

Димитриос Целенгидис¹

ОНТОЛОГИЯТА НА ОБОЖАВАЩАТА БЛАГОДАТ

според поборника на исихазма Григорий Палама²

Abstract: Dimitrios Tselengidis, *Ontology of the Divinizing Grace according to the Defender of Hesychasm St. Gregory Palamas*. The granting of divine grace for the salvation and deification of man is work of the God-man. Therefore, both the New Testament (2 Cor. 13:13) and the liturgical practice of the Church point to the grace of Christ. Divine grace is bestowed and manifested in creation through the incarnation of God, and in particular with His saving work (John 1:17). Each of the three persons of the Divine Trinity performs his own mission, but grace is given in a triune way, as it also happens with any other essential energy of the triune God.

Keywords: *Hesychasm, Dogmatics, Byzantine Theology, Greek Fathers*

„Божия благодат“ според богословието и духовния опит на отците на Православния изток представлява богословско определение с ясно изразено догматическо съдържание. Определението „Божия благодат“ в рамките на богословието разкрива според исихаста св. Григорий Палама определена природна и същностна енергия на Бога, причастността към която обожествява благодатно онези, които са ѝ причастни³. Следователно е явно сотириологичното значение на нейния характер и затова тя не бива да се отъждествява с другите действия на троичния Бог⁴.

Св. Григорий Палама библейски обосновава понятието „благодат“ (χάρις), като придава специфично богословско значение на раз-

¹ Почетен професор по *Догматическо богословие* в Богословския факултет на Солунския Аристотелев университет. Преводът на български език е направен от Светослав Риболов.

² Настоящият текст е преработен вариант на глава от книгата: *Χάρη και ελευθερία κατά την патерική παράδοση του ΙΔ αιώνα*, Θεσσαλονίκη 1987, сс. 21-39.

³ Вж. Григорию Палама, *Κεφάλαια φυσικά* κ.л.п. 93, PG 150, 1188B.

⁴ Вж. *ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων* 3, 1, 31, ἔκδ. Π. Χρήστου, Григорию тоу Палама, *Συγγράμματα*, т. А, Θεσσαλονίκη 1962, σ. 643.

лични лексикални негови варианти както в Стария, така и в Новия Завет. Те според него доизясняват догматическия му характер. Особено важно за Солунския митрополит в това отношение е следното място от Стария Завет: „Господ на гордите се противопоставя, а на смирени дава благодат“ (Κύριος ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσι χάριν, Притчи 3:34)⁵. Тук св. Григорий отъждествява предоставяната на смирените благодат с божествена благодат, която „бива явявана чрез светлината“⁶. Паралелно с това, той повтаря христологическото тълкуване на блажения Йоан Златоуст⁷ върху следния стих от Псалтира: „изля се благодат в Твоите устни“ (Псал. 44:3), за да обяви нетварния характер на божествената благодат⁸, а при подхода си към думите на пророк Йеремиа: „Мене, Източника на жива вода, оставиха и си издълбаха пукнати водоеми“ (Йер. 2:13) св. Григорий Палама подчертава, че „жива вода“ означава именно божествената благодат и енергия на Светия Дух⁹. Но божествена благодат като слава и блясък на Бога е, според него, именно „светлината“ (φῶς), с която Бог се обгръща, по думите на псалмопевеца (виж Пс. 103:2)¹⁰. Тази светлина е божествен и невеществен „огън“, просветляващ душите на човеците¹¹ и водещ ги към Бога (Пс. 42:3)¹². Иначе и „хлябът на ангелите“, който според псалмопевеца, Божият народ е ял в пустинята (Пс. 77:25), за Палама всъщност е тази същата светлина на божествената благодат, с която духовно се хранят както ангелите, така и духовните човеци¹³.

Проява на този светлина на божествената благодат виждаме да пламти и да не изгаря в горящата къпина¹⁴, както и в лицето на Моисей, когато слиза от планината Синай, държейки „Декалога“ на

⁵ Преводачът си позволи да преведе буквално изречението от гръцкия текст на Стария Завет, защото цитат по новобългарския официален превод не дава смисъл в този контекст. – Бел. прев.

⁶ *Επιστολή πρὸς Ἀκίνδυνον*, 1, 39, ἔκδ. Π. Χρήστου, т. Α', σ. 247.

⁷ Вж. Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Εἰς Ψαλμόν 44* (PG55, 185-186).

⁸ Вж. *Επιστολή πρὸς Ἀθανάσιον Κυζίκου* 21, ἔκд. Π. Χρήστου, т. Β', σ. 432.

⁹ *Ἀποδεικτικός* 2, 64, ἔκд. Π. Χρήστου, т. Α', σ. 136.

¹⁰ Вж. *ὑπὲρ τῶν ἐερῶς ἡσυχάζοντων* 2, 3, 18, ἔκд. Π. Χρήστου, т. Α', σ. 555.

¹¹ Вж. *Пак там* 3, 1, 40, ἔκд. Π. Χρήστου, т. Α', σ. 652.

¹² *Пак там* 1, 3, 7, ἔκд. Π. Χρήστου, т. Α', σ. 417.

¹³ *Пак там* 1, 3, 25, ἔκд. Π. Χρήστου, т. Α', σ. 436.

¹⁴ Вж. *Пак там* 3, 1, 40, ἔκд. Π. Χρήστου, т. Α', σ. 652, относно Изх. 3:2.

божествените заповеди¹⁵, също – във възнасянето на небесата на пророк Илия върху „огнена колесница“¹⁶, а и в „огъня, заключен в костите“ на пророк Йеремиа¹⁷.

Накрая св. Григорий Палама отбелязва, че става дума за божествената благодат, известена от Христос на учениците Му и на всички вярващи чрез църковните тайнства. В свидетелството на пророк Йоил: „ще излея духа Си върху всяка плът“ (Йоил 3:1) изглежда се говори за същото нещо¹⁸. Божията благодат обаче, предизвестена и откривана в историята на Стария Завет, принася богати средства в новата действителност, която зададе възплъщението на Бог Слово и идването на Утешителя. Старият Завет, Новият Завет и идващото Царство Божие, според Григорий Палама, не бива да бъдат разграничавани едно от друго, те са литургично свързани. Така „славата Божия откривана в светлина“, която видяха, макар и бледо пророците Моисей и Илия¹⁹, е символ и предобраз на богоявлението на Тавор, докато нетварната слава на преображението на Христа представлява предверие и символ на самата слава, която ще бъде открита в бъдещото царство²⁰.

Св. Григорий Палама в своите текстове прави ясно разграничение между извечното съществуване на Светия Дух като лице и времето Му изпращане в света, като отъждествява неизречимото явяване на Светия Дух посредством благодатта с Негова енергия. Така, когато Палама споменава „снизхождащия дух“ при кръщението на Христа (Йоан 1:33), отбелязва, че това не е ипостаста на Духа, както смята погрешно Акиндин, а е цялата благодат и енергия на Духа²¹. Но

¹⁵ Пак там 1, 2, 31, ъкд. П. Χρήστου, т. Α', σ. 442, относно Изх. 34:29.

¹⁶ Пак там 1, 2, 25, ъкд. П. Χρήστου, т. Α', σ. 435, относно IV Цар. 2:11.

¹⁷ Пак там 1, 2, 25, ъкд. П. Χρήστου, т. Α', σ. 435-436, относно Йер. 20:9.

¹⁸ *Επιστολή προς Αθανάσιον Κυζίκου* 26, ъкд. П. Χρήστου, том Β', σ. 437.

¹⁹ Според Палама тук става дума за природни символи (φυσικά σύμβολα). Характерно за природния символ е това, че той съществува паралелно на символизираната действителност, защото произхожда от природната ѝ действителност. И тъй като в дадени яслучай природата на символизираното нещо е нетварна, нетварен е и неговият символ, откриван като светлина-слава на Бога. Повече за паламитското различаване на символите виж: Γρηγορίου Παλαμά, *Ὑπέρ τῶν ἱερῶς ἠσυχάζόντων* 3, 1, 14, ъкд. П. Χρήστου, т. Α', σ. 627-628.

²⁰ *Ἀντιρρητικός προς Ἀκίνδυνον* 5, 8, 34, ъкд. П. Χρήστου, т. Γ', σ. 312-313.

²¹ *Προς Αθανάσιον Κυζίκου* 21, ъкд. П. Χρήστου, т. Β', σ. 432-433.

и чудодейната сила на Христос, която според евангелист Лука „лекуваше всички“ (Лука 6:19), и изумлението на народа, когато „се чудеха на благодатните Му думи, които излизаха от устата Му“ (Лука 4:22), се дължат на същата тази божествена благодат, „чрез която учи и чрез която Христос вършеше чудеса“²². „Словата на благодатта“, иначе, които излизаха от устата Му, изключват не само самоипостасността на божествената благодат, но и отъждествяването ѝ с ипостаста на Светия Дух²³. Самият Христос нарича тази същата благодат „дух“, казвайки, че „думите, що ви говоря, са дух и живот“ (Йоан 6:63). Така, св. Григорий Палама, вървейки в същата посока, отъждествява божествената благодат с харизматичното (т.е., благодатно) пришествие на Светия Дух, отбелязвайки накратко, че „действително изливаната от божествения дух благодат е Дух Свети“²⁴. Този блясък на божествената природа, който са видяли учениците на Христовото преображение, Григорий Палама отъждествява с обожавашата благодат и отбелязва, че по благодат праведниците ще проблеснат като слънце²⁵ в бъдещото царство Божие²⁶. Славата Божия се отъждествява онтологично с обожавашата благодат на Бога. Така първомъченик Стефан, който „изпълнен с Дух Светий, като погледна към небето, видя славата Божия“ (Деян. 7:55-56), видя, казва светият исихаст, „благодатта на Духа“²⁷. Но и светлината на Христа, която свети в мрака (Йоан 1:5), и прави учениците „светлината на света“ (Деян. 5:14-15), е „обожващ дар на духа“²⁸. Тази светлина на божествената благодат бива наричана от Григорий Палама божествен и „невеществен огън“²⁹. Този невеществен „огън“ бе онова, което действа като божествена благодат, когато учениците на Христа приеха „огнените езици“ на Петдесетни-

²² *Ἀντιρρητικὸς πρὸς Ἀκίνδυνον* 3, 7, 17-18, ἔκδ. Π. Χρήστου, τ. Γ', σ. 175. Св. Григорий Палама усвоява тук тълкуванието на блажения Йоан Златоуст, вж. Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Εἰς Ψαλμὸν* 44, 2 (PG 55, 186).

²³ *Ἀποδεικτικὸς* 1, 73, ἔκд. Π. Χρήστου, τ. Α' σ. 145.

²⁴ *Πак там* 5, 23, 91, ἔκд. Π. Χρήστου, τ. Γ', σ. 356. Срв. *Περὶ θεῶν ἐνεργειῶν* 32, ἔκд. Π. Χρήστου, τ. Β', σ. 119: «Ὁὐ μὴν, ἀλλὰ καὶ τὸ τὴν θεοποιὸν παρέχον χάριν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐστὶ, καὶ ἡ παρεχομένη χάρις τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐστὶ».

²⁵ *Ἀποδεικτικὸς* 2, 65, ἔκд. Π. Χρήστου, τ. Α' σ. 136.

²⁶ *Πρὸς Δαμιανόν* 9, ἔκд. Π. Χρήστου, τ. Β', σ. 465.

²⁷ *ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζοντων* 3, 3, 5, ἔκд. Π. Χρήστου, τ. Α' σ. 684.

²⁸ *Πак там* 3, 1, 35, ἔκд. Π. Χρήστου, τ. Α' σ. 647.

²⁹ *Πак там* 3, 1, 40, ἔκд. Π. Χρήστου, τ. Α' σ. 452.

ца (Деян. 2:3 сл.), но и онова, което ослепи сетивните очи на апостол Павел, а и просветли очите на сърцето му по пътя за Дамаск (Деян. 9:3 сл.). Това същото нещо топлеше сърцата на Клеопа и на неговия спътник, когато Христос им говореше по пътя към Еммаус след възкресението Си (Лука 24:32). Тази светлина е нетварна и живот вечен, който, намирайки се в своя причастник, същевременно не се отделя от Бога³⁰.

Божествената благодат бива явявана с множество наименования, имащи онтологично съдържание. Така тя се нарича също „нетварна светлина“³¹, „обожение“³², „благоначалие“, „самобожество“, „самообожение“³³. Накрая, тя е „слава“, „блясък“ и „царство“ Божие³⁴. Но всички тези наименования, които се приписват на божествената благодат, явяват просто някои нейни прояви без изобщо да изчерпват нейното съдържание, което остава наистина безименно³⁵.

Според св. Григорий Палама божествената благодат не е същност (οὐσία), нито съществува „в своя собствена ипостас“ (ἐν ἰδίᾳ ὑποστάσει). С други думи, тя не е самоипостасна, а е въипостасна (ἐνυπόστατος). И казваме, че е въипостасна, тъй като се съзерцава в ипостастта на другото³⁶. Тя произлиза от нетварната божествена същност и остава неразделно съединена с нея като нейна природна енергия³⁷. Божествената благодат обаче остава въипостасна и дори в присъствието си в тварите, които са причастни на нея, в смисъл, че и в тварите тя не се явява като „съпъстващо“ (συμβεβηκός), а е налична у тях природно (ἀλλὰ ἐνυπάρχει σ' αὐτά φυσικῶς). Това значи, че божествената благодат, въпреки че не е изобщо природно свойство на тварите, се намира в тях не с външно отношение, а в харизматично (благодатно) природно отношение.

Тук виждаме, че св. Григорий Палама пренася успешно поня-

³⁰ Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζοντων 3, 1, 38, ἔκδ. Π. Χρήστου, τ. Α', σ. 650.

³¹ Ἀντιρρητικός πρὸς Ἀκίνδυνον 7, 4, 9, ἔκδ. Π. Χρήστου, τ. Γ', σ. 465.

³² Пак там.

³³ Вж. Πρὸς Ἀρσένιον 6, ἔκд. Π. Χρήστου, τ. Β', σ. 319. Срв. Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, Ἐπιστολή 2 (PG 3, 1068A). На същия: Περὶ θεῶν ὀνομάτων 11, 6 (PG 3, 953D-956A).

³⁴ Вж. Ὁμιλία 35 (PG 151, 448C).

³⁵ Вж. Πρὸς Ἀθανάσιον Κυζίκου 16, ἔκд. Π. Χρήστου, τ. Β', σ. 427.

³⁶ Вж. Διάλογος ὀρθοδόξου μετὰ Варлаамίτου 26, ἔκд. Π. Χρήστου, τ. Β', σ. 188 и Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζοντων 3, 19, ἔκд. Π. Χρήστου, τ. Α', σ. 623.

³⁷ Вж. Ἀντεπιγραφή 7, ἔκд. Π. Χρήστου, τ. Α', σ. 168.

тието „въипостасност“ (τὸ ἐνυπόστατον) – въведено от Леонтий Византийски³⁸ – в сферата на теологията и особено в теологията на божествената благодат. Богословът на благодатта определя най-сетне божествената благодат като въпросната енергия на Бога, която низхожда човеколюбиво за спасението на онези, които са в единството с Христос³⁹.

Каква е причината и кой изворът на божествената благодат? Какъв е нейният характер и как се разкрива в творението, и особено у човека? Тези въпроси се отнасят най-вече до богословието на благодатта, докато отговорът им се свързва с нейната онтология.

Извор на божествената благодат е вечната и нетварна божествена същност⁴⁰, т.е., целият троичен Бог. Митрополитът на Солун – св. Григорий Палама – отбелязва следното: „Прочее Отец и Син, и Светият Дух са еднакво извор на жива вода, т.е., на божествената благодат“⁴¹. Тя, като природна и същностна енергия на Бога, е една и за трите лица⁴² и бива причинявана троично: „от Отца чрез Сина в Светия Дух“⁴³. Ако божествената благодат не беше и обща за трите лица, щеше да съществува другост в енергията за всяка ипостас, а това щеше да означава и другост на природата на всяко божествено лице. Така обаче щеше чувствително да се разклати единството на троичния Бог.

Според богословието и духовния опит на Църквата, благодатта на Бога е нетварна, тъй като представлява същностна енергия на нетварната природа. Григорий Палама подчертава нетварния характер на божествената благодат и като препраща читателя си към думите

³⁸ Вж. *Λόγος Α' κατὰ Νεστοριανῶν καὶ Εὐτυχιανιστῶν* (PG 86, 1277CD): Ἡ μὲν γὰρ ὑπόστασις τὸν τινὰ δηλοῖ, τὸ δὲ ἐνυπόστατον τὴν οὐσίαν· καὶ ἡ μὲν ὑπόστασις πρόσωπον ἀφορίζει τοῖς χαρακτηριστικοῖς ἰδιώμασι· τὸ δὲ ἐνυπόστατον, τὸ μὴ εἶναι αὐτὸ συμβεβηκὸς δηλοῖ, ὃ ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι, καὶ οὐκ ἐν ἑαυτῷ θεωρεῖται. За значението на определението ἐνυπόστατον виж същия, *Σχόλια 7, 2* (PG 86, 1240CD), както и: *Ἀναστασίου Σιναΐτου, Ὁδηγός 2* (PG 89, 61AB). Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Πρὸς Μαρίνον* (PG 91, 149BC).

³⁹ Вж. *Πρὸς νομοφύλακα Συμεῶν 7*, ἔκδ. Π. Χρήστου, т. В', σ. 402.

⁴⁰ Вж. *Ἀντεπιγραφὴ 7*, ἔκд. Π. Χρήστου, т. Α', σ. 168.

⁴¹ *Ἀποδεικτικός 2, 65*, ἔκд. Π. Χρήστου, т. Α', σ. 136.

⁴² Вж. *ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων 3, 3, 9*, ἔκд. Π. Χρήστου, т. Α', σ. 687.

⁴³ *Κεφάλαια φυσικά κλπ. 112* (PG 150, 1197BC). Срв. М. Ἀθανασίου, *Πρὸς Σεραπίωνα 1* (PG 26, 600C).

на апостол Павел от Второто послание до Тимотей (1:9): „по Свое благоволение и благодат, дадена нам в Христа Иисуса преди вечни времена”. „Виждаш ли”, отбелязва тълкувайки тези думи Палама, „че благодатта ни е била приготвена предвечно? Е, как тогава е било приготвено предвечно нещо тварно?⁴⁴” И тъй като божествената благодат е нетварна, става съвсем понятно как верните „се раждат от Бога” (Йоан 1:13) и също – защо „са дух родените от дух” (Йоан 3:6)⁴⁵. С други думи, верните стават наистина духовни хора като носители на Светия Дух, тъй като са родени благодатно от нетварната благодат или казано по друг начин – от Божия Дух.

Варлаам и Акиндин всъщност приемат позициите на латините, че божествената благодат е тварна и видима със сетивата⁴⁶. Антиисихастите обаче разглеждат божествената благодат като тварна, неминуемо я отделят от божествената природа⁴⁷. По този начин, приемайки тварен характер на божествената благодат те, според Григорий Палама, се уподобяват на древните еретици Арий и Евномий, тъй като отхвърлят действително нетварния характер на божествеността и същевременно хулят непростимо Светия Дух, Който обитава благодатно (χαρισματικῶς) в светиите⁴⁸. Богословската силогистична мисъл на св. Григорий Палама – поборник на обожавашата благодат – е много ясна: ако божествената благодат като природна енергия на Бога е тварна, тогава би трябвало и божествената същност да е тварна, тъй като е аксиома, че тварната енергия явява тварна природа, а нетварната енергия характеризира нетварна същност⁴⁹.

⁴⁴ Αντιρρητικὸς πρὸς Ἀκίνδυνον 3, 20, 94, ἔκδ. Π. Χρήστου, τ. Γ', σ. 228.

⁴⁵ Вж. Περὶ θεοποιοῦ μεθέξεως 2, ἔκд. Π. Χρήστου, τ. Β', σ. 138.

⁴⁶ Вж. Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων 3, 1, 3, ἔκд. Π. Χρήστου, τ. Α', σ. 617, и Πρὸς Ἀθανάσιον Κυζίκου 33, ἔκд. Π. Χρήστου, τ. Β', σ. 443. Римокатолиците и днес говорят за тварна благодат, която освещава човека. Вж. G. Greshake, *Geschenkte Freiheit, Einführung in die Gnadelehre*, Freiburg-Basel-Wien 1981, σ. 56-60. Учението е съгласно със схоластическото богословие на Тома Аквински, както е развито в *Summa Theologiae I-II* 109 и 110. Срв. О.-Н. Pesch – А. Peters, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt 1981, σ. 80-90. За различаване на тварна и нетварна благодат у римокатолиците вж.: Ir. Willing, *Geschaffene und ungeschaffene Gnade*, Münster 1966, σ. 169-172.

⁴⁷ Вж. Αντιρρητικὸς πρὸς Ἀκίνδυνον 3, 18, ἔκд. Π. Χρήστου, τ. Α' 309-310.

⁴⁸ Вж. Πρὸς Ἐννην (PG 150, 1088B).

⁴⁹ Вж. *Συνοδικὸς Τόμος 3* (PG 151, 740B). Срв. Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Ζήτησις μετὰ Πύρρου* (PG 91, 341A) и Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* 59 (PG 94, 1056C).

Следствието е, че Варлаам и западното схоластическо богословие като цяло поддържат, че божествената благодат е тварна, а едновременно с това отъждествяват божествената светлина и божествената слава с божествената природа. Така те отхвърлят безапелативно нетварния характер на божествената природа и логично достигат до несъществуването на Бога⁵⁰. Така че които отхвърлят нетварния характер на божествената благодат, отхвърлят действително самия Бог, па макар и да приемат съществуването на Неговата същност⁵¹.

Богословското схващане за тварната божествена благодат застава в остра опозиция с духовния опит на Църквата, съгласно който божествената благодат, съставлява „сврѣхприродно просветление и неизречима и божествена енергия“, която се вижда „невидимо“ и се мисли „немислимо“⁵², заради нейния нетварен характер. Ако обаче божествената благодат е твар, както поддържат антипаламитите, тогава, според Григорий Палама, не само се разрушава теологията, но и сотириологията на Църквата, тъй като така се унищожава непосредственото общение и благодатното (харизматично) единение на свещите с Бога⁵³.

Божията благодат според богословието на Църквата е нетварна „истинно“, т.е., буквално е такава, а не е „по благодат“ (κατὰ χάριν) нетварна⁵⁴. Според светогорския томос от 1351 г. достъпната за причастност благодат на Бога е нетварна връзка с обожавания се човек⁵⁵. Това нетварно отношение бива наричано и „безотносително“, за да се покаже по този начин, че не е нещо собствено на тварната човешка природа и сила. Така то не е проява на природната енергия на човека⁵⁶. Как се разкрива обаче божествената благодат като определена

⁵⁰ Вж. *Ἀντιρρητικός πρὸς Ἀκίνδυνον* 3, 3, ἔκδ. Π. Χρήστου, τ. Α', σ. 297-298.

⁵¹ Вж. *Ἀντιρρητικός πρὸς Ἀκίνδυνον* 1, 7, 18, ἔκδ. Π. Χρήστου, τ. Α', σ. 52.

⁵² Вж. *Ἀγιорεϊτικός Τόμος* (PG 151, 1229B).

⁵³ Вж. *Πρὸς Ἀθανάσιον Κυζίκου* 33, ἔκδ. Π. Χρήστου, τ. Β', σ. 443.

⁵⁴ Вж. *Ἀντιρρητικός πρὸς Ἀκίνδυνον* 3, 17, ἔκд. Π. Χρήστου, τ. Α', σ. 309. Повече за нетварния характер на божествената благодат вж.: Γ. Μαντζαρίδου, «Ἡ ἄκτιστος χάρις κατὰ Γρηγόριον τὸν Παλαμάν», в сборника с негови текстове *Παλαμικά*, Θεσσαλονίκη 1973, σ. 34-36.

⁵⁵ Вж. *Συνοδικός Τόμος* 3 (PG 151, 745B): Οὐκ ἐμπόδιόν ἐστὶ τὸ σχέσις εἶναι πρὸς τὸ ἄκτιστον εἶναι. Ὡστε οὐδὲ ἡ θεοποιὸς δωρεὰ τοῦ Πνεύματος, αὐτὴ ἡ θέωσις, ἔστι κτιστή, διότι σχέσις ἐστὶ πρὸς τὰ θεούμενα.

⁵⁶ Вж. *Ἀγιорεϊτικός Τόμος* (PG 150, 1229C).

нетварна енергия на троичния Бог? По начало благодатта на Бога, оставайки винаги неотделима от божествената природа, е винаги присъстваща както иначе е и божествената същност. Св. Григорий Палама, тълкувайки всъдеприсъствието на Бога, отбелязва, че божествената същност остава неизвестна, непристъпна и неприсъщна за което и да е творение. Това е причината обаче божествената същност (ἡ θεία οὐσία) да се разглежда като отсъстваща за всички творения. Напротив, божествената благодат се разглежда като отсъстваща само у онези, които се лишават от предпоставките за нейното съзercание и живеене⁵⁷, но пък се явява и е причастна за онези, които имат подходящите духовни сетива⁵⁸. Следователно Бог се явява единствено по енергията и благодатта си, и никога по същността си. Изливането на благодатта на Светия Дух върху верните представлява явяване на божествената благодат, т.е., това е вяване на самия Бог. Начинът обаче по който се излива божествената благодат остава неизречим и непонятен.

Според явяването си божествената благодат „се разделя неразделно“ и както всяка енергия на Бога „не във времето само, но и се произвежда множествено“⁵⁹. Явяването на Божията благодат се отъждествява богословски с изпращането на Светия Дух. Той тук се мисли не с извечното Му и ипостасно съществуване, но с икономийното Му и харизматично проявяване. Мисли се като благодат и енергия на троичния Бог. Но докато Светият Дух като благодат на троичния Бог бива изпращан в творението от целия троичен Бог, но бива изникван и проявяван „чрез Сина“⁶⁰.

⁵⁷ Вж. *Κεφάλαια φυσικά κλπ.* 93 (PG 150, 1188B). Тълкуването на св. Григорий Палама за всъдеприсъствието на божествената природа не е в противоречие с думите на св. Атанасий Велики в *Περὶ ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου* 17 (PG 25, 125AB): ἐκτὸς μὲν ἐστὶ τοῦ παντὸς κατ' οὐσίαν, ἐν πᾶσι δὲ ἐστὶ ταῖς ἑαυτοῦ δυνάμεσι, τὰ πάντα διακοσμῶν, καὶ εἰς πάντα ἐν πᾶσι τὴν ἑαυτοῦ πρόνοιαν ἐφαπλῶν, καὶ ἕκαστον καὶ πάντα ὁμοῦ ζωοποιῶν. Различиято между същност и енергии у Бога не означава Неговото разделение. Така, когато исихастът-свещец поддържа, че и същността на Бога е всъдеприсъстваща, но е непристъпна, непозната и неприсъщна от тварите, се предпазва от опасността на пантеизма, докато едновременно с това изтъква и неразделността на божеството. За всъдеприсъствието на Бога виж и: Δ. Σταυλοάε, *Ὁ Θεός εἶναι ἀγάπη*, (μετάφραση-προλεγόμενα), Ν. Μатσοῦκα, Θεσσαλονίκη 1983, σ. 70-84.

⁵⁸ Вж. *Ἐπὲρ τῶν ἱερώς ἡσυχάζόντων* 31, 34, ἔκδ. Π. Χρήστου, τ. Α', σ. 646.

⁵⁹ *Κεφάλαια φυσικά κλπ.* 68 (PG 150, 1169AC).

⁶⁰ Вж. *Ἐπὲρ τῶν ἱερώς ἡσυχάζόντων* 3, 1, 3, ἔκд. Π. Χρήστου, τ. Α', σ. 618.

Опирайки се върху горепосочените положения поборникът на исихазма на XIV в. отбелязва погрешните богословски предпоставки на латините, които ги водят към ереста на *Filioque* и в по-широк смисъл – към изменение на троичния догмат на Църквата. Латините, тъй като не различават същността от енергията⁶¹, смесват ипостасните с природните атрибути на троичния Бог, т.е., смесват ипостасните свойства с природните, същностните енергии. Така те придават свойството „изхождане“ не само на ипостастта на Бог Отец, но и на ипостастта на Сина. В такъв случай обаче Светият Дух като лице има като съпричина за себе си Отца и Сина, и така не може да е Бог, а остава творение, тъй като представлява базов богословски принцип, че само „при тварите Син е съпричинител заедно с Отца“⁶². И още, ако се отъждествят ипостасните с природните атрибути на Бога, тогава Светият Дух ще изхожда не само от Отца, но и от Сина, но и от себе си. Така едно ще е извеждащият Дух, а друго изведеният, така че у Бога вместо троица, ще имаме вече четворица. В следствие, свойството изхождане не може да бъде общо свойство на божествените лица. Общи за трите лица са единствено общите за божествената природа свойства, т.е., единствено нетварните, природни енергии на божествената природа.

У св. Григорий Палама и православното богословие като цяло става ясно различието между природа, ипостаси и енергии на Бога. Така Светият Дух като лице изхожда извечно от Отца и почива в Сина. Той обаче произхожда и се излива като благодат и енергия „от двамината“ (ἐξ ἀμφοῖν), т.е. и от Отца, и от Сина. Иначе, ако изливаната и предоставяна божествена благодат, се отъждествява с ипостастта на Светия Дух, както поддържат латините, тогава светиите като действително участници на божествената благодат стават единопожни и единочестни с Христа, защото се единяват

⁶¹ За съжаление и до днес в западното богословие се отрича остро различието между същност и енергии у Бога: M. Jugie, „Palamas“, στο *Dictionnaire de Theologie Catholique* 11, στ. 1735-1818. E. v. Ivanka, „Hellenisches im Hesychasmus. Das antinomische der Ennergienlehre“, στο *Epektasis Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris 1972; обзор на този материал прави Г. Мартцзелου, «Ο ἅγιος Γρηγόριος Παλαμάς καὶ ἡ νεότερη δυτικὴ θεολογία». Ἀνάτυπο ἀπὸ τὰ Πρακτικὰ θεολογικοῦ συνεδρίου εἰς τιμὴν καὶ μνήμην τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου, ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τοῦ Παλαμά (12-14 Νοεμβρίου 1984), Θεσσαλονίκη 1986, σ. 6-12.

⁶² Ἀποδεικτικός 15, ἔκδ. Π. Χρήστου, τ. Α', σ. 44.

ипостасно със Светия Дух⁶³.

Един такъв възглед за Светия Дух и божествената благодат изменя на онотлогично равнище не само богословието, но и антропологията на Църквата. Следователно, само когато става ясно различието (имащо онтологичен характер) между същност и енергия на Бога, може да се припише екзистенциално извеждане на Светия Дух от Отца, докато явителното и енергийно извеждане е от Сина. Паралелно, само след горното различие може да се разбере правилно библейската истина на Църквата, че по думите на ап. Петър верните стават „причастници на божествената природа“ (2 Петр. 1:4), когато се причастяват с благодатта на Светия Дух, която представлява нетварна, природна енергия на божествената природа. Накрая, от горното става ясно, че латините – по причина на своите богословски предпоставки – смесват извечната с икономийната Троица, защото придават на извечната Троица онова, което се отнася до Светия Дух в икономийната Троица.

Вече казахме, че божествената благодат е една и съща и за трите лица, тъй като представлява енергия на едната и единна божествена природа.

В добавка подчертахме, че тя троично се предоставя както се случва иначе и с всяка друга същностна енергия на троичния Бог. Какво става обаче, когато едната и съща божествена благодат задейства спасението и обожението на верния? Божествена благодат не „изважда ли сотириологично действие“⁶⁴ на трите лица като действие на целия троичен Бог? Не, не се сменя значението, както иначе не „не

⁶³ Вж. *Πρὸς Ἀθανάσιον Κυζίκου* 33, τ. Β', σ. 443.

⁶⁴ Накрая, протестантският богослов D. Wendebourg поддържа, че Палама „изважда от действие“ божествените лица, с учението си за обожението на човека чрез енергиите на Бога. Виж работата ѝ: *Geist oder Energie? Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie*, München 1980, σ. 199 κ.εξ. Твърденията на Wendebourg не са основателни, защото Палама подчертава не само трикоцентричността на обожението, но и свойственото дело на всяко от лицата. Виж по-долу в настоящата книга стр. 160-161. Повече за свойственото за Логоса дело в обожението на човека виж: Γ. Μαντζαρίδη, *Ἡ περὶ θεώσεως τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλία Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ*, Θεσσαλονίκη 1963, σ. 30-38 и Α. Ράντοβιτς, *Τὸ μυστήριον τῆς Ἁγίας Τριάδος κατὰ τὸν ἅγιον Γρηγόριον Παλαμάν*, Θεσσαλονίκη 1973, σ. 61 κ.εξ. Както и Γ. Μαρτζέλου, *Οὐσία καὶ ἐνέργειαι τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μ. Βασίλειον, Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορικοδογματικὴν διερεύνησιν τῆς περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ διδασκαλίας τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*, Θεσσαλονίκη 1984, с. 117-119, бел. 3.

снима значението на лицата“ и останалите енергии на троичния Бог. И няма да се „извадят от действие“, тъй като всеки от тримата извършва свойствено дело⁶⁵. В дадения случай предоставянето на божествената благодат за спасението и обожението на човека представлява по принцип дело на Богочовека. Затова както Новият Завет (вж. 2 Кор. 13:13), така и литургичната практика на Църквата говори за благодатта на Христа. „Благодатта на нашия Господ Исус Христос и любовта на Бога Отца, и общението на Светия Дух да бъдат с всички вас“, отбелязва Анафората на Божествената литургия⁶⁶. Божествената благодат се дарява и явява в творението и човека с Христа и в частност със спасителното Му дело (вж. Йоан 1:17).

⁶⁵ Вж. Νικολάου Καβάσιλα, *Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς, Λόγος Β'* (PG 150, 532D-533A): Εἶ γὰρ μιᾶ φιλανθρωπία τὸ γένος ἔσωσεν ἡ Τριάς, ἀλλ' ὅμως τῶν ὑποστάσεων ἐκάστη των μακαρίων ἰδίαν τινὰ λέγεται συντέλειαν εἰσενέγκαι. Ὁ μὲν γὰρ Πατὴρ διήλλακται, ὁ δὲ Υἱὸς διήλλαξε, τὸ δὲ Πνεῦμα τὸ ἅγιον φίλοις ἤδη καταστάσι δῶρον ἐγένετο... Καὶ ὁ μὲν ἀνέπλασε, τῷ δὲ ἀνεπλάσθημεν, τὸ δὲ Πνεῦμα ἐστὶ ζωοποιούν, ἐπεὶ καὶ κατὰ τὴν πρώτην δημιουργίαν ἡ Τριάς ὡς ἐν σκιαῖς ἐγράφετο. Ὁ μὲν γὰρ ἔπλασεν, ὁ δὲ χεὶρ ἦν τῷ πλάττοντι, ὁ δὲ Παράκλητος πνεῦμα τὴν ζωὴν ἐμφυσῶντι.

⁶⁶ Вж. и тълкувателната бележка на Νικόλαο Καβάσιλα в *Ἑρμηνεία τῆς θείας Λειτουργίας* ας 26 (PG 150, 424CD). Срв. Γρηγορίου Ἱερομονάχου, *Ἡ θεία λειτουργία, Σχόλια*, Ἀθῆναι 1982, σ. 282-284.