

## БОГОСЛОВИЕТО НА БОЖЕСТВЕНИТЕ ЕНЕРГИИ: АКТУАЛНОСТ И ПРОБЛЕМАТИКА

### I. Въведение

Учението за Божията същност и енергии получава своите богословски очертания за първи път още при кападокийските отци – св. Василий Велики, св. Григорий Богослов и св. Григорий Нисийски, а по-късно се доразвива и уточнява най-вече от св. Максим Изповедник и от отците на Шестия вселенски събор (680–681), получавайки своята окончателна формулировка в творбите на св. Григорий Палама и догматичните документи на Църковните събори, проведени в Константинопол през 1341, 1347, 1351 и 1368 г.<sup>1</sup> След падането на Византия под Османска власт по редица комплексни причини от социален, политически, културен и в крайна сметка, църковен характер това учение значително загубва силата на своята богословска артикулация, запазвайки своето присъствие предимно в православния монашески духовен живот и в богослужението. Нещо повече, св. Никодим Светогорец (1749–1809), който подготвя ръкописа за първото издание на *Добротолюбие* (1777), свидетелства, че дори и на Света гора практиката на исихастката постоянна молитва е била съхранена само от малцина<sup>2</sup>. На същото място св. Никодим изразява огорчението си, че св. Григорий Палама остава неразбираем за съвременниците му, „защото те не познават отците и нямат духовен опит“. Други свидетелства сочат, че името на св. Григорий Палама е отсъствало дори от проповедите на известни богослови от XVII век, писани за втората неделя на Великия пост<sup>3</sup>. След публикуването на *Добротолюбие* на гръцки език през

---

<sup>1</sup> Dragas, G. Book review of Koutsourès, D. Synods and Theology connected with Hēsychasm: The synodical procedure followed in the hēsychastic disputes. Athens: Sacred Metropolis of Thebes and Levadeia, 1997. – *The Greek Orthodox Theological Review* 45, No. 1–4, 2000, 631–646.

<sup>2</sup> Νικοδήμου Ἀγιορείτου, Συμβουλευτικὸν ἐγχειρίδιον, ἔκδ. Σωφρονίου Μοναχοῦ Ἀγιορείτου, 2η ἔκδ., Ἀθῆναι, 1885, 18–19.

<sup>3</sup> Καλλακμάνη, Β. Ἡ μνήμη τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ κατὰ τὴν περίοδο τῆς Τουρκοκρατίας. – В: Θεολογικὰ ρεύματα στὴν Τουρκοκρατία. Θεσ/νίκη, 2009, 306–326.

1782 г., през 1793 г. следва и публикуването на славянския му превод на преп. Паисий Величковски (1722–1794). След забравата от няколко столетия преводът на преп. Паисий Величковски слага едно ново начало на славянската аскетическа литература и се превръща в една от най-четените духовни книги в Русия, като до 1902 г. излизат 7 негови издания. Неколкократното издание на *Добротолубието* поражда интерес към учението на св. Григорий Палама в Русия. В края на XIX в. се появяват първите по-сериозни трудове, посветени на богословието на Солунския светец<sup>4</sup>, но те определено не могат да се разглеждат като достатъчни за пълноценното преоткриване на учението за Божията същност и енергии. Чак в началото на XX век, векове след съборните решения от средата на XIV век, учението за Божията същност и енергии бива преоткрито, за да заеме отново своето неоспоримо място в православната богословска мисъл и духовен живот<sup>5</sup>.

Целта на настоящата работа е да постави въпроса: Възможно ли е да се приеме, че съвременните православни богослови са единомисленици за мястото и ролята на учението за нетварните Божии действия или енергии в православното богословие? По всичко изглежда, че отговорът на този въпрос е отрицателен. Напълно възможно е дори да се говори за съществуването на криза на богословските му интерпретации. Една от основните причини за наличието на подобна криза би могла да се обясни с широкия обхват от богословски теми, които учението засяга. Изглежда, че именно тази негова всеобхватност улеснява възможността за неговото фрагментиране и проблематизиране. От друга страна обаче, именно тази всеобхватност превръща учението за различието между Божията същност и енергии в един от херменевтичните ключове за разбирането на православното богословие като цяло.

---

<sup>4</sup> **Игумен Модест.** *Святой Григорий Палама, митрополит Солунский, поборник православного учения о Фаворском свете и действиях Божиих.* Киев, 1860; **Еп. Порфирий (Успенский)** *История Афона*, т. 3, Афон монашеский, СПб, 1892; **Успенский, Ф.** *Очерки по истории византийской образованности.* СПб, 1892; **Еп. Алексей (Доброницын).** *Византийские церковные мистики XIV в. (преп. Григорий Палама, Николай Кавасила и преп. Григорий Синаит).* Православный собеседник, Казань, 1906; **Соколов, И.** *Св. Григорий Палама, архиепископ Фессалоникский, его труды и учение об исихии. По поводу исследования Г. Х. Папамихаила: Ο ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης.* Αλεξάνδρεια, 1911. Повече детайли за историята на исихазма в Русия могат да се намерят в: **Экономцев, Иоанн, игумен.** *Исихазм и возрождение. – В: Православие. Византия. Россия (Сборник статей).* Москва, Христианская культура, 1992, с. 168.

<sup>5</sup> **Tanev, S.** ΕΝΕΡΓΕΙΑ vs ΣΟΦΙΑ: The contribution of Fr. Georges Florovsky to the rediscovery of the Orthodox teaching on the distinction between the Divine essence and energies. *Int. Journal of Orthodox Theology* 2, № 1, 15–71: <http://orthodox-theology.com/media/PDF/IJOT1-2011/05-tanev-energeia-1.pdf>.

Моята лична убеденост в това бе породена първоначално от запознаването ми със синтеза на проф. Георги Каприев, предложен в книгата му *Византийската философия*<sup>6</sup>. Подчертавам това, защото, от една страна, предложеният от проф. Каприев синтез представлява съществен принос към православната интерпретация на учението за енергиите, а от друга страна, за да използвам случая да подчертая действената „българска следа“ в богословската интерпретация на учението за енергиите, която включва и други български изследователи, като например: доц. Иван Христов с работите му върху богословието на св. Григорий Палама, и по-специално върху проблематиката, свързана с ранния стадий на дебата му с Варлаам Калабрийца за възможността да се използват аподиктични съждения в богословието<sup>7</sup>; доц. Мариян Стоядинов с труда му върху Божията благодат<sup>8</sup>, в който се предоставя един друг систематичен богословски анализ на учението за енергиите като част от цялостното учение на Църквата за Божията благодат; проф. Калин Янакиев със студиите му върху Исихазма<sup>9</sup>; и не на последно място, доц. Свилен Тутеков, който се спира на богословието на нетварните енергии като онтологична предпоставка за аретологията<sup>10</sup>. Заслужават внимание и книгите на: Иван Марчевски – *Исихазмът: Учението за несътворените божествени енергии*<sup>11</sup>, и проф. Цочо Бояджиев – *Две университетски лекции*<sup>12</sup>.

---

<sup>6</sup> **Каприев, Г.** *Византийска философия*. С., Първо издание, С., Лик, 2001; Второ допълнено издание, С., Изток-Запад, 2011.

<sup>7</sup> **Христов, И.** Битие и съществуване в дискусията за метода между св. Григорий Палама и Варлаам. – В: *Хуманизъм, Култура, Религия*, С., Лик, 1997, 37–49; Естественият разум и свръхестественото озарение в дебата между Варлаам и св. Григорий Палама. – *Критика и Хуманизъм*, № 1, 2001, 126–134.

<sup>8</sup> **Стоядинов, М.** *Божията благодат*. В. Търново, Праксис, 2007.

<sup>9</sup> **Янакиев, К.** Светлината на Исихазма. Встъпителна студия. В: *Патриарх Евтимий. Съчинения*. С., Наука и изкуство, 1990, 5–40. Вж. също: **Янакиев, К.** Таворският опит. Гл. 6. – В: *Богът на опита и Богът на философията. Рефлексии върху Богопознанието*. С., Анубис, 2002, 192–206.

<sup>10</sup> **Тутеков, Св.** Добродетелта заради истината (Богословски и антропологични основи на аретологията). ВТ, 2009, и по-конкретно първа глава: Ето сът и добродетелта на Бога (Богословско-онтологични предпоставки на аретологията).

<sup>11</sup> **Марчевски, И.** *Исихазмът – Учението за несътворените божествени енергии и светлини*. Ямбол, Монархически-Консервативен Съюз, 1996.

<sup>12</sup> **Бояджиев, Ц.** *Две университетски лекции*. С., Слово, 1997.

## II. Учението за Божиите енергии: актуалност и проблематика

В какво се изразява проблематизирането на учението за Божиите енергии? Като най-ярък израз на това проблематизиране може да се посочи фактът, че съществува една ясно определена поляризация в съвременните му интерпретации, поляризация, която в най-опростения си вариант може да се разглежда като израз на две различни мотивации, а именно „за“ и „против“ него. Наличието на тази поляризация представлява може би един от най-сериозните проблеми, с който православното богословие има тепърва да се справя. Сериозността на проблема се дължи на две основни причини. *Първата* от тях е, че понякога богословският анализ на учението за енергиите се основава на конкретни пред-положени мотивационни рамки, в които то или може, или не може да се вмести. Опасността от такива подходи се състои в това, че специфичният контекст и конкретните мотивационни рамки могат да се превърнат в херменевтична призма, която да повлияе съществено на предоставения анализ. *Втората*, и то по-съществена, причина за сериозността на проблема се основава на това, че учението за Божиите енергии не е просто *теологуменон*, а е директен резултат от съборни решения. Тук е подходящо да се припомним думите на о. Г. Флоровски по отношение на това, че: „Тази основна разлика (между същност и енергии (б. а.) е била официално приета и доразвита на Великите събори в Константинопол през 1341 и 1351 г. Онези, които отрекли тази разлика, били анатемосани и отлъчени от общение. Анатемизмите на събора от 1351 г. били включени в Триода на службата за неделя Православна. Това решение е задължително за православните богослови“<sup>13</sup>.

Категоричността на о. Г. Флоровски подчертава назрялата необходимост за това, православната общност да изрази едно ясно становище по отношение на вселенския характер на църковните събори от XIV век. Интересното е, че този въпрос придобива все по-актуално значение във връзка с разпространеното наскоро предложение от страна на Атинската архиепископия за подготовката за приемането на свикания при св. Фотий Велики през 879–880 г. Константинополски събор за Осми вселенски и на свикания през 1351 г. Константинополски събор (на св. Григорий Палама) за Девети вселенски. Предложението се базира на това, че на тези събори са изпълнени всички историко-канонични и догматично-богословски предпоставки те да бъдат приети като Вселенски.

---

<sup>13</sup> **Флоровски, Г.** Свети Григорий Палама и преданието на св. Отци. – В: *Библия, Църква, Предание (Православно гледище)*, С., Православен калейдоскоп, 2003, с. 155.

Но нека разгледаме по-конкретно за каква поляризация става дума, привеждайки примери на някои от, меко казано, по-скептичните мнения. Първият пример включва твърдения на Норман Ръсел, който е известен с работата си върху Обожението през вековете<sup>14</sup>, а така също и с изящните си преводи на редица трудове на съвременни православни богослови на английски език.

„Противниците на Палама не бяха еретици. Но както много от Отците от четвърти век, които имаха резерви по отношение на думата *homoousios* (единосъщен), така и те не приеха новата терминология и дръжаха на това, което за тях беше ‘ученията, унаследени от отците’ – *ta patria dogmata*. Потокът от писания на Палама успя да убеди някои от тях, но в крайна сметка неговата победа бе до голяма степен резултат на завземането на патриаршеския трон от страна на неговите поддръжници. Неговата (на Палама – б. а.) версия на Обожението бе добавена към православно учение в резултат на неговата канонизация от събора през 1368 г., но за интелектуалците, за които тя бе всъщност предназначена, тя остана – и все още е – противоречива“<sup>15</sup>.

На друго място<sup>16</sup> Норман Ръсел обсъжда причините за преоткриването на православно учение за Обожението, посочвайки като основен фактор преоткриването на богословието на св. Григорий Палама. Това преоткриване според него „е било подпомогнато съществено от публикуването през 1931 г. в реномирания *Dictionnaire de théologie catholique*<sup>17</sup> на една статия на Мартин Жюжи, посветена на св. Григорий. Жюжи, който е член на Августиниански религиозен орден и голям експерт по византийско богословие, обявява учението на Палама за различieto между Божиите същност и енергии като фундаментално погрешно, а разбирането му за обожавателната нетварна благодат за ‘граничещо с ерес’. Това предизвиква енергичната реакция от страна на Руското общество, установило се по това време в Париж след Болшевишката революция от 1917 г., а така също и след екстрадирането на най-забележителните интелектуалци от Ленин през 1922 г. Тази защита на Палама скоро довежда до установяването на разбирането за Обожението, което се възприема като основаващо се преди всичко на различieto между същност и енергии. Ако този дебат се бе провел на

---

<sup>14</sup> **Russell, N.** *Fellow Workers with God: Orthodox Thinking of Theosis*. New York, St Vladimir's Seminary Press, 2009.

<sup>15</sup> **Russell, N.** *Theosis and Gregory Palamas: continuity or doctrinal change?* – *St Vladimir's Theological Quarterly* 50, № 4, 2006, 357–379.

<sup>16</sup> **Russell, N.** *Fellow Workers with God – Orthodox Thinking on Theosis*, Crestwood, New York, USA: St Vladimir Seminary Press, 2009, p. 14.

<sup>17</sup> **Palamas, Grégoire.** *Dictionnaire de théologie catholique*, tome 11, col. 1735–1776; Palamite (Controverse). *Dictionnaire de théologie catholique*, tome 11, col. 1777–1818.

руски език, той би привлякъл относително малко внимание. Фактът обаче, че дебатът се е провел на френски език, е имал дългосрочни последици“.

По друг повод<sup>18</sup> Норман Ръсел, след като коментира аргументите на Вл. Лоски за ролята на антиномичните твърдения в богословието, посочва, че „за много други обаче различието между същност и енергии изглежда, че води до сериозни логически трудности. На първо място, то изглежда, че разделя Бог на две части, като по този начин води до възникването, в допълнение на лицата на Троицата, на една четвърта ипостас, както са твърдели и опонентите на Палама. На второ място, ако се приеме, че Бог със своите енергии, които всъщност са самият Бог, изгълва цялото Творение, то става много трудно да се избегне обвинението в пантеизъм“.

Според Ръсел тази дилема е изразена много добре от Аристотел Папаниколау под формата на следното съждение: „Ако енергиите са Бог самият, тогава всичко съществуващо е Бог. Ако пък всичко съществуващо не е Бог, тогава енергиите не са точно Бог самият“<sup>19</sup>. За Папаниколау „би било некоректно разликата между същност и енергии да се определя като нелогична, тъй като нейният парадоксален характер се основава на парадоксалното събитие на бого-човешкото единение“. Според него обаче, независимо че „тази разлика противоречи на един от основните закони на логиката, закона за непротиворечието“<sup>20</sup>, за Вл. Лоски това не е представлявало проблем, защото богословските твърдения отразяват парадоксалния реализъм на бого-човешкото общение и не могат се сведат до законите на формалната логика, които са неприложими извън контекста на тварния свят<sup>21</sup>.

Вторият пример включва твърдения на о. Джон Бер, професор по патрология и настоящ Декан на Православната семинария „Св. Владимир“ в Ню Йорк, САЩ. „Днес може би все повече и повече хора наричат себе си християни, но за тях Христос е по-скоро ‘моят личен Спасител, Който ми помага да намеря щастие си и истинското си аз’, или пък ‘Христос на абстрактното богословие, чието Въплъщение се отразява върху моето Обожение само ако успее да се свърже с божествените енергии’. Това не е Христос от Писанията, в Чиято светлина можем да се познаем едновременно, и себе си, такива каквито сме – грешници, живеещи в смърт, и величието на Бога, чиято сила ‘се в немощ напълно проявява’ (2 Кор. 12:9)”<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Russell, N. *Fellow Workers with God – Orthodox Thinking on Theosis*, p. 14.

<sup>19</sup> Papanikolaou, A. *Being with God – Trinity, Apophatism, and Divine-Human Communion*. Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 2006, p. 27.

<sup>20</sup> Ibid.

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> Бер, Дж. Вярност и творчество. – В: *Православието и светът днес*, Сборник материали от Шести конгрес на Висшите православни богословски



По друг повод<sup>23</sup> о. Джон Бер предлага един интересен коментар, чрез който се опитва да обясни преоткриването на св. Григорий Палама в православното богословие на XX в. „През XX в. руските богослови в чужбина, имигрантите, установили се на Запад, е трябвало да разказват за самите себе си пред хората на Запад, хората, с които те заедно учат, работят и живеят. Това довело до тяхното все по-голямо самоосъзнаване... Православното богословие преоткрива св. Григорий Палама благодарение именно на този кръг от руски богослови имигранти. През XIX в. в Русия св. Григорий Палама не е бил преподаван. Той не е бил част от катехизиса, трудовете му не са публикувани и не е имало гръцко издание на текстовете му. До голяма степен преоткриването на св. Григорий Палама става в отговор на една статия, написана от католическия богослов Мартин Жюжи<sup>24</sup>, който твърди, че православните богослови са изоставили Палама за последните седемстотин години: те не са го преподавали, той не е бил част от катехизиса и той не е бил част от богословието. Макар и името му да е запазено за Втората Неделя от Великия пост, той не присъства никъде в ученията на Църквата. В отговор на това богословите на Запад започнаха да преразглеждат Палама и това доведе до преоткриването на паламизма. И аз не мисля, че който и да било би могъл да погледне на това отрицателно“.

Едно такова твърдение доста лекомислено пренебрегва една съществена част от историята на православното богословие, която включва богословските теми, породени от имяславските спорове в Русия след 1912 г. и последвалите ги след това софиологични спорове<sup>25</sup>. Един по-внимателен анализ на богословското съдържание на тези спорове би показал, че преоткриването на учението за Божиите енергии, ако изобщо може да се говори за такова преоткриване, става в рамките на една напълно православна богословска проблематика, а именно мо-

---

школи, София, 5–10 октомври 2004, София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“ и издателство „Омофор“, с. 182; **Behr, J.** *Faithfulness and creativity, B: Abba: The Tradition of Orthodoxy in the West*, 176–177.

<sup>23</sup> Интервю на о. Джон Бер от Питър Королев на 9 април, 2007, публикувано на уебстраница на Руската православна църква в Америка: [http://www.pravmir.com/article\\_188.html](http://www.pravmir.com/article_188.html)

<sup>24</sup> **Jugie, M.** *The Palamite Controversy*, превод на: **Jugie, M.** „Palamite (Controverse)“ – in: M. Vacant et al., Eds., *Dictionnaire de théologie catholique*, tome XI/2 (Paris 1932), cols. 1777–1818:

<http://bekkos.wordpress.com/martin-jugie-the-palamite-controversy/>

<sup>25</sup> **Танев, Ст.** Софиология или Православие – о. Сергей Булгаков, о. Георги Флоровски и учението за различието между божии същност и енергии. – *Християнство и Култура* 51, № 4, 2010, 43–63: [http://hkultura.com/db\\_text/2010\\_51.pdf#page=43](http://hkultura.com/db_text/2010_51.pdf#page=43).

литвената практика на някои от руските монаси на Св. гора и тяхната асоциация с богословието на св. Григорий Палама.

Третият пример включва едно изказване на Дайвид Бентли Харт, един от активните православни богослови в Съединените щати<sup>26</sup>: „Някои източноправославни богослови биха могли да се опитат, поне частично, да изоставят неопаламитското богословие, което стана толкова доминиращо в тяхната Църква след средата на миналия век, и най-откровено да признаят неговата несъстоятелност, като в същото време отчетат факта, че в много случаи Августин или Тома са много по-близо до гръцките църковни отци в тяхното разбиране за Божествената трансценденталност в сравнение с Палама (или в сравнение с Палама по начина, по който се претендира, че е разбран); тези богослови биха могли да се възползват от много от богатствата на тяхната собствена традиция, които са били забравени в резултат на триумфа на неопаламитския синтез“.

Такова едно изказване би могло спокойно да се остави без коментар, защото то поставя под съмнение по-скоро православието на автора му, отколкото светоотеческите основания на богословието на св. Григорий Палама. Факт е обаче, че такива мнения се прокарват от страна на академични богослови, които претендират да са православни, и то като призив за възвръщане към някаква „автентична“ православна традиция, която според тях не включва учението на св. Григорий Палама.

Като последен пример може да се посочи и мнението на Пергамския митрополит Йоан Зизиулас, за когото учението на св. Григорий Палама за Божиите енергии има само исторически смисъл<sup>27</sup> и чието църковно ориентирано богословие според Алексис Торанс, който определено симпатизира на богословската нагласа на митр. Йоан, „изглежда, че се свързва с една, най-общо казано, неприязън по отношение на преувеличването на ролята на богословието на Божиите енергии (или по-скоро по отношение на потенциалното му изкривяване)“, което според Торанс е основна и неоспорима част от православно богословие<sup>28</sup>. Според Аристотел Папаниколау, един друг привърженик на богословския подход на митр. Йоан, Негово Високопреосвещенство просто се опитва да минимизира употребата на понятието

---

<sup>26</sup> **Hart, D. B.** *Encounter between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy*. Aadrian Pabst & Christoph Schneider, Eds. Ashgate, 2009, Предговор, p. xiii.

<sup>27</sup> **Zizioulas, J.** *Communion & Otherness*. Paul McPartlan, Ed. London: T&T Clark, 2006, p. 26.

<sup>28</sup> **Torrance, A.** *Personhood and Patristics in Orthodox Theology: Reassessing the Debate*. *The Heythrop Journal* 52, № 4, 2011, p. 704.



за Божествените енергии като сотириологическа категория<sup>29</sup>. Интересното е, че само в бележките на книгата си, посветена на богословието на Владимир Лоски и митр. Йоан Зизиулас, д-р Папаниколау открито заявява, че „това, с което Зизиулас има проблем, е фактът, че независимо от това, че св. Григорий Палама приема, че енергиите никога не са безличностни, по чисто сотириологични причини той твърди, че те са божествени, а не тварни, т.е. човешката личност става бог или достига *Обожение*, именно защото енергиите са Божествени. Опитвайки се да тълкува Палама в рамките на една онтология на личността, Зизиулас не остава напълно верен на сотириологичното разбиране на Палама за Божиите енергии. Това показва по-ясно как той се опитва да ‘нагоди’ традицията в рамките на една онтология на личността. Фактът, че това ‘нагаждане’ съвсем не е толкова лесно, показва липсата на съгласие със самата традиция. Зизиулас си избира и набляга на един специфичен аспект от традицията, а именно – онтологията на общението, основаваща се на Троичното богословие, и интерпретира другите богословски понятия в рамките на изобрания от него подход. Правейки това, той всъщност предлага едно собствено тълкуване на онова, което обикновено се приема за ‘Православно’... Другата важна страна на такъв един подход е фактът, че онтологията на личността, предложена от Зизиулас, може да направи излишно паламитското разбиране за сотириологичния смисъл на Божиите енергии. С други думи, изглежда, че вече няма нужда да се прави различие между същност и енергии, нито пък да се твърди, че Божиите енергии са Бог самият, при положение че се приеме, че спасението е въпрос на възприемането на една личностна идентичност, която е еквивалентна на тази на Сина“<sup>30</sup>.

Тази оценка на А. Папаниколау звучи доста радикално и отваря интересни въпроси, които ще станат предмет на обсъждане в предложения в следващата част анализ. Следващата част съдържа едно кратко описание на ролята на учението за Божиите енергии в богословските подходи на митр. Йоан Зизиулас и о. Думитру Станилоу. Целта на сравнението е да се направи един контраст, който да покаже как опитът да се редуцира ролята на учението за енергиите, води до едно по-тясно разбиране за Църквата и духовния живот.

### III. Същност и енергии в богословието на митр. Йоан Зизиулас

Митр. Йоан многократно изразява резервите си по отношение на учението за Божиите енергии. Това става може би най-обстойно в *Общение и другост*, където, след като обсъжда богословската и философ-

---

<sup>29</sup> Papanikolaou, A. *Being with God*, p. 196.

<sup>30</sup> Ibid.

ската значимост на различието между логоса на природата и тропоса на съществуването при св. Максим Изповедник, митр. Йоан посочва една друга възможност за свързването на Божието битие с тварното битие – чрез различието между Божията същност и енергии<sup>31</sup>. За него тази възможност има само историческо значение, т.е. той на практика няма нужда от нея, за да развие своята богословска позиция. За него различието между същност и енергии отговаря на въпроса за връзката между Бог и Неговото творение: „Споделя ли Бог нетварното си битие със света или не?“<sup>32</sup>. Св. Григорий Палама отговаря положително на този въпрос. Според митр. Йоан обаче положителният отговор поставя под въпрос онтологичното различие между Бог и света и се нуждае от допълнителни разяснения. Начина, по който св. Григорий запазва онтологичното различие, е, първо, подчертавайки различието между същност и енергии у Бога и, второ, прилагайки разбирането си за битие не само по отношение на същността, но и по отношение на енергиите, т.е. онтологизирайки енергиите. По този начин невъзможността за познанието на Божията природа запазва другостта между Бог и творението, а общението се осигурява само на базата на причастността на Божиите енергии и тъй-като енергиите са част от Божието битие, то връзката между Бог и света си остава онтологична по характер.

Митр. Йоан подчертава приликата между св. Максим и св. Григорий Палама – онтологичния характер на връзката и утвърждаването на единството между общение и другост. Но успоредно с това той посочва и разликата във философския аспект на нюансите, който за него е съществен. *На първо място*, Божиите енергии не разкриват нищо повече от това, че Бог съществува, а и не притежават силата на личностната връзка, която се утвърждава в богословието на св. Максим. Нещо повече, оказва се, че описанието на връзката между Бог и света чрез различието между същност и енергии няма нужда от Въплъщението, тъй като Божиите енергии, бидейки проявление на Божията природа и общи за цялата Троица, правят тази връзка възможна много преди Въплъщението – още от момента на самото Сътворение и преди всичко на базата на природни характеристики и само косвено ипостасно. *На второ място*, св. Григорий Палама разбира енергиите само като въипостасирани, което по същество прави неговото учение подобно на това на св. Максим. В този контекст митр. Йоан цитира нееднократно един израз на св. Григорий Палама, интерпретирайки го в един изключително персоналистичен смисъл: „... [К]огато Бог е беседвал с Мойсей, Бог не е казал: ‘Аз съм същност’, а Аз съм съществуващият – Съ-

---

<sup>31</sup> Zizioulas, J. *Communion & Otherness*, p. 26.

<sup>32</sup> Ibid.

ществуваният не е от същността, а същността е от Съществуващия“<sup>33</sup>. За него това твърдение означава, че личността има онтологично първенство по отношение на същността<sup>34</sup>. В това си мнение той изглежда, че следва о. Йоан Майендорф<sup>35</sup>.

Според митр. Йоан Църквата дължи тази личностна онтология на кападокийските отци. Те я основават на два взаимосвързани въпроса: въпросът *какво* дадено нещо е, и въпросът *как* това нещо е. Въпросът *какво* се отнася до същността или природата. Въпросът *как* се отнася до това, как дадено нещо се отнася към другите неща. За да подчертае и изобрази взаимовръзката между двата въпроса, митр. Йоан предлага една „система“ от две уравнения<sup>36</sup>:

1: „Какво“ (*ti*) = субстанция (*ousia, physis*)

2: „Как“ (*pos* или *hopos*) = ипостас/личност = начин/модус на съществуване (*tropos hyparxeos*) = отношение (*schesis*).

Според него тези уравнения не могат да бъдат отделени едно от друго, но ние можем да имаме достъп до и общение с битието само на нивото на „как“, т.е. на базата на второто уравнение. Първото уравнение, така да се каже, не носи никаква информация (на математичен език може да се каже, че системата от две уравнения се „изражда“ в едно-единствено уравнение). Според кападокийските отци Божиата същност е непознаваема и несъпричастна. „Ние можем да познаем Бог като Отец – както и другите лица на Троицата – като личност, така както Той се отнася, а не по същност или природа. И независимо от това, че се занимавали предимно с Божието битие, тези отци не прилагат този принцип само по отношение на Бог, а разширяват неговото приложение по отношение на всичко съществуващо: „Ние не можем да познаваме същността на нещата, за нас е достъпен само техният начин на съществуване. Следователно онтологията на връзката става възможна на онова ниво, на което нещата се отнасят едно към друго, и това

---

<sup>33</sup> **Св. Григорий Палама.** *Триади в защита на священбезмълстващите.* Света гора, Атон, Славянобългарски манастир „Св. Вмчк Георги Зограф“, 2011, Триада III, 2.12, с. 360.

<sup>34</sup> Владан Перишич прави един задълбочен анализ на този израз на св. Григорий Палама, предлагайки едно по-балансирано разбиране за отношението между личност и същност. В анализа си Перишич критикува възможността за използването на този израз за обосноваването на първенството на личността над същността. Виж: **Perishich, V.** *Person and essence in the theology of St Grgeory Palamas.* *Philotheos* 1, 2001, 131–136.

<sup>35</sup> **Meyendorff, J.** *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas.* Collection „Patristica sorbonensia“ 3. Paris, Éditions du Seuil, 1959, p. 292.

<sup>36</sup> **Zizioulas, J.** *Relational Ontology: Insight from Patristic Thought.* B: *The Trinity and an Etangled World – Relationality in Physical Sciences and Theology,* Polkinghorne, J., Ed. Grand Rapids: Eerdmans, 2010, p. 149.

всъщност е единственото ниво, до което ние имаме достъп, не само в смисъл на познание – и това трябва да бъде силно подчертано – но също и в смисъл на *съпричастност и общение*<sup>37</sup>.

Според митр. Йоан учението на св. Максим за личността като тропос на съществуването се оказва не само единственият, но и най-добрият начин да се утвърди онтологичното единство между общение и другост в отношението между Бог и света. „Бог не е никакъв физически обект, който излъчва любяща енергия. Той, с неговия ерос (έρως), излиза от себе си (‘емигрира’) единствено като *личност*, запълвайки с любовта си пропастта, породена от другостта. Едно безлично богословие би превърнало Бог в природен обект и би загубило връзката с живия Бог на Св. Писание и Църквата“<sup>38</sup>. На друго място митр. Йоан директно изказва своите резерви по отношение на употребата на учението за енергиите за описанието на взаимоотношението между човека и природата: „Винаги съм твърдял, че би трябвало да се въздържа-ме от това, да разглеждаме битието, както тварното, така и нетварното, от гледна точка на енергията. Наместо това аз смятам, че следвайки св. Максим, ние трябва да разглеждаме битието от гледна точка на *ипостасата* или ‘начина на съществуване’, т.е. начина, по който то се отнася към другите неща“<sup>39</sup>.

Факт е, че митр. Йоан говори не за проблеми със самото учение на св. Григорий Палама, а за проблеми, свързани с неговата интерпретация. Крайният резултат обаче е, че тази критика се превръща по-скоро в реакция срещу личните богословски притеснения на митрополита, отколкото срещу някаква реална опасност за православната еклисиология от страна на последователите на св. Григорий Палама. Независимо от това критиката на митр. Йоан определено му помага да обоснове своята онтология на личността в контекста на евхаристийния възглед за Църквата, свързвайки я с едно специфично разбиране за Обожението единствено като осиновление, а не и като съпричастност на Божиите действия<sup>40</sup>.

Според митр. Йоан обновлението на природите във Въплъщението и Обожението се основава на техния ипостасен начин на съществуване, а не на промените на природата сама по себе си, нито пък на нейните природни действия или енергии<sup>41</sup>. Казано по друг начин, митр. Йоан много рядко се позовава на думите на св. ап. Петър за това,

---

<sup>37</sup> Ibid.

<sup>38</sup> Zizioulas, J. *Communion & Otherness*, p. 29.

<sup>39</sup> Ibid., p. 94.

<sup>40</sup> Zizioulas, J. *Communion & Otherness*, p. 30, бел. 51.

<sup>41</sup> Ibid.

че сме призвани да станем участници в божественото естество<sup>42</sup>, които традиционно се тълкуват на базата на различието между Божията същност и енергии<sup>43</sup>. А в случаите, когато се позовава на този библейски текст, митр. Йоан го тълкува в един определено персоналистичен смисъл: „Ние ставаме участници в божественото естество не чрез едно директно общение на нашата природа с Божествената природа, а само *във и чрез* личността на Логоса“<sup>44</sup>.

В разбирането си за Обоженieto митр. Йоан набляга на думите на св. ап. Павел за това, че след като Бог изпрати Сина си да стане един от нас, то и ние сме станали синове и чада Божии по осиновление и по този начин чрез Св. Дух можем да зовем Бог като Отец<sup>45</sup>. Според него вярата в Обоженieto като богообщение на базата на нетварните Божествени енергии поставя под въпрос разбирането за Обоженieto като осиновление<sup>46</sup>: „Обоженieto не е просто въпрос на причастност на Божията слава или пък на някои други природни свойства и характеристики, които са общи за всичките три лица на Троицата; то е също така, или по-скоро преди всичко, нашето признаване и приемане от Отца като Негови синове по благодат, *във и чрез* нашето въ-плътяване в неговия единороден син по природа... В този смисъл Обоженieto се осъществява чрез осиновлението по благодат (= в Духа) като синове в Сина, и то именно на ипостасно ниво – чрез Ипостасата на Сина: τῇ πρὸς τὸν Υἱὸν σύμμορφια. А що се отнася до страховете на някои автори, че това може да доведе до абсорбиране на нашите личностни особености от Ипостасата на Сина, то трябва да се отбележи, че това е напълно изключено в разбирането за личностността като *общение в другост*, според което... личностното единение не изключва, а напротив, е източник на другост

---

<sup>42</sup> Второ съборно послание на св. ап. Петра, 1:3-4: „Понеже божествената Негова сила ни е подарила всичко потребно за живот и благочестие, чрез познание на Оногова, Който ни е призвал със Своята слава и съвършенство, чрез които са ни дарувани твърде големи обещания, та чрез тях да станете участници в Божието естество, като отбегнете световното разтление от похоти“.

<sup>43</sup> **Флоровски, Г.** Твар и тварност. – В: *Творение и изкупление*, С., Православен калейдоскоп, 2008, 82–85; **Russell, N.** *Fellow Workers with God – Orthodox Thinking on Theosis*. Crestwood, NY, SVS Press, 2009, гл. 6: „Participation in the Divine Life“, 127–141; **Лоски, В.** *Боговидение*, С., с. 168.

<sup>44</sup> **Zizioulas, J.** *Communion & Otherness*, p. 25, бел. 37.

<sup>45</sup> Послание на ап. Павел до Галатяни: 4.4-7: „[Н]о когато се изпълни времето, Бог изпрати Своя Син (Единороден), Който се роди от жена и се подчини на закона, за да изкупи ония, които бяха под закона, та да получим осиновлението. А понеже *вие* сте синове, Бог изпрати в сърцата ви Духа на Своя Син, Който Дух вика: Авва, *сиреч*, Отче! Затова не сте вече роб, а син; ако пък си син, то си и наследник Божий чрез Иисуса Христа“.

<sup>46</sup> **Zizioulas, J.** *Communion & Otherness*, p. 31.

и особеност. Това ни позволява да говорим за Христа едновременно и като за *един*, и като за *много* (*много-ипостасност*), т.е. да говорим за Него не като за индивид, а като за *тяло* – Църквата, в която Обоженето може единствено да се осъществи, тъй-като именно там, и по-специално в Евхаристията  $\nu\acute{o}\theta\epsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$  става  $\acute{\epsilon}\nu\nu\acute{\rho}\omicron\tau\alpha\tau\omicron\varsigma$  (св. Максим, Мист. 20; PG 91, 696), благодарение на привилегията да наричаме Бог 'наш Отец' и така ставайки 'богове' ( $\theta\epsilon\omicron\upsilon\varsigma$ ) по благодат чрез достойно евхаристийно причастяване (св. Максим, Мист. 20; PG 91, 696)".

Според митр. Йоан Обоженето на човека се състои в придобиването на Божия начин на съществуване чрез личността на Отца, в Сина. Обоженето става безсмислено, ако човек не може да преодолее тягата на необходимостта на природата по отношение на свободата на личността<sup>47</sup>. Интересно е, че именно свързването на природата с необходимостта и падението, а личността – със свободата и благодатта, е едно от основанията за критиките срещу богословието на митр. Йоан<sup>48</sup>.

#### IV. Същност и енергии в богословието на о. Д. Станилое

О. Думитру Станилое разгръща разбирането си за Божията същност и енергии във връзка с учението за логосите, което може да се разгледа от две различни гледни точки – по отношение на Бог и по отношение на човека. От Божествена гледна точка логосите представляват действията, чрез които Бог твори, крепи и направлява света. От човешка гледна точка логосите разкриват Божия промисъл за всяко тварно същество и в този смисъл разкриват самия Бог във взаимоотношението му с нас. Първата гледна точка е онтологична, а втората е екзистенциална. В разбирането си за логосите о. Думитру следва не друг, а св. Максим Исповедник, според когото логосите са свързани с Божиите действия във и чрез творението. Като част от Божия изначален план логосите съществуват в едно извечно единство в самия Бог, в единия Логос. При сътворението от нищото те запазват това изначално единство, но и се диференцират в разнообразието на техните специфични тварни реализации. Всяко тварно нещо е проявление на своя логос и без това проявление логосът би останал непознаваем

---

<sup>47</sup> **Zizioulas, J.** *The One and the Many – Studies on God, Man, the Church and the World Today*. Ed. Fr. Gregory Edwards, Alhambra, California: Sebastian Press, 2010, „The Doctrine of God the Trinity Today“, p. 12.

<sup>48</sup> **Loudovikos, N.** Person instead of grace and dictated otherness: John Zizioulas' final theological position. *Heythrop Journal* XLVIII, 2009, p. 3; Berger, K. *Towards a Theological Gnoseology: The Synthesis of Fr. Dumitru Staniloae*. PhD Dissertation. Washington: Cathoic University of America, 2003, p. 30.



за тварния свят. В този смисъл логосите на сътворените неща придават духовния смисъл на света<sup>49</sup>. Това, което представлява интерес за настоящето изследване, е връзката на логосите с нетварните Божии енергии. Логосите са енергии в тяхната отнесеност към света, но в същото време те не изчерпват множеството на Божиите действия, което е безкрайно. Нетварните Божии енергии имат роля и извън връзката им с логосите, тъй-като те не са задължително свързани с конкретни аспекти на реалното, така както логосите са. Следователно логосите се разглеждат като нетварни енергии само в случаите, когато тези енергии са насочени към сътворените неща: „Може да се каже, че сътворените неща са образи на логосите на Божия Логос, които в същото време са и Божии енергии. Чрез сътворението Бог привежда в битие част от Своята безкрайна сила на мисълта и енергията Си по начин, подходящ за специфичното ниво на човешките същества. По този начин той прави възможен диалога си с хората“<sup>50</sup>. „Имената, които използваме по отношение на Бог, се отнасят за Божиите енергии, които достигат до нас... и които се излъчват като множество лъчи от самия Бог, творейки и крепейки тварния свят в неговото многообразие“.

Връзката между логосите и нетварните енергии се проявява и в разликата, която о. Станилое, следвайки св. Максим, прави между Божиите дела, започнали във времето, и онези, които са безначални. Делата, които са започнали съществуването си във времето, са онези, които съществуват чрез съпричастност. Божиите неща, които са безначални, са онези неща, които по тяхната същност са неотделими от Бог и съществуват около Него. Това са именно нещата, на които другите, създадените във времето, са съпричастни<sup>51</sup>. Те, бидейки неотменна част от Божията същност, са нетварни Негови съпричастими свойства и енергии, съществуващи като част от Божието единство: „Божии свойства, такива, каквито ги познаваме, разкриват своята пълнота според мярката на нашата способност за съпричастност. В същото време в рамките на своето самостоятелно ипостасно съществуване Бог, макар и да е техният източник, остава винаги много повече от своите енергии. Следователно ние не грешим, ако в тяхната пълнота, по един необясним начин, ги разглеждаме като част от Неговото битие и неизчерпаема простота. Като динамични проявления на Бога обаче те са ‘около неговото битие’ и не могат да се разглеждат като идентични с неговата същност“<sup>52</sup>.

---

<sup>49</sup> Staniloae, D. *Orthodox Spirituality*. South Canaan, Pennsylvania, St Tikhon's Seminary Press, 2002, p. 214.

<sup>50</sup> Ibid., p. 374.

<sup>51</sup> Staniloae, D. *The Experience of God – Orthodox Dogmatic Theology, Vol. 1: Revelation and Knowledge of the Triune God*, p. 102.

<sup>52</sup> Ibid., p. 127.

Важно е да се отбележи, че многообразието на Божиите енергии не създава разделение в Неговото битие и не нарушава Неговото единство, защото Той винаги остава отвъд тяхното проявление – както същностно, така и ипостасно. Независимо от това обаче Бог присъства напълно във всяка една от своите енергии. Тук различието и единството между личност и природа, които, за разлика от митр. Йоан Зизиулас о. Думитру така горещо проповядва, намират своя най-дълбок смисъл – Бог е винаги Онзи, Който действа лично в Своето три-единство, Той е Онзи, Който *е*, явявайки се в Своите действия, и никое от Неговите действия не се изплъзва случайно от Неговата същност и природа, без да бъде част от Неговата воля и промисъл. В своята ипостасна реалност Той е свободен в избора на своите конкретни действия, оставайки неизменчив по своята същност и природа<sup>53</sup>.

Божиите енергии не са нищо повече от Божиите свойства в тяхното движение и динамика. Те именно правят Божиите качества видими за света<sup>54</sup>. Тук може да се посочи един специфичен аспект, който отличава нетварните енергии от логосите на сътворените неща – фактът, че именно нетварните енергии правят възможно проумяването на логосите. Тук става дума за нетварните енергии като част от благодатния бого-човешки диалог, а не в тяхната връзка с логосите, разкриващи вложената в света Божия премъдрост. Познанието на логосите на сътворените неща е по благодат – това е една „фрапираща“ умгносеология, която може да се пренесе дори в сферата на научното познание<sup>55</sup>. Това облагодатено познание ще придобие своята пълнота в бъдещия век. Всеки богопознавателен опит в настоящия живот се основава само на мигновени проблясъци и екстатични моменти-видения на нетварната светлина<sup>56</sup>. Тук различието между опосредстваното познание чрез логосите на тварните неща и директното богооткровение е съществено. В директното богооткровение Божиите енергии са като лъчи на Божията същност, изхождащи и направлявани от трите Лица на Св. Троица. Те са природни, но не разкриват Божията същност, а Лицата, които споделят изобилната Троична любов с тварните същества. Тук можем да видим едно от проявленията на богословския синтез на о. Думитру, за когото Божието единство се основава едновременно

---

<sup>53</sup> Ibid., p. 128.

<sup>54</sup> Ibid., p. 125.

<sup>55</sup> **Tanev, S.** The language of Orthodox theology & quantum mechanics: St Gregory Palamas and Niels Bohr. Доклад, изнесен на интернационалната конференция, посветена на св. Григорий Палама, 7–15 март, 2012, Солун, Гърция: <http://distancelearning2.iocs.cam.ac.uk/ICStGP-2/>

<sup>56</sup> **Staniloae, D.** *The Experience of God – Orthodox Dogmatic Theology*, Vol. 1: *Revelation and Knowledge of the Triune God*, p. 237.

менно и на едната Божия същност, и на перихорезиса на трите Лица на Св. Троица. Всяко едно от трите Лица живее единната обща същност и собствената си ипостасна уникалност в синергийно общение с другите две. В този смисъл ролята на нетварните енергии в общението между трите Лица на Троицата наподобява тяхната роля във взаимоотношението между Бог и човек с тази разлика, че в Св. Троица между-личностното синергийно общение е в своята пълнота:

„В сферата на най-висшите Божии измерения по един необясним за нас начин разликата между природа и енергия загубва своя смисъл. На това ниво Божията същност е енергия, без да престава да бъде неизчерпаема природа; самата природа е енергия в общение. Но това става възможно само защото тя е природата на най-висшите и абсолютни Личности. Тези Личности споделят своята природа като енергия. Всичко е енергия, която е съ-общена от една Личност на друга. Тяхната любов е пълноценна; те излъчват тяхната природа една към друга в пълнота. За нас това е невъзможно – ние не можем да живеем пълнотата на Божията природа в Божиите енергии, които достигат до нас. Тя остава недостижима в пълнотата си, бидейки излъчвана от един неизчерпаем източник, от една сфера, която е трансцендентна за нас“<sup>57</sup>.

Божии енергии не ни разкриват Божията същност. Те по-скоро ни откриват между-личностната любов в Св. Троица, споделяйки я с нас като част от общението между трите Лица в процеса на нашето лично общение с тях. В този процес ние не опознаваме Божията същност, а само осъзнаваме съпричастието си към общението вътре в Самата Троица и нашето собствено общение с Троицния Бог. При всички случаи обаче богопознанието става възможно само в рамките на междуличностните отношения<sup>58</sup>, които се превръщат в основа за православния духовен живот, кулминиращ в Обожението<sup>59</sup>.

Според о. Думитру в своето учение за Обожението православната църква винаги е разглеждала вътрешнотроичните взаимоотношения като източник на връзката на Св. Троица с творението и като основание за спасението на човека. В това учение разбирането за нетварния характер на Божиите енергии, чрез които Светият Дух действа в света, играе изключително съществена роля: „Наистина чрез енергиите, които стават енергии на човека, Духът се съединява с човешкия субект, без да прави Себе си субект на тези енергии в човека, Сам като Личност

---

<sup>57</sup> Staniloae, D. *Orthodox Spirituality*. South Canaan, Pennsylvania: St Tikhon's Seminary Press, 2002, p. 53.

<sup>58</sup> Staniloae, D. *The Experience of God – Orthodox Dogmatic Theology*, Vol. 1: *Revelation and Knowledge of the Triune God*, p. 102.

<sup>59</sup> Staniloae, D. *Orthodox Spirituality*. South Canaan, Pennsylvania: St Tikhon's Seminary Press, 2002.

снизхожда до нивото на човешкото съществуване, издигайки в същото време човека до нивото на божествено съществуване, като го прави духоносен и го обожва<sup>60</sup>.

Духът обитава в нас дотолкова, доколкото ние сме се съединили със Сина и в този смисъл ролята на Въплъщението и ипостасното съединение на Божията и човешките природи у Христа е крайно съществена. От друга страна обаче, Въплъщението не е гаранция за Обоженето и всеки човек е оставен свободно и според мярата на своята собствена воля и аскетични усилия чрез очиставането и просветлението да се подготви за Обоженето чрез причастието си на Божиите енергии – благодатните дарове на Св. Дух. За разлика от митр. Йоан Зизиулас о. Думитру тълкува посланието на св. ап. Павел до Галатяните (4.4-7) за нашето осиновление от Отца по един едновременно христологичен и пневматологичен начин – Синът е Онзи, Който се въплъщава и става един от нас, давайки ни възможност да станем синове по осиновление, ала ние трябва да приемем това осиновление, приемайки Св. Дух в сърцата си и обръщайки се заедно с Него към Отца, викайки, т.е. молитвено: „Авва, *сиреч*, Отче!“. Връзката между Сина и Св. Дух тук е от съществено значение. Затова според о. Думитру св. Григорий Палама, църковните отци преди него и дори Апостолите говорят за реалното пратеничество в света чрез Сина на Светия Дух – субекта на нетварните енергии. Духът, Който изхожда от Отца, „обитава“ и „живее“ в Сина. Тук се вижда основанието за връзката между догматиката и духовния живот, която помага да се разбере, че отношението между Сина и Духа е не само отношение на единосьщие, но и междуличностно отношение, основаващо се на същностното единство. Това характерно междуличностно отношение прави възможна ролята на Сина като Дарител на Духа – ние получаваме Духа чрез Сина, за да можем сами да станем синове Божии по благодат. Този, Който ни отдава Духа, от една страна, трябва да бъде Бог, а от друга – Син Божий. Именно Неговото качество на Син, а не просто фактът, че Той е Бог, единосьщен с другите Божии Ипостаси, го прави място за обитаване на Духа и негов Дарител<sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup> **Staniloae, D.** The procession of the Holy Spirit from the Father, and His relation to the Son as the basis for our deification and adoption. В: *Spirit of God, Spirit of Man – Ecumenical Reflections on the Filioque Controversy*, 178–179. Превод Ана Георгиева: „Изхождането на Светия Дух от Отца и Неговото отношение към Сина като основание за нашето Обожение“: <http://www.dveri.bg/content/view/7966/>.

<sup>61</sup> **Staniloae, D.** The procession of the Holy Spirit from the Father, and His relation to the Son as the basis for our deification and adoption, 179–180.

#### IV. Заключение

Целта на настоящата работа бе да се обсъди проблематиката, свързана с учението за различието между Божията същност и енергии в православното богословие днес. Предложеният сравнителен анализ показва, че опитът да се редуцира ролята на учението за енергиите, води до едно по-тясно разбиране за Църквата и духовния живот. Изборът на митр. Йоан Зизиулас и о. Думитру Станилоє не е случаен. Митр. Йоан е един от православните богослови, за които богословието не се нуждае от учението за енергиите. От друга страна, о. Думитру е богослов на Божиите енергии *par excellence*. Този контраст задава една методологична рамка, която може плодотворно да се доразвие в бъдещи изследвания.

## Summary

*Stoyan Tanev (Sofia/Odense)*

### **The theology of divine energies: Topicality and problems**

The present contribution focuses on the problematics associated with the distinction between Divine essence and energies in contemporary Orthodox theology. It provides a brief comparative analysis of the theological systems of metropolitan John Zizioulas and Fr. Dumitru Staniloae. Metr. Zizioulas is one of the Orthodox theologians who developed a theological system that does not employ the distinction between Divine essence and energies. On the other hand, Fr. Staniloae could be considered as a theologian of the Divine energies *par excellence*. The analysis suggests that the attempt to minimize the role of the teaching on the distinction between essence and energies in Orthodox theology leads to a narrower understanding of spiritual life and of the Church in general. The difference in the two approaches defines a methodological framework that could be further elaborated in future studies.