаване на истината се разбира приемането на духовните дарове. Останалото се определя като мисловни явления и доказателствени компоненти¹¹, които очевидно се таксуват като нещо вторично. Внушава се, че съвършеният философ е онзи, чийто ум (νοῦς) е изграден посредством, етичната, естествената и богословската философия¹². 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, съзерцава техните принципи (λόγοι) и съзерцава доколкото е възможно ясно едната причина на всичко, Троицата¹³.

8 Cf. e.g. SYMEON NOVUS THEOLOGUS, *Hymni*, 33, in: Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes 16-40*, ed. J. KODER (Sources chrétiennes 174), Paris, 1971, 418, 74-75.

9 Cf. e.g. NIKETAS PECTORATUS, *Capita physica. Centuria secunda*, 85, col. 941C.

10 Cf. GREGORIUS SINAITES, *Capita valde utilia per acrostichidem disposita*, 136, in: PG 150 1297D-1300A.

11 Ibid., 3, 1240AB.

12 Ibid., 127, 1292A.

13 Ibid., 98, 1272B.

Истинният философ има в себе си свръхприродното единение когнитивно (γνωστῶς) и непосредствено¹⁴.

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 природа¹⁵. Пребиваващият в постоянна исихия теолог приема божествения благодатен лъч и прогласява божествените слова¹⁶. Този, който приема откровената благодат Божия, я огласява и изказва богоподобавашите догми¹⁷. 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.

1.2. Богословското школуване и духовният отец

Пътищата към богословското състояние за разгръщащи се упражнения и подготовки. С встъпването в „школата“ (σχολή), тоест в монашеската практика, човек има за цел да придобие мъдрост, образованост и полза (σοφία, παιδεία, ὠφέλεια)¹⁸. Ударението пада върху телесната и душевната аскеза. Решаващото условие за възможност е послушанието. То е съвършено отричане на собствената душа, постигано чрез телесни действия. Послушният е като мъртвия: той не възразява и не размишлява¹⁹. 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 мисъл²⁰. С постигането на съвършеното мълчание и незнание упражняващият се става син на философията (φιλοσοφίας υἱός)²¹. Огънят на умствената светлина става вътрешно присъщ на обхванатия и го прсветлява.

14 Ibid., 127, 1292D.

15 Cf. NIKETAS PECTORATUS, *Capita gnostica. Centura tertia*, 8-12, in: PG 120, 957A-960C.

16 SIMEON NOVUS THEOLOGUS, *Hymni*, 43, in: SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEIN, *Hymnes 41-58*, ed. J. KODER (= Sources chrétiennes 196), Paris, 1973, 56, II-58, 21.

17 Id., *Hymni*, 34, in: SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEIN, *Hymnes 16-40*, ed. J. KODER (= Sources chrétiennes 174), Paris, 1971, 434, 84-90.

18 JOHANNES CLIMACUS, *Scala paradisi*, 4, in: PG 88, 724C.

19 JOHANNES CLIMACUS, *Scala paradisi*, 4, in: PG 88, 680A.

20 JOHANNES CLIMACUS, *Scala paradisi*, 27, in: PG 88, 1097A.

21 Ibid., 4, 712D.

Обзетият е човек по природа и бог по благодат. Става дума за благодат на единението, което е сензитивно, умствено, същностно и духовно²².

Отвеждането към това състояние е дело на духовния отец. Три са, пояснява Никита Ститат, степените на въздигане към съвършенството: пречистваща, просветляваща и мистична (καθαρτική, φωτιστική, μυστική). Едва на мистичната степен мъдрецът е теолог, който може да просветлява хората чрез богословски учения²³. Загубени са тези, които нямат учител (διδάσκαλος) и водач (ὁδηγός), а са решили да следват собствения си разум²⁴. Ученикът, респ. подчиненият (ὕπληκοος) трябва да гледа на предстоятеля си като на основен образец. Той трябва да цени всичко, идващо от него, като правило и закон²⁵. Думите и наставленията на учителя трябва да се приемат от ученика като слова Божии²⁶. В лицето на духовния учител ученикът вижда самия Христос и встъпва в диалог с Христа²⁷. Общото определение на учителната длъжност гласи: божествената благодат действа върху ученика чрез учителя²⁸. Отношението ученик-учител е 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 нея²⁹.

22 SYMEON NOVUS THEOLOGUS, *Hymni*, 30, in: Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes 16-40*, ed. J. KODER (Sources chrétiennes 174), Paris, 1971, 346,80-86; 350,143-352,162; 372,457-462.

23 NIKETAS PECTORATUS, *Capita gnostica*. Centura tertia, 41; 43-44, in: PG 120, 972C; 973B-976B.

24 NIKETAS PECTORATUS, *Capita physica*. Centuria secunda, 10, in: PG 120, 906A.

25 JOHANNES CLIMACUS, *Liber ad pastorem*, 5, in: PG 88, 1177B.

26 *Ibid.*, 14, 1200C.

27 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.

28 JOHANNES CLIMACUS, *Liber ad pastorem*, 11, in: PG 88, 1188A.

29 Cf. G. КАПРИЕВ, 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.

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“³⁰. 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 нестоящо в никаква пряка връзка с най-висшата цел на монашеския живот – непрестанната прослава на Господа и приближаването до ангелите³¹.

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 (κατ' ἀρχήν) те не са движили човека по необходимост (ἐξ ἀνάγκης). За своето съвършенство той се е нуждаел само от непосредственото (ἄσχετος) движение около Бога. Познанието в райския начин на съществуване протича не чрез „естественото съзерцание“ (περὶ τὴν φύσιν θεωρίας), тоест чрез способностите на естествения, задължително дискурсивно познаващ разум, а чрез непосредственото познаване на мъдростта, защото между Бог и първия човек не е стояло нищо, което би могло да е налично като предмет на научно познание (πρὸς εἶδησιν)³².

Установява се възгледът, че дискурсивната разумна дейност

30 G. PODSKALSKY, *Theologie und Philosophie in Byzanz*, München 1977, 36.

31 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.

32 MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua*, in: PG 91, 1353C-1356A.

и изкуствата ни най-малко 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 минимална 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.

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 молитвата³³! Останалите [съчинения] остави временно настрана, не защото са за отхвърляне, а защото не са съвместими с целта, понеже със своите изследвания (*ἰστορία*) отклоняват ума от молитвата³⁴. И според него молитвата и мълчанието са първичните източници на знанието³⁵. 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 делата³⁶. Просветлените чрез практиката, казва Симеон, нямат

33 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“.

34 GREGORIOS SINAITES, *De quietudine et duobus orationis modis*, II, in: PG 150, 1326CD.

35 Cf. GREGORIOS SINAITES, *Capita valde utilia per acrostichidem disposita*, 104, in: PG 150, 1273C.

36 *Ibid.*, 27, 1097B.

нужда от обучение от страна на хората, а, просветлени от Духа, те виждат Сина, съзърцават Отца и почитат Троицата на Лицата, единия Бог³⁷. Познаването (ἐπίγνωσις) на истинната мъдрост и богопознанието не се добиват чрез писмени изложения и поучения³⁸.

1.5. Писмовната активност

Духовният учител е призван да излага своите наставления и писмено³⁹. И в тази ситуация се подчертава недостатъчността на вербалния и писмен дискурс⁴⁰. Никита Ститат заявява четири причини да се пише за душеспасителни неща. Първата е свободата, тоест безстрастието на душата, постигнала чрез усилни действия природното съзърцание на творението и затова встъпила дълбоко в теологията. Втората е чистотата на ума, произведена посредством сълзи и молитва, от която изтичат потоците на спасителните мисли. Третата е заселването на светата Троица в нас, от където 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)⁴¹.

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 можели да представят много велики и ползотворни неща. Той изповядва, че, макар да му

37 SYMEON NOVUS THEOLOGUS, *Hymni*, 21, in: SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEIN, *Hymnes 16-40*, ed. J. KODER (= Sources chrétiennes 174), Paris 1971, 138,102-106.

38 ID., *Tractatus*, Eth. 9, in: SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEIN, *Traitées théologiques et éthiques II*, ed. par JEAN DARROUZÈS (= Sources chrétiennes 129), Paris 1967, 220,10-14.

39 JOHANNES CLIMACUS, Liber ad pastorem, 6, in: PG 88, 1180A. Cf. SIMEON NOVUS THEOLOGUS, Catecheses, 22, in: SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEIN, *Catéchèses II*, ed. B. KRIVOCHÉINE (= Sources Chrétiennes 104), Paris, 1964 390,329-332.

40 ID., Catecheses, 29, in: SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEIN, *Catéchèses II*, ed. B. KRIVOCHÉINE (= Sources Chrétiennes 104), Paris 1964, 330,224-229;245-246.

41 NIKETAS PECTORATUS, *Capita practica. Centuria prima*, 1, in: PG 120, 852AB.

липсва писателски етос, пише под натиска на една необходимост⁴². 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 послушанието⁴³.

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 слово⁴⁴. Светият дух, настоява Симеон, не вдъхновява писанията на дирещите слава, риторите, философията, тоест на тези, които са изследвали и изучили елинските и външните съчинения⁴⁵.

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 I⁴⁶. 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 Акиндин⁴⁷. Друг пример може да се

42 GREGORIOS PALAMAS, *Ad Xeniam monacham*, 1-3, in: GREGORIOS PALAMAS, *Syngrammata*, vol. 5, eds. P. CHRISTOU et alii, Thessalonike 1992, 193,1-194,18.

43 GREGORIOS SINAITES, *Capita valde utilia per acrostichidem disposita*, 137, in: PG 150, 1300AB.

44 Ibid.

45 SIMEON NOVUS THEOLOGUS, *Catecheses*, 21, in: SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIQUE, *Catéchèses II*, ed. B. KRIVOCHEÏNE (= Sources Chrétiennes 104), Paris 1964, 134,49-57.

46 Cf. J. MEYENDORFF, *A Study of Gregory Palamas*, New York 1974, 40; J. NADAL CAÑELLAS, Gregorio Akindinos, in: G. CONTICELLO, V. CONTICELLO (eds.), *La théologie Byzantine et sa tradition*, vol. II, Turnhout 2002, 194-195.

47 GREGORIOS PALAMAS, *Antirrhethika contra Akindynon*, VII, 16, 59, in: GREGORIOS PALAMAS, *Syngrammata*, vol. 4, ed. P. CHRESTOU, Thessalonike, 1970, 505,20-21.

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 καινοφοία (нов вид реч), при което не бил способен да упражнява исихията и застъпвал един неблагоприятен начин на мислене (φρόνημα)⁴⁸. Атакува се и положението, че неговите λογισμοί (размишления, мисли) и доказателства са обагрени от Аристотеловите силогизми⁴⁹. 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 Подскалки. 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 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 (μὲν τῶν ἔξω μαθημάτων) или съставянето и писането на красиви думи няма да са ви от полза, заплашва Симеон, когато моят Бог започне да съди всички⁵⁰. 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 Иисуса

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

49 Ibid., Rigo, 241-243; PG 151, 699B.

50 SIMEON NOVUS THEOLOGUS, Hymni, 31, in: SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEIN, *Hymnes 16-40*, ed. J. KODER (= Sources chrétiennes 174), Paris 1971, 396,153-157.

Христа⁵¹.

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 познавателни сфери, все пак заявява, че богословският опит, формулиран като θεογνωσία (богопознание), е познавателното средство, чрез което всичко става безвъпросно ясно⁵². То надхвърля както философията, така и спекулативната теология, които той разглежда като еднопорядкови. Той прокарва разлика между видението на Бога в светлина (ἐν φωτὶ θεολτῖα) 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 вкусане (θεωρία καὶ γεῦσις) на вечната светлина“⁵³, рационалното богопознание е недостатъчно. Теологията не напуска пространството на думите, на логическия дискурс⁵⁴. Тя остава в сферата на съжденията, силогизмите и доказателствата⁵⁵. 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 него⁵⁶.

51 SIMEON NOVUS THEOLOGUS, *Tractatus moralia*, 15, in: SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGUEN, *Traité théologiques et éthiques II*, ed. J. DARROUZÈS (= Sources chrétiennes 129), Paris 1967, 456,186-458,189.

52 GREGORIUS PALAMAS, *Triades*, II, 2, 9, in: GREGORIUS PALAMAS, *Syngrammata*, vol. I, ed. P. CHRESTOU et alii, Thessalonike 1988, 515,10-11.

53 То се определя и като познаване „на Бог в Бога“ – GREGORIUS PALAMAS, *Triades*, II, 3, 12, in: GREGORIUS PALAMAS, *Syngrammata*, vol. I, ed. P. CHRESTOU et alii, Thessalonike 1988, 690,26-27.

54 GREGORIUS PALAMAS, *Epistula I ad Barlaam*, 52, in: GREGORIUS PALAMAS, *Syngrammata*, vol. I, ed. P. CHRESTOU et alii, Thessalonike 1988, 290,5-28; *Triades*, I, 3, 42, in: GREGORIUS PALAMAS, *Syngrammata*, vol. I, ed. P. CHRESTOU et alii, Thessalonike 1988, 453,8-9.

55 GREGORIUS PALAMAS, *Triades*, II, 1, 9; II, 3, 49, in: GREGORIUS PALAMAS, *Syngrammata*, vol. I, ed. P. CHRESTOU et alii, Thessalonike 1988, 472,24-27; 582,1-12.

56 GREGORIUS PALAMAS, *Triades*, I, 3, 42, in: GREGORIUS PALAMAS, *Syngrammata*,

2. Философската теология

Понятието „теология“, чрез което се означава спекулативната теология, намира формулирането си в наукоучението на Фотий. С него той обозначава спекулативната размисъл върху богословски теми, което е обичайно и за цялата предходна традиция.

2.1. Теологията на откровението като основа на богословския дискурс

Фотий не отхвърля определянето като теология на самоизразяването на Бога, положило се в откровението и Светото писание. Става дума за теологията, дарявана от светия Дух, от Параклет. Човекът не може да я постига от самосебе си. Тя дава свидетелство за единството и троичността на Троицата и се различава от икономията, която то своя страна обхваща творението, възплъщението, спасението и свързаното с тях⁵⁷. С оглед на теологията на откровението Фотий говори както за „опит“ (πειρα), така и за знание (ἐπιστήμη), при което свързва изначалното слово на истината със съзерцанието на тринитарната теология (θεωρία τῆς τριαδικῆς θεολογίας)⁵⁸. Богословският опит, което в последна сметка има дълбоко личен характер, се представя във формата на „мистагогия“, „йерология“ или „химнология“⁵⁹. На това място той следва Дионисий Псевдо-Ареопагит, говорещ за благодатното познание на теолозите, респ. на светите мъже, които – като ангелите – изразяват действителната теология под формата на ὑμνωδία. Онези, които ги следват по стъпките им, съхраняват изразеното от тях и го тълкуват според съответната си мисловна и словесна сила⁶⁰.

В този контекст Максим Изповедник прави едно наблюдение, съществено за спекулативната теология, както и за философията. Той смирено заявява, че сам той няма благодатта на опита от Бога. Затова е в състояние само да тълкува свидетелствата на светците по пътя на философската рефлексия. По тази причина може да решава въпроси-

vol. 1, ed. P. CHRESTOU et alii, Thessalonike 1988, 453, 6 – 54.11.

57 Cf. ΡΗΘΙΟΣ, *Amphilochiae*, I,14-15, in: PG 101, 64C-68A.

58 Ibid., 181, in: PG 101, 892C.

59 Ibid., 189, in: PG 101, 913D.

60 *De divinis nominibus*, 13, 4, in: B. R. SUCHLA (ed.), *Pseudo-Dionysius Areopagita, De divinis nominibus*, Berlin – New York 1990, 230,6-14 (Migne PG 3, 981C).

те, засягащи богословски теми, само във формата на предположение, а не афирмативно, тоест не с претенцията за необходима истинност (στοχαστικῶς, ἀλλ' οὐκ ἀποφαντικῶς). В тази връзка афирмативно свидетелство е подобаващо само на светците, на които е ранено по силата на едно просветление. Затова Максим изисква предпазливост при разумната действеност, когато става дума за размишляване върху богословските тайни⁶¹.

2.2. Дискурсивната теология

Фотий е първият във византийската традиция, който подвежда под „теология“ и процесите и резултатите, свързани с ползването на „богоприличните представи“ (θεοπρελείς φαντασίας), осигуряващо добиването на познание чрез аналогии (δι' ἀναλογίας γινῶσις)⁶². Такива „фантазии“ са например неизменност, покой, неподвижност, тъждество и т.н. Формирани в мярата, присъща на човешката природа⁶³, те имат строго дискурсивен характер и се числят безостатъчно към сферата на рационалното мислене⁶⁴. С това Фотий въвежда в досега устойчивата словоупотреба корекция, която ще остане валидна за цялата по-нататъшна културна история на Византия. Той въвежда изрази като καθ' ἡμᾶς θεολογία или ἡ ἡμῶν θεολογία (теология според нас, нашата теология). Дотогава те биват ползвани относно философията, но не и относно теологията, която – като самоизразяване на Бога – е мислена като една и единствена⁶⁵. Те обозначават една инспирирана от светите слова διδασκαλία и една размишляваща върху свръх-природното дисциплина (μάθησις)⁶⁶.

Артикулираната теология също не е единно понятие. Трябва да се различава поне между догматична и спекулативна теология.

61 MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua ad Ioannem*, 19, in: PG 91, 1232CD.

62 PHOTIOS, *Amphilochiae*, 180; 189, in: PG 101, 885AC; 913D.

63 Ibid., 182, in: PG, 900B.

64 Cf. G. KAPRIEV, Die gottgebührenden Phantasien und die Gottesschau bei Photios, in: *Intellect and Imagination* (= Rencontres de philosophie médiévale, 11), eds. M. C. PACHECO, J. F. MEIRINHOS, Turnhout 2006, 473-481.

65 PHOTIOS, *Amphilochiae*, 182, in: PG 101, 896C, 897D.

66 Ibid., 190.4, in: PG 101, 920C.

2.2.1. Догматичната теология

Самото изработване на догматиката крие в себе си интензивна философска активност. Един от многото примери е редактирането на втория член на Символа, предприета от Втория вселенски събор. Съборът от Никея включва във второто изречение, още преди споменаването на философски произведеното понятие „единосъщен [на Отца]“ (ὁμοούσιον [τῷ πατρὶ]), подчиненото изречение „тоест [роден] от същността на отца“ (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς [γεννηθέντα])⁶⁷. Този израз отпада на събора от Константинопол. Символът на вярата от Никея употребява (в последното си изречение) почти синонимно понятията ипостас (ὕποστασις) и същност (οὐσία). След философската работа на кападокийците, целяща не на последно място дефинирането на понятията „същност“ и „ипостас“, непрецизността на това подчинено изречение става очевидна. След догматизирането на съответните изречения обаче, те вече не се числят към сферата на философската компетентност. Те не подлежат на дискусия, когато става дума за догматични решения или догматично основани църковно-правни норми.

Относно догматичната теология Теофилакт Български дефинира в края на XI в. следната теза: „Ние нямаме нужда от умозаклученията и логическите доказателствени процедури на елините“. Той учи срещу „психиците“ на своето време, че в тази област нищо не може да бъде демонстрирано чрез естествени аргументационни средства (φυσικῆ ἀκολουθία). Според него едно обяснение на Писанието чрез умозаклучения и тяхната външна мъдрост не може да обхване действителната Божия мъдрост, така че фактически се възпрепятства разбирането на Писанието. Логическото аргументиране в тази област е в състояние единствено да разтърси слабия ум и да го обърка. В последна сметка познавателната способност е следва от просветлението чрез светия Дух⁶⁸. Наставленията на Теофилакт добиват регулативна сила. „Писание, отци, събори, разумни аргументи“ се установява

67 Cf. H. DENZINGER / C. BANNWART (eds.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum*, Freiburg Brsg. 271928, 54 (p. 30).

68 THEOPHYLACTUS BULGARIAE ARCHIEPISCOPUS, In Epistolam I ad Corinthos, 1, 17; 3, 14; 3, 15, in: PG 124, 577A; 596AB. Cf. P. GEMEINHARDT, *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter*, Berlin – New York 2002, 498.

като традиционна йерархия на доказателствените ходове в областта на догматичната теология.

2.2.2. Спекулативната теология

Философската теология в собствен смисъл на думата е от своя страна дело на човешкия разум и остава в сферата на дискурсивното и на силогистичната аргументация, където трябва да се предвиждат и възможни мисловни заблуди. Легитимните резултати на тази теология са в най-добрия случай добре координирани с догмите теологически, които сами по себе си не предявяват претенции за догматична валидност. С ἡ ἡμῶν θεολογία Фотий има предвид тъкмо това мисловно пространство. Той определя като теология висшето дискурсивно знание, чийто предмет е в най-голяма степен отдалечената от телесното, видимото и материалното божественост. Тази рефлексия върху благодатно полученото богопознание се гледа като най-възвишен дял на първата философия, на πρῶτη φιλοσοφία⁶⁹. Теологията и философията се полагат следователно на едно общо ниво, на което спекулативната теология поема ролята на най-достойния метафизичен дискурс. Като интелектуална интерпретация, философската или спекулативната теология е човешко дело, което може да бъде критикувано или отричано. Във времето след това спекулативната теология се тълкува в този ключ както от противниците, така и от застъпниците ѝ.

Под рубриката на така конципираната теология следва да се подведат всички съчинения с богословско съдържание, които не се вписват в обхвата на така наречената практическа философия, тоест на аскезата, душеспасението, монашеските наставления, проповедта и т.н. Това обстоятелство изисква отстраняването на един стародавен предразсъдък: твърдението, че във Византия веднъж завинаги отговорна за метафизичната сфера била теологията. Налага се да се заключи, че случаят със спекулативната философия във Византия е тъкмо обратен. Ръководна тук е философията.

Спекулативната теология е висшата зона на християнската философия. Тя е пространството на философско-богословските

69 Cf. Ρηοτιος, *Amphilochiae*, 138; 181; 182; 190,4, in: PG 101, 769A; 896C; 897D; 920C.

дискусии, в които може да се обосновава основно чрез понятиyno прецизиране и силогистична аргументация. В този контекст се има предвид, наистина, не целия понятиен обхват на „философия“, а теоретичната философия, която в латинската словоупотреба бива определяна като „метафизика“. Тъкмо тя кореспондира със спекулативната теология и я включва в себе си като свой дял⁷⁰.

2.2.3. Подход към външния авторитет

Предметното различаване между догматичното и спекулативното, респ. философското пристъпване в богословската тематична сфера може да бъде проследено в сялото творчество на византийските мислители. Съответно на това различен е и подходът към философските и особено латинските авторитети.

Моделна в това отношение е позицията на Марк Евгеник, експлицирана в хода на събора от Ферара-Флоренция. От една страна той настоява, че е дълг да се съхраняват православието и църковните догми, наследени от отците⁷¹. По тази причина той отказва да приема тезиси, издигащи претенция да формулират догматична доктрина, различна от православното църковно учение. Понеже става дума за аксиоми, тук не може нито да се аргументира, нито да се интерпретира, независимо от превъзходството по святост и ученост на формулиращите автори⁷².

Съвсем иначе подхожда той, когато става дума за философско-богословска спекуляция. В тази богословска сфера византийските философи обикновено проявяват готовност да дебатираат и диалогизират с представителите на латинската богословска култура, както и да взимат на въоръжение техните логически прийоми. Марк е широко отворен да търси отговори срещу аргументите на своите

70 Cf. G. KAPRIEV, Was hat die Philosophie mit der Theologie zu tun? Der Fall Byzanz, in: *Byzantine Theology and its Philosophical Background*, eds. A. RIGO, P. ERMILOV, M. TRIZIO (= *Studies in Byzantine History & Civilization*, 4), Turnhout 2011, 4-16.

71 MARKOS EUGENIKOS, Oratio prima de igne purgatorio, 1, in *Patrologia Orientalis*, vol. 15, 40,6-9.

72 MARKOS EUGENIKOS, Oratio altera de igne purgatorio, 15, in *Patrologia Orientalis*, vol. 15, 124,17-27.

опоненти и да търси решения⁷³. В един такъв случай той се позовава позитивно и на Тома от Аквино⁷⁴.

В своето творчество той настоява, че на философските умозаключения (включително на неговите собствени) са присъщи различни степени на сигурност и необходимост⁷⁵. С това обаче не се има предвид, че философията е най-много в състояние да издига предположения. Тъкмо напротив, той подчертава, че делото на философията е достигането и отстояването на истината, дори когато тази истина е постигната единствено със силата на разума⁷⁶.

73 MARKOS EUGENIKOS, Oratio prima de igne purgatorio, I, in *Patrologia Orientalis*, vol. 15, 39,9-13.

74 *Capita syllogistica*, 13, in: *Patrologia orientalis*, vol. 17, 246,8–17.

75 MARKOS EUGENIKOS, *Morientis oratio ad amicos*, B, in *Patrologia orientalis*, vol. 17, 486,14-487,1.

76 MARKOS EUGENIKOS, *Ad Georgium Scholarium epistola*, I-2, in *Patrologia orientalis*, vol. 17, 460,7-461,29.