



**СОФИЙСКИ УНИВЕРСИТЕТ „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“**

**БОГОСЛОВСКИ ФАКУЛТЕТ**

**КАТЕДРА: СИСТЕМАТИЧЕСКО БОГОСЛОВИЕ**

---

Професионално направление „2.4. Религия и Теология“

**Димитър Божидаров Богданов**

**Метафизика на светлината в Ареопагитския корпус**

**АВТОРЕФЕРАТ на ДИСЕРТАЦИЯ**

за присъждане на образователна и научна степен *доктор*

Научен ръководител: проф. д-р Иван Василев Христов

София, 2024

## СЪДЪРЖАНИЕ

|                                                                                                                                              |    |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <b>Увод</b> .....                                                                                                                            | 3  |
| 1. Обща характеристика на дисертационното изследване .....                                                                                   | 3  |
| 2. Актуалност на темата за науката .....                                                                                                     | 3  |
| 3. Цел на изследването .....                                                                                                                 | 4  |
| 4. Задачи на изследването .....                                                                                                              | 5  |
| 5. Обект и предмет на изследването .....                                                                                                     | 6  |
| 6. Хипотеза (основна идея на дисертацията) .....                                                                                             | 7  |
| 7. Методи на изследването .....                                                                                                              | 10 |
| 8. Състояние на изследванията по темата .....                                                                                                | 11 |
| 9. Уводни сведения за Псевдо-Дионисий и Ареопагитския корпус .....                                                                           | 16 |
| <b>Глава I.</b> Неоплатонически философски предпоставки за християнското богословие на светлината в трактатите на Ареопагитския корпус ..... | 21 |
| <b>Глава II.</b> Християнското богословие на светлината в Ареопагитския корпус. Метафизика на светлината и низхождане на Бога .....          | 24 |
| <b>Глава III.</b> Ареопагитското мистическо богословие на светлината. Мистика на светлината и възхождане към Бога .....                      | 32 |
| <b>Заключение</b> .....                                                                                                                      | 35 |
| <b>Самооценка на научните приноси</b> .....                                                                                                  | 37 |
| <b>Публикации във връзка с дисертацията</b> .....                                                                                            | 38 |

## Увод

### Обща характеристика на дисертационното изследване

В структурно отношение дисертацията се състои от следните части: съдържание, предговор, списък на съкращенията, увод, три глави, заключение, използвана литература. Обемът на дисертацията е в размер на **329 стандартни компютърни страници** и е разпределен между частите ѝ както следва: съдържание: 2 страници, предговор: 1 страница, списък на съкращенията: 2 страници, увод: 38 страници (12%), глава I: 75 страници (23%), глава II: 120 страници (36%), глава III: 71 страници (22%), заключение: 4 страници (1%), декларация за автентичност на текста: 1 страница, използвана литература: 14 страници (4% от общия обем на документа). От посочените данни е видно, че не съм спазил изискването основните структурни единици в научното съчинение – трите глави, да бъдат с равномерно разпределени пропорции (теглови коефициенти) помежду си, поради по-голямата смислова тежест на християнската метафизика на светлината пред неоплатоническата и пред мистиката на светлината. Цитирал съм и съм приложил **162 заглавия** (62 броя извори и 100 броя изследвания). В дисертацията има **1088 бележки** под линия, като 976 са цитати и заети идеи или термини от посочените източници, а 112 са пояснителни бележки на автора. В текста (увода) съм приложил 1 таблица. Други приложения няма.

### Актуалност на темата за науката

Актуалността на дисертационното изследване характеризира съвременното състояние на изследванията по темата, предмет на дисертацията, и необходимостта от разглеждане на придобилия актуалност въпрос. Посоченият от мен проблем е **научен** и е **актуален** както за Богословския факултет, така и за Софийския университет като цяло, тъй като не е изследван. Богословският характер на темата се състои в разкриването на смисъла на светлината (τὸ φῶς): (1) откъде идва тя и как произтича (прошества) от Божеството, което ще покаже метафизическия ѝ аспект; и (2) какво представлява духовният ѝ аспект като 1) пречистваща, 2) просветляваща, озаряваща, осияваща, и 3) съвършаваща, обожаваша Божия благодат. Това всъщност представляват трите степени на възхождение на душата към Бога при Псевдо-Дионисий Ареопагит. Днешният, **актуалният момент**

на темата произлиза от факта, че обожени човеци има във всички епохи и векове в човешката история, както и във всички географски ширини на земното кълбо, но особено важно е да се отбележи, че **обожението** на човека, ставането му **бог по благодат** е съвместно дело (синергия) на Божията благодат (светлина) и човешката активна и свободна волева изява, а **не става по същност**, както е във философската мистика през цялата Античност, а дори и в западното богословие до днес (приравняващи Божиите същност, енергия и воля и отричащи различието между тях<sup>1</sup>), **но по енергия** – човекът по природа остава винаги човек, той не може да приеме и не приема божествената природа в себе си, но заживява в Божията енергия (светлина, любов и благодат). Ареопагит **десубстанциализира** този процес.

**Целта на изследването** е да осветя следните въпроси:

1) Да разкрия как **преходът** на Единното в множествеността **еволюира** от езическия философски аспект в християнски богословски аспект и как се осъществява самият преход: по същност или по енергия, тоест дали прошествието на светлината от Единното представлява еманация само на енергия или едновременно на енергия и същност? При Ареопагит прошествието на Благото в множествеността на света се осъществява по воля и енергия, а не по същност и по енергия (както е в неоплатонизма) – това има отношение с античното философско неправене на разлика между тварно и нетварно (отричане на сътворението) и с християнското удържане на тази така съществена разлика, а отгук и отхвърлянето на **пантеизма** на езическата елинска философия; и в съответствие с това, че единението на човека с Бога се осъществява само по енергия – в Божията светлина, а не по същност и енергия, както е в неоплатонизма.

2) Да покажа как Псевдо-Дионисий извършва **синтез** между християнския мироглед и неоплатоническата метафизика. Ареопагит употребява философски изразни средства от съвременната му философия – неоплатонизма, затова заема елементи от философията на Прокъл, но не я потвърждава, а само използва езика му, схемите му на мислене, термини от мистериалния култ, но не и концепциите му; Прокъл най-малкото е убеден противник на християнството. В елинистичните философски формулировки Псевдо-

---

<sup>1</sup> Риболов, С. Възвръщане към мистичния опит на отците. Учението за нетварните божествени енергии в гръцкото богословие на XX век. София: Синодално издателство, 2014, с. 38, 41–45; Целенгидис, Д. Онтологията на обожавашата благодат. В: Риболов, С. Възвръщане към мистичния опит на отците. Учението за нетварните божествени енергии в гръцкото богословие на XX век. София, 2014, с. 97, 99 (бел. 61)

Дионисий влага ново християнско съдържание и нов мистичен опит<sup>2</sup>, защото „християнството не е философска школа, която разсъждава върху абстрактни понятия, но преди всичко общение с живия Бог“<sup>3</sup>. Затова усвоява неоплатонизма терминологично, но не и концептуално, като смислово го „**преобразява**“ по християнски и в това „преобразяване“ **изцяло сменя съдържателната му страна**; и от езическа философска система го вгражда в своята християнска богословска система, извършвайки **синтез между двете**. По този начин той **християнизира** господстващата философия на късната Античност в нейния най-разработен и развит вид от Плотин, Порфирий, Ямблих, Сириан, Прокъл и Дамасций, и я **предава** вече „**покръстена**“ на следващите го християнски мислители както на Изток, така и на Запад. Това го прави истински християнски философ, осъществил твърде задълбочена **трансформация на езичесвото**.<sup>4</sup> Изхождайки от християнската перспектива, Ареопагит поставя под въпрос и отхвърля цял ред основни неоплатонически позиции, **утвърждавайки различието** между непознаваемата Божия същност и проявяващите я енергии и промислителни действия, от които произтичат божествените имена. Това разграничаване е ключово за православното богословие, а **учението му за прошествието** е съобразено както с тринитарната доктрина, така и с християнската вяра в сътворението на света,<sup>5</sup> **отхвърляйки** по този начин философския **пантеизъм** на Античността.

### **Задачи на изследването**

Задачите на дисертационното изследване са да проучат, изчерпят и осветят предмета на изследването в трите му аспекта на разгръщане, въплътени в **трите главни метафори**: а) божествена (метафизична) светлина, б) светлина на истината и знанието (познавателна, екзистенциална), в) светлина на ума и душата (духовна – пречистваща, просветляваща и съвършаваща). И въпреки че аспектите и метафорите са три, говорим за **една и съща светлина** – божествената, в нейното **единно действие**, но възприемана от твартата според способността ѝ за поемане на това действие, което, предвид крайността ѝ, винаги е частично. Оттук делата на Бога необходимо се разглеждат в различни гледни точки от възприемащата ги страна:

---

<sup>2</sup> Флоровски, Г. Източните отци от V до VIII век. София: Тавор, 1992, с. 137

<sup>3</sup> Лоски, В. Очерк върху мистическото богословие на Източната Църква. София: Омофор, 2013, с. 38

<sup>4</sup> Gersh, S. From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition. Leiden: E. J. Brill, 1978, Introduction, p. 1

<sup>5</sup> Хайнцман, Р. Философия на Средновековието. София: ЛИК, 2002, с. 154; Лоски, В. Боговидение. София: Храм „Св. София“, 2010, 42–43, 130, 133, 134

1) в **метафизически** аспект – как **прошества** Единното в множествеността на действителността при Плотин и Прокъл – това е еманация на светлината, „преобразена“ и десубстанциализирана от Псевдо-Дионисий, който ни разкрива как единият божествен лъч прошества от Триединното Богоначалие към членовете в йерархията на творението. Това е предмет на Ареопагитското катафатическо богословие, представено в трактата *За божествените имена*<sup>6</sup> (DN), който разглежда **прошествието** (изтичането, действието) на промислителните идеи от Божия Промисъл.

2) в **познавателен** – как светлината очертава границите (смисъла) на нещата, за да ги провиди умът и така да може да ги отграничи от другите неща, за да ги познае като истина. **Знанието** и **истината** се свързват с метафората на светлината, която идва от Бога: Неговата благодат е източник на всяко знание и на всяка истина-светлина – човек получава прозрение в ума си за творението и вложените в него логоси; просветлен от нея, познава себе си, света и Твореца. Тук истината е светлината като знание и битие.

3) в **духовен** – как Божията светлина (благодат, любов) пречиства, просветлява и съвършава човешката душа по пътя ѝ към **единение** с Бога. Това се случва последователно в символното богословие, представено в трактатите *За Църковната йерархия* (EH), *За Небесната йерархия* (CH) и *Писмо IX*, и в мистическото богословие, предмет на трактата *Мистическо богословие* (MT), в което душата се издига над всяко рационално знание, понятие и мисъл – в безсловесност, навлиза в екстаз, изстъпление от себе си – оставя своите енергии, за да приеме Божиите – това вече не е знание, а над-знание в личен духовен опит на човека с Бога, Който може да бъде единствено преживяван.

### **Обект и предмет на изследването**

**Обектът** в моята тема е двуаспектен: свързва, но и разграничава, от една страна, полето на неоплатоническата езическа философия (най-вече метафизиката на светлината на Плотин и Прокъл и триадичната метафизическа система отново на Плотин и Прокъл), а от друга, християнското богословие на светлината и нейното прошествие и обръщане в трактатите, писмата и схолиите от Ареопагитския корпус. Поради това **обектът** не е положен само в Дионисиевите съчинения, защото трябва да се направят необходимите паралели и отграничения с метафизическите импликации на неоплатонизма, от който

---

<sup>6</sup> *Текст или дума в курсив* – име на трактат или диалог, на статия или студия; цитат от Библията; но също дума, която е валидна както буквално, така и метафорично в контекста на изречението.

авторът на *Ареопагитиките* е почерпил терминологичен апарат. **Предметът** разглежда светлината в нейния метафизически, духовен и познавателен аспект, както са заложили задачите на изследването, с което бива конкретно формулиран, тъй като не изследва цялата научна сфера на метафизиката, на светлината или на Ареопагитския корпус, а конкретен проблем и пресечна точка в тях.

### **Хипотеза (основна идея на дисертацията)**

Авторът на Ареопагитския корпус използва метафори на светлината в библейски и метафизически контекст, а зад метафизическия стои неоплатоническа традиция. Един от централните въпроси на тази тема е: дали учението на Прокъл се ползва в оригиналния му вид или е **променено** от Псевдо-Дионисий, защото връзката с учението на Прокъл е очевидна. И по-конкретно **въпросът** е дали Ареопагит използва директно метафизиката на Прокъл или я променя по християнски начин. Авторът на Пролога към изданието на *Корпуса* – св. Максим Исповедник, твърди, че Прокъл като външен философ е заимствал от блажения Дионисий, от самите негови думи, мъдрост и умозрения,<sup>7</sup> но векове по-късно става ясно, че е обратното – Ареопагит **заимства** от Прокъл, но не концептуално, а само елементи от философския метафизически език. Всъщност, цялата традиция от Платон до Плотин и Прокъл е позната и използвана, но като езическа терминология, като метафорика на светлината и категориален апарат, които биват „**преобразени**“ и „**покръстени**“ от Псевдо-Дионисий. Той **първи изразява** християнското учение в триадична диалектическа схема с цел от богословие да се премине към едно по-висше състояние: издигане до единство с Бога в личен духовен и мистичен опит, до обожение<sup>8</sup>. Целта му е изцяло духовна; целта на Плотин и Прокъл е подобна, но Ареопагит **първи освобождава** тяхната метафизическа схема от субстанциалните ѝ основи при външното прошествие на Първата причина и я полага изцяло на светлинна (енергийно-действена) основа – споменатата **десубстанциализация**. Той ограничава дискусията за Божията субстанция само до пребиваването на Единното в Себе Си и до предвечното вътребожествено прошествие, но при прошествието Му навън, Псевдо-Дионисий говори за действие на божествените **светлина и енергия**, включвайки волята и изключвайки същността на Бога, която

---

<sup>7</sup> Максим Исповедник. „Предисловие к Сочинениям Святого Дионисия“. В: Прохоров, Г. М. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. СПб.: Алетейя, 2002, 32–35

<sup>8</sup> Богданов, Д. „Божие то осияние в богословско-философските възгледи на Псевдо-Дионисий Ареопагит и св. Максим Исповедник“. В: Архив за средновековна философия и култура, свитък XXVII, София: Изток-Запад, 2021, с. 95

остава недостъпна, непознаваема, неизречима и радикално откъсната от тварта. Така той защитава християнския догмат за сътворението на света от нищо, отричан от неоплатонизма, а **еманацията** използва за друга цел: при него тя е отдаване на светлина, откровение, просветление и обожение от Твореца, а не изтичане на битие и същност от Него. Битието е налично и без йерархия, понеже всяко същество е непосредствено създадено от Бога<sup>9</sup> без посредници и независимо къде се намира в йерархията на просветлението. По тази причина битието, същността, нейната сила и ипостасността не се предават по силата на споменатия еманационен процес<sup>10</sup>. Затова **тезата** ми е, че **Ареопагит преодолява** и „покръства“ Платоновата и Прокловата **есенциалистка метафизика на светлината**, „преобразявайки“ я по **християнски**, като с това **снима субстанциалния ѝ**, а от тук и **пантеистичния ѝ характер**. Ето защо и метафизичният екстаз на Благото в икономията на творението и спасението, и човешкият духовен и мистичен екстаз обратно към Всеблагия, са действие на божествените воля и енергия (светлина, любов и благодат) в съчетание с човешката воля (при обожението). Така формулирана хипотезата поставя за изследване **три основни контрапункта** между неоплатонизма и Псевдо-Дионисий, които ще бъдат снети в синтеза на развитата от него християнска метафизика на светлината:

1) И неоплатонизмът, и Ареопагит представят **предвечната вътрешна еманация** на божествените енергии като действие на божествената природа, но, докато Плотин и Прокъл представят **еманацията на Единното в множествеността на света** отново по природа, което значи по необходимост (еманация на светлината като същностно излъчване, изливане, изтичане на преизобилието от Единното)<sup>11</sup>, то Псевдо-Дионисий изразява прошествието на светлината в творението като излъчване не на същност, а на благодат и любов от Благото, понеже ясно **разграничава** „непристъпната и неизразима Божия същност от енергиите, явяващи на света нейното благодатно действие“<sup>12</sup>. Вместо правило в православното богословие можем да изкажем твърдението, че „**различието** между същност и енергия се отнася и за Бог, и за тварните същества“<sup>13</sup>.

2) И неоплатонизмът, и Ареопагит работят с онтологическата **триада** „същност – сила – енергия“, с тази разлика че Плотин и Прокъл представят еманацията на Единното в множествеността на света не само по енергия, но и по същност, тъй като те в тяхната

<sup>9</sup> Louth, A. The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys. Oxford, 2007, p. 171

<sup>10</sup> Каприев, Г. Максим Исповедник. Въведение в мисловната му система. София: Изток-Запад, 2010, с. 132

<sup>11</sup> Богданов, Д. Божието осияние. Цит. съч., 95–96

<sup>12</sup> Стефанова, Л. Учението за образа и символа в Ареопагитския корпус. София: Изток-Запад, 2021, с. 35

<sup>13</sup> Танев, С. Ти, Който си навсякъде и всичко изпълваш. Същност и енергия в православното богословие и във физиката. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2013, с. 246



Първа причина **съвпадат** (субстанциално прошествие, от което следва и **пантеизмът** на античната езическа философия), докато Псевдо-Дионисий десубстанциализира процеса, представяйки действието на Бога в сътворения от Него свят само по воля и енергия (споменатото прошествие на светлината), но не и по същност, **различавайки** същност, сила и енергия не само в творенията, но и в Твореца.

3) Така, след като за езическия неоплатонизъм Единното, светът и хората имат една и съща същност, то човек се стреми да отключи божественото в себе си, за да стане **бог**<sup>14</sup> **по природа** и то със собствени сили – субстанциално обожение. Затова античното философско **единение с бога е по същност**, за разлика от Ареопагит и християнството, при които **единението с Бога** е само и единствено **по благодат** (енергия) и то не със собствени сили, тъй като човекът няма природни способности за това, а в **синергия** с Божията благодат (светлина), която единствена е в състояние да го пречисти, просветли и обожии. В този съвместен процес на човека със Светлоподателя осиянието на венеца на творението по пътя към обожението му е изключително дело на светлината, благотворно изтекла от преизобилието на Благото. Именно в това се състои Ареопагитското „**покръстване**“, което в течение на изложението ще открием в разгърнатата метафора на светлината и стоящата зад нея метафизическа схема – **метафизичният екстаз** на Твореца е представен не като предаване на същност и битие от Бог на творението, а **мистичният екстаз** на тварта – не като придобиване на Божията същност. В този път благодатта и светлината ще са взаимозаменяеми, защото духовната реалност, която стои зад тях е една и съща – Божеството и Неговите воля и любов за споделяне на вечното блаженство.

В основата на този триадичен диалектически кръг стои **неоплатоническата метафизическа композиция**, детайлно представена в Глава I: „**пребиваване в себе си – прошествие – обръщане**“, според която **светът е еманация на върховната ипостас** в три момента: (1) неделимо единство, оставане, пребиваване в себе си на неизразимата върховна причина, съществуването ѝ като съдържаща се в самата себе си и тъждествена на себе си; (2) процесия, прошествие, преход към множеството, излизане извън себе си; (3) обръщане, връщане от множеството към единството, въздигане към Единното.<sup>15</sup> Пренесена в Ареопагитското богословие схемата е **трансформирана** в следната: 1) В същността Си Бог е затворен в Себе Си и, винаги оставайки Самия Себе Си, **пребивава в**

<sup>14</sup> Когато става въпрос за езически богове, изписването на думата „бог“ е с малка буква. Когато говоря за християнския Бог, изписването е с главна буква, включително и на Неговите местоимения. Собствени имена на ипостаси, дори и езически, като Единното, Благото, Ума, Душата, се изписват с главни букви.

<sup>15</sup> Радев, Р. Антична философия. Стара Загора: Идея, 1994, с. 708

неподвижното Си тъждество и преначалната Си светлина; 2) но от преизобилие на любов и светлина Той се **разгръща** – прошества в сътворението, което е вид откровение от Него към света, в който Той действа със Своите енергии, които ни разкриват, че зад тях стои същност – така Бог показва, че има същност, като излъчва енергии (светлина, любов, благодат), 3) които се **обръщат** и се възвръщат към същността Му, завършвайки по този начин кръговото си движение. В този цикъл се случва **кръговрат на ума** и това всъщност е икономията на спасението. Кръгът поставя ума между противоположности – да излезе извън границите си и да достигне до прозрение на истината в светлината. Но при Псевдо-Дионисий то е църковно-мистично: във и чрез Божията благодат в църковното свещенодействие, докато при Платон, Плотин и Прокъл е философско-мистично: чрез ума и собствените му природни сили.

**Методи на изследването.** Ще използвам следните методи:

1) **историко-философски**, съчетан с **аналитичен, сравнителен и синтетичен** – изследвам, анализирам и сравнявам двете традиции (езическа и християнска, от една страна, но и философска и богословска, от друга), съпоставям ги и извличам какво и как е променил Псевдо-Дионисий в Платиновата и Прокловата метафизика на светлината, за да синтезира християнското систематическо разбиране за Божия благодатен преход в творението. Към този метод добавям и **езиков анализ** – изследвам ключови понятия, които описват определени философски и богословски реалности, както в неоплатоническия, така и в Ареопагитския текст; изяснявам семантичното поле, в което те се използват като езическа терминология, метафорика на светлината и категориален апарат, и споменатото им „покръстване“.

2) **богословски**: изследвам как божествената светлина облагодатява (просветлява и съвършава) разумните същества, за да ги възведе към единение с Източника на всяка светлина. В това поле напускам философската интелектуална мистика на неоплатонизма, основана на умственото вглъбяване и съзерцание и извършвана със собствени човешки сили, и навлизам в православната християнска **парадигма**, при която възвръщането към Бога не става със собствени сили, а в синергия с божествената благодат. Цялата йерархия е пронизана от една сила, от една светлина – божествената, без която тварта не може да се извърши нищо сама, така че парадигмата от антропоцентрична става **теоцентрична**. Тя е и **еклесиологична**, тъй като мистиката на Ареопагит е църковна, литургична и

сакраментална, а не философска: осъществява се в Църквата, благодарение на библейските и литургични символи, които пренасят Божията светлина (благодат) върху верния народ, участващ в светотайнствения литургичен живот (благо-битие). Парадигмата е и **христоцентрична**, тъй като се основава на това, че Подателят на светлината слезе на земята, въплъти се и ни освободи от робството на греха и смъртта, но и ни даде (посочи) пътя за обръщането към Бога: Църквата с нейните символи и свещенодействия. Накрая, тя е и **есхатологична**, понеже вечната светлина се явява тук, в живота във времето и пространството, но тъй като не е от този свят, това обръщане към Твореца представлява **преход** от благото битие в историята към вечното благо битие в есхатона, към вечната младост, изпълнена със светлина, сияние и блаженство в бъдещия век – изход отвъд историята, переход от днешния седми ден в осмия невечерен ден на неотминаващата Пасха, отвъд времето и пространството, когато в новите небе и земя (2 Петр. 3:13), в пакибитието (Мат. 19:28), в горния Йерусалим (Гал. 4:26) Слънцето на правдата ще свети незалязващо и вечно за праведните, а за грешниците ще настъпи дълбока и безкрайна нощ.

#### **Състояние на изследванията по темата**

Беате Регина Зухла (B. R. Suchla) е автор на немското текстово-критично издание на **пълните съчинения** на Ареопагитския корпус в два тома. Първият, издаден през 1990 г. съдържа трактата *За божествените имена* с цитирани по азбучен ред писмените извори, техния произход и място на съхранение.<sup>16</sup> Вторият том е от 1991 г. и е под редакцията на Гюнтер Хайл (G. Heil) и Адолф Ритер (Adolf M. Ritter), и включва останалите трактати: *За Небесната йерархия*, *За Църковната йерархия* и *Мистическо богословие*, както и писмата на Псевдо-Дионисий.<sup>17</sup> На тези издания се базират и **българските преводи** на Ареопагитските съчинения: Лидия Денкова превежда *За божествените имена*, Иван Христов – *Двете йерархии* и седем от десетте писма, а Цочо Бояджиев – *Мистическото богословие*. Затова и всички цитирания на Ареопагитските текстове в този труд са направени по пагинацията на изданието на Б. Р. Зухла.

Хронологично **изследванията** през този и миналия век на Дионисиевия корпус започват още с **лекциите** по патрология на о. Георги Флоровски от 1932 г. (издадени на български през 1992 г.), в които той обсъжда авторството на сборника, мистификациите

---

<sup>16</sup> DN: Corpus Dionysiacum I. Ed. B. R. Suchla. Patristische Texte und Studien. Berlin, 1990

<sup>17</sup> CH, EH, MT: Corpus Dionysiacum II. Ed. G. Heil, A. M. Ritter. Ibid. Berlin-New York, 1991

около загадъчността на автора, характера и значението на творенията му, метафоричния език на Ареопагит, повлиян от късния неоплатонизъм, както и неговото образно мислене. Анализира пътищата на богопознание, катафатическото и апофатическото богословие, Божиите имена, троичността на Бога, йерархичното построение на ангелите и човеците, както и сакраменталното църковно богослужение.<sup>18</sup>

След него италианският учен Еудженио Корсини (Eugenio Corsini) в неговото **изследване** *Il Trattato “De Divinis Nominibus” dello Pseudo-Dionigi e i Commenti Neoplatonici al Parmenide* от 1962 г. коментира трактата *За божествените имена* през призмата на неоплатоническите коментари върху Платоновия диалог *Парменид*. **Статията** на Шелдън-Уилямс *Псевдо-Дионисий*<sup>19</sup> от 1970 г. е публикувана в края на превода на трактата *За божествените имена*. В нея авторът ни въвежда в езическите средства, заети от Ареопагит, доктрината за триединството, триадичността и причастността, апофатическия метод в богопознавателния процес и трите йерархични нива. В **статията** си *Псевдо-Дионисий* в блога *Christ in Eastern Christian Thought* от 1975 г.<sup>20</sup> Йоан Майендорф представя единството на творенията с Твореца чрез редовете на йерархиите, класификацията на ангелските същности, богопознанието, както и трансцендентността на свръхсъщностния Бог. Едно от основните **изследвания** по темата е на нидерландския медиевист Стивън Гърш (Stephen Gersh): *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition* от 1978 г. В **книгата** той обстойно представя учението на езическите неоплатонически философи и на техните християнски опоненти за вида, структурата и протичането на еманативния процес, триадичните формации и редиците от богове, принципи и ипостаси, изпълняващи ролята на опосредстващи звена между Едното и многото, метафорите на светлината. Особено важен е дебатът за революцията, която Ареопагит извършва в **екзегезата** на Платоновия диалог *Парменид*, предцирайки не само отрицателните, но и положителните определения към Единия Бог.

В **книгата** *Патрология. Живот, съчинения и учение на църковните отци, учители и писатели* на Илия Цоневски от 1986 г. е поместена и **статия** за Ареопагит, в която

---

<sup>18</sup> Флоровски, Г. Цит. съч., 130–162

<sup>19</sup> Sheldon-Williams, I. P. “The Pseudo-Dionysius”. In: *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Ed. A. N. Armstrong. Cambridge: Cambridge University Press, 1970, 457–472. Шелдън-Уилямс. „Псевдо-Дионисий“. В: *Псевдо-Дионисий Ареопагит. За божествените имена*. Писма. София: Гал-Ико, 1999, 207–222

<sup>20</sup> Майендорф, Й. „Псевдо-Дионисий“. В: Блог на прот. Йоан Майендорф (Електронен ресурс към 10.12.2024): <https://johnmeyendorff.wordpress.com/2016/02/14/>; “Pseudo-Dionysius”. In: *Meyendorff, J. Christ in Eastern Christian Thought*. Crestwood, New York: St. Vladimir’s Seminary Press, 1975, 91–111

представя запазените до наши дни, но и недостигналите до нас съчинения, проблема за авторството, откриването и разпространението на *Корпуса*, учението за богопознанието, отрицателния път, наименованията на Бога и възгледа за Църквата. Американският изследовател на средновековна богословска традиция Пол Роръм (Paul Rorem) е автор на трудове върху библейската и литургична символика в Ареопагитските съчинения. В своето **произведение** *Biblical and liturgical symbols within the Pseudo-Dionysian synthesis* от 1984 г. той потапя читателя в символизма на свещените текстове и литургията. В **статията** си *Moses as the Paradigm for the Liturgical Spirituality of Pseudo-Dionysius* от 1989 г. той изобразява божествения мрак като последен етап от въздигането на душата към Бога.

В **предговора** към трактата *За божествените имена*<sup>21</sup> от 1999 г. Лидия Денкова (преводач и на самия трактат) разглежда въпроса за авторството и неоплатоническите влияния върху теологията на Ареопагит и символиката на светлината, философския език, троичната терминология и акцента върху всеобщата хармонична свързаност на всички степени на битието. В **книгите** *Християнската философия* на Етиен Жилсон и Филотеус Бьонер от 1994 г. и *Философия на Средновековието* на Рихард Хайнцман от 2002 г. са изложени **проучвания** за личността и авторството, съдържанието на *Корпуса*, лексиката и философската терминология, неоплатоническото влияние, богопознанието, катафатизма и апофатизма, триадичността, божествените имена, двете йерархии, ангелския свят, църковните чинове, мистиката, литургията и тайнствата.

В България и по-точно в Софийския университет **преводи, статии и студии** по теми, свързани с Ареопагитския корпус, публикува Иван Христов. В началото на превода на двата трактата *За небесната йерархия* и *За църковната йерархия* от 2001 г. помества и свой **предговор**<sup>22</sup>. В него той обсъжда въпроса за авторството, езика, терминологията и неоплатоническите предпоставки за християнското богословие на Ареопагит, триадичните схеми на мислене, ангелологията, динамичното тълкуване на символите, трите основни принципа на действие на Дионисиевия йерархичен ред, както и трите части на Ареопагитската богословска система, състояща се от катафатическо, символно и мистическо богословие. В **студията** *Християнският неоплатонизъм в корпуса на Ареопагитиките* от 2002 г. Иван Христов продължава с въпросите за авторството, откриването и състава на Дионисиевите съчинения, разделението на богословието на катафатическо,

---

<sup>21</sup> Денкова, Л. Отвъд знанието, отсам тайната: Псевдо-Дионисий Ареопагит. В: Псевдо-Дионисий Ареопагит. За божествените имена. Писма. София: Гал-Ико, 1999, 9–32

<sup>22</sup> Христов, И. „Предговор“. В: Св. Дионисий Ареопагит, За небесната йерархия. За църковната йерархия. София: ЛИК, 2001, 7–16

символно и мистическо, пътищата на богопознанието, както и неоплатоническата метафизическа верига „пребиваване в себе си – прошествие – възвръщане“. Детайлно анализира предвечното вътребожествено и външното (икономийно) прошествие на Божествеността. Цялостен акцент получава свръхстоящото придаване на ейдосите и особената определеност на нетварните Божии енергии. Студията завършва със съзерцание на отношението между Бога и света, мислено апофатично, катафатично и чрез отрицанието по преизобилие, тоест разглежда Твореца в Неговата трансцендентност, иманентност и едновременно трансцендентен и иманентен спрямо творението.<sup>23</sup>

**Книгата** на английския патролог Норман Ръсел (Norman Russell) *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition* от 2004 г. проследява развитието на учението за обожението в гръцката светоотеческа традиция от раждането му като метафора през II век до зрелостта му като централната доктрина за духовния живот на византийската Църква, като отделя внимание и на Псевдо-Дионисий. **Студията** на Беате Регина Зухла *The Greek Corpus Dionysiacum Areopagiticum and its Reception in the Byzantine Tradition*, публикувана през 2004 г., съдържа просторно изследване на авторството, терминологията, традицията и състава на съчиненията, откриването и тълкуването им, както и влиянието, което те оказват на европейската култура. **Книгата** на английския византолог Андрю Лайт (Andrew Louth) *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys* от 2007 г. проследява развитието на мистическата теология до времето на Псевдо-Дионисий. В нея той изследва опитите на отците на мистицизма да разберат връзката на душата с Бога.

В **статията** си от 2004 г. *Историчността и темпоралността – основни елементи на византийската философия* Георги Каприев подчертава, че динамиката, промяната, темпоралността и историчността са основен елемент както на византийската философия, така и на обективната реалност на Дионисиевата йерархия. Тук той дефинира предмета на християнската философия и спекулативната теология според разбирането на ромеите, както и на самата теология. В **книгата** си *Византийската философия. Четири центъра на синтеза* от 2011 г. Каприев разкрива платоническите влияния върху съчиненията на Ареопагит, катафатическото и апофатическо богословие, познаваемостта на творческите логоси, действието на единия божествен лъч, принципа на еманацията и причастността, обожението на създанията. В **книгата** си *Максим Изповедник. Въведение в мисловната*

---

<sup>23</sup> Христов, И. „Християнският неоплатонизъм в корпуса на „Ареопагитиките“. В: Неоплатонизъм и християнство. Част I. Гръцката традиция III–VI в. София: ЛИК, 2002, 129–172

му система от 2010 г. Каприев анализира учението на преподобния отец, в източниците на което са залегнали и *Ареопагитиките*, от които е силно повлиян относно логосите, божествените мисли, апофатизма като метод, Божията благодат, икономийното действие, обожението и екстаза на любовта.

Владимир Лоски се отличава с две много важни **изследвания**: *Боговидение*, отпечатана през 2010 г. и *Очерк върху мистическото богословие на Източната Църква* от 2013 г. В първата **книга** има глава, посветена на Псевдо-Дионисий, в която авторът тълкува платонизма на християнина Ареопагит, но и догматическите основи в учението му. Във втората **книга** продължава с анализ на единоначалието и троичността на тринитарния Бог, абсолютната непознаваемост на божествената природа и познаваемостта на нейните енергии. Иван Христов публикува **статии** *The Two-Level Emanation of the Divine and the Plurality in Mystical Vision*<sup>24</sup> в 2011 г. и *Pronoia and Sophia in the Energy Discourse of the Greek Scholia to the Corpus Areopagiticum*<sup>25</sup> през 2019 г. В първата той разграничава същността на Бога от енергиите Му, излъчващи се в началния етап на своето предвечно прошествие, което онтологически предшества акта на сътворяването. Във втората статия Христов затвърждава православността на учението за едновременното различие и неотделимост на божествената същност и енергия, но и набляга на двоякия аспект на енергията, протичаща вътрешно и външно на същността, тоест като предвечна активност, от една страна, и като икономийно действие, от друга.

Изключително важен за различаването на Божиите енергии от Божията същност е **трудът** на Стоян Танев *Богословието на Божиите енергии в православната мисъл на XX век*, защитен като дисертация в Богословския факултет през 2012 г. и публикуван през 2013 г. В него той акцентира на разликите между сътворено и несътворено и между същност, енергия и ипостас. Съществени в това направление са и **книгите** на Иван Христов *Византийското богословие през XIV в. Дискурсът за Божествените енергии* от 2016 г. и на Светослав Риболов *Възвръщане към мистичния опит на отците. Учението за не-тварните божествени енергии в гръцкото богословие на XX век* от 2014 г.

На 28 май 2020 г. в Богословския факултет беше успешно защитена **дисертацията** на Любомира Стефанова на тема: *Учението за образа и символа в Ареопагитския корпус*,

---

<sup>24</sup> Christov, I. The Two-Level Emanation of the Divine and the Plurality in Mystical Vision. Nomina Divina. Colloquium Dionysiacum Pragense (Prag, den 30.–31. Oktober 2009), Lenka Karfikova / Matyas Havrda (Hrsg.) unter Mitwirkung von Ladislav Chvatal, Paulus-Verlag, Fribourg 2011, 42–49

<sup>25</sup> Christov, I. „Pronoia and Sophia in the Energy Discourse of the Greek Scholia to the Corpus Areopagiticum“. In: Pronoia. The Providence of God in East and West. Tyrolia Verlag, 2019, pp. 303–313

публикувана през 2021 г. В нея тя старателно преосмисля особеното съдържание на понятията „образ“ и „символ“ в светлината на Дионисиевия йерархичен ред, неразривно свързани с осезаемото присъствие на божествената енергия в света и осъществяващи посредничеството между земния и небесния свят. В **сборника** с 40 **есета** *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite* от 2022 г. авторите, сред които Марк Едуардс (Mark Edwards), Димитриос Палис (Dimitrios Pallis) и Георгиос Старис (Georgios Steiris), обсъждат генезиса на *Корпуса*, погрешно приписван на св. Дионисий Ареопагит, и изследват рецепцията му в сирийските и гръцките среди, както и в средновековната западна традиция и влиянието, което ѝ оказва. **Дисертацията** на Исидорос Кацос (Isidoros Katsos), публикувана през 2023 г., *The Metaphysics of Light in the Hexaemeral Literature: From Philo of Alexandria to Gregory of Nyssa* изследва основно физиката и отчасти метафизиката на светлината в коментарите върху Шестоднева на късноантичните и раннохристиянските автори.

### Уводни сведения за Псевдо-Дионисий и Ареопагитския корпус

Корпусът на Ареопагитските трактати е един от най-фундаменталните текстове на европейската писменост и култура, упражнил многостранно и трайно влияние върху християнското богословие и философия на Изток и на Запад. Православната традиция го приписва на св. Дионисий Ареопагит – ученик и сподвижник на св. ап. Павел (срв. Деян. 17:33–34). Според свидетелството на Евсевий Кесарийски той е **първият християнски епископ** на Атина<sup>26</sup> и съветник в Ареопага (член на атинския съвет). В действителност, обаче, за *Корпуса* започва да се говори едва в началото на VI век, в хода на дискусиите с монофизитите, когато те първи го привеждат в потвърждение на своите учения<sup>27</sup>. „За първи път трактатите са споменати от Севир Антиохийски между 518–528 г. в едно от неговите съчинения срещу Юлиан“<sup>28</sup>. Не след дълго коментариите и тълкуванията, наречени **схолии**<sup>29</sup>, на Йоан Скитополски (първият схолиаст) и Георги Скитополски, на преп. Максим Исповедник, както и на константинополския патриарх Герман правят очевидно **ортодоксалното съдържание** на *Ареопагитиките*, което ги утвърждава в православното

<sup>26</sup> Христов, И. Християнският неоплатонизъм. Цит. съч., с. 129; Цоневски, И. Псевдо-Дионисий Ареопагит. В: „Патрология. Живот, съчинения и учение на църковните отци, учители и писатели“. София: Синодално издателство, 1986, с. 433

<sup>27</sup> Христов, И. Християнският неоплатонизъм. Цит. съч., с. 129

<sup>28</sup> Стефанова, Л. Цит. съч., с. 41

<sup>29</sup> В основната си част схолиите датират към средата на VI век (между 536 и 553 г.) и са дело на Йоан Скитополски. Cf. Suchla, B. R. „Eine Redaktion des griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum“ – Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, 1. Philologisch-Historische Klasse, 4, Göttingen 1985, 188–189; Cf. Christov, I. Pronoia and Sophia. Op. cit., p. 303, note 1



богословие и Преданието като почитани почти колкото Свещеното Писание, и изключва възможността авторът да е еретик-монофизит<sup>30</sup>. Още през VI век в школата на Йоан Скитополски се прави пълен коментар и редакция на текста<sup>31</sup>. Интересен факт е, че дълго време точно неговите схолии погрешно се приписват на св. Максим, въпреки че преписът от Дионисиевия корпус, който преподобният отец чете и тълкува, е тъкмо този, който се намира под интерпретативната призма на схолиите на Йоан от Скитополис<sup>32</sup>.

Но остава проблемът с **късното** огласяване на *Корпуса*, който никъде не се цитира или споменава в светоотеческата литература до началото на VI век, което от своя страна изключва **авторството** на атинския епископ св. Дионисий Ареопагит<sup>33</sup>. Лексикалните особености от късноантичния неоплатонически хиперболичен език и метафизическата му схема, философската троична терминология и понятията от езическия мистериален култ, претърпели съдържателна християнска **трансформация**<sup>34</sup>, своеобразната и много изтънчена богословска рефлексия, усложнената фраза, обогатена с необичайно експресивни езикови средства и наситена с метафори, изразяващи богат мистичен опит, също **изключват неговото авторство**. Познаването и употребата в трактатите на троичната християнска терминология и триипостасното единство, евхаристийната литургия, формулировките за сътворението, възплъщението и единството на естествата, ведно с тези на Никео-Цариградския Символ на вярата и тези на Халкидонския събор<sup>35</sup> ни убеждава, че авторът им не може да е живял в I век сл. Хр., а поне в V век сл. Хр., и следователно няма как да бъде св. Дионисий Ареопагит. Според Беате Регина Зухла „актуалното състояние на изследванията около личността на Псевдо-Дионисий наброява 22 **хипотези**. ... и смята, че **авторът** може да се обвърже с обкръжението на Йоан Скитополски (VI век). Според нея около 536–543/553 г. Йоан Скитополски или кръг от негови ученици проучват Ареопагитските текстове и прибавят към тях пролог и коментари към корпуса“<sup>36</sup>. Кой е **точният автор** едва ли някога ще се установи със сигурност. Но знаем, че той транспонира по напълно оригинален начин целия езически неоплатонизъм от Плотин до Прокъл

<sup>30</sup> Христов, И. Християнският неоплатонизъм. Цит. съч., с. 129

<sup>31</sup> Каприев, Г. Византийската философия. Четири центъра на синтеза. Второ допълнено издание. София: Изток-Запад, 2011, с. 57

<sup>32</sup> Edwards, M., D. Pallis, G. Steiris. The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite. Oxford / New York: Oxford University Press (Oxford Handbooks), 2022, 222–224

<sup>33</sup> Христов, И. Християнският неоплатонизъм. Цит. съч., с. 129; Цоневски, И. Цит. съч., с. 435

<sup>34</sup> Христов, И. Предговор. Цит. съч., 7–9

<sup>35</sup> Cf. СН IV 4, 23, 10–12 (PG 3. 181C); ЕН III 11, 91, 12–13 (PG 3. 441B); 12, 92, 21–93, 1 (PG 3. 444A); 13, 93, 16–17 (PG 3. 444C); ЕН IV 10, 102, 2–3 (PG 3. 481D)

<sup>36</sup> Стефанова, Л. Цит. съч., с. 38, бел. 84; Cf. Suchla, B. R. The Greek Corpus Dionysiacum Areopagiticum and its Reception in the Byzantine Tradition. В: Неоплатонизъм и християнство. Част II. Византийската традиция. София: ЛИК, 2004, 9–23, 40–56

в отличително нов християнски контекст<sup>37</sup>, доколкото религиозната традиция, вписана от него в неоплатоническите философски структури, е дълбоко християнска<sup>38</sup>.

В делото на Псевдо-Дионисий ясно се отличават двата мисловни потока – първият произтича от античния гръцки светоглед и привнася най-вече неоплатоническо понятийно богатство; вторият произхожда от християнското откровение и разгръща идейната съкровищница на гръцката патристика. Резонансите му съчетават диахронните структури на времето и пространството по един синхронен начин в богословско учение, плод на **диалектическия синтез** от двата потока. В Средните векове не са много богословските текстове, съдържащи философска терминология. Наред с *Шестоднева* на Йоан Екзарх и *Философките глави в Извор на знанието* на св. Йоан Дамаскин, *Корпусът* с трудовете на Ареопагит се отличава с най-голямата богословска дълбочина и е един от най-ярките примери за това, което наричаме *християнска философия* – висок абстрактен пласт на богословието, което формулира своите положения на езика на философията<sup>39</sup> и използва философски методи на синтез, а в конкретния случай заимства и тристепенна метафизическа конфигурация. Четейки Дионисиевите творби откриваме пред себе си изключително красноречив християнски богослов, вградил философския терминологичен космос в една **християнска по същността си система**, „покръствайки“ заетите от него неоплатонически елементи с цел да защити християнската традиция, а и да я направи достъпна и приемлива за интелектуалците-неоплатоници. Така ние напълно се присъединяваме към схващането на Щиглмайер: „неведнъж Дионисий е бил наричан неоплатоник в християнска одежда. С много повече право той може да бъде наречен **християнин** с неоплатоническо философско наметало“<sup>40</sup>.

**Корпусът** със съчиненията на Псевдо-Дионисий във вида, в който е достигнал до нас (*Corpus Areopagiticum*), се състои от **четири трактата** и от **десет писма**, адресирани до различни сподвижници на св. ап. Павел под формата на гръкоезични преписи. Някои от имената на **трактатите**<sup>41</sup> не са автентични, а са резултат на по-късна редакция:

---

<sup>37</sup> Corrigan, K., L. M. Harrington. Pseudo-Dionysius the Areopagite. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/pseudo-dionysius-areopagite/> (Електронен ресурс към 10.12.2024)

<sup>38</sup> Майендорф, Й. Псевдо-Дионисий. Цит. съч., с. 97

<sup>39</sup> Christova, A., I. Christov. Lexical Morphology and Syntactic Formation of Philosophical Terms in the Translation of the Corpus Areopagiticum by the Starets Isaija. MLS LXI, 2013, p. 536

<sup>40</sup> Жилсон, Е., Ф. Бонер. Християнската философия. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 1994, с. 125

<sup>41</sup> В патрологията на абат Мин (Patrologia Graeca) са издадени в следния ред: De coelesti hierarchia, PG, t. 3, col. 119–369 (CH); De ecclesiastica hierarchia, PG, t. 3, col. 370–584 (EH); De divinis nominibus (DN), PG, t. 3, col. 585–996; De mystica theologia, PG, t. 3, col. 997–1064 (MT); Epistulae, PG, t. 3, col. 1065–1120 (Ep.). Редът

1. *За божествените имена* – трактат за имената и свойствата на Бога. Това е така нареченото **катафатическо богословие** – разглежда идеите, изхождащи в битие в резултат от действието на Божия Промисъл. Тъй като те се предицират утвърдително за Бога и представляват Негови имена (енергии), също като утвърждаващо (катафатическо) се определя и богословието, което ги разглежда<sup>42</sup>.

2. *За небесната йерархия* – представлява описание на небесния горен свят, на триадично и йерархично подреденото царство на **ангелските чинове**, мислени като чисто интелигибилни същества<sup>43</sup>. Това е така нареченото **символно богословие**, което разглежда възвръщането към Бога въз основа на сетивни и умопостижими символи и е предмет на *Двете йерархии* и *IX Писмо*.

3. *За църковната йерархия* – представлява описание и тълкуване функциите на църковните служби и чинове, на църковното свещенослужение<sup>44</sup> и светотайнствения живот, литургията на Църквата, която ни свързва с Бога чрез божествено назначена, но човешка тъкан, изобразявайки „земната Църква като от-образ на Небесната йерархия“<sup>45</sup>. Съчинението е характерен пример за **византийско богословие на литургията**, дълбоко чувствително към стойността на ритуала, образа и символа, което представя взаимното проникване на божественото и човешкото в служението на Бога<sup>46</sup>.

4. *Мистическо богословие* – разсъждение за неизречеността и неведомостта на Божието същество, за **мистичното единение на душата с Бога** чрез откъсване от земното и екстатичното Му съзерцаване, както и за мрака на Божествеността, който надхвърля човешкото познание. **Мистическото богословие** е такова богопознание за непознаването на Бога в Неговото самопребиваване, самопокоене и самосъвършенство, бивайки недостижим за сетивата и за ума<sup>47</sup>, или това е **отвъд** върха на познанието.

5. *Сборник от 10 писма* до различни лица, предимно на догматически теми<sup>48</sup>.

---

на цитираните съчинения следва този на изданието на Дионисиевия корпус на абат Мин (Migne, J.-P., TOY EN AGIOIS PATROS HMΩN ΔYONISIOI TOY APEIOΠAΓITOI TA ΣΩZOMENA ΠANTA / S. DIONYSII AREOPAGITAE, OPERA OMNIA QUAE EXSTANT, PG 3, Seu Petit-Monsour, 1857).

<sup>42</sup> Христов, И. Християнският неоплатонизъм. Цит. съч., с. 131; Флоровски, Г. Цит. съч., с. 136

<sup>43</sup> Флоровски, Г. Цит. съч., с. 136; Хайнцман, Р. Цит. съч., с. 147

<sup>44</sup> Флоровски, Г. Цит. съч., с. 136; Хайнцман, Р. Цит. съч., с. 148

<sup>45</sup> Цоневски, И. Цит. съч., с. 433

<sup>46</sup> Louth, A. Op. cit., p. 172

<sup>47</sup> Флоровски, Г. Цит. съч., с. 136; Хайнцман, Р. Цит. съч., с. 148; Христов, И. Предговор. Цит. съч., с. 16; Цоневски, И. Цит. съч., с. 433

<sup>48</sup> Флоровски, Г. Цит. съч., с. 136; Цоневски, И. Цит. съч., с. 433

В православната традиция е утвърдена практиката тези съчинения да се издават винаги заедно със **схолиите**<sup>49</sup> на Йоан епископ на Скитополис и коментарите на преп. Максим Исповедник към тях. Замисълът на Псевдо-Дионисий е да даде едно **систематическо изложение** на богословието, следващо концептуалната структура, лежаща в основата на езическия неоплатонизъм: **триадата** „пребиваване в себе си – прошествие – възвръщане“<sup>50</sup>. Това е схема на естественото **откриване** на Твореца в света – прошествието Му, но и такава, в която Бог е посочил обратния път към Себе Си – **обръщането** към Него. При Ареопагит триадата се възпроизвежда и осъществява като активност, светлина, енергия и **действие**, и само първият ѝ термин има отношение към същността, защото Бог пребивава в собствената Си природа<sup>51</sup>. Но в прошествието Му навън от нея тръгват светлините на Божия Промисъл към умопостижимия и сетивния свят като изрази на божественото провидение и прояви на всеблагата Му воля с цел да съобщи на йерархията воленията, просветленията и единенията, посредством които членовете ѝ да се възвърнат при своя Творец. В съответствие с този замисъл Псевдо-Дионисий изгражда своята **богословска система**, състояща се от **три** постъпателни една към друга **части**: катафатическо, символно и мистическо богословие, проникнати от **трите сили**: очистваща, просветляваща (осияваща) и съвършенстваща (единяваща), които пък съответстват на **трите етапа** на възнесението на душата<sup>52</sup>.

---

<sup>49</sup> В патрологията на абат Мин (Patrologia Graeca): Migne, J-P., PATROLOGIÆ GRÆCÆ, CURCUS COMPLETUS, SCHOLIA, SANTI MAXIMI IN OPERA BEATI DIONYSII AREOPAGITAE, OPERA OMNIA QUAE EXSTANT, PG, t. 4, col. 13–577, Seu Petit-Monsour, 1857.

<sup>50</sup> Христов, И. Християнският неоплатонизъм. Цит. съч., с. 130

<sup>51</sup> В това се състои ключовата разлика с неоплатонизма, при който и трите термина на метафизическата триада имат отношение към същността, тъй като Единното прошества по същност (субстанциално), а оттук и единението на човека с него е по природа (отново субстанциално) в единовидна пантеистична верига.

<sup>52</sup> Христов, И. Християнският неоплатонизъм. Цит. съч., с. 130, 155, 158; Шелдън-Уилямс. Цит. съч., с. 209, 211–212

## Глава I. Неоплатонически философски предпоставки за християнското богословие на светлината в трактатите на Ареопагитския корпус

В първата глава на този труд детайлно проучвам **Плотиновата метафизическа триада** от **висши ипостаси**, субординирани помежду си в йерархията на битието, с което навлизам в основните принципи на неоплатоническата метафизика: 1) Чрез **принципа на йерархията** се изгражда **общата градация** на основните форми на действителността, която има следния вид: Единно (Едно, Благо, Първо, τὸ ἓν), Нус (Ум, Разум, Дух, νοῦς), Душа (ψυχή), материя (ῥλή), природа (φύσις). От тях основни и определящи са формите на интелигибилния свят: Единното, Ума и Душата, които са **трите основни ипостаси**. 2) Прокъл включва и **втора диалектическа триада** и съответно **втори принцип на йерархията** (субординацията). Триадата се схваща като вътрешна конструкция на степените на действителността, всяка от които е триединна – тя е същност, сила и връщане на силата към същността, съгласно онтологическата **триада** „същност (οὐσία) – сила (δύναμις) – енергия (дейност, ἐνέργεια)“ или другата ѝ форма „причина (αἰτία) – сила (δύναμις) – следствие (αἰτιατόν)“. Според тези доктринални принципи **светът е еманация** на върховната ипостас, която представлява „процесуално движение“ в **три момента**: (1) неделимо единство, пребиваване в себе си на върховната причина (μονή); (2) прошествие (πρόοδος), преход към множеството, излизане (изход) извън себе си, „придвижване“ напред, еманация на светлината, метафизичен екстаз на Източника на преизобилна светлина; (3) обръщане (ἐπιστροφή), възвръщане от множеството към единството, въздигане към Единното,<sup>53</sup> мистичен екстаз към Източника на придошлата светлина.

Подробният анализ на **трите метафизически триади** в тази глава е необходим, за да направя в следващите две конкретните отграничения спрямо тях в Ареопагитското богословие по отношение на: 1) концепцията за **Единното** на Плотин и Прокъл, **трансформирана** в учението за триединната единосъщна Теархия без субординация между Трите Божии Ипостаси; 2) **десубстанциализация** на **прошествието** или метафизичния екстаз на Първата причина; 3) **десубстанциализация** на **обръщането** или мистичния екстаз обратно към Нея; 4) ясно **разграничаване** на **същността, силата и светлината**

---

<sup>53</sup> Siorvanes, L. Proclus on the elements and the celestial bodies. Physical thought in late Neoplatonism. A Thesis submitted for the Degree of Doctor of Philosophy to the Dept. of History and Philosophy of Science, Science Faculty, University College London, 1986, 30–31; Богданов, Д. Божието осияние. Цит. съч., 95–96; Брюн, Ж. Неоплатонизмът. Враца: Одри, 2002, 42–43; Радев, Р. Цит. съч., с. 695, 708

(енергията, благодатта, действието) и на Бога, и на сътворения от Него свят, и по този начин **въвеждане на истинската трансцендентност** на Единното при Псевдо-Дионисий за разлика от Плотин и Прокъл; 5) доказване на безусловна **разлика** между сътворените същества и Твореца не само ипостасно и онтологично, но и субстанциално, природно и логосно. За целта разкривам едновременния **енергийно-есенциален и битиен преход** на неоплатоническия Първи принцип, при който от него субстанциално *изтича* битието от ипостас на ипостас, тъй като първата субстанция (същността), силата (волята) и светлината (енергията, битието) **са слети** в Единното в едно неразлично цяло – в него **същността, силата, енергията** и самият бог **са едно**<sup>54</sup>. От тяхната **тъждественост** следват субстанциалният характер на еманацията в Платиновото учение и пантеизмът на божеството и всичките му следствия – то е същностно иманентно в изтеклата от него действителност, което сменя трансцендентността му спрямо света, нещо което ще бъде преодоляно в Ареопагитския синтез. Така светът за неоплатонизма е **същностна еманация** на Единното, а не творение от нищо.

**Светлината** в метафизическите спекулации на Плотин и Прокъл е **бездтелесна** и произлиза от върховното Единно, което нито поражда, нито създава, нито твори, а се излъчва, както се излъчва светлината от огъня или от Слънцето – **светлината е самото излъчване на преливащата му същност**. Изтеклата природна светлина представлява посредник между умопостижимото начало и сетивната природа и осъществява връзката между върховното Единно, стоящо над всички неща, и единството на всички тези неща. **Всъщност, светлината е силата** *par excellence* на Единното, чрез която се осъществява всяко **низхождане и възхождане** в структурата на реалността – чрез нея Единното се умножава в множествеността на действителността, а тя се единява обратно в Единството по обратния път на изтеклия лъч светлина. В тридействието на светлината се извършва целият триадичен **преход** на „пребиваване – прошествие – обръщане“, тоест оставането, процесията и реверсията са самото **тройно действие** на светлината. Това обаче е неволен и автоматичен процес, бликнал по природна необходимост, което ще бъде преобразено в християнското богословие на светлината на Псевдо-Дионисий Ареопагит.

За Плотин и Прокъл **обожествяването на човека** – основната му битийна цел, е интелектуално-мистичното му самовглъбяване в себе си чрез философски упражнения,

---

<sup>54</sup> Лосев, А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. Москва: Искусство, 1980; Серия „Вершины человеческой мысли“, Москва: Фолио, 2000, 863–865; Plotinus. Enneads. VI. 7, 18, 41–43; VI. 7, 21, 13–17; VI. 7, 31, 1–4; VI. 8, 13; VI. 8, 16; VI. 8, 21

самоопознаване и съзерцаване на разбуленото божество в него, водещо до **сливане** с божествената светлина. Това е процес на **превръщане** в самия съзерцаван бог – ставане **бог по природа** или субстанциално обожение, тъй като човекът притежава божествената същност, забулена вътре в него, поради **субстанциалното прошествие** на Единното. Тук най-подходящият термин наистина е „обожествяване“, понеже се свързва с придобиване или преоткриване на вече налични божествени характеристики от небожествени обекти или субекти – нещо напълно различно от християнското обожение. Така неоплатониците представят **обожествяването** на човека по природа, осъществявано с неговите собствени сили, защото бездруго е такъв – **бог по природа**. Разглеждат го като възстановяване на **божествената природа в човека**, забулена с влизането на душата в тялото ѝ, в нейния затвор, от който, след като се освободи, ще се едини отново с бога. Това присъствие на божеството не само със светлината, но и със същността си в човека и света, представлява античния философски **пантеизъм** – боговете, човеците и светът притежават една и съща природа, тъй като **светът за неоплатонизма е същностна еманация на Единното** – следващите го ипостаси не се различават от природата на своята причина, а я запазват в умален вид, различавайки се от нея не субстанциално, а само ипостасно и онтологично според степента на изтеклото битийно съвършенство, което ще претърпи трансформация в Ареопагитското богословие на светлината, **десубстанциализирайки** прошествието и обожението (двата екстаза).

Неоплатоническата философия на **единението** (обръщането) е интелектуална и рационална – истината и божеството са вече в човека, в природата му, въпреки че преди разбулването на инициацията той няма достъп до тях, но след разбулването философът или мъдрецът **се слива природно** с тях и **става самото божество**, при което се **заличава разликата** (дори ипостасно) между съзерцаващия светлината и самата светлина, нещо което ще бъде преодоляно в Ареопагитския синтез, в който човек и Бог не представляват една и съща светлина или природа, а Бог приема човека в Неговата светлина, запазвайки природните и ипостасните **различия** между тях.

## Глава II. Християнското богословие на светлината в Ареопагитския корпус.

### Метафизика на светлината и низхождане на Бога

Във втората глава на дисертацията разглеждам как, „пребивавайки“ в самия себе си, **единният лъч** на Божия Промисъл „прошества“ към множествеността на разумните същества, които на свой ред (всяко в своята мяра), го приемат, за да се „обърнат“ обратно към Бога“<sup>55</sup>. **Разумните същества** в творението са **устроени йерархично**: най-близо до Бога са ангелските естества, подредени в три триади чинове в Небесната йерархия; след тях са хората, групирани в две емпирично отделни триади и пронизани от трета триада на богодействието и възхождането към Източника на светлината, в Църковната йерархия; а всички заедно са организирани троично от духовната триада „очистване – просветление – съвършенстване“. Триадичността е фундаментална за Дионисиевата йерархична структура, изведена в битие от Божията любов. Преп. Максим Изповедник „подчертава връзката на тази структура със Светата Троица, като разкрива, че както небесната, така и земната йерархии са сътворени по образ и подобие на Триединния Бог“<sup>56</sup>. Междинните степени нямат собствено съвършенство, а още по-малко имат собствена пораждаща сила. Всичко, извършвано от твартата в нейната причастност към Бога, е действие на Самия Бог като единствен източник и на битието, и на благобитието. Цялата йерархия е пронизана от една сила и извършва едно действие: една и съща сила и една и съща светлина (божествената) се разпределя съразмерно на способността на отделните членове да я възприемат и в двете йерархии. Така **йерархията**, бидейки „свещен ред, знание и действие, което в мярата на възможното търси подобие с Богообразното, и съразмерно, чрез богоподражание, се възвежда към даруваните от Бог осияния“<sup>57</sup>, представлява **пренос** на божествената светлина (благодат) отгоре надолу, **но и път на обръщане** на творението към Бога по схемата (**триадата**): „пребиваване в себе си (μονή) – прошествие (πρόοδος) – обръщане (ἐπιστροφή)“, която Ареопагит поставя като основа за йерархичния ред, в който по-висшето предава светлината на Божия Промисъл на онова, което го следва. Затова йерархията опосредства **причастността** не към битието, а към просветлението и съвършенството,<sup>58</sup> тоест към благо-битието и вечно-благо-битието.

<sup>55</sup> Христов, И. Предговор. Цит. съч., с. 14; Христов, И. Християнският неоплатонизъм. Цит. съч., с. 153

<sup>56</sup> Стефанова, Л. Цит. съч., с. 46

<sup>57</sup> Дионисий Ареопагит. За Небесната йерархия. За Църковната йерархия. София: ЛИК, 2001, 26–27 (СН III 1, 17,3–17,5 (PG 3. 164D))

<sup>58</sup> Христов, И. Предговор. Цит. съч., 12–13; Христов, И. Християнският неоплатонизъм. Цит. съч., 152–153



Ареопагит **разграничава тварната** видима физична **светлина** от **нетварната** невидима метафизична (божествена и духовна) **светлина**, която е вечна, безначална и безкрайна, отделена по преизобилие от сътворения свят.<sup>59</sup> С нейната сила Творецът създава веществената като енергия и живот на творението. Затова **нетварната светлина е първообраз на тварната**, или физичната е образ на духовната. Божествената нетварна метафизична светлина е абсолютно **трансцендентна** на тварта като същност и стоене по оста „тварно – нетварно“, но **иманентна** като благо действие в света; тя е източник и причинител на сътворената от нея тварна физична светлина и е вложила в нея силата да осветява и задвижва материалните обекти и съществата. **Тварната светлина**, от своя страна, се дели на сетивна и умопостижима според основната дихотомия в света.

**Нетварната светлина е самата теология** – вътрeboжественият живот на Светата Троица, Нейната вътрешна природна енергия. Но метафизичната светлина е и **външното прошествие** и действие на същността – самоизричането и самооткровението на Теархията и чрез силата ѝ теологията преминава като последен израз в **икономия**. Важно е да отбележим, че **безначалната светлина** не е Самият Бог, тя **не е същността Му**, която е недостъпна и трансцендентна на сътворения свят, **а е предвечната Му природна, промислителна и творческа енергия**, даваща произход, израз и среда на Божията съзидателна проява извън неподвижния Му свръхстоящ устой. С това тя става свързка, средство и посредник между Творец и творение, поради което Ареопагит няма нужда от междинни звена (ипостаси, принципи, идеи, богове), свързващи Единния и благосътвореното, както е в платонизма и неоплатонизма. Божествената светлина като енергия благотворно **прошества** от своята самотъждественост и самопробиваване към множествеността на сътвореностите, дарявайки им силата за обръщане, но никога не напуска своето самопокоене, оставайки винаги трансцендентна и същевременно с това **иманентна** на творението, реализирайки с прошествието си Божия Промисъл за сътвореното битие.<sup>60</sup> **Прошествието** е същностнотворяща активност: първо на Самия Бог, проникващ в света, и после е енергия на света, която е в съгласие с божествената, за да се върне светът при Него.

В тази глава проследявам как Псевдо-Дионисий фундаментално **трансформира концепцията за Единното** на Плотин и Прокъл, а с това и неоплатоническата метафизическа композиция „пробиваване в себе си – прошествие – обръщане“, **преобразявайки**

<sup>59</sup> Христов, И. Византийското богословие през XIV в. Дискурсът за Божествените енергии. София: Изток-Запад, 2016, 95–96

<sup>60</sup> Богданов, Д. „Светлината в богословието на св. Максим Исповедник“. В: Християнство и култура, бр. 10 (157), София: Комунитас, 2020, с. 35; Cf. СН II 3; ЕН III 3; Schol. in ЕН 128, 3–28

я в християнска, и така **снима** субстанциалния ѝ, а оттук и пантеистичния ѝ характер. С нея той изразява самопребиваването и природното действие на Божеството, разгръщането Му в множествеността на действителността и нейното възвръщане обратно в Единството благодарение на низходилата светлина (енергия). Тук „**покръстването**“ на Плотината и Прокловата метафизика на светлината се изразява в следните съдържателни и смислови **трансформации**:

1) Псевдо-Дионисий ясно **разграничава същността, силата и светлината** (енергията, благодатта, действието) на Бога, както и на сътворения свят, а това е тясно обвързано с еманативната триада. Така той въвежда **истинската трансцендентност** на Единния, **прошестващ** извън Себе Си (към множеството на творението) във и чрез единния Си лъч нетварна светлина, а **не със същността Си**, и поради това оставащ **същностно несъотнесен** със света и човека, с което избягва вградената тенденция към пантеизъм в космологическата система на езическия неоплатонизъм. Той съдържателно **преобразува прошествието** и го **трансформира** в християнско: процесията вече не означава преход от по-висше към по-нисше битие, не е преход от една ипостас към друга, а преизобилно изливане на енергийния светлинен лъч на Божието откровение, прошестващ (изхождащ) към разумната твар, която се стреми да го следва, за да се обърне към Бога.

2) По този начин Ареопагит **десубстанциализира прошествието** или метафизичния екстаз на Първата причина, измествайки акцента от еманацията към извеждането от небитие в битие – при него процесията на Единния в сътворения свят е **само по воля и енергия** (светлина и благодат) за разлика от Плотин и Прокъл, при които е по същност, енергия и воля, взаимно съвпадащи – субстанциална еманация. Оттук, **сътворението** (привеждането в битие) е **единствен преднамерен акт на волята** на Твореца, осъществен **от нищо и във времето**, докато неоплатоническата еманация е естествен вечен процес на изтичане от същността на Единното. Това е основно **преобразяване** на езическия еманативен процес в християнски – от неволен и автоматичен процес (по природа и необходимост) на преливане на върховното Единство в съзнателен волеви акт на всеблагия Творец, Който твори същностите на сътворените неща от нищо при Своето прошествие навън, а не им *дава* от Своята природа, както е при Плотин и Прокъл, които не правят **разлика** между тварно (сътворено) и нетварно (несътворено). В **същностната еманация** на Единното природата, космосът и човекът получават от неговата същност и затова имат една обща субстанция с него, макар и в различна степен на съвършенство и пълнота. Следователно, **трансцендентността** на Първия неоплатонически принцип не е

в истинския смисъл трансцендентност, тъй като Единното е **същностно съотнесено** с космоса, природата и човека, за разлика от християнския свръхсъщностен Бог, Който субстанциално е абсолютно трансцендентен на света, тъй като светът е изведен в битие не от същността Му, а от нищо по всеблагата Му воля.

3) В това „покръстване“ прозира още един момент: наблюдаваме **преобразяване и на отношението Бог-човек**: Платиновото и Прокловото Единно-Благо е безлично и затова се изказва в среден род, защото е безличен философски абсолютен, без да е обърнато към човека, оставен на самия себе си и без божествен промисъл за него. В Дионисиевото християнско богословие **подходът** е вече **личностен**, а оттук и **личен**: само Бог е благ, затова Той е Благият, защото Бог е Личност, Той е Самата Личност и влиза в лично отношение с човека, тъй като обича всяка твар, създадена по Божия любов и промисъл. Докато Единното, въпреки преливането си, остава безотносително и индиферентно към съдбата на всичко изтекло от него, затова и еманацията му е безлична природна необходимост, то Божието прошествие при Ареопагит е благотворно влизане на Бога от любов в лично отношение с възлюбения от Него човек.

4) Така всички сътворени същества се **различават** от природата на своята Причина не само **ипостасно** и **онтологично**, но **субстанциално, природно** и **логосно** – Бог и човек, Творец и творение не представляват и не споделят една и съща светлина (енергия) или природа (същност и логос) – Първият е нетварен, несътворен, безкраен и вечен, а творбата Му е сътворена, крайна и временна. **Създанията Му не са Негова същностна еманация** (както е в неоплатонизма) и нямат общ природен логос с Него.

5) Псевдо-Дионисий **различава** и природната вътрешна светлина от насочената навън активност на Бога – **вътрешната активност на природата** се отнася до вътрешбожествения тринитарен живот заедно с промислителната и творческа потенция на Твореца в Неговото предвечно съществуване, а **външното действие на волята** се отнася до творението, икономията. Оттук **светлината** е както **енергията на същността**, така и **прошествието ѝ** в домостроителството; светлината е основа на прошествието и в по-широк богословски смисъл е самото прошествие.

6) В **триадологията** си Ареопагит **не приема** неоплатоническата концепция за Единното, изключваща триединството, затова той я **трансформира** и потвърждава християнското учение за Триличностния единосъщен Бог, с което Единният е всъщност **Триединен** – Той е едно единствено и единно божествено същество по същност и по логос в

три еднотелни същества по ипостас и по начин на съществуване. **Трите Ипостаси** на Отец, Син и Дух Свети съставляват **свръхстоящо единство**, в което е налице причинен ред на поява и битие в Тяхното свръхбитийно съпребиваване, **но не и подчиненост, йерархия** или субординация, както е при трите върховни ипостаси в неоплатоническата метафизика – Единното, Ума и Душата. Трите Божии Лица са равнобожествени и еднотелни – затова **Бог е Единица и Троица едновременно**. Божиите Ипостаси не произлизат една от друга чрез отделяне от изначалната същност или чрез отпадане от първото съвършенство, както е в неоплатонизма, а обладават една и същата същност и едно и същото съвършенство на неразделната и еднотелна Троица. Поради това **Трите Лица са един Бог и едно Божество**, имайки **една природа** (същност, субстанция), **една воля** (сила, способност, потенция, възможност) и **една светлина** (битие, действие, действителност, енергия, любов, благодат).

7) Това, което за езическите философи е триада от самостоятелни ипостаси (принципи), в Ареопагитския корпус се **трансформира в триада от божествени атрибути** (имена, идеи, енергии) на Единия Бог. „Прокловата триада“ на Битието, Живота и Ума като самостоятелни метафизични термини се **преобразува** вече **в триада от божествени имена**: Битие, Живот и Мъдрост. Псевдо-Дионисий не третира Бога като каузално предшестващ Благото, а като Самото Благо и еквивалентен на Него, но Го смята за каузално предшестващ и еквивалентен на Битието. При Плотин и Прокъл Благото е атрибут на Първия принцип, докато Битието е атрибут на Ума, който следва от Единното като втори принцип; при Ареопагит Битието е приравнено към Бога при **комбинирането** на първите **две хипотези** на Платоновия диалог *Парменид*. Ареопагитското „**покръстване**“ тук се изразява в това, че Битието не е повече атрибут на втория принцип или дори отделен такъв, а идея, име и енергия на Самия Бог в Неговия Ум, и произтича след Благото в поредността на промислителните идеи. Така Псевдо-Дионисий **пренася** триадата Битие, Живот и Мъдрост **към Самия Първи принцип**, Който се приравнява с йерархичното отразяване на трите термина на всички нива на реалността.<sup>61</sup>

8) **Природата на името** също е „**покръстена**“ – тя вече **не изтъква същността, а енергиите на предмета** (обекта, субекта, ипостаста) и поради това божествените имена имат отношение към **действията и прошествията** на Бога, принадлежащи на Неговия Промисъл, а не изразяват Божието естество. Именно стоящите зад името дела и енергии

---

<sup>61</sup> Gersh, S. Op. cit., p. 154, 158–159, 165–166

на Бога правят възможна **причастността** на човека<sup>62</sup> към Неговата светлина, а не към същността Му.

9) Псевдо-Дионисий извършва **революция** в **екзегезата** на Платоновия диалог *Парменид*, като **първи прилага и двете хипотези** (отрицателна и положителна) **към християнския Бог**. По този начин езическата неоплатоническа картина на света е запазена при прилагането на първата хипотеза към Благия, Който надхвърля всички отрицателни характеристики, но същата тази схема е **трансформирана** при прилагането на **втората хипотеза към Бога**, Който в Ареопагитското богословие вече притежава и всички утвърдителни предикати – еманиралите във втората хипотеза определения се предицират вече към Бога като **множество божествени атрибути**. Но не спира дотук, а ни разкрива, че за Бога нито е възможно утвърждаване, нито отричане или отнемане на предикат, защото **Той е над всяко утвърждение и над всяко отрицание** – Бог е **преизобилие** на двете едновременно и на всичко в Себе Си. Прилагането както на първата, така и на втората хипотеза от *Парменид* към Единния Бог позволява на Псевдо-Дионисий да премахне всички следи от езическия еманативен пантеизъм.<sup>63</sup>

10) В Пета глава на *Мистическото богословие* и в Първа глава на *За божествените имена* той директно **изключва пантеизма**, като ни учи, че Творецът е съвършено откъснат от всичко и е отвъд световното цяло, че е свръхсъщностно отделен и превъзходно откъснат от цялата съвкупност на съществуващото. Това е една най-съществените трансформации на неоплатоническата пантеистична метафизика.

11) Представата за **каузалния процес** в *Ареопагитиките* също е **преобразена**: на първо място, докато езическите философи се концентрират върху един вид причинно-следствена връзка, Псевдо-Дионисий **различава** ясно отношението на Бог към сътворения свят и отношението на сътворените неща помежду си. Второ, той изрично **разграничава** Бог като трансцендентна причина и като иманентен източник на битието. Това е резултат от прилагането на **двете хипотези** на Платоновия *Парменид* от Ареопагит към един и същ предмет, като той дефинира **три различни начина за разглеждане на Бога във връзка със сътворения свят**: (1) (отрицателен) Бог като напълно трансцендентен; (2) (утвърдителен) Бог като напълно иманентен; и (3) (отрицателен и утвърдителен) Бог е трансцендентен и иманентен едновременно. Оттук Дионисий разграничава **три модуса**

<sup>62</sup> Христов, И. Християнският неоплатонизъм. Цит. съч., с. 131

<sup>63</sup> Corsini, E. Il Trattato “De Divinis Nominibus” dello Pseudo-Dionigi e i Commenti Neoplatonici al Parmenide. Torino, 1962, 42–44; Gersh, S. Op. cit., 155–156; Suchla, B. R. The Greek Corpus. Op. cit., p. 27

на **причинно-следствената връзка**: (1) Бог като трансцендентна на всичко причина; (2) Бог като иманентна причина за сътворените неща; и (3) творението като причина.<sup>64</sup>

12) „**Даването на ейдос**“ също претърпява **трансформация** в Ареопагитското богословие, тъй като то вече е пренесено **вътре в Божия Промисъл** и тъкмо затова е свръхстоящо. За разлика от Прокловата метафизика, в която полагането на ейдосите се осъществява при прехода от ипостас на ипостас, при Псевдо-Дионисий „придаването на ейдос“ се реализира **вътре в Божия Промисъл**, Който не е отделна ипостас, а собствената сила на Бога да осъществява мисълта Си като предвечна нетварна природна енергия. С това парадоксално свръхстоящо отрицание Ареопагит окончателно **трансформира** не само разбирането на Платоновия *Парменид*, но и **преобразява** езическия еманативен процес в християнски, полагайки всички отрицателни и положителни предикати вътре в свръхсъщностното Богоначалие.

13) При Плотин и Прокъл действието на Първото начало надолу в редицата генерира богове (метафизични ипостаси) и то в посока на отслабване на изначалното им субстанциално единство и оттук на отпадане от изначалното съвършенство. Псевдо-Дионисий „**покръства**“ тази метафизика, като признава **един единствен Бог, Комуто принадлежи цялата каузална потенция** във всичките ѝ проявления. Влагайки цялата причинност на промислителните и творческите действия в Единия Бог, той **изключва** необходимостта от **опосредстващи онтологични звена** между Твореца и творението, **отстранявайки** по този начин: а) отпадането от изначалното съвършенство и б) субстанциалното пантеистично единство, което в християнството не съществува. В следствие на това той **отхвърля** възможността идеите в Божия Промисъл да се мислят субординирано като различни битийни степени, и така **не приема йерархия**, зависимост или **субординация между промислителните светлини** Благо, Битие, Живот и Мъдрост, а последователност, свързаност и приемственост в реда на божествената светлинна, идейна и волева манифестация от промисляне и предопределяне към разгръщане в творчество и извеждане в битие.<sup>65</sup>

14) Ареопагит **трансформира** езическата философска **теория за отношенията между противоположностите**, в която външните отношения на сетивния свят контрастират с вътрешните отношения на интелигибилния, като **обединява** умопостижимото и

<sup>64</sup> Христов, И. Християнският неоплатонизъм. Цит. съч., 162–163; Gersh, S. Op. cit., 205–206, 217–218

<sup>65</sup> Христов, И. Християнският неоплатонизъм. Цит. съч., с. 137, 146, 164–165, 166–167; Christov, I. The Two-Level Emanation. Op. cit., 46–47

сетивното в една категория на подстоящото битие. При него контрастът между тези два вида противостоене не е фундаментален, тъй като и двата характеризират сътворения иманентен свят като различен от трансцендентния божествен. **Основната опозиция** е вече между сътворен и несътворен, тварен и нетварен обект.<sup>66</sup>

15) Псевдо-Дионисий **трансформира** динамичната неоплатоническа картина на **йерархично следващите един след друг принципи** в християнска, поради това че междинните степени при него **нямат** собствена пораждаща сила, каквато има изключително Творецът, Който единствен създава, твори и поражда битие, а само предават приетите от тях светлини, благотворно прошествали от свръхсъщностния Теархичен лъч, на разположените след тях битийни следствия. Тук Ареопагит **ограничава** самопораждането единствено до Самия Бог и това ограничение е една от най-значимите му **трансформации** на езическата доктрина. При него **междинните степени нямат** нито **собствено съвършенство**, нито **собствена пораждаща сила**, не притежават нищо и имат реалност само чрез причастността си към Бога, Който е единственият източник и на битие, и на просветление, и на съвършенство. Още нещо, Вседържителят остава **свръх цялата йерархия** като неин причинител, творец, начало, цел и завършек, **но не и неин член**, за разлика от Единното, което е не само причинител, но и първият член на неоплатоническата йерархия. **Трансформацията** продължава с **християнското разбиране за йерархията**, която опосредства **причастността** вече не към битието, както е при Плотин и Прокъл, а към преочистването, просветлението и съвършенството. Битието е налично и без йерархия, понеже сътворението е непосредствено Божие дело – творенията Бог създава пряко, без посредници.<sup>67</sup>

16) Псевдо-Дионисий **трансформира** допълнително неоплатоническите **йерархии**, християнизирайки заетите от Плотин и Прокъл структури на античния космос: (1) сетивният свят, като свят на нещата, е пресъздаден в Законовото йерархично ниво; (2) сетивният свят, свързан от Душата с интелигибилния свят, е преобразуван в Църковната йерархия; а (3) самият умствен свят, съставен от всички интелекти, е транспониран в Небесната йерархия.<sup>68</sup>

<sup>66</sup> Gersh, S. Op. cit., 229–230, 233–234

<sup>67</sup> Христов, И. Предговор. Цит. съч., 12–13; Христов, И. Християнският неоплатонизъм. Цит. съч., 152–153; Каприев, Г. Византийската философия. Цит. съч., с. 57; Каприев, Г. Историчността. Цит. съч., с. 39

<sup>68</sup> Corrigan, K., L. M. Harrington. Pseudo-Dionysius the Areopagite. The Stanford Encyclopedia of Philosophy

### Глава III. Ареопагитското мистическо богословие на светлината. Мистика на светлината и възхождение към Бога

В трета глава представям Ареопагитското богословие на светлината, обхващащо **третия термин** от метафизическата триада – „обръщането“ и духовното възхождение към Бога. Светлината в този смисъл е **благодатта**, която пронизва йерархията в нейното назначение и съпътства хората в процеса им на подвизаване, **възхождение** и **обръщане** към триединния Източник на светлината. Това се осъществява в термините на **очистването**, **просветлението** и **съвършаването** – постъпенните одеяния, редоположени в йерархиите на съществата за причастяване към светлината. Истината и знанието за целта на битието и за делата на Твореца *изтръгват* от мрака на незнанието безоките умове на поелите към чертога на Неузнаваемия. **Любовта**, озарила мрака, е **екстатичната сила** подбудила цялата Любов да *обгърне* с еросите Си децата, възлюбени от Нея и на Свой ред от тях възлюбена в съвместния им един към друг **екстаз** към покоя на откъснатостта **единство**; понеже ни е съобщено, че „целта на нашата йерархия е да достигнем уподобяване и единение с Бога“<sup>69</sup>, достижимо в **обоженето** само в любовта.

И в резултат на това „покръстването“ на Платиновата и Прокловата метафизика и мистика на светлината продължава в следните съдържателни **трансформации**:

1) **Единението** на душата с Бога е **енергийно** и само енергийно: в Божията любов, благодат и светлина, а **не субстанциално** като при Плотин и Прокъл: „в съединението с човека Той е над всяко виждане, над всяко познание, защото Неговата свръхсъщностна природа остава винаги недостъпна“<sup>70</sup>. **Единението на тварните с нетварните енергии** представлява **видение** на вечната светлина – енергията на Божествеността<sup>71</sup>. Виждаме, че Ареопагит **десубстанциализира** както **божествения** метафизичен **екстаз**, така и **човешкия** мистичен **екстаз**. Човекът не преоткрива божествената природа в себе си, а заживява блажения живот на Твореца<sup>72</sup>. Следователно, **нетварното обожение е само по енергия и благодат**<sup>73</sup> (по тропос); човекът по природа (по логос) остава винаги човек,

<sup>69</sup> Дионисий Ареопагит. За Небесната йерархия. Цит. съч., с. 67 (ЕН II)

<sup>70</sup> Лоски, В. Боговидение. Цит. съч., с. 136

<sup>71</sup> Христов, И. Византийското богословие. Цит. съч., 95–96

<sup>72</sup> Каприев, Г. Максим Исповедник. Цит. съч., с. 252; Каприев, Г. Византийската философия. Цит. съч., с. 151; Богданов, Д. Светлината в богословието. Цит. съч., с. 38

<sup>73</sup> Майендорф, Й. Византийско богословие. София: Гал-Ико, 1995, с. 102



но заживява в Божията любов и светлина, „притежаващ по благодат всичко, което Пресветата Троица притежава по природа“<sup>74</sup>, с изключение на самата божествена природа, **оставайки в тварната си същност**; то е участие на сътворения човек в несътворения живот на Бога<sup>75</sup> – изцяло дар Божий в Неговото лично самоотдаване. Причастност към Божията същност не е дадена дори на светците – те се обожават чрез единение с Бога, но са **причастни** само на божествената Му **енергия** (светлина, благодат, любов, живот)<sup>76</sup>. Божията природа е свръхсъщностна и напълно трансцендентна, *стояща* отвъд сътворената, отвъд нашата и никой никога няма да се едини с нея, защото така би станал Бог по същност. Енергията е същностна, понеже е на същността и произлиза от нея, а не защото чрез нея човек става причастен на Божията същност. За разлика от нея, **божествената енергия** е едновременно трансцендентна и иманентна на творението – проществайки от същността и действайки в света – затова причастността е към нея.

2) Още нещо, **обожението** се отнася към цялата пълнота на човешката същност и битие, към Божия му образ изобщо. Обожващата сила на Бога прониква в **целия човек** – в неговите същност, сила, енергия и ипостас, **трансформирайки** не само душата, но и тялото му, които се обожават и той става **бог по благодат**. Природата му остава изцяло човешка, но вече преобразена от действието на благодатта.<sup>77</sup>

3) В Дионисиевото богословие при **единението** с Бога човек трябва да *излезе*, да *изстъпи* от себе си в посока Нетварния, осъществявайки така **истинското възвръщане** при Бога. В Платиновия екстаз, душата преоткрива божествената природа скрита вътре в нея, изкачвайки се от ипостас на ипостас, стигайки до и сливайки се с извора на светлината – Единното, и то със собствени сили, а не в Божията благодат. Ето защо, Платиновото **обожествяване** води до **пълно сливане с Единното** (с неговите съвпадащи същност и светлина) и е процес на **превръщане в самия съзерцаван бог** – ставане **бог по природа**, при което се заличава субстанциалната и ипостасна разлика между съзерцаващия светлината и самата светлина. **Обръщането и мистичният екстаз** към Твореца е следващата фундаментална неоплатоническа позиция, **преобразена** в християнска и **десубстанциализирана** в Ареопагитското богословие, в което **обожението** представлява

<sup>74</sup> Лоски, В. Очерк. Цит. съч., с. 62, 84

<sup>75</sup> Майендорф, Й. Византийско богословие. Цит. съч., с. 233

<sup>76</sup> Христов, И. Византийското богословие. Цит. съч., 136–137; Св. Григорий Палама потвърждава Ареопагитското учение за обожението: „Обожващият дар на Бога е Неговата енергия, която великият Дионисий и всички други теолози навсякъде наричат Божественост, като същевременно настояват, че титлата Божественост принадлежи на божествената енергия, а не на божествената субстанция“. (Capita 150, chapter 69)

<sup>77</sup> Лоски, В. Боговидение. Цит. съч., 144–146; Майендорф, Й. Византийско богословие. Цит. съч., с. 269

**синергия на тварните с нетварните енергии** при запазване на природното и ипостасно различие – ставане **бог по благодат**. Единените с Бога човешки същества, а не само душите им, съвсем не се отъждествяват с Него и не придобиват Неговата природа, а стават „изцяло Божии“<sup>78</sup>, заживявайки в Неговата светлина.

4) От онтологическа гледна точка **двата възхождащи екстаза** – Ареопагитският и Платиновият **имат напълно различна цел**. Неоплатоникът търси да се освободи от множествеността си, за да може душата му да стане една-единосна в себе си и **да се слее** в екстаза си с обекта на съзерцанието си – да стане неразличима от него в едно природно, битийно и ипостасно **тъждество** на обект и субект. Ето защо Платиновият **екстаз** свежда битието до абсолютната простота на свръхбитието на Единното – такова опростяване, което обаче води до **заличаването** му, защото **отнема ипостасността** на съзерцаващия субект, който вече с нищо не се отличава от съзерцавания обект.<sup>79</sup> В този миг душата би трябвало да прекрати съществуването си, *разтвори*ла се в бога и поради това загинала в жадуваното съзерцание, тъй като онтологическото **конституиране на ипостаста** ѝ ще бъде **разрушено при сливането** с Единното, чиято цел е възприемане (възстановяване, придобиване) от човека на божествената природа вместо собствената му човешка природа. Именно тази **същностна замяна** ще доведе до **разрушаване на човешката ипостас**, чийто логос е неизменен и не позволява подобно действие. В отлика от това, **екстазът** при Ареопагит е излизане от битието като такова, изстъпване от крайната тварна енергия, която е недостатъчна за познаването на Твореца и единението с Него, а не защото е множествена. Дионисиевият Бог е **Бога на Откровението**, а не на философите, **стои отвъд** единството и множеството и над тяхната опозиция. Същностната Му непознаваемост и недостъпност бележи границата между двете концепции и е предпоставка за **различните битийни цели в двата екстаза**: философите неоплатоници търсят екстатичното **сливане** с божествената природа в нейната простота, която стои в един субстанциален ред с тях. Те не само нямат разбиране за **излизане** от тварността, но и нямат нужда от него, понеже не признават сътворението на света от нищо, а оттук не познават разликата между тварно и нетварно – **пропастта** между творението и Твореца,<sup>80</sup> която **се преодолява** в Божията благодат от Ареопагитския **мистичен екстаз** не в субстанциален (същностен, природен) или ипостасен, а **в енергиен и битиен план**.

<sup>78</sup> Лоски, В. Боговидение. Цит. съч., 130–132

<sup>79</sup> Лоски, В. Очерк. Цит. съч., 25–27

<sup>80</sup> Пак там, 27–28

5) Затова **екстазът никога не е същностен** – по логос и природа човекът остава винаги човек в неговата ипостас, **а духовен** – по Божия благодат и никой никога няма да стане божествен по същност или по ипостас. И последно, **обожението** не е способност на човешката природа, то не е естествено за човека, а е **свръхестествено** и идва от силата на Божията светлина.<sup>81</sup>

### Заклучение

В това дисертационно изследване изчерпателно **представих** как, пребивавайки в своето свръхстоящо единство и съвършенство, единният лъч на Божията светлина про- шества в многообразността на творенията (**метафизичния екстаз на Бога**), които според близостта, пригодността и достойнството си, го приемат, за да се възкачат обожени към Светлината (**мистичния им екстаз**) в безкрайното блаженство. За целта Промислителят е организиран **йерархичен порядък** за **пренос** на благодатната Си светлина, в рамките на който да очисти, просветлява и съвършава създанията в подвизаването им в света.

В хода на изследването бяха проучени и осветени **трите аспекта** на **разгръщане** на **светлината**: 1) **метафизически** аспект – как прошества Единното в множествеността на действителността при Плотин и Прокъл, от една страна, и при Псевдо-Дионисий, от друга; 2) **познавателен** – как светлината очертава границите и смисъла на нещата, за да ги провиди умът и осветени от нея да ги отграничи от другите неща, за да ги познае като истина; 3) **духовен** – как Божията светлина, любов и благодат пречиства, просветлява и съвършава човешката душа по пътя ѝ към единение с Всеблагия. Тези **три аспекта** са последователно изразени в катафатическото, символното и мистическото Ареопагитско богословие, в което в различни сечения е вписан **апофатическият метод на издигане** към Източника на благодатта. Затова и основните сфери на философията и теологията – метафизика, физика, мистика, триадология, онтология и диалектика са така преплетени, че преливат една в друга в текста на цялата дисертация. Но това е пределно ясно, предвид постъпателния **диалектически преход** на пребиваване, прошествие и обръщане, необходим за изясняване природата и действието на светлината в ареала на Божиите и човешките дела. **Преходът** завършва в **тристепенно възхождане** на очистване, просветление и

---

<sup>81</sup> Лоски, В. Боговидение. Цит. съч., с. 142; Христов, И. Византийското богословие. Цит. съч., с. 95

обожение на поелите към Бога по ревертивния лъч на Неговата светлина и **покой** на енергиите им около Центъра на окръжността.

В първата глава на настоящия труд детайлно разкрих едновременния енергийно-есенциален и битиен преход на неоплатоническия Първи принцип, при който от него субстанциално *изтича* битието от ипостас на ипостас, за да мога да **докажа хипотезата** си във втората и третата глава – **десубстанциализацията** от Псевдо-Дионисий на втория и третия термин на заетата композиция „пребиваване – прошествие – обръщане“, с което той я превръща от езическа философия в християнско богословие на светлината. За целта беше необходимо подробно да разгледам Платоновата **метафизическа триада** от висши ипостаси, субординирани помежду си в йерархията на битието, и Прокловата **диалектическа триада**, определяща вътрешната конструкция на степените на действителността: „същност – сила – връщане на силата към същността“, съгласно онтологическата **триада** за съставността на всичко съществуващо: „същност – сила – енергия“ или „причина – сила – следствие“, съобразно които **светът е еманация на върховната ипостас в три момента**: „пребиваване в себе си на върховната причина – преход към множеството (еманация на светлината) – възвръщане от множеството към единството“<sup>82</sup>.

В разнищването на поелементното и на цялостното **преобразяване** на цялата тази енеада **доказах**, че **Ареопагитската метафизика**, лежаща в основата на причинно-следствената верига от събития, обясняваща проявлението на светлината в света, е **изцяло християнска**. Тя заимства неоплатоническа езическа терминология, но в концептуално отношение **представя християнското учение** за Бога и Неговите действия *ad extra*. Така аз напълно се присъединявам към позицията на Гърш, Лоски и Щиглмайер, че Псевдо-Дионисий е **истински християнски философ и ортодоксален съзерцател**, който осъществява изключително задълбочена **трансформация** на езическото и завладява характерната територия на неоплатонизма, възползвайки се от неговата философска лексика и техника<sup>83</sup>, и с това ни показва, че метафизическите, онтологическите и мистическите „интуиции на християнството могат да бъдат експлицирани в понятията на неоплатонизма“<sup>84</sup>, смислово преобразен от него. Ето как авторът на *Ареопагитиките* **християнизира**

<sup>82</sup> Cf. Siorvanes, L. Op. cit., 30–31; Радев, Р. Цит. съч., с. 695, 708; Брюн, Ж. Цит. съч., 42–43; Богданов, Д. Божието осияние. Цит. съч., 95–96

<sup>83</sup> Gersh, S. Op. cit., p. 1; Лоски, В. Боговидение. Цит. съч., с. 130; Жилсон, Е., Ф. Бьонер. Цит. съч., с. 125

<sup>84</sup> Христов, И. „Християнският неоплатонизъм на Михаил Псел в неговото учение за субстанцията“. В: Архив за средновековна философия и култура, свитък IV, София: ЛИК, 1997, с. 129

неоплатоническата метафизика и мистика и в това **преобразяване** изцяло **снема** съдържателната ѝ страна, извършвайки своя знаменателен **синтез** между двете системи. В допълнение развих метафизически и космологически спекулации, които примиряват и съобразяват съвременната теория за космогенезиса с християнското разбиране за еманацията на светлината.

### Самооценка на научните приноси

(1) Анализиранията **десубстанциализация** и в по-широк смисъл трансформация на неоплатоническата доктрина е **главният принос** и научната значимост на предложената дисертация, която **определя Ареопагитското учение** като изцяло **християнско** в строга догматическа отлика от неоплатонизма като езическа, есенциалистка и пантеистична философия. Именно в това се състои Ареопагитското „**покръстване**“ – метафизичният екстаз на Твореца е представен не като предаване на същност и битие от Бог на творението, а мистичният екстаз на тварта – не като придобиване на Божията същност. В термините на светлината като енергия на същността Псевдо-Дионисий **първи освобождава** Плотинвата и Прокловата **метафизическа схема** от субстанциалните ѝ основи при външното прошествие на Първата причина и възвръщането към Нея (двата екстаза) и я полага изцяло на светлинна (енергийно-действена) основа. Той **ограничава** дискусията за Божията **субстанция** само до пребиваването на Единното в Себе Си и до предвечното Му вътрешнобожествено прошествие, но при еманацията Му навън и при обръщането на тварта към Него, Ареопагит говори за действието на божествената светлина и енергия, включвайки волята и изключвайки същността на Бога (строго различавани в Него), която остава неизменно недостъпна, непознаваема и неизречима.

(2) Като втори принос може да се отбележи, че досега в България **не е правено цялостно изследване** върху **трансформацията** на неоплатоническата метафизика към християнска такава **в синтеза** на **Псевдо-Дионисий**, в което бяха установени отличителните богословски конотации на иначе езическите философски понятия „пребиваване/оставане в себе си“, „еманация/прошествие/процесия“ и „обръщане/възвръщане/реверсия“, но вече **преобразени** в догматически вярна светлина.

(3) В резултат на извършените анализи и изследвания беше подчертан християнският аспект на **еманацията**, който се проявява **не като** изтичане на битие и същност от

Твореца, **а като** творчески акт и отдаване на светлина, енергия и благодат, любов и обожение,<sup>85</sup> и беше показано как чрез него **се деесенциализира преходът** на Единното в творението и обратното му единение с Него.

### Публикации във връзка с дисертацията

1. „Светлината в богословието на св. Максим Изповедник“<sup>86</sup> в списание „Християнство и култура“ с ISSN 1311-9761, брой 10 (157) / 2020 г., с. 34–41. Същата статия беше публикувана и от Интернет изданието „Двери на православието“<sup>87</sup>.

2. „Божие то осияние в богословско-философските възгледи на Псевдо-Дионисий Ареопагит и св. Максим Изповедник“ в научното издание „Архив за средновековна философия и култура“ с ISSN 2603-5189, свитък XXVII / 2021 г., с. 94–108.

3. „Digital educational project “Thesaurus of the Theology of St. Maximus the Confessor” в научното издание „Societal Transformations and Sustainable Development with Respect to Environment in the Post COVID-19 Digital Era. First Annual Transform4Europe PhD Conference“. St. Kliment Ohridski University Press, 2023, с ISSN 978-954-07-5666-0, pp. 31–40.

4. „Тезаурус на богословието на преп. Максим Изповедник“ в периодичното издание на Богословския факултет към Софийския университет „Св. Климент Охридски“ „Forum Theologicum Sardicense. Prius. Богословска мисъл“ с ISSN 1310-7909, п. 1/2022, ап. XXVII / 2023 г., с. 165–181.

---

<sup>85</sup> Louth, A. Op. cit., p. 171

<sup>86</sup> Темата на статията е тясно свързана с темата на дисертационното ми изследване: „Метафизика на светлината в Ареопагитския корпус“, тъй като преп. Максим Изповедник е най-големият и важен коментатор и тълкувател на съчиненията на Псевдо-Дионисий Ареопагит.

<sup>87</sup> Адрес на статията в Интернет изданието „Двери на православието“ (Електронен ресурс към 10.12.2024): [https://dveri.bg/component/com\\_content/Itemid,100521/catid,280/id,70391/view/article/](https://dveri.bg/component/com_content/Itemid,100521/catid,280/id,70391/view/article/)