

ЙОАН-ЕКЗАРХОВИЯТ “ШЕСТОДНЕВ” –  
ОНТОЛОГИЯ И ГНОСЕОЛОГИЯ

Николай Цвятков Кочев

Доколко българинът, който живее в края на 20-то столетие, трябва да експлоатира достойнствата на немалкото свои предшественици, е въпрос, който може и трябва да се разглежда от различни страни. И какъв отговор ще получи той, няма значение. Безспорен обаче е фактът, че българинът през всички времена е крепян от мощното културно-творческо лъчение на личности, чиято дейност е била забелязана и от техните противници. Една такава личност, която живее и твори в самото начало от историята на християнско-църковния период на българската държава, е Йоан Екзарх.

Сведения за неговите родители, място на раждане, образование и пр., както за повечето от личностите, създавали прагове в културното развитие на човечеството, липсват. Йоан Екзарх сам написва своята биография, но не в дати, години и личности, а чрез онова, което той оставя на своя народ, а оттук и на човечеството, а то е достойно за напомняне. През IX в. за съседите си българите са все още “варвари”. Те са заобиколени от общества, едни от които градят и утвърждават своето настояще върху основата на бележитото си минало, главно в културата – това са ромеите. Други пък поставят основите на собствената си култура, като използват в пълна мяра онова, което е гордостта на първите, на ромеите – това са народите от запазените предели на някогашната Римска империя, и особено арабите. При утвърждаването си като верско-философски светоглед ислямът следва своите норми. Християнството се утвърждава чрез кръвта на своите последователи, а ислямът навлиза в историята по обратен път. Докато най-ранните християнско-църковни автори виждат в тази, в своята философия, разкриване в пълнота на онова, което езичниците са само предугадили, и затова утвърждават тезата,



че всичко хубаво, казано някога от философите, принадлежи на християните<sup>1</sup>, философстващите последователи на исляма използват античната философия не само като методология, но не в малка степен и като реквизит и така превръщат новата религия в нов религиознофилософски светоглед.

Представители на философския ислям през IX в. са Ал Кинди (ум. 873 г.) и Абу Насър Мухаммад ибн Мухамад ибн Тархан ибн Узлаг ал Фараби (870 – 950). Ал Кинди, който заради критичността си спрямо Корана, в който според него няма нищо, което може да привлече ума, книга, пълна с противоречия, ще бъде обявен за престъпник и зендек-еретик, а съчиненията му унищожавани, е човекът, който тръгва по пътеката на Аристотелевата философия. Занимава се с геометрия, метеорология, астрономия, медицина, психология, музика и дори с оптика или с всичко, каквото този период на *medium aegum* включва в представата за философа.

Военният устрем на арабите предполага не само силата и смелостта на тези, които ще се насочат спрямо империята на ромеите, но и култура, която да извиси съперничеството на друго равнище. За Византия културата е нейното достойнство, превърнала се в образец, от който искат да се учат всички заобикалящи я народи. При сключването на мирен договор едно от условията на арабите е Константинопол да им предава по един екземпляр от всички най-известни съчинения, писани на гръцки език. Превърналият се в център на арабската политика и държавност Багдад през първата половина на IX в. става средище на арабската култура. Арабите основават "Дом на мъдростта" (Байт ал хикма), защото "мастилото и перото на философа заслужават толкова уважение и почит, колкото и кръвта на мъчениците"<sup>2</sup>. Произведенията на древните автори Платон, Аристотел и неоплатониците, на Евклид, Архимед, Птолемей и др. заживяват на арабски език. Появяват се и коментари, писани не само на арабски, но и от араби.

Големият представител на арабско-ислямската философия, който се изявява тъкмо във времето, през което живее и твори българският автор Йоан Екзарх, е Ал Фараби. В негово лице Ал Кинди намира достоен продължител и утвърдител на аристотелизма в арабската философия не само през X в., но и насетне. Ръкописи на негови съчинения влизат в библиотеките и в арабския свят, в Лондон, в Париж и др.



Но Ал Фараби познава и развива не само Аристотелевата философия, той познава и Платон и неоплатониците. Неговият поглед не се чуждее и от стоиците, и от скептиците. Безспорно е обаче, че у него най-пълно развитие намира Аристотелевата идейност. Не напразно Ал Фараби става известен като “Втори учител”, т. е. втори след Аристотел.

Какво е състоянието на философската мисъл през същия този IX в. и началото на X в. във Византия и на Запад? Колкото по-дълбоко проникваме в историята, толкова повече се убеждаваме в несъстоятелността на “теорията”, която утвърждава абсолютното обособено развитие на културата на отделните племена, народности и нации във от културните контакти и връзка с другите народи, и особено с тези, които са отишли напред по линията на социалния прогрес<sup>3</sup>. Тази мисъл е конкретен изказ на истина, която, кой знае защо, въпреки своята очевидност се премълчава или отрича. Единството на човешката култура се възплъщава в отделни личности. За арабския свят през IX – X в. това са Ал Кинди и Ал Фараби, за Византия – патриарх Фотий, за запада това е Йоан Скот Ериуген, а за българската държава – християнството в лицето на св. Кирило-Методиевите ученици и Йоан Екзарх. Във Византия, сред арабите и на Запад философските системи на Платон, Аристотел и неоплатониците се утвърждават повече в синкретичен план, отколкото като изчистени самостоятелни школи. И нещо много важно. Докато сред арабите древногръцката философия се възприема непосредствено, т. е. без посредничеството на някаква друга система – преводите се правят направо от гръцки език, във Византия и на Запад връзката античност – съвременност във философски план се осъществява колкото непосредствено, толкова, и може би повече, посредством изучаването на ранните християнски автори, от които тази философия е приета като собствено наследство. Разбира се, когато се каже, че древните философски школи и сред последователите на исляма, и сред християнските народи се утвърждават повече в синкретичен план, отколкото като самостоятелни школи, това не означава, че има безпринципност във философското мислене. Обратното, налице е противопоставяне не само между Платон и Аристотел, между тях двамата и неоплатонизма, но се появяват отделни “школички” между последователите на Платон, последователите на Аристотел и представителите на неоплатониците.



По този начин изникват противоречия не само между платоници и аристотелици, но и между различните направления последователи на Платон, между различните насоки, последователи на Аристотел, и т. н. Но съществуването на различни свидетелства за ругатни, отправени от последователите например на Платон към Аристотел или на Аристотел спрямо Платон, подсказва, че вътрешноидейните противоречия между платониците, аристотелиците или неоплатониците не са били незабележими поне през периода IX – X в. И за това говорят обидите, отправяни към единия или към другия. Георги Амартол говори с ужас за Аристотел и с любов за Платон. За него Аристотел е блудник, а Платон – премъдър, защото, докато първият свел положението на душата до състояние на блудница, вторият я издигнал и освободил от страстите. Що се отнася пък до това, че възгледите на древните философи са близки до учението на църквата, Георги Амартол го обяснява с обстоятелството, че всички са получили образованието си в Египет и там са изучили Словото Божие<sup>4</sup>. Такива са и Анаксимен, и Платон, и Сократ, и всички останали.

Би било погрешно обаче да се смята, че представителите на философското мислене и сред мюсюлманите, и сред християните се различават съществено при изясняването на отделни положения. Това единство има значение преди всичко за арабския свят, от една страна, и Византия и Запада – от друга. Зараждащата се и утвърждаваща се българска философска мисъл се намира в типологично сходство с арабските и християнските школи в империята и на Запад, без да се покрива по отношение на проблематика с тях. И арабските, и византийските, и западните философстващи автори разработват проблематика, в значителна степен очистена от въпросите на вярата. В българската държава този процес се утвърждава главно в руслото на християнско-църковното философско мислене. Или, иначе казано, верските проблеми се изясняват чрез философската категориалност, от една страна, а философската категориалност и насоченост в направления е прекарана през призмата на християнско-църковното мислене и категориалност – от друга. Типичен представител на този начин на философско представяне е Йоан Екзарх. И ако може да се каже, че в това отношение той е достоен ученик на кападокийските църковни отци, в същото време не може да не се отбележи, че ако в края на IX в. и в началото на X в.



той е единствен автор, който създава произведение от този вид – **Шестоднев**, в никакъв случай не може да се твърди, че в християнския свят Йоан Екзарх е единствен, който не отделя философското мислене от християнскоцърковната вяра. Този процес продължава още няколко столетия и в империята, и на Запад и това е добре известно. И ако е така сред онези народи, сред които вече е имало философи, едва ли е било възможно Йоан Екзарх да излезе на равнището на разделителната линия между философското и християнско-верското. За това не е бил подготвен не само той, но и българското общество, сред което то твори и за което са предназначени неговите съчинения. И в същото време не е без значение да се подчертае, че произведения като ШЕСТОДНЕВ, като превода на ТОЧНО ИЗЛОЖЕНИЕ НА ПРАВОСЛАВНАТА ВЯРА от св. Йоан Дамаскин, писано през първата половина на VIII в., ако не са били предназначени за всички среди на българското общество, е имало и такива, от които са били разбираани и приети. А това ще рече, че българите след християнизирването си са станали причастни на високата философска култура, предлагана от авторите, работещи в лоното на християнскоцърковното мислене.

Има учени, които тръгват от представата, че Йоан Екзарх повтаря приетите вече от църковната мисъл положения, облечени обаче в езиковата дреха на философията. Смятат, че той не е оригинален автор. Тази позиция, погледната от равнището на съвременното виждане за оригиналност и неоригиналност на едно произведение, е вярна. Но ако е прекарана през призмата на онова време, когато авторитетът има място в творческия процес, когато тънкостта на изясняваните верско-философски положения налага известна повтораемост, въпросът за оригиналност и неоригиналност не стои. Изхождайки дори само от тези две положения, не би трябвало да поставяме под съмнение оригиналността на Йоан-Екзарховия “Шестоднев”. Още повече че сам той подчертава, че текстът е “написан според св. Василий, Йоан и Севериан и (според) философа Аристотел”.

Защо Йоан Екзарх се залавя да превежда Дамаскиновия трактат “Точно изложение на православната вяра”, написан по време на иконоборските спорове, или защо започва да пише “Шестоднев”, заявявайки още в Пролога, че е добре да се побеседва върху творението? Отговорът е свършено ясен: да даде на българина верните



ориентири, по които той трябва да се равнява, приел християнството и тръгнал по пътя на утвърждаването на своята църковност и духовност. Подчертавайки също, че е добре да се побеседва върху творенията, Йоан Екзарх заявява, че ще се философствува, т. е., че в разсъжденията му ще има и онтология, и гносеология. А подчертаването, че творенията са добри, означава, че ще отдели място и време и за естетиката или по-скоро за естетическото чувство.

И тъй, три са основните проблеми, върху които Йоан Екзарх разсъждава: онтология, гносеология и естетическо преживяване. Но докато естетическото преживяване у него има отношение не само между човека и не човека, т. е. одушевената и неодушевената действителност или, по-вярно казано, между разумната и неразумната органична природа, но и между човека и човека, т. е. човекът оглежда себе си, то онтологията и гносеологията се свързват не само с битието като такова и неговото познание, но и с проблема и преди всичко с него за Бога като върховен Абсолют. Ще рече, Йоан Екзарх не философствува изобщо, а философствува, тръгвайки от определена позиция, която му дава Библията. И първият проблем, който изниква, е за началото на битието. У него той е решен с категорията Бог, който е извън всяко начало, преди всяко начало, начало на всяко начало. Той е битие извън и преди всяко битие и в същото време даващ битие. Това а рiогi начало и битие сътворява небето и земята, сиреч дава битие на всичко, което заобикаля човека и което е самият човек. Защото човекът не е сътворен, т. е. той не е от нищо, а е създаден от сътворената пръст. Сиреч неговото битие като материална изживимост е нещо вторично спрямо сътворената от нищо материя.

Йоан Екзарх не разсъждава върху това що е Бог. Той е ὁ ὄν, вечно Съществуващият<sup>6</sup>, и да се търси друго обяснение, е неразумно. Елинските философи са разсъждавали за началото, но всички те си противоречат, защото, пише Йоан Екзарх, "не умеят да кажат: В начало Бог сътвори небето и земята"<sup>7</sup>. Така проблемът "битиe" (τὸ εἶναι) у него се свързва преди всичко със свършеното и със създаденото. Бог е свръхбитие, към което е приложимо определеното "Вечносъществуващия" или "Е", а за всичко останало се използват глаголните форми "сътвори" и "създаде". Дори тогава, когато за нещо не е казано изрично, че е създадено, това се подразбира, защото е неотделима част от по-общото. Например никъде не е казано кога са създадени очите, ушите, краката или ръцете на човека, но е писано:



“създаде Бог човека...”. Същото се отнася и до израза “сътвори Бог небето и земята”. Т. е. въпросът е до отношението общо – частно. Именно частното изнасят на преден план гръцките философи, говорейки за четири или за пет елемента. Йоан Екзарх не вижда само противоречията между представителите на гръцката философска мисъл; той подчертава преди всичко тяхната ограниченост, неразбирайки, че тези елементи вода, въздух, земя и огън, а при Аристотел и ефир, са съставки на общото битие, дадено от Бога. “Защо ти, Пармениде, и ти, Талесе, пише той, говорите празни неща и ти, Демокрите, и ти, Диогене, говорите лъжи, като казвате, че въздухът и водата, и огънят били (първите елементи)... защо вие приписвате на тези видими неща... творческа сила...”<sup>8</sup>. Следователно няма никакво съмнение, че за Йоан Екзарх видимата действителност е творение, сиреч че има начало.

Вторият съществен момент в неговото виждане за битието е, че в библейския космогоничен разказ то е представено в обобщен план, т. е. споменато е цялото или общото, но не и неговите елементи и онова, което е резултат от действието на вложените от Твореца в общото закони. Авторът на библейската космогония никъде не говори за лунни и за слънчеви затъмнения, но те съществуват и са резултат от закономерността в тяхното движение, вложено в творението от Твореца. Според Йоан Екзарх човекът не може да разбере много неща<sup>9</sup>. Той, наблюдавайки небесните светила, не може да проумее, че “светлината е нематериална същност, т. е. че тя не притежава никакво тяло”<sup>10</sup>. За нематериалността на светлината говорят св. Василий Велики и св. Григорий Богослов. Сиреч проблеми, които много по-късно ще станат предмет на изследване, в християнско-църковната философия са били обсъждани още през IV в. и по-късно от Йоан Екзарх. Всичко във видимата действителност е подчинено на строга закономерност, защото “Творецът е съединил в единство и съгласие противоположните същности – мокротото и сухото и още студеното и топлото”<sup>11</sup>. Така Йоан Екзарх се докосва и до въпросите на познанието, които у него имат двойка насоченост – към творението и посредством него към Твореца. Творческият Абсолют, който е Бог, е познаваем не директно, а посредством творението. Както обикновеният човек съди за майстора бъчвар от бъчвата, която той е изработил, за шивача от дрехата, която той е ушил, така и за Бога узнаваме, че Той съществува и че е всесъвършен



Творец от творението. “... Когато ние разглеждаме... слънцето, което веднъж се движи над северните страни, а друг път над южните или пък по средата на небето; как луната расте и намалява, как в определено време звездите изгряват и залязват и показват времето на жетвата и на сеитбата, как те показват на пътуващите по морето буря и затишие... искаме да възхвалим Твореца, Който е създал толкова добрини. Чрез тези видими неща ние навлизаме в невидимото. За това ние не се нуждаем от пътуване, а от вяра; чрез нея ние ще можем да Го видим. И когато виждаме (как) времената се редуват, (как) дъждът пада на земята и тя ражда плодове и се покрива с трева, как се люлеят нивите и се зеленят дъбравите, обраслите планини и натежалите с плодове овощни дървета, нека (дадем свобода) на езика си за похвала и да кажем ведно с блажения Давид и да запеем с него, казвайки: “Колко са велики делата ти, Господи, всичко си направил премъдро”<sup>12</sup>. Или у Йоан Екзарх онтология, гносеология и естетика се преплитат. Но както онтологията и гносеологията у старобългарските автори са проблем, върху който почти не е писано, в не по-малка степен това важи и за проблемите на естетиката. Всъщност и онтологията, и гносеологията, и естетиката като фолософски представи най-пълно са разкрити в творчеството на Йоан Екзарх, и то преди всичко в неговия “Шестоднев”. Този старобългарски автор не отминава естетиката именно защото разкрива основите на своя светоглед. Него той налага, използвайки не само антично библейското или предхристиянско-библейското като мисъл и като концепция, но и антично-предхристиянската философия за битието, за познанието и, разбира се, естетическата категориалност в частност.

Като жанр в християнскоцърковната литература Шестодневът има апологетическа насоченост. Неговото съдържание е насочено към възгледите на дуалистите за доброто и злото като два изначални принципа – при манихеите и при павликяните, и злото като временно състояние при умерените дуалисти – например богомилите. Противопоставянето на доброто и злото при църковните автори, следователно и у Йоан Екзарх, има отношение към проблема за изясняване на начално-творческия акт. С други думи, налице е онтологизиране на “доброто” и на “злото” и в същото време взаимно проникване на онтологията и гносеологията на равнището на първопричина<sup>13</sup>.



Първото изречение на Йоан-Екзархovia ШЕСТОДНЕВ съдържа онтологическо-естетическа насоченост, "Какво по-красиво, какво по-сладко за любящите Бога, които наистина жадуват за вечен живот, от това никога в мисълта си да не отстъпват от Бога и винаги да си спомнят за неговите добри творения"<sup>14</sup>. Мнението на В. В. Бичков<sup>15</sup> за антиномия в християнско-църковния светоглед не подлежи на съмнение. Онтологичната антиномия в православното християнство обаче не е сведена до крайност. Тук антиномията може да бъде определена като трансцендентно-иманентна. Бог не е разлят в действителността, но не е и абсолютно откъснат от нея. Човекът не може да види неговото лице, но може да почувствува тихия му полъх, да види неговия символ и пр. На тази основа се оформят двете насоки в християнскоцърковната гносеология – апофатическото и катафатическото богословие – направления, които се изграждат върху основата на античната философия. И у Филон Александрийски, и у Плотин са налице не само зачатъци на апофатизъм, както смята Бичков<sup>16</sup>. При Плотин апофатизмът е изразен пределно ясно<sup>17</sup>. И всъщност апофатизмът и катафатизмът като методологически основания в християнскоцърковната теогносия в крайните си изводи се свеждат до едно: в същността си Бог е непознаваем, но е разкрил себе си в цялото творение, което дава основание да бъде наречен добър или всесъвършена доброта. Този момент "снижава" неговата трансцендентност и го прави близък на хората. Така може да се обясни фактът, че тъкмо през IV в. въпросът за Бога става предмет на разработване в християнскоцърковната философия<sup>18</sup>, и то не в онтологическа, а в гносеологическа посока.

Всъщност цялата християнскоцърковна философия има гносеологически характер. Тази гносеология обаче притежава теоретическа насоченост, чиито идейни основи са поставени в Евангелието според Йоан гл. 17 ст. 3. За Климент Александрийски най-висшето знание е познаването на Бога<sup>19</sup> и на човешкото битие<sup>20</sup>. Чрез това знание се стига до спасение<sup>21</sup>. Но човекът според Климент се стреми към знание не заради спасение, а заради самото божествено знание<sup>22</sup>. Тази Климентова представа Йоан Екзарх разкрива в естетическа насока, свързана отново със знанието за Бога. Симеон, българският цар, непрекъснато изучавал божествените заповеди и божите творения и с тези знания искал да се краси<sup>23</sup>. Следователно Йоан Екзарх още в самото начало на ШЕСТОДНЕВ насочва към естетическата страна на знанието и на богознанието.



Философско-верските възгледи на християнскоцърковните автори имат две съставки: вехтозаветната и новозаветната писменост и античните автори. При Йоан Екзарх тези съставки са три. Освен библейската и античната писменост той използва и предшествуващите го църковни автори. Тази трета съставка доаргументира първите две и в същото време те са необходима триада при утвърждаване на "обективното" и "точното" знание. За св. Григорий Нисийски Библията е пестроцветна поляна, чиято красота е невъзможно да бъде описана с човешки думи. При търсенето на знание Йоан Екзарх доразширява тази представа, като противопоставя знанието на античните философи не само на знанието, което дават свещените книги, но и на знанието на един философ на знанието на друг философ.

Апологетичният характер на ШЕСТОДНЕВ е предпоставка за превръщането на някои неестетически категории в естетически. На първо място тук е съзерцанието. При Йоан Екзарх то е знание, което получава пълнеж по индуктивен и дедуктивен път. Но съзерцанието е и метод за получаване на информация, т. е. на знания, които от своя страна са красота. По този начин според Йоан Екзарх кръгът се затваря в схемата: съзерцание – знание – красота.

Съзерцанието като естетико-гносеологическа категория във византийско-православната философия е готова степен на познание. Мисълта на св. Йоан Дамаскин за всесъвършенството на Бога и това, че той не може да бъде изразен в своето съвършенство<sup>25</sup>, разкрива психологическата страна на самото съзерцание като метод за придобиване на религиозно познание и в същото време е естетическа категория.

Екзегетическият процес у Йоан Екзарх е насочен към разкриване на истината за творческото начало, за Бога като единствен творец на битието. Тези мисли той развива не абстрактно; те са насочени към отделния човек. При Йоан Екзарх тълкуването на библейския текст е директно насочено към човека като мислещ субект и в същото време като обект на самото творение. Характерното за Йоан Екзарх е това, че у него естетическата наслада е резултат от дълбоко вживяване в същността на наблюдаваното от него Божие творение. Той обръща внимание не само на подбора на думите; Йоан Екзарх се стреми към ефект, който се оказва резултат от разкриване на истината.



При Йоан Екзарх се наблюдава двустепенност при разширяване кръгозора на знанието. Първата степен може да бъде наречена генерализираща. Обект на познанието е действителността като цяло, взаимоотношението действителност – Бог и Бог – човек. Извор на познавателната информация при тази първа степен е светото Писание и църковните автори. Втората степен на познание има отношение към частнонаучните проблеми като например за елементите, от които е изграден светът, за частите на човешкото тяло и др. Тази втора степен на познавателната информация може да бъде определена като емпирическа. В тази именно втора степен Йоан Екзарх разширява кръга и критерия на познавателната информация. Наред със светото Писание и църковните отци той нарежда и античната философия. Няма да се спирам на въпроса как у Йоан Екзарх е усвоена античната философия, тъй като този проблем може да бъде тема на друго изследване.

В дейността на личността на преден план Йоан Екзарх изнася гносеологията. При него тя е същност на целия философски процес. (В случая имам предвид само ШЕСТОДНЕВ и не се докосвам до неговите Слова, нито до трактата НЕБЕСА, където предхожда не гносеологията, а онтологията.) Що се отнася до въпросите на онтологията и особено до въпроса за същността на Бога, те за Йоан Екзарх в случая не са актуални и доколкото са засегнати, са поставени във връзка с гносеологията. Като насочва обекта на познанието, Йоан Екзарх сочи и средствата за постигане на знанието. Обект на познание за него е видимата и невидимата действителност. Това показва, че българският автор не се е стремил към създаването на някаква абстрактна философска система. Известно е, че за християнскоцърковните отци и учители основен обект за познание е Бог и върху тази основа те доразвиват и дооформят философския апофатизъм и катафатизъм на Платон, на Филон от Александрия и на неоплатониците. Йоан Екзарх тръгва от актуалния за неговата епоха въпрос за добрия и за лошия бог, но в същото време той е отглас и от засиления атицизъм в мисленето.

Йоан-Екзарховата мисъл има подчертано естетико-гносеологическа насоченост. Бог е този, който е създал всичко, т. е. действителността има своето начало във времето, което е също Божие дело. Нищо освен самия Бог нито е вечно, нито самото то е Бог. Следователно нищо в света не е лошо, а е свършено, защото е свършен и



неговият творец. Йоан Екзарх по различни поводи говори за съвършенството на творението, завършвайки с думите на Давид: “Колко са велики делата ти, Господи, всичко си направил премъдро” (Псалом, 103, 24).

Йоан Екзарх посочва двата пътя за постигане на това знание. Първият път са свещените книги. “Тези книги са основа и извор, сила за познаване на всичките Божии дела”<sup>26</sup>. Вторият път е рефлексия на първия и тръгва от творението, което дава знание за своя Творец. С други думи, знанието за творението и знанието за Бога е откритие в самия Бог – за творението чрез свещените книги, за Бога – чрез творението. Въпросът за творението като информатор за своя Творец намира развитие през IV в. в съчиненията на св. Григорий Богослов и св. Василий Велики, но като концепция той е оформен от “Псевдо” Дионисий Ареопагит.

При следване на апологетическата цел у Йоан Екзарх се забелязват нотки на възприемане на Платоновото учение за идеите. Но това са само нотки, защото той не намира никакво основание в библейските книги за съществуването на идеи като първообрази на нещата. Идеята у Йоан Екзарх е равна на сила и в този смисъл той не само не възприема Платоновата теория за идеите, но категорично ѝ се противопоставя. За Йоан Екзарх творчеството е едноактна дейност на Бога. Появата на реките, на моретата, на дърветата и т. н. според него са форми на украсата на самото творение. “През първия ден, пише той, Бог сътвори необходимото за цялото здание, а през останалите дни – формите и украсата на сградата”<sup>27</sup>. По този начин при Йоан Екзарх формата и украсата се извяват като естетически категории. Такива категории са и тъмнината и светлината, защото те са форма на действителността. Светлината осветява и краси цялото творение. Тя “съдържа сама в себе си ползата и красотата на бездушната природа и блясъка на своето величие”<sup>28</sup>.

И тъй Йоан Екзарх е оня автор, който още в края на IX и началото на X в. въвежда българската култура и българската философия в руслото на голямата култура и философия на своето време. Неговият ШЕСТОДНЕВ е книгата на средновековната култура.



## БЕЛЕЖКИ

- <sup>1</sup> **Migne**, *Patrologia Graeca*, t. VI, Apolog., II, cap. 13.
- <sup>2</sup> **История** на философията. Т. I. Философията на античното и на феодалното общество. С., 1946, с. 522.
- <sup>3</sup> **Гафуров, Б. Г., А. Х. Касымжанов**. Ал-Фараби в истории культуры. М., 1975, с. 19.
- <sup>4</sup> По този въпрос вж. **Migne**, *Patrologia Graeca*, t. VI, Apolog., I, cap. 25,44; *Theodoretii Graecorum affectionum curatio*, rec. J. Raeder, Lipsiae, 1904, с. I, 14.
- <sup>5</sup> Цитатите от **ШЕСТОДНЕВ** на Йоан Екзарх са по: **Йоан Екзарх**. Шестоднев. Превод от старобългарски, послеслов и коментар Николай Цвятков Кочев, С., 1981, Слово I, с. 45.
- <sup>6</sup> Слово I, с. 56, бел. 80.
- <sup>7</sup> Пак там, с. 46.
- <sup>8</sup> Пак там, с. 56.
- <sup>9</sup> Пак там, с. 60.
- <sup>10</sup> Пак там, с. 61.
- <sup>11</sup> Пак там, с. 42.
- <sup>12</sup> Пак там, с. 42,43.
- <sup>13</sup> Срв. у **Бычков, В. В.** Византийская эстетика. М., 1977, с. 83.
- <sup>14</sup> **ШЕСТОДНЕВ**, Слово I, с. 39.
- <sup>15</sup> Пак там, с. 33.
- <sup>16</sup> Пак там, с. 23.
- <sup>17</sup> **Plotini Enneades**, ed. Volkmann, I-II, Lipsiae, 1883/4, V, 3, 13-14, I, 79.
- <sup>18</sup> **Бычков, В. В.** Пос. съч., с. 34, бел. 59; **Migne**, PG, t. 45, col. 584. Strom., VII, 47, 3.
- <sup>19</sup> Strom., VII, 47, 3.
- <sup>20</sup> Ibid., VI, 656.
- <sup>21</sup> Ibid., VII, 47, 3; **Бычков, В. В.** Пос. съч., с. 19.
- <sup>22</sup> Ibid., IV, 136, 3; **Бычков, В. В.** Пос. съч., с. 19.
- <sup>23</sup> Шестоднев. Слово I, с. 39.
- <sup>24</sup> **Бычков, В. В.** Пос. съч., с. 28; **Migne**, PG, t. 46, col. 553 A-556 A.
- <sup>25</sup> Пак там. **Migne**, PG, t. 94, col. 792 B.
- <sup>26</sup> Слова I, с. 45.
- <sup>27</sup> Пак там, с. 49.
- <sup>28</sup> Пак там, с. 60.