

## БОЖЕСТВЕНОТО ЗАКОНОДАТЕЛСТВО И НОРМАТА НА ПОЗНАНИЕТО СПОРЕД СВ. ГРИГОРИЙ ПАЛАМА

Още всред обилното ветхозаветно тематизиране на Закона Божи може да бъде инструктивно прочетено, че волята на праведния е в закона на Господа, при което той, праведният, размишлява денем и нощем върху този закон<sup>1</sup>. Законът Божи е в „сърцето“ му, той е в утробата му, вътре в него<sup>2</sup>. Божественият закон се мисли тук не като външно ръководство, а като иманентна на човека конститутивна сила.

Новият завет решително продължава тази линия. Сред своята диалектика на благодатта и закона, имаща корена си в Иоан. 1:17<sup>3</sup>, ап. Павел подчертава, че законът е свят (ἅγιος)<sup>4</sup> и духовен (πνευματικός)<sup>5</sup>. С това, естествено, се има предвид законът, който бива определян като Закон Божи, противостоящ на закона на греха (νόμος τῆς ἁμαρτίας). Именно законът Божи е във вътрешния човек и усладата в него се намира с вътрешния човек (κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον)<sup>6</sup>. Той, убедено твърди ап. Павел, е „законът на моя ум“ (νόμος τοῦ νοός μου)<sup>7</sup>. Духовният стил на мислене, „духовното мъдруване“ (φρόνημα τοῦ πνεύματος), което е живот и мир, противоборства срещу „плътското мъдруване“ (φρόνημα τῆς σαρκός), което е смърт и не се покорява на закона Божий, нито пък може да го стори<sup>8</sup>. Законът на духа, който дава живот в Христа Иисуса, освобождава от закона на греха и смъртта<sup>9</sup>. Пълнотата (πλήρωμα) на

---

<sup>1</sup> Пс. 1:2: „ἐν τῷ νόμῳ Κυρίου τὸ θέλημα αὐτοῦ, καὶ ἐν τῷ νόμῳ αὐτοῦ μελετήσῃ ἡμέρας καὶ νυκτός“ – „в закона на Господа е волята му и върху Неговия закон той размишлява денем и нощем“.

<sup>2</sup> Пс. 39:9: „...καὶ τὸν νόμον σου ἐν μέσῳ τῆς κοιλίας μου“ – „и Твоят закон е в сърцето ми“.

<sup>3</sup> „Защото Законът бе даден чрез Моисея, а благодатта и истината произлезе чрез Иисуса Христа“.

<sup>4</sup> Рим. 7:12.

<sup>5</sup> Рим. 7:14.

<sup>6</sup> Рим. 7:21-23.

<sup>7</sup> Рим. 7:23.

<sup>8</sup> Рим. 8:6-7.

<sup>9</sup> Рим. 8:2.

духовния закон е любовта (ἀγάπη)<sup>10</sup>; той е законът Христов (νόμος τοῦ Χριστοῦ)<sup>11</sup>. Един е Законодателят и Съдията – Иисус Христос, Господ – ὁ Κύριος<sup>12</sup>.

Законът Божи и Христов, формулиран като „закон на свободата“ (νόμος τῆς ἐλευθερίας)<sup>13</sup> или – по-често – като „закон на благодатта“ (νόμος τῆς χάριτος), спонтанно става тема още при ранните християнски автори, при което бива отнасян и към антропологическото, вкл. към структурата на човешкото познание като негова конститутивна база. При св. Максим Изповедник Въплъщението се тълкува вече като рекапитулация на изпълването на божественото законодателство. Чрез него са зададени трите аспекта на икономията (творението, откровението и спасението) и окончателно са установени трите закона: природният, писаният и духовният (или законът на благодатта), който е законът Христов в същински смисъл<sup>14</sup>. Законът на благодатта (ὁ τῆς χάριτος νόμος) учи непосредствено (ἀμέσως), настоява Максим, водените от него да подражават Богу<sup>15</sup>. Този закон, като свръхсъщностен, стои над всяка тварна същност и природа. Той обожава човека със силата на благодатта. В същото време той действа вътре в човека, довеждайки до съвършенство закона на природата<sup>16</sup>.

Проблематиката е нормативно обобщена при св. Иоан Дамаскин в XXII глава на неговата Ἐκθεσις τῆς ὀρθόδοξου πίστεως, еднозначно озаглавена Περί νόμου Θεοῦ καὶ νόμου ἁμαρτίας<sup>17</sup>, бивайки доизяснявана и в някои от следващите глави. Благата и свръхблага воля Божия формира закона, поучаващ живеещите в него, и те се движат в светлината му. Престъпването на тази повеля е грехът, също наречен „закон“ (νόμος τῆς ἁμαρτίας)<sup>18</sup>, асоцииран с плътското желание, плътската склонност и движение, тоест с неразумната част на душата<sup>19</sup>. Законът Божи е иманентен на човешкия ум (νοῦς) като „духовно семе“ (σπέρμα πνευματικόν), при което това семе свети посредством любовта и страха от Бога заедно с душата и поражда „духа на спасението“ (πνεῦμα σωτερίας)<sup>20</sup>. Светият Дух придава на ума силата на закона<sup>21</sup>.

<sup>10</sup> Рим. 13:10.

<sup>11</sup> Гал. 6:2.

<sup>12</sup> Иак. 4:12: „εἷς ἐστὶν ὁ νομοθέτης καὶ κριτής“.

<sup>13</sup> Вж. Иак. 1:25.

<sup>14</sup> Maximus Confessor, Quaestiones ad Thalassium, 64 (PG 90, 724C-728D).

<sup>15</sup> Ibid., 725B.

<sup>16</sup> Ibid., 725CD.

<sup>17</sup> PG 94, 1197C-1201A.

<sup>18</sup> Ibid., 1197C-1200A.

<sup>19</sup> Ibid., 1200B.

<sup>20</sup> De fide orthodoxa, IV, 24 (PG 94, 1209B).

<sup>21</sup> De fide orthodoxa, IV, 22 (PG 94, 1200B).

Станалият вътрешно присъщ на ума закон Божи притегля ума и подбужда съвестта (συνείδησις), която се определя още като „закон на нашия ум“ (νόμος τοῦ νοῦς ἡμῶν) и действа в синхрон с божествения закон<sup>22</sup>. Тя вижда и познава заедно със закона Божи (συνήδεται τῷ νόμῳ τοῦ Θεοῦ) и го желае<sup>23</sup>. Иоан добавя като необходимо пояснение, че първият фундамент на цялото законосъобразно поведение е вярата. Вярата се определя като резултат от слушането на Светото Писание, тоест учението на светия Дух (διδασκαλία τοῦ ἁγίου Πνεύματος), както и като общо постижение на гномичната воля (γνώμη) на човека и даровете на светия Дух<sup>24</sup>. Тази вяра довежда до съвършенство цялото Христово законодателство (τελειοῦται πᾶσι τοῖς νομοθετηθεῖσιν ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ)<sup>25</sup>, при което Христос изпълва и утвърждава целия закон<sup>26</sup>. Божественото, което превъзхожда всяка природа, всеки разум и всяка мисъл (ὑπὲρ φύσιν, καὶ λόγον, καὶ ἔννοιαν), изследва всички човешки и природни помисли (λογισμοί...)<sup>27</sup>. Дамаскин полага следователно мистичния опит, ума, дискурсивното богопознание и истинното познание изобщо в един хомогенен контекст, конституиран и управляван непосредствено от Закона Божи, който кълни вътре в душата.

Св. Григорий Палама посвещава на божественото Христово законодателство отделно съчинение, числящо се към по-късните му произведения. Писаният около 1355 г. Δεκάλογος τῆς κατὰ Χριστὸν νομοθεσίας разяснява ред по ред ветхозветния декалог от християнска перспектива. В него Палама асоциира божественото законодателство непосредствено и изключително с благочестивия начин на живот, тоест с областта на етическото и практическото. Познавателната и дори богопознавателната проблематика въобще не се дискутира. Даже думи като „разум“, „мислене“ или „познание“ не се споменават нито вед-

---

<sup>22</sup> Ibid. Още при Максим Изповедник съвестта бива схващана като съвместно разбиране, като общо „може да се знае“ на Бога и човека и като „Логосът Божи, който навлиза в душата“. Логосът Божи и неговият закон правят съвестта бдителна и законът Божи кълни в съкровеното на душата по силата на съвестта. Съвестта е строго лична сила; тя е личният съд над собствените дела и помисли, който работи във вътрешен диалог с Логоса. Съвестта е допускането на Възкресението Христово вътре в собствената душа. Благата съвест, правилното човеко-божествено „със-знание“ е основата както за добродетелите, така и за правилното ноетично и разумно познание за нематериалното и божественото – cf. Quaestiones ad Thalassium, 55 (PG 90, 544CD); Ambigua ad Ioannem, 10; 56 (PG 91, 1120BC; 1125B; 1173CD; 1380CD).

<sup>23</sup> De fide orthodoxa, IV, 22 (PG 94, 1200B).

<sup>24</sup> Ibid., 10 (PG 94, 1125C-1128A).

<sup>25</sup> Ibid., 1128A.

<sup>26</sup> Ibid., 25 (PG 94, 1213D).

<sup>27</sup> Ibid., 11 (PG 94, 1128B).

нъж. Единственото място, което евентуално би могло да визираща тази перспектива, гласи, че грешникът, както и дяволът, отхвърлят Бог в дела, думи и мисли (ἐν ἔργοις καὶ λόγοις καὶ διανοήμασιν)<sup>28</sup>. Тук областта на познанието и дискурса, спомената наистина съвсем абстрактно, се подвежда следователно безостатъчно под знаменателя на жизненото поведение, което именно е същинската територия за действие на божественото законодателство. На този, който не забравя Божиите повели и ги следва, Бог дава силата да върши волята Божия<sup>29</sup>. Ако човек съблюдава повелите за праведен живот и живее чрез тях, той, настоява Палама, изгражда в душата си „съкровищницата на благочестивостта“ (τῆς εὐσεβείας θησαυρός)<sup>30</sup>.

Дискурсивното познание на Бога и биващото очевидно не се числи непосредствено към този начин на живот. Палама възмутено отхвърля тезата, че човек може да стане способен на причастност към съвършенството и благодатта чрез постигането на истинни възгледи за биващото, което пък да се осъществява по силата на различаванията, силогизмите и анализите; че стремящият се към съвършенството и благодатта задължително трябва да изучава съответните методи с помощта на външните науки (παρὰ τῆς ἑξω παιδείας) и да ги прилага по съвършен начин<sup>31</sup>. Обратно на това, Палама нарича „истинен възглед“ (δόξα ἀληθῆ) не знанието (γνῶσις), добивано посредством думи и силогизми (διὰ λόγων καὶ συλλογισμῶν), а знанието, проявявано чрез дела и живот (δι' ἔργων καὶ βίου ἀποδεικνυμένη). Срещу всяка дума противоборства друга дума (λόγῳ παλαίει πᾶς λόγος), привежда и тук любимата си скептическа теза Палама. Коя дума обаче, пита той с емфаза, противоборства с живота?<sup>32</sup>

Истинното и съвършено богопознание е според Палама също жизнен опит. То е мистичното съзерцание на природните Божии енергии, причастността към тези енергии, чрез която светците живеят Бог в самия Бог. То се нарича „знание“ само преносно. Защото е не само познание, но и обожение (θέωσις). Затова бива описвано при Палама по-скоро като позитивен екзистенциален опит (πεῖρα) и непосредствена мъдра практика (πρᾶξις) в пребиваването при Бога. Тук Бог не се знае, а се живее. Тази причастност в опита, в която и законът Божи действа

---

<sup>28</sup> Dekalogus, 1 (V, 252, 29–30). Произведенията на Григорий Палама се цитират (с изключение на неговия *Символ на вярата*) според изданието Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα, edd. P. Chrestou ed alii, Thessaloniki, 1962 sqq. по том, страница и ред.

<sup>29</sup> Ibid. (V, 251, 14–17).

<sup>30</sup> Ibid., 10 (V, 260, 12–13).

<sup>31</sup> Triades, 1, 3, 13 (I, 423, 10–18).

<sup>32</sup> Ibid. (I, 423, 23–28).

директно в човека, предполага единението на целия човек с Бога отвъд рационалното знание и интелекта.

Как обаче стоят нещата със ситуацията, когато човек конфронтира един λόγος с някакъв друг λόγος, както сам Палама обозначава своята полемическа дейност и областта на вербалния и писмен дискурс въобще?<sup>33</sup> Дискурсът, включително богословският дискурс, очевидно не е елемент на съвършенството, мислено като състояние на обожение в този живот. Той не се числи към истинния живот, квалифициран като живеене на Божественото. Той, както се вижда, не му е иманентен. Все пак Палама маркира релацията между благочестивия живот по Божия закон и философско-богословския дискурс. Самопознанието (чието начало е разбирането на собствената си познавателна нищета), както и правилната употреба на методите на диайрезата, силогистиката и анализа предпоставят, настоява той, преобразяването на собствения ум в не-високомерен и не-зъл, което преобразяване може да бъде постигнато чрез усилено покаяние (или промяна на ума) и напрегната аскеза (δι' ἐπιπόνου μετανοία καὶ ἀσκήσεως συντόνου)<sup>34</sup>.

Относно дискурса тук се казва инструктивно, че подготовката за неговото успешно ползване (при което този процес се основава на божественото законодателство) е условието за възможност за безпогрешното ползване на разума. Тя обаче не е съставна част на дискурса, при което структуриращото я божествено законодателство няма непосредствена конститутивна сила спрямо дейността на разума. По симптоматичен начин Палама ползва в дискурсивните си изложения мистичния опит, акцентиран от него като истинно богопознание, в най-добрия случай илюстративно, не обаче като експлицитна доказателствена база. Действието на божествения закон в областта на дискурсивното се схваща като опосредствано. Отношението, фиксирано от Иоан Дамаскин, бива релативирано при Палама, при което на дискурсивното се придава една друга, самостойна конститутивна и регулативна основа.

Палама я описва в диалога си *Теофан*, появил се вероятно през 1343 г. Там той обещава да представи корена (ρίζα), който стои в основанията и е причината за правилността или неправилността на твърденията относно Бога (περὶ θεοῦ δογμάτων)<sup>35</sup>. От тази перспектива той формулира една валидна за дискурса норма на благочестието (γνώμων τῆς εὐσεβείας)<sup>36</sup>, управляваща дискурсивната теология, която Палама поставя на едно ниво с философията. Наистина, тази норма бива мо-

<sup>33</sup> Triades, 2, 1, 14 (I, 477, 8–9).

<sup>34</sup> Ibid., 1, 3, 13 (I, 423, 28–424, 2).

<sup>35</sup> Theophanes, 3 (II, 223, 17–19).

<sup>36</sup> Ibid., 10; 13 (II, 233, 23; 238, 11–12).

тивирана от закона Божи (неспоменат в този контекст ни веднъж), но в никакъв случай не е идентична с него<sup>37</sup>.

Нормата на дискурсивното познание е в съответствие с устройството на естествения човешки разум. Тя изисква стриктно придържане към християнските догми, дефинитивно изключвайки при това хипотезата за наличие на противоречия в догматичната система<sup>38</sup>. Тя изисква още безкомпромисно прилагане на логическите закони<sup>39</sup> и категорично изключване на терминологичната омонимия<sup>40</sup>. Основата се на тази норма, Палама се осмелява да издигне едно „правило на догмите“ (γνώμων τινὰ δογμάτων)<sup>41</sup>, чрез което могат да бъдат различавани правилните от неправилните твърдения. Наистина, успоредно с любовта към ближния, бива прогласено едно рамково условие за неговото действие: помощта от страна на „Бог на любовта“, на която прилагащият познавателната норма се надява (σχήσειν ἐλπίσας συλλήπτορα τὸν τῆς ἀγάπης θεόν)<sup>42</sup>. Този „Бог на любовта“ е несъмнено тъждествен с Даващия и Изпълващия духовния закон при ап. Павел. За разлика от схващането на ап. Павел обаче Бог действа според Палама не непосредствено конститутивно в областта на познанието. Познавателната норма се основава върху конституцията на естествения човешки разум и кореспондира едва опосредствано с Божия закон в собствения смисъл на думата. Палама декларира увереността си, че чрез това правило може да изпитва истината на всички твърдения и да привежда свидетелство (τεκμήριον) и необходимо доказателство (ἀπόδειξις) за прогласяваната от него истина<sup>43</sup>, както и че е в състояние не само да показва и представя, но и да изследва и доказва<sup>44</sup>.

---

<sup>37</sup> Тезата на Палама би могла да получи някаква крехка подкрепа напр. при св. Григорий Богослов. Той именно включва в един контекст разумното размишление (λογισμός), „конника“, и подходящо удържащия страх от Бога или благоговение пред Божественото (εὐλάβεια), „юздата“ при философстването за Божественото (Gregorius Nazianzenus, Oratio 27, 5, 5–7, цит. по Gregor von Nazianz, Theologische Reden, übers. u. eingel. von H. J. Sieben, Freiburg – Basel – Wien, 1996, 76; бълг. превод: Григорий Назиански, Пет богословски слова, прев. И. Христов, ГАЛ-ИКО, С., 1994, 28 – там Иван Христов даже превежда εὐλάβεια директно с „благочестие“). Става обаче дума за много далечна аналогия, която само по силата на някаква свръхинтерпретация би могла да приведе в съзвучие думите на Григорий Богослов с тезата на Палама. Във всеки случай Палама не се позовава на това място при Григорий Богослов.

<sup>38</sup> Ibid., 13 (II, 238, 11–17).

<sup>39</sup> Ibid., 3; 22 (II, 223, 13–15; 248, 26–249, 9).

<sup>40</sup> Ibid., 28 (II, 256, 5–7).

<sup>41</sup> Ibid., 3 (II, 223, 2).

<sup>42</sup> Ibid. (II, 223, 1).

<sup>43</sup> Ibid. (II, 223, 3–9).

<sup>44</sup> Ibid., 13 (II, 236, 23–26).



На този фон не бива да е изненада, че първите теоретични съчинения на Палама са тъкмо двата *Аподиктични трактата* (Λόγοι ἀποδεικτικοὶ δύο)<sup>45</sup>, в които (както и в свързаната с тях кореспонденция с Варлаам и Акиндин<sup>46</sup>) се утвърждава възможността за извеждане на аподиктични силогизми относно Божествеността. Наистина той се отклонява в няколко пункта от Аристотеловото учение за силогизма, основанието за което са тъкмо различаващите се от Аристотеловото учение метафизични позиции на Палама и византийската философия. На първо място иде реч за основоположното диференциране между същност, битие и съществуване, което не е валидно за Аристотеловата метафизика<sup>47</sup>. От този метафизичен хоризонт Палама настоява, че същността остава непознаваема във всяко отношение, докато съществуването и уникалността на Бога са доказуеми чрез богословски силогизми, имащи необходима валидност<sup>48</sup>.

Общите понятия и аксиоми на богословския аподиктичен силогизъм трябва при това да се различават от обичайните продукти на човешкия разум. Начало и първа предпоставка на този силогизъм следва да са непоколебимите принципи на Светото Писание, християнските догми и съответните твърдения на църковните отци, от които могат да бъдат извеждани необходимо валидни заключения<sup>49</sup>. Палама е съответно твърдо убеден, че е в състояние, следвайки действието на познавателната норма и ползвайки правилото, да произвежда с неотменна необходимост твърдения, които са в пълно съответствие с верските догми и богословието на светите отци<sup>50</sup>. Тази процедура му дава основания да разширява аксиоматичната база на спекулативната теология и философията отвъд границите на догматиката *par excellence*. Той си позволява при това да схваща като аксиоматично валидни някои теологумени, неутвърждавани дотогава от никой събор, и да действа като законодател в теологията на своето време.

Особено знакови в това отношение са неговите съчинения, писани преди 1351 г. През тази година съборът, свикан от Константино-

---

<sup>45</sup> I, 19–153.

<sup>46</sup> Ibid., 200–312.

<sup>47</sup> Вж. **Христов, И.** Битие и съществуване в дискусията за метода между св. Григорий Палама и Варлаам. – *Хуманизъм, култура, религия*, (изд.) И. Христов и др., С., 1997, 37–48.

<sup>48</sup> Cf. Epistula I ad Akindynon, 8 (I, 211, 26–212, 19).

<sup>49</sup> Cf. Ibid., 8; 10; 11 (I 211, 7; 214, 29; 215, 3–17). И тук следва да се напомни, че според Палама „атеистично“ и „неразумно“ са почти синоними – Capita 150, 141 (V, 114, 11–12). Той смята, че познавателната система на атеиста е непълноценна и никога не би развивал богословски силогизъм пред атеист. За останалите обаче споменатите положения имат аксиоматична валидност.

<sup>50</sup> Dialogus cum Gregora, 4 (V, 195, 12–23).

полския синод, потвърждава за първи път експлицитно богословската правомерност на Паламитското учение за енергиите (приемайки като свой документ *Томоса*, съставен от Нил Кавасила и Филотей Кокин). По-късните изявления на Палама имат право да се позовават на това решение. Не обаче и по-ранните.

По формата си полемичните обикновено съчинения на Палама от средата на 30-те години са богословски дискурсивни изложения, опитващи се да докажат коректността на един теологумен (и следствията от него) посредством правомерната му връзка с църковното учение и християнската догматика. Изследователят може да бъде съблазнен да припише съдържащите се в тях обвинения в *какоδοξία* и склонност към ерес спрямо неговите опоненти на реторичните особености при полемизирането във Византия. Същинските претенции на Палама са обаче много по-високи.

Те са почти директно изказани в неговото съчинение *Περὶ θείας καὶ θεοποιοῦ μεθέξεως*<sup>51</sup>, появило се през 1341–1342 г. Вярата предвожда християнските догми, пише той, а не някакво доказателство (*ἀπόδειξις*). Догмите обаче, трябва да бъде отбелязано тук, са в последна сметка дискурсивно формулирани и изискват дискурсивното си отстояване и разясняване. Този, внушава поради това Палама в контекста на тезата си, който тълкува догмите силогистично непротиворечиво и желае да изведе въз основа на догмите необходимите следствия чрез доказателства, трябва да е в перфектна *sumfwn*...а със светците и техните твърдения<sup>52</sup>. Доказателствената процедура има корена си не в самата вяра и следователно не в основата на догмите, а е производ на човешкия интелект въз основа на догмите. Епистемната „норма на благочестието“ изисква именно безпогрешното съгласуване с твърденията на отците, с догмите и със Светото Писание, за да стане възможно извеждането със силата на интелекта на незаобиколими, необходимо валидни и следователно догматични истини. Основавайки се на това, Палама казва, че Бог е онзи, който дава *λόγος*-а при „отварянето на устата ни“ (*ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματος ἡμῶν*), но говоренето заради самата истина, противчането на истинния дискурс е лично дело на говорещия и мислещия, което често влиза в сблъсък с мнението на мнозинството и поради това заслужава лична похвала<sup>53</sup>. Със същото основание речта на онези, които противостоят на говоренето, вярно на истината, се квалифицира не непременно като „не-верска“, обаче несъмнено като „*ἄσύνετος*“ (тоест като не-умна, страдаща от липса на интелектуално разбиране) – нейните производители са „*ἄσυνέτως λέγοντες*“<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> Ed. Chrestou, II, 137–163.

<sup>52</sup> Cf. *ibid.*, II, 137, 9–12.

<sup>53</sup> Theophanes, 33 (II, 262, 23–30).

<sup>54</sup> *Ibid.* (II, 262, 15).



От тази перспектива Палама си позволява да вмениява и отпадане от Православието на онези, които влизат в противоречие с централните тези на неговата богословска система, изведени посредством „нормата на благочестието“, доколкото схваща позициите им като опровергани директно чрез догматичната база. Той пише например против Варлаам, че привлича чрез измама към мнението на „родствените“ (ὁμοφύλοι) му латини, „отстранени заради това от кръга на нашата църква: че не благодатта, а самият Дух Свети както се провожда от Сина, така и произтича от Сина“. Този извод се извлича обаче от тезата на Варлаам, според която само Бог е безначален и вечен, докато придаваната чрез Сина благодат, а с това и всяка излъчвана от Него енергия, трябва да е по необходимост тварна<sup>55</sup>. Още по-яростно се навърля той срещу него в последните глави на *Триадите* заради отричането на Паламитското енергийно учение<sup>56</sup>, с което до голяма степен предписва бъдещото осъждане на Варлаам. По същия начин подхожда и към Акиндин в писаните през 1343–1344 г. *Антиретики* срещу него. По това време обаче Паламитската версия на енергийното учение все още не е утвърдена от нито един събор.

Още по-решителен е този ход в неговия *Символ на вярата* (Ὁμολογία πίστεως), изискан от Синода по време на най-ожесточените богословски дебати. В него Палама дръзва да включи към догматичната база енергийното учение във формата, в която го тълкува. Както следва да се очаква, *Символът* започва с триадологично изповедание. След представянето на православното догматично тълкуване на Отца и Сина (с едно уместно христологично изложение), става дума за Светия Дух като божествено Лице и Утешител. След като отбелязва, че провождането и проявлението на Параклет, който се явява не по същност, а според благодатта, силата и енергията, е дело (εργον) на цялата Троица, Палама продължава изложението си с тезата, че не само свръхсъщностната същност, но също така и благодатта, силата, енергията, блясъкът, царството, непреходността и изобщо всичко, в което ангелите и хората биват причастни Богу, е общо на цялата Троица. В следващите изречения Палама изказва основните положения от своето тълкуване на енергийното учение, при което решително отхвърля каквато и да е съставност на Божествеността, следваща от множествеността на силите и енергиите<sup>57</sup>. В последната част на *Символа*, след споменаване-

<sup>55</sup> Triades, 3,1,3 (I, 617, 26–618, 11).

<sup>56</sup> Triades, 3, 3,16 (I, 693, 19–694, 18).

<sup>57</sup> PG 151, 766AC. Вж. ново издание на този *Символ* (*Изповедание на православната вяра в изложение на пресветия Митрополит Солунски, Господин Григорий Палама*) и негов превод на български, изготвени от Иван Христов, в: *Архив за средновековна философия и култура*, 17 (2011), 196–207: вж. там параграф g (с. 200–201).

то на седемте Вселенски събора, Палама подчертава, че почита и по-местните събори, утвърждавали благочестието и евангелския начин на съвместен живот (εὐσεβεία καὶ εὐαγγελικὴ πολιτεία). По-нататък той говори обаче само за събора от 1341 г., порицал Варлаам и Акиндин. На това отгоре цитира не решенията на събора, а излага собственото си тълкуване на учението им (сякаш Варлаам и Акиндин са развивали някаква идентична обща доктрина) и насочва към съставения от самия него и подписан от атонските игумени *Агиоритичен томос*<sup>58</sup>. Този ход е нужен тъкмо поради факта, че съборът от 1341 г. потвърждава томоса само по принцип. Той осъжда като хула укорите на Варлаам срещу атонските монаси заради молитвената им практика и съзерцанието на Таворската светлина, просто забранявайки при това по-нататъшната дискусия по тези въпроси. Тогава няма специална съборна санкция на паламитското енергийно учение. В своя *Символ на вярата* Палама въвежда следователно учението си, развито по силата на нормата на благочестието, като догматична истина, независимо от това, че през 40-те години то няма официално църковно признание и не е можело да се гледа като догматично учение, както се вижда и от последвалите събития.

Под формата на заключителна бележка следва най-напред да се забележи, че заявеното опосредстване на действието на закона Божи в областта на интелектуалното и разумното, както се въвежда то от Григорий Палама чрез функцията на епистемната „норма на благочестието“, има своето културно-историческо основание. Целият период, който продължава да бъде наричан „Палеологов ренесанс“ (макар тогава да не е било възстановявано нищо старо), следва да бъде определян като едно перманентно кризисно време. Кризата обхваща всички измерения на социалния живот и мотивира една дълбока криза на идентичността: и за най-усърдните традиционалисти християнската икумена е идеал, нямащ вече еквивалент в реалността. Предизвикващият удивления интелектуален разцвет през този период също е резултат от трескавата свръхпродукция на проекти, целящи ново конструиране или обаче иновативно реконструиране на ромейската културна цялост<sup>59</sup>. Всички автори демонстрират при това ясно съзнание, че някакво възстановяване на културната ситуация, функциони-

---

<sup>58</sup> Ibid., 768BC; вж. в изданието на Иван Христов параграф z (с. 204–207). Вж. оригиналния текст и български превод на Агиоритичния томос (изд. и прев. И. Христов) в *Архив за средновековна философия и култура*, 17 (2011), 192–195.

<sup>59</sup> Cf. T. M. Kolaba, *Repercussions of the second Council of Lyon (1274): Theological Polemic and the Boundaries of Orthodoxy*, in: *Greeks, Latins and Intellectual History 1204–1500*, (edd.) M. Hinterberger and C. Schabel, Leuven – Paris – Walpole, MA, 2011, 66.

раща преди 1204 г., е дефинитивно невъзможно, независимо от това, че формираният през предходните 150 години (приблизително след средата на XI в.) културен лик остава нормативно валиден до края на същински византийския период. Исихастите паламити не правят никакво изключение.

При това състояние на нещата никой няма вече право да твърди, че благочестивият и даже светият начин на живот директно гарантира един коректен богословски дискурс. Съдържателният обем на спекулативната теология е станал вече твърде голям и субтилен. Неговото владение изисква интелектуална умелост, упражняване и практика. Саморазбираемостта на тъждествеността между истинно и правилно мислене е сериозно разколебано. Самият Палама се обявява за адвокат на исихастите, на чийто начин на живот се възхищава, при което той си дава сметка, че повечето от неговите герои не са в състояние да представят адекватно позицията си чрез коректен богословски дискурс. Макар сам да упражнява исихастката психосоматична практика, в своите дискурсивни изложения той никога не се позовава директно на нея.

Дори на този фон ходът на Палама следва да се оценява като радикално смел и иновативен. От системно-богословска гледна точка равнополагането на интелектуално произведени теологумени с догматичните положения изглежда в най-добрия случай подозрително. Види се, прякорът „нов богослов“ (мислен във византийската традиция винаги пейоративно – първоначално и в случая със св. Симеон Нови Богослов), постоянно приписван на Палама от страна на Акиндин, не е съвсем безоснователен. При това той засяга учението на Палама най-вече методологично, а едва след това, и ако въобще го засяга, съдържателно.

Автономната в голяма степен конституция на богословския разум при Палама поставя с обратна сила много сериозно под въпрос етиктирането на неговия начин на мислене и на самия него като „обскурантен“ или „ирационален“. Мистичният или богословски опит, определян от Палама като истинно богопознание, е непосредствено дискурсивно неартикулируем. Той не може да бъде обозначаващ нито като „ирационален“, нито като „рационален“, тъкмо защото е свръхразумен и не се отнася директно към дейността на разума. Той протича отвъд разума и интелекта. В областта на богословския дискурс обаче Палама делегира, както показва настоящето изследване, необичайно широки пълномощия на „благочестивия интелект“ и „благочестивия разум“. С оглед действителното състояние на нещата, определението „ирационален“ изглежда във висока степен ирелевантно.

## Zusammenfassung

### **Die Gesetzgebung Gottes und die Erkenntnisnorm bei Gregorios Palamas**

Das Gesetz Gottes ist noch bei den frühen christlichen Autoren thematisiert, indem es auch auf die anthropologische Ebene inklusive auf die Struktur der menschlichen Erkenntnis als ihre konstitutive Basis bezogen wird. Diese Sicht wird bei Johannes Damaskenos normativ zusammengefasst. Damaskenos setzt die mystische Erfahrung, den Glauben, den Intellekt, die diskursive Gotteserkenntnis und die wahre Erkenntnis im Allgemeinen in einem Zusammenhang, der durch das Gesetz Gottes unmittelbar verwaltet wird. Dieser Bezug findet bei Gregorios Palamas eine Relativierung. Die Wirkung des göttlichen Gesetzes im Bereich des Diskursiven wird als vermittelt konzipiert. Palamas assoziiert die göttliche Gesetzgebung unmittelbar mit dem Bereich des Ethischen oder des Praktischen. Regulativ im Bereich des Diskursiven ist dagegen die „Norm der Frömmigkeit“. Sie wird durch das Gesetz Gottes zwar motiviert, ist aber mit ihm durchaus nicht identisch. Die Norm der diskursiven Erkenntnis entspricht der Beschaffenheit der natürlichen menschlichen Vernunft. Aufgrund dieser Norm wagt Palamas, „Richtregel der Dogmen“ zu verrichten, dadurch man die richtigen von den falschen Sätzen unterscheiden kann. Er ist überzeugt, dass man kraft der Wirkung der Erkenntnisnorm und der Richtregel imstande ist, mit zwingender Notwendigkeit Sätze zu prägen, die in voller Übereinstimmung mit den Dogmen und der Theologie der heiligen Väter stehen. Dieses Verfahren gibt ihm Gründe, die axiomatische Basis der spekulativen Theologie und der Philosophie über die Grenzen der Dogmatik schlechthin zu erweitern. Die Position des Palamas fordert, die ihm trivial zugeschriebenen „Irrationalismus“, „Obskurantismus“ etc. in Frage zu stellen und als irrelevant zu betrachten.