

БОГОПОЗНАНИЕ И ДИДАКТИКА

(схващането за символното богопознание на Теофан Никейски)¹

1. Въведение

1.1 Личност и епоха

След догматизиране на защитаването от св. Григорий Палама различаване между същност и енергия у Бога на съборите през 1351, 1358 и 1368 г., паламитските спорове не затихват². В тяхната втора фаза се дебатира около учението на Палама за нетварната светлина и божествените енергии, както и относно схващането му за божествената същност. Днес все още биват подценявани “второстепенните автори”³ от едната и от другата страна на спора – богослови като Теофан Никейски, които, без да се сред главните действащи лица, уплътняват тезите с допълнителни аргументи, и което е дори по-важно, свидетелстват за богословските нагласи, стоящи зад отстояваните позиции. Въпреки че не създава цялостна метафизична програма, Теофан Никейски доразвива паламитския философски модел. Подобно на Геор-

¹ Вариант на този текст на немски ще бъде публикуван в сборника *Miscellanea*, Hrsg. Andreas Speer, de Gruyter, Berlin-New York, 2014.

² Свиканият през 1351 г. събор под председателството на патриарх Калист осъжда доктрините на противниците на Палама Варалаам от Калабрия, Григорий Акиндин и Никифор Григора и провъзгласява паламитското учение за догматично истинно. Относно генезиса и характера на паламитските спорове вж: Каприев, Г. Византийска философия – четири центъра на синтеза. Изток-Запад, София 2011, 319-35; Demetracopoulos, J. Palamas Transformed Palamite Interpretations of the Distinction between God's 'Essence' and 'Energies' in Late Byzantium, in: *Greeks, Latins, and Intellectual History*, ed. by Martin Hinterberger and Chris Schabel. Peeters, Leuven 2011, 263-305; Sinkewicz, R. Gregory Palamas, in: *La theologie byzantine et sa tradition*, II, edd. C.G. Conticello and V. Conticello. Turnhout 2002, 131-82; Ware, K. The Origins of the Jesus Prayer: Diadochus, Gaza, Sinai, in: *The Study of the Spirituality*, ed. Ch. Jones, G. Wainwright, Ed. Yarnold, Oxford University Press 1986, 174-84.

³ За подценяването на второстепенните автори, принадлежащи към антипаламитската партия, срв.: Polemmis, I. (ed.), *Theodor Dexios, Opera omnia*, Brepols, Turnhout, Leuven, 2003, Introduction, XXXI (n. 65)

гий Схολарий⁴ и св. Николай Кавасила, той обогатява метафизичния модел на Палама чрез нови нюанси и обяснителни модели. Едва ли е случайно, че тъкмо Теофан се среща около 1366 г. с антипаламита Прохор Кидон в Атон, за да дебатира с него, макар че не участва в събора от 1368 г., на който последният е осъден, а Палама е канонизиран.

Теофан действително привлича схоластически философеми, за да илюстрира богословската кохерентност на същностно-енергийния модел⁵. Все пак неговият централен труд – петте трактата, посветени на Таворската светлина⁶ – оперира преди всичко с концептуалните ресурси на византийската традиция. Установима е идейна зависимост на Теофан от патриарх Филотей Кокин (1330-1377/78); самият Теофан нарича патриарха διδάσκαλος, поради което се предполага, че е сред неговите съмишленици. Това предположение намира потвърждение в приликите между атакуваните от Теофан антипаламитски позиции и тезите, с които патриарх Филотей полемизира. По всяка вероятност Теофан наистина е ученик на Филотей, но това не означава, че е негов продължител. Мисловната програма на Никейския епископ не е просто добавка към тезите на патриарха. В същото време Теофан и Филотей принадлежат към приятелския кръг около император Йоан Кантакузин, абдикирал през 1354 г. Въпреки че споделя общите за този кръг нагласи, мисленето на Теофан няма епигонски характер.

Специфичният епистемен подход към богословското съзерцание в трактатите за Таворската светлина позволява Теофан да бъде разглеж-

⁴ Схоларий се насочва към трансформиране на терминологични позиции на схоластическата философия за изразяване на различието между същност и енергия, воден от разбирането, че, въпреки богословско-догматичните размивания, на Запад са по-последователни интерпретатори на Аристотел. Към това той е подтикнат от значителната преводна продукция на схоластически текстове във Византия по негово време, както и от интереса си към интелектуалните постижения на латинския Запад. Вж. напр.: Марков, С., Пресъществуването на евхаристийните дарове според св. Генадий Схолар, в: *Теологикон*, годишник на Центъра по систематическо богословие при православния богословски факултет на Великотърновския университет, т. I, 2012.

⁵ Απόδειξις ὅτι ἐδύνατο ἐξ αἰδίου γεγενῆσθαι τὰ ὄντα καὶ ἀνατροπὴ ταύτης, *Editio princeps*: Polemis, I., Εἰσαγωγή, κείμενο, μετάφρασι, εὐρετήρια (Corpus Philosophorum Medii Aevi: Philosophi Byzantini, vol. 10), Athens 2000. Вж. Марков, С., Теофан Никейски и приносът на паламитите в дебата за вечността на света, в: Архив за средновековна философия и култура (19) 2013.

⁶ Λόγοι περὶ Θαβορίου φωτός, in: Zacharopoulos, G. (ed.), Theophanes of Nicaea (? – ±1380/1). Biography and Writings, The Byzantine Research Centre of the Aristotle University of Thessaloniki, Thessaloniki 2003, 125-304 (По-нататък в текста се посочва: *Thabor.*, трактат, глава, [страница]).

дан като продължител на една „дълга епоха“ на византийското богословие, чиито начинатели са Дионисий Ареопагит и св. Максим Исповедник. Тъкмо оригиналното разбиране за символното богословие като дидактика, произтичащо от паламитското настояване за присъствието на нетварната енергия в света, сродява Теофан с мисловни нагласи, типични не просто за определена богословска традиция но и за византийската философия по принцип. Разбирането за познавателния статус на мъдростта, стоящо зад дидактическият модел на богопознанието, може да се срещне при толкова отдалечени по време и интелектуална нагласа византийски мислители като Йоан Дамаскин и Теодор Метохит. В тази връзка следва да се отбележи, че предполагаемата принадлежност на Теофан към кръга на учениците на Теодор Метохит не е засвидетелствана текстово. Едва ли е повече от съвпадение фактът, че родният град на Теодор Никея става епископска катедра на Теофан (след 1364 г.), макар да е съмнително дали епископът някога успява да посети диоцеза си, вече попаднал под османска власт⁷.

1.2 Идейният контекст

Основна тема в петте трактата на Теофан е онтологичният характер на Таворската светлина. В отговор на обвиненията на антипаламитите, че паламитското различаване между нетварна същност и нетварна енергия въвежда разделение у Бога и подчинява Божието битие на тварни категории, Теофан изгражда самостоятелна концепция за символа. Център на полемиката е тезата на св. Максим Исповедник за символния характер на Таворската светлина⁸, която антипаламитите тълкуват като указание за тварност.

Различаването между същност и енергия представя общата метафизична рамка на византийското философстване, която видоизменя Аристотеловото пълно отъждествяване между „същност“ и „съществуване“. Също като Аристотел, византийците мислят битието през действието (енергия); енергията е битието на същността и определя съществуването на нещата (πράγματα). В същото време обаче, и в това е тъкмо спецификата на византийския метафизичен модел, битийното действие не изчерпва същността; същността, сама по себе си, не се снемат в енергията. Тя остава несподелима и поради това – непознаваема. Въпреки че същността е недостъпна, енергията, явяваща същността по съвършен начин, „подлежи“ на причастяване. В този смисъл съществуването е не просто пълно енергийно разкриване на същностния потен-

⁷ Polemis, I., *Theophanes of Nicaea: His Life and Works*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1996, 25.

⁸ Максим Исповедник, *Contemplatio in domini transfigurationem* (MPG 91, 1125D-1128D).

циал – то е енергиен обмен, споделяне на същностни динамики. Участници в това споделяне са неповторимите и самостоятелни носители на същността, т. е. ипостасите, които не само придават уникален облик на същностната енергия, но, именно посредством своята неповторимост, са иманентни гаранции за битийно конституиране на същността⁹.

Повечето антипаламитски автори не отхвърлят по принцип тази схема, но не са склонни да я прилагат спрямо Божието битие. Според тях, ако реалността на Божието присъствие се схваща като излъчване на същностна нетварна енергия в тварния свят, границата между тварно и нетварно би се заличила. Както посочва Филотей Кокин, антипаламитите не приемат, че Таворската светлина е нетварната същностна енергия на Бога, защото според тях не е възможно да е вечно и нетварно онова, което има конкретно значение и ограничено предназначение в известяването на Христовото домостроителство. Явлението на светлината е произведено според възможностите за възприятие на учениците, станали нейни свидетели. Тази ѝ функционалност е за антипаламитите несъвместима с битийното проявление на Божията същност¹⁰. Те тълкуват настояването на Дамаскин, че Таворската светлина се появява „по сходен начин, както [на апостолите] им се удаваше да я видят“ като указание, че тя не съществува сама по себе си, че няма самостоятелно нетварно битие.

Измежду всички антипаламити, най-радикални са възгледите на Варлаам от Калабрия. Според него светлината, видяна на Тавор от апостолите, е твар-образ на Божията същност: тварен символ на Божествеността. Тъкмо той въвежда в обращение позоваването на св. Максим Изповедник (*Ambigua* 21), което ще стане общо място в дискусиата. Позиция, близка до тази, отстояват авторитетни представители на направлението като Никифор Григора, Йоан Кипарисиот и Прохор Кидон¹¹. Подчертано относима към позициите на Теофан е аргументацията на Григора, според когото не е възможно нетварно биващо да встъпи в релация със сетивата и ума на човека. Таворската светлина, настоява Теофан, не е „втора“ нетварна реалност у Бога; тя е в чина на тварите и стои по-ниско дори от ангелите, доколкото е познаваема, а това ще рече изказвана за множество познаващи, множествена¹². Никифор

⁹ Kapriev, G. *Thing and Form*, forthcoming; Marrone, F. and Lamanna, M. (ed.), *Essence and Thingness*, Brill, 2016.

¹⁰ Филотей Кокин, За Таворската светлина (*De Domini luce*), Editio princeps. Янева, П., Изток-Запад, С., 2011, 32-33.

¹¹ Polemis, I., *Theophanes of Nicaea: His Life and Works*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1996, 78-79.

¹² Ὅστε καὶ οἱ ἀπόστολοι τὸ ἐν τῷ Θαβωρίῳ λάμπαν τότε θεασάμενοι φῶς, οὐτε θεότητα εἶδον ἄκτιστον οὐτε θεόν, ἀλλὰ τι τῶν ὄντων καὶ γινωσκομένων. ὄντα δὲ καὶ γινωσκόμενα πάντως, εἰ μὴ μεθύοι τις, οὐκ ἔξω τῶν κτισμάτων

привлича като свидетел св. Григорий Богослов, в една от чиито проповеди се изброяват 13 вида светлини, съзерцавани свръхестествено от старозаветните пророци и новозаветните светци; Таворската светлина е на последно място в този списък¹³. Така чрез доводите срещу и в полза на символния характер на светлината гносеологическата проблематика намира място в един, в основата си, метафизичен спор. – С еволюцията на възгледите на антипаламитската партия гносеологическите аргументи придобиват все по-голяма тежест.

Мислители като Григорий Акиндин и Теодор Дексий забелязват, че към настояването на Варлаам и Григора за тварност на Таворската светлина могат да се адресират възраженията на антипаламитите срещу паламитската позиция: Да се твърди, че Таворската светлина е твар, изобразяваща Божията същност, означава да се приеме съществуването на две паралелни реалности у Бога – модел, неприеман от антипаламитите. Акиндин прави две аргументативни стъпки за решаване на това затруднение – съответно, в областта на гносеологията и на метафизиката –, които късните антипаламити преповтарят: 1) потвърждава принципната позиция на Варлаам, отхвърляща прилагането на силогистика по отношение на Таворската светлина, настоявайки, че валиден в случая е единствено апофатическият метод (ἄρρητος); 2) отнася проявлението на светлината към персоната на Логоса, пренасочвайки дебатите от същностния ред към персонологията¹⁴.

Антипаламитският апофатизъм утвърждава, че дискурсивното познание е единствената епистемологично валидна ноетична функция по отношение на богословието. Защото за Бога, както Той е, не може да има научно знание (τὰ μαθήματα). Бог бива истинно познаван като открил се в Откровението, при това само ако Божията истина получи тварно изражение, тоест, ако бъде предварително трансформирана, за да се вмести в познавателните формати на дискурсивния разум. От тази гносеологическа постановка Варлаам прави извод, че Таворската светлина е тварно проявление на Божията истина¹⁵. Антипаламити като

λογίζαιτ' ἄν ποτε, τοῦτο μὲν καὶ ὡς πληθυντικῶς λεγόμενα – ἔν γὰρ ὁ Θεὸς καὶ ὑπὲρ τὰ ὄντα -, τοῦτο δὲ καὶ ὡς γινωσκόμενα, ὃ μᾶλλον εἰς τὸ ταπεινὸν καὶ χαμερπὲς κατάγει τὴν ἔννοιαν. Καὶ ἄγγελοι γὰρ ὄντα μὲν καὶ κτίσματα εἰσὶν, οὐ τῶν γινωσκομένων δ' οὖν, ἅτε ὑπερκειμένης ὄντες οὐσίας ἢ καθ' ἡμᾶς. Ὅστε καὶ εἰ τὸ φῶς ἐκεῖνο τῶν ὄντων ἦν καὶ γινωσκομένων καὶ ὁρατῶν, οὐκ αὐτὸ θεότης ἄκτιστος ἦν. (Florentinus. Med.-Laurent. Plut. LVI, 14, f. 89 – цит. по: Polemis, I. (ed.), Dexios, Opera omnia, Brepols, Turnhout, Leuven, 2003, Introduction, XLVIII [курсив мой – С. М.]).

¹³ Цит. по: Polemis, I. (ed.), Theodoros Dexios, Opera omnia, Brepols, Turnhout, Leuven, 2003, Introduction, XLVI.

¹⁴ Пак там, LII.

¹⁵ Gregorios Palamas, Triad. II, 1, 28, in: Chresotou, P. (ed.), Gregoriou tou Palama, Syngrammata, vol. I, Thessalonike 1988, 279; Romanides, J., Notes on the

Теодор Дексий и Григорий Акиндин се задоволяват с настояването, че светлината е самоограничена според и съвместима със способностите на дискурсивния разум. Познавателният опит от Таворска светлина се свежда без остатък до понятията. Това обаче не е достатъчно, за да бъде обявена светлината за твар. Получава се следният парадокс: Таворската светлина е нетварна, но е сводима до форматите на тварния разум.

В този контекст Теодор Дексий специално уговаря използването на понятието „символ“. Символи в собствен смисъл за него са каузалните външни проявления на Бога, тоест Божествените озарения, преживени от пророците, които са предобрази на Христа. Множественото проявление на светлините, пояснява Теодор, изключва те да са нетварни, понеже нетварното битие не подлежи на разделяне и умножаване¹⁶. Таворската светлина обаче се проявява в ипостасата на Христа. Да се твърди, че светлината е символ за човешкото познание, би значело да се съгласим, че нейната непознаваемост има символен характер, или с други думи, че става дума за непознаваемост не от дискурсивен, а от някакъв „по-висок“ ноетичен порядък. Не е възможно обаче феномен, чийто носител – Христовото тяло – е тварно определен и ограничен да „отпраща символно“ към нетварната реалност. Таворската светлина е проявление на конкретна ипостас на Бога, която е усвоила тварността. На Тавор е налице непосредствено разкриване на Бога, което не съответства на Божието безотносително битие, а е подчинено на релационността на тялото. Прилагайки Акиндиновия персонологичен подход, Теодор Дексий, настоява, че, за разлика от тварните светлини, съзерцавани от пророците, Таворската светлина е светлината на ипостасното обожено Тяло на Христос¹⁷. Действително Христовото тяло е проникнато от Божествената нетварна енергия, но тази енергия не е познавателно достъпна по начин, кохерентен на Божието битие. Тя се разкрива в тялото, но не като нетварно битие, а в несобствен вид – като телесно свойство. Така от нетварното същностно действие енергията се свежда до телесна акциденция. Действено в това разкриване е именно тялото и в този смисъл Теодор прави уточнението, че тялото не може да е символ на самото себе си в тварното. Ето защо употребата на понятието „символ“ спрямо Таворската светлина, засвидетелствано от авторитета на св. Максим Изповедник, е валидно единствено в несобствен смисъл.

Palamite Controversy and Related Topics, in: *The Greek Orthodox Theological Review*, XVI, 2 (1960-1961), 3.

¹⁶ Цит. по: Polemis, I. (ed.), *Theodoros Dexios, Opera omnia*, Brepols, Turnhout, Leuven, 2003, Introduction, XLVII.

¹⁷ *Theodoros Dexios, Appellatio* in: Polemis, I. (ed.), *Theodoros Dexios, Opera omnia*, Brepols, Turnhout, Leuven, 2003, Introduction, XCV. Теодор обосновава тази позиция с наличието на взаимнообмен на свойствата (*περιχώρησις ἰδιωμάτων*) между Божествената и човешката природа в Христовото тяло.

Чрез Таворската светлина Христовото тяло манифестира единствено ипостасната си принадлежност, а не самото Божие битие. Св. Максим Исповедник твърди, уточнява Теодор, че Таворската светлина е символ на мистическото богословие, защото е проявление на Христовото лице, а не защото е нещо отделно от Него. Такъв статут имат обикновените тварни символи, които не са тъждествени с изобразеното и имат значене, трансцендиращо собственото им битие¹⁸.

Метафизичната предпоставка, стояща зад тази спекулация, е, че същността и енергията не са взаимно иманентни. Така ипостасите се превръщат в нещо като посредници, свързващи битийните проявления на двете. В достъпния за човека ипостасен живот на Христос няма нищо от битието на Божията същност. Според тази група антипаламити, настояването, че Таворската светлина е пряка изява на нетварната същностна енергия на Бога е принижаване на Тайната вечеря и Тайнството Евхаристия, който тъкмо осигуряват действителна причастност към Самия Бог¹⁹.

С концепцията си за символа Теофан демонстрира, че взаимната иманентност на същността и енергията не препятства изграждането на последователен системен модел на богопознанието. Дидактическата структура на богопознанието фиксира наддискурсивните измерения на съотнасянето между ноетично познание и опит и утвърждава символа като феноменологична структура на адресиране на Божията енергия към света и човека.

2. Богопознанието като Божия педагогика

Теофан очертава три антропологични равнища, на които се осъществява богопознанието: опит (*πειρά*), рефлексия върху опита (*διαίρεσις*) и съзерцание (*θεωρία*). Съзерцанието е зрящ опит – не просто от разчитане предназначението на феномените на Божието откровение, но и от тяхното означаване. Но съзерцанието е и просветлена рефлексия, която не само е посветена на богопознанието, но е и източник на богопознание. Причастността към богопознанието изисква интегриране на тези нива на богопознавателен опит, което пък предполага екзистенциална промяна у познаващия: „обожение“ (*θέωσις*). Последното, според дефиницията на Теофан, означава общение между Твореца и творенията, което онтологически се гарантира от природната благодат на Бога, тоест от същностната Му енергия.

¹⁸ Theodoros Dexios, Epistula II, 19, in: Polemis, I. (ed.), Theodoros Dexios, Opera omnia, Brepols, Turnhout, Leuven, 2003, Introduction, 296-297.

¹⁹ Markov, S., The symbol as a meeting point of energies and categories – the symbolical status of the Eucharistic gifts according to Theophanes of Nicaea, in: *Philosophia* – e-journal of philosophy and culture I (2012) (<http://philosophy-e.com/>), последен достъп: 19.05.2015.

Макар човекът да не може по своя инициатива и само с природните си сили да влезе в познавателно отношение с Божието действие, благостта на това действие е факт на човешкия опит в света, доколкото тя може да бъде предусетена във всички аспекти на човешкото битие. Теофан не обосновава някаква природна теология, която посредством рационални критерии конструира/разпознава аналогии между Божието битие и тварния свят²⁰. Не става дума и за трансцендиране на човешката познавателна способност и излизане към по-висша познавателна интенция. Иде реч за дидактика, която придава нова усетливост на човешките познавателни сили – както на сетивните възприятия, така и на ума. В резултат на Божията дидактика понятийното познание за света, свързано с класифициране на съществуващите неща (νόημα), се хабитуализира в ноетично възприятие и наслаждение от Божията теология и икономия (νοερὰ αἰσθησις καὶ γεῦσις). Доколкото е разкриване на нетварната Божия енергия, Божията дидактика има за свой център ипостасния живот на разкриване на Божия Син – тя е изградена от христологични символи, а екзистенциалната промяна, обожението, е ипостасно охристовяване на човека.

В първия трактат Теофан разглежда природните и ипостасни аспекти на обожението на човешката природа в Христа. Чрез обоженото тяло на Христос човекът става причастен на обожената човешка природа, а с това – и на Божията енергия, не обаче на Божията същност. Самата тази причастност се разгръща на две нива: природно и ипостасно. Участвайки в Тайната вечеря, Юда става природно причастен на охристовената човешка природа, без обаче да избира, да потвърждава ипостасно тази причастност. Ето защо той остава чужд на ипостасното охристовяване, чиято парадигма е Таворското Преображение. Във втория трактат Теофан се занимава с природните познавателни гаранتي за причастност към Божията енергия и за Божията дидактика. Третият трактат е посветен на учението за символа. Четвъртият трактат разглежда историческите аспекти на символната дидактика, изразени в различни по вид образи. В петия трактат Теофан разглежда превръщането на християнския живот в символ на Христос чрез благодатта на Духа. Последното несъмнено включва ума, обучен да достигне до оптимума на познавателните способности (παιδεία). Това обучение се осъществява посредством човешки познавателен опит, стоящ отвъд границите на човешката природа (μυσταγογία)²¹.

²⁰ Romanides, J., Notes on the Palamite Controversy and Related Topics, in: The Greek Orthodox Theological Review, XVI, 2 (1960-1961).

²¹ *Thabor*. I, 3 (130 – 131).

2.1 Еπιστημολογична структура на Божията педагогика

Теофан посочва два пътя за рефлектиране върху опита от енергийната причастност на човешката ипостас към Христовата икономия: този на рационалната критериология и този на теологията²². Първият метод разчита на понятията на разума, отнасящи се до общите родове. Вторият предполага реализация в собствената екзистенция на мъдростта на Духа. Както отбелязва Теофан в проповед, посветена на Богородица, съдържание на това познание е словото и поучението (ἐκ λόγων καὶ διδασκαλίας συνισταμένην)²³. Обект на изследване от двата метода е опитното разпространение на истината на вярата в границите на персоналната екзистенция, като актуалността на диалога с Бога е валидна на всички етапи от познавателния процес. Теофан не гледа на рационално-понятийното равнище като на първа стъпка от някакъв алгоритъм за „придобиване“ на благодатно просветление. Рационалните критерии предлагат ориентири в рамките на постигнатия опит. Дидактиката на Духа е насочена към валидиране на опита от икономията на различните нива на човешкото битие, което е по дефиниция битие на познаващ и рефлектиращ субект.

Макар богопознанието да е ипостасна среща с Бога, съществуват определени онтологични характеристики на биващите, чието схващане увеличава готовността (ἐπιτηδειότης) на човека възприема Божията благодат²⁴. Теофан показва, че при изследване на феноменологичните структури, които правят възможно енергийният обмен между нещата в света и човека, могат да се направят различни по своята дълбочина срезове, които с нееднаква отчетливост свидетелстват за нетварното Божие действие в света. От различната познавателна яснота при фикси-

²² *Thabor.*, I, 11-14.

²³ *Sermo in sanctissimam Deiparam*, 74: Ἐπεὶ τοίνυν ἡ δωρεὰ τοῦ κατὰ Χριστὸν μυστηρίου καὶ τοῖς ἀγγέλοις φιλοτίμως ἐκκέχυται, τοῦτο δὲ ἐστὶ θεώσις, ἥτοι κοινωνία Θεοῦ καὶ κτισμάτων τῶν φυσικῶν τῆς θεότητος ἀγαθῶν, ἧτις παρέχεται γνώσιν τῶν ἀπορρήτων τοῦ Θεοῦ μυστηρίων τῆς θεολογίας καὶ τῆς οἰκονομίας, οὐκ ἐκ ψιλῶν νοημάτων συνισταμένην, ἀλλ' ὑποστατικῶς φωτὸς περιουσία, ὅπερ ἐστὶν αὐτοῦ τοῦ γνωσκομένου, κατὰ τοὺς θεοφόρους πατέρας, νοερὰ αἴσθησις καὶ γεῦσις εἴ τουν ἢ πείρα γνώσις, ὡσπερ καὶ αὐτὴ ἡ τοῦ μέλιτος γεῦσις κυρίως ἐστὶ γνώσις τῆς τοῦ μέλιτος γλυκύτητος παρὰ τὴν ἐκ λόγων καὶ διδασκαλίας συνισταμένην, ἧτις νοερὰ τῶν θείων αἴσθησις καὶ γνώσις καὶ ζωὴ ἐστὶν αἰώνιος, καθὼς φησὶν ὁ Σωτὴρ πῶς οὐχ ὑπὲρ πάντας ἀγγέλους ἄγγελος ἂν κληθεῖ τὸ παρ' ἡμῶν εὐφημούμενον σεμνολόγημα τῶν ἀγγέλων, ἧτις οὐκ ἦλθε κομίζουσα πρὸς τὴν κτίσιν πᾶσαν, τὴν ὄρατὴν καὶ τὴν νοουμένην, λόγους τινὰς θείους δηλοῦντας βουλήν τινα, καθάπερ πρῶν ἄγγελοι καὶ προφήται ἐν συμβόλοις τὰ πλεῖστα καὶ ἐν αἰνίγμασιν, ἀλλ' αὐτὸν τὸν ἐνυπόστατον ἕνα μονογενῆ τοῦ Θεοῦ Λόγον, τὸν διαμένοντα εἰς τοὺς αἰῶνας, τὸν ἀγαθόν, ὄν.

²⁴ *Thabor.*, II, 4, 160.

ране на благодатното действие произтичат и степените в проявлението на благодатта (βάθμους, κλίμαξ)²⁵. Придвижването към по-високите нива на тази стълбица, тоест, придобиването на мъдростта, предполага по-дълбока усетливост за благодатта и по-ясно схващане на образите на Откровението²⁶. Това е предпоставка за придобиване на премъдрост.

Усвояването на рационалната критериология за изразяване на опита, което има предвид Теофан, не се свежда до практикуване на определени дефиниторно-класифициращи операции и аподиктична силогистика. Последните не се подценяват ни най-малко; те са неизменно валидни и актуални за богопознанието. Аподиктиката обаче е инициатива на човешкия ум, докато Теофан обръща внимание на друг тип познавателна дейност, при която умът и Божието действие диалогизират. Реконструирането на този ред съответства на самовглеждане на ума в „началата на собствената мъдрост“ (τὰς ἀρχὰς τῆς ἑαυτοῦ σοφίας)²⁷. Тъкмо тези начала свидетелстват за мъдрост, различна от човешката, за самостоятелната мъдрост на Бога (αὐτοσοφία). Завръщането на ума към самия себе си (ὁ νοῦς δι' αὐτῶν εἰς ἑαυτὸν ἔλκει)²⁸ е разчитане на смисловата отнесеност на нещата към човека. Тази познавателна перспектива не се вмества в природната човешка мъдрост, защото при нея човекът не е просто субект, в който сетивните впечатления се засрещат с понятията. От субект сега той става източник на познание.

Всяко от сетивните впечатления има като свой аналог някаква душевна сила. Именно благодарение на това съответствие различните групи сетивни впечатления са обвързани със съответните форми и понятия (αἰς συναπτομένων τῶν αἰσθητῶν τὰς ἰδέας καὶ τοὺς λόγους)²⁹. Налице са феноменологични структури, наричани от Теофан „символи,“ които гарантират това съответствие и са неотделими от екзистенцията на познаващия. Те определят границите на познавателната ситуация, които не могат да бъдат понятийно реконструирани. Те могат да бъдат „разчетени“ само при промяна на начина на човешко съществуване, при която в рамките на екзистенцията изсветляват следите от Божията благодат; тъкмо екзистенциалната промяна е фокусът, който дава достъп на познавателния взор до действието на Бога в света³⁰. Тази перспектива е носител на познавателна сигурност. Важно е да се отбележи, че достигането до нея се осъществява не посредством тран-

²⁵ Пак там.

²⁶ Срв. *Div. nom.* 7, 2 [MPG 3, 85+19C-872A].

²⁷ *Thabor.*, II, 5.

²⁸ Пак там.

²⁹ Пак там.

³⁰ Срв. Шпеер, А. *Метафизичното мислене: крехка конвергенция*, Изток-Запад, С. 2011 (прев. от немски Каприев, Г.), с. 63-74.

сцендиране на общодостъпните познавателни нива, а чрез обучението на Духа, разчитащо на онези структурни моменти на познавателната ситуация, произтичащи от битийния статут на човека (антропологични структурни моменти).

Принципът на асоцииране на някаква душевна сила със съответно сетивно впечатление Теофан определя като символен първообраз на понятията, който обосновава връзката между сетивни възприятия и познавателна рефлексия³¹. Изводите от този гносеологичен анализ той съотнася към Дионисиевия онтологичен модел за йерархията. В него съществуващите са образи на Бога, които чрез свойствата си разкриват Божието действие и свидетелстват за отдалечеността си от Първопричината. Пътят към мъдростта, тоест към постигане на началата на познанието, изисква познаващият да подчини познавателните си сили на битийния ред, чрез което става възможно осезаването на Божиата благодат. Теофан, много по-категорично от Дионисий, посочва, че не е възможно началата на мъдростта да бъдат „снети“ от реда на биващите, след което да се превърнат в определители на екзистенцията. Те са конституенти на човешкото битие а не просто екстраментални структури, подлежащи на усвояване. Задачата на човека е да вгради тези екзистенциали в ноетичния образ на света, за да съзре смисъла отвъд значенията; така мълчаливото знание за света се трансформира в зрение, съзерцание, среща. Твърдението на Теофан, че умът е по-близо до богопознанието, отколкото сетивната способност, изразява убедеността че тъкмо умът може да стане агент на подобна екзистенциална промяна.

2.2 Антропологични предпоставки

Предпоставка на мъдростта е познаващият да застане на пътя на добродетелта. Необходимо е умът да стане синхронен на добротворната благодат, избягвайки страстите. Умът бива обучаван (ἐκδιδάσκεισθαί), като се приближава към общите логоси на творението, които са и логоси на добродетелите. Не става дума за някаква различна от познанието етическа рефлексия, а за конструиране на персонален хабитус (οἰκεῖον ποιοῦμενος πρόσωπον), свързан с възприемане (παθεῖν) на Божиата благодат. Св. Максим подчертава, че този хабитус не води до същностно постигане на Бога, а до причастност към енергията Му; тази причастност има статута на въипостасено знание, тоест знание, актуално за персоналния живот³². Теофан насочва вниманието си към онтоло-

³¹ Теофан използва коментара на Илия Критски на върху текст на св. Григорий Богослов, анализиращ ролята на сетивните представи, паметта и представната способност за познанието.

³² *Thabor.*, II, 6 (cf. Maximus Confessor, *Ad Thallasium* 65 [MPG 90, 773B-C]).

гичния гарант на това обучение: Божията благодетел, която според него е първа в реда добродетелите, защото чрез нея нещата встъпват в битие и в благобитие.

Фактът, че е онтологически първа, не означава, че Божията благодетел е първата познавана или първата постигана добродетел. Благодетелта се придобива едва тогава, когато познаващият съзряе причастността на всички неща към Божията благодетел. Това е свързано с възхищение, удивление и благодарност пред познаваното, ангажиращи цялото съществуване. Така познавателната интенция започва да изявява диалогични характеристики и човекът става участник в „дидактиката на Духа“³³. Теофан се позовава на обяснението на св. Максим, според когото формираният чрез добродетелите статус на ума е знание „в Духа“ (ἐν πνεύματι), което не се свежда до „просто научаване“ (ψιλή μάθησις)³⁴.

Понятията на разума представляват форми, придаващи вид на материята на страстите (εἰδοποιουμένη διὰ τοῦ λόγου)³⁵. Тъкмо понятието изразяване на сетивните впечатления, с чиято аподиктичност авторът подчертано не се занимава³⁶, е въвеждане на критерии за функциониране на сетивните възприятия, облагородяване на страстите. Логосите на отделните представи, стъпващи върху сетивното възприятие и въображението, се подреждат йерархично, като частните са подчинени на общите. Частните логоси водят към общите, които, от своя страна, насочват към Божествените нетварни логоси за нещата. Това йерархизиране е отличително свойство на ума (νοῦς), без което той не би могъл да се стреми към богопознание³⁷. Преходът, за който става дума тук, няма отношение към йерархията „род-вид-индивид“, а представя нивата на формиране на материята на страстите в светлината на Божията премъдрост.

Частните логоси са прототипи на общите логоси, но не в смисъла на битийна аналогия. Те са „сенки“ (σκιαγραφίας)³⁸, които просвещават ума за действието на Божията светлина. Съпътстващите природите символи, разкриващи частните логоси, придават на безредните страсти форми (εἶδοσι), при което човешката перцепция става възприемчива за Божието действие, удържаща нещата в битие. Колкото тази възприемчивост се задълбочава, толкова логосите на нещата, към които е

³³ *Thabor.*, II, 7, 170.

³⁴ Maximus Confessor, *Ad Thallasium* 65 (MPG 90, 773C).

³⁵ *Thabor.*, II, 7, 168.

³⁶ Като илюстрация, Теофан ползва класическото разграничение между активен и пасивен интелект, обяснявайки прехода между рецепцията и рефлексивното осъзнаване на сетивните представи (аперцепция) (Nicephoros Blemmydes, *Επιτομὴς Λογικῆς κεφάλαια* 3, 18 [MPG 142, 713AB]).

³⁷ *Thabor.*, II, 6.

³⁸ *Thabor.*, II, 7, 169.

насочено разумното действие по-цялостно определят познавателната дейност. Тъкмо това Теофан описва като изкачване от частните към общите логоси. Чрез въображението и фантазията умът съпоставя образа на отделното биващо със съвкупността на биващите. Така се преминава от просто регистриране на значенията на сетивните впечатления към промяна на ума съобразно техния смисъл, което е собствено мъдростта: σοφία ἐστὶν ἀλλοίωσις τοῦ νοῦ πρὸς τὰ νοητὰ³⁹. Умът се изменя така, че става синхронен на божествените логоси, без да се говори за тяхното постигане. Той се среща с техни „реплики“ (ἀντικείμενα), асимптотично приближавайки се към тях. Това е творчески процес на съ-работничество с Бога, който уподобява човека на Бога и е източник на наслада⁴⁰. Резултатът е готовност за съзерцание на ноетичните биващи – състояние, което Теофан нарича „сврѣхумно единение, теология или мъдрост“⁴¹. Дидактиката на Бога, адресирана към сетивните представи, превръща сетивните усещания в аналози (μίμηματα) на „нетварната и първа добродетел“, която се назовава с Божието утвърждение при сътворението: „твърде добро“. Тази добродетел едини всички биващи с човека и е тяхна основополагаща битийна форма, „добротворен ейдос“ (καλοποιὸν εἶδος)⁴².

Благоустроеността на света е битиен модус, който се схваща чрез обучение на познавателната перцепция. Но това схващане е и активизиране и хабитуализиране на Божието благо действие в човека, на съвестта, като способност за разпознаване и участие в доброто. Благодарение на нея умът подрежда схванатите поотделно неща в благоустроен и единен свят – не просто причинен от Бога, но и проникнат от Божиата благодат. Не става дума за трансцендиране на опита от света, а за негово оцелостяване, благодарение на символното манифестиране на природите и на Божието действие – свързано с оформянето на човешките сили според смислотворящия логос. Общите логоси се предпоставят в процеса на йерархизация на представите, доколкото всяка душевна сила и представа е техен аналог. Когато се премине към съзерцание на първообразите на логосите, които са около Бога, тогава мислите на обучаващия Бог стават мисли на съзерцаващия. Умът преминава отвъд природните сили, усвоявайки онова, което е разчитал, и достигайки до персонално общение с благодатта на Духа⁴³.

³⁹ Пак там.

⁴⁰ Пак там.

⁴¹ *Thabor.*, II, 8, 173.

⁴² Пак там.

⁴³ *Thabor.*, II, 8, 173 – II, 9, 178.

2.3 Етапи в усвояването на Божията благодат

Първият етап на усвояване на Божията благодат е ноетичният опит от нея посредством творенията. Втората степен Теофан определя като „смесен начин“ (μικτὸς τρόπος) на проявление на Божието действие⁴⁴. При нея Божията благодат преобразява ума, като му помага да мисли и да си представя веровите истини, открити от Сина – тоест, Тайната на Троицата и Тайната на Въплъщението. Всички останали познавателни обекти запазват своята валидност, те не биват отменени. Истините на вярата стават предварително достъпни чрез символна педагогика – предобразите на Въплъщението, присъстващи в текста на Священото Писание, с които биват запознавани катехумените. По силата на Кръщението обаче христологичният и триадологичният догмат придобиват актуалност за ипостасното съществуване „според мярката на очистването“. Достъпните за сетивата символи на Божията енергия стават част от личния опит, като така всеки вярващ става символ на тайната, според спецификата на личния си опит във вярата⁴⁵. Дидактиката на Божието действие позволява постигане на подобие (ὁμοίως) в „духовната наука“.

На третия последен етап се проявява единствено действието на Духа-Параклет, но не защото човешките природни сили са отменени, а понеже във всяко свое проявление те активно са отстъпили, поради което Теофан говори за съвършено взаимопроникване, перихореза на Божието и човешкото природно действие. На това равнище е налице преобръщане на реда на знанието и мъдростта: сега към Божията мъдрост отправат не частните логоси, а техните архетипи. Антропологичната фундираност на това познавателно ниво се основава на обстоятелството, че общението с Логоса, станал човек, е постигането на едновидния принципна познанието. Свръхприродното действие на Бога не инструментализира човешките познавателни сили – тъкмо на това ниво охристовеният човек става мярка на познанието, а не е принуден да оразмерява собствените си сили според познаваните обекти.

Въз основа на тези разсъждения за етапите на енергийната символна дидактика Теофан прави по-общ извод за епистемологичната валидност на апофатико-катафатическият метод в богословието. Явно опонирайки на антипаламитския апофатически рационализъм, той настоява, че прилагането на апофатиката е методологически нерелевантно към богословското просветление. Тя е рационална дейност, паралелна на просветлението, артикулираща непостижимостта на Божиите логоси за нещата, за които Божията енергия свидетелства⁴⁶.

⁴⁴ *Thabor.*, II, 15, 192.

⁴⁵ *Thabor.*, II, 15.

⁴⁶ Срв. Maximus, *Ambigua* MPG 91, 1073C-1076C.

Ето защо апофатическият метод не е познавателна степен в процеса на усвояване на Божията благодат, а вторична рефлексия спрямо него. В този смисъл следва да се интерпретира твърдението на Теофан, че проявлението на Божието действие в творенията е „символ на апофатическото богословие“. Символното богословие е несводимо както към апофатиката, така и към катафатиката, понеже това съзercание е отвъд съществуването и несъществуването⁴⁷.

3. Символът като характеристика на Божието действие

3.1 Дефиниция

Схващането за богопознанието като дидактика на Божията благодат е изразено в учението на Теофан за символа. Според дефиницията в Третото слово за Таворската светлина божественият символ е отпечатък на истинно божествена реалност, разкриващ Божията воля и способен да предизвика познание на нещо божествено. Символът бива възприет като познавателен опит, който „се отпечатва“ в сетивата и във въображението⁴⁸. Показателен е фактът, че Теофан посочва мястото на изработения от него понятиен модел в Дионисиевата система на космологичната йерархия. Всъщност Теофановият символ съответства не на конкретни нива от йерархия на Дионисий, т.е. на някой от ангелските или църковните чинове, а на просвещаващата Божия сила, респ. енергия, която преминава през тези редове. Символът е феноменологична характеристика на Божията енергия, която се отпечатва във всички душевни и телесни сили на познаващия и прави екзистенцията му богоподобна. Теофан подчертава в този контекст, че ангелите и светците приемат Божието освещение не като нещо външно, като светлина, която те следват, оставайки ѝ неприятели, а като съответни на нея, превръщайки се в неин печат. Така бого-образният статус на човека се явява в своята свършена форма на подобие (ὁμοιότης)⁴⁹.

Символно разкриване на Божията енергия протича в две форми: 1) в различни подстоящи, различаващи се по субстрат и по битиен принцип (разноипостасни символи); 2) в едно и също отделно биващо (πρᾶγμα), но със специфичен битиен логос и проявление (δοκεῖν) (ипостасен символ)⁵⁰. Към първата група спадат тварните символи, които указват Божието Откровение: пророческите видения, храмът, жертвеникът, песнопенията, както и теофаниите, споходили пророка

⁴⁷ *Thabor.*, II, 8, 174.

⁴⁸ *Thabor.*, IV, 1, 238.

⁴⁹ *Thabor.*, IV, 1, 240.

⁵⁰ *Thabor.*, III, 2, 206.

Моисей или св ап Павел⁵¹. Към втория вид принадлежи Таворската светлина. Тя е не просто проява на Божията енергия в тварно биващо, а е проявление на Нейния ипостасен център.

3.2 Таворската светлина като ипостасен символ

Таворската светлина превъзхожда разноипостасните множествени символи (τὴν ποικιλίαν τῶν μεριστῶν σύμβολον) и довежда (περιάγουσα) истината до сетивата и до ума⁵². Познаващото, настоява Теофан, никога не познава според природата на познаваното, а според собствената си природа⁵³. Не е налице трансцендиране на което и да било познавателно ниво, понеже, както подчертава Теофан, разликата между сетивно възприемаемото, ноетичното и свръхприродното не е като тази между по-голямо и по-малко или между крайно и безкрайно⁵⁴. Нито количествените екстраполации, нито аналозиите не могат да разширят обхвата на съответното ниво на познавателна перцепция, за да придобие то съответствие с познавателни обекти от по-високия ред.

Докато понятийният образ е форма на битийна аналогия – природна или ипостасна⁵⁵, символът се явява възводител в надредното познание от страна на Божията благодат. Символното познание не е неограничено, достъпът до Божията благодат не изчерпва нейната пълнота, но ограничеността е във „виждането“, а не „във вижданото“⁵⁶. Поради факта, че структурен елемент на символната феноменология са форматите на човешко познание, а не някаква превишаваща ги познавателна мощ, убедеността, че Таворската светлина превишава всяка човешка познавателна мощ, е напълно независима от капацитета на човешкото възприятие, тази убеденост не е просто характеристика от перцепцията. Видяното на Тавор е неизмеримо и неизчислимо (ἀμέτρον καὶ ἀνεξαρίθμητον) не само защото се представя като такова на сетивата (ὄραται); по подобен начин Слънцето не могат да видят дори онези, които съзерцават неговата светлина. Отдалечеността според битийното място (ἢ τοπικὴ διάστασις) се манифестира при Преображението, без да може да се компенсира, поради което видяното е едновременно познаваемо и непознаваемо, тоест може да се реферира и катафатически, и апофатически.

Нещо повече – заради христологичната ориентираност на символното познание на Тавор познавателната ограниченост започва да

⁵¹ *Thabor.*, III, 3, 207.

⁵² *Thabor.*, II, 11, 256.

⁵³ *Thabor.*, II, 11, 257.

⁵⁴ *Thabor.*, II, 12, 258.

⁵⁵ *Thabor.*, II, 12, 260.

⁵⁶ *Thabor.*, II, 7, 249.

онаглеждава охристовеността на човека. Светлината, излъчвана от Лицето и дрехите на Христос е символ на апофатическото богословие, защото разкрива истината на вярата, а именно Христовото богочовечество, в която християните вярват и която превъзхожда разума и ума. Тя обаче е символ и на катафатическото богословие – защото разкрива „великото действие на Бог в творенията“. Светлината е проявление на благо, на което нещата са образи. За разлика от нещата и частните понятия за тях, където винаги е мислима вариране между уподобяване и разподобяване спрямо благо, между повече или по-малко, благодта на светлината е съвършена. Това рационално знание Теофан свързва с екзистенциалното въвличане в проявлението на Божието действие, даващо усетливост за безкрайността, която не е резултат от екстраполации. Таворското Преображение е символна дидактика, доколкото то не е просто демонстрация, а осигурява причастност. Според формулировката на Теофан „Видяното на Тавор става нетварен символ на самото себе си“⁵⁷.

4. Христологични измерения на символната дидактика

Таворското Преображение е парадигма на обучението в символното познание, в което участва всеки християнин и което актуализира възкръсналия Христос в слава. Докато преди Възкресението символното разкриване засяга Христовата божественост, тоест, то е показване на Божията енергия, след Възкресението обект на символната дидактика е Христовата телесност. Причастността към Божествената енергия не е индивидуално извънсакраментално общение с Бога, тя има исторически и христологични измерения, свързани с актуалността на Христовото присъствие в събитието на църквата. Теофан илюстрира значението на символното познание след Възкресението със сотириологичното учение за възглавяването (*ἀνακεφαλαίωσις*) на човешката природа от Христос: човешкото става символно проявление на Христовото Тяло⁵⁸. След Възкресението човешката природа на Христос не може да се съзерцава без нейната проникнатост от Божията благодат⁵⁹. „Присъствието на Спасителя“ (*ἐπιδημία Σωτῆρος*) въвлича светците в ситуацията на Царството Божие, което те съзерцават като свойствено тям основоположно благо⁶⁰. Христовото човечество не би могло да се съзерцава като „по-добро“, „по-красиво“ или „чуждо“, а като съзерцание на самия себе си, понеже Той е глава на Тялото на Неговата църква, а светците са

⁵⁷ *Thabor.*, IV, 15, 263.

⁵⁸ *Thabor.*, V, 1, 288.

⁵⁹ *Thabor.*, V, 7, 299.

⁶⁰ *Thabor.*, II, 2, 286.

поотделно Негови части⁶¹. Светците не просто са способни да общуват с Възкръсналия Христос в Неговата Божествена Слава, те стават причастни на Христос, като страдащ, и страданието Му възприемат като свое⁶². Степента на усвояване е различна според разликата в добродетелта, но подобие то на всички се гарантира в общото съзерцание на Божията слава, което Божието действие явява на вяващия⁶³.

Общността от членовете на църквата, които възплъщават Христовата човешка природа, е символ на Божието действие, доколкото е символ на Христовата природа. Макар че са с различни ипостаси, вяващите и Христос имат една и съща природа, и тъкмо с оглед на това Христос оглавява членовете на църквата. В църквата онтологичният фундамент, гарантиращ символното действие е общението (*κοινωνία*)⁶⁴. Общението има както енергийни характеристика, защото се гарантира от разгръщането на природната енергия, така и ипостасни определители – доколкото зависи от готовността на участниците. Божието действие събира и подготвя участниците за истинно приобщаване към Христовата човековост.

Интерсубективността на живота в Христа дава възможност на Теофан да изгради една специфична концепция за църквата като между-ипостасен символ на Божията енергия. Докато преди Възкресението символното действие на Божията благодат явява свръхприродното Божие действие в Христовата ипостас, след Възкресението символната дидактика е насочена към потвърждаване на човешката природна принадлежност на Възкръсналия. Парадигма за това Теофан вижда в символното проявление на раните от Христовите страдания, които за св. ап. Тома се оказват потвърждение на Неговата човековост и ипостасна идентичност⁶⁵. Показването на раните от кръста и гвоздеите пред апостола предизвестява принадлежността на всеки Христов последовател към Неговото човечество⁶⁶. Телесното присъствие на Христос се оказва онагледяване на интерсубективната връзка, която съществува между членовете на Христовата църква. Обоженото човечество на Христос с нищо не е изменило реда на човешката природа, поради което човечеството на Христос може да бъде усвоено. Това усвояване в рамките на общението е тайната на Евхаристията.

Доколкото всяка автентична човековост може да бъде символ на това действие, интерсубективната връзка с Христос притежава структу-

⁶¹ 1 Кор. 12, 27.

⁶² *Thabor.*, V, 1, 286.

⁶³ *Thabor.*, V, 1, 287.

⁶⁴ *Thabor.*, IV, 22, 280.

⁶⁵ *Thabor.*, III, 2.

⁶⁶ *Thabor.*, V, 1, 287.

рата на многоисопстасен символ. На това е посветен и следващият етап от обучението на Духа – охристовяването да бъде изстрадано и научно (παθεῖν καὶ μαθεῖν)⁶⁷. Чрез помнене и актуализиране на Разпънатия Христос човек се учи да въплъщава, да отелесява Христовата обожена човешка природа. Докато дидактическото предназначение на Таворската светлина е виждане на Христос в слава, дидактическата функция на откровението пред Тома, както и на Евхаристията, е свързана с насочване към спазване на заповедите и състрадание с Христа⁶⁸. Както Таворската светлина е символ, който прави Божията енергия видима, така след Възкресението хлябът и виното са символи, които правят видимо битийното действие на Христовата обожена човековост. Чрез Тайнството на църквата последната придобива исторически смисъл.

В последния трактат Теофан пренася дидактическият модел за символа в историко-есхатологична перспектива. Грехопадението е „отхвърляне на Божествената форма“⁶⁹, което, поради интерсубективния модус на съществуване на човешката природа, засяга всички. Педагогическата икономия, допускаща последиците от Грехопадението, цели човекът да познае благото Божие действие в неговата тоталност с оглед на историческия континуитет между екзистенциалните тропоси на природата. Нечестивите отнемат нетлението на останалите⁷⁰, а дидактиката на Божието действие цели цялата природа да стане причастна на благодатието. Това благодатие, освобождаващо от тлението, не е заслуга за добродетелен начин на живот, подчертава Теофан, а е начин на съществуване на човека, обхващащ всички човешки сили⁷¹. Причастността към благото е дар на Христос за човека, а Божията педагогика е насочена към възприемчивостта за този дар.

5. Паралели в традицията

5.1 Св. Максим

Не е трудно да се види, че така очертаната символна дидактика прилича на схващането за богословското съзерцание у св. Максим Исповедник. То се основава на разбирането му за логоса, като непостижим Божи замисъл за всеки аспект от битието на тварното, истинно реализиран в съществуването отделните тварни биващи. Тъкмо единството на различните биващи показва, че реализациите на техните логоси са възможни благодарение на иманентното Божие благо действие⁷².

⁶⁷ *Thabor.*, V, 1, 287.

⁶⁸ *Thabor.*, V, 1, 286.

⁶⁹ *Thabor.*, V, 5, 295.

⁷⁰ *Thabor.*, V, 5, 294.

⁷¹ *Thabor.*, V, 5, 295.

⁷² Maximus Confessor, *Ambigua*, praef (MPG 91, 1032A).

Максим обаче ясно разграничава придобиването на мъдростта, като устойчива вътрешна нагласа (*γνώσις ἔμπρακτος*), осъществена от деятелния ум и свързана с култивиране на добродетелите, от съзерцателния живот, при който благата не просто се разпознават, но в тях се съ-участва. Докато първият аспект е оприличен на творческото действие на Бога през шестте дни на сътворението, съзерцанието е Седмият ден на всеизпълненост⁷³.

Дидактическото разбиране на Теофан за мъдростта е подчинено на друга схема – то не описва смяната на определен тип функциониране на ума, а постепенното екзистенциално усвояването на благодатта. И за двамата богословието е преди всичко опит от самоизричане на Бога, но, докато Максим предпочита да постави участието в това самоизричане на върха на стълбицата на познавателно изкачване, Теофан го приема като основоположен епистемен и антропологичен структурен момент на познанието.

Горното различие произтича от различните акценти, които двамата автори поставят при осмислянето на Божията икономия. Докато Максим акцентира върху христоцентричността на космоса, фокусът при Теофан е участието на творението, и особено на човека, в Христовото обожение. Макар и двамата да приемат, че символното разкриване на Тавор е истинно Божие действие, Максим акцентира върху трансформирането на умствения взор на учениците, докато Теофан – върху дидактически структурираното снизхождане на нетварното до човешкия взор благодарение на точно определена феноменологична структура.

5.2 Концепцията за образа на св. Йоан Дамаскин

Дамаскин определя образа като биващо, отнесено към своя прототип с определена степен на подобие. Природно-ипостасните образи реализират подобие по силата на тъждествеността на природата и ипостасно-генеративните отношения – Синът и Духът са образи на Отца. Природен образ на Бога е човек, доколкото разумът и волята са сили, които неговата природа притежава по битие. Ипостасните образи – парадигмите на нещата в Божия ум, предизобразителните образи и възпоминателните образи (към които се числят и светите икони) – имат образен статус благодарение на Божията енергия, действаща в тях. Според начина, по който актуализират Божието действие, енергийните образите биват да вида: 1) такива, които извечно пребивават в Божия ум и съпътстват Божията екзистенция (парадигмални образи); 2) такива, които каузално биват натоварени с образна функция, доколкото трябва да известят Божията воля и/или Божието присъствие в определена точка от историята на спасението (възпоминателни и пред-

⁷³ Maximus Confessor, *Capita theological et polemica* 2, 64.

изобразителни образи). В системата на Дамаскин християнската икона заема особено място, понеже тя е енергиен образ, чиято актуалност се гарантира онтологически от актуалността на човешкото спасение, ипостасно реализирано в Христос. С други думи образната функция на иконата е онтологически гарантирана от ипостасното битие на Богочовека. Така тя се явява парадигма на причастността на всеки човек към тайната на Христовото обожено човечество. Иконата е феномен на реалността на човешкото спасение.

В четвъртия трактат Теофан се позовава на тази таксономия, но стеснява Дамаскиновата трактовка на образния статус на иконите: не реалността на човешкото спасение в Христа, а ипостасното отношение, конструирано при портретуването, гарантира връзката между образ и прототип⁷⁴. Динамиката на приобщаването към Христовата икономия, която иконата изобразява, бива явявана в модела на Теофан от символната педагогика, която съответства на различна когнитивна структура. Природните символи, приобщаващи към Божията благодат, както и ипостасните и многоипостасните символи поставят човека в ситуация на еонично преживяване на времето, за разлика от линейното измерение на емпиричното време. Еоничното измерение на творението е центрирано около първото и второто идване на Сина⁷⁵. Символното знание е екзистенциално предусетен опит, който е потвърден посредством екзистенциалното преживяване⁷⁶.

За Дамаскин образното поклонение осигурява интерсубективност, конституирана от ипостасен жест на признаване на реалността на възглавяването на човешката природа от Христос. Теофан, от своя страна, подчертава, че живеещите в Христа са единомислещи не защото се съгласни във всичко или защото могат да конструират подобно съгласие, а защото са единни в невежеството (*ἄγνοια*), което е свързано с очакване на разкриване на енигмата, с опитно потвърдено участие в нея и в разкриването на нейната истинност пред ума. Тук Теофан аргументира с казаното от св. ап. Павел, че предстоящо да се разкрие истинно познание е актуално за вярващия в мярката, в която той самият е познат от Бога⁷⁷. Символната педагогика е не просто поклонение пред Христовата ипостас, а е енергийно разгръщане на Божията природа, което бива реципирано в рамките на относителността на тварното битие (*οὐκ ἄσχετος*) и е съизмерено на човешката природа и персоналния хексис на вярващите (*ἕξει καὶ φύσει σύμμετρος*)⁷⁸.

⁷⁴ *Thabor.*, IV, 4, 204.

⁷⁵ *Thabor.*, II, 11, 182.

⁷⁶ *Thabor.*, II, 11, 184.

⁷⁷ *Thabor.*, II, 13, 187. Срв. I Кор. 13, 12.

⁷⁸ *Thabor.*, IV, 12, 258.

5.3 Учението за символа на св. Григорий Палама

И природните, и ипостасните символи са характеристики на Божията енергия, които корелират със силите на човешката познавателна способност и осигуряват ипостасна причастност към действието на Божията природа, тоест към Божието битие. Тезата на Теофан доразвива един аргумент на св. Григорий Палама, използван в полемиката срещу Варлаам по въпроса за символния характер на Таворската светлина. Съгласявайки се, че Таворската светлина е символ, Палама посочва, че природните символи (φυσικὰ σύμβολα) непрекъснато съпътстват природата/същността, доколкото битието на природата съвпада със съществуването ѝ⁷⁹. В този смисъл символът не е посредник между биващото и ума, нито пък е помощен познавателен конструкт, призоваващ ума и сетивата на човека подчинен. При Теофан обаче символът е не само елемент на битието на Божията енергия, но и антропологичен факт, характеристика на екзистенциалната ситуация на целия човек.

Все пак епистемологичният статус на Теофановия символ принципно съответства на епистемологията на Палама. Последният различава „символ“ и „понятие“ като два типа познавателно постигане на битието. Понятийното познание е свойствено за философията, защото работи с доказателства, докато със символи борави богословието. Понятията разчитат на разумните очевидности, докато символите активират т. нар. действен разум (ἔμπρακτος λόγος), който е способен да изяви собствените си заблуди⁸⁰. Ето защо при символното познание е налице съвършено издигане от „разделимите свещени символи“ към архетипите, т. е. познавателно насочване към Божиите догоси.

5.4 Епистемологията на Теодор Метохит

Един от пунктовете на несъгласие между св. Григорий Палама и Варлаам от Калабрия е тезата за мястото на аподиктиката в богословското познание. Палама настоява, че веровите истини не се основават на диалектически силогизми, а са необходими следствия от догматическите очевидности. Очертаният от Теофан Никейски модел на символно богопознание на пръв поглед противоречи на Паламитското схващане за дискурсивната теология, понеже утвърждава познавателна практика, която не се основава на аподиктичната силогистика. Никейският митрополит обаче уточнява, че тук не става дума за познавателна несигурност, която се „коригира“ от веровия опит, доколкото последният не може да бъде сведен до общите познавателни критерии за сигурност. Напротив Теофан настоява, че богопознавателният опит, поради своята символно-дидактическа специфика, носи познавателна

⁷⁹ Gregorios Palamas, *Triad.*, 3, 1, 19.

⁸⁰ Gregorios Palamas, *Triad.*, 2, I, 9-10.

сигурност, която е актуална очевидност във всички аспекти на човешкото, в т.ч. и в сферата на дискурсивното знание на разума. Божията енергия осигурява не просто свръхразумна причастност към себе си: нейното манифестиране е антропологично адресирано, а опитът от нея е екзистенциално валиден и христологически фундиран.

Подобно схващане за епистемния статус на богословието се среща у Теодор Метохит. Богословието, пише той, превъзхожда философията и математиката заради познавателната недостъпност на своя обект, поради което единствено Божията дидактика (*θεοδιδάκτοι*) е в състояние да направи явни неговите положения, което изисква съгласие на изучаващите го, които са и практикуващи (*διδασκομένων καὶ χρωμένων*). Следва да се види, че Теодор откроява интересубективността на богословската дидатката и съответствието между дидактически метод и познавателен хабитус. За онези, които се именуват с Христовото име, продължава Теодор, това е възможно чрез тайнствата⁸¹. Чрез тях истините на богословието се враждат в универсалния човешки хоризонт на мъдростта.

Заклучение

Все още е разпространена интерпретацията, според която спорът за статуса на Таворската светлина изразява сблъсък между интелектуализъм и антиинтелектуализъм в монашеската практика, а настояващите за достъпност на Божиите нетварни енергии отричат етапите в аскетическия живот, ролята на авторитета и учителя в монашеската традиция, както на интелектуалното възхождане към съвършено познание⁸². Анализът на символното богопознание с неговите дидактически аспекти показва, че в действителност богословският контекст на спора е многоаспектен и в никакъв случай не може да се сведе до сблъсък на различни типове монашеска аскеза, или пък до ролята на научното знание в богословския опит. Спорът се води не по повод на игнорирането на интелекта, а във връзка с антропологическата валидност на интелектуалните функции и с техния епистемологичен статус.

Когато настояват, че на Тавор става познавателно достъпна самата Божествена енергия, паламитите не твърдят нито че интелектът се издига до Бога, нито че Бог става напълно познаваем. Става дума за даване на достъпни за познавателната способност на човека граници

⁸¹ Теодор Метохит, *Στοιχείωσις ἀστρονομική* I, 3, in: Bydén, B. (ed.), *Theodore Metochites' Stoicheiosis astronomike and the Study of Natural Philosophy and Mathematics in Early Palaiologan Byzantium*, *Acta Universitatis Gothoburgensis* 2003, 450, 7-14.

⁸² Krausmüller, D., *The Rise of Hesychasm*, in: Angold, M. (ed.), *The Rise of Christianity*, Cambridge University Press 2008, 101-126.

на тайната, които са плод не на рационално построение, а на самото разкриване на Божието съществуване.

Въвеждането на темата за Евхаристията показва, че залогът далеч не е само определен метод на монашеска аскеза. Тъкмо петте трактата на Теофан очертават аскетическа дидактика, която не е ограничена до монашеския начин на живот и която стъпва върху интелектуалната рефлексия. Символното богопознание има еклисиален характер, а не е характеристика на индивидуален мистически опит. Не става дума за достигане до абсолютна/привилегирована референтна точка на сигурност в познавателния процес посредством археология на най-фундаменталните структури на познанието и вглеждането в тях. Теофан няма предвид и задействане на интраментална надредна познавателна инстанция, излъчваща светлина на разбирането. Символната дидактика въвлича познаващия в тайната на откриващия се Бог и по този начин конституира диалогичен познавателен субект, без да се ограничава до изолирани сфери на рецепция и рефлексия.

Основна характеристика на символната дидактика на Божията енергия е интерсубективността. Тя е не просто средство за обучение, а е осъществяване на хабитуса на обожението по начина, реализиран от Самия Христос. Гарантирана е комплементарността между процеса на познавателно движение и хабитуализиране на знанието. Неслучайно, след като проследява ролята на символа на различните етапи на познавателния процес, както и значението ми за участие в историческото откровение на Христос, Теофан се насочва към преживяването на символното познание в междуипостасното общение, което е съдържание на събитието на църквата. Символната дидактика е персонално общение с Христос и с членовете на църквата

Другият важен дидактически момент е незаобиколимостта на никой от етапите на научаване посредством интелектуални мостове за формулиране на непознаваемостта. Процесът е строго постъпателен. Съответствието между символите на Божията енергия и човешките познавателни сили е път на богопознание, но и източник на Откровението, осъществено в кръстните страдания на Христос. Пределната цел на символната педагогика е ставрологията, кръстът е архетипният символ на богопознанието. Природните, ипостасните и многоипостасните символи са негови аналогии.

Най-сетне символната дидактика на Божията енергия трансформира преживяването на времето, като историзира последното и го „огъва“ по посока на еоничното време, съответстващо на динамиката на разкриването на Божията тайна в света.

Summary

Smilen Markov (Veliko Tarnovo)

Divine knowledge and didactics

(the concept of Theophanes of Nicaea
of symbolic divine knowledge)

The question of the symbolic character of the Tabor light is brought in the Palamite discussion at first by Barlaam of Calabria. It gained philosophical importance in the later phase of the debate. The anti-Palamite interpretation amounts to the conclusion that man cannot access a noetic reality, higher than the discursive reasoning. The anti-Palamites develop an apophatic personalistic model according to which the Light is a manifestation of the body of Christ, but not of an uncreated entity. Through his concept of the symbol Theophanes of Nicaea (+1380/81) demonstrates that the mutual immanence of essence and energy does not preclude the construction of a coherent systematic model of divine knowledge. The uncreated divine energy represents a didactic structure of divine knowledge, which guarantees methodical correspondence between noetic knowledge and human experience. Whereas the syllogistic analysis realizes only the intention of the intellect, the symbolic knowledge is dialogical. By virtue of this didactics, man becomes a source, and not just a subject, of divine knowledge. The symbols of divine knowledge can be properly deciphered only when the tropos of existence is changed accordingly. The epistemic basis of the didactic method at stake is the illumination of the correspondence between the form of human phantasies and passions, on the one hand, and the structures of classifying and defining beings, on the other. These forms are reintegrated in the concept of being through natural, hypostatic and multi-hypostatic symbols of divine energy. Thus a personal habit is constituted, which enables the opening of human existence to divine goodness. The latter is for Theophanes the ultimate human virtue through which the intellect is synchronized, without being identified, with the divine logoi. The methodical structure of divine didactics renders man a symbol of divine knowledge through the synergy of divine and human energies. Criticizing the apophatic Christological personalism of some anti-Palamites, Theophanes shows that neither the apophatic, nor the cataphatic method is able to conceptualize divine illumination. A model of intersubjectivity is used instead, in order to express the manifestation of the deified manhood of Christ and its assumption by the ecclesial community. The didactics of the symbol engages believers in the mystery of the self-revealing God by creating a dialogical subject. Thus symbolic knowledge is both: an existential mode and an epistemic structure.