

Смилен Марков (Велико Търново/Оксфорд)

СИМВОЛИЗЪМ И ЛОГИКА В КОМЕНТАРА НА АРЕТА ВЪРХУ ОТКРОВЕНИЕ

I. Въведение

За какво става дума в *Откровение*-то на апостол Йоан Богослов? Отговорът от първо приближение би бил, че това е книга за края. Ако обаче попитаме какво точно представлява краят и наистина ли ще има такъв, най-вероятно ще ни се каже, че макар, строго погледнато, тази книга да не съобщава, че творението ще престане да е, описаните в нея събития очертават песимистична, „апокалиптична“ версия за свършека на историята. Изглежда, че към подобно тълкуване подтиква най-вече промяната, която текстът вещае за света. Тя е така радикална, та поставя на изпитание човешката познавателна способност.

Ако описаните промени, завършващи с „ново небе и нова земя“ (Откр. 21, 1), трябва да бъдат вписани в една ноуменална картина на Откровението на Христос, Който е „алфа“-та и „омега“-та на творението, с други думи, ако старото и новото творение трябва да са елементи от кохерентна метафизична картина, то търсеният мисловен модел следва да е парадоксален и динамичен. Промяната не би следвало да е второстепенен момент или лапсус на битието. Напротив, тя ще се мисли като структурен елемент, който произлиза от Христос – в перспективата на пан-христизма. С такъв аксиоматичен модел за философията на историята работят развиваните в рамките на византийската философия метафизични системи¹. Тяхната поява е резултат от специфични историко-философски и богословски развития. Във византийската мисловна традиция отсъства сблъсък между метафизическия историзъм, схващаш историческата промяна като пълнозначна онтологична реалия, и някакъв а-историчен рационализъм, като този, който е характерен за западната средновековна философия и се проявява особено отчетливо от XII в. насетне².

¹ Kapriev, G. 'Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit als Grundelemente der byzantinischen Philosophie', in: Die Geschichtlichkeit des philosophischen Denkens, eds. G. Kapriev/ G. Mensching, Sofia 2004, 58-71.

² Каприев, Г. „Историчната метафизика на западноевропейския XII в.: една забравяна алтернатива“, в: *Християнство и култура*, 132 (2018), 23-32.

Мисловният контекст на византийското схващане за метафизичната роля на движението предполага намиране на „трети път“, извън двете традиционни алтернативи, развити в античната философия. Според едната алтернатива промяната е привидност и неистина, а според другата – няма друга истина освен самата промяна³. Във Византия не биха приели нито първото, нито второто положение. Наред с това, във византийската традиция нормативното изискване за историчност не предзадава конкретни методи за тълкуване на библейските текстове.

Настоящият текст няма за цел да представи цялостно тълкуването на Арета върху книга *Откровение*. Целта е да се определи типологично методът на тълкуване, и то с оглед на философско-херменевтичните аспекти, а не например – от гледна точка на езиковите или литературно-историческите значения. Основополагащата теза е, че тълкувателният метод на Арета, който е подчинен на неговата мисловна програма, стриктно следва специфичните за Византия метафизични интуиции.

На пръв поглед мисловната програма на Арета има строго диалектически характер и изключва интереса към екзистенциалната динамика на човешкия живот и към историчността. В своите коментари към *Диалектика* на Аристотел и към *Въведение*-то на Порфирий този византийски философ се интересува преимуществено от логическите значения на метафизичните понятия. Боравейки с логическите пропозиции „едно-много“, „партикуларност-универсалност“ и „движение-покой“, той изяснява значенията на централните за византийската традиция метафизични понятия: „същност“, „енергия“, „ипостас“, „перихореза“, „логос“, „тропос“ и „гноми“. Прилагайки тези логически схеми при тълкуването на книга *Откровение*, Арета не провежда самоцелен мисловен експеримент. Напротив, както епистемологичната му програма, така и херменевтичният му метод са свързани с мисловната и екзистенциалната ситуация на византийския интелектуалец от IX в. Метафизичните въпроси, които вълнуват авторите от епохата (патр. Фотий, Никита Пафлагонски, Лъв Физиолог, Теофан Никейски), засягат теми като: Христовото изкупително дело и персоналната идентичност, смисълът на историческото развитие, предопределението и свободната воля, границите и предизвикателствата при срещата с други култури и религии. Тези въпроси се вписват в рамките на една „практическа метафизика“ и са донякъде несводими към духовно-интелектуалния контекст на предходните епохи⁴.

³Manoussakis, J. 'Being Moved: St. Maximus between Anaxagoras and Kierkegaard', in: Mitralaxis, S./ Steris, G./ Podbielski, M./ Lalla, S. (eds.), *Maximus the Confessor as a European Philosopher*, Eugene (Wipf and Stock: 2017), 35-54.

⁴Преп. Максим Изповедник в своите богословски трудове е фокусиран в космологията и антропологията, докато св. Йоан Дамаскин работи в конфесионално- и религиозно-полемичен контекст.

Коментарът върху книга *Откровение* е пробен случай за изследване на връзката между структурите на човешкото познание и концепцията за историята. Не става дума за доктринален текст, а за пророческо видение, адресирано до всеки член на Църквата на Христос. Ето защо тълкуването на *Откровение* следва да изясни преди всичко богословските критерии за съотнасяне между философския дискурс и учението за Въплъщението и спасението. Екзегезата на Арета има свой специфичен интелектуален и културно-исторически контекст, който ще представим накратко в следващата част. От особено важност е обстоятелството, че структурни елементи на интерпретативната програма на Арета са логически пропозиции. В контекста на ХХ в. философската херменевтика обърна внимание, че основен момент в изграждането и разчитането на смисъл е персоналният опит, който не може да се вмести в логически категории. Фундаменталните структури на разбирането най-често се противопоставят на аналитичните методи в познанието. Така херменевтиката се схваща като екзистенциално-практическа дисциплина, която не си служи с логически похвати и няма отношение към строго теоретичното познание⁵. В своето *Тълкуване на Откровение*-то Арета демонстрира, че дълбинните структури на тълкуването, разбирано като практическа метафизика, могат да имат и логическо изражение.

II. Есхатология и апокалиптика – две насоки в интерпретации на *Откровение*-то

Откровението на Йоан Богослов, с което завършва списъкът от книги, разпознати от християнската Църква като съответстващи на канона на вярата, винаги е сблъсквало позиции и тълкувания. Противоречия предизвиква както автентичността на тази книга, така и – още повече – богословският ѝ смисъл. В своята *История* Евсевий Кесарийски отбелязва, че поддръжниците и отрицателите на *Откровение*-то са почти равни по брой. И макар Евсевий да обещава, че ще внесе яснота по този въпрос, неговите читатели остават разочаровани⁶.

Въпросът за историческата автентичност на текста не може да се откъсне от проблемите на интерпретацията. Празното място на *Откровение*-то в историческия наратив на Евсевий е отказ да се търси пряко аналогизиране между исторически събития и съдържанието на текста. Мълчанието на Евсевий е жест на противопоставяне срещу конкретна интерпретативна позиция – става дума за месианизма, т.е.

⁵ Zimmermann, J. *Hermeneutics – a very Short Introduction*, Oxford 2015, 6-8.

⁶ Срвн. Евсевий Кесарийски, *HE*, III, 24-25.

разбирането, че определени топоси от *Откровение* са преки и еднозначни алегии на видими историко-политически манифестации на Божието царство.

II.1. Месианистка апокалиптика в тълкуването на Откровението

В ранното християнство месианистката апокалиптика е свързана с разбирането за специфична провиденциална роля на всяка поместна църква по отношение на Второто идване на Месията. По-късно, след официализирането на вярата в Римската империя, се появяват интерпретации, отъждествяващи хилядагодишното царство на Христос, за което говори книга *Откровение*, с някаква политическа реалия. Този най-екстреман вариант на месианистка апокалиптика, според който непосредствено преди края на света Христос ще има Свое специфично политическо Тяло, се нарича хилиазъм.

Основна референтна точка на месианистката апокалиптика е описанието на звяра в 13-та глава на *Откровение*. То отправя към пророческите видения във ветхозаветната книга *Даниил*, глави 2 и 7. Глава 2 от книга *Даниил* разказва за видението на вавилонския цар Навуходоносор, в което той вижда истукан, чието тяло се състои от различни материали: главата – от злато, гърдите и ръцете – от сребро, корема и бедрата – от мед, нозете – от желязо и глина. Според текста на *Даниил* материалите съответстват на различни царства: силните царства (благородните метали) трябва да бъдат заменени във времето от нестабилни и слаби политически тела (желязо и глина). След края на последното, най-слабо царство Бог ще установи Своето царство, което никой не ще завладее. То ще разруши останалите и ще устои вовеки (Дан. 2, 44). Глава 7 представя друго видение – четири звяра, персонифициращи четири земни царства. След техния крах се въздига тронът на Стария по дни. Към него се приближава Синът Човешки, Комуто се дава вечна власт над всички земни царства (Дан. 7, 3-8).

Откровение-то доразвива мотива за историческа смяна на царствата, водеща към Божието царство. Наративът обаче се усложнява, понеже се въвежда хилядагодишно мирно съществуване, непосредствено преди идването на Антихриста, чието пълновластие ще предхожда Второто идване на Месията (Откр. 20). Така започва търсене на онова царство, което ще въплъти Божието царство до идването на Антихриста. Тази смислова връзка е топосът, в който месианизмът среща есхатологията в тълкуването на *Откровението*⁷. Но, както ще

⁷ Podskalsky, G. *Byzantinische Reicheschatologie*, München 1972, 79.

видим по-нататък, това е и точката, в която месианизъм и есхатология се раздалечават.

Специфичен фактор за смесване на апокалиптика и есхатология е нумерологичната представа, според която броят на годините на съществуване на света е 6000. Според тази схема Въплъщението на Христос е приблизително 500 години преди края на историята. Несъмнено това подтиква определени среди към „апокалиптични очаквания“, особено в контекста на войните между Източната Римска империя и Персия⁸.

След епохата на Ираклий (610-641 г.) месианизмът се видоизменя. Победата, която Източната империя удържа над персите, убеждава някои християнски кръгове, че тъкмо християнската империя със столица Константинопол олицетворява хилядагодишното царство, предхождащо идването на Антихриста. Тази схема е отглас и от антиюдаистичната полемика през периода. В края на VII в. се появява т.нар. *Откровение на Псевдо-Методий*. Според Пол Александър става дума за гръцки превод на сирийски оригинал, създаден през втората половина на VII в. в Месопотамия. Този изследовател счита, че текстът носи белезите на културата на сирийските християни, която остава неповлияна от философско-богословските развития на гръкоезичното богословие. Наред с това, християните в Сирия са под прякото въздействие на юдаистичната традиция, в т.ч. на юдейския месианизъм⁹. В съчинението се прави връзка между виденията на пророк Даниил и на Йоан Богослов за последните царства, Антихриста и хилядагодишното царство. Целта е да бъде репликирана юдаистичната представа, възникнала след унищожаването на еврейската държава, според която след края на периода на преследване ще се създаде ново юдейско царство, което ще прерасне в Царството на Месията. Напротив, текстът на Псевдо-Методий настоява, че последното царство ще бъде именно християнската империя, която ще има защитна функция – да отблъсква перси, араби и юдеи. Текстът говори, че „последният гръцки император“, който щял да е с етиопски корени, ще завладее Йерусалим и ще издигне отново Христовия кръст на Голгота. Непосредствено след това ще настъпи царството на Антихриста.

Подобно на хилиазма, *Откровение-то на Псевдо-Методий* натоварва една политическа реалия с провиденциално значение, но този път – без да я отъждествява със самото Царство на Христос. За меси-

⁸ Ibid.

⁹ Paul, A. 'The Medieval Legend of the Last Roman Emperor and Its Messianic Origin', in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 41 (1978), pp. 1-15, 11-12.

анистките тълкувания на *Откровение* е от значение не само текстът на Данииил, но също и псалмите, както и изобщо текстовете, взети на въоръжение от есхатологията на юдаизма¹⁰. От друга страна се забелязва, че месианистката апокалиптика, склонна да свърже или да отъждестви напълно Царството Божие с някакво земно царство, „с лекота“ съжителства с исторически нихилизъм, който отрича всякакво есхатологично значение на историческите събития.

II.2. Откровение и есхатология

Доста рано християнското богословие съзира опасност от хилизма и месианизма в есхатологията. Още св. Иринеи Лионски (130-202 г.) и св. Иполит Римски (170-235 г.) се разграничават от вярванията, според които царството на Христос е свързано или тъждествено с някое земно царство. В гръкоезичната традиция месианизмът, като тълкувателен метод на *Откровението*, се отхвърля още след гностическата криза от края на II в. Ориген (185-254 г.) особено остро се противопоставя на пространственото локализиране на Христовото царство. Последният има специална теория за съотнасяне между историческото време и вечността в рамките на библейската екзегеза.

Именно Ориген обръща внимание, че стихът от Пс. 90, 4, според който за Бога хиляда години са равни на един ден и обратно, и който дотогава е използван за маркиране „относителността“ на историческото време, в т.ч. и хронологичната относителност на събитията от Откровението, всъщност съотнася тварната темпоралност (еон) с Божията вечност¹¹. Евсевий е дори още по-категоричен в това пресемантизиране на времето: като отхвърля символическата интерпретация в библейската екзегеза, той все пак посочва, че не вижда в числото 7, посочващо етапите на съграждане на творението, указание към конкретна историческа епоха. На това основание той заключава, че хилизмът е юдаистична подмяна на смисъла на Писанието, и особено на книга

¹⁰ Paul, A. op. cit., 3. Псевдо-Методий подчертано свободно, и дори произволно, коментира събъждането на пророчества в псалмите, като по този начин влиза в противоречие с определени общи места на християнската тълкувателна традиция – като например стиха от Пс. 67, 32: „Ще дойдат велможи от Египет; Етиопия ще простре ръце към Бога.“ Традиционно това място се тълкува като пророчество за обръщане на народите на Изтока към Христос. Анонимният автор на *Откровение-то* обаче настоява, че тук става дума за есхатологично умиротворяване на всички народи на Изтока под скиптъра на византийския император, чиято династия според него има етиопски корени, непосредствено преди възцаряването на Антихриста.

¹¹ Podskalsky, G. *Byzantinische Reicheschatologie*, München 1972, 82.

*Откровение*¹². Така се формира линия на интерпретация, паралелна на месианистката. Тук ще я наречем есхатологична.

Колкото и да са концептуално несъвместими, есхатологията и месианизмът са, поне в началото, контекстуално свързани. Есхатологичната линия се поражда като реакция срещу историческата апокалиптика. Така например на Запад донатистът Тиконий настоява, че описаното в споменатото в глава 20 на Йоановото *Откровение* хилядагодишно царство на Антихриста не се отнася за никое земно царство, а е алегория на Църквата¹³. Най-напред на историческия месианизъм се противопоставя една еклисиологична представа. Изследователи като Аверил Камерън и Пол Магдалино подчертават, че във Византия богословското учение за последните неща неизменно е и реплика срещу политическия месианизъм, имаща низовокултурен и/или имперско-идеологически характер¹⁴.

Тази контекстуална връзка разкрива определени методологически трудности пред есхатологичната интерпретация. Особено ясно се разкриват те в екзегезата на Ориген и нейната еволюция. Ориген си дава сметка, че тристепенната схема на интерпретация, с която работи първоначално и която включва историческо (буквално), морално и духовно значение на текста, не е приложима в есхатологичен аспект. Понеже той няма цялостен коментар върху *Откровение*-то, тук ще се позовем на друг негов тълкувателен текст, за да изясним трудностите, които поражда тристепенната интерпретативна схема. Става дума за

¹² Евсевий Кесарийски, HE III, 39; HE VII, 24.

¹³ Paul, A. op. cit. 13.

¹⁴ Cameron, A. 'Late antique apocalyptic: a context for the Qur'an?', in: Hagit, A./ Emmanouela G./ Stroumsa, G. (eds.), *Visions of the End: Apocalypticism and Eschatology in the Abrahamic Religions, 6th-8th Centuries*, Leuven, 2015, 12-13, in print (online: https://www.academia.edu/12304787/Late_Antique_Apocalyptic_a_Context_for_the_Qur_an, 26.08.2018): "The first two known commentaries in Greek on the *Apocalypse* of John date from our period, and one at least is preserved in a large number of later manuscripts and with translations into Armenian, Georgian and Old Slavonic, although Shoemaker suggests that attention to the *Apocalypse* did not change significantly before the eleventh century. Of the two authors, Oecumenius may be identifiable as a correspondent of Severus of Antioch, and his work was translated into Syriac in the seventh century. Andrew may have been bishop of Caesarea in the late sixth century. However the modern editors of the two works confine themselves to textual matters rather than the contemporary context, and the commentaries themselves belong more to the field of exegesis and allegorical interpretation than to freestanding apocalyptic. Neither commentary fits the pattern of seventh-century historical apocalyptic. Oecumenius sees 'old Rome' as the persecutor of Christians, and 'new Rome', the empire of Constantinople, as pious and good, while Andrew has seven distinct periods, not four, as in the book of Daniel."

коментара му върху седемте дни на творението от книга *Битие* в съчинението *Против Целз*. Ориген се опитва да даде приемливо за разума тълкуване на мотива за шестте творчески дни. Той признава, че първоначално е бил на мнение, че дните следва да се интерпретират в буквален и в преносен смисъл. По-важен, особено по-отношение на седмия ден, е преносният смисъл, който прераства в моралистичен или духовен. Сега обаче Ориген си дава сметка, че този подход е незадоволителен. Причината е в това, че нито буквалният, нито преносният смисъл могат да изразят спецификата на отношението между Твореца и творението, разкрита в книга *Битие*.

Новият възглед на Ориген е, че дните не са количествено означение на период от време, а – символи на определени състояния на творението. Тоест, библейското повествование насочва към разширяване и усложняване на понятието „време“. При това става дума не просто за разширяване на значението на думата „ден“, а за нова перспектива на осмисляне на тварното време, за нова структурата на времето, чийто показател е не *числото*, а *общението с Бога*¹⁵: „Няма вече слънцето да ти служи за дневна светлина, и сиянието на месечината – да ти свети; но Господ ще ти бъде вечна светлина, и Бог твой – твоя слава“ (Ис. 60, 19).

В тази нова перспектива на последователността на дните не би следвало да се гледа само като на постъпателна смяна на еднократни събития. Разказът за седемте дни на творението представя не само изходната конфигурация на творението, но също и неговото крайно състояние.

Ориген въвежда есхатологичната перспектива като инструмент за преосмисляне на библейското съдържание. Това означава, че методът на историческото тълкуване не може да се прилага по старому. Без да се отказва от убеждението, че описанието на седемте дни съответства на сингуларни факти, Ориген допуска, че смисълът на тези факти се разкрива в рамките на историческия процес, който води към спасението и в който Бог призовава към участие цялото творение. Трите аспекта на тълкуване – буквално, нравствено и духовно значение – съвсем не се отхвърлят, но сега те се полагат в специфичен метафизичен контекст; осмислят се като елементи от спасителния диалог между Бога и човека, който води към богопознание. От това следва, че измененията на творението, за които повествува библейският текст, не са еднократни и спорадични Божии „намеси“, а са израз на Божията воля, с която Той понася света чрез Кръста Си, удържа го и го води към спасение.

¹⁵Origenes, *Contra celsum* L, LI.

На Ориген не му се удава да демонстрира как есхатологичната херменевтика може да се приложи в тълкуването на *Откровение*. Във всеки случай е инструктивно неговото настояване, че тази книга следва да бъде причислена към пророческата литература. Коментаторите след Ориген доразвиват неговата „есхатологична“ интерпретативна програма. Най-напред тази перспектива се прилага, като се търси потвърждение на признатите от Църквата догматични формули – триадологични и христологични – в този новозаветен текст. Защото христологичното събитие, разкриващо тайната на Троицата, е точката, в която Бог встъпва в историята и която явява Божия план за творението.

Първо приложение на гореописания подход можем да видим в откритите в началото на миналия век от Адолф Харнак схолии към *Откровение*-то (*Codex 573*) в манастира Метеора. Днес се отхвърля тезата, че те са дело на самия Ориген, но няма съмнение, че следват неговите херменевтично-метафизични предпоставки, свързани с есхатологията¹⁶. По-късните коментатори – сами оригенистки формирани богослови, като Йоан Касиан – макар да остават верни на алегоричния метод, все пак променят фокуса на интерпретация. Текстът се интерпретира в контекста на отминалите догматически спорове. Схолиите, които датират от VI в. и вероятно са дело на Йоан Касиан, не са екзегеза в собствен смисъл, а представляват по-скоро рефлексии върху съответствието между текста на книга *Откровение* и определени догматически формули. Така тези схолии предоставят аргументи, макар и индиректни, за каноничността на текста, доказвайки, че той е в синхрон с основните триадологични и христологични постулати. Джамаликос специално подчертава, че интерпретацията на Йоан Касиан е издържана в антиариански и антиавтартодокетичен ключ¹⁷.

Трите византийски коментара върху *Откровение*-то – на Икумений (написан в началото на VI в.), на Андрей Критски (написан в началото на VII в.)¹⁸ и на Арета (написан през втората половина на IX в.) – съхраняват догматическия подход при тълкуване на образната

¹⁶ Дълго време се е считало, че издадените от Харнак през 1911 г. схолии към *Откровение*-то (Harnack, A. *Der Scholienkommentar des Origenes zur Apokalypse des Johannes*, Leipzig 1911) принадлежат на Ориген. Наред със съмненията на съвременници на Харнак, изследването на Джамаликос убедително доказва, че не Ориген е авторът на тези текстове. Джамаликос посочва Касиан като автор: Tzamalikos, P. *Book of Revelation. A Critical Edition of the Scholia in Apocalypsin*, Cambridge 2013.

¹⁷ Tzamalikos, P., *op. cit.*

¹⁸ Suggit, J. *Oecumenius' Commentary on the Apocalypse (Introduction and Translation)*, The Catholic University of America 2006, 1-18 (4).

система. Но те не остават при него. И тримата коментатори тълкуват текста като изяснение на начина, по който Бог открива Себе си в историята. Посредством тази есхатологична херменевтика те представят християнския възглед за историческия процес. Така есхатологизмът става елемент от христологичното събитие и основен смисъл на по-вестованието.

Според Герхард Подскалски в коментарите си тези автори се откъсват от конкретно-историческото тълкуване и изпадат в песимистичен спиритуализъм. Подскалски намира причина за това във факта, че от V в. насетне традиционният нумерологичен историографски модел, според който световната история ще трае общо 6 000 години, се оказва анахроничен. Така в историческото съзнание на византиеца времето, течащо след V в., се оказва „излишно“, понеже не се вписва в общоприетата историческа типология. Именно след V в., настоява Подскалски, историческото съзнание на византиеца изпада в резигнация¹⁹. Според него индикация за песимизъм, както и за „антивизантийски исторически спексис“, е допускането на Арета, че не друг, а Антихристът може в края на историята да заеме императорския престол на Източната Римска империя²⁰.

Пресилено би било отказът на византийските коментатори Икумений, Андрей и Арета да следват тълкувателната стратегия на месианизма да се обяснява с провала на нумерологичната схема за края на света. Ще покажем, че подобна интерпретация, особено що се отнася до Арета, е възможна, само ако не се отчита спецификата на тълкувателния метод.

III. Символизмът в тълкуването на *Откровение-то*

Тримата коментатори на *Откровение-то* модифицират Оригеновия модел чрез специфична интерпретативна структура, извлечена от теорията на Дионисий Ареопагит за богопознанието, и по-специално – от модела на символното богопознание. Преди да покажем значението на символното богословие като система, моделираща интерпретацията на *Откровение*, ще дадем някои примери как тримата коментатори тълкуват образите в *Откровение* като символи.

В първа глава, описваща видения от него Син Човешки, св. Йоан Богослов описва Неговото лице по следния начин: „Лицето Му сияеше, както слънце сияе в силата си“ (Откр. 1, 16).

¹⁹ Podskalsky, G. *Byzantinische Reichseschatologie*, München 1972, 84.

²⁰ Arethas, *Commentarius ad Apocalypsin*, TLG, 672, 52.

Икумений свързва образа на „сиянието в сила“ с Посланието на св. ап. Павел до Колосяни, където се прави характеристика на действието на Божията благодат в човека: „За това се и трудя и подвизавам по Неговата сила, която мощно действа в мене“ (Кол. 1, 29).

За Икумений „мощното действие“ не е нито телесна характеристика на видимо тяло, нито аналогия, указваща свръх-понятийни характеристики на носителя на сиянието. Става дума за форма на разкриване на благодатта, която събира ведно, тоест *символизира*, значенията на различни „мощни“ благодатни проявления. Този символ е разпознаваем за човешкия ум, но не е конструиран от него; той е епифания на реалността на Божия живот. Основание за такава интерпретация Икумений открива в текста на св. ап. Павел, според който Божият действие едновременно заявява себе си, указва своя източник и прави изпитващия действието причастен. Иде реч, следователно, за себеизява на самата Божия енергия, чиито артикулации имат не просто назоваваща, но и действена, перформативна функция. Чрез този специфичен семиозис се описва тип опитно богопознание. Използваният дискурс, притежаващ *longue durée* във византийската традиция, тук ще наричаме *византийски символизъм*. Трябва да се подчертае, че византийският символизъм не представя естетическо преживяване, а характеризира метод на богопознание.

В Дионисиевия корпус се споменава многократно трактат, озаглавен *Символическо богословие*, макар такъв текст да не е запазен днес. От беглите податки в запазените текстове на *Ареопагитики*-те е видно, че символическото богословие заема срединно положение между рационалната (дискурсивната) теология, използваща апофатична и катафатична предикация, и мистическото богословие, което има изцяло трансцендентална когнитивна структура. Този модел е продължен от св. Григорий Палама, който, обосновавайки учението за Божиите енергии, говори за „природен символ“²¹. Систематично моделът на символното богословие е развит от Теофан от Никея (паламит от второ поколение).

В разсъжденията на Теофан могат да са различат: 1) тварен образ – който има тварна природа и показва някакво подобие на Бога; в този образ Бог присъства чрез благодатта Си, тоест чрез същностната Си енергия; 2) символ – проявление на Божията природа в сферата на тварното, което носи характеристиките на видимата реалност, но издига човешкия ум до познание на божественото; и 3) аналогия – концепция, зависима от човешката познавателна способност, която е основана на някакво подобие между свойствата на тварните биващи и тези на Божията природа; последните безкрайно надвишават твар-

²¹Григорий Палама, *Triad*. III, 1, 19 (TLG, 21).

ните характеристики²². Византийските коментатори на *Откровение*-то виждат образната система в текста тъкмо като природен символ на Божието действие, който е достъпен за дискурсивния ум, но чието познание преобразява познавателната способност. Това преображение не е преодоляване на логическите аксиоми, а предоставя нова перспектива към историческата топология, нов хоризонт за осмисляне на историческите събития. Тази специфична перспектива към историческите събития позволява и ново разбиране на пророческите откровения за историята. Историческите събития се схващат като теофании.

Икумений и Арета онагледяват символологичния си подход с образа на отворените врата, които Йоан вижда в четвърта глава: „И ето, врата отворени на небето, и предишният глас, що бях чул като от тръба, която говореше с мене, каза: изкачи се тук, и ще ти покажа какво трябва да стане след това. И веднага бях обзет от дух; и ето, на небето стоеше престол, и на престола седеше Някой. Който седеше, наглед приличаше на камък яспис и сардис, а около престола имаше и дъга, която наглед приличаше на смарагд“ (Откр. 4, 1-3).

Икумений обяснява, че отворените врата означават преди всичко пророческото зрение, с което евангелистът е дарен. Пророческото зрение възприема историческите събития като дела на Бога, стоящи на Неговия престол. Арета още по-ясно подчертава, че не става дума за човешка познавателна дейност, „произвеждаща“ тези събития, а за „по-непосредствени проявления на божеството“ (θειοτέρας ἐμφάσεις), които имат основанието си в действителното присъствие на Бога в персоналното съществуване (κατοχή)²³.

Божие действие, проявяващо се в историческото персонално съществуване на човека, е едновременно творческо и екзистенциално; то е каузално действие и присъствие, понеже Бог присъства в действията Си. Знанието за откровителното действие на Бога в историята едновременно известява и реализира Божия промисъл за творението. Но това предполага една метафизически усложнена матрица на интерпретация, която изгражда специални смислови полета за разнообразните начини на действие на Бога в различните моменти от историята на творението. Историята не е линеен процес, а е многоизмерно символно пространство, което проявява Божието действие в събития, адресирани до историчния човек. Коментирайки значението на четирите животни, Икумений пише: „Това видение показва на евангелиста,

²²Марков, С. 'Богопознание и дидактика (схващането за символното богословие на Теофан Никеийски)', в: *Теологикон* (3), Велико Търново, 2014, 203-227. Срвн.: Теофан Никеийски, *De Luce Thaborio*, III, 2, 206; III, 3, 207; IV, 1, 240.

²³Arethas, *Commentarius ad Apokalypsin*, TLG 516, 40.

че Божият промисъл се разпростира до всички неща, грижейки се за небесните и снизхождайки към земните, и тъкмо това е символиката на четирите животни, които са около престола на Бога“ (Откр. 4, 6-8)²⁴. Разкриването на Божието действие носи значението на промисъла и диалога с Него.

Център на така мисленото историческо пространство е Христос. Византийските тълкуватели грижливо изясняват христологичните смисли на символите в *Откровение-то*, като не се ограничават просто да намират потвърждения за догматичната изрядност на текста. Внимателно се избягват персонификациите, които могат да създадат впечатление, че във видението биват съзерцавани иконични образи: „Много внимателно той [пророкът] Го нарича не Син Човешки, а *като* [к.м. С. М.] Сина човешки, защото Същият Онзи, Който е Емануил (тоест, Бог с нас), е и Бог на вселената“²⁵. Докато иконичният образ е ипостасно проявление на въплътения Божи Син, тук се вижда символно указание за битието на Сина ‘преди’ Въплъщението. Видението не просто разкрива Христос, като изгълващ всичко и побеждаващ злото в историята; то очертава и трансформацията – постепенна и болезнена – на творението в радостен пир заради победата на Агнеца. Христос е олицетворение на творческата мощ на Бога, Който „изведе всички неща от небитие в битие“, но и Който сбъдва „истинското царство и всеобщата победа“.

В перспективата на тази символаология темпоралните значения на тълкуванията на *Откровение-то* представляват етапи, състояния на творението. Те репрезентират не само постъпателността, но и еоничността на историческото време. Това ще рече, че освен протяжност и постъпателност, тварното време носи белезите и на изпълненост, на достигане до битийната цел. Този есхатологизъм на времето изгълва историята, в т.ч. и нейното централно събитие – Въплъщението.

Откровение-то не описва движението на творението от началото към края, пропорционирано в равни интервали от време, а бележи прииждането на Царството. Макар че наративът съответства на човешката гледна точка, позицията на наблюдаващия е откъм края на историята. Това води до специфично смислово поантиране на историческите събития. Ето един от многобройните примери за подобно преакцентирание: Призоваването на творението в Божието царство е „по-велико и чудесно, пише Икумений, отколкото измиването на гре-

²⁴ Oecumenius, *Commentarius ad Apokalypsin*: Suggit, J. Oecumenius' Commentary on the Apocalypse (Introduction and Translation), The Catholic University of America 2006, 57. По-нататък се цитира страницата от това издание.

²⁵ Oecumenius, *Commentarius ad Apokalypsin*, 27.

ховете с Неговата кръв и заслужава да бъде наречено дар Божий²⁶. Царството не е просто възстановяване на някакво изходно състояние на творението, то е движение към икономията на Христос (Откр. 1, 5-6). А Христовата икономия преобразява всичко, в т.ч. и историческото време.

Главният символ на ретроактивното виждане на последните неща, на окончателната среща между Бог и творение, е „книгата, изписана отвътре и отвън“, запечатан със седем печата (Откр. 5, 1). Тази книга вече е написана и завършена. Всяко нейно отваряне бележи определен модус на разкриване на Божията икономия. Икумений представя отварянето на седемте печата като път към Кръста и като придобиване на спасение. Тази траектория бележи и все по-интензивно участие на творението в есхатологичната реалност. Интерпретативният метод на осмисляне на текста от края на историята към началото изключва какъвто и да било исторически отрязък на Божие възцаряване на земята. Изключва се, другояче казано, месианистката апокалиптика.

Екскурс: Армагедон като символ

Показателен за символологията като интерпретативен метод е начинът, по който тримата коментатори тълкуват образа на Армагедон от Откровението:

„Шестият Ангел изля чашата си в голямата река Ефрат; и пресъхна водата ѝ, за да се приготви пътят за царете от изгрев слънце. И видях да излизат от устата на змея и от устата на звяра и от устата на лъжепророка три нечисти духа, подобни на жаби: това са бесовски духове, които вършат личби; те отиват към царете на земята и на цялата вселена, за да ги съберат за война в онзи велик ден на Бога Вседържителя. (Ето, аз ида като крадец: блажен е, който бди и пази дрехите си, за да не ходи гол, и да се не виждат срамотите му.) И ги събра на мястото, наречено по еврейски Армагедон“ (Откр. 12-16, 16).

Интерпретативният подход на Икумений стъпва върху алегоричния прочит. Коментаторът разчита пресъхването на реката като Божие допускане на действието на дявола, с което той събира царете на народите, за да воюват помежду си. Това се свързва с казаното от самия Христос, че в последните времена ще има война между народите²⁷. Лъжепророкът, продължава по-нататък Икумений, е или някой, говорещ от името на дявола, или е самият Антихрист. Ако наистина е Антихриста, не бива да е изненада, че преди това текстът описва неговото

²⁶ Oecumenius, *Commentarius ad Apokalypsin*, 13.

²⁷ Мт. 24, 6.

унищожение, а сега отново говори за него като за жив. „Защото събитията, които евангелистът вижда, са пророчески видения, и често първите неща му се показват като последни, а последните – като първи“²⁸. Както показва самият текст, жабите са олицетворение на нечистите духове, които изкушават човеците. Предупреждението „блажен е, който бди и пази дрехите си, за да не ходи гол“ се интерпретира като алузия към Христовата притча за изгонването от пира, но и като напомняне за описания в четвърта глава пир, на който ангелите и хората са събрани около престола на Бога. В образа на Армагедон Икумений вижда препратка към старозаветния топос „Мегидо“ – топос на разделение и вражда между народите. Така се очертава контраст между пира на небето и враждата в отпадналия от Бога свят. Доколкото топонимът „Мегидо“ означава бездна, алегорията на враждата в контраст с Божия мир придобива метафизически смисъл на фундаментално нетъждество между живота с Бога и доброволното отдалечаване от Него.

В своето тълкуване Андрей първо посочва конкретни исторически аналогии на топосите, свързани с Ефрат и Армагедон. Река Ефрат е гранична със Скития, от която вероятно ще дойдат народите на Гог и Магог. Опирайки се на една от старозаветните генеалогии на Гог и Магог, свързана с коляното на Дан, той изказва предположение, че вероятно Антихристът ще дойде от Персия, където именно Дановото коляно се е установило. Прекосявайки реката Ефрат, той ще донесе телесна или духовна смърт²⁹. Наред с този конкретно-исторически пласт в интерпретацията, Андрей акцентира и върху едни втори план на означаване, насочен към нравствения живот, а не към космологични и сатириологични тълкувания. Така в разделението, свързано с Армагедон, Андрей съзира указание за отпадането от добродетелния живот. Разделението и враждата се интерпретират като сваляне на дрехите на добродетелта, което прави отделната човешка душата гола и негодна за пира – препратка към Соломон (Екл. 9, 8). Така се очертава една субективно-нравствена перспектива, която тълкува историческите събития като проекции на вътрешния живот на душата. Тук несъмнено има влияние на Евагриевата монашеска традиция.

Арета на свой ред преповтаря историческите аналогии на Андрей, но нравствените интерпретации подрежда в символно-метафизичен модел: онтологията на персоналното съществуване с неговата

²⁸ Oecumenius, *Commentarius ad Apocalypsin*, 142.

²⁹ Андрей Кесарийски, *Commentarius ad Apocalypsin*: Constantinou, Eugenia, Andrew of Caesarea. Commentary on the Apocalypse (Introduction and Translation), Washington, 2011, 177. Страниците по-долу са по този превод.

неповторимост. Съвсем естествено, в центъра на този тълкувателен регистър застава христологията, защото христологичното събитие е персонален център на историята. Използвайки философска терминология на св. Максим, Арета настоява, че метафизическата основа на историческата катастрофа е отчуждаването от Божиите харизми, при което човешката ипостас се откъсва от всеобщата трансформация на творението в христологичен пир. Това отпадане има всеобщ исторически хоризонт, но то се реализира в отделните човешките ипостаси в часа на смъртта. Армагедон е разпад именно защото е на първо място катастрофа в персоналната екзистенция. Арета не елиминира историческото и субективно-нравственото тълкуване, но задава нова рамка, валидираща както историческите аналогии, така и препратките към персоналния живот. Тя е свързана с изменението, разбирано като смисъл на съществуването на тварния свят, като цел и съдържание на приемането на Божия дар. Времето е многоизмерно поле, в което творението се преобразява, а персоналната екзистенция се историзира.

IV. Епистемологичният метод на Арета

Как се описват измеренията на историческото време у Арета? Както показва горният пример, макар да ползва материал и от двамата свои предходници, Арета задълбочава символичните интерпретации на времето у Икумений, като бяга от моралистичните конотации у Андрей. Ключови за интерпретативния подход на Арета са онези семантични изяснения, с които той демонстрира, че текстът на *Откровение* преобразява логическите отношения, с които Аристотеловата логика изразява различни аспекти на движението. Тези отношения, анализирани от Арета в коментарите му към логическите съчинения на Аристотел и Порфирий, вписват в непротиворечиви за разума схеми различни типове анализ на битието и могат да се представят чрез следните антиномии: „едно-много“; „общо-частно“; „изменение-постоянство“; „движение-покой“. В своите теоретични съчинения Арета представя различни гледни точки към тези четири типа анализ на битието, като показва, че те не дават еднозначен отговор на въпроса за битийните свойства на отделния носител на битие.

Съвременният читател на тези философски коментари може да остане с впечатление, че те имат чисто ерудитски характер и че са без отношение към някаква богословска или философска концепция. Коментарът на *Откровение* обаче показва идеен контекст, свързан с питането за смисъла на историята. Така *Откровение*-то се осмисля не просто като разказ за това какви събития предстои да се случат до края на

историята, а като система от символни образи на знанието за историята, осветено от богословския опит.

1) Едно-много

Самоизвестяващата характеристика в началото на *Откровение* „алфа и омега, начало и край“ (Откр. 1, 8) Икумений отнася към Божието всевластие. Арета обаче разглежда тази формула като критерий за истинност на изказванията за Бога (θεωπρεπῶς). Символичните характеристики на началото и края според Арета не назовават дефинитивни свойства на Божията същност; те са относими към Божието свръхсъщностно битие. Посочвайки уникалността на Бога, Който стои *преди* и *след* всяка тварна множественост, те също така символично указват разделението между същност и енергия. От друга страна според Арета двете характеристики, макар да се отнасят неделимо (ἀδιαστάτως) към троичните ипостаси, указват и различието между последните. Неделимото взаимопроникване на Троичните ипостаси в енергията на собствената им същност ще се разкрие напълно при Второто идване на Христос, но то е познаваемо и сега чрез Христовата икономия. Критерий за осмисляне на диалектиката „едно-много“ в Троицата, следователно, е историческото осъществяване на Христовата икономия. Христос е Вседържител (παντοκράτορ) и съдник (ἀποδίδους ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα)³⁰, доколкото е съ-вечен на Отца. Разкриването на Троичната тайна е прогресивно в рамките на Христовото домостроителство. За разлика от Икумений, който зад формулата „алфа и омега“ съзира педагогическите аспекти на *Откровение*, Арета настоява, че тук се разкрива непосредственото историческо значение на Божието действие, чието съдържание е Троичната тайна, засвидетелствана във Въплъщението на Христос.

Гласът на Бога в *Откровение*-то бива чут като глас от много води (Откр. 1, 15). Икумений посочва, че става дума не за силен звук, а за сила на проповедта, достигаща до краищата на земята³¹. Арета обаче упорито разчита троични конотации: за него това е указание за гласа на Духа, от Чийто енергии ще потекат реки от жива вода, според словото на пророка³². В чутия глас на Бога следователно звучи и „отговорът“, който творението дава на Откровението на Троицата; този отговор е многогласен, това са гласовете на онези, чието ипостасно (персонално) битие е пресструктурирано от благодатта на Духа. Това разкриване на Духа не е еднократно историческо събитие, подобно на

³⁰ Arethas, *Commentarius ad Apocalypsin*, TLG, 512, 35 – 513, 50.

³¹ Oecumenius, *Commentarius ad Apokalypsin*, 31.

³² Arethas, *Commentarius ad Apocalypsin*, TLG, 520, 38.

Въплъщението, то е съдържанието на историческото движение, в което – чрез човека – участие взема целият свят.

Когато говори за откровението на Духа в множеството на човешките ипостаси, Арета няма предвид сетивно възприемане на Божието действие. С антиманихейски и антипавликянски патос той отхвърля противопоставянето между сетивни и ноетични измерения на Божието действие. Последното въздейства върху окоото на душата. Множествеността, за която иде реч тук, не е материална мярка; тя е ноетична категория, свързана с плурализма на персоналните екзистенции. Откровителното Божие действие не се проявява върху човешкото тяло без участието на „окоото на душата“, т.е. на ума. Задействането на „окоото на душата“, настоява Арета, е разкриване на енергията на Духа, и следователно има троично измерение³³. Енергията на Духа подготвя онези, които предстои да станат извор на благодат, да придобият персонален опит от историческия факт на Въплъщението³⁴. Така, въздействайки множествено върху отделните личности, откровителното действие на Духа явява смисловата структура на историята.

Принципът на множествеността, като структура на Троичното откровение в творението, засяга не само материалното творение, но също и ангелските чинове. Докато Икумений диференцира алегоричните значения на образните видения според това дали се отнасят към сетивното творение, или към ангелите³⁵, Арета подчертава общата онтологична структура на творението от гледна точка на проявлението на Троичните енергии.

Историзиращото проявление на енергиите на Духа е специфично за различните природи и ипостаси. В този ключ Арета разчита символа на дъгата със смарагдов цвят над трона. Дъгата не е алегория на някаква материална реалност, тя означава ангелските сили, служещи на Божия престол. Разкриването ѝ обаче тъкмо като едноцветна е указание за това, че промислителните енергии на Бога, които са разновидни според техните приематели, все пак остават единени. Именно единящото множество проявление на енергиите придава завършеност на творението³⁶. В анализа на Арета категориалните маркери на множествеността, отразяващи предметно-сетивни интуиции, се превръщат в символни значения на историческото откровение на Бог-Троица в света.

В светлината на символното познание множествеността не бива преодоляна – напротив, тя се историзира. В този смисъл историче-

³³ Arethas, *Commentarius ad Apocalypsin*, TLG, 520, 45.

³⁴ Ibid.

³⁵ Cf. Oecumenius, *Commentarius ad Apokalypsin*, 55.

³⁶ Arethas, *Commentarius ad Apocalypsin*, TLG, 568 (50-55).

ските обстоятелства на персоналната екзистенция не са разпадания на историческия смисъл, а са различни нива на негово постигане. Истината на Божието откровение не е отвъд историческите обстоятелства, тя е автентично множествено присъстваща навсякъде, където се открива Троичната тайна. Множествеността предполага многозначност на историческите смисли и стохастичност на историческите феномени; от гледна точка на дискурсивния разум иде реч за неопределеност, но това не имплицира заличаване на смисъл, който трябва да бъде възстановен чрез някакъв монистичен модел. Напротив, разгръщането на множествеността и многогласието в историята е приближаване към Тайната на Бог-Троица.

Интерпретацията на множествеността като символ на човешкото познание на действието на Бог-Троица в историята се подсилва от числовата херменевтика, която Арета прилага. Нерядко липсата на еднозначни съответствия между събития в историята и образите в *Откровение-то* се обяснява „в нумерологичен ключ“. Такъв е случаят с липсата на яснота за историческия корелат на 24-мата старозаветни старци (Откр. 1, 4). Арета преповтаря, без да разрешава, колебанието на Икумений кои старозаветни лица персонифицират старците (няма как тук да се включат 12-те апостоли, на които е обещано, че ще седнат на престола на Отца едва при повторното сътворение – *παλιγγενεσία*). Но Арета разчита символно значение в числото 24.

Бог е Творец на подвижното тварно множество. Числото 7 бележи движението на това множество, както и неговата завършеност, неизменното удържане на началото, което не позволява да настъпи ентропия. Така седмичната бележи възможността човешкият разум да познава изменчивата тленна природа, доколкото тя се удържа иманентно от положения от Бога битиен устой. Финалът на това движение обаче не е просто завръщане към изходното състояние; той е цел, положена преди самото движение, поради което става дума тъкмо за старци, а не за младенци. Старчеството бележи напластяването на историческия път, водещ до бъдещото царство; началото на този път предхожда основаването на света: *πρὸ καταβολῆς κόσμου προητοίμασμένη βασιλεία*³⁷. Началото на историята следователно е преди сътворението, то собствено не е история, а – Божия мисъл и Божие действие. Ето защо постигането на историческата цел на движението също не може да се постигне в перспективата на линейното време. Началото, траенето и финалът на темпоралната верига трябва да се съберат ведно – това става посредством утрояването на седмичния цикъл (7x3). Утрояването става символ на еоничността на тварното време. Утроеното опитно

³⁷ Arethas, *Commentarius ad Apocalypsin*, TLG, 569, 25.

преживяване на времето като минало, настояще и бъдеще, се осмисля като отговор на стремежа към яснота на смисъла на историческия процес: $\acute{\upsilon}\pi\omicron\tau\acute{\iota}\theta\epsilon\sigma\theta\iota\ \pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\alpha\rho\gamma\eta\ \gamma\upsilon\omega\sigma\iota\nu$ ³⁸. Краят на историята е разкриването на Бог-Троица. Целият аргумент нумерологично се изразява чрез формулата за броя на есхатологичните старци: $7 \times 3 + 3 = 24$.

Множеството на настоящето, миналото и бъдещето нито се редуцира до някакво абсолютно квази-време, някакво извънвремево „сега“, нито пък се раздвоява между двете граници на темпоралния опит: „вече не“ и „още не“. Всеки отрязък от времето се оказва „годен“ да стане изразител и проявление на вечността на Бог-Троица. Тройната възхвала към Бога „Свят, свят, свят“ (Откр. 4, 8), която според Икумений е просто указание за триипостасността на Бога, според Арета е символ на разкриването на вечното битие на триипостасния Бог в историческото време, изпълнено от Божието действие. Времето не е подвижен образ на Божията вечност, както твърди Платон; то е нейното динамично споделяне с творението. Тъкмо поради това „всемогъщият Бог“ е в началото, в процеса и в края на историята: Който е бил, Който е и Който ще бъде³⁹.

2) *Общо-частно*

Всеки сегмент от тварния свят и от историческото време е смислоносещ. Откровението на Троицата Арета схваща като взаимодействие на енергии, носени от различни биващи, единени в Духа. Енергиите на откровението имат свой персонален център и персонален адресат. Историчността, разбираана като творчески замисъл на Бога за движението на света, има за свой център историческо събитие. Божието действие не само вписва всяко биващо в есхатологичната картина на финалната цел. То осветява, прокарва граници, трансформира и въвежда в нов тропос на съществуване всяко отделно биващо. Това осветяващо действие е свързано със спецификата на христологичното събитие, разбираано като нов закон за творението. Охристияването на човешката природа в ипостаста на Сина задава нова йерархия на съществуване. Посредством историческата неотменност на онова, което има да стане в историята и което бележи движението и промяната, човекът бива овластен да актуализира „великите дела“ на Христос в личното си битие. Именно по силата на историческия факт на Въплъщението членовете на църковната йерархия са „царе и свещеници“.

³⁸ Ibid.

³⁹ Oecumenius, *Commentarius ad Apokalypsin*, 58; Arethas *Commentarius ad Apokalypsin*, TLG, 572, 45-50.

Икумений и Арета интерпретират различно историческата роля на „царете и свещениците“, т.е. на християните при свършека на историята. В стремежа си да избяга както от буквално-историческото тълкуване на текста на *Откровение*-то, така и от педагогическо-моралистичните значения на Оригеновата екзегеза, Икумений изгражда христоцентрична историческа типология, в която носителите на Христовия закон, т.е. помазаните в Христа, трябва да се изправят срещу онези, които се противят на Неговото дело. Арета тълкува историческия път на помазаните от Христос в ключа на битийното преобразяване. Не става дума за сблъсък между силите на доброто и злото, в който християните трябва да вземат страна. Налице е преход на творението към ново, истинно битие, който има своя непоклатим фундамент в отделното историческо събитие на Христовото усвояване на човешка природа. Историческите събития следователно са изпълнение на възцаряването на Христос – това е новият Христов закон, който води към неотменно утвърждаване на новия битиен модус. Това е новото царство, което е хетерономно спрямо реда на тварния свят. Ролята на християните, като свещеници и пророци, е не просто да вземат страна в окончателния сблъсък между добро и зло, а да възвестят хетерономността на Новото царство в конкретността на историческото си съществуване. Вижда се, че и в този случай Арета гледа на историческите символи в *Откровение* като на нова познавателна перспектива за богословско осмисляне на историята.

Голямо значение за тълкуването на историческия символ на Христовата победа имат алюзиите към кръстните страдания в книгата *Откровение*. Андрей Критски ги тълкува като указания към бъдещи събития. Икумений е склонен да вижда по-сложно значение от предупреждение за бъдещи страдания. За него тези аналогии са по-скоро ключ към изясняване на историческото значение на предстоящите събития. Според Арета сблъсъците и страданията, описани в *Откровение*, са проекции на събитието на Кръста, което отеква с нарастваща сила до края на историята. Тъкмо чрез Кръста фактът на Въплъщението става историческа реалност, в която може да се съучаства. Кръстът обаче бива приет доброволно, той не е плод на историческа фаталност. Така актуализирането на Христовия кръст в историческия процес до свършека на историята е творческо и саможертвено преконфигуриране на историческия процес. Започнала от партикуларния факт на Кръста, историческата промяна се осмисля като глобално творческо преобразяване.

Множествеността на историческите обстоятелства не само не противоречи на идеята за исторически процес, водещ към есхатона. Плуралността на частните персонални екзистенции препотвърж-

дава ориентацията на тварното движение към положената от Бога цел.

Есхатологичното снемане на антиномията „общо-частно“ изключва фаворизиране на конкретни политически тела, които биха имали месианистка функция в историята. Подобно тълкуване би съответствало на популярната апокалиптика, към която би могло да насочи търсенето на преки исторически аналози на описаните в *Откровение* събития. Това есхатологично снемане обаче не е и следствие на някакъв исторически автоматизъм. В разбирането на Арета то е компонент на благодатна хетерономност, който може да се опише само в категориите на персоналното битие, което е едновременно множествено и партикуларно. Съдът над творението не е конкретно политическо събитие, то е преобразяване на „земния мир“ във всеки отделен човек, в който израства новият модус на съществуване на човешката природа, т.е. Божият мир.

В такъв именно символичен ключ, а не като историческа фаталност, тълкува Арета сблъсъка с Антихриста в *Откровение*, 20⁴⁰. Появата на Антихриста не е някаква неизбежност на историческото движение, но не е и случайност. Това е доброволно, автономно противопоставяне на разгръщането на Кръста – персоналният ставрологичен център на историята.

3) Изменение-постоянство

Христос прави възможна промяната на света. Но тази промяна не е от несъществуване в съществуване⁴¹. Иде реч за изменение на тропоса на съществуване на човешката природа, който води до потвърждаване на нейния логос. Арета подчертава, че изменението, ставането не е характеристика единствено на творението. Синът, станал човек, също приема динамиката на тварното съществуване, следователно промяната е и събитие за Бога. Всички събития от историята имат логосите си в Божия ум тъкмо понеже са част от вечния ипостасен живот на Бог Слово⁴². Това са събития от Неговото персонално съществуване. Като такива, те биват свързвани в разказ за смисъла на историята.

Но по този начин самото изменение на тленния свят, символизирано от 7-те дни на сътворението, придобива значение на постъпателност, познавана като живот на Сина в Духа⁴³. Това означава, че, без познание на Кръстния персонален фактор в историята, никой не е в

⁴⁰ Arethas, *Commentarius ad Apocalypsin*, TLG, 597, 40.

⁴¹ Arethas, *Commentarius ad Apocalypsin*, TLG, 524.

⁴² Arethas, *Commentarius ad Apocalypsin*, TLG, 525, 50-55.

⁴³ Arethas, *Commentarius ad Apocalypsin*, TLG, 577, 1-5.

състояние да узнае посоката на живота си и на историята. Историческата случайност е факт от перспективата на хроноса, но от перспективата на персоналния живот в Христос историята върви към целта си и чрез случайните събития. Няма внезапни намеси на Бога в историята, които да коригират историческата случайност или историческата неизбежност. В този смисъл Арета твърди, че Христос вътре в Себе Си написва историята на човешката природа с всички нейни флуктуации (ὁ τὴν φυσικὴν ἱστορίαν γράψας). В динамиката на персоналния живот на Христос природата – както като природен логос, така и като тропос – е напълно исторична.

Разпознаването на историческите изменения като елементи от събитието на Христовата екзистенция е възможно посредством придобиване на съответната волева нагласа (γνώμη)⁴⁴. Подстъп на отделната личност към разпознаване на историческия мащаб на събитията, към участие в историята е о-христовяването на волевата нагласа. Фрагментирани волеви диспозиции (πολυσχιδὲς τῆς ἀμαρτίας καὶ πολύγνωμον) се събират в персоналната волева нагласа на Христос⁴⁵. Макар множествеността на ипостасите и на техните екзистенциални траектории да се запазва, охристовеното гноми осигурява прозирност на персоналното битие за смисъла на историята. Твартата, открила себе си за Божия живот – такова е според Арета значението на оседлания кон, описан в Откровение.

4) Движение-покой

Множествеността, фактът на Въплъщението и преобразяването на природата в границите на персоналното съществуване са главните компоненти на историческото движение на тварния свят. Както бе посочено, това движение не е плод на псевдоморфоза, а е събитие за самия Бог. Но по какъв начин така схванатото историческо движение се свързва с човешкия опит от времето?

Арета вижда в маркерите на тварното движение в книга *Откровение* указание за преобразяващо проникване на Божието действие в реда на биващите. Означител за това са например четирите животни, които Арета, подобно на Икумений, не отнася към *Иезекиил* 10, 13⁴⁶. Арета препраща този образ към шестокрилите херувими, представени от Дионисий Ареопагит, като заключава, че тук не става дума за преместване с крила, а за непрекъснато циклично движение.

⁴⁴ Arethas, *Commentarius ad Apocalypsin*, TLG, 748, 1.

⁴⁵ Arethas, *Commentarius ad Apocalypsin*, TLG, 748, 1.

⁴⁶ Arethas, *Commentarius ad Apocalypsin*, TLG, 573, 1; Oecumenius, *Commentarius ad Apocalypsin*, 57.

В тълкуването на този момент и Икумений, и Арета вплитат елементи от антиюдейската полемика. И двамата посочват, че у евреите има подозрение, че Бог не се интересува от света, който е под облаците (Пс. 35, 6; Ис. 58,6), докато Йоановото *Откровение* разкрива тъкмо обратното. Арета обаче задълбочава това тълкуване, разчитайки в текста на *Откровение*-то указание за пресемантизиране на движението във *вечна литургична прослава* на Бога (ἡ ἀνὲνδοτος λειτουργοῦντα ὑμνωδία)⁴⁷.

Ключово за изясняване на опита от времето, като структурен елемент за символната интерпретация на *Откровение*, е обяснението на повествованието в глава 4. Този опит е свързан с молитвата и прославата. Според Арета песнопението на 24-мата старци (ὑμνωδία) единява прославата на земното творение с това на небесните сили⁴⁸. Тази прослава на победата над духовния враг е символ на общото движение на творението, при което времевата протяжност е снета в своята еонична форма. Движението, за което става дума тук, е многоизмерно сгръщане и разгъване на един споделен смисъл между Бога и творението в границите на диалога, в молитвения разговор. Молитвеният опит от тварната времевост, вплитащ в себе си значенията на *множествеността*, на *партикуларността* и на *изменението*, Арета отъждествява с опита от Евхаристията. Евхаристийният пир е опитната рамка, в която се преживява историческото движение.

Така Арета елиминира значението на движението като завръщане на биващите при техния първообраз, като спиране на изменението и елиминиране на различията. Събирането на времевото движение не е плод на кореспонденция между нещата и Божиите мисли за тях. Бог чрез Своето действие в света иманентно утвърждава протичащата в творението христоцентрична трансформация. Това е динамичният и действен начин, по който Бог помни света, в който и заради който е извършил победната Кръстна жертва. Арета тълкува символа на книгата, изписана от двете страни, като епифания на Божията „всемъдра и непостижима памет“ за света. Изоставят се така също тълкуването на Икумений, според което книгата е вместилището на първообразите на нещата, както и това на Андрей, според когото книгата съхранява паметта за делата на светците⁴⁹. Книгата сега символизира евхаристийното събиране на творението при Бога.

Тайната на Божието Откровение, следователно, се разкрива не чрез преодоляване на времето, а чрез разгръщане на неговия теофаничен смисъл. Вникването в тази тайна е боговидение (θεία ἐποψία),

⁴⁷ Arethas, *Commentarius ad Apocalypsin*, TLG, 573, 35.

⁴⁸ Arethas, *Commentarius ad Apocalypsin*, TLG, 573, 45.

⁴⁹ Arethas, *Commentarius ad Apocalypsin*, TLG, 576, 53.

станало възможно благодарение на Божието пребиваване в плът⁵⁰. И за Икумений, и за Арета свалянето на печатите символизира ясното разкриване на смисъла на Въплъщението. Докато за Икумений то означава възвръщане на свободата на човека да говори с Бога, така че Бог да може да слуша молитвите и да удостои с грижа тварите, Арета настоява, че тук иде реч за икономията на Бога, както и за Неговата милост, предузнати от пророка: „Наклони небето и слез!“.

В сърцевината на символното богопознание е един нов „христовен исторически разум“, който има аксиоматичните си очевидности във възкресението и новото състояние на творението. Така новото преживяване на тварното време – като сваляне на скриващите смисъла печати – е само по себе си нов исторически модус на времето. Промяната на опита е и промяна на онтологичната структура. Хронологичното траене, което се визира във въпроса на праведните при свалянето на петия печат „Докога, Господи?“⁵¹, бива трансформирано във време-на-сбъждане, време-на-изпълнение – καιρός. Неопределеността на хилядагодишния период, предхождащ идването на Антихриста, символизира новото преживяване на парадокса на времето. Опората, която човекът намира пред загадъчния сфинкс на изтичащото време, не е в неговото стръщане и трансцендриране, а в разкриване на богозданния смисъл на времевата историчност⁵². Кайросът не е просто „промеждутък, траене“, времево отклонение от битийния покой; той е персонално постигнато взаимопроникване на тварната реалност с вечната реалност на Божията енергия⁵³. Движението се оказва познавателен наглед към историята на Откровението.

Заклучение

IX в. е време на трансформации във високата култура на Византия. Макар поради характерния за византийските интелектуалци индивидуализъм да е трудно да се говори за някаква школа, интелектуалният стил на епохата е ясно разпознаваем. Обикновено той се описва като интерес към класическото наследство и отношение към светоотеческата традиция като към класицизъм. При това метафизичните съдържания на богословската спекуляция нерядко се подценяват.

⁵⁰ Arethas, *Commentarius ad Apocalypsin*, TLG, 577, 20.

⁵¹ Arethas, *Commentarius ad Apocalypsin*, TLG, 596, 15.

⁵² Докато Икумений и Андрей целят преди всичко да избягат от хилиастичната интерпретация, Арета прибегва до числова символика: 1000=100x10.

⁵³ Arethas, *Commentarius ad Apocalypsin*, TLG 749, 20-25: ὅτι μηδὲ θνητῆ φύσει γινῶναι χρόνους ἢ καιροὺς οὐς ὁ Πατὴρ ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ.

Пример за горното е изследователският подход към творчеството на Арета. Енциклопедичните интереси на Арета към античната и християнската култура, които са сравними само с тези на патриарх Фотий, често се разглеждат като самоцелно ерудитско занимание, което стои далеч както от високите спекулативни етажи на философския дискурс, така и от спекулативното богословие. Спекулативните теми, които биват разглеждани в тези текстове – като например въпросите за промисъла, или за предопределението – се интерпретират като самоцелни екскурси. В същото време заниманията на Арета с логическите текстове на Аристотел изглеждат като някакво залитане към аристотелизма, при това във версията, представена в неоплатонизиращите коментари. Като че ли до момента Аристотел не е главният източник на понятията за византийската философия...

Наистина, при заниманията си с Аристотел Арета е вгледан главно в антиномичните логически структури, като: „едно-много“, „партикуларност-универсалност“, „движение-покой“. Тези логически антиномии сякаш заместват метафизическите понятия, изработени до момента във византийската мисловна традиция. Но Арета няма за цел подобна замяна. Той цели нещо друго – представяне на епистемологична програма, която да осмисли историческото битие на човека. Арета няма намерение да свежда парадоксите на вероучението до монистични решения, като утвърди *едно-то* за сметка на *множествеността*, или – *покоя* за сметка на *движението*. Не става дума и за логицизиращ подход, който да равнопостави Бога и тварното в рамките на някаква обектна онтология.

В интерпретацията на *Откровение* отговорите се търсят в плана на множествеността, партикуларността, промяната и времевата динамика. Историческият смисъл се постига, когато Въплъщението и Кръстът се осмислят като исторически гаранتي на нетварна хетерономност в рамките на тварния свят. Така Божието действие в историята се осмисля не като намеса, а като причастност към Божиата реалност. Това внушение е постигнато посредством тълкуването на текста на *Откровение* според изискванията на символическото богословие. Следвайки тълкувателните подходи на Икумений, и в по-малка степен – тези на Андрей, Арета системно избягва мисловните дилеми, породени от сблъсъка на конкретно-историческата, моралистичната и теоретико-догматическата интерпретация. Той се позовава на метафизичните съдържания на византийската философия, като не свежда антиномиите до опростени решения, а изгражда удивителна по богатство и субтилност система от значения.

Литература

Arethas Caesariensis, *Commentarius ad Apocalypsin*: TLG.

Oecumenius, *Commentarius ad Apocalypsin*: Suggit, John. Oecumenius' Commentary on the Apocalypse (introduction and translation), The Catholic University of America 2006.

Andreas Caesariensis, *Commentarius ad Apocalypsin*: Constantinou, Eugenia. Andrew of Caesarea. Commentary on the Apocalypse (introduction and translation), Washington 2011.

Cameron, Averil. 'Late antique apocalyptic: a context for the Qur'an?', *Visions of the End: Apocalypticism and Eschatology in the Abrahamic Religions, 6th-8th Centuries*, eds. Hagit, A./ Emmanouela G./Stroumsa, G., Leuven 2015 (online: https://www.academia.edu/12304787/Late_Antique_Apocalyptic_a_Context_for_the_Qur_an, 26.08.2018)

Kapriev, Georgi. 'Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit als Grundelemente der byzantinischer Philosophie', *Die Geschichtlichkeit des philosophischen Denkens*, eds. Kapriev, G./Mensching, G., Sofia 2004.

Manoussakis, John Panteleimon. 'Being Moved: St. Maximus between Anaxagoras and Kierkegaard', *Maximus the Confessor as a European Philosopher*, eds. Mitralaxis, S./ Steris, G./ Podbielski, M./ Lalla, S., Oregon (USA) 2017.

Paul, Alexander, 'The Medieval Legend of the Last Roman Emperor and Its Messianic Origin', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 41 (1978).

Podskalsky, Gerhard. *Byzantinische Reichseschatologie*, München 1972.

Suggit, John. Oecumenius' Commentary on the Apocalypse (Introduction), The Catholic University of America 2006.

Tzamalikos, Panagiotos. *Book of Revelation. A Critical Edition of the Scholia in Apocalypsin*, New York 2013, I-XIX.

Zimmermann, Jens. *Hermeneutics – a very Short Introduction*, Oxford 2015.

Каприев, Георги. „Историчната метафизика на западноевропейския XII в.: една забравяна алтернатива“, *Християнство и култура*, 132 (2018).

Марков, Смилен. 'Богопознание и дидактика (схващането за символното богословие на Теофан Никеийски)', в: *Теологикон* (3), Велико Търново 2014.

Summary

Smilen Markov (Veliko Turnovo/Oxford)

Symbolism and logic in Arethas' *Commentary on the Apocalypse*

The fact that such a speculative thinker as Arethas (9th-10th c.) produced a commentary on the *Apocalypse* is an indication that the proper context of the text is the philosophical agenda of this period of Byzantine intellectual history. The *Apocalypse* is rarely commented in Byzantium. The preceding Byzantine commentaries of Oecumenius and Andreas of Caesarea try to escape from the messianic interpretation, which localizes the precursor of the Kingdom of God in a certain political body. Arethas continues this program of interpretation by introducing logical criteria and, more specifically, four logical antinomies: 'unity-totality', 'particularity-universality', 'stability-change' and 'repose-movement'. He made use of these antinomies when analyzing Porphyry's description of the taxonomy of species and single beings. With these structures Arethas reconstructs the imagery of the *Apocalypse* as a symbolic representation of the movement of history towards the end. He demonstrates that the *Apocalypse* builds a semiotic system, transferring prophetic knowledge about the complexity of a Christ-centered concept of history. A Christ-centered history, instead of being totalizing and deterministic, implies plurality and freedom.

Keywords: *Apocalypse*, symbol, history, freedom, logic, eschatology.