

**ARCHIV FÜR MITTELALTERLICHE
PHILOSOPHIE UND KULTUR
АРХИВ ЗА СРЕДНОВЕКОВНА
ФИЛОСОФИЯ И КУЛТУРА**

**Sofia, 2011
София, 2011**

Editorial Board

John Demetracopoulos (Patras)
Wouter Goris (Amsterdam/Köln)
Andrei Plesu (Bukarest)
Pasquale Porro (Bari)
Stefan Sanjakoski (Struga)
Bogolub Šijaković (Beograd/Nikšić)
Carlos Steel (Leuven)

Издателски съвет

Янис Деметракопулос (Патра)
Ваутер Хорис (Амстердам/Кьолн)
Андрей Плешу (Букурещ)
Паскуале Поро (Бари)
Стефан Санджакоски (Струга)
Боголюб Шиякович (Белград/Никшич)
Карлос Стил (Лувен)

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 „Изток-Запад“.

© Tzotcho Boiadjiev, Ivan Christov, Georgi Kapriev,
Andreas Speer, Herausgeber, 2011
© „Изток-Запад“, 2011

ISBN 978-954-321-955-1

INSTITUT FÜR MITTELALTERLICHE PHILOSOPHIE UND KULTUR

**ARCHIV
FÜR MITTELALTERLICHE
PHILOSOPHIE
UND KULTUR
Heft XVII**

Herausgegeben von
Tzotcho Boiadjiev, Ivan Christov, Georgi Kapriev
und Andreas Speer

ИНСТИТУТ ЗА СРЕДНОВЕКОВНА ФИЛОСОФИЯ И КУЛТУРА

**АРХИВ
ЗА СРЕДНОВЕКОВНА
ФИЛОСОФИЯ
И КУЛТУРА
СВИТЪК XVII**

Издаван от
Цочо Бояджиев, Георги Каприев,
Иван Христов и Андреас Шпеер



HINWEISE ZUM ZITIEREN УКАЗАНИЯ ЗА ЦИТИРАНЕ

Die Quellen- und Sekundärliteratur wird in den Fußnoten nach dem Originaltitel auf folgende Weise zitiert:

Източниците и интерпретаторската литература са цитират в бележките с оригиналните заглавия по следния начин:

Monographien:

Монографии:

Beispiel / пример: J.A. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Leiden – New York – Köln, 1996, 21.

Aufsätze in Sammelbände:

Статии в сборници:

Beispiel / пример: T. Kobusch, „Gott und die Transzendentalien: Von der Erkenntnis des Inklusiven, Impliziten, Konfusen und Unbewußten“, in: *Die Logik der Transzendentalien (Miscellanea Mediaevalia 30)*, ed. M. Pikavé, Berlin – New York, 2003, 427–429.

Aufsätze in Sammelbände eines Autors:

Статии в сборни томове от един автор:

Beispiel / пример: L. Benakis, „Die aristotelischen Begriffe Physis, Materie, Form nach Michael Psellos“, in: *Id., Texts and Studies on Byzantine Philosophy*, Athens, 2002, 38–41.

Aufsätze in Zeitschriften:

Статии в списания:

Beispiel / пример: M. Gorman, „Uses of the Person-Nature Distinction in Thomas’s Christology“, in: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, 67/1 (2000), 58.

Texte von mehreren Autoren oder Herausgeber:

Текстове от повече автори или издателю:

Beispiel / пример: L. Denkova/P. Yaneva/K. Ivanova, „The Reception of Pseudo-Dionysius in Medieval Bulgaria“, in: *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*, edd. T. Boiadjev/G. Kapriev/A. Speer, Turnhout, 2000, 102–103.

Bei zweiter und weiteren Erwähnungen eines Textes in den Fußnoten wird der Text durch Name des Autors, Kurztitel und Hinweis auf die Fußnote, wo er zum ersten Mal zitiert ist, angeführt:

При второ и по-нататъшни споменавания на един текст в бележките под черта, текстът се въвежда с името на автора, съкратено заглавие и указване на бележката под черта, където е цитиран за първи път:

Beispiele / примери: Aertsen, *Medieval Philosophy* (cf. nt. 1), 58.

Benakis, „Die aristotelischen Begriffe“ (cf. nt. 3), 40.

Die Titel aller Werke, die man im Grundtext des Beitrages erwähnt, sind kursiviert und ohne Anführungszeichen zu zitieren:

Заглавията на всички произведения, споменати в основния текст на статията се цитират в курсив и без кавички:

Beispiel / пример: Die griechische Übersetzung der *Summa contra gentiles* erscheint im Dezember 1354. / Гръцкият превод на *Сума против езичниците* се появява през декември 1354 г.

Die Quellenliteratur wird nach den jeweils angenommenen Normen zitiert.

Изворовата литература се цитира по съответните общоприети норми.

Alle Autoren sind verpflichtet, ihre Beiträge mit einer kurzen Zusammenfassung (ca. 1000 Zeichen / 160 Worte) in englischer Sprache zu begleiten.

Всички автори се задължават да прилагат към статиите си кратко резюме на английски език (около 1000 знака / 160 думи).

СЪДЪРЖАНИЕ / INHALT

<i>Георги Каприев (София)</i> Византийската философия: понятие, аксиоматика, рецепция.....	7
<i>Helena Panczová(Bratislava)</i> <i>The Life of St. Olympias</i> and St. John Chrysostome's <i>Letters</i>	32
<i>Klaus-Frédéric Johannes(Billigheim-Jengenheim)</i> Gedanken zur Diplomatik der Herrscherurkunden unter Merowingern und Karolingern: I. Zu Äußereren Merkmalen.....	43
<i>Архиепископ Стефан</i> Св. Максим Исповедник в Грузии. Новые сведения о местах переселения, кончины и погребения преп. Максима Исповедника	63
<i>Tengiz Iremadze (Tbilisi)</i> Zur Rezeption und Transformation der Aristotelischen und Proklischen Ursachenmodelle bei Joane Petrizi.....	96
<i>Udo Reinhold Jeck (Bochum)</i> Weisheit im Schatten Apollons. Der Prokloskommentar des Berthold von Moosburg als Einführung in die Philosophie und Geschichte des Platonismus.....	112
<i>Анастасия Делчева (София)</i> Началата на етиката в коментара на Евстратий, митрополит на Никея, върху първа книга на Никомахова етика.....	171

Иван Христов (София)

Ἡ τῶν ἀγιορειτῶν πίστις ἦν προϋτειναν τῷ κυρῷ Ἀθανασίῳ.. 192
 [Изповедание на] вярата на монасите светогорци,
 което те са представили на Господин Атанасий..... 193

Иван Христов (София)

Ἄομολογία τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, ἐκτεθεισα
 παρὰ τοῦ ἱερωτάτου μητροπολίτου Θεσσαλονίκης
 κυρίου Γρηγορίου Παλαμᾶ..... 196

Изповедание на православната вяра
 в изложение на пресветия Митрополит Солунски,
 Господин Григорий Палама 197

Герхард Подскалски (Франкфурт на Майн)

Спорът за метода в хуманизма и паламизма..... 208

Стилянос Γ. Παπαδοπουλος (Атина)

Тома във Византия. Рецепция и критика
 на Тома от Аквино във Византия между 1354 и 1435 г. 245

Сергей Стефанов (София)

Prisca theologia и *magia naturalis* като нюанси
 на ренесансовата неоплатоническа култура..... 287

Олег Георгиев (София)

Поетика на трансцендентното пространство:
 Джон Ръскин за готическата архитектура..... 304

ГЕОРГИ КАПРИЕВ

(София)

ВИЗАНТИЙСКАТА ФИЛОСОФИЯ: ПОНЯТИЕ, АКСИОМАТИКА, РЕЦЕПЦИЯ

Само до преди няколко години¹ се задаваше сериозно въпросът дали във Византия изобщо е имало някакво оригинално философстване. Храбро се следваше присъдата, изказана от Карл Крумбахер (или по-точно от Алберт Ерхард във второто издание на *История на византийската литература*), според която Византия не е познавала никаква „оригинална и действително плодотворна дейност в областта на философията“². Тезите на нейните адепти, както и продължението ѝ при ранния Херберт Хунгер³, се приемаха за безспорно утвърдени. Хунгер казва буквално: „Следва изобщо да се спори дали е съществувала византийска философия! За метафизичната област е била веднъж за винаги отговорна теоло-

¹ Този текст бе представен на 18.05.2011 г. в рамките на изследователския колоквиум „800–1800“ на Историческия семинар на Университета в Мюнстер. Той обобщава част от темите, мотивирали ме през последните две години. Текстът бе създаден по време на изследователската ми работа (април – юли 2011) като член на Международния колеж Morphomata на Кьолнския университет.

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

³ Н. HUNGER, *Byzantinische Geisteswelt. Von Konstantin dem Großen bis zum Fall Konstantinopels*, Baden-Baden, 1958, 15.

гията, а всичко, произведено като философски работи извън това пространство, не отива съществено отатък един втори-чен платонизъм и аристотелизъм. Да не говорим, че въобще не може да става дума за някакво развитие на византийската философия“. И до днес схемата на Ханс-Георг Бек⁴, работещ безостатъчно с латинската дефиниция за теология, бива възхвалявана като образцова⁵. По нея философските текстове се поставят в рубриката „Догматика и полемика“ и се разглеждат като „богословска литература“. Този възглед докарва замъгляването на същинското положение на нещата до крайност.

Несъмнената заслуга на Герхард Подскалски⁶ се състои именно в това, че той, макар и не категорично, поставя въпроса за специфичното за византийската култура понятие за „теология“ и съответния му обхват и насочва погледа към методите, прилагани от всеки автор във всяко конкретно съчинение, които методи следва да се схващат като критерий за включването на съответния текст в една или друга рубрика. Така се поставя изходната точка, от която може да се пита адекватно за състоянието на нещата в рамките на ромейската култура.

1. Теология и икономия

И тъй, нека питаме: „Какво общо имат помежду си философията и теологията във Византия“. „Нищо“ би бил краткият отговор от страна на повечето академични православни богослови днес. Той би могъл да се позове на някои исторически явления. Той обаче има слаба връзка със същината на проблема, защото ние питаме прицелено за Византия.

⁴ H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959.

⁵ Вж. напр. P. SCHREINER, „Georgi Kapriev, Philosophie in Byzanz“, in: *Historische Zeitschrift*, 282 (2006), 465.

⁶ 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.

Също толкова малко може да ни помогне и схоластичното тълкуване. Тома от Аквино диференцира двете дисциплини по образецов начин в първия въпрос от първата част на своята *Сума на теологията*. Той ги различава по цели, методи и мотивации. Така той обосновава самостоятелността на двете науки и пледира за наличието на съответните факултети. Схоластичното понятие, упражнило силно влияние върху университетската структура, навярно би могло да обясни позицията на съвременните богослови, не обаче и положението на нещата във Византия. Тъкмо опитите схоластичният образец да се припише на византийската култура като иманентно валиден за нея са основният източник на погрешните тълкувания, имащи и до днес място в нашата изследователска област.

Византийската култура различава между теология и философия не по начина, характерен за латинската схоластика и Новото време. В гръкоезичния християнски контекст понятието „теология“ получава първоначално значението си чрез различаването от понятието „икономия“. Теологията *par excellence* не е дейност на човешкия ум. Тя не е рационална дедукция от дадени по откровение предпоставки, а самоизразяване на Бога, даващ на човека да има опит за Него. Теологията е логос Божи в смисъла на *Genitivus subiectivus*⁷. Този мистичен опит, тълкуван като причастност към божия Дух, по никакъв начин не е постижим със силата на човешките способности и остава сам по себе си неизразим. Той не може да бъде артикулиран дискурсивно⁸.

„Икономия“ напротив обозначава проявленията на Бога в сътвореното битие⁹, които могат да бъдат схващани от човеш-

⁷ По този остроумен начин обобщава моята теза Филип Роземан в рецензията си за книгата ми *Philosophie in Byzanz – Tijdschrift voor filosofie*, 1 (2006), 170–172 (тук стр. 171).

⁸ Вж. също V. LOSSKY, *The Vision of God*, New York, ²1983, 79–80; J. MEYENDORFF, *Byzantine Theology*, New York, 1974, 13–14; Г.Г. Майоров, *Формирование средневековой философии*, Москва, 1979, 147.

⁹ Тоест актовете на творението, провидението, спасението и обожението на човека.

кия разум чрез опосредено познание. Не някой друг, а Григорий Богослов препоръчва като достойни за почит и същински предмети на философстването света или световете, материята, душата, добрите и злите духовни същества, възкресението, съда, възмездието, страданията Христови¹⁰. Икономията в нейния пълен спектър, като даденото в опита на човечеството, е действителният кръг на действие на философията, както тя бива схващана във византийската култура. Докато дискурсивно неизразимият богословски екзистенциален опит стои извън времето и историята, цялата икономия се разгръща във времето и е немислима без времеността, защото обхваща тъкмо свещената история и историята на света. Времето и историчността са основни елементи на философията изобщо, от които произтича собствената *differentia specifica* на философията¹¹.

2. Многозначност на понятието за философия

И при валидността на тази обща позиция следва да се признае, че понятието „философия“ се ползва нееднозначно във византийския културен кръг. „Практическият“ елемент при разбирането за философия действително не бива да бъде подценяван. Отъждествяването на монашеския живот с „философията“, и то с „истинната философия“, е широко разпространено. В един по-широк смисъл, като *meditatio mortis* (μελέτη, респ. μνήμη τοῦ θανάτου), както и като изкуство на из-

¹⁰ GREGORIUS NAZIANZENUS, *Oratio* 27, 10, цит. по: GREGOR VON NAZIANZ, *Theologische Reden*, ed. H. J. SIEBEN, Freiburg – Basel – Wien, 1996, 90–91. (бълг. превод: Григорий Назиански, *Пет богословски слова*, прев. Ив. Христов, София, 1994, 33).

¹¹ Вж. G. КАПРИЕВ, „Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit als Grundelemente der byzantinischen Philosophie“, in: *Die Geschichtlichkeit des philosophischen Denkens*, edd. G. КАПРИЕВ / G. MENSCHING, Sofia, 2004, 58–71.

куствата и знание на знанията, философията се равнопоставя с праведния живот¹².

И философията, тълкувана като логос на биващите като биващи (λόγος τῶν ὄντων ἢ ὄντα), не се интерпретира по еднакъв начин. Става дума за философията, разбираана като добиваното чрез естествения човешки разум истинно знание за биващото като биващо, което е в състояние да открива действителните закони на битието. Схващанията за философията например на полихистора, коментатора и исихаста се различават помежду си, при което трябва да се отчитат и времевите и пространствени несъвпадения¹³. Диференцирането даже може да бъде задълбочено.

Във Византия теология никога не е била преподавана като учебна дисциплина. Висшето училище към Патриархата, следва да се забележи, подготвя висши църковни служители и експерти по канонично право, а не академични богослови¹⁴. Обратно на това, философия бива масово изучавана. В общите училища обаче става дума най-вече за запознаване с античните доктрини. Въпреки няколко отделни интересни развития и пояснения, повечето коментари – при това с много малко изключения – възникват в служба на възпитателни и педагогически цели¹⁵. Те не съдържат почти никакво оригинално философстване. На по-високи нива философията бива

¹² Вж. М. TRIZIO, „Byzantine Philosophy as a Contemporary Historiographical Project“, in: *Recherches de Théologie et Philosophie médiéval*, 1 (2007), 274–275.

¹³ Вж. М. TRIZIO, „Byzantine Philosophy as a Contemporary Historiographical Project“, in: *Recherches de Théologie et Philosophie médiéval*, 1 (2007), 276.

¹⁴ Вж. R. BROWNING, „The Patriarchal School at Constantinople in the Twelfth Century“, in: *Byzantion* 32 (1962), 167–202; 33 (1963), 11–40.

¹⁵ За византийската коментаторска традиция вж. параграфите от Микеле Трицио: „Der griechische Sprachkreis und die byzantinische Kommentartradition“ und „Byzantinische Kommentare zum Corpus Aristotelicum“ in *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 32.2 (2007), 172–177 и 32.3 (2007), 285–290.

преподавана в частни училища. Философията – както институционално, така и индивидуално – присъства по-скоро като частно дело. Философите държат на това, че не следват позицията на някой определен предшественик. Те се чувстват свободни да формират самостоятелно своите учения, методи и проблематики. Личната позиция бива обикновено експлицирана чрез понятия и подходи, произхождащи от различни традиции, тъкмо защото философът никак не е повлиян от тях или пък се влияе съвсем повърхностно¹⁶. Поради това е оправдано да се говори за различни философски проекти във Византия, респ. за различни византийски философии, които чувствително се различават помежду си¹⁷. В последна сметка може да се каже, че във Византия е имало толкова философии, колкото са философите.

В тази връзка е нужно още едно обяснение. Когато говорим за „философия във Византия“, имам обикновено предвид всички философски проекти във византийската култура. Под „византийска философия“ разбирам, напротив, тенденциите, различаващи се от западните традиции с това, че слагат по-интензивно ударението върху динамиката на битието. Те издигат за най-първи предмет на философското мислене не същността, субстанцията или биващото в и за себе си, а неговата действителност, неговите действия и движения и в този смисъл неговото съществуване, чрез което именно може да бъде познавана и същността му. Това особено нюансиране на централната метафизична проблематика разглеждам като специфичен принос на философската култура във Византия.

В рамките на тази парадигма също може да бъде разпознато едно многообразие от програми. Всички те са обаче неизменно обвързани с учението за енергиите. Върху него се

¹⁶ Вж. G. KAPRIEV, „Wichtige Stationen der Wirkungsgeschichte. Byzanz“, in: C. HORN / J. MÜLLER / J. SÖDER (eds.), *Platon-Handbuch*, Stuttgart – Weimar, 2009, 434.

¹⁷ Вж. M. TRIZIO, „Byzantine Philosophy as a Contemporary Historiographical Project“, in: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévale*, 1 (2007), 291–292.

основават и някои от най-тежките дебати в традицията, какъвто е случаят със спора на Григорий Акиндин срещу Григорий Палама и паламитите от неговото време. За разлика от Варлаам от Калабрия и действалите наистина малко по-късно византийски томисти, Акиндин не отрича присъствието на нетварните и вечни същностни енергии на Бога извън Божествеността и в творението. Той самият е практикуващ исихаст, който обаче отрича психо-соматичната техника, утвърдена от Григорий Синаит и неговите последователи. Акиндин твърди, че не сме в състояние да различаваме нетварните и тварните Божии енергии във времепространството на света, доколкото те са налични в своето взаимодействие, тоест в синергията си. Неговите опоненти са на противоположното мнение, при което обаче също слагат централното ударение върху учението за енергиите.

Тематизирането на енергийното учение съвсем не е обичайно само за исихастските спорове от XIV в.¹⁸ В последната глава на своята книга *Богословието на божествените енергии. От началата до Иоан Дамаскин* от 2010 г. Жан-Клод Ларше формулира трийсет основни положения на учението за енергиите, вече устойчиво утвърдени през VIII в.¹⁹ В едно своего рода обобщение от 2008 г. той обръща внимание, че тези положения „формират голяма част от конститутивните елементи на теологията на божествените енергии, развита от св. Григорий Палама“²⁰. Енергийното учение стои в ядрото на многообразните проекти в областта на византийската философия.

¹⁸ Вж. напр. D. BRADSHAW, *Aristotle East and West. Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge 2004, 153–220; отнесените към темата параграфи в G. KAPRIEV, *Philosophie in Byzanz*, Würzburg 2005, 21–149; J.-C. LARCHET, *La théologie des énergies divines. Des origines à saint Jean Damascène*, Paris 2010, passim.

¹⁹ J.-C. LARCHET, *La théologie des énergies divines. Des origines à saint Jean Damascène*, Paris 2010, 455–460.

²⁰ J.-C. LARCHET, *La théologie des énergies divines des origines à saint Jean Damascène*, in: P. LADOCEUR (ed.), *The Wedding Feast*, Montreal 2010, 34.

Предтеоретичната основа на това учение се състои от една всекидневна очевидност. Афористично формулирано: гръцкото *πρᾶγμα* не е безостатъчно тъждествено с латинската *res*. *Πρᾶγμα* е конкретумът на *πράξις*. „*Πράξις*“ по никакъв начин не означава „предметност“, а „действие“, „дело“, „активност“, при което първоначалното ѝ значение е „навлизане“, „проникване“²¹. Битийната действителност се състои следователно не от самостоятелни биващи, а от действия, от конкретни дела на действащите субекти на действителността, посредством които тези субекти могат да бъдат познавани и припознавани като субстанции или – много по-прецизно казано – като ипостаси. Действителността е динамична мрежа, изплетена от кръстосването и синхронизирането, тоест от взаимодействието на ипостасно изразявани действия или – казано на гръцки – енергии.

Мартин Хайдегер забелязва съвършено коректно в своите лекции върху книга Θ на *Μεταφυσικα*, четени през летния семестър на 1931 г. във Фрайбургския университет, че при самия Аристотел битието и биващото се наблюдават от четири главни аспекта, при което всяка от тези перспективни и неотнимаема, искаме ли да познаваме пълноценно битието и биващото. Хайдегер показва, че става дума за едно изложение по схемата на категориите, за друго според силата и енергията, *δύναμις καὶ ἐνέργεια*, за трето с оглед на истината и неистината и за едно четвърто „*κατὰ συμβεβηκός*“, при което в четвъртия казус се имат предвид не само акциденциите, а свойствата изобщо²². Във всички случаи като изходно понятие се взема същността и първото сред определенията на метафизиката или на първата философия, както я наричат гръкоезичните автори, е определянето ѝ като знание за биващото като биващо.

Това обстоятелство е отлично известно на византийските философи. Енергийното учение е, наистина, привилегирова-

²¹ F. PASSOW, *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, v. II/1, Leipzig, 51852 (Nachdruck: Darmstadt, 1983), 1061.

²² M. HEIDEGGER, *Aristoteles, Metaphysik Θ 1–3. Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (= GA, Bd. 33), Frankfurt/Main, 1981, 16–17.

ната ос на тяхната позиция, но то в никакъв случай не представява целия корпус на философските им програми. Абсолютизирането или универсализирането на тезата за природните енергии от страна на съвременните интерпретатори би довело (и довежда) до неразпознаване на същинския облик на византийската философия. То е освен това в състояние да въведе в едно болезнено псевдонаучно суеверие, което не е от полза за никого, освен за неговите адепти.

Самият концепт за енергиите се основава върху формулираната в книга Θ на *Метафизика* Аристотелова теза и нейното разгръщане от страна на елинските (най-вече неоплатоническите) коментатори, която бива четена християнски във византийската традиция и обогатявана с нови измерения. Тезата е концентрирана върху триадата „същност-сила-енергия“ (οὐσία-δύναμις-ἐνέργεια), при което Аристотел различава между два вида действия на същността. От едната страна са енергиите, имащи начало и край, но необвързани с битийната цел (τέλος) на биващото. Той ги нарича „движения“. Ние можем да ги определим като „каузални“ или „инструментални“ действия. От другата страна са енергиите *par excellence*, които Аристотел отъждествява с ентелехията, формата, съществуването и живота. Те биха могли да се определят като „екзистенциални енергии“. Те са екзистенциалното проявление на същността. Такива енергии липсват само на небиващото.

В този контекст и за разлика от Аристотел, византийската традиция провежда строга разлика между битие, същност и съществуване и подчертава ролята на ипостасата. Тя се определя като самостоятелно съществуващо, притежаващо уникални свойства и „въипостазиращо“ една или обаче повече природи или същности (традицията отъждествява двете понятия). Същността е в състояние да съществува само като „въипосташена“, като иманентна на ипостасата. Ипостасата проявява същностните енергии по съответно уникален начин, определян от нейните ἔξεις, тоест от нейните устойчиви вътрешни състояния. Остава само да се подчертае, че с оглед на разумната природа понятията „ὀψοτασις“ (ипостас) и „πρόσωπον“ (лице) биват отъждествявани още от ранните християнски векове.

Ипостаси са обаче далеч не само разумните същества, а всички самостоятелно съществуващи биващи.

При всички различия в програмите на византийската философия, все пак могат да бъдат назовани няколко общи знаменателя, признавани от самите византийски мислители. При това аз ще се концентрирам върху теоретичната философия. Иначе има опасност остротата на формулирания въпрос да избледнее.

3. Християнската философия

Още при кападокийците (особено настойчиво при Григорий Богослов) философията устойчиво се определя като универсалният рационален пътепоказател към истината. Подчертаването на дискурсивния характер на философията е обичаен и за автора на Ареопагитиките, при което той (и първите му схолиасти) я разглеждат като поле на дебата чрез силогистични доказателства²³. Философията и съответните ѝ познавателни практики остават в областта на дискурса, на рационално постижимото и понятийно артикулируемото. Заедно с това се акцентира, че там именно – в областта на философията и при философстването – е възможно частично или тотално отклонение от истината и че може всекиму да се случи да говори неправилно или несъвършено²⁴. Философията е осъществяване на способността за разбиране (*νόησις*) и за вербално изразяване (*ἔκφρασις*) на разбраното²⁵.

Не става дума, разбира се, за някакво произволно избрано философско учение. Не съществува никаква безпредпоставъчна, „неутрална“ философия. Всяка философска система,

²³ Вж. *Scholion in De divinis nominibus (DN) 4, 20* (Migne PG 4, 284AC), *Scholion in DN 4, 22* (Migne PG 4, 288BC), *Scholion in DN 4, 27* (Migne PG 4, 297BC), *Scholion in DN 4, 28* (Migne PG 4, 297C–300B).

²⁴ Вж. *DN 13, 4* (Migne PG 3, 981C–984A).

²⁵ *DN 13, 4* (Migne PG 3, 984A).

която е добре обоснована и не желаеща да бъде абстрактна схематика, рефлектира върху контекстуалната база на своите аргументи. Затова абсолютното знание не може да бъде непосредствена цел на философията. Философията е не мъдростта, а стремежът към онова, което е достъпно за *conditio humanis*²⁶. Всяка философия, независимо дали рефлектира върху това или не, се основава върху някаква аксиоматична база, която не се подлага на експлицитен анализ.

В случая с византийците, с едно евентуално единствено изключение (и то късния Плитон), следва да се установи най-напред дистанцията спрямо елинските философски учения. Още кападокийците отхвърлят ἡ ἔξω или ἔξωθεν φιλοσοφία, т.нар. външна философия, противопоставяна на „нашата философия“ (ἡ ἡμετέρα или καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία), тоест на философията, практикувана от християните. Тя бива експлицитно определена като „християнска философия“, респ. като „философия според християните“ (κατὰ Χριστιανούς φιλοσοφία) най-късно от Максим Изповедник. Максим представя тази философия като учение на отците и го противопоставя срещу доктрините на елинските философи²⁷.

На едно инструктивно място той обяснява четворицата на евангелията в аналогия с четирите елемента (στοιχεῖα) на природата на сетивния свят. Той казва още, че четирите евангелия трябва да бъдат разбирани като символи на вярата, на практическата, естествената и теологическата философия²⁸. Наистина, може да се размишлява за някаква йерархия на природните елементи, на в никакъв случай не бива да се забравя, че

²⁶ Вж. А. SPEER, *Fragile Konvergenz. 3 Essays zu Fragen metaphysischen Denkens*, Köln, 2010, 11–32 [бълг. превод: А. Шпеер, *Метафизичното мислене: крехка конвергенция*, прев. Г. Каприев, София, 2011].

²⁷ Вж. MAXIMUS CONFESSOR, *Mystagogia*, 5, in: PG 91, 673B; Id., *Opuscula theologica et polemica*, 26, in: PG 91, 276AB.

²⁸ MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua ad Ioannem* (= AmbIo), 21, in: Migne PG 91, 1245D–1248A. В тази аналогия вярата се сравнява с елемента на земята, докато теологическата философия се равнополага с елемента на огъня.

четирите елемента могат да бъдат тълкувани като елементи на космическата природа само в случая на тяхното съвместно битийстване и на необходимото им съвместно действие. Липсата или подценяването на един или повече елементи прави фундамента на физиката безсмислен. Същото следва да се твърди по силата на аналогията и за връзката между вяра, практика, естествено познание и теология. Неотчитането на тази неделима връзка би направило според Максим безсмислен фундамента на човешкото познание. Вследствие на това човешкото съществуване, както в отделните си измерения, така и като цяло, би могло да се проявява само като ущърбно или даже абсурдно. Става дума следователно за една философия, което има за своя аксиоматична основа истините на християнското учение.

Максим провежда строга разлика между философия и мъдрост, но заедно с това ги полага в един общ контекст. Мъдростта е познавателното измерение и познавателното осъществяване на богословския опит. С думата „мъдрост“ (σοφία) Максим обозначава най-напред мъдростта Божия, насочена към творението и даваща за притежание на блажено съзращаващите според мярата на всеки един от тях²⁹. Мъдростта, заявява Максим, е причината за възникването на философията и заедно с това нейна цел. Тя стои в началото на генезиса на философията и я мотивира като нейна финална причина. Целта на философията се състои в това да се влее в мъдростта. Да стане мъдрост. Тя крачи към мъдростта като нейна целева причина в едно свързващо ги родство (οἰκειότης σχετικῆ)³⁰. Относителната самостоятелност на философията произтича от необходимостта да се осъществява богопознанието в този начин на съществуване на човешката природа и чрез творението и природните логоси, при което тяхното познаване със силата на разума е тъкмо областта на философското.

Имайки пред очи именно тази философия Григорий Богослов заявява: „Ние сме родени с разум (λόγος) и се устремява-

²⁹ Вж. MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua ad Thomam* (= AmbTh), praef. (PG 91, 1032A).

³⁰ Вж. MAXIMUS CONFESSOR, AmbIo, 10 (PG 91, 1136CD).

ме чрез разума към Логоса (διὰ λόγου πρὸς Λόγον σπεύδοντες)³¹. Това изречение се предшества от размишлението, че сме длъжни да или да философстваме, или да уважаваме философията, ако не искаме напълно да отпадем от благото и да бъдем осъдени за неразумие (ἄλογία)³². Не е случайност, че дори мислителите, категорично акцентиращи богословския опит като истинно знание за Бога и разглеждат дискурсивното богопознание като недостатъчно, се въздържат да отхвърлят това познание и философското знание. Тук бих споменал на първо място името на Симеон Нови Богослов³³.

В този смисъл формулира тезата си и Григорий Палама: „Притежаваме две очи на душата“³⁴. Позовавайки се на Исаак Сирий, Палама насочва вниманието към двата необходими

³¹ GREGORIUS NAZIANZENUS, *Oratio* 25, in: Migne PG 35, 1197A.

³² Ibid.

³³ Както е известно, Симеон Нови Богослов е от самото начало скептичен спрямо школската теология и отъждествява християнската вяра с опитното богопознание. Симеон противопоставя на богословската силогистика едно богопознание, основано върху вътрешното просветление. Той отхвърля мнението, че християнското поведение стъпва единствено върху рефлексивната сила на интелекта и слага ударението върху недискурсивния духовен опит на човека. Това обстоятелство не му пречи дълбоко да уважава високата ученост на своя основен опонент – Стефан, бивш митрополит на Никомидия и изтъкнат придворен богослов – вж. G. PODSKALSKY, „Religion und religiöses Leben im Byzanz des 11. Jahrhunderts“, in: *Orientalia Christiana Periodica*, 17 (1951), 385–394; V. LOSSKY, *The Vision of God*, New York, 21983, 144–151; J. MEYENDORFF, *St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris, 1959, 50–57; T. ŠPIDLIK, „Syméon le Nouveau Théologien“, in: *Dictionnaire de spiritualité*, t. 12, Paris, 1983, coll. 1387–1401; J. KODER, „Symeon der – junge und neue – Theologe“, in: *Lexikon christlicher Denker*, Stuttgart – Weimar, 2000, 660–662.

³⁴ „Δύο ψυχικούς ἔχομεν ὀφθαλμούς“ – *Triades* 2, 3, 15 (I, 551, 15–16). Произведенията на Григорий Палама се цитират по изданието: GREGORIOS PALAMAS, *Συγγράμματα*, edd. P. CHRISTOU et alii, Thessaloniki, 1966 ff.

кръгзора на човешкото познание. С едното „око“ ние виждаме силата и мъдростта Божия, скрити в природните неща, а с другото – славата на Неговата собствена природа. Знанието за биващото води към познания за Бога чрез опосредени рационални заключения, докато притежанието на вечната божествена светлина прави видим Бог в непосредственото съзерцание, издигащо над всяко биващо³⁵. Така биват легитимирани два вида познание: природната и духовната *γνώσις*, при което първата обхваща рационално-дискурсивното познание за биващото (*γνώσις τῶν ὄντων*)³⁶. То съдържа само онова, което по никакъв начин не надхвърля тварния разум. Тъкмо този дар Божи е обаче условието и основата на всяко познание³⁷. Духовният опит е, напротив, адекватното познание за Бога.

4. Дискурсивната теология

Палама строго различава духовния опит от теологията, при което той я схваща в рамките на тясното понятие, което по това време е вече доминиращо и определя теологията като дискурсивно знание за Божественото. В сравнение с мистичното съзерцание теологията стои по-скоро близо до философското знание. Тя не напуска пространството на думите, на логическия дискурс³⁸. Дискурсивното знание (*γνώσις*) се определя от Палама като силата (*δύναμις*), свързваща интелекта с творението³⁹. Задачата на дискурсивната теология е да артикулира истинното богопознание и да го прави разбираемо за онези, които нямат мистическия опит и въпреки това

³⁵ GREGORIOS PALAMAS, *Triades*, II, 3, 15–17 (I, 551,4–554,13); *Capita 150*, 114 (V, 98,23–27); *Contra Akindynon* I, 6 (III, 42,1–2).

³⁶ GREGORIOS PALAMAS, *Capita 150*, 123 (V, 104,17–20).

³⁷ GREGORIOS PALAMAS, *Triades*, II, 3, 42; III, 1, 30 (I, 575,29–576,4; 642,10–12).

³⁸ GREGORIOS PALAMAS, *Epistula I ad Barlaam*, 52 (I, 290,5–28); *Triades*, I, 3, 42 (I, 453,8–9).

³⁹ GREGORIOS PALAMAS, *Triades*, II, 3, 48 (I, 581,31–32).

се стремят към него⁴⁰. Палама се изказва по подобен начин за значението на философията. Има и глуповата философия, заявява той, която пропуска богопознанието. Това се случва винаги, когато философията се отдава на илюзията за някаква абсолютна меродавност. Философията трябва да снизи претенциите си да може да дава от само себе си сигурно познание за Божественото. Ако обаче постигне естествената си цел, тя влиза в хармония с мъдростта на светия Дух⁴¹.

Тази позиция получава формулировката си още в наукоучението на Фотий. Той съвсем не отхвърля стародавното определение на теологията. И според него теологията *par excellence* дава свидетелство за единството и троичността на Троицата и се различава от икономията, която от своя страна обхваща творението, възплъщението, спасението и свързано то с тях. В този контекст теологията е самопроявлението на Божествеността: Писанието и божественото откровение⁴². Богословският опит, имащ в последна сметка дълбоко личен характер, се изявява под формата на „мистагогия“, „йерология“ или „химнология“, при което постиганото знание бива придавано от божествената любов и благодат⁴³. Това „знание“ е основата на богословския дискурс.

Фотий при това е първият във византийската традиция, който обвързва с теологията процесите и резултатите, свързани с употребата на богоприличните фантазии или представи, постигнати посредством придобиване на едно знание чрез аналогии (*δι' ἀναλογίας γυνῶσις*) и имащи дефинитивно рацио-

⁴⁰ GREGORIOS PALAMAS, *Triades* I, 3, 42 (I,453,8–12).

⁴¹ GREGORIOS PALAMAS, *Triades* I, 1, 12; II, 1, 23 (I,374,24–375,1; 485,32–486,10). Вж. G. KAPRIEV, „Es sind zwei Augen der Seele. Vernunft und Offenbarung gemäß der Hesychasten des 13. und 14. Jahrhundert“, in: *Vernunft und Offenbarung*, edd. G. KAPRIEV / G. MENSCHING, Sofia, 2006, 57–69.

⁴² Cf. PHOTIOS, *Amphilochiae*, 1,14–15; 181 (PG 101, 64C–68A; 892A).

⁴³ PHOTIOS, *Amphilochiae*, 189 (PG 101, 913D).

нален характер⁴⁴. По този начин той въвежда в дотогава установената словоупотреба една корекция, която остава валидна през цялата следваща история на византийската култура.

Когато говори за присъствието в човешкия свят на „теологията, стояща отвъд материята“ (ἡ ὕλης ὑπερκαμμένη θεολογία), той въвежда изрази като καθ' ἡμᾶς θεολογία или ἡ ἡμῶν θεολογία⁴⁵, употребявани дотогава само относно философията. С тях Фотий има предвид спекулативното богословско учение⁴⁶. Той определя теологията като висшето дискурсивно знание, чийто предмет е във висша степен отдалечен от телесното, видимото, материалното. В този смисъл той говори за „първата философия“ (ἡ πρώτη φιλοσοφία), която следва да се различава от философията, решаваща технико-философски проблеми⁴⁷. Теологията като човешка размисъл той схваща като рефлексия върху благодатно полученото богопознание. Теологията и философията биват следователно положени на едно общо ниво, където спекулативната теология поема ролята на най-възвишения дискурс на първата философия.

5. Аксиоматиката на византийската философия

Вярата и богословският опит генерират следователно по дефинитивен начин базата на византийската философия. Заедно с това е точно толкова дефинитивно невъзможно те да упражняват тази функция сами по себе си. Тяхното свое-

⁴⁴ Cf. G. KAPRIEV, „Die gottgebührenden Phantasien und die Gotteschau bei Photios“, in: *Intellect and Imagination* (= *Rencontres de philosophie médiévale*, 11), edd. M. C. RACHENO / J. F. MEIRINHO, Turnhout, 2006, 473–481.

⁴⁵ ΦΩΤΙΟΣ, *Amphilochiae*, 182 (PG 101, 896C, 897D).

⁴⁶ Тук той говори за една инспирирана от светите слова διδασκαλία и за една дисциплина (μάθησις), размишляваща върху свръхприродното – ΦΩΤΙΟΣ, *Amphilochiae*, 190,4 (PG 101, 920C).

⁴⁷ ΦΩΤΙΟΣ, *Amphilochiae*, 138 (PG 101, 769A).

образие се състои не на последно място в дискурсивната им неартикулируемост. Една изходна точка на философията, неадекватно съответна на разума, е точно толкова невъзможна, колкото някаква ирационална теоретична философия. Собствената база на християнската философия следва да се намира отново в областта на артикулираната философия. Тя, артикулираната философия, също не е единно понятие. Тук трябва да се различава поне между догматична и спекулативна теология. Обхватът на догматичната теология е тъкмо аксиоматичната база на християнската философия.

Догматиката на източната Църква в нейната пълнота е заедността на континуитетно засвидетелстваната в Писанието и традицията вяра на Църквата. Догматичното свидетелство на вярата се разбира като възможно най-ярквата демонстрация на вътрешната съгласуваност на цялото учение с целостта на традицията⁴⁸. Макар тази Църква да не признава някаква „dogma definitum“ на някоя авторитативна учителна служба като догматиката *par excellence*, като пътеводни догматични свидетелства се схващат най-първом решенията на вселенските и някои регионални събори. Самото изработване на тези формулировки, както и координацията на догмите една с друга и с цялото системно съдържание на изграденото върху тях мислене, крият обаче в себе си интензивна философска работа.

Не мога да се въздържа и ще приведа моя пример-фаворит. Става дума за една солидна редакция на втория член от *Символа на вярата*, предприета от Втория вселенски събор. Съборът в Никея включва във второто изречение на Символа още преди споменаването на философски произведеното понятие „единосъщен [с Отца]“ (ὁμοούσιον [τῷ πατρί]) подчиненото изречение „тоест от същността на Отца [роден]“ (τοῦτέστιν ἐκ

⁴⁸ H.-J. SCHULZ, „Einführung zur Übersicht über die Glaubensurkunden“ – Въведение към E. v. IVÁNKA, „Das Dogma der orthodoxen Kirche im Spiegel der wichtigsten Glaubensurkunden“, in: *Handbuch der Ostkirchenkunde*, Bd. 1, hrsg. W. NYSSSEN / H.-J. SCHULZ / P. WIERTZ, Düsseldorf, 1984, 289.

τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς [γεννηθέντα])⁴⁹. Този израз отпада на събора в Константинопол по разбираеми съображения. Символът от Никея употребява (в последното си изречение) почти синонимно понятията „ипостас“ (ὕπόστασις) и „същност“ (οὐσία)⁵⁰. След философската работа на кападокийците, целяща не на последно място понятийните дефиниции на „същност“ и „ипостас“, некоректността или във всеки случай двусмислението на това подчинено изречение става очевидна.

Подобна философска работа може да бъде исторически идентифицирана във всички случаи на догматично производство. Едва след догматизирането на съответните тези те вече не се числят към сферата на компетентност на философията. Тази база не подлежи на философско проблематизиране. По-нататък тя може да бъде обяснявана, но не и разширявана или преобразувана. Защото става дума за аксиоми, тук не може нито да се аргументира, нито да се преформулира: те вече не подлежат на дискусия. Тъкмо тази аксиоматика става базата за изработването на теологумените, философемите и аргументационните структури на византийските философи, в което се състои тяхната същинска специализирана дейност и въз основа на която могат да бъдат оценявани своеобразието и качеството на техните програми. Подходите в областта на философско-богословската спекуляция изглеждат съвсем различно в сравнение с подхода към догматиката. Тук се проявява личната креативност на мислителя, както и неговият философски характер, и едва тук той се показва готов да търси отговор срещу аргументите на опонентите си и да открива решения, независимо от това дали тези опоненти споделят аксиоматичната база или обаче не я споделят.

Предметното различаване между догматичния и спекулативния, респ. философския подход към богословската тематична област може да бъде проследено в цялото дело на

⁴⁹ Cf. H. DENZINGER, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, hrsg. P. HÜNERMANN, Freiburg Brsg. – Basel – Rom – Wien, ³⁹2001, 125 (S. 62).

⁵⁰ Ibid., 126 (S. 64).

византийските философи. В съответствие с това, различен е и начинът на отнасяне към философските и особено към латинските авторитети.

Образцова в това отношение е експлицитната позиция на Марк Евгеник. От една страна той настоява, че е дълг съхраняването на Православието и на наследените от отците догми⁵¹. По тази причина той отказва да се съгласява с твърдения, издигащи претенцията да формулират догматична доктрина, противоречаща на православното църковно учение. Защото става дума за аксиоми, тук не може да се доказва или интерпретира, независимо от превъзходността на авторите в светостта или в учеността⁵². Съвсем иначе подхожда той, когато става дума за философско-богословска спекулация. Тук той заявява готовност да търси отговори срещу аргументите на опонентите си и да предлага решения⁵³. Марк заявява, че на философските умозаклучения (включително на неговите собствени) са присъщи различни степени на сигурност и необходимост⁵⁴. Така обаче не се има предвид, че философията е в състояние да се ангажира най-много с предположения. Съвсем напротив, той настоява, че задачата на философията е достигането и защитата на истината, макар тази истина да се постига със силите на разума⁵⁵.

Теологията в същински смисъл църковното учение оказват от своя страна решително влияние върху християнската философия. При това не става дума само за преформулирания или новоформулирания на понятия и тези, а и за формирането

⁵¹ MARKOS EUGENIKOS, *Oratio prima de igne purgatorio*, 1, in: *Patrologia Orientalis*, vol. 15, 40,6–9.

⁵² MARKOS EUGENIKOS, *Oratio altera de igne purgatorio*, 15, in: *Patrologia orientalis*, vol. 15, 124,17–27.

⁵³ MARKOS EUGENIKOS, *Oratio prima de igne purgatorio*, 1, in: *Patrologia Orientalis*, vol. 15, 39,9–13.

⁵⁴ MARKOS EUGENIKOS, *Morientis oratio ad amicos*, B, in: *Patrologia orientalis*, vol. 17, 486,14–487,1.

⁵⁵ MARKOS EUGENIKOS, *Ad Georgium Scholarium epistola*, 1–2, in: *Patrologia orientalis*, vol. 17, 460,7–461,29.

на фундаментални структурни елементи. На първо място тук следва да се спомене скъсването с елинското есенциално мислене и налагането на персоналното мислене. Не природата, а ипостасата добива сега най-високия ранг⁵⁶. Значимост имат и акцентирането на екзистенциалните измерения, историчността и т.н. Теологията слага отпечатък върху философията по един фундаментален начин.

6. Съвременната рецепция на византийската философия

След падането на Константинопол през 1453 г. започва западането и на философската традиция във Византия. Представявана от все по-малко автори и отличаваща се с все по-малка креативност и оригиналност, най-късно в средата на XVIII в. угасват и последните ѝ прояви. От последните десетилетия на XVIII в. и в културната област на византинизма, тоест в кръга, формиран културно от Византия, интересът към философското знание започва да се задоволява чрез формите на западното мислене и особено чрез философските модели на Просвещението. Тази ситуация бива мощно легитимирана посредством нововъзникващите университети и останалите образователни институции. Византийската философия загубва всякаква научна актуалност. През последните двеста години едва ли може да бъде идентифицирана академична фигура, застъпваща като своя философска програма византийската философия в пълния обхват на нейните измерения.

Специализираното изследване на византийската философия започва около средата на XX в. и е документирано най-напред чрез публикуваната през 1949 г. в Париж книга на Василиос Татакис *Византийската философия (La philosophie byzantine)*. Самият Татакис заявява ясно в предговора, че няма предходни изследователски резултати и текстове, на които да би могъл да се опре: философското мислене във Византия

⁵⁶ Вж. W. KASPER, *Jesus der Christus*, Mainz ¹⁰1986, 212.

не е било никога преди това предмет на задълбочено и методично изследване. Татакис е действителният начинател на тези изследвания. След общите очерци на Бек, Йолер, Хунгер, Подскалски, Бенакис, Каприев, както и след трасиращата работа над отделни автори и теми на изследователи като Шеруд, Балтазар и Ларше (Максим Изповедник), Котер (Дамаскин), Пападакис (Григорий II), Риго (Григорий Синаит и Кокин), Майендорф и Синкевич (Палама), Пападопулос (Ангеликуд и византийските томисти) и на мнозина други, бяха между-временно решени общите въпроси като тези за спецификата на философията във Византия, за нейните основни измерения и топоси. В хода на първото десетилетие на сегашния век, следва да се забележи, приключи „революционният“ период на нашата дисциплина и започна времето на „нормалната“ наука. Дължни сме, струва ми се, да обявим края на екстензивния и началото на интензивния етап в нашата научна област. Изследванията демонстрират между-временно растяща интензивност и респектиращи резултати. По-младото поколение (тук бих споменал имената на Я. А. Деметракопулос, В. В. Петров, М. Трицио, См. Марков, Ф. Иванович, М. Джорджевич, Д. Манолова и др.) се отказва от просвещенските изложения и навлиза в дълбочина, при което се насочва специализирано към конкретни, но симптоматични проблеми. Следва да бъдат забелязани както вече огромният материален и технически фонд, така и отказът от зачитане на лаическото изискване за „помощни аналогии“ между византийската и много по-детайлно изследваната западна традиции. Авторите се въздържат от обобщаващи заключения, при което си дават ясна сметка, че новите открития биха могли да поставят под въпрос някои от досегашните общи позиции⁵⁷.

⁵⁷ Вж. L. BENAΚIS, „Current Research in Byzantine Philosophy“, in: *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, hrsg. K. IERODIAKONOU, Oxford, 2002, 283–288; G. KAPPIEV, „The Modern Study of Byzantine Philosophy“, in: *Bulletin de philosophie médiévale*, 48 (2006), Leuven, 3–13; M. TRIZIO, „Byzantine Philosophy as a Contemporary Historiographical Project“, in: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévale*, 1 (2007), 247–294.

Налице са дори позитивни опити за приложение на отделни мотиви, методи и концепти на тази философия в съвременни изследвания, дори в други, не собствено философски дисциплинарни области. Познати са ми такива проекти в сферата на физиката и особено на квантовата механика, медицината, психологията и социологията. Искам да спомена накратко два от тях. И двата проекта са свързани с осевия концепт на византийската философия, а именно с учението за енергиите.

Проектът на Стоян Танев⁵⁸ изследва употребата на понятието „енергия“ в богословието на съвременната православна църква и във физиката (особено в квантовата физика), както и потенциалната релевантност на подобно паралелно изследване. Танев започва с дискусията върху методологичните основания за паралелното наблюдаване на понятията за енергия в теологията и физиката, при което се концентрира върху два дебата: между Палама и Варлаам и между Бор и Айнщайн. Извеждат се фундаментални съответствия, при които и в двата случая различаването между същност и енергия полага мостовете между видимо и невидимо, скрито и явно, познаваемо и непознаваемо. В тази връзка се обсъждат разликите между класическа и кватова, респ. божествена и човешка епистемология, спецификата на ипостасната същина на енергийната проява, необходимостта от преодоляване на законите на класическата логика и разгръщането на друга логическа система, както и съобразяването с границите на човешкото познание. Важно е заключението, че и в двете области епистемологичното ниво зависи от онтологическата парадигма. Невидимата и непредставима природа на биващото се тълкува и в двата случая на фона на съответната система от социални действия и на общностния живот, определяни от конкретните развития на интелектуалната и/или сакраменталната традиция. И в двата случая се аргументира посредством границите на поз-

⁵⁸ S. TANEV, „The Concept of Energy in Orthodox Theology and in Physics“, in: *The Wedding Feast*, ed. P. LADOUCEUR, Montreal, 2010, 67–102.

навателните способности, при което тези граници се схващат като част от самото познание. И в двата случая се оперира с два необходимо различни езика на анализа, следващ антиномичната същина на познавателния обект. Така се формира нова логическа конструкция, водеща отчасти нормативната „Аристотелова“ логика и особено отчасти метафизичната ѝ база, при което се провежда разлика между битие, същност и съществуване и се подчертава онтологичната твърдественост на действащия субект. Най-сетне, демонстрира се потенциалът на паралелния анализ, чрез който всяка от двете дисциплинарни области би могла да е в състояние да обяснява иманентни дифузни проблематики посредством концептуалната аналогия.

Проектът на Иван Чалъков и Георги Каприев, чиито първи резултати бяха публикувани още през 2005 г.⁵⁹, се захваща от социологическа гледна точка с теорията за действието и синергията, развита в рамките на византийската философия. Проектът цели нейното приложение в контекста на съвременни социологически програми и особено на *actor-network theory* и *sociology of regimes of engagement*, релативиращи утвърдените анализи на човешките действия (human actions) и социалния детерминизъм, основан върху субект-обектната схема. Става дума за методично ползване на това учение, откриващо друго измерение в проблематиката в сравнение с модерните философски и социално-научни концепции. Проектът се основава върху три основни пункта: 1) „Двойната природа“ на действията на същността, които още Аристотел

⁵⁹ Вж. G. KAPRIEV, I. TCHALAKOV, „Actor-Network Theory and Byzantine Interpretation of Aristotle’s Theory of Action: Three Points of Possible Dialogue“, in: *Yearbook of the Institute for Advanced Studies on Science, Technology and Society*, Volume 57, hrsg. A. BAMME / G. GETZINGER / B. WIESER, München – Wien, 2009, 207–238; I. TCHALAKOV, G. KAPRIEV, „The Limits of Causal Action: Actor-Network Theory Notion of Translation and Aristotle’s Notion of Action“, in: *Yearbook of the Institute for Advanced Studies on Science, Technology and Society*, Volume 47, hrsg. A. BAMME / G. GETZINGER / B. WIESER, München – Wien, 2005, 389–433.

подразделя на „каузални, респ. инструментални действия“ (движения) и „екзистенциални действия“ (енергии в собствен смисъл); 2) развитите във Византия схващане за *ὕποστασις* и *περιχώρησις* и свързаната с тях *συνεργία*; 3) характерно интерпретираното понятие за *ἔξις*. С това се прави опит понятиyno да се обяснят емпирично установимите разлики между начините на действие на субектите. Ударението пада върху енергийния обмен между ипостасите, чрез който се релативира социалната каузалност. При това се утвърждава една енергийна асиметрия, зависеща от това, коя ипостас има инициативата в съответния момент от синергийния процес, при което като дейци в този процес се мислят не само човешки ипостаси. Тезата на авторите гласи, че тази новоразкрита социологическа перспектива разширява ресурсите ни за разбиране на човешкото действие. Това важи особено за анализа на такива малко изследвани или просто занемарени феномени като съпротива, устояване, трайност и иновация. Така се постига възможността те да бъдат разглеждани сами по себе си, без да се редуцират до отклонения или преноси или обаче да се тълкуват в духа на някаква нездрава социологическа мистика. Освен това се анализират проверимо интеракциите между човешки и не-човешки дейци, при което социалната роля на последните се въвежда в полезрението на научните социални изследвания.

Доколкото имам право да преценявам, мисля, че тези проекти са иновативни и продуктивни в изследователските си сфери. Дали обаче те представляват някакво възкресяване на византийската философия? Не, те не са това. Наистина, става дума за прилагане на мотиви, методи, понятия и позиции, свойствени на византийската философия и даже числящи се към нейните емблеми. Става дума обаче тъкмо за заемки, ползвани фрагментарно и откъснати от първоначалната им систематична цялост. Те са инструментализирани и положени в съвсем други мисловни формати. Те функционират в моделното пространство на модерното и постмодерното мислене на Запада, без оглед на собствената проблематика на византийската философия и нейната същинска структура.

Оттук се извежда едно обратно доказателство за конституцията на тази философия: споменатите проекти не са жестове на византийското философстване, тъкмо защото са сепарирани от аксиоматичната му база и дори съзнателно я поставят в скоби. Византийската философия е аксиоматична по своя характер; тя е по същността си християнска философия.

Дали обаче такива успешни проекти са възможни без досконално познаване на тази философия и нейните основания? Не, не са възможни и емпирично наличните опити за обратното свидетелстват за истински научни катастрофи. Самосъзнаващото се философско мислене е в последна сметка и мислене върху мислене; философстване върху философстване. Така наречената „история на философията“ е в своята действеност не някаква архиварска работа. Тя е палимпсестно философстване: един палимпсест, в който двата слоя са взаимно актуални.

HELENA PANCZOVÁ
(BRATISLAVA)

THE LIFE OF ST. OLYMPIAS AND ST. JOHN CHRYSOSTOME'S LETTERS

Olympias (368 – approximately 410), an aristocrat from Constantinople, entered history not thanks to the magnificent life at the imperial court, for which she was predestined by her birth, but thanks to her personal choice of poverty and the service to the needy in her native city. As she was living in the centre of political and religious activity and had contacts both at the court and among the high clergy (Gregory of Nazianzus, Gregory of Nyssa and, especially, with St. John Chrysostome), it is not surprising that we are well informed about her life from her contemporaries, so we can reconstruct it reliably.

Written sources about Olympias

The Church historians Socrates and Sozomenus mention Olympias. Palladius devotes to her a whole chapter (56) of his history of monasticism *Historia Lausiaca*. Another of his works, the *Dialogue about the life of John Chrysostome* is an excellent source, too.¹ From the time of John's exile we have more than two hundred and thirty letters, which he wrote to more than one hundred ad-

¹ The personality of Palladius connects Olympias with Melania the Younger: Palladius was John's friend and constant companion before his exile. However, after the outbreak of violence in Constantinople he had to leave, too. He went to Rome, where he was a guest of Melania the Younger and Pinianus. The said *Dialogue* takes place in Rome, too, and Olympia is one of its participants.