

Гл. ас. д-р Светослав Риболов (София)

## ВЪЗВРЪЩАНЕ КЪМ ВИЗАНТИЙСКАТА КОНЦЕПЦИЯ ЗА БОЖИЯ БЛАГОДАТ В ДИАЛОГ СЪС ЗАПАДА<sup>1</sup>

(Учението за нетварните енергии  
в гръцкото богословие на XX век)

Въпреки че предизвикателството е неоспоримо, ще се опитам тук да направя един обзор на всичко, което е писано в гръкоезична среда по този въпрос през XX век, като поставя ударение най-вече върху дискусийните сектори в тази област. Един обзор на тематиката в контекста на гръцкото богословие би бил полезен, тъй като православиято в Гърция в известна степен е непрекъсната традиция въпреки определените девиации в различните епохи и по някакъв начин гръцката богословска наука, благодарение на неуморния труд на мнозина мъдри мъже на Божията нива и като че ли като доказателство за непрестанното благодатно присъствие на Светия Дух в борбата с разрушителните сили на злото в света, ражда, дискутира, оборва, възобновява и преразглежда въпроси на вярата, въпроси на Откровението. Без познаването на гръцките постижения на XX век в тази област не би било възможно нито едно изследване в съвременното богословие. Още повече пристъпването към такъв един обзорен труд се налага в контекста на започналата през 2009–2010 г. дискусия в православния свят за произхода на учението за Божията благодат като „нетварни божествени енергии“, оспорването на нуждата от него в православното богословие и последвалото решение от края на 2011 г. на събора на епископите на Еладската поместна църква да призове останалите поместни църкви да се застъпят за това, този въпрос да влезе в работата на бъдещия, и вече организиращ се, Всеправославен събор, който ще е от особено значение за присъствието на Православната църква през XXI век. Във връзка с тази назряваща и вече водеща се дискусия са и нашите търсе-

---

<sup>1</sup> Бих искал да изкажа сърдечна благодарност на *Gipson Fellowship* и *American Research Center in Sofia* за любезно и щедро предоставената ми възможност да работя в *The American School of Classical Studies at Athens* за периода 1 юли–30 септември 2012, без която нямаше да мога да завърша настоящия текст.

ния, които се опитват обективно да установят рецепцията на това учение на византийските отци в поствизантийската епоха. Неминуемо би трябвало да се започне, разбира се, с работата на гръцкото богословие на XX век, защото то, със своя плодотворен опит, има висока степен на представителност за православната традиция като цяло.

## Влиянието на европейското академично богословие

На границата между XIX и XX век в гръкоезичната академична среда активно в областта на догматическото богословие работят Зикос Росис и Христос Андруцос. И двамата получават академична подготовка в Германия. И двамата не познават изобщо учението за нетварните божествени енергии, както и исихастките дебати от XIV век. Основните им трудове по догматическо богословие излизат практически почти по едно и също време. Зикос Росис издава през 1903 г. в Атина „Догматическата система на Източната католична църква“<sup>2</sup>, а Христос Андруцос, пак в Атина, издава два основни догматически труда през 1901 г. – „Очерк върху символическото богословие от православна гледна точка“<sup>3</sup>, и през 1907 г. – „Догматика на Православната източна църква“<sup>4</sup>. Те са сравними с добре познатите у нас руски съчинения по догматика на епископ Силвестър и на митрополит Макарий (Булгаков), които в най-общи линии следват една схоластическа система на излагане на догматите, привнесена от римокатолическите катехизиси, която очевидно повлиява и тяхното догматическо съдържание. Въпреки заявената претенция от Андруцос, че неговите работи имат по-систематичен и задълбочен характер от тези на по-ранните гръцки и руски догматисти<sup>5</sup>, същото може да се каже и за неговите трудове: те следват стандартната схоластическа схема на изложение. Тя идва в гръцкото академично богословие през XIX век не само от немските и италианските университети, но и от руските академични школи, които особено след Наполеоновите войни стават все по-влиятелни сред гръцките клирици и академични богослови след основаването на Атинския университет.

Практически тук учението за божествените енергии не намира място. Разбира се, при съобразяването със стандартното схоластическо разпределяне на материала по догматика винаги би възниквал въпросът къде да се помести учението за енергиите. Дали да влезе в триадо-

---

<sup>2</sup> **Ζ. Ρώση.** Σύστημα Δογματικῆς τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας, τ. Α', ἐν Ἀθήναις, 1903.

<sup>3</sup> **Χρ. Ανδρούτσου.** Δοκίμιον Συμβολικῆς ἐξ ἀπόψεως ὀρθοδόξου, ἐν Ἀθήναις, 1901.

<sup>4</sup> *idem*, Δογματικὴ τῆς Ὀρθοδόξου Ανατολικῆς Ἐκκλησίας, ἐν Ἀθήναις, 1907.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 30–31.

логията, дали да влезе в учението за творението, за Божия промисъл, в еклисиологията и тайнствата, или в есхатологията – съвършенстването на тварното?

За Христос Андруцос онова, което в учението на Църквата се нарича „теология“ (в раздела „учение за троицата“ в неговото основно съчинение „Догматика на Православната източна църква“), изследва както „същността и съществуването на Бога (τὴν οὐσίαν καὶ ὑπαρξιν αὐτοῦ), така и троичността на божествените лица“<sup>6</sup>. Андруцос споменава евномианските спорове относно непознаваемостта на „Божията същност“. В този контекст той отъждествява със свойства, предикцирани на Бога (αἱ ιδιότητες αἱ κατηγορούμεναι τοῦ Θεοῦ), това, което светите отците от IV и V век наричат *онова, което е около Бога* (τὰ περὶ Θεοῦ). То е познаваемо, докато самата същност на Бога остава недостъпна<sup>7</sup>. Тези божествени свойства (ιδιότητες), твърди Андруцос, като например „справедливост“, „светост“, „всезнание“ и др., наричаме атрибути (προσόντα, attributa) противоположно на личните свойства на лицата на Троицата (τὰ ιδιώματα τῶν τριῶν προσώπων, proprietates) и на предикатите (τὰ κατηγορήματα, praedicata), чрез които Бог се определя като субект на множество различни действия като творец, съдия и пр.

Според Андруцос, що се отнася до отношението на тези свойства към същността, би трябвало решително да се отхвърли твърдението, че „божествените свойства са действителни различия (πραγματικαὶ διακρίσεις) в Божията същност, предполагащи, че тя се състои от частични или пространствени нива“<sup>8</sup>. Той смята, че такова твърдение предполага разбиране, че Божията същност е достъпна за нашето познание и че то е свързано с ереста на Евномий<sup>9</sup>. Изглежда според него именно тези „свойства на Бога“ (ιδιότητες τοῦ Θεοῦ) са онова, което изразява Бога, изразява Неговата проста същност в „множествеността на преходното“<sup>10</sup>. Малко по-долу авторът заявява, цитирайки 234 писмо на св. Василий: „В тези отношения на Бога към множествения свят същността на Бога се изявява или в подобия и антитези, или като сила, произвеждаща разнообразни действия“<sup>11</sup>.

---

<sup>6</sup> Ibid., p. 32.

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> Ibid., p. 42.

<sup>9</sup> Ibid., 42–43.

<sup>10</sup> Ibid., p. 44: Ὅτι δὲ αἱ ιδιότητες τοῦ Θεοῦ δὲν μεταποιοῦσι τὴν θείαν οὐσίαν εἰς τι σύνθετον καὶ πολυμερές, εἶνε φανερόν. Αἱ θεῖαι ιδιότητες δὲν εἶνε διακρίσεις ἐν τῇ θεῇ οὐσίᾳ αὐτῇ, ἀλλ’ ἐκφράζουσι τὰς σχέσεις τῆς ἀπλῆς τοῦ Θεοῦ οὐσίας πρὸς τὴν πολλότητα τῶν πεπερασμένων ὄντων καὶ τὴν κατάστασιν αὐτῶν.

<sup>11</sup> Ibid., p. 45: ἐν ταῖς σχέσεσι δὲ ταύταις τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸν πολλαπλοῦν κόσμον ἢ οὐσία τοῦ Θεοῦ ἐκφαίνεται ἢ ἐν ὁμοιότησι καὶ ἀντιθέσεσιν, ἢ ὡς δύναμις πολυειδεῖς παράγουσα ἐνεργείας.

Очевидно под силното влияние на схоластическото богословие Андруцос отбелязва следното, изследвайки „извора и различията на божествените свойства“: „Различаването на свойствата, означаващи покой и действие, се основава на различаването между същност и нейната енергия у преходните неща. Но Бог е чисто действие (actus purus); като такъв обаче може да бъде описан като явяващ енергия или творене единствено в мислите“<sup>12</sup>.

В раздела за творението Христос Андруцос недвусмислено не приема различие между същност и енергия у Бога (което предполага неприемане на съществуването на нетварни божествени енергии), доколкото не е възприел в методологията си опозицията „тварно-нетварно“. Той казва следното: „Всяка позиция, изнасяща Бога от вселената и възприемаща Неговото присъствие в нея единствено по сила (δυνάμει), Го подчинява на пространството и отнема Неговата абсолютистност... Това мнение обаче е несъстоятелно и по други причини: тъй като разделя същност и енергия у Бога, които у Него са неразделно единени“<sup>13</sup>. От тази забележка на автора обаче можем да си направим извода, че все пак такъв въпрос в гръцката богословска среда по някакъв начин е стоял. За съжаление той не цитира опонент.

Думата ἐνέργεια от Андруцос се употребява в най-голяма степен в изложението на учението за тайнствата в смисъл на „действие“ или „действеност“ на благодатта. Не се уточнява обаче за нетварна или тварна благодат става дума. Все пак в учението за Божията благодат Андруцос се опитва да говори за енергиите като Божия сила, благодат, подпомагаща човека в живота му в Христа, но отново, явно силно повлиян от западното си образование и неползващ широк кръг светоотечески и съборни документи, той остава твърде неясен<sup>14</sup>. Дори и да се споменават божествени „действия“ (ἐνέργεια), това по-скоро маркира „Божии дела“ като резултати от Божия действеност в света. Те са определени като „външни и преходни действия“ (ἐξωτερικὰ καὶ μεταβατικά ἐνέργεια)<sup>15</sup> и маркират най-вече Божията творческа и промислителна за света дейност<sup>16</sup>. Тя е тясно свързана с вършенето на чудеса (θαυμάτωνργία) в света<sup>17</sup>. Макар и неуточняващ дали става дума за „нетварни“ или „тварни“ ἐνέργεια, той едва ли има предвид първите, доколкото ги определя като „преходни“, което според решенията на исихастките събори от XIV век, а и според цялата патристична традиция на Изток би било напълно неприемливо.

---

<sup>12</sup> Ibid., p. 52.

<sup>13</sup> Ibid., p. 55.

<sup>14</sup> Ibid., p. 219 sq.

<sup>15</sup> Ibid., p. 92.

<sup>16</sup> Ibid., p. 112 sq.

<sup>17</sup> Ibid., p. 92.

Може да се предположи, че Христос Андруцос, работейки с текстове на отците, които цитира, като св. Василий, св. Йоан Дамаскин, св. Григорий Богослов и др., ги прочита през призмата на схоластическите схеми, които иначе добре познава, тъй като очевидно подминава с лекота важни места, касаещи различието между същност и нетварни енергии, същности и битие у Бога. Според критическите бележки на отец Йоанис Романидис Христос Андруцос в някои случаи смесва същност с енергия у Бога, което не му позволява за разчете верно отците по този въпрос<sup>18</sup>.

Оказва се, че заявлението на първия световен конгрес по православно богословие в Атина през 1936 г., че богословието на отците не се познава достатъчно в съвременното православие и че се богословства единствено по западните академични образци, не е никак неоснователно и че важи също за Гърция<sup>19</sup>. Особено впечатление сред гръцката публика, и не само, прави малкият, но оределно програмен текст на отец Георги Флоровски, който залага перспективите на развитие на православно богословие именно върху връщането към отците, прочетени обаче в духа на съборното начало на Църквата, връщането към Паламитското учение за нетварните енергии и учението за обожението<sup>20</sup> – все теми, които ще завземат гръцкото богословие след II световна война.

Интересно е, че през XIX и XX век ще останат в конкуренция, кога шумно обговорвана, кога тихо премълчавана, двете линии, съперничащи си още когато св. Макарий Нотарас, бивш митрополит на Коринт и вече известен духовник на Света гора, убеждава младия св. Никодим Светогорец (някъде през 70-те години на XVIII век) да си съдействат в издателската дейност и изисква от него да пише богословски съчинения и да редактира текстове на свети отци (започват вероятно със сборниците „Филокалия“ и „Евергетинос“). Неговата идея е да се преодолее безкритичното възприемане на схоластическото богословие върху автентичната православна духовност дори на Света гора през XVIII век<sup>21</sup> и решава, вероятно под влиянието на Нотарас, да издаде съчинения на св. Григорий Палама. Слабо известен на светогорските монаси, а и като цяло на православния клир светец, въпреки богато запазената

---

<sup>18</sup> **Ι. Ρωμανίδου.** *Τὸ Προπάτορικὸν ἁμάρτημα*, 2<sup>η</sup> ἔκδ., Αθήναι 1992, 47–48.

<sup>19</sup> Виж материалите от конгреса, които сведочат за една нова, набираща сила в богословието тогава, тенденция в сборника: *Procès-verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes, 29 Novembre–6 Décembre 1936*, Athènes: Pyrsos, 1939.

<sup>20</sup> **Florovsky, G.** *Patristics and Modern Theology.* – *Procès-verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes*, 238–242.

<sup>21</sup> За делото на Нотарас и началото на движението на коливадите виж: **Στυλ. Παπαδόπουλου.** *Άγιος Μακάριος Νωταράς, ὁ Γενάρχηс τοῦ Φιλοκαλισμοῦ*, ἔκδ. Ακρίτας, Αθήνα, 2000.

на Света гора ръкописна традиция на този автор<sup>22</sup> и въпреки сериозните дискусии около неговата личност и богословие през XVI и XVII век, св. Никодим Светогорец обяснява непознаването на богословието на Палама с това, че за да го разбереш, трябва да познаваш по-ранните отци, от които той черпи своите идеи и които му служат за основа. Също така той смята, че за да разбереш толкова дълбоки автори като Палама, не стига просто логиката, а е нужен и духовен опит, който на повечето люде напълно липсва<sup>23</sup>.

Съживеният интерес към трудовете на отците и в частност на св. Григорий Палама от движението на т.нар. „коливади“, чиито най-видни представители са Макарий Нотарас, Никодим Светогорец, Атанасиос Пориос, Козма Етолийски и др.<sup>24</sup>, прераства и в проект за издаване на цялостното му творчество. Тук, разбира се, влиза и интересът към учението за нетварните енергии. В онази епоха обаче, когато Римският папа има много силно влияние в Османската империя и практически във висока степен неговата цензура контролира и гръкоезичните богословски издания на Запад, да се занимаваш със св. Григорий Палама и с учението за енергиите, не е никак лесна задача и няколко пъти бива осуетявано<sup>25</sup>.

Въпреки че учението за нетварните енергии остава във висока степен неосмислено и некомментирано през XVIII век, то интуитивно се подразбира в редица концепции на коливадите, явно запознати в някаква степен както с гръцката патристика, така и дискусии през XVI–XVII век. Най-вече концепцията им за честото причастяване и отричането на понятието „пресъществуване“ (μετουσίωσις, превод на латинското *transubstantiatio*) за светите дарове е израз на тази богословска интуиция<sup>26</sup>.

---

<sup>22</sup> Св. Никодим Светогорец свидетелства, че дори практиката на исихастката постоянна молитва е била съхранена от малцина на Света гора: **Νικοδήμου Ἀγιορείτου**. *Συμβουλευτικὸν ἐγχειρίδιον*, ἑκδ. Σωφρονίου Μοναχοῦ Ἀγιορείτου, 2<sup>η</sup> ἑκδ., Αθήναι, 1885, 18–19. Имаме свидетелства, че името на св. Григорий Палама е отсъствало дори от проповедите на известни богослови от XVII век, писани за втората неделя на Великия пост (виж **Β. Καλληακμάνη**. *Θεολογικὰ ρεύματα στὴν Τουρκοκρατία*, Θεσ/νίκη, 2009, 306–326).

<sup>23</sup> **Νικοδήμου Ἀγιορείτου**. «Πρόλογος εἰς τὰ συγγράμματα τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ». *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια*, т. Η', τεῦχος ζ', ἔτος Δ', ἐν Κωνσταντινουπόλει 1883, р. 94.

<sup>24</sup> За приноса на това движение виж: **Ζήση, Θ.** «Τὸ κίνημα τῶν Κολλυβάδων καὶ ἡ προσφορά του». *Θεοδορμία*, ἔτος Β', τεῦχος 7, 2000, 13–18.

<sup>25</sup> Καλληακμάνη, Β., *Ibid.*

<sup>26</sup> Това понятие е въведено в употреба в Източноправославната църква от патр. Генадий Схоларий под влиянието на Тома Аквински. До XVII век то остава в активна употреба от мислители като Гавриил Севирос, Максимос



Да не забравяме обаче, че обстановката тогава сред клира на Църквата е такава, че дори премерените издателски ходове и опити за обнова в богословската методология на св. Никодим Светогорец стават обект на сериозни критики и дори се налага светецът да се яви на духовен съд пред светия кинотис на Света гора – Атон<sup>27</sup>. Факт е, че от перспективата на средата на XX век, изразена от критичния поглед на Христос Янарас и повторен от Христос Патринелис, неговото богословие дори изглежда зависимо от схоластическото<sup>28</sup>. Разбира се, такава една отсъда за светеца не е основателна, тъй като не се съобразява със средата, в която той работи, и изключително силния натиск от страна на латинската пропаганда в рамките на Османската империя, а и също в Руската империя, откъдето идват книги и идеи по онова време и които се възприемат не само безкритично, но едва ли не като основен критерий за православие<sup>29</sup>.

---

Маргунис, Мелетиос Пигас, Мелетиос Сиригос, патриарх Доситей Йерусалимски (силно повлиян от Мелетиос Сиригос, но в късните си години ще се опита да се освободи от това влияние) и от поместните събори през 1672 г. в Йерусалимски и 1691 г. в Константинопол, чиито решения имат, най-кратко казано, антиреформистки характер, което предопределя ориентацията им към латинската богословска понятийност (**Ι. Καρμίρη**, *Περὶ τῶν ἐξωτερικῶν ἐπιδράσεων ἐπὶ τῆς Ὀρθοδόξου θεολογίας*. Ἐν Ἀθήναις, 1938, 15–20).

<sup>27</sup> Той е обвинен в ерес във връзка най-вече с учението му за честото причастяване (силно зависимо от учението за нетвараната Божия благодат-енергия), след като негово наставническо писмо до частно лице било отворено и разпространено из Света гора. Нолажило се, след като вижда, че мнозина монаси се изкушават от въпросното писмо и го смятат за еретическо и погрешно, да напише своя изповед на вярата и да прибегне до арбитража на светия кинотис на Света гора. Светият кинотис го оправдава и забранява разпространяването и четенето от други лица на неговото частно писмо. Дори издава заповед, че който не е съгласен с доказателствата на Никодим и продължава да го вини в ерес, трябва да напусне Света гора: „Ние всички единогласно провъзгласяваме него и го изповядваме като най-благочестив и православен в догматите на Христовата църква, както и че от свещените му и общополезни книги се доказва това, тъй като в тях не се намира никаква еретическа мисъл. Намираме го православен, така че всички вие нека го разпознавате като такъв в истината“ (виж изданието на текста и решението на кинотиса у: **Ἀγίου Νικοδήμου Ἀγιορείτου**, *Ὁμολογία πίστεως*. Ἐκδ. ἀρχῆς. Αἰμιλιανοῦ Καζαντζίδη, Νάξος 2009, 86–89).

<sup>28</sup> Виж **Γιανναγᾶ, Χρ.** *Ὁρθοδοξία καὶ Δύση στὴ νεώτερη Ἑλλάδα*, Αθήνα, 1992, σ. 206, както и **Πατρινέλη, Χρ.** *Ιστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἐθνους*, т. ΙΑ', р. 132.

<sup>29</sup> Виж мнението на о. Георгиос Металинос, който смята, че латинското богословие у св. Никодим и като цяло у коливадите е възприето само на терминологично ниво, и то именно за да бъдат те ясни за своите съвременници (**Μεταλληνού, πρωτ. Γεωργί.** «Τό Ἐξομολογητάριον τοῦ Ἀγίου Νικοδήμου». In: *Πρακτικά Α' Ἐπιστημ. Συνεδρίου, Ἅγιος Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης, Ἡ ζωὴ καὶ ἡ διδασκαλία του*, Ἱεροῦ Κοινοβίου Ὁσίου Νικοδήμου, Γουμένισσα, 2006, т. Β', 53–55).

## Първи опити за осмисляне на учението през XX век

В началото на XX век върху проблематиката, свързана с учението за нетварните енергии, се правят три, макар и неизчерпателни, опита на новогръцки език, и то именно свързани с творчеството на св. Григорий Палама. Това са съчиненията на Темистоклис Хадзиставру, покъсно архиепископ на Атина Хрисостом II<sup>30</sup>, на Григориос Папамихаил<sup>31</sup> и на Хрисостомос Пападопулос<sup>32</sup>.

В съчинението на първия се прави обзор на проблематиката, като се работи с малък обем извори – издадените дотогава текстове на Палама – без да се влиза в детайли относно учението за различието между същност и енергия у Бога. Към него не е подхождено аналитично. Акцентът е поставен върху текстовете на солунския архиепископ, намиращи се в сборника „Филокалия“ и нямащи строго догматически характер, както и върху неприемането от Варлаам на исихастката молитвена практика.

Съчинението на втория е най-значителното дотогава върху св. Григорий, тъй като се опитва да обхване широк кръг проблеми от неговото богословие, с изключение обаче на учението за различието между същност и енергия у Бога. Иначе авторът прави брилянтен обзор на редица православни руски автори (доколкото е руски възпитаник), които не приемат авторите на исихастите и специално на св. Григорий Палама. Той показва много добро познаване на филокалийните съчинения на Палама и това е вероятно именно поради руското му образование. По онова време „Филокалията“ е изключително ценено четиво в руските духовни академии преди болшевишките метежи от 1917 и 1918 г. Въпреки този интерес обаче учението за нетварните Божествени енергии и специфичното му отражение върху разбирането за спасението и аскетическите практики остава неразбирано в дълбочина и като че ли малко пренебрегвано.

Последният от тримата гореспоменати гръцки изследователи от началото на XX век по-скоро прави обзор върху западните критики на Палама, без обаче да влиза в задълбочени догматически анализи и съпоставки на неговото учение и това на противниците му. Трябва да

---

<sup>30</sup> **Θ. Χατζησταύρου.** *Αί περί τῶν ἡσυχαστῶν τῆς Ἰδ' ἑκατοναετηρίδος καὶ τῆς διδασκαλίας αὐτῶν ἔριδες*, Λειψία/Leipzig, 1905.

<sup>31</sup> **Παπαμηχαήλ, Γ.** «Αἱ ἡσυχαστικαὶ ἔριδες τοῦ ἸΔ' αἰῶνος καὶ ὁ θρίαμβος Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ (1341–1360)». – *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος* 5 (1910), 289–320; 385–425; *idem*, «Ὁ Ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς καὶ Варлаάμ ὁ Καλαβρὸς μέχρι τῆς συνόδου τοῦ 1342», *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος* 2 (1908), 313–338; *idem*, *Ὁ Ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς*, Πετρούπολις-Ἀλεξάνδρεια, 1911.

<sup>32</sup> **Παπαδοπούλου, Χ.** «Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς καὶ ἡ λατινικὴ Ἐκκλησία». – *Γρηγόριος Παλαμᾶς* 2 (1918), 345–354.



имаме предвид обаче, че когато се пишат и трите труда, издадените текстове на св. Григорий далеч не са много и не дават цялостна представа за неговото богомислие. Всички тези автори интуитивно усещат, че в учението на светителя се съсредоточава патристичната традиция на Изтока и това е именно базовото различие със западното схоластическо богословие, обсебило в онези години църковното образование. И тримата не оказват съществено влияние върху академичното богословие в страната. Още повече че двама от тях публикуват в чужбина – в Египет (все още много важен център на елинизма), а третият – в Солун, където все още няма богословска школа, и то във времето на I световна война, едва шест години след като областта около града е преминала от Османската империя в кралство Гърция.

Филокалийното възраждане в Русия, донесено от тук под влиянието на атонското монашество, както вече отбелязахме, поставя в центъра на богословския интерес исихастките текстове от сборника „Филокалия“; те стават популярни и през XIX век все повече вълнуват не само монашеството, но и академичните богослови<sup>33</sup>.

През 1912–1913 г. в светогорския манастир „Св. Пантелеймон“, с преобладаващо руско монашество, възниква движението на „имеславците“, които, опитвайки се да следват древните исихастки молитвени образци, достигат до еретическото учение, че името Божие е самият Бог, Неговата божествена същност, и многократното произнасяне на Божието име гарантира мистичното единение със самия Бог, със самата Му божествена същност<sup>34</sup>. Всеруският събор от 1917 г. се занимава с този въпрос, а отец Сергей Булгаков, убеден, че това монашеско учение се базира на древното учение за божествените енергии, подготвя защитата на имеславците. Въпреки че учението не е прието от Руската църква, а и в Константинопол са го отхвърлили нееднозначно, Булгаков ще го доразвие съществено, и то успоредно на проповядваното от него „учение за София – Премъдрост Божия“, което ще бъде недвусмислено осъдено от Руската задгранична църква през 1930, като на самия отец Сергей ще се наложи да го коригира<sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup> Виж **Αρχιμ. Πλακίδα Deseille**. *Φιλοκαλία. Η νηπτική παράδοση τῆς Ὁρθοδοξίας καὶ ἡ ἀκτινοβολία τῆς στὸν κόσμον*. Μετάφρ. Άννα Κωστάκου-Μαρίνη, Αθήνα: Ἀκρίτας, 2004, 71–74; 255–264.

<sup>34</sup> Въпреки съборните решения относно това учение и днес могат да се срещнат отделни монаси не само на Света гора, и то най-вече в славяноезичните обители, които споделят такъв възглед, без да го възвеждат до систематично учение и да се чувстват част от организирано движение.

<sup>35</sup> Виж подробно у: **Tanev, St.** 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. – *International Journal of Orthodox Theology* 2/1 (2011), 15–71.

## Влиянието на руската емиграция в Париж и САЩ

Именно под влиянието на тези дискусии в руското богословие ще се зароди сериозният интерес да бъде обективно препрочетен Дионисиевият корпус и св. Григорий Палама, както и цялата патристична традиция, чиито изразител се явява последният, и то именно във връзка с учението за божествените нетварни енергии. Водещи в този ясно изразен стремеж ще се окажат първо отец Георги Флоровски, а след това и Владимир Лоски, но вече като богослови, работещи в Париж, в емиграция<sup>36</sup>. След большевишкия метеж в Русия на Запад работи, както знаем, едно от най-талантливите поколения руски богослови, чиито съчинения остават в съкровищницата на православното богословие. В дух на свобода и диалогичност със западните изследователи и богослови те съумяват не само да запазят на високо ниво православното богословско образование, но и да разработят теми, които, така или иначе, до большевишкия метеж Русия са били слабо засягани или не са били разработени изобщо. Както казахме, ако първоначалният ентусиазъм е довел до погрешния прочит на това учение от страна на отец Сергей Булгаков<sup>37</sup>, следващото поколение – о. Василий (Кривошеин)<sup>38</sup>, о. Георги Флоровски<sup>39</sup>, Владимир Лоски<sup>40</sup>, Пол Евдокимов<sup>41</sup> и др.<sup>42</sup>, ще дадат

---

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> Виж неговите забележителни трудове: **Bulgakov, S.** *The Orthodox Church*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press. 1988; idem, *Sophia, the Wisdom of God: An Outline of Sophiology*. Hudson, NY: Lindisfarne Press. 1993.

<sup>38</sup> Виж особено важното му съчинение, което се оказва решаващо за връщането на интереса към този свети отец: **Василий Кривошеин**. Аскетическое и богословское учение св. Григорий Паламы. *Seminarium Kondakovianum*. T. 8, Praha, 1936; и в немска версия: Die asketische und theologische Lehre des hl. Gregorius Palamas. *Das östliche Christentum*, Nr. 8, Würzburg, 1939.

<sup>39</sup> Тъй като тази тема е една от основните, вълнували ранното творчество на о. Георги; виж работата на Стоян Танев, който работи с по-малко известни негови ранни съчинения и документи, в които засяга точно тези въпроси: **Tanev, St.** *Energeia vs. Sophia: the Contribution of Fr. Georges Florovsky to the Rediscovery of the Orthodox Teaching on the Distinction between the Divine Essence and Energies*. – *International Journal of Orthodox Theology* 2/1 (2011), p. 5 sq., както и неговата дисертационна работа: **Танев, С.** *Богословието на Божиите енергии в православната мисъл на XX век*. С., 2012, 43–47 (в машинопис, библиотека на Богословския факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски“). Вж. също: **Florovsky, G.** *St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers*. – *Sobornost* 4 (1961), 165–176.

<sup>40</sup> С най-важните: **Lossky, Vl.** *Essai sur la théologie mystique de l'église d'orient*. Aubier: Édition Montaigne, 1944; idem, *Vision de Dieu*, Delachaux & Niestlé, 1962.

<sup>41</sup> Особено: **Evdokimov, P.** *L'Orthodoxie*. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé s.a., 1959.

<sup>42</sup> Техен съвременник в Сърбия е архим. Юстин Попович, който, макар и повлиян от тези движения в православното богословие в двете десетилетия преди II световна война, все пак в своето съчинение *Догматика православне цркве*, т. 1–3, Београд, 1932, не успява да се освободи от схоластическото влияние

една интересна и по-задълбочена негова рецепция, и то в контекста на философската мисъл на XX век.

След II световна война това са архим. Киприан (Керн)<sup>43</sup>, о. Йоан Майендорф<sup>44</sup>, натурализиращият в САЩ понтийски елин Йоанис Романидис<sup>45</sup>, интересният румънски изследовател, успял да публикува както на Запад, така и в Гърция в едни от най-мракобесните години на комунистическите режими в Източна Европа, о. Димитру Станилоев<sup>46</sup> и др.

---

на по-ранните догматически изложения, известни и използвани тогава в православния свят. Все пак неговата книга е доста по-интересна от по-ранните систематични догматически изложения в православния свят най-вече с податките си към богосмислието на редица свети отци. Особено революционна за времето си е частта, посветена на христологията. Тя несъмнено е повлияла както богословието в самата Сърбия, така и извън нея, включително се е отразила и на гръцкото богословие през XX век. При о. Юстин Попович обаче темата за нетварните енергии липсва. Силният христологически акцент в цялото съчинение може да се погледне както в контекста на сериозните развиятия в римокатолическото богословие по онова време, където несъмнено христологията сигурно се завръща като централна тема, така и в назряващата тенденция у т.нар. „неопаламити“, начело с Владимир Лоски, да търсят екзистенциалистски елементи у късновизантийското богословие, което пък да се проектира по-късно в особен православен персонализъм.

<sup>43</sup> *Антропология* св. Григория Паламы. Париж, 1950.

<sup>44</sup> Виж най-вече: **J. Meyendorff**. *Introduction a l'étude de Gregoire Palamas*, Paris, 1959; *idem*, *St. Gregoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris, 1959.

<sup>45</sup> Виж в тази връзка систематичния му труд по догматика, издаден в Гърция в последните години на неговия живот: **Ρωμανίδου, πρωτοπρ. Ι.** *Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, Τόμοι Α' – Β', 4η ἐκδ., Θεσ/νίκη 1999; както и: *Patristic Theology: The University Lectures*, Uncut Mountain Press, 2007 и *An Outline of Orthodox Patristic Dogmatics*, trans. Protopresbyter George Dragas; Orthodox Theological Library, Vol. 1 (Rollinsford, New Hampshire: Orthodox Research Institute, 2004), издадени доста години след тяхното написване, но илюстриращи доста ясно артикулирани неговите идеи за това, какво е православният догмат като цяло и мястото на учението за благодатта като нетварни енергии в него.

<sup>46</sup> От особен интерес за темата са следните негови съчинения: **Staniloae, D.** *Viața și învoățătura Sf. Grigorie Palama. Cu trei tratate traduse*, Sibiu, 1938. *Commentaries sur le Saint Maxime le Confesseur, Ambiguorum Liber*, Les Éditions de l'Ancre, Paris-Suresnes 1994; *Le Saint Esprit dans la Théologie Byzantine et dans la Réflexion Orthodoxe Contemporaine*. – In: *Credo in Spirito Sancto – Πιστεύω εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον*, *Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia in occasione del 1600 anniversario del I Concilio di Costantinopoli e del 1550 anniversario del Consilio di Efeso*, Roma, 22–26 marzo 1982, Libreria Editrice Vaticana, Vaticana 1983, 661–679; *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, t. I, 1978, 1996, t. II, III 1997, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române București. Въпреки опита му да наложи неопатристичния синтез в основата на своите догматически изследвания, той използва един доста схоластичен модел за „изложение на догматите“

Всички те обаче виждат в учението за различието между същност и енергия не само у Палама, но и у цялата светоотеческа традиция на Източната църква крайгълен догматически камък, без който е трудно да се говори изобщо за православно богословие и без който трудно може изобщо да се обоснове който и да е било друг догмат на Църквата<sup>47</sup>. Той лежи в основата на редица екзегетически решения на събития с централно значение в Откровението като промисъла, творението, теофаниите (богоявленията), чудесата, основаването и мистериалния живот на Църквата или въобще като цяло – на мистичния опит на светиите в обожението им, причастността им в нетварната благодат – елемент от реалното изживяване на есхатологичното състояние като нещо реално тук и сега, а не като изнесена далечна футуристична есхатология. Всички тези автори обаче творят на Запад и се опитват по-скоро да представят това учение на западни езици и малко или много – пред западната публика (най-вече римокатолическа и протестантска). Техните съчинения обаче ще окажат огромно влияние и ще доведат до сериозни развития в гръцкото богословие през 60-те години на XX век.

---

в своята книга *Православно догматическо богословие*, както в частта „учение за Бога“ и откровението, така и в христологията и еклисиологията си. Според о. Андрю Лаут схоластичната форма на неговото догматично богословие е била повлияна от предпочитанията на тогавашните богословски цензори, които о. Думитру е трябвало да задоволи, за да успее да публикува труда си. Въпреки многото интересни моменти в неговото творчество явно богословският му синтез не е оказал особено благотворно влияние върху румънското богословие, тъй като днес в румънската академична школа практически не се работи върху изворови изследвания, интересът към византийското духовно наследство (на гръцки или славянски език) е силно занемарен, основните усилия са насочени към икуменически прояви без видими резултати (като изключим усвояването на европейски средства), а разбирането за църква е базирано изключително върху закъснял национализъм, характерен по-скоро за епохата преди европейските войни. Като че ли най-интересната част от изложението на догматите, предложено от Станилое, засяга частта, посветена на промисъла и творението, която е силно повлияна от синтеза на св. Максим Исповедник и начертава съвсем други перспективи в тяхното осмисляне като част от православно учение. Интересни са и неговите разсъждения относно мястото на нетварните енергии в триадологията и по-специално във връзка с въпроса за *Filioque*, където той влиза в пряка дискусия с протестантския мислител Юрген Молтман и римокатолика отец Гариг (**Д. Станилое**. Изхождането на Светия Дух от Отца и Неговото отношение към Сина като основание за нашето обожение. Виж български превод на тази работа в: <http://dveri.bg/w9a>).

<sup>47</sup> Вж. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ. Θεοφάνης, 3 (Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, Συγγράμματα, т. В', έκδ. Γ. Μαντζαρίδης, Ν. Ματσούκας, Β. Ψευτογκᾶς, Θεσσαλονίκη, 1966, р. 223).

## Възраждане на богословските изследвания

Така именно през 50-те и 60-те години на XX век в гръцкото богословие се засилва интересът към автентичните критерии за това, „що е православие“, поставени от руските богослови в Париж. Петдесетте години обаче начеват с един труд, който ще зададе антипаламитската линия в гръцкото богословие след войната. Това е работата на Димитриос Баланос *„Византийски църковни писатели“* (1951)<sup>48</sup>. Тук той ще следва римокатолическата линия, отвеждаща Палама и като цяло исихастката традиция в дебрите на платонизма, което, разбира се, касае и учението за нетварните божествени енергии.

От друга страна, първият сериозен опит за релегитимирането на това учение от гръцки академичен изследовател е поместването от атинския догматист Йоанис Кармирис на томосите от Константинополските събори 1341 и 1351 г., Изповеданието на св. Григорий Палама и части от Синодика на православие, касаещи учението за енергиите в сборника си: *„Догматически и символически текстове на Православната католична църква“* (1952)<sup>49</sup>. Малко след това излиза от печат статията на Панайотис Христу *„Причините за исихасткия спор“* (1956)<sup>50</sup>. Авторът, без да влиза в подробности относно учението за нетварните енергии, заявява нещо, което преди това не е било тема на гръцкото академично богословие. До това време там се приема безкритично мнението на западните критици на Палама, че спорът от XIV век е чисто философски, отвлечен и няма богословско значение. Христу за първи път отбелязва богословското измерение на спора и значението му за източноправославната традиция. Въз основа на тази статия през 1959 Панайотис Христу издава *„Григорий Палама и богословието в Солун през XIV век“*<sup>51</sup>. Тук отново темата за нетварните енергии не е централна тема, но авторът е наясно, че такава проблематика има и че е важна за изследвания автор.

Сред характеристиките на настъпилата промяна, известна като „богословие на 60-те“, явно във всичките тези съчинения е разбирането за Църквата като за една евхаристийна общност (не просто като историческа или национална институция), интересът към апофатичното богословие, фокусирането върху обожението (θέωσις) като окончателно предназначение на човека, вниманието към културните особености

---

<sup>48</sup> Μπαλανού, Δ. *Οί Βυζαντινοί Ἐκκλησιαστικοί Συγγραφεῖς ἀπὸ τοῦ 800 μέχρι τοῦ 1453*, Ἀθῆναι 1951.

<sup>49</sup> Καρμίρη, Ἰ. *Τὰ Δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, ἐν Ἀθῆναις 1952, p. 194 sq.

<sup>50</sup> Χρήστου, Π. «Περὶ τὰ αἷτια τῆς ἡσυχαστικῆς ἐρίδος». *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 39 (1956), 128–138.

<sup>51</sup> Χρήστου, Π. *Ὁ Γρηγόριος Παλαμᾶς καὶ ἡ θεολογία στὴ Θεσσαλονίκη κατὰ τὸν 14<sup>ο</sup> αἰῶνα*. Θεσ/νίκη 1959.



на Християнския изток, преоткриването на византийската иконопис и литургия, интересът към монашеството и към диалога със съвременната философска и научна мисъл<sup>52</sup>.

Ярки представители на богословската мисъл в Гърция през епохата, които са проявили в творчеството си интерес към учението за енергиите, са Христос Янарас<sup>53</sup>, Георгиос Мандзаридис<sup>54</sup>, Панайотис Нелас<sup>55</sup>, Андреас Теодору, Панайотис Христу<sup>56</sup>, Стилянос Пападопу-

---

<sup>52</sup> За мощните движения в гръцкото богословие в онзи период виж: A. Papathanasiou. Some key themes and figures in Greek theological thought. – In: Mary B. Cunningham and Elizabeth Theokritoff (eds), *Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, Cambridge University Press, 2008, 218–230.

<sup>53</sup> За неговия подход ще кажем няколко думи по-долу, вж. 28–29.

<sup>54</sup> Той работи върху тази тематика от началото на 60-те години на XX век, но текстовете му върху св. Григорий Палама могат да се намерят в сборника: Μαντζαρίδης, Γ. Παλαμικά. Πουρνάρης: Θεσ/νίκη, 1979.

<sup>55</sup> От особен интерес за развитието на православното богословие през периода са неговите съчинения в областта на християнското учение за човека, но базирано върху разбирането за спасението като синергия с Божията благодат като нетварна божествена енергия, виж: Νέλλας, Π. Ζών θεούμενον. Προοπτικές για μιὰ Ορθόδοξη κατανόηση του ανθρώπου, Αρμός: Αθήνα, 1979; Nellas, P. *Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person*, Crestwood, NY: SVS Press, 1987; idem „Redemption or deification? Nicholas Kavalas and Anselm's question Why did God become man?“. – *Synaxis. An Anthology of the Most Significant Orthodox Theology in Greece Appearing in the Journal Synaxis from 1982 to 2002*, vol. I: *Anthropology, Environment, Creation*, Montreal: Alexander Press, 2006, 79–98; idem, „Λύτρωση ή θέωση; Το ερώτημα του Ανσέλμου Γιατί ο Θεός έγινε άνθρωπος και ο Νικόλαος Καβάσιλας“. – *Σύναξη* 6 (1983), 17–102. Сотирис Гунелас вижда основния акцент в богословието на Нелас именно в полагането на разбирането за спасението върху една ос, върху която православното предание разполага всички истини на вярата – творение-обожение, или Божие царство, или осъществяване целта на творението (т.е. охристовяване). Събирането на тази ясна двойка събития до падение-изкупление довежда до промяна на древното откровено учение на Църквата. Схоластическото разбиране за тварните енергии и тварната благодат се дължи именно на това осакатяване на учението на отците. „Естествено Панайотис Нелас смята, че отговорът на въпроса на Анселм е вече даден от съвкупното православно богословие, започвайки от ап. Павел и стигайки до критичния 14 век, до Палама и Кавасила. Важна е забележката му, че Кавасила, като продължава и допълва Палама, отделя повече внимание на антропологичната страна, извеждайки напред вместо понятието обожение, което на някои хора и в някои епохи може да се струва неясно, понятието охристовяване (χριστοποίηση). По този начин той връща в употреба терминологията на ап. Павел и свързва неразрушимо борбата на човека с мистичния живот на Църквата, развивайки едновременно един богоцентричен антропизъм, тъй като може би е предвидил развитието на западния свят“ („Ο Ν. Νησιώτης και ο Π. Νέλλας – ή θεολογική γενιά του 60“ – In: Καλαϊτζίδης, Π. (ἐπιμ.), *Η αναταράξεις στη μεταπολεμική θεολογία*, Ι. Μητρόπολη Δημητριάδος, 2008, 245–257).

<sup>56</sup> Неговите богословски трудове са ценни не с богословския си синтез и идейност, а с историческата си точност и изчерпателност. Също така са особе-



лос<sup>57</sup>, Никос Мацукас<sup>58</sup>, отец Теодор Зисис<sup>59</sup>, Георгиос Марцелос<sup>60</sup>. Всички те през богословието на св. Григорий Палама, св. Максим Изповедник, св. Йоан Дамаскин, Дионисиевия корпус, св. Кирил Александрийски и кападокийските отци връщат темата за различието между същност и енергии у Бога в центъра на православното богословие, където те са едновременно нетварни и достъпни за причастността на тварите.

Интересът към патристичното разбиране на спасението като постоянен и безкраен процес на „обожение“, т.е. причастността на божествените нетварни енергии от страна на светиите, на обожаваните, като отклик към обективно предоставената възможност за причастност в божествения живот, поставя твърдо акцента в онзи период върху разглеждането на това учение като че ли само в този сектор. На заден план засега остава изследването на патристичната мисъл относно енергиите като екзистенциално проявление на Светата Троица, които се излъчват от нея независимо от наличността на тварното, както и въпросите, свързани с промислителния смисъл на енергиите. Така в съчиненията на горните автори нетварните енергии най-вече на енергийното снизхождение на Светия Дух, т.е. в пневматологичен икономичен контекст, във връзка със силния интерес към онтологичното разбиране за спасението – като обожение – и като ясен отказ от юридическото му разбиране за заместителната жертва на Христос, настанило се в православното богословие по време на османската епоха, когато се въприемат безкритично образци от римокатолическото богословие. Традиционно, следвайки дословно езика на отците, разработвали тази тема, те го-

---

но важни и неговите критични издания на патристични текстове, като най-важно място сред тях заемат петте тома със съчинения на св. Григорий Палама.

<sup>57</sup> Изследователското му наследство включва изследвания върху влиянието на схоластическото богословие в късна Византия, богословието на кападокийските отци, св. Атанасий Велики, св. Йоан Златоуст, св. Кирил Александрийски и св. Максим Изповедник.

<sup>58</sup> Виж **Ματσούκα, Ν.** *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Β'*, *Εκθεση της ορθόδοξης πίστεως σε αντιπαραθεση με τη δυτική χριστιανοσύνη*. Θεσ/νίκη: Πουρναρά, 1999, р. 127 sq. Практически тази тема присъства като средоточна във всичките му догматически трудове и е база за разгръщането на всички елементи на учението на Православната църква.

<sup>59</sup> Неговата работа е тясно свързана с работата на Панайотис Христу, чийто ученик е отец Теодор. В по-късните си години той развива значителна изследователска дейност върху рецепцията на исихастското богословие както в късна Византия, така и в османската епоха – най-вече в движението на коливадите.

<sup>60</sup> **Μαρτζέλου, Γ.** *Οὐσία καὶ ἐνέργειαι τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μ. Βασίλειον, Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστοριοδογματικὴν διερεύνησιν τῆς περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ διδασκαλίας τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας*, Θεσσαλονίκη, 1984.

ворят за „общи“, „същностни“, „природни“ енергии, причастността в която, като Божия благодат, повежда човека към светост. Тук, разбира се, е голямо значението на о. Йоанис Романидис с неговата дисертация „Праотеческият грях“ (1955)<sup>61</sup>, защитена в Атинския университет, но срещнала неимоверен отпор от старата догматическа школа (най-вече в лицето на Панайотис Трембелас). Тук нетварните енергии, т.е. благодатта в Светия Дух, са онова лечебно средство на човешката природа на индивидуално ниво в тайнствения живот на Църквата; така Романидис решително се отказва от разбирането за спасителното дело на Христос, наложено от западната схоластика.

В опозиция на тази набираща скорост тенденция се оказват няколко съчинения на Панайотис Трембелас, издадени през 50-те години на века. Той, стараейки се да избяга от твърде схоластичната методология на Андрусос, възприема дословно редица позиции от консервативното протестантство, но пък и запазва в определени сектори редица елементи от схоластическото богословие<sup>62</sup>. При него учението за нетварните енергии не намира място. Освен в курса му по догматика то липсва осезателно и във въведителното в православното богословие съчинение в раздела за „светоотеческото богословие на Изток“<sup>63</sup>. В раздела „Византийското богословие“<sup>64</sup> то е повърхностно отразено, и то единствено във връзка със св. Григорий Палама и споровете с Варлаам Калабриец, като Палама е представен като „достигащ до някои крайности в учението си за различието между същност и енергии у божеството“<sup>65</sup>. Интересно е, че то е в по-голяма степен отразено в неговото късно двутомно съчинение „Мистицизъм-апофатизъм. Катафатично богословие“<sup>66</sup>. Тук вторият том е посветен на св. Максим Исповедник и св. Григорий Палама. Учението за нетварните енергии липсва при първия, а при втория е отразено едва в четири страници. Трембелас се опитва да скицира накратко основните положения в това учение, следвайки св. Григорий Палама, но без да цитира нито едно негово съчинение (за разлика от „Енциклопедия на богословието“, където той казва почти същото, но позовавайки се на Светогорския томос

---

<sup>61</sup> Първото издание на този труд е: *Ῥωμανίδου, Ι. Τὸ Προπаторικὸν ἁμάρτημα*, Ἀθήναι, 1957.

<sup>62</sup> Виж **Τρεμπέλα, Π.** *Δογματικὴ τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, т. Α'-Γ', 2<sup>η</sup> ἔκδ., Ἀθήναι, 1979.

<sup>63</sup> **Τρεμπέλα, Π.** *Ἐγκυκλοπαιδεία τῆς Θεολογίας (Πανεπιστημιακαὶ παραδόσεις ἀναθεωρηθεῖσαι)*, 3<sup>η</sup> ἔκδ., Ἀθήνα, 1992, 41–46. Първото издание на този труд е на изд. „Сотир“ през 1960 г. в Атина.

<sup>64</sup> *Ibid.*, 51–70.

<sup>65</sup> *Ibid.*, р. 63.

<sup>66</sup> **Τρεμπέλα, Π.** *Μυστικισμός-Αποφατισμός. Καταφατικὴ Θεολογία*, τόμοι Α', Β', 2<sup>η</sup> ἔκδ., Ἀθήνα, 1980-1981.

от 1351 г., диалога „Теофан“, „До монахиня Ксения“, „За молитвата и чистотата на сърцето“, „В защита на свещеноисихастащите“<sup>67</sup>). Също така, подобно на изводите си в „Енциклопедия на богословието“, тук той приема, че Палама е стигнал до крайности в учението си за енергиите. Трембелас прави следното заключение: „Защото, да, от една страна, той [Палама] правилно поддържа нетварността на божествените енергии, но е твърде голямо преувеличение това, че той напълно изключва определението „тварност“ от следствието, което създават нетварните енергии“<sup>68</sup>. След като е приложил редица библейски места във връзка с това заключение, той казва, че Палама се опитва всячески да се придържа към светоотеческото предание на Православието, но понякога от пръв поглед може да изглежда, че не е догматически точен<sup>69</sup>. Така в 85-та от неговите глави според Панайотис Трембелас, подведен от псевдоепиграфа, приписван на св. Дионисий Ареопагит, Палама „е склонен да направи някакво смесване между начина на съществуване с начина на действие на Бога – смесване, което клони да яви божествените енергии като нещо едвам различаващо се от божествената същност, чиято иначе неприсъпност, неразделност и чуждост на каквато и да е външна причастност той в крайна сметка се опитва да защити“<sup>70</sup>.

Разбира се, това мнение на Панайотис Трембелас не е изненадващо, ако се има предвид и знаменитата му епистоларна дискусия с Йоанис Романидис (издадена като книга наскоро) от средата на 50-те години на XX век по повод изстраданата докторска защита на последния. Тук Трембелас – невероятно, но факт – споделя едно положение в разбирането за творението и за богопознанието, сходно по-скоро с това на противниците на св. Григорий Палама от времето на исихастските спорове, отколкото с утвърденото като догмат от Източноправославната църква и основно положение в нейното богословие. Ето какво четем тук: „Техническото определение на Запада, което описва отъж-

<sup>67</sup> **Τρεμπέλα, Π.** *Ἐγκυκλοπαιδεία τῆς Θεολογίας*, 55–65.

<sup>68</sup> **Τρεμπέλα, Π.** *Μυστικισμός-Αποφατισμός*, т. В', р. 44.

<sup>69</sup> След излизането на въпросния текст на Трембелас светогорските монаси Теоклитос от Дионисиу, Ефрем от Филотеу, архим. Василиос, игумен на Ставроникита, и архим. Григорий, игумен на Григориу, издават опровержение: „Μελέτη-Απάντησις εἰς τὴν πραγματείαν τοῦ Π. Τρεμπέλα“. *Ἀθωνικοὶ Διάλογοι* 1975, 20–27.

<sup>70</sup> *Ibid.*, р. 47: Εἰς τὸ κεφάλαιον τοῦτο ὁ θεῖος Πατὴρ παρασυρόμενος ὑπὸ τῆς ἀπεριορίστου ἐμπιστοσύνης αὐτοῦ πρὸς τὸν Ψευδοδιονύσιον ἀποκλίνει εἰς σύγχυσίν τινα τοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως πρὸς τὸν τρόπον τῆς ἐνεργείας τοῦ Θεοῦ τείνουσαν νὰ ἐμφανίσῃ τὰς θείας ἐνεργείας ὡς οἷόν τε ἦττον διαφερούσας τῆς θείας οὐσίας, τῆς ὁποίας ἐν τούτοις τὸ ἀπρόσιτον καὶ ἀδιάκριτον καὶ πάσης ἔξωθεν προσλήψεως ἀλλότριον προσπαθεῖ ἐν τέλει νὰ περιφρουρήσῃ.

дествяването между същност и нетварна енергия у Бога, е латинското *actus purus*, т.е. чиста енергия... [П. Трембелас казва:] Какво не е този *actus purus*, обясних съвсем ясно; повтарям, че ако го отречем у Бога, изпадаме в богохулство...<sup>71</sup>. На твърдението на младия тогава Йоанис Романидис, че ноетичната енергия (ή νοητική ἐνέργεια) на Бога не е божествената същност и че зачеването на плана и идеята за света не е на Божествената същност, а е нетварна енергия на Бога; архетипите на творението не са в божествената същност, а са ноетични енергии на Бога, Трембелас, вече утвърден и авторитетен академичен и уважаван сред църковната йерархия богослов, отвърща следното: „Как обаче кандидатът би искал светът да бъде сътворен? Би желал без никаква мисъл на Твореца и без предсъществуващ у Него план ли? Освен това кандидатът отбелязва, че уж *умът не е на Божествената същност*. Е, при това положение безумен ли е Бог? Не отричаме ли така, че Бог е единственият премъдър и че от същността Му, произлизайки Синът, е Слово?»<sup>72</sup>. А на твърдението на Романидис, че Бог има отношения със света не по същност, а по енергия и волеизявление (κατ'ἐνέργειαν καὶ βούλησιν), както и по ипостасно единение в Христа, Трембелас отвърща: „Кандидатът казва, че Бог има отношения със света не по същност и веднага добавя, че има отношение и по ипостаси. Защото, ако ипостасите не са божествената същност на Бога, какво са енергии?»<sup>73</sup>. Явно Трембелас не желае да чуе своя опонент и неговите доводи. Същият довод против учението за енергиите, и то в рамките на православното академично богословие, ще видим реанимиран в началото на XXI век.

<sup>71</sup> Ἰωάννου Ῥωμανίδου, Παναγιώτου Τρεμπέλα. „Ἐγχειρίδιον“. Ἀλληλογραφία π. Ι. Σ. Ῥωμανίδου καὶ καθ. Π. Ν. Τρεμπέλα (Καταγραφή ἑνὸς θεολογικοῦ διαλόγου), Ἀθήνα, ἔκδ. Ἀρμός, 2009, p. 105: Ο τεχνικός ὅρος της Δύσεως που περιγράφει την ταύτισιν ουσίας και ακτίστου ενεργείας εν τῷ Θεῷ εἶναι το λατινικόν «Actus Purus», δηλ. καθαρά ἐνέργεια... τί δέν εἶναι αὐτή η Actus Purus ἐξήγησα σαφώς, ἐπαναλαμβάνω δε ὅτι ἐάν ἀρνηθῶμεν ταύτην εἰς τον Θεόν, καταντῶμεν εἰς βλασφημίαν...

<sup>72</sup> Ibid., p. 109: Ἀλλά πῶς θα ἠθέλε ο υποψήφιος να δημιουργηθεῖ ο κόσμος; Θα ἠθέλεν ἀνευ σκέψεως τινός του δημιουργοῦ και ἀνευ προϋπάρχοντος εν αὐτῷ σχεδίου; Ο υποψήφιος ἐξάλλου παρατηρεῖ ὅτι «ο νούς δέν εἶναι της Θείας ουσίας». Και εἶναι λοιπόν ἀνους ο Θεός; Και ἀρνούμεθα ὅτι ο Θεός εἶναι ο μόνος σοφός και ὅτι ο εκ της ουσίας αὐτοῦ προελθὼν Υἱός εἶναι ο Λόγος;

<sup>73</sup> Ibid., p. 120: Ο Θεός ἔχει πραγματικήν σχέσιν προς τον κόσμον ουχί κατ'ουσίαν, ἀλλά μόνον κατ'ἐνέργειαν και βούλησιν και κατὰ την εν Χριστῷ υποστατικήν ἐνωσιν.» Και ο Τρεμπέλας συνεχίζει να διαφωνεῖ λέγοντας: «Λέει ο υποψήφιος ὅτι ο Θεός ἔχει σχέσεις με τον κόσμον ουχί κατὰ την ουσίαν και ἀμέσως προσθέτει ὅτι ἔχει σχέσιν και κατὰ τας υποστάσεις. Διότι ἐάν οι υποστάσεις δέν εἶναι η Θεία ουσία του Θεοῦ, τί εἶναι, ἐνέργειες;

Реакцията на Трембелас не е учудваща, тъй като „академичната традиция“, с която разполага, не говори много по този въпрос. Учебникарското богословие на гръцки език през XIX век дори не коментира учението за нетварните енергии, явно разглеждайки го като теологуменон на отделни автори или дори като неправославно. Съчиненията от този жанр във висока степен се съобразяват с методологията за излагане на догматите на римокатолическите катехизиси и ги следват почти навсякъде като съдържание<sup>74</sup>.

Йоанис Романидис обаче се оказва протагонист в гръцкото богословие и в рефлексията на новоизлезлите тогава работи на отец Йоан Майендорф върху богословието на Палама – особено важни за връщането на темата за нетварните енергии в православното богословие. В началото на 60-те години отец Йоанис Романидис издава в два броя на американското списание (в онези години особено авангардно) *Greek Orthodox Theological Review* своята критика<sup>75</sup>. Основната ѝ линия е поставена върху базата на неговото разбиране за нетварните енергии като божествена нетварна благодат, сила, светлина, която осиява онези, които волево, в аскетичния си подвиг, усвояват в синергия тази благодат – светците на Църквата, онези, които биват обожавани от тази благодат. Опитът на светиите всъщност е богословието на Църквата, като очевидно този опит е инспириран от откровението като навлизане на Божия нетварен живот в сферата на тварното. Философското осмисляне на тази проблематика има сатанински екстатичен характер и е довело в историята на Църквата единствено до раждането на ереси. Така опитът на отец Йоан Майендорф да осмисли исихастските спорове и учението за различието между същност и енергии в Бога с помощта на съвременни философски понятия като „персонализъм“, „есенциализъм“, „имперсонализъм“, „екзистенциализъм“ и др. му се вижда не просто неправилно, а направо кощунствено<sup>76</sup>.

---

<sup>74</sup> Става въпрос най-вече за катихизиса на Константинос Иконому, вероятно писан в Русия между 1813 и 1815 г.; Николаос Домалас, професор по догматика в Атина, с догматическото му съчинение „За началата“, 1868, и Апостолос Макракис с неговия *Катихизис* – последните двама са пионери в академичното богословие в Атинския университет.

<sup>75</sup> **Romanides, J.** Notes on the Palamite Controversy and Related Topics. – *Greek Orthodox Theological Review* 6 (1960–61), 136–200; *Greek Orthodox Theological Review* 9 (1963–64), 225–270.

<sup>76</sup> Виж рефлексия върху тази теза у: **Sopko, A.** *Prophet of Roman Orthodoxy. The Theology of John Romanides*, Dewdney, British Columbia: Synaxis Press, 1998, 1–18; 96–125.

## Факторът – критици от Запад

В течение на тези развития обаче, породена от присъствието на т.нар. „новопаламити“ (употребявано тогава предимно като пейоратив) на Запад, се надига отново сериозна критика от страна на западни богослови срещу учението на св. Григорий Палама в частност и въобще против припознатото като средоточно учение за православните – различието между същност и нетварни енергии (между непристъпното и достъпното) у Бога.

Пръв през XX век<sup>77</sup> Мартин Жюжи, придържайки се към своята римокатолическа традиция, пише за това учение като за непознатото нововъведение дори и за Изтока до XIV век<sup>78</sup>. Неговите неособено подробно разработени бележки ще бъдат разчетени в началото на XXI век от една открояваща се група православни богослови в САЩ като основен стимул за развитието на происихасткото богословие в Париж и по-специално на учението за нетварните енергии. Те, пропускайки напълно богословските приноси на о. Георги Флоровски преди 1930 г., ще твърдят, че ако не беше атакувано това учение от Жюжи, едва ли Лоски щеше да се заеме с него, търсейки специфичната си идентичност като православен на Запад<sup>79</sup>.

Ендре фон Иванка пък открива в учението за различието между същност и нетварни енергии у Бога ясно прозиращи неоплатонически корени. Разглеждайки съвместно по-древните отци, у които то се среща, той не може да отрече неговото съществуване, но го тълкува като субективно и гносеологично, докато Григорий Палама вече го е възвел до онтологично равнище, което нарушава според Иванка абсолютната простота на Божието битие<sup>80</sup>. Подобна опасност вижда и друг ри-

---

<sup>77</sup> Широко разгърнатите западни критици на исихазма по време на османската епоха не са обект на настоящото изследване.

<sup>78</sup> **Jugie, M.** „Palamas“. *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XI, 2, col. 1742–1762; idem, „Palamite (controverse)“. – *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XI, 2, col. 1810–1816; както и в неговото помагало по догматика, предназначено за Римския източен институт в катедрата за „Източно богословие“ и за уроците по догматика в униатската гръко-българска семинария: *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, t. II, Paris: Sumptibus Letouzey et Ané, 1930, 161–181.

<sup>79</sup> Вж. **Риболов, Свет.** New Wave в православното богословие в началото на XXI век? – *Християнство и култура*, 54 (2010), 89–101; както и **Танев, Ст.** Към едно ново православно богословие? Или просто „богословието на Фордъм“. – *Християнство и култура*, 55 (2010), 90–97; и увода към дисертацията на **Ст. Танев.** *Богословието на Божиите енергии в православната мисъл на XX век.* С., 2012 (машинопис в Библиотеката на Богословския факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски“).

<sup>80</sup> **Ivanka, E. von.** Hellenisches im Hesychasmus. Das antinomische der Energienlehre. – In: *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus*



мокатолик – отец Бернхард Шулце. Той смята, че различието между същност и енергия у Бога, Който е абсолютно прост и съвършен, би било абсолютно, защото обективно би било в сила за Него в сравнение с различието между лицата, които всъщност се различават единствено по отношение. Различието между тях, типично по Боециевски, за отец Шулце се намира единствено в отношенията помежду им<sup>81</sup>. Той определя действителната причастност с Бога като битуюаща в царството единствено на умозримото, отграничавайки я от физическата причастност, която според него била представена в творчеството на св. Григорий Палама<sup>82</sup>.

Подобно опасение изразяват още двама римокатолически богослови – Гишарден<sup>83</sup> и Гариш<sup>84</sup>. Вторият е доста по-мек към учението за нетварните божествени енергии, но все пак твърди, че у богословието на Палама са налични редица метафизични противоречия, които „застрашават простотата на божественото битие“<sup>85</sup>.

През 80-те години на XX век един от най-критичните към православието протестантски догматисти – Доротея Вендебург, се заема сериозно да изобличи учението за благодатта като нетварни божествени енергии, и то най-вече в паламитската му рецепция. Тя смята, че отдаването от Палама на сотириологично значение на божествените енергии е лишило от сотириологично значение лицата на Троицата. Така тя смята, въз основа на прегледа си на по-ранни отци, изразяващи това учение, че в православното богословие се е достигнало до „снемане на значението“ (*Entfunktionalisierung*) на лицата на Троицата<sup>86</sup>.

Според Вендебург разграничението същност – енергия, основно за паламитското богословие, не включва разбирането за личен Бог, доколкото Палама разбирал думата οὐσία като метафизически принцип

---

*durch die Väter, Einsiedeln, 1964, 429, 495; ejusdem, „Palamismus und Vätertradition“.* – In: *L'Église et les églises. Études et travaux sur l'Unité chrétienne offerts à Dom Lambert Beaudin*, t. 2, Chevetogne, 1955, p. 33 sq.

<sup>81</sup> **Schultze, B.** Probleme der orthodoxen Theologie. – In: *Handbuch der Ostkirchenkunde*, ed. Endre von Ivánka, Julius Tyciak, Paul Wiertz (Düsseldorf: Patmos. Verlag, 1971), 97–186, специално p. 139.

<sup>82</sup> **Schultze, B.** Grundfragen des theologischen Palamismus. – *Ostkirchliche Studien*, 24 (1975), 109–110.

<sup>83</sup> **Guicharden, S.** *La problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIVe et XVe siècles: Grégoire Palamas, Duns Scotus, Georges Scholarios*, Lyon, 1933, 119–120.

<sup>84</sup> **Garrigues, J. M.** L'énergie divine et la gr ce chez Maxime le Confesseur. – *Istina*, 19 (1974), p. 276.

<sup>85</sup> *Ibid.*

<sup>86</sup> **Wendeburg, D.** *Geist oder Energie? Zur Frage der innerg ttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie*, München, 1980, 10, 244 sq.

на съществуване, от който ἐνέργεια е нещо, което се извеждало (то е производно). Разликата между него и предходните отци, изказвали това учение, е в това, че те са разбирали проявата на енергиите на Бога в света по триадологичен начин, като така са подчертавали собствените белези на всяка от трите лица в икономията (домостроителството на спасението), докато Григорий Палама е напълно незаинтересован от икономийната свойственост на божествените лица, тъй като решително ги е заменил с нетварна енергия. Все пак, доколкото ранните представители на това „странно учение“ са възприели онтологичното разграничение между безкрайното битие на Бога и икономийното му проявление и разглеждат енергиите като единствено средство за връзка между Бога и света, започва да се появява постепенно, за разлика от състоянието в западното богословие в древност, една тенденция за отслабване на значението на отделните лица на Троицата. Този процес е завършен в творчеството на къснотривантския автор Григорий Палама<sup>87</sup>.

Доротея Вендебург заключава в друг свой труд, че в интерпретацията на т.нар. „неопаламити“, които явно са повлияни от екзистенциализма на XX век, вече интерпретират това учение така, че „неоплатонизмът прониква системата на византийските отци във вид, силно повлиян от съвременните персоналистични и екзистенциалистски идеи. Вследствие на това Палама предлага в своето учение за енергиите един „християнски екзистенциализъм“, който не позволява Бог да бъде схванат като Личност, Която изразява Себе си в свободни лични действия, а се отличава с една есенциалистска концепция, според която Бог е само една затворена с Себе си същност...“<sup>88</sup>. Така или иначе според нея във византийското богословие, и то именно свързаното с исихастката традиция, „неоплатонизмът се опитва отново да се установи в традиционната библийска линия, която бива напластявана с неоплатонически категории от системата на Григорий и така бива довеждана до онтологическа статичност“<sup>89</sup>. Това платонизиране на християнското предание поставя под въпрос изобщо стойността на интереса и смисъла на разработването на наследството на къснотривантските богослови<sup>90</sup>. В същия си текст Вендебург възприема една стара теза от римокатолическата критика на това учение, че като че ли то не е дори типично за самото източно богословие, а представлява смело и късно

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>88</sup> **Wendebourg, D.** Gregorios Palamas. – In: *Klassiker der Theologie*. Hg. H. Fries–G. Kretschmar. Bd. I, München 1981, p. 268.

<sup>89</sup> *Ibid.*

<sup>90</sup> *Ibid.*

нововъведение в догмата<sup>91</sup>. Авторите на сборника, в който е включен текстът на Вендебург, са направили крачка напред в отношението на Запада към този автор, тъй като все пак са включили името му в авторитетния си сборник.

Римокатоликът Кристоф фон Шонборн в своята рецензия за книгата на Доротея Вендебург „Дух или енергия“ напълно я подкрепя в нейните изводи, изтъквайки, че тя, макар и протестантка, се намира в пълно съгласие с латинската традиция и изтъква успешно нейните предимства пред византийската – извод, който едва ли буди учудване<sup>92</sup>.

Англиканският мислител с особени интереси към православното богословие, понастоящем архиепископ на Кентърбъри – Роуан Уйлиамс, разглежда паламитството като основано върху материалистично-физична онтология, която в своя възглед не включва ударение върху личност, характерно за екзистенциалистката мисъл<sup>93</sup>, а причината за това е характерната за православното богословие, и в частност за св. Григорий Палама, причастност към божеството посредством божествените нетварни енергии, което по думите му „си е чист неоплатонизъм, утвърждаване на два напълно чужди начина на съществуване на действителността на Бога“<sup>94</sup>. За съжаление тази позиция изглежда е оказала влияние върху някои по-нови интерпретатори на св. Григорий Палама във Англия като Джон Милбанк<sup>95</sup>.

Подобно отношение към богословското наследство на св. Григорий Палама виждаме и у Герхард Подскалски, който, първо, приема, че Палама е развил своя богословска система, която насочва пътя на византийското богословие в неособено добра посока, а в епохата на османското владичество допълнително е спомогнала за „затварянето на източното богословие“ и отдалечаването му от Запада. Като цяло ролята му е оценена като негативна<sup>96</sup>. Тази линия, и то най-вече в мнението, че „енергиите изместват лицето [на Духа] в историческата актуалност на спасението...“ е подкрепена през 1997 и от Р. Дженсън в базовия му първи том на книгата „Стистематическа теология“<sup>97</sup>.

---

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 256.

<sup>92</sup> **Schönborn, Chr.** Immanente und ökonomische Trinität. – *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 27 (1980), p. 255.

<sup>93</sup> **Williams, R. D.** The Philosophical Structures of Palamism. – *Eastern Church Review*, 9 (1977), 27-44.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>95</sup> **Milbank, J.** Sophiology and Theurgy: the New Theological Horizon: [http://theologyphilosophycentre.co.uk/papers/Milbank\\_SophiologyTheurgy.pdf](http://theologyphilosophycentre.co.uk/papers/Milbank_SophiologyTheurgy.pdf) (26.08.2012)

<sup>96</sup> **Podskalsky, G.** *Griechische Theologie in der Zeit der Turkentieirschaft*, 1453–1821, München, 1988, 36–46.

<sup>97</sup> **Jenson, R. W.** *Systematic Theology I, The Triune God*, Oxford University Press, NY-Oxford, 1997, 157–158.

## Отговорът на гръцкото богословие

Така достигахме до 70–80-те години на XX век, когато в гръцкото и като цяло в православното богословие явно се наблюдават апологетични тенденции, свързани с тежката критика на западното богословие против учението за Божията благодат като божествени нетварни енергии, и то в контекста на възраждането му в православната богословска среда през XX век<sup>98</sup>. Тези апологетични тенденции по особен начин се свързват с откритата се през 60-те години линия на „православен персонализъм“, чиито най-ярък представител е несъмнено настоящият митрополит на Пергам Йоанис Зизиулас<sup>99</sup>. В неговото богословие

---

<sup>98</sup> Българското богословие по особен начин стои встрани от тези процеси не само заради изолацията, наложена от комунистическия режим, но и поради вече дълготрайната изолация, наложена от схизмата от 1872 г. при отделянето от Константинополската патриаршия, която, макар и вече преодоляна, е дала своите „плодове“, като е изместила интересите и приоритетите на българското богословие в друга посока; виж моята работа: „A Review of Dogmatic Theology in Bulgaria during the 20<sup>th</sup> century“. – In: Rev. Ioan Tulcan, Cr. Ioja, Michel Stavrou, Peter Buteneff, *Tradition and Dogma: What kind of Dogmatic Theology do we propose for nowadays?* Arad, 2009, 270–291. По същото време руското богословие в самата Русия също не реагира активно на тази дискусия, доколкото неговите представители на международни форуми са ангажирани повече с политически задачи, наложени от болшевишкия режим там, и по-малко се интересуват от чисто богословски проблеми на диалога между различните християнски вероизповедания. Освен това, както в България и Румъния, също и в СССР старите учебнически модели за преподаване на догматика трудно се преодоляват. Промяната ще дойде по-късно, едва към 90-те години, след като през 70-те и 80-те години в СССР се публикуват все повече текстове на руски богослови от емиграцията. В това отношение особена роля ще изиграят трудовете на Владимир Лоски, който поради съглашенското си отношение към атеистичните власти в СССР след II световна война ще получи там достъп (известно е неговото посещение в СССР, послужило като пропаганден инструмент за болшевиките) и дори негови трудове ще бъдат публикувани в съветски църковни издания.

<sup>99</sup> Неговият принос се състои главно в изследване на началата на православната еклисиология. Тук той и до днес остава значителен авторитет в православното богословие (виж *Η ἐνότης τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ Θεῇ Εὐχαριστία καὶ τῷ Ἐπισκόπῳ κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνας*, Α' ἐκδ. 1965, Β' ἐκδ. Εκδόσεις Γρηγόρη, 1990; *L'être ecclésial*, Labor & Fides, Genève, 1980). Другият му важен принос, който е от особен интерес за нашето изследване, се намира в богословието на личността. В своите трудове той се занимава между другото със значението на личността във философията и в църковните автори; поддържа, че личността има средоточно значение в християнската онтология и подхожда по този начин към триадологията, учението на Църквата, че Бог е една същност в три личности. Онтологията си развива, като стъпва върху творени-

обаче учението за нетварните енергии не играе никаква роля и това не е случайно. Под влиянието на богословието на научния ръководител на своята докторска дисертация в Атинския университет – о. Георги Флоровски – митрополит Йоанис определено търси христологията като средоточен мотив в своето богословие, основаващ се на силно изразения му стремеж да постулира, или поне да реинтерпретира, в светоотечската традиция понятие за „личност“, осъществяваща се в процеса на общението, през което да се погледне на цялата традиция, на богословието като цялостна визия за света<sup>100</sup>. Знакова в това отношение е неговата особено важна за съвременното православно богословие книга „*Битието като общение*“, издадена през 1985 г.<sup>101</sup>. Така, преакцентирайки на откриването на Бога лично в Христос<sup>102</sup>, той оста-

---

ята на кападокийските отци (IV век) – съществуването предполага отношение между личности и не може да се мисли без това отношение. Изключение представлява Бог, личността на Отца в Светата Троица, Който е безначален и има съществуването си от Себе Си. Големият принос на кападокийските отци според митрополит Йоан е, че са отъждествили понятието *ὑπόστασις* с *πρόσωπον*, което дотогава в гръцки език означава „маска“, видимата част на лицето, в зависимост от ъгъла, под който се гледа (*Ἀπό τό προσωπεῖον εἰς τό πρόσωπον: Ἡ συμβολή τῆς πατερικῆς θεολογίας εἰς τήν ἔννοιαν τοῦ προσώπου* (1976) (анатύπωση στο *Ἡ ιδιοπροσωπεία του Νέου Ελληνισμού, Ἰδρυμα Γουλανδρή-Χορν*, т. В', 1983, p. 300 sq.); *Being as Communion*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1985; *Ελληνισμός και Χριστιανισμός, η συνάντηση των δύο κόσμων*, Апостολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, 2002 (анатύπο από τον Τόμο ΣΤ' της Ιστορίας του Ελληνικού Έθνους); *Communion and Otherness – Further Studies in Personhood and the Church*, McPartlan, P., Ed. London: T&T Clark, 2006; *Lectures in Christian Dogmatics*, Knight, D., Ed. London: T&T Clark, 2008. Друг автор, оказал особено силно влияние в гръцкото богословие с яркия си православен персонализъм и който през последните години е особено популярен в България, е руският духовник в емиграция о. Софроний (Сахаров).

<sup>100</sup> Не бива да пропускаме и факта, че митр. Йоанис Зизиулас започва своите богословски търсения именно в епохата на засилен интерес на западното богословие, в частност римокатолическото, към христологическата проблематика. Тя се е завърнала като централна тема малко по-рано и в трудовете на знаменити протестантски мислители като Карл Барт и Рудолф Булман.

<sup>101</sup> **Zizioulas, J.** *Being as Communion*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1985.

<sup>102</sup> Може да се смята, че христологическата тематика обзема напълно творчеството на отец Флоровски, и то именно в зрелите му години, защото епохата, в която твори, е по особен начин посветена на христологическите дебати. Зрелите му в творческо отношение години съвпадат с широко прокламираните от римокатолиците чествания на 1500-гошнината от Халкидонския събор (451), в който се включват най-изтъкнатите представители на богословието на трите основни деноминации, развиващи академична и изследователска дейност в свободния свят тогава.

вя темата за нетварните енергии встрани, доколкото естественото съзерцание липсва в неговите трудове<sup>103</sup>. Въпрос на тълкуване е дали това не е така поради специфичния контекст, в който се намира гръцкото богословие по онова време, отворено, както и богословието на руската емиграция, за диалог единствено със западните християни, с които се намира в естествена връзка и изкуствено изолирано от традиционно православните страни отвъд железната завеса, или просто това е характерна специфика на самия митрополит Йоан, която може да се обясни с полето на индивидуална реализация на последния и влиянието на екзистенциалистката философия върху настроението, езика и мисълта на времето, в което той твори. Не бива обаче да изпускаме от внимането си факта, че от времето на паламитските спорове до днес едната от страните в спора приема това учение като стоящо в противоречие с учението за троичността на Бога; че учението за нетварните енергии на Божията същност няма как да се съотнесе и винаги стои в определено напрежение с учението, че Бог е три ипостаси<sup>104</sup>.

В дъното на стремежите на митрополит Йоан да търси богословските измерения на „личността“, постулирана от категорията отношение, и да постави акцента в своето богословие върху тях, може да се намира, парадоксално, богословието на Владимир Лоски, който, от една страна, изтъква значението на божествените нетварни енергии за цялостния облик на патристичното византийско богословие (под влиянието най-вече на Дионисиевия корпус), но от друга страна, е дал и знаменитите си прозрения относно базовите различия между западното и източното богословие (в лицето съответно на схоластиката на византийските отци) в осъзнаването на отношението на общата природа или същност къмто ипостасите или лицата на Светата Троица. Грамотен в областта на философията и познаващ в дълбочина схоластическите автори (в ранните си години той се занимава именно със западната схоластика), Владимир Лоски формулира следното базово различие между Запада и Изтока, което според него е изблизнало в спора за *filioque*<sup>105</sup>. Той формулира това различие така: „Латинската философия първо разглежда природата в себе си, а след това достига до нейните Носители; гръцката философия разглежда първо Носи-

---

<sup>103</sup> Тази тенденция несъмнено извира от трудовете на неговия учител отец Георги Флоровски.

<sup>104</sup> По време на паламитските спорове на това мнение е Акиндин (виж **Кприв, G.** *Philosophie in Byzanz*. Königshausen & Neumann, 2005, 252–260), а в днешно време е споделяно не само от римокатолически и протестантски богослови, които цитирахме по-горе, но и от православни. Виж: **Риболов, Свет.** *New Wave в православното богословие в началото на XXI век?*, 89–101.

<sup>105</sup> Виж **Lossky, Vl.** *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Aubier-Montaigne, 1967, 67–93.



телите и след това прониква в Тях, за да намери природата. Латините разглеждат Лицето като модус на природата, гърците разглеждат природата като съдържание на Лицето<sup>106</sup>.

Според него акцентът върху единството на Бога в западното Средновековие полага единството на Светата Троица не в ипостаста на Отец, а в божествената обща същност. Източникът на индивидуалното битие на Духа бива откриван от западните в единството по същност на Отец и Син, което е общо за Тях, докато Православието, изразено в мисълта на авторитетите във византийското богословие (т.нар. „отбрани отци“) държи на „единоначалието“ (μοναρχία) на Троицата. То е в Отец, Който е единната „причина“ (τὸ αἴτιον) и „извор“ (ἡ πηγή) на божеството в нея; от Него се ражда Син и изхожда Дух Свети. Според Лоски тази тенденция у западните е довела до това, лицата да се сведат едва ли не до отношения вътре в общата единна божествена природа, което е лишило Запада от възможността да се осъзнае „личното начало“ в божеството, а и по принцип да мисли иновативно за „личното битие“ като такова.

Освен като опит да се разясни в западна академична среда основанието на православните да не приемат *filioque*, позицията на Лоски може да се привиди и като тиха опозиция на синкретичното и, можем да го кажем, „авторско богословие“ на о. Сергей Булгаков, който в стремежа си да представи Православието в средата на интелектуалните движения в Париж, достига до странни решения (нека напомним, че той няма богословско образование). Неговото твърдение, от една страна, е повлияно от латинското подчертаване на единството у Бога, но пък има усета за присъствието на ипостаста като индивидуално начало и въз основа на това той заключава, че християнинът е най-вече монотеист и че това е така, защото библейският Бог се открива като един-единствен: така ние го възприемаме като *едно лице*, като един индивидуален субект, който действа в историята. В богословските си търсения Булгаков дори употребява думата „проява“ за лицата на Троицата, като напълно пренебрегва принципа на „единоначалието“ в нея. Владимир Лоски е съвсем наясно с това<sup>107</sup>.

По този начин в годините непосредствено преди II световна война и три десетилетия след нея в православното богословие, благодарение дискусиите около „учението за Премъдростта Божия като четвърта ипостас“ и осъждането му от събор на Руската задгарнична църква,

---

<sup>106</sup> *Ibid.*, 73–74. „La philosophie latine envisage d’abord la nature en elle-même et poursuit jusqu’au suppôt; la philosophie grecque envisage d’abord le support et y pénètre ensuite pour trouver la nature. Le Latin considère la personne comme un mode de la nature, le Grec considère la nature comme le contenu de la personne“.

<sup>107</sup> *Ibid.*, 87–88.

се намества сериозно темата за „лицето/ипостаста“ в православното богословие<sup>108</sup>. Владимир Лоски е една от водещите фигури в рефлексията върху тази тема. Дискусията, а и съчиненията на самия Владимир Лоски ще окажат сериозно влияние в гръцкото богословие в годините след гражданската война и върху възраждането от 60-те години на XX век. Неговата мисъл ще хвърли плодотворни семена и върху творчеството на друг голям християнски мислител на Гърция през 70-те и 80-те години на XX век – Христос Янарас.

В своята дисертация „Онтологично съдържание на богословския смисъл на личността“, защитена през 1970 г., Христос Янарас се опитва да докаже, че за философията на елинското ранно християнство и на византийската епоха действителността на личността (πρόσωπον) е основание за подход към събитието на съществуването само по себе си. Онова, което обаче прави личността достъпна в гносеологично отношение, е еросът (ἔρως). Както изходната позиция, така и начинът, по който се подхожда към нея, предполагат опита. Христос Янарас под опит разбира събитието на отношението между субекти, както и между субект и обекти на заобикалящата среда. Разсъдъчната дейност е само облеклото за обществено разпространение на този опит, за да бъде той съхранен във времето. В тази културна среда подхождат към онтологичния въпрос (т.е. за действителността на съществуващото и за познанието на Битието) предполага опита като многообразност и единство на познавателните възможности. Той предполага екзистенциална цялостност на човека – единство на ума и сърцето, слово и действие, етос и битие. Този цялостен (католичен) опитен подход към онтологичния въпрос намира своя израз или разсъдъчната си форма в различаванията между природа (същност) и личност, природа (същност) и енергии. Те не се свеждат единствено до изучаване на човешкото битие, но разкриват каточното екзистенциално събитие (начина на съществуване като цяло). Личностната другост (другостта на съществуването и енергиите или „извършенията“ на енергията) като изходен пункт и обобщение на католичния начин на съществуване се предхожда от всеки мислов акт при определяне на същностите или на феноменалните обекти. Мисълта на Христос Янарас и до днес ще влияе върху интелектуалците в Гърция, и то не толкова върху богословието и неговите църковни измерения, колкото върху саморефлексията на съвременните гърци като културна среда и идентичност.

В уводната за мисълта на св. Григорий Палама книга на светогорския монах Теоклитос (от манастира Дионисиу), излязла през 1976 г.

---

<sup>108</sup> Триадологията (или θεολογία в езика на отците) се завръща през XX век в мисълта на трите основни деноминации и е обект на сериозни дискусии в богословските академични кръгове на Европа.

и вдъхновена от дискусията с Панайотис Трембелас, темата за божествените енергии е засегната също фрагментарно и неизчерпателно, тъй като авторът явно е бързал да издаде текста си, докато темата е още гореща<sup>109</sup>.

През 1985 г. излиза в Атина от печат една неголяма студия на отец Теодор Зисис, озаглавена „Свещецът Григорий Палама“<sup>110</sup>. Като ученик на Панайотис Христу и работещ в по-голяма степен върху историко-догматически и дори чисто исторически патристични въпроси отец Теодор не прави особено задълбочен догматически или философски анализ на учението на св. Григорий Палама. Все пак той засяга въпроса за нетварната божествена благодат като средство за човешкото причастие в Божията слава и светлина тук, на земята (като есхатология тук и сега), като оръдието на спасението. Общо взето, той предава накратко и коректно основните позиции на Григорий Палама и на Варлаам, като цитира оскъдно извори<sup>111</sup>. Интересното е, че той вижда ясна връзка между разбирането за благодатта у Варлаам и в догматическите съчинения на тогавашния кардинал Ратцингер, настоящ папа на Римската църква<sup>112</sup>. Все пак въпросът и при него се затваря единствено до сотириологичния икономичен аспект на това учение и не е развит детайлно.

В същата посока и посветена на същата тематика е работата на Димитриос Целенгидис „Благодат и свобода според светоотеческото предание на XIV век“ (1987)<sup>113</sup>. Тук обаче авторът е работил с максимално широк кръг извори и е постигнал задълбочено изследване на въпроса в историко-догматически план, в перспективата на учението за спасението. Работата му се явява важна именно в преодоляването на моралистичните уклони в разбирането за спасението у предишното поколение богослови в Гърция и е една крачка напред след „Праотеческият грях“ на отец Йоанис Романидис. Дори цяла глава в работата му е посветена на „Онтологията на обожващата благодат според поборника на исихазма“<sup>114</sup>, имайки предвид именно Григорий Палама.

---

<sup>109</sup> **Διονυσιάτου, Θ.** *Ὁ Ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς. Ὁ βίος καὶ ἡ θεολογία του* (1296–1359), Ἅγιον Ὅρος–Θεσ/νίκη, 1976.

<sup>110</sup> **Ζήση, Θ.** *Ὁ Ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς*, Ἴδρ. Γουλανδρή Χορν: Αθήναι, 1985.

<sup>111</sup> *Ibid.*, 67–77, 97–111.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>113</sup> **Τσελεγγίδη, Δ.** *Χάρη καὶ ἐλευθερία κατὰ τὴν Πατερικὴ Παράδοση τοῦ ΙΔ' αἰῶνα. Συμβολὴ στὴ σωτηριολογία τῆς Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας*. Πουρναρά: Θεσσαλονίκη, 1987. Темата за нетварните енергии е също засегната в работата на **Σωτηροπούλου, Χ.** *Θέματα θεολογίας τοῦ ΙΔ' αἰῶνα*, Αθήναι, 1987, пак в перспективата на сотириологията и също – изхождането на Светия Дух.

<sup>114</sup> **Τσελεγγίδη, Δ.** *Op. cit.*, 21–39.

В това отношение работата на Целенгидис като че ли продължава замисъла на дисертационния труд на Георгиос Мандзаридис, издаден през 1963 – „Обожението на човека според учението на св. Григорий Палама“<sup>115</sup>.

Освен това Димитриос Целенгидис не мимоходом засяга и въпроса, макар и все още да не е станал централен за дискусиите на православното богословие тогава, как именно енергиите са същностни, но пак това не стои в противоречие с концепцията за ипостасите. Той забелязва нещо много важно, което от мнозина се приема като очевидност и може би затова не се обговорва нашироко, че именно смесването на теология и икономиа в схоластическото богословие довежда и до друг възглед за енергиите. Целенгидис изрично споменава, че е ангажиран с обвиненията на западните богослови, че сотириологичният смисъл на учението за нетварната благодат, нетварните божествени енергии сменя смисъла на божествените лица в сферата на сотириологията и представлява своеобразен пантеизъм, но пък не развива подробно нито обвиненията на опонентите, нито своята теза<sup>116</sup>. Въпреки това Целенгидис е набелязал съвсем коректно и следвайки плътно творчеството на Палама, основните положения в учението, и то във връзка с горните въпроси.

## **Взаимни влияния със сръбското и румънското богословие**

Междувременно по силата на особените отношения между Гърция и Югославия, след сключването на определени договорености между Гърция след Гражданската война и режима на диктатора Тито – основен спонсор и подстрекател на терористичните комунистически банди в Северна Гърция, между Сръбската поместна църква и поместната Еладска църква се отварят важни канали на взаимодействие, най-напред образователен, а впоследствие и научен, довел до сериозни взаимовлияния между научните общности в областта на богословието в двете страни. В това отношение особено интересни ще се окажат тези взаимовлияния, тъй като сръбските богослови, учили и писали в Гърция, до един знаят твърде добре руски език и са много добре запознати с постиженията на руското богословие както преди промените от 1917–1918 г., така и с творчеството на руските богослови в емиграция – нещо, което не е в сила за голяма част от гръцките богослови по онова време. Така сръбското присъствие в гръцката академична среда през

---

<sup>115</sup> Μαντζαρίδη, Γ. Η περί θεώσεως τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλία Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, Θεσ/νίκη, 1963.

<sup>116</sup> Τσελεγγίδη, Δ. *Op. cit.*, p. 39.

60-те, 70-те и дори 80-те години на XX век съчетава познанията си върху руското богословие с познанство от първа ръка на гръцките академични постижения, а е и сериозна подготовка в работата с патристичните извори.

Може би първият сериозен резултат от този полезен обмен е забележителното изследване на еп. Амфилохий Радович, издадено първо на гръцки език: „*Тайнството на Светата Троица според св. Григорий Палама*“ (1973)<sup>117</sup>. Тук за първи път се изследва задълбочено и въз основа на една представителна част от съчиненията на св. Григорий Палама неговото учение в контекста на предходната светоотеческа мисъл<sup>118</sup>. Представено е и по подобаващ начин учението за различието между същност и енергии у Бога като основополагащо за православния догмат въобще и като неразделно, разбира се, от христологичния догмат. В този именно контекст обаче авторът изглежда повлиян от силните персоналистични тенденции, обладали движението за възраждане на православното богословие в Гърция през 60-те години на XX век. Дали под влиянието на силно изразения персонализъм в разбирането на богословието на кападокийците при Йоан Зизиулас и като цяло в духа на тогавашните проекзистенциалистски течения в православното богословие, Радович се чувства длъжен да не подминава въпроса за това, как терминологично усвояваме учението за „същностните енергии“ (αἱ οὐσιώδεις ἐνέργειαι) – мощно и единно както от римокатолици, така и от протестанти, критикувано на Запад. Така еп. Афилохий на две места в своя труд споменава изрази „лични енергии/енергия“, което на фона на стотици употреби на „същностна/природна енергия“ и съответно в множествено число – енергии, практически не задава основния тон на неговата работа. Крачката обаче към такова терминологично нововъведение, непознато на традицията от по-рано, е показателно за настроенията в православното богословие през 60-те и началото на 70-те години на XX век. Утежняващ терминологичното нововъведение на Радович факт е, че той публикува този текст първо на гръцки език, имащ непрекъснато философско панятийно лексикално богатство, и едно такова решение веднага привлича вниманието. Въпреки това критики към това терминологично решение не се появяват до самия край на XX век<sup>119</sup>.

---

<sup>117</sup> Ράντοβιτς, Έπ. Αμφιλοχίου. Τὸ μυστήριον τῆς Ἀγίας Τριᾶδος κατὰ τὸν Ἅγιον Γρηγόριον Παλαμᾶν. – *Ἀνάλεκτα Βλατάδων*, 16, ΠΠΜ, 1973, р. 71, 124.

<sup>118</sup> Все пак три от томовете на събраните съчинения на Палама са вече издадени от Панайотис Христу (проектът начева през 1962 г.), а и са на разположение редица други по-стари издания на отделни съчинения на светия отец, изготвени от XIX век насетне.

<sup>119</sup> Неагресивна, но ясна и добре обоснована критика на това терминологично нововъведение прави Хрисостомос Стамулис. Именно той започва да го нарича „терминологично нововъведение“. Виж Σταμούλη, Χρ. *Περὶ Φωτός*.

Изглежда обаче Радович не е новатор, тъй като малко по-рано в една своя публична лекция Георгиос Мандзаридис прокарва ясно същата линия, даваща предимство на личния момент в разбирането за енергиите. Той казва: „Нетварната благодат като лична енергия (προσωπική ενέργεια) на Бога не се отделя от Него, а се притегля към самия човек... Когато верният живее тайнствено и нравствено смъртта и възкресението на Христа и има жив Христа и действен в него, е причастник и съпричастник на нетварната божествена благодат... Тайнствата на Църквата и животът на човека, живян според образа на тайнствата и заповедите на Христа, представляват цялостна рамка на просветлението на божествената благодат и са силна лична връзка и отношение на човека с Бога“<sup>120</sup>.

Това твърдение е напълно в духа на епохата си и не буди никакви дискусии, тъй като четири години по-късно отец Йоан Майендорф ще употреби за нетварните божествени енергии в контекста пак на богословието на св. Григорий Палама подобен израз. При него несъмнено имаме ангажиране с критиките в западното богословие към това учение. Той казва следното: „При Палама Аристотеловата диада същност – енергия не е напълно адекватна или достатъчна да изрази точно Божието съществуване, защото божествената енергия или действие не е просто причинено от божествената същност, но е също лично действие“<sup>121</sup>. През 1986 г. отец Йоан Майендорф публикува текст на гръцки език с почти същото съдържание като предходната статия на английски език. В него се съдържа почти същият по съдържание израз. Тук той съвсем ясно говори за „лични божествени енергии“<sup>122</sup>.

Въпреки че при тези изследователи изразът „лични енергии“ (προσωπικές ενέργειες/ προσωπικάι ενέργειαи) винаги върви като допълващ смислов и следващ утвърждението, че те са всъщност „същностни божествени енергии“ или „природни енергии“, все пак той

---

*Προσωπικές ή φυσικές ενέργειες; Συμβολή στη σύγχρονη περί Αγίας Τριάδος προβληματική στον Ορθόδοξο χώρο. Θεσ/νίκη 1999, p. 20 sq.*

<sup>120</sup> Настоящият текст е доклад на тема: „Нетварната Божия благодат според св. Григорий Палама“, изнесен на 22.03.1970 в залата на Братството за македонски изследвания (гр. Солун), и е публикуван доста по-късно в сборника на проф. Мандзаридис с негови статии върху богословието на Палама: *Παλαμικά. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 1979.*

<sup>121</sup> **Meyendorff, J.** The Holy Trinity in the Palamite Theology. – In: *Trinitarian Theology East and West, St. Thomas Aquinas – St. Gregory Palamas*, Holly Cross Press, 1977, 30–41.

<sup>122</sup> **Μεγινεδόρφ, Ι.** Τὸ Ἅγιον Πνεῦμα στὴ θεολογία τοῦ Ἀγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ. – In: *Πρακτικά Θεολογικοῦ Συνεδρίου Ἱερᾶς Μητροπόλεως Θεσσαλονίκης εἰς τιμὴν καὶ μνήμην τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τοῦ Παλαμᾶ (12-14 Νοεμβρίου),* ἔκδ. Ἱερὰ Μητρόπολις Θεσσαλονίκης, Θεσ/νίκη, 1986, 137–153.



си остава чужд на светоотеческото предание, което не познава такъв израз. Напротив, в традицията от Отца чрез Сина излиза или бива изпращан Светият Дух, като, разбира се, тук не се има предвид ипостасното Му изхождение (ἐκπόρευσις), което е единствено от Отца, а се има предвид изхождането, снизхождането на благодатта, обща за Светата Троица. Тук не се проявява същността, което би било абсурдно за отците, нито някоя от трите ипостаси, а се проявява божеството като сила, като нетварна благодат, нетварна светлина и слава, която действа по особен начин обективно *ad extra*. Тя винаги снизхожда от Отца чрез Сина в Духа. Това е и причината в богослужебните текстове снизхождането на Светия Дух винаги да се възпява като „благодатно“ и никога като „ипостасно“ или „същностно“. И въпреки че в молитвената практика на Църквата обръщението винаги е към конкретна ипостас на Светата Троица (напр. „Царю Небесни“), причастността е винаги на основата на благодатта. А синонимно на „благодат-благодатно“ се употребява „светлина“, „слава“, „сила“, „мощ“, „царство“ и мн. др., изразяващи действено, реално, близко присъствие на Бога, който остава непристъпен в нещо друго, което отците са решили да нарекат „същност“, използвайки и преосмисляйки едно антично философско понятие<sup>123</sup>. Ипостаста обаче не се проявява като нещо отделно, а действа, като съ-общава едно общо троично действие. В този смисъл тя, чрез действието (ἐνέργεια-ἐνέργειαι), проявява както своето присъствие, така самото Божие, троично в единство, благодатно присъствие. Следвайки мисълта на преп. Максим Исповедник, съвременният изследовател Георги Каприев рефлектира върху това учение по следния начин: „Природната енергия е една и съща във всички индивиди. Тя осъществява чрез своето единство и единственост тъждественото присъствие на природата във всеки индивид. Тя е носителят на видовата форма. Тази форма се актуализира обаче ипостасно, тя се усилява, отслабва, концентрира или разпилява чрез комплекса от нагласи и характеристики, уникално присъщи на всяко лице. Това прави възможно и говоренето за природната енергия в множествено число“<sup>124</sup>.

Може да се предполага ангажираност както при еп. Амфилохий Радович и Георгиос Мандзаридис, така и при о. Йоан Майендорф с апологетино модифициране на учението за нетварните енергии, за да се избегнат обвиненията, идващи от западното богословие, че уче-

---

<sup>123</sup> **Μητροπ.** Ναυπάκτου καὶ Ἀγίου Βλασίου Τερροθέου (Βλάχου), *Εμπειρική Δογματική τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας κατὰ τὶς προφορικὲς παραδόσεις τοῦ π. Ἰωάννου Ρωμανίδου*, т. В', Τερὰ Μονὴ Γενεθλίου τῆς Θεοτόκου (Πελαγίας), 2011, 69–99.

<sup>124</sup> **Каприев, Г.** Максим Исповедник. Въведение в мисловната му система. София: Изток-Запад, 2010, с. 96.

нието на св. Григорий Палама е „есенциализъм“ или че нарушава „единството на Бога“ под влиянието на някакъв закъснял неоплатонизъм, избликнал в „полуобразованото монашество“ в късна Византия. От друга страна, несъмнено и споровете около „учението за Божията пермъдрост“, и осъждането му се е отразило на авторите от онази епоха. Изглежда стремежът е да се прокара ясна разделителна линия между „ипостас/лице“ и „енергия/благодат“, за да не се стига до смесването им, както е при о. Сергей Булгаков.

Междувременно друг сръбски богослов публикува важно съчинение, свързано с темата. Това е настоящият епископ Иринеј Булович с неговата книга: *„Тайнството на различието в Светата Троица между същност и енергия според св. Марк Ефески Евгеник“* (1983)<sup>125</sup>. Неговият труд представлява повече исторически синтез и стои далеч от опитите да се интерпретира учението в рамките на гореспоменатата дискусия със западното богословие. Той ползва съчинението на еп. Амфилохий Радович и очевидно също е задължен на въпросната персоналистична тенденция, която се отразява на цялостния облик на неговото съчинение, но подобно на Радович и той е много внимателен и се придържа почти винаги към изказа на изворите. Същото можем да видим в неговото съчинение *„Богословие на диалога според св. Марк Ефески“*, издадено в църковната периодика *Теолоши прегледи* през 1975 г.<sup>126</sup>

В същия дух и следвайки гореспоменатата работа на еп. Амфилохий, в един кратък свой текст, издаден в Гърция през 1986 г., еп. Атанасий Йевтич, явно добре запознат с критиките към паламитското учение за нетварните енергии, отбелязва следното: „Нетварните енергии... не са безлични енергии, а са ипостасни (трисвето светоизлияние) и са съзерцаеми (осезаеми) за човека...“<sup>127</sup>. Същата тенденция на акцентирание върху ролята на ипостаста като особен православен подход към триадологията и дори икономията на Светия Дух виждаме и в издадените на български негови статии: „Св. Евхаристия като събитие на Светия Дух“ и „Евхаристията в Източната църква“<sup>128</sup>. И в двата те-

---

<sup>125</sup> **Μπούλοβιτς, Εἰ.** *Τὸ μυστήριον τῆς ἐν τῇ Ἀγίᾳ Τριάδι διακρίσεως τῆς θεΐας οὐσίας καὶ ἐνέργειας κατὰ τὸν ἅγιον Μάρκον Ἐφέσου τὸν Εὐγενικόν*, Θεσσαλονίκη, 1983.

<sup>126</sup> **Буловић, Јером. Иринеј.** *Теологија дијалога по Св. Марку Ефескоме*. – *Теолошки погледи*, 1 (1975), 5–35.

<sup>127</sup> **Γιέβτιτς, ΑΘ.** «Ο ὢν: Γιαχβλὲ ὡς ζῶν καὶ ἀληθινὸς Θεός, ὅπως περὶ αὐτοῦ μαρτυρεῖ ὁ Ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς». In: Γ. Μαντζαρίδης (ἐκδ.), *Θεολογικὸν Συνέδριον τῆς Τερᾶς Μητροπόλεως Θεσσαλονίκης «Εἰς τιμὴν καὶ μνήμην τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τοῦ Παλαμᾶ»*, Θεσσαλονίκη 1986, p. 115; 120–132.

<sup>128</sup> И двете са публикувани в сборника: **М. Стоядинов** (съст. и прев.). *Църква, православие, евхаристия (христоматия на съвременното сръбско богословие)*, В. Търново: Праксис, 1995.

кста той говори за „действието на Светия Дух“ в Евхаристията<sup>129</sup>, като явно има предвид нетварните енергии, но винаги уравновесява това твърдение с подчертаването, че тук Църквата е в най-тясно общение с цялата Света Троица. Във втория текст обаче, въпреки че не виждаме тази употреба на понятието „нетварни енергии“ или „нетварна благодат“, то практически дори липсва, прави силно впечатление персоналистичният прочит на двете послания до коринтяните на св. ап. Павел там, където се говори за Светия Дух. Особено силно персоналистично е прочетено 1 Кор. 10-14 гл. – едно сериозно богословско решение, което вероятно в контекста на 70–80 години на XX век е изглеждало напълно резонно и оправдано<sup>130</sup>.

Въпреки че за отец Димитру Станилоев не може да се каже, че е ярък привърженик на персонализма и че не противопоставя свободата на личността на необходимостта на природата, както е при митрополит Йоан Зизиулас, все пак за него понятието „личност“ е именно призмата, през която може да се види динамиката на взаимоотношението между Бог, човек и света<sup>131</sup>. Така почти същото нещо, което виждаме у еп. Йевтич, може да се наблюдава в работа на отец Димитру, писана почти по същото време, където той заявява: „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 снизхожда до нивото на човешкото съществуване, издигайки в същото време човека до нивото на божествено съществуване, като го прави духоносен и го обожава...“ И по-долу допълва: „Това означава, че Духът, Който изхожда от Отца, „обитава“ или „живее“ в Сина. Ние трябва да отбележим, че отношението между Сина като Хранител на съкровището или Дарител на Духа (или по-точно жива Съкровищница) и Духа, като съдържание или живо Съкровище, не е само отношение на единосъщие (тъй като в такъв случай нямаше да има място за различие между тях), но отношение *между Личност и Личност*, отношение, което безусловно се основава върху същностно единство...“<sup>132</sup>.

В своята догматика той също силно обвързва учението за енергиите със своята концепция за „личност“. От една страна, той се позовава на авторитета на Дионисиевия корпус в изложението на това учение, от друга страна, той съвсем последователно го обвързва с понятието „личност“, което се опитва да обясни подробно в същата глава, посветена на

---

<sup>129</sup> Пак там, с. 92.

<sup>130</sup> Пак там, с. 95 и сл.

<sup>131</sup> За отликията при богословския подход между митрополит Йоан Зизиулас и отец Димитру Станилоев виж: **Танев, Ст.** *Богословието на божествените енергии*, 132–165.

<sup>132</sup> **Станилоев, Д.** *Изхождането на Светия Дух...* В: <http://dveri.bg/w9a>

енергиите<sup>133</sup>. Те по някакъв начин са основани на личното битие. Според него „всъщност ние нямаме никакъв опит от Бога, освен разнородните Му действия, които са в света; които, така да се каже, са в отношение с нас. Отвъд това ние знаем, че в основата им е лично подстоящата същност<sup>134</sup>, но как става това, ние не знаем, защото тя е същност, намираща се отвъд всички същности. Всичко, което знаем у Бога, е Неговият динамизъм, изпитан в опита на отношението му със света или посредством призмата, която сме ние самите. Това е динамизъм, неподлежащ на никаква необходимост, т.е. Той не е субект на страст и е напълно свободен“<sup>135</sup>.

Станилое, подобно на горесцитираните сръбски изследователи, има ясна представа за важността на това учение за всички тематични сектори в православното учение за това, което наричаме догмати. Той обаче остава верен във висока степен и на старата схоластична методология (поне на общата схема) на изложение на догматите<sup>136</sup>.

Това касае най-вече разпределението на материала в неговите догматически съчинения и основните принципи, по които се структурират тези съчинения. В неговото творчество обаче остава неразрешено напращането между обективното съдържание на изворите, което не предполага въпросната схема, и формата, в която тя се излага. Показателен е примерът с разбирането на „откровение“. Той казва следното по този въпрос, опирайки се на авторитета на преп. Максим Исповедник: „Православната църква не прави разграничение между естествено и свръхестествено откровение. Естественото откровение е

---

<sup>133</sup> **Stăniloae, D.** *The Experience of God*. Translated and edited by Ioan Ioniță and Robert Barringer, Brookline, Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press, 1994, 125–140, особ. 129–132.

<sup>134</sup> В този превод устойчиво се следва опозиция между *essence* и *operations*, маркиращи „същност“ и „енергии“, което не е особено удачно, имайки предвид философската конвенция в употребата на тези понятия, която доста по-последователно употребява *substance* и *energies*, за да се подчертае по-ясно, че става дума за отличаване между „същността“ и „битието“, което е капитално различно от античната философска конвенция, която отъждествява тези две понятия. С тази употреба се замъглява истинският смисъл на въпросните понятия и се изважда от действителния им контекст. Те следват в интерпретативния си опит онова, което самият Станилое е фиксирал в румънския оригинал на книгата си.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 126: We experience nothing from God, in content, other than his varied operations that have to do with the world, which is to say, in relation to us. Beyond this we know that at their basis is the personally subsistent essence, but how it is, we do not know, for it is an essence beyond all essences. All we know in God is his dynamism experienced in relation to the world or through the prism that we ourselves are, a dynamism not subject to any necessity at all, that is, not subject to passion and totally free.

<sup>136</sup> **Stăniloae, D.** *The Experience of God*, p. 1.

познато и разбирано напълно в светлината на свръхестественото откровение. Или с други думи казваме, че естествено откровение се дава и поддържа от Бог непрекъснато чрез Неговото Собствено божествено действие, което е свръх природата. По тази причина св. Максим Исповедник не постулира същностно различие между естествено и свръхестествено или библейско откровение. Според него последното е само „съплъщение на първото в исторически личности и събития“<sup>137</sup>.

Това смислено заявление още в началото на текста не пречи на о. Димитру Станилоев да развие по-нататък две отделни глави, озаглавени съответно „Естествено откровение“ и „Свръхестествено откровение“. Този парадоксален подход е характерен за цялото му творчество. Той е обясним и оправдан поради вече утвърдените през последните три века традиции в изучаването на догматиката в православния свят, с които несъмнено е трябвало да се съобразява при издаването на труда си, тъй като то се е осъществявало под стриктния контрол на богословска комисия на синода на Румънската църква.

В този контекст и под влиянието на екзистенциалистката мисъл на XX век, както и в полемика със западните критици към това учение, употребата на термина „ипостасни“ или „лични енергии“ като допълващ централния смисъл на учението за енергиите, че те следват същността или природата, изглежда естествено решение, доколкото тя е в три ипостаси. Така горепосочените мислители свързват енергиите с ипостасите. Сиреч енергиите се проявяват „чрез ипостасите“, доколкото същността на Бога съществува в три ипостаси и няма нищо друго освен тях. С тази употреба изглежда се избягват най-вече обвиненията, че в паламитското учение за енергиите се отваря широко вратата към платонизма, дори към някакъв християнски пантеизъм.

## Дискусията в края на века

През 1992 г. манастирът „Рождество Богородично“ (в Пелагия) издава работа на митрополита на Навпактос и св. Власиос Йеротей (Влахос), озаглавена „Св. Григорий Палама като светогорец“<sup>138</sup>. Този

---

<sup>137</sup> *Ibid.*, 15–36: The Orthodox Church makes no separation between natural and supernatural revelation. Natural revelation is known and understood fully in the light of supernatural revelation, or we might say that natural revelation is given and maintained by God continuously through his own divine act which is above nature. That is why Saint Maximos the Confessor does not posit an essential distinction between natural revelation and the supernatural or biblical one. According to him, this latter is only the embodying of the former in historical persons and actions.

<sup>138</sup> **Ἱεροθέου (Βλάχου).** Ὁ Ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς ὡς ἀγιορείτης. Τερὰ Μονὴ Γενεθλίου τῆς Θεοτόκου (Πελαγίας), 1992. Тук ще цитирам по третото издание от 2007 г.

текст, макар и доста често пренебрегван от изследователите в Гърция, представлява едно коректно и грамотно написано общо въведение в житието и богословието на св. Григорий Палама, като, разбира се, акцентът е поставен върху аскетическите му възгледи. Отделено е и специално място (глава 10) на „Светогорския томос“<sup>139</sup>.

Във въпросната глава авторът се чувства задължен да обоснове, първо, авторството на св. Григорий Палама, и второ – вселенската значимост на възприетото учение в томоса за християните, поне за тези, които не са се откъснали от православието<sup>140</sup>. Учението за различието между същност и енергии у Бога е поставено също както и в по-ранните съчинения от 60-те–80-те години в Гърция в контекста на учението за спасението, за пътя към светостта като вплетеност в божествената сила – нетварна благодат. Авторът, очевидно следвайки много близко богословието на отец Йоанис Романидис, посочва опитния характер на богословието на „нетварните енергии“ и го разглежда като присъствие на Божията сила и действие в цялата история на човечеството като нестихващи откривания, богоявления, навлизания в света на един действащ, жив Бог<sup>141</sup>. Един важен елемент от това учение, който не е пропуснат и от останалите изследователи, писали по тази тема през въпросния пирод, е за участието на телесността в процеса на обожение, в светостта, т.е. в тази особена енергийна цялостна влетеност в нетварната Божия благодат<sup>142</sup>. Онова, което според него се явява особен принос на св. Григорий в изясняването и защитата на това учение, е прилагането на понятието „въипостасност“ (τὸ ἐνυπόστατον) за нетварните енергии, „които са общи за лицата на Светата Троица, без обаче да имат ипостасни свойства“. Обожаващата нетварна благодат-енергия не може да се мисли и изповядва независимо от божествените ипостаси<sup>143</sup>.

---

<sup>139</sup> *Ibid.*, 305–326.

<sup>140</sup> *Ibid.*, 305–307. Тази тема ще се върне в неговата дейност с особена сила след скандалния конгрес във Волос през 2010 г., прокламиращ отказ от редица положения в богословието на отците (виж: **Риболов, Свет.** New Wave в православното богословие в началото на XXI век?, 89–101). В тази връзка той ще стане главен двигател за вземането на решението на Светия синод на Еладската архиепископия през 2011 да призове всички поместни православни църкви да се застъпят за влизането на темата за признаването на Фотиевия събор от IX век и исихастките събори от XIV век за VIII и IX вселенски в програмата на бъдещия всеправославен и велик събор, и по този начин пространството за оспорване на учението за нетварните божествени енергии да се затвори веднъж завинаги.

<sup>141</sup> *Ibid.*, 311–324.

<sup>142</sup> *Ibid.*, 318–321.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 314.



Онова, което митрополит Йеротей избягва всячески и което е лесно обяснимо, имайки предвид влиянието на отец Йоанис Романидис върху него, е въпросът за философските влияния върху формулирането на това учение, било то и само на терминологично равнище. Именно обаче на тази основа ще се разгори дискусиата във връзка с това учение през последното десетилетие на XX век в Гърция. Въпреки че тази дискусия е отразена подробно от Хрисостомос Стамулис в неговата забележителна работа „За светлината. Лични или природни енергии? Принос към съвременната триадологична проблематика в православното богословие“ (2001)<sup>144</sup>, сметнах за добре да я предам накратко за българската публика, тъй като след конференцията „Православното богословие и науките, София – Стара Загора, 2011“ темата придоби известна актуалност и България.

През 1991 г. Ставрос Яказоглу, един от най-талантливите ученици на митрополит Йоан Зизиулас от преподавателския му период в Солунския университет, издава свой труд със заглавие: „Същност, ипостаси, лични енергии. Учението на св. Григорий Палама за нетварните енергии“<sup>145</sup>. В него още от самото заглавие личи, че въпросът за персонализирането на нетварните енергии е поставен открито и като важен богословски проблем очевидно под влиянието на пресоналистичната линия на редица автори от 60-те години насам. Интересното обаче е развитието на автора, който в последващите две издания на редактирания и доработен текст премахва елемента „лични енергии“ от заглавието<sup>146</sup>. Сметнал го е за твърде смело нововъведение. Самият автор в труда си споделя, че отношението между понятията „същностни/природни енергии“ vs. „лични енергии“ е диалектично и че двете се допълват в своя смисъл, тъй като философската опозицията природа – личност не е достатъчна да обясни учението на източните отци и в частност на св. Григорий Палама за нетварните божествени енергии. Все пак в края на работата си Ставрос Яказоглу обобщава, че енергиите произтичат като от извор от божествената същност, но носят в историята на спасението *въипостасен характер*, отъждествяван с автора с

---

<sup>144</sup> **Σταμούλη, Χρ.** *Περὶ Φωτός. Προσωπικὲς ἢ φυσικὲς ἐνέργειαι; Συμβολὴ εἰς τὴν σύγχρονην περὶ Ἀγίας Τριάδος προβληματικὴν ἐπὶ τὸν Ὁρόδοξο χῶρον.* Θεσ/νίκη 1999.

<sup>145</sup> **Γιακάζογλου, Σ.** «Οὐσία, ὑποστάσεις, προσωπικὲς ἐνέργειαι. Ἡ διδασκαλία τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ γιὰ τὶς ἀκτίστες ἐνέργειαι», *Σύναξη* 37 (1991), 71–78; 38 (1991), 39–47.

<sup>146</sup> **Γιακάζογλου, Σ.** *Προλεγόμενα εἰς τὴν σπουδὴν τῆς θεολογίας τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ περὶ τῶν ἀκτίστων ἐνεργειῶν.* *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς*, 739 (1991), 742–789. Почти същият текст, с много малко поправки и допълнения, излиза през следващата година: *Προλεγόμενα εἰς τὴν θεολογίαν τῶν ἀκτίστων ἐνεργειῶν. Σπουδὴ εἰς τὸν ἁγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ*, Κατερίνη, 1992.

„ипостасен-личен“ характер. Последното ще се окаже интересно терминологично нововъведение, базиращо се на следното разсъждение: ипостасността на енергиите се възприема като израз на единството на лицата на божеството, доколкото енергиите съществуват природно в трите лица на божествената Троица и, от друга страна, тъй като в обожението отделните човешки ипостаси стават причастни на въипостасната благодат-енергия. Нетварните енергии на Бога са въипостасни, тъй като именно лицата са онези, които действат, доколкото по този начин свободно явяват общата божествена същност, но от друга страна, те не се отъждествяват едни с други. Едните носят лични свойства, докато другите са общи за божествената природа. Същевременно авторът обяснява, че в традицията енергиите не са наричат „ипостасни“, защото биха били „ипостасни свойства“ и нямаше да бъдат споделими с останалите ипостаси на Светата Троица – очевидно противоречие в неговите разсъждения.

Същата изразена персоналистична линия в рефлексията върху учението за нетварните енергии виждаме и в доктората на Ставрос Яказоглу „Общност на обожение. Синтезът на христология и пневматология в учението на св. Григорий Палама“<sup>147</sup>. Тук обаче той е много по-внимателен в терминологично отношение и се ограничава единствено до изрази „въипостасни“ енергии – израз, заимстван от самия Палама. Неговата употреба е оправдана, доколкото всяка една от ипостасите, извършвайки определено дело, споделят общата си природна енергия със светиите, които са отделни човешки ипостаси, и доколкото не съществува безипостасна божествена същност, няма безлична и природна енергия. Така божествената същност, доколкото е извор и причина за нетварните божествени енергии, триипостасния личен и въипостасен техен характер<sup>148</sup>.

В същата посока върви още един ученик, дори за известно време асистент на митроп. Йоан Зизиулас – отец Николаос Лудовикос (психолог и богослов), с книгата си „Евхаристийната онтология. Евхаристийните основи на битието, като събитие в общение, в есхатологичната онтология на св. Максим Изповедник“ (1992)<sup>149</sup>. Той очевидно също е ангажиран с дискусията със западните критици на учението за

<sup>147</sup> Γιαγκάζογλου, Σ. Κοινωνία θεώσεως. Η σύνθεση Χριστολογίας και Πνευματολογίας στη διδασκαλία του άγ. Γρηγορίου Παλαμά, Δομός: Αθήνα, 2004. Работата е защитена през 1995 г. в Солунския Аристотелев университет.

<sup>148</sup> Ibid., 136–137.

<sup>149</sup> Λουδοβίκου, Νικ. Η εὐχαριστιακὴ ὀντολογία (Τὰ εὐχαριστιακὰ θεμέλια τοῦ εἶναι ὡς ἐν κοινωνίᾳ γίνεσθαι στήν ἐσχατολογικὴ ὀντολογία τοῦ ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογιτῆ, Δομός, Αθήνα, 1992.

енергиите, виждащи в него християнски неоплатонизъм<sup>150</sup>, и възприема като синонимни понятията „лични енергии“ и „ипостасен характер на нетварните божествени енергии“, за да отхвърли такава една интерпретация.

Тъй като понятието „ипостасни/лични енергии“ не се среща в езика на светите отци (и двамата изследователи имат пълното съзнание за това), основата за тяхната интерпретация в тази посока е един често срещан израз у Палама – „ипостасна светлина“ (ὑποστατικὸν φῶς), както и, вече споменахме, понятието „въипостасност“ (τὸ ἐνυπόστατον) – познато в православното богословие още от христологическите спорове, но в малко по-друг смисъл. И двамата изрично споменават, че „енергиите не са безлични“, което е явен знак за апологетична ангажираност в дискусията със западното богословие.

През 1996 г. друг гръцки изследовател – философ и богослов – Стелиос Рамфос – в книгата си „Хроника на едно ново време“<sup>151</sup> и в статията „Херменевтичен постскриптим за „недостатъка“ на паламитското богословие“<sup>152</sup>, възприема без никакви колебания и без да го свързва в диалектично отношение с понятието „същностни енергии/енергия“ понятието „лична/ипостасна енергия/енергии“. Всъщност неговият труд е положен на базовото твърдение, че православното богословие след X век е загубило усета си към триадологичността. Това е свързано, се оказва, с „неспособността на ромейския народ на изрази с рационални средства вярата си, като я приведе в единство с антропологията“ – нещо, което например са направили руските мислители в ново време. Така, а и привеждайки много други доводи, Рамфос достига до извода, че при Палама се наблюдава разбиране за „ипостасност на енергиите“ – като неразделни от лицата, следователно обаче липсва „ипостасността“ на техния характер, който не е друго, освен ипостасният начин на техния произход. Така Стелиос Рамфос по особен начин обръща наопаки мисълта на преходните автори, които говорят за ипостасен характер на нетварните енергии, но резервирано употребяват понятието „ипостасни енергии“, тъй като много добре знаят, че е термин, който липсва в традицията<sup>153</sup>.

Веднага неговите разсъждения получават острия отговор от отец Николаос Лудовикос в статията „Богословие на волята като надхвърляне на натурализма в онтологията на личността и на история-

---

<sup>150</sup> *Ibid.*, 156–157.

<sup>151</sup> **Ράμφου, Στ.** *Χρονικὸ ἐνὸς καινούργιου χρόνου*, Ἰνδικτος, Ἀθῆναι, 1996.

<sup>152</sup> *Idem.*, Ἑρμηνευτικὸ ὑστερόγραφο γιὰ ἓνα «κενὸ» τῆς παλαμιῆς θεολογίας. Ἰνδικτος 7 (1997), 14–18.

<sup>153</sup> **Ράμφου, Στ.** *Χρονικὸ ἐνὸς καινούργιου χρόνου*, 191–248.

та“, издадена в авангардното богословско списание *Синакси* още през 1996 г.<sup>154</sup>

Изследване по този въпрос – присъщи на същността или на ипостаста са енергиите и какъв всъщност е езикът на отците, прилаган по този въпрос – прави Хрисостомос Стамулис от Богословския факултет на Солунския университет. Той проследява гръцки богословски съчинения, свързани с темата, от 70-те до края на 90-те години на XX век, които интерпретират енергиите като „лични“ или поне в някаква степен ги свързват с „ипостаста“ или с постулирането (колкото и спорно да е) с понятието „личност“. Методът на Стамулис е дълбоко задължен на традиционната гръцка патристика, която се базира на стриктно изучаване на формалната страна на изворите (това не е случайно, той започва кариерата си от патристиката и впоследствие работи като преподавател по догматика). В „За светлината“ (Солун, 2001) той прави критичен обзор на изследванията в гръцка среда, засегнали този въпрос<sup>155</sup>, и с пространно връщане към изворите на това учение у отците той се опитва да докаже, че употребата на понятието „лични енергии“ е неналично у отците и оттам то става проблем за съвременното богословие. Основен прицел на критиката на Стамулис са Ставрос Яказоглу, о. Николаос Лудовикос и разбира се, най-вече Стелиос Рамфос.

Това, което констатира Хрисостомос Стамулис, е, че опитът на горепосочените автори е да решат с въвеждането на това ново понятие проблема с някои ясно открити тенденции в православния свят да се механизира действието на божествените нетварни енергии, като така се обезсилва ролята на божествените лица в домостроителството на спасението (ή *θεία οἰκονομία*). Така техните трудове представляват заслужаващи внимание опити да се реши по-скоро един апологетичен проблем, свързан с критиките от Запад<sup>156</sup>.

Междувременно, без да се ангажира с въпросния спор, отец Димитриос Куцурис издава своята докторска дисертация, озаглавена: „Събори и богословие за исихазма“ (Атина, 1997)<sup>157</sup>. Неговата линия не се ангажира толкова директно със западните критики на това учение, а по-скоро историко-догматически изследва решенията на паламитските събори от XIV век според наличната документация. Той също

---

<sup>154</sup> Λουδοβίκου, Νικ. «Η θεολογία τῆς θελήσεως ὡς ὑπέρβαση τοῦ νατουραλισμοῦ στὴν ὄντολογία τοῦ προσώπου καὶ τῆς ἱστορίας». – *Σύναξη* 59 (1996), 75–78.

<sup>155</sup> Σταμούλη, Χρ. *Περὶ Φωτός...*, 19–32; 65–86.

<sup>156</sup> *Ibid.*, 133–140.

<sup>157</sup> Κουτσοῦρη, Δ. *Σύνοδοι καὶ Θεολογία γιὰ τὸν Ησυχασμό. Η συνοδική διαδικασία με ἀφορμὴ τὴν ἡσυχαστικὴν ἔριδες, (διδακτορικὴ διατριβή)*, Ἀθήναι, 1997.

така не се занимава и с философския фон на това учение. Целта му е по-скоро да докаже легитимността на учението, както и вселенския характер на съборите, които според него имат панправославно представителство и следователно е абсурдно техните решения да се оспорват или пренебрегват. Неговата работа получава веднага признание и отвъд океана в реферата на отец Георгиос Драгас<sup>158</sup>.

\* \* \*

Без да влизаме в подробности, направихме преглед на основните заглавия в гръцкото богословие на XX век, засягали или пренебрегвали темата за божествените нетварни енергии. Това учение, въпреки че във висока степен е забравено през османската епоха, все пак успява сравнително бързо да се завърне като основна тема в православното богословие в Гърция, и то благодарение на взаимния обмен на идеи между поместните църкви (най-вече онези, намиращи се в свободния свят извън сферата на влияние на СССР), оказали се в значителна степен на отвореност през изминалия век. Така елементи от традицията се съхраняват под различна форма, но учудващо успешно се свързват и съграждат отново, докато се достигне до 70–80-те години на века, когато виждаме вече зрял и научен подход към това учение, базиран на познаването на патристичните византийски изворите. За това завръщане в Гърция очевидно огромен принос имат руските богослови в емиграция след болшевишките метежи през 1917–1918 г.

Все пак учението не е еднозначно интерпретирано на Запад и на Изток, и това поражда дискусия в православното богословие, в която се търси като че ли логическа стройност на „системата“ на догмата, в която да се избегнат „противоречия“, привидяни от неговите критици – римокатолически и протестантски богослови. Неминуемо този факт довежда до дискусия и вътре в рамките на православното богословие, която виждаме да се разгръща в самата Гърция едва през 90-те години, но да назрява поне три десетилетия преди това с набиращата сила персоналистична тенденция в интерпретацията както на учението за нетварните енергии, така като цяло на православното опитномистично богословие. Тя се изразява в рязко отграничаване на ипостасите от енергиите, за да не се бъркат с Булгаковата четвърта ипостас – опит за профилактика от обвиненията в „пантеизъм“ по адрес на традиционното патристично учение за нетварните божествени енер-

---

<sup>158</sup> **Dragas, G. Dion.** Koutsourês, D. Synods and Theology connected with Hêsychasm: The synodical procedure followed in the hêsychastic disputes. Athens: Sacred Metropolis of Thebes and Levadeia, 1997. – *The Greek Orthodox Theological Review* 45 (2000), 631–646.

гии, възникнало след имеславските спорове от началото на века и тяхната интерпретация от о. Сергей Булгаков.

Тази тенденция е лесно обяснима през 60–80-те години, тъй като тогава кипи ентузиазъм по въпросите на икуменическият диалог и очевидно православните изследователи се стараят да се вслушват в своите западни партньори. Докато за гърците Западът е отворен, достъпен и диалогичен, а за сърбите и румънците той е „другата страна“, която все пак има голяма степен на отвореност, за останалите като руси, българи, православни поляци, украинци, православни словаци Западът си остава „идеологическият враг“ и те остават встрани от този богословски диалог. Затова и тази дискусия при тях не се състои. Именно с липсата на такава свежа дискусийна среда през втората половина на XX век могат да се свържат настоящите тенденции на затваряне, самоизолиране и прояви на остра враждебност към „другия“ в тези църковни общности, които днес задушават творческата и иновативна среда в тях. Неслучайно в България учението за нетварните енергии започна да се разработва най-вече във философска среда, докато в богословска на него се гледаше с недоверие.

В края на XX век гръцкото богословие вече разполага със солидна основа за по-нататъшна обективна научна интерпретация на учението за нетварните божествени енергии във Византия, имайки проведени изследвания както на чисто теоретична база, така и в областта на изворознанието – вече е публикувана огромна част от патристичното и византийското наследство, касаещо дадения въпрос. Интерпретацията на това учение обаче, силно зависима от персоналистичната и антимо-ралистичната линия в гръцкото богословие от 60-те години насетне, ще доведе до търсеното единствено на икономийния аспект на това учение, свързан с разбирането за светост и обожение (θέωσις). Така, силно ангажирани с тази тема, изследователите от 70–90-те години ще се опитат да нагаждат учението в посока на избягване на критиките, идващи от западни богослови, че то е някакъв закъснял неоплатонизъм или пантеизъм. В тази дискусия като че ли ще остане неразисквана достатъчно теологичната (т.е. триадологичната) страна на учението. Това е така, тъй като, доколкото преоткриването му има своите много силно изразени полемични характеристики, то остава ангажирано именно с икономийната тематика, понеже в западното богословие, като наследство от схоластиката, методологически е трудно да се отдели теологията от икономията, и то най-вече във връзка с изхождането на Светия Дух – нещо, което няма как да не се отрази на рецепцията на учението за енергиите.



## Summary

*Svetoslav Ribolov (Sofia)*

### **Back to the Byzantine Conception of God's Grace in Dialog with the West (The Divine Energies in the Greek Theology of the 20<sup>th</sup> Century)**

The last a few years took place a discussion on the Divine uncreated energies in a framework of a systematic undrestimation of this teaching. The author concentrates on the returning of the interest to this teaching in the Greek theology of 20<sup>th</sup> century. Actually this intensive process is a parallel of the critics of the Western theology to this teaching. On other hand, the the Greek theology is being feeded with ideas especially after the WW 2 by the Orthodox Theologians at west. In the 60s and the 70s of the 20<sup>th</sup> century the theme in question became a central one for the Orthodox theology in Greece. In the next two decades already there was enough experience and material in order to begin a very fruitful discussion to work out in details this teaching. Untill the end on the century, however, the Greek theologians who work on this theme, always have in mind the western position and try to discuss it. This dialog determines, in the most of the cases, the accents in their theological sythesis.