

Георги Капрев

ВИЗАНТИЙСКАТА ФИЛОСОФИЯ
ЧЕТИРИ ЦЕНТЪРА НА СИНТЕЗА
ВТОРО ДОПЪЛНЕНО ИЗДАНИЕ

София, 2011

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“.

© Георги Каприев, автор, 2011

© Издателство „Изток-Запад“, 2011

ISBN 978-954-321-865-3

ГЕОРГИ КАПРИЕВ

ВИЗАНТИЙСКА Философия

Второ допълнено издание



На Зорница и Деница

СЪДЪРЖАНИЕ

Предговор към второто издание 11

Встъпление..... 15

ВЪВЕДЕНИЕ / 19

Обща характеристика 19

Предвизантийската традиция 32

Атанасий Александрийски..... 32

Кападокийците 33

Евагрий Понтийски..... 44

Последователите-критици на Евагрий..... 47

Кирил Александрийски 49

Следхалкидонските дебати..... 51

Леонтий от Византион и Леонтий от Иерусалим..... 53

Дионисий Псевдо-Ареопагит..... 56

МАКСИМ ИЗПОВЕДНИК / 61

ПОЗНАНИЕ И БОГОПОЗНАНИЕ 64

Непознаваемост и познаваемост на Божествеността..... 65

Теология и мъдрост..... 66

Непосредствено и опосредено познание 67

Мъдрост и философия 70

Християнската философия 73

Познавателните методи (катафатика и апофатика)..... 77

ОНТОЛОГИЯ И ТРИАДОЛОГИЯ 83

Логосът на същността и *тропосът* на съществуването..... 85

Същност и ипостас..... 87

Природните енергии.....	91
Логосите на нещата.....	96
Творение – движение – покой.....	103
АНТРОПОЛОГИЯ И ХРИСТОЛОГИЯ.....	104
Човешката природа.....	105
Човешката воля.....	107
Ἐξίς: персоналният фактор.....	108
Сътворяване и раждане на човека.....	115
Съставната ипостас на Христа.....	116
Двете воли и двете енергии.....	119
Перихорезата.....	123
Въплъщението и спасението.....	126
ИСТОРИЯ И ЕСХАТОЛОГИЯ.....	127
Духът Свети и Църквата.....	129
Битие – благо битие – вечно битие.....	132
Апокатастасисът.....	136
Процесът на богопричастяването.....	138
Практиката.....	142
Природното съзерцание.....	145
Теологията.....	148
Екстазът.....	150
Обожението.....	151
Преодоляването на петте разделения.....	153

ИОАН ДАМАСКИН / 159

ФИЛОСОФИЯ И БОГОМИСЛИЕ.....	163
Непознаваемост и познаваемост на Бога.....	163
Утвърдителни и отрицателни имена на Бога.....	164
Теология – философия – диалектика.....	165
Първото име на Бога.....	170
Доказателствата за съществуването на Бога.....	171
ТРИАДОЛОГИЯ.....	172
Божествената същност.....	172
Учението за ипостасите.....	174

Отец	177
Син.....	179
Свети Дух.....	180
Перихорезата на ипостасите	182
Енергиите на Бога.....	183
ХРИСТОЛОГИЯ	185
Двете природи и едната ипостас.....	185
Човешката природа	186
Съществуването на природите в ипостасата на Христа.....	188
Двете воли и двете енергии в Христа.....	190
Перихорезата на природите.....	193
Иконопочитанието.....	196
Целта на Въплъщението	200
ЕСХАТОЛОГИЯ И СОТИРИОЛОГИЯ	201
Възможността за спасение	201
Законът и вярата.....	203
Съзерцание и молитва.....	203
Светите тайнства	205
Възкресението и обожението.....	207
ПАТРИАРХ ФОТИЙ / 209	
ЖИЗНЕОПИСАНИЕ.....	209
Църковният политик.....	211
Фотиевата схизма.....	213
Интелектуалният водач.....	216
Интелектуалният стил на епохата.....	218
Личният стил на Фотий.....	219
Съчиненията.....	224
ПОЗНАНИЕ И БОГОПОЗНАНИЕ.....	226
Непознаваемост и познаваемост на Бога	226
Теологията.....	231
Философията.....	232
ТРИАДОЛОГИЯ.....	237
Божествената Триада и Монада.....	237

Бог Отец.....	241
Изхождането на Светия Дух.....	243
ХРИСТОЛОГИЯ.....	248
Боговъплъщението.....	248
Ипостасното възприемане на човека.....	251
Богородица и светите образи.....	253
ЕСХАТОЛОГИЯ И СОТИРИОЛОГИЯ.....	255
Благодатта и човешката свобода.....	255
Спасението.....	257

ОТ ФОТИЙ ДО ПАЛАМА / 261

Теоцентричен и антропоцентричен хуманизъм.....	261
Симеон Нови Богослов.....	262
Никита Ститат.....	267
Михаил Псел.....	270
Иоан Итал.....	278
Евстратий Никейски и коментаторите на Аристотел.....	280
Николай от Метон.....	283
Схизмата от 1054 г.	284
Византийският XII в.....	286
Никейският период (1204–1261).....	290
Култур-патриоти и консерватори.....	291
Никифор Влемид.....	293
Теодор II Ласкарис.....	295
Георгий Акрополит.....	296
Мануил Холобол.....	297
Мануил Плануд.....	299
Иоан Педиазим.....	300
Георгий Пахимер.....	300
Теодор Метохит.....	303
Никифор Хумн.....	305
Дебатите след Лионския събор.....	307
Иоан XI Век.....	308
Георгий от Кипър (Григорий II).....	309
Исихазмът и Григорий Синаит.....	312

ГРИГОРИЙ ПАЛАМА / 319

ПАЛАМИТСКИЯТ СИНТЕЗ	319
Жизнен път и съчинения	321
Исихастският спор	322
Варлаам	323
Акиндин	326
Никифор Григора	330
Исихастските спорове и латинската схоластика	332
Иоан Кантакузин	333
БОГОПОЗНАНИЕТО	335
Богопознавателният опит	336
Теологията. Апофатиката	340
Философията	344
Понятието за философия	345
Структурата на човешкото познание	346
Доказателственият метод	349
Отношение към елинската философия	352
Философ ли е Палама?	354
ТРИАДОЛОГИЯ. СЪЩНОСТТА И ЕНЕРГИЯТА НА БОГА	358
Триадологичната предпоставка	358
Природната енергия на Бога	361
Различието между същността и енергията	363
Излъчването на енергиите	366
Обожавашите и творческите енергии	369
ХРИСТОЦЕНТРИЗМЪТ НА ПАЛАМИТСКОТО УЧЕНИЕ	372
Корекцията на Дионисиевото учение за йерархията	373
Въплъщението и обожението	375
Метаисторичното присъствие на Христос	376
Таворската светлина	378
ОБОЖЕНИЕТО НА ЧОВЕКА	379
Причастността към божествената енергия	380
Приносът на човешката свобода	382
Психосоматичното единство на човека	383
Тайнствата	389
Човешката ипостас и обожението	391

ОТ 1354 ДО 1453 / 395

Византийският томизъм.....	395
Димитрий Кидон.....	395
Прохор Кидон.....	400
Антипаламитите.....	404
Антитомистите.....	407
Нил Кавасила.....	407
Филотей Кокин.....	409
Калист Ангеликуд.....	412
Николай Кавасила.....	414
Фераро-флорентинският събор (1438–1439).....	420
Марк Евгеник.....	421
Висарион.....	425
Георгий Гемист Плитон.....	429
Платонизъм и аристотелизъм във Византия.....	432
Георгий Схолар (Генадий II).....	436

Приложение / 445

История и състояние на академичните изследвания по византийска философия.....	445
1. Карл Крумбахер и Алберт Ерхард.....	445
2. Василиос Татакис.....	447
3. Ханс-Георг Бек.....	449
4. Клаус Йолер.....	449
5. Херберт Хунгер.....	450
6. Герхард Подскалки.....	451
7. Богословите-неопаламити.....	452
8. Линос Бенакис.....	453
9. Георги Каприев.....	455
10. Новият етап на изследванията.....	457
10.1. Катерина Йеродякону.....	457
10.2. Микеле Трицио.....	457
11. Рекапитулация.....	458

ПРЕДГОВОР КЪМ ВТОРОТО ИЗДАНИЕ

Византийската философия. Четири центъра на синтеза се появи през 2001 г. в издателство ЛИК. Междувременно книгата набра популярност, превръщайки се и в учебник за студентите както във философските, така и в богословските факултети. Тиражът се изчерпа и зачестиха подканите за нейното преиздаване. Нарушавам въздържанието си да сторя това именно със съзнанието за образователния смисъл на публикацията. Което добавя още един към проблемите, свързани с второто му издаване, дължащо се в решаваща степен на настойчивостта на Любен Козарев и издателство „Изток-Запад“.

През изминалите 10 години се появи книгата ми *Philosophie in Byzanz* (Кьонигсхаузен & Нойман, Вюрцбург, 2005), която наистина съхранява в общи линии структурата на българското издание, но е поне два пъти по-обемна. Последвалите изследвания задълбочиха, разшириха и усложниха знанията и позициите ми. Тяхното монографично представяне обаче би довело нещата до там, че евентуалният твърде обширен том би затруднил ползването му като учебен справочник и би обезсмислило идеята за преиздаването на текста. Точно поради това си позволявам добавянето само на няколко нови параграфа, както и някои разширения, които ми се виждат строго необходими за съвременния образователен процес по темата. Със същото намерение е включено и приложението, представящо най-общо историята и състоянието на изследванията по византийска философия до сега.

Настойчиво бих помолил любознателния читател да се насочва по конкретните интересуващи го теми, представени тук,

към специализираните изследвания, появяващи се все по-активно както сред световната академична общност, така и сред българската, чиито автори са в момента сред лидиращите в международен мащаб имена (най-напред тук следва да бъдат споменати Цочо Бояджиев, Иван Христов, Калин Янакиев, Олег Георгиев, Атанас Стаматов, както и по-младите Смилен Марков, Дивна Манолова, Гергана Динева, Невена Димитрова...). В този смисъл бих помолил например интересуващите се от актуалния ми поглед към философското дело на св. Максим Исповедник да посегнат към моята книга *Максим Исповедник. Въведение в мисловната му система* („Изток-Запад“, София, 2010), представяща делото на мислителя много по-цялостно и детайлно. Това се отнася и за други автори и теми, тълкувани в съответни студии или статии, появили се през споменатия период.

Упорството ми срещу преиздаването на текста се дължеше впрочем и на друго едно положение. Поне от 2005 г. насам непоколебимо е убеждението ми, че по-адекватното представяне на византийската философия би се състояло при групирането на материала не в хронологичен, а в тематичен порядък. Такава структура имаха най-напред лекциите ми, четени в Кьолнския университет (2005–2006), а след това и до днес – в СУ „Св. Климент Охридски“. Запазвам си правото в обозримото бъдеще да съставя и така построен том.

В този контекст дължа на читателите си едно обяснение, свързано с баланса между формулите „византийска философия“ и „философия във Византия“. Когато говоря за „философия във Византия“, имам предвид съвкупността на всички философски проекти във византийската култура. Те се различават помежду си в такава степен, щото чак би могло да се настоява, че във Византия е имало толкова философии, колкото са били философията. Специализирано гледани, всички те са ликове на християнската философия (единственото изключение би бил късният Плитон, ако действително е развил приписваното му новоезическо учение), но положени в един сложен и многоизмерен спектър от философски визии. Под „византийска философия“ разбирам в един по-тесен смисъл философските тенденции, различаващи се от западните традиции най-вече с това, че поставят по-мощно ударението върху динамиката на битието. Те издигат за най-първи обект на философската размисъл не същността, субстанцията

или бивашото само по себе си, а неговата действителност, неговите действия и движения, и в този смисъл неговото съществуване, чрез което тъкмо може да бъде познана и същността му. Това особено нюансиране на сърцевинната метафизична проблематика оценявам като специфичен принос на философската култура във Византия. Тъкмо философските програми, експлицитно обвързани с него, са в центъра на вниманието в настоящата книга, а други типове проекти са представяни в отношение с тях и на техен фон.

София, април 2011 г.

Георги Каприев

ВСТЪПЛЕНИЕ

Тази книга не е история на византийската философия в класическия смисъл на думата, а още по-малко е историята на философията във Византия. Аз мисля даже, че за подобно изследване днес все още липсва изворов ресурс, както и необходимата критическа маса от изследвания, върху която да се стъпи. Едно поради относителната недостъпност и необработеност на повечето материали и друго поради сравнителната младост на философската византистика, това си остава една задача за бъдещето. Днес продължава да се спори дори за такива базисни формати като датировката на византийското време и спецификата на философското тогава.

Три са книгите досега, които се опитват да представят – в стилистиките на различна ескизност – едно все пак общо лице на философско-богословската мисъл през целия собствено византийски период. Те са *Византийската философия* на Василиос Татакис (Париж, 1949), *Църква и богословска литература във Византийската империя* на Ханс-Георг Бек (Мюнхен, 1959) и *Теология и философия във Византия* на Герхард Подскалски (Мюнхен, 1977). При всичките им недостатъци, които откриваме днес, те са основоположни при обръщането към тази тема. При всичките им различия те се опитват да зададат една рамка, където последователно на всяко лице или течение се заделя място, съответстващо – и в количествен смисъл – на общата му значимост.

Тук е избран друг ракурс. Той се основава върху евристичното наблюдение на Владимир Лоски, че цялата история на византийската философско-богословска мисъл може да се гледа като серия от няколко мощни синтеза, предизвикани от прегрупира-

нето на цялата традиция около един или друг въпрос, превърнал се в централен и повратен за епохата. От моя гледна точка за такива синтези – категорично и безусловно – може да се говори общо в четири случая. Става дума за ученията на св. Максим Исповедник, св. Иоан Дамаскин, св. патриарх Фотий и св. Григорий Палама. Техните мисловни системи са представени тук детайлно, с претенция за самостоятелност на изследването, доколкото позволява жанрът. Останалите автори и тенденции са обрисувани демонстративно справочно. Целта на тези общи очерци е да се покаже как се генерира онова, което бива синтезирано, и какви са пътищата, водещи към следващия център на синтеза. Дори повърхностният поглед би могъл да покаже още, че за учението на Максим Исповедник е отделено непропорционално много място. Това не е от недоглеждане. Дълбоко съм убеден, че цялата византийска философия, цялото византийско богословие би могло да бъде познато в своя корен чрез съвместното запознаване дори само с текстуалното наследство на св. Максим. Във всички случаи амбицията е била да се представят в максималната възможна степен резултатите от изследванията през миналия век, при което ударението пада върху тези от последните години или десетилетия.

Читателят се досеща, че извършената работа не би била възможна без подкрепата на немалко личности и институции, на които държа да изкажа своята благодарност. Благодаря преди всичко на моето семейство. Сред българските си колеги и приятели желая да спомена поименно Цочо Бояджиев, Калин Янакиев, Олег Георгиев, Иван Христов. Непременно бих искал да изтъкна неизменната и щедра помощ, оказвана ми от Андреас Шпеер. Бих желал още сърдечно да благодаря на Алберт Цимерман, Вутър Хорис, Георгиос Макрис, Едуар Жьоно, Карлос Стил, Кент Емери, Михаил Хронц, Петер Шрайнер, Стивън Браун и Ханс-Герхард Зенгер за подтикването изобщо да се заема с този труд, както и за подкрепата и окуражаването по време на самия събирателски и изследователски процес. Провеждането на изследванията и запознаването с литературата не би било възможно без любезната подкрепа, която срещнах от страна на фондация „Александър фон Хумболт“, направила факт работата ми между 1996 и 1998 г. в Томас-Институт на Университета в Кьолн, където специално бих искал да подчертая имената на Ян А. Артсен и

Мартин Пикаве; както и на фондация „Андрю Мелън“, благодарение на която получих възможността да се запозная с богатите парижки библиотеки, работейки между 1999 и 2000 г. в Дома на науките за човека, където бих искал да изтъкна имената на Морис Емар и Олга Спилар. Извън този ред не бива да остане и издателство ЛИК и лично Любен Козарев за добрата воля да бъде издаден този текст.

На всичките тези личности и институции – моята най-сърдечна благодарност!

*6 февруари 2001 г., София
Георги Капривев*

ВЪВЕДЕНИЕ

Между многото въпросителни, които Източната римска империя и нейната култура поставят пред днешния изследовател, стои и питането за началото на т.нар. византийски период. Проблемът се генерира от факта, че Византия няма предистория или ранна история в смисъла, в който тези понятия се употребяват относно западното средновековие¹. Византийската култура, за разлика от културата на латинския Запад, води съществуването си не от някакъв цивилизационен срив, а се ражда като некатастрофално надживяване на античния културен космос, имащо за свое ядро християнския светоглед.

Обща характеристика

Съвременните историци разполагат с достатъчно основания да обвържат началото на собствено византийската история – политическа, църковна, културна – с управлението на император Ираклий и мощните промени през този период (особено през 30-те години на века), повлияли цялостно върху византийския жизнен стил². Византия се ражда през първите десетилетия на VII и

¹ Cf. H.-G. BECK, *Das byzantinische Jahrtausend*, München, 1994, p. 11.

² Cf. G. OSTROGORSKY, *Geschichte des byzantinischen Staates*, München, 1963, p. 72 [бълг.: Г. ОСТРОГОРСКИ, *История на византийската държава*, София, 1998, с. 164]; J.M. HUSSEY, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford, 1990, pp. 1–9; H.-G. BECK, *Das byzantinische Jahrtausend*, München, 1994, pp. 29–32.

загива в средата на XV век, когато през 1453 г. под османска власт пада Константинопол, а през 1460 и 1461 г. съответно Мистра и Трапезунд.

Едновременно с това, началото на „византийското време“ и на средновековната византийска теология и философия бива слагано в IV век, или обвързвано с Юстиниан, или пък отпращано към средата на IX век. С изключение на последната хипотеза¹, другите две имат своите иманентни основания.

Всички действия на император Юстиниан целят доизграждането на интегралната християнска държава, полагаща за свой идеал „симфонията“ между църковната и политическата йерархии и установяването на цялостната система на християнската култура и живот². Резултатът от тази активност е встъпването след края на VI век във „византийския период“, носещ със себе си и нов стил на християнската мисловност³. При целия си размах, Юстиниан схваща себе си не като новатор, а като някой, който фиксира резултатите от един продуктивен процес, започнал още през IV век.

Четвъртото столетие полага съществен предел, който бива схващан и като начало на Византизма, на византийската ментална система, доколкото става дума за епохата, очертаваща фундамента на византийската култура. Византийското богومислие и патристиката не са следващи се във времето феномени, не са отделени с някакъв темпорален хиатус. Отеческата мисъл никога не се е превръщала в „архаична маниера“ или свещена реликва, а неизменно остава актуалната базисна позиция, духовният ориентир за цялото православно мислене⁴. Неотчитането на това

¹ Cf. G. PODSKALSKY, *Theologie und Philosophie in Byzanz*, München, 1977, p. 107; L. BENAKIS, „Die theoretische und praktische Autonomie der Philosophie als Fachdisziplin in Byzanz“, in: *Knowledge and the Sciences in the Medieval Philosophy*, vol. I, edd. M. ASZTALOS / J.E. MURDOCH / I. NINILUOTO, Helsinki, 1990, p. 224.

² J. MEYENDORFF, *L'Église orthodoxe*, Paris, 1995, p. 25; Г. В. ФЛОРОВСКИЙ, *Восточные отцы V–VIII веков*, Париж, 1933, с. 39.

³ Cf. В. ТАТАКИС, *La philosophie byzantine*, Paris, 1949, p. 4.

⁴ Срв. Г. В. ФЛОРОВСКИЙ, *Восточные отцы V–VIII веков*, Париж, 1933, pp. 5, 39; G. FLOROVSKY, „Saint Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers“, in: *Greek Orthodox Theological Review* 5 (1959–1960), pp. 124–125; J. MEYENDORFF, *L'Église orthodoxe*, Paris, 1995, p. 33.

отношение води до строежа на неумелите и заблуждаващи периодизации, в които патристиката се следва темпорално от византийското богословие. Всъщност това са реалности от различни класификации, те са понятия, формирани чрез несъвпадащи критерии, и не допускат поместването си в схеми от един и същи порядък.

Цялата християнска менталност на Изтока носи знака на разделението 'теология-икономия'. Първоначално теологията е строго свързана с 'теорията', със съзерцанието. Тя не е рационална дедукция от богооткровени предпоставки, а е самото богооткровено знание за Св. Троица, за единството и троичността на Бога. Теологът вече не е мислителят, разсъждаващ относно божествените неща, а е онзи, който знае словата на самия Бог, дадени чрез озарение, превишаващо природата на човешкия ум. Св. Григорий Богослов например приемал да бъде наричан 'теолог', защото гледал себе си просто като възприемник и възпроизводител на словата, дадени чрез Писанието и Преданието – сиреч теологията *par excellence*. Малко по-късно към това се прибавя и тринитарната спекулация на отците от IV век. 'Икономията' от своя страна, домоуправлението, е историята за въплъщението и проявленията на Бога в тварното битие, за актовете на творението, провидението, спасението и обожението, които могат да бъдат обмисляни и релативно познавани от човешкия разум¹.

Византийската култура не познава сблъсък или противопоставката между 'теология' и 'мистицизъм' в западния смисъл, както и самия мистицизъм от този тип. Много често цялото източно богословие бива наричано „мистично“. 'Мистичното богословие', както е формулирано от Дионисий Псевдо-Ареопагит обаче, няма предвид религиозния субективизъм и не се ограничава до извънредните случаи на визионерско просветление. То е по същество антивизионерско и отхвърля имажинативната контемплация. 'Мистика' не е понятие за означаване на емоционалния и психологически индивидуален контакт с божественото, а очертава едно необходимо и общо качество на християнското

¹ Cf. V. Lossky, *The Vision of God*, New York, ²1983, pp. 79–80; Й. Майендорф, *Византийско богословие*, София, 1995, с. 19; 116; Г. Г. Майоров, *Формирование средневековой философии*, Москва, 1979, с. 147.

богопознание. То, разбира се, се осъществява като личен духовен опит от живота в Бога чрез причастност към Духа, но неговата благодат не се гледа като привилегия само на малцина ‘мистици’, а като принципно достъпна за всички вярващи сред тяхната вцърковеност и литургичност и според мярката на личната им отдаденост и призваност. Правилното съзерцание е умствено и свръхумствено, отвъд всеки дискурс, отвъд всяка визия на фигури и форми. Тя е мястото на ноетичното просветление, в което се познава непознаваемият по същността си Бог. Поради това мистиката позволява да бъде гледана като самия връх на богословието, като богословието *par excellence*¹.

Тъкмо затова богословските текстове в източната традиция съхраняват напрежението между абсолютно непостижимата тайна и достъпната обрънатост на Бога към света, резултиращо във въпросите за допустимостта и границите на ползване на логическите методи и формули, на логическия разум изобщо². Именно от тази позиция е важно да се забележи, че още в първите си изяви християнската мисъл на Изток се доминира от спекулативно-метафизичното направление. В нея метафизичният интерес преобладава над емпиричния³. Византийското богословие не е антиконцептуално. Философските понятия и логическите аргументи широко се ползват при разгръщането на християнските истини⁴. Този факт поставя въпроса за отношението ‘теология-философия’. Тъкмо защото Византия е гръкоговоряща и гръкомислеща, тъкмо защото тя наследява целия корпус на елинска-

¹ Cf. P. EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, Paris, 1979, p. 107; P. EVDOKIMOV, „De la nature et de la grace dans la théologie de l'Orient“, in: *1054–1954. L'Église et les Églises* (offerts à L. Beauduin), t. II, Paris, 1955, p. 174; V. LOSSKY, *Essay sur la theologie mystique de l'eglise d'orient*, Paris, 1944, p. 6; J. MEYENDORFF, „Byzanz“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. VII, Berlin – New York, 1981, pp. 519–521; А. П. ЛЕБЕДЕВ, *Исторические очерки*, Москва, 1998, с. 334.

² Cf. G. PODSKALSKY, *Theologie und Philosophie in Byzanz*, München, 1977, p. 238.

³ Cf. Ф. С. ВЛАДИМИРСКИЙ, *Отношение космологических и антропологических воззрений Немезия к патристической литературе и влияние его на последующих писателей*, в: НЕМЕЗИЙ ЭМЕССКИЙ, *О природе человека*, Москва, 1998, с. 181–182.

⁴ Й. МАЙЕНДОРФ, *Византийско богословие*, София, 1995. с. 282.

та философия като живо и конкуретно наследство, въпросът за отнесеността на философията към християнството запазва постоянна актуалност¹.

Основателно е да се твърди, че в традицията на източното християнство след Ориген богословското абсорбира философското, при което налице е двупосочно движение: богословското се философизира, а онтологическото се формулира богословски. Затова всяка богословска формулировка има и своя философска страна, а всяко изменение в теологическата перспектива въвежда и модификация на философската гледна точка². Това не означава, че теология и философия се отъждествяват.

Теологията е богопознание, откровено от самия Бог. Теологията в собствен смисъл на думата не е действие на човешкия ум, а е самоизричане на Бога, даващ на човека опит за самия Себе Си. Теологията е Слово Божие в смисъла на *Genitivus subiectivus*³. И християнската теоретична философия, различавана от „външната“, езическата, е резултат от действията на човешкия ум и средствата ѝ са разположени в областта на логическото и словесното. И византийците тълкуват теоретичната философия най-вече като изследване на логоса на биващото като биващо (*λόγος τῶν ὄντων ἢ ὄντα*). Тя се гледа като постигано чрез естествения човешки разум истинно знание за познавателно даденото битие, способно да открива действителните му закони. От тази перспектива философията бива масово схващана като универсалният рационален пътеуказател по пътя към истината, при което се акцентира дискурсивният ѝ характер. Философията и съответните ѝ познавателни практики остават в сферата на дискурса, на рационално постижимото и понятийно артикулирваемото.

Висшата философска тематика обаче винаги е била Божествеността и божествените неща. Същинската сфера на философията е областта на икономията, при което тя се опира на Писанието и Преданието, на завещания опит от божественото озарение,

¹ Cf. *ibid.*, с. 97.

² E. v. IVANKA, „Der philosophische Ertrag der Auseinandersetzung Maximus des Bekenner mit dem Origenismus“, in: *Jahrbuch der Österreichischen byzantinischen Gesellschaft* 7 (1958), pp. 23–24.

³ Cf. Ph. ROSEMAN, „Georgi Kapriev. Philosophie in Byzanz“, in: *Tijdschrift voor filosofie*, 1 (2006), 171.

при което обаче има за свои фундаментални елементи историчността и времевостта¹. Философията не претендира за някаква дисциплинарна самостоятелност, но запазва широк периметър за валидността на своите компетенции. Философията и теологията са в непосредствен допир и във взаимна зависимост. Няма автономна философия, както няма автономия и никое знание, целящо богопознание. Теологията обаче, по същество изчерпваща се с божественото самоизричане, се оказва обвързана с философията при своето вербално споделяне². Спекулативната или дискурсивната теология бива тълкувана (във всеки случай след IX в. експлицитно) като най-висш дял на първата философия.

Вярата и богословският опит генерират по дефинитивен начин базата на византийската философия. Заедно с това е – също така дефинитивно – невъзможно те сами по себе си да поемат тази функция. Тяхното своеобразие се гради не на последно място от дискурсивната им неартикулируемост. Някаква изходна точка на философията, неадекватно придавана на разума, е точно толкова невъзможна, колкото наличието на каквато и да е ирационална теоретична философия. Собствената философска база на християнската философия следва да бъде откривана отново в областта на артикулираната теология, при което обаче в този случай се има предвид не спекулативното, а догматичното богословие. Обемите на догматиката са тъкмо аксиоматичната основа на християнската философия.

Догмата на източната Църква в нейната пълнота е целостта на континуитетно засвидетелстваната в Писанието и Преданието вяра на Църквата. Догматичното засвидетелстване на вярата се схваща като възможно най-отчетливата демонстрация на вътрешната съгласуваност на цялото учение с пълния обхват на Преданието³. Макар източната Църква да не припознава като дог-

¹ Cf. 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 Срв. Г. КАПРИЕВ, *byzantica minora*, София, 2000, с. 9–38.

³ 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, ed. W. NYSSSEN / H.-J. SCHULZ / P. WIERTZ, Düsseldorf, 1984, 289.

матика *par excellence* някаква „dogma definitum“, идваща от някоя си авторитативна учителна институция, все пак като ръководни догматични свидетелства най-напред се гледат формулираните решения на вселенските и на някои поместни събори. Самото изготвяне на тези формулировки обаче, както и координирането на догмите едни с други и с цялото системно съдържание на изграденото върху тях мислене, включва в себе си много интензивна философска работа.

Нека бъде приведен поне един пример. Става дума за една значима редакция на втория член от Символа на вярата, предприета от Втория вселенски събор. Никейският събор включва във второто изречение на Символа, още преди въвеждането на философски произведеното понятие „единосъщен [на Отца]“ (ὁμοούσιον [τῷ πατρὶ]), подчиненото изречение „тоест от същността на Отец [роден]“ (τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς [γεννηθέντα])¹. Този израз отпада на Константинополския събор по разбираеми причини. Никейският Символ на вярата употребява (в последното си изречение) почти синонимно понятията „ипостас“ (ὕπόστασις) и „същност“ (οὐσία)². След философската работа на Кападокийците, целяща не на последно място тъкмо понятийните дефиниции на „същност“ и „ипостас“, става очевидна некоректността или във всеки случай двусмислеността на това подчинено изречение.

Подобна философска работа може да бъде исторически установена във всички случаи на догматично формулиране. Едва след догматизирането на съответните положения те вече не се числят към сферата на философските компетенции. След това те могат да бъдат тълкувани, не обаче разширявани или преобразувани. Защото става дума за аксиоми, тук не може нито да се аргументира, нито да се преформулира: те вече не подлежат на дискусия. Тъкмо аксиоматиката става база за изработването на теологумените, философемите и аргументационните системи на византийските философи, в което се състои същинската им специализирана дейност и чрез което трябва да се съди за своеоб-

¹ Cf. H. DENZINGER, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, ed. P. HÜNERMANN, Freiburg Brsg. – Basel – Rom – Wien, ³⁹2001, 125 (S. 62).

² *Ibid.*, 126 (S. 64).

разието и качеството на философските им програми. Подходите в областта на философско-богословската спекулация изглеждат съвсем различно в сравнение с отнасянето към догматиката. Тук се проявява личната креативност на мислителя, както и философският му характер, и едва тук философите показват готовност да търсят отговори срещу аргументите на своите опоненти и да дирят решения, независимо дали тези опоненти споделят аксиоматичната база или не¹.

Въпреки или може би тъкмо заради това, през целия византийски период елинската философия продължава да се преподава, макар и в християнизиран вариант. Тя фактически покрива школския философски курикулум и дори доминира корпуса на светските науки, включвайки в себе си и немалък обем богословски знания. Образованието е почти безостатъчно концентрирано в светските училища. Богословието никога не е било преподавано като самостоятелна дисциплина. В същото време Византия не познава никакви „школи“ на духовния живот, както е това на Запад, и теологията никога не е била привилегия на „професионалисти“ или на определени съсловия².

Традиционно се подчертава, че Византия стриктно копира античната образователна традиция с нейната *ἐγκύκλιος παιδεία* и по принцип частния характер на учебното дело. Това бива подкрепяно чрез настояването, че между елинската античност и византийското време не преминава никаква културна цезура. Това

¹ Срв. Г. КАПРИЕВ, „Латински влияния върху антилатините. Философия срещу църковна политика?“, в: *Християнство и култура*, 8/2008, 72–80; Г. КАПРИЕВ, „Аксиоматика, историчност, рецепция: византийската философия и нейните съвременни проекции“, в: *Християнство и култура*, 2/2011, 20–29.

² Cf. H. ВЕСК, *Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner*, Roma, 1937, p. 260; КИПРИЯН, АРХИМАНДРИТ (КЕРН), *Антропология св. Григория Паламы*, Париж, 1950, с. 64; L. ВЕНАКИС, „Die theoretische und praktische Autonomie der Philosophie als Fachdisziplin in Byzanz“, in: *Knowledge and the Sciences in the Medieval Philosophy*, vol. I, edd. M. ASZTALOS / J.E. MURDOCH / I. NINILUOTO, Helsinki, 1990, pp. 224–225; А. П. ЛЕБЕДЕВ, *Исторические очерки состояния Византийско-восточной церкви от конца XI до середины XV века*, Москва, 1998, с. 280–282; G. РОДСКАЛСКИЙ, *Theologie und Philosophie in Byzanz*, München, 1977, pp. 37–38; 48–64.

не е съвсем така. Още през 425 г. Теодосий II разпорежда създаването на едно висше училище в Константинопол, където в образователната схема се въвеждат две нови дисциплини. Става дума тъкмо за юриспруденцията и философията. Най-късно след 617 г. (когато – по покана на император Ираклий – Стефан от Александрия се пренася в столицата, за да преподава компетентно философските учения на Платон и Аристотел), школото преподаване на елинската философия във всеки случай в Константинопол не претърпява никакви решаващи сринове¹.

В общите и висшите училища (във Византия никога не е възниквал университет по западен образец) обаче става дума за едно по същество рецептивно преподаване на античните философски учения. Самата *ἐγκύκλιος παιδεία* е в последна сметка само едно общо, средно ниво на образование. Елинските философи се преподават чрез представяне на съчиненията им. Византийските коментари са в по-голямата си част бележки на учителите по философия, желаещи да разяснят по-трудните места и основните идеи в изучаваните текстове. Затова повечето коментари са неинвентивни по самото си целеполагане. Да се измерва нивото на философстването във Византия посредством коментарите, както това може да има валидност относно схоластическата философия, е погрешен ход. Същинското философстване не е концентрирано в тези текстове.

Философията в нейните високи нива се изучава в частни школи (с изключение на малкото и кратки периоди, когато се преподава и в по-големи публични институции, както е напр. през последните десетилетия на XIII в.). Тъкмо тази ситуация описва с любов Фотий в неговото Второ писмо до папа Николай I, при което той описва „хора на моя дом“². Обикновено школата е разположена в собствената къща на учителя и не съществуват никакви установени правила какво всъщност трябва да представлява обучението и как да протича. Във византийския културен кръг няма специална философска институция и не възниква школна философска традиция.

¹ Cf. A. DUCCELLIER, (ed.), *Byzanz. Das Reich und die Stadt*, Frankfurt – New York, 1990, 64–68.

² Cf. ΡΗΟΤΙΟΣ, *Epistolarum Liber II, Epistola 2* (PG 102, 597AD).