

Мариян Стоядинов (Велико Търново)

## ЗА НЯКОИ ОСОБЕНОСТИ В ИЗПОЛЗВАНЕТО НА ПОНЯТИЕТО ΕΝΕΡΓΕΙΑ В СИЛОГИЧЕСКИ ГЛАВИ ПРОТИВ ЛАТИНЦИТЕ (CAPITA SYLLOGISTICA) НА СВ. МАРК ЕФЕСКИ

Разбирането за съотношението между *лицата, същността и енергията на Св. Троица* в богословието на св. Марк Ефески се разкрива в последния стадий на продължилата няколко столетия византийска полемика против Filioque. Конкретен повод и контекст, в който се проявява, е съборът във Ферара и Флоренция (1438–1439 г.)<sup>1</sup>, на който император Йоан VIII Палеолог и източните патриарси са поканени от папа Евгений IV за възстановяване на единството между двете църкви. Това е поредният – и всъщност последният – събор, на който унията е задача, поставена и преследвана като самоцел.

Тук няма да се спираме на събора и дебата относно Filioque, тъй като това вече е коментирано в друга, предходна публикация<sup>2</sup>. В настоящия текст акцентът ще бъде поставен върху някои особености в триадологичната аргументация на източните участници на събора – и конкретно на св. Марк Ефески.

### Извори и контекст

Трактатът, на основата на който могат да бъдат изследвани възгледите на св. Марк относно Божиите енергии, е озаглавен *Силогически глави против латинците*<sup>3</sup>. В своето изследване, озаглавено „Святой

---

<sup>1</sup> В латинската традиция този събор носи тройното название: *Фераро-Флорентински-Базелски* или *Фераро-Флорентински-Базелски-Римски* и е седемнадесетият в поредицата от събори, считани за вселенски от Римокатолическата църква.

<sup>2</sup> Вж. **Стоядинов, М.** Православният възглед за Filioque в контекста на Фераро-Флорентинския събор (1438–1439 г.). – В: Киприанови четения, ВТ, 2008, 495–512.

<sup>3</sup> Трактатът е съхранен в няколко ръкописа (Codex Parisinus 1218, 424–451; Parisinus 1286, 1–24; Ambrosianus 899, 121–142). Има две издания на гръцки

Марк Ефески и Флорентинская уния“, архим. Амвросий Погодин предполага, че този трактат е съставен по време на втората част от събора – във Флоренция, като допуска възможност и за по-късно съставяне след завръщането на св. Марк от Флоренция в Константинопол<sup>4</sup>. Косвен довод, подпомагащ последното предположение, е фактът, че по време на събора е в сила изричната заповед на императора да не се коментира учението за енергиите<sup>5</sup>, докато в трактата има места (§ 4, 33), които директно биха се разпознали като игнориране на тази заповед.

Императорската заповед да не бъде коментирано учението за енергиите на Фераро-Флорентинския събор, близо сто години след формалното приключване в Ромейската империя на споровете за естеството на божествената енергия, е по същество атестат за сериозността на проблематиката и за това, до каква степен източната позиция се различава от западната в този пункт на триадологичното учение. И въпреки че през XIV век Западът не присъства директно, а по-скоро индиректно в спора, очевидно различията между паламитската и латинската традиции са осезаем проблем и през XV в. Разбираемо е, че в ситуация, в която унията се цели на всяка цена, един подобен предмет на разногласие би се превърнал в допълнителна пречка за постигането на така желаното от императора единство на Изтока и Запада.

По същество и учението за Божиите енергии, и учението за изхождането на Светия Дух от Отца, биват формулирани в един и същи полемичен контекст – триадологичните спорове от четвърти век. От една страна, св. Атанасий Александрийски – в своя спор с Арий и последователите му след Никейския събор – утвърждава основите на православното богословие за единосъщията на трите ипостаси и значението на волята Божия в творението на света, а оттам следва необходимото различаване между *теологийното* и *икономийното* разбиране за Бога Троица<sup>6</sup>. На свой ред светите кападокийски отци – в полемиката с Евномий – постулират необходимото различаване на Божията същност от Божиите енергии като гносеологичен и онтологичен бого-

---

през XVIII в. – от 1758 г., изд. от Писидийския епископ Серафим; от 1784 г., изд. на Теодосий Кутуниу. Част от трактата е публикувана в т. 161 от PG (Migne). Пълният текст, съпроводен от латински превод, е публикуван в т. XVII на Patrologia Orientalis, 368–415. Архим. Амвросий (Погодин) публикува руски превод на трактата в своето изследване „Святой Марк Ефесский и Флорентинская Уния“ (М., 1994 г.), 239–277. Този превод обаче трябва да се ползва критично поради терминологичните несъответствия на места с ключовите понятия в оригинала. Като пример само ще посочим превода на *πρόσωπον* и производните му с *ипостась* и съответните производни.

<sup>4</sup> Погодин, А. Цит. съч., с. 238.

<sup>5</sup> Пак там, с. 16, 38.

<sup>6</sup> Вж. За възплъщението на Бог-Слово, 17 (ВЕПЕС 30, 88, 13–14).

словски критерий<sup>7</sup>. И доколкото в по-късни исторически епохи тези въпроси провокират полемика с различна интензивност и по различно време – *Filioque*, за първи път в богословието на св. Фотий, а нетварните енергии – в „паламитските“ спорове, в свидетелството на св. Марк Ефески православната аргументация от предходните векове – и относително *Filioque*, и относно нетварните енергии – се среща по специфичен начин.

## Проблемното единство

Въпросът за единството на ипостасите на Св. Троица формално не е тема на събора във Ферара-Флоренция. Естествено обаче се появява в контекста на проблема с *Filioque* заради опитите на западните полемисти да обвържат изхождането на Светия Дух с единството на Отца и Сина, изключвайки *от* или подчинявайки *на* това единство изхождането на Светия Дух. Аргументацията на св. Марк, разбираемо, се основава на положенията, използвани от защитниците на никейската вяра през IV век и това се потвърждава от значителния брой позовавания на кападокийските отци в полемичните му текстове<sup>8</sup>. В съдържателен план обвиненията му са насочени към реанимацията на отклонения от православната триадология, вече оспорени в предходните векове. Според него защитниците на добавката *Filioque* не могат да избегнат опасностите на савелианството, където Божията природа доминира над ипостасите, и на македонианството, където ипостасното достойнство на Св. Дух е качествено по-ниско от това на Отца и Сина.

Св. Фотий Цариградски е първият от източните отци, който обръща внимание на опасността Отца и Сина да бъдат разглеждани като единен фактор в изхождането на Св. Дух, като обвинява латинците в склонност към савелианство<sup>9</sup> и повторение на „дързостта на Македоний“<sup>10</sup>. На свой ред св. Марк Ефески – в §24 – обвинява опонентите си в същото: Латинците казват, че Отец и Синът са *един* Виновник за Светия Дух. Ние тогава ги питаем: по същия ли начин Отец и Син

---

<sup>7</sup> Вж. Св. Григорий Богослов. *За Св. Дух, Слово 5* (ВЕПЕС 59, 269, 21–22, вж. бълг. прев. в: Григорий Назиански. Пет богословски слова. С., 1994, 114–115).

<sup>8</sup> В съставените по време на събора „Изречения от Св. Писание, Деянията на Съборите и св. отци, свидетелстващи за това, че Св. Дух изхожда само от Отца, но не и от Сина“ от 120 приведени пасажа, близо 1/3 (от § 32-ри до § 72-ри вкл.) са от отците кападокийци.

<sup>9</sup> Вж. Тайноводство на Светия Дух, 15. PG 102, 293B.

<sup>10</sup> Вж. Окръжно послание на цариградския патриарх Фотий до източните патриарси Александрийския и другите (в което се разглеждат някои въпроси както и това, че не трябва да се казва, че Духът изхожда от Отца и Сина, а само от Отца). С., 1994, с. 82

заедно са *един* Виновник за Светия Дух, както Отец е *един* Виновник (на Св. Дух), или иначе? Ако кажат: „по същия начин“, то тогава – след като Отец, Който, разглеждан отделно, е едно Лице, става едно Лице заедно със Сина – стигаме до Савелиевото смешение! Ако пък ако кажат: „иначе“ – то тогава Отец е единствен Виновник, иначе ще бъде Виновникът Отец и Син и след това, въвеждайки *двама* Виновници, неизбежно от тях, макар и да не искат, ще имаме *две* Начала<sup>11</sup>.

Въвеждането на *две* Начала – доколкото е неприемливо за латинците – всъщност превръща „Савелиевото смешение“ в единствено възможно при разбирането на Отец и Син като *един* виновник за изхождането на Св. Дух. Обвиненията в *македонианство* са изложени в няколко параграфа и те са интересни с присъстващата в тях тема за енергиите в междуипостасните отношения. В първия параграф, където св. Марк коментира склонността на опонентите му към ереста на Македоний – § 28 – той отново илюстрира несъстоятелността на положението – освен ипостасите – общата същност на Отца и Сина да се счита за начало на Св. Дух: „Да бъде начало на Божеството, което латинците приписват на Отца и Сина, или трябва да бъде свойство на ипостасите на Отца и Сина, или на естествата им, или на някакви Техни действия (енергии). <...> Ако това е свойство на Тяхното естество, то, разбира се, е присъщо и на всичките Три, а такова решение не е по-добро: защото Духът не е Виновник. Значи, ако нещо има същото естество, както Отец и Син, по същия начин то ще бъде и начало на Божеството; и обратно, ако нещо се явява начало на Божеството, то също така ще има това естество, което имат Отец и Син. И така, следва, че Духът Свети, както е чужд на това да е Виновник на Божеството, така е чужд и на естествата на Отец и Сина; тогава защо латинците порицават македонианите?“<sup>12</sup>

След като изхождането на Св. Дух от общото естество на Отца и Сина и от двете – съответно – ипостаси, довежда до *македонианство*, св. Марк се спира и на възможността *енергията* на Св. Троица да бъде

<sup>11</sup> PO, 17, 255, 7–13: <Ο Πατ[ρ καπ } Υς{ς Ψν αττον τοῖ Χγίου Πνεύματος οσ Λατθνοί φασιν. <Ερωτήσωμεν οἶν αἰτούςρ ςΩσπερ } Πατ[ρ μόνος Ψν αττον τοῖ Χγίου Πνεύματος, οἶτω καπ } Πατ[ρ καπ } Υς{ς Ψν αττον, \_ Ἀλλως; Ερ μΣν οἶν οἶτω φήσουσιν, } δΣ Πατ[ρ μόνος Ψν πρόσωπον, ησται καπ } Πατήρ καπ } Υς{ς Ψν πρόσωπον καπ συναλοιφ[ Σαβέλλειος Τπεισ'λθεν. Ερ δΣ Ἀλλως μΣν } Πατρος μόνος Ψν αττον, Ἀλλως δΣ } Πατηρ καπ } Υς{ς, μ[ λανθανέτωσαν Ὑαυτοῖς δύο αττια καп Врх'с δύο, κΦν μ[ θέλωσιν, Τπισάγοντες.

<sup>12</sup> PO 17, 260, 5–19: Τ{ τ'ς θεότητος αττιον, α τέν ἰποστάσεών Τστιν τδιον τοῖ Πατρ{ς καп τοῖ Ὑσοῖ κατ' τοῖς Λατίνοус, β τ'ς αἰτέν φύσεως, α Τνεργείας τινός. <ι> Ερ δΣ τ'ς αἰτων φύσεως, Τξισάσει πάντως αἰтс καп οἰκ Τππ πλέον ησταιρ τ{ γ'ρ Πνεῖμα οἰκ ηστιν αττον. Ερ τι Δρα Πατρ{ς καп Ὑσοῖ φύσις, τοῖτο θεότητος αττιονρ καп ει τι θεότητος αττιον τοῖτο Πατρ{ς καп Ὑσοῖ φύσεως ἐσπερ καп τοῖ αρτίου αλλότριονρ καп τί ητι Μακεδονίᾱ Λατθνοι μέμφονται;

разглеждана като причина и извор на Духа: „Ако пък това е свойство на нечия енергия (на Отца и Сина), то трябва да попитаме: тя една ли е на брой, или са две? И ако са две, то отново ще трябва да има двама Виновници. Ако пък е една (енергията като брой), то отново трябва да бъде поставен въпросът: тази една енергия ипостасна ли е, или е енергия на естеството? Ако е енергия на естеството, то следователно Духът ще бъде чужд спрямо някаква енергия, принадлежаща на естеството, а с това чужд и на Божието естество. Ако пък е енергия на Лицето, тя, съгласно определението, принадлежи само на това Лице: защото една на брой е личната енергия и ако е отправено към един предмет на действието, то по необходимост ще произтича от едното Лице. И така, напразно латинците приписват на Отца и Сина едната като брой изводителна енергия и лично свойство“<sup>13</sup>.

В този пасаж св. Марк отново изхожда от хипотетично положение, в което обаче откриваме един своеобразен „проблем“, на който си заслужава да се обърне внимание. Става дума за употребата на *Ενέργεια* не като предикат на *природа*, а като предикат на *лице* в Светата Троица.

### **Ενέργεια – обективация и/или субективация**

Както е известно, богословските спорове за *енергията* в контекста на моноенергитската (и монотелитската) криза потвърждават дефиницията, че *енергията* (съотв. *волята*) е предикат само на природата, но не и на лицето. В *Диспут с Пир* например преп. Максим Изповедник се аргументира с думите: „Според определението на отците различието на волите въвежда и различие на природите“<sup>14</sup>. Определението на отците поставя знак за равенство между единството на Бога, единството на природата и единството на енергията. В този смисъл св. Григорий Нисийски отхвърля обвиненията в тритеизъм с думите: „В Божеството няма никаква множественост нито на природата, нито на енергията“<sup>15</sup>,

---

<sup>13</sup> ΡΟ 17, 260, 20–32: Ερ δΣ Τνεργείας τινός Τστιν τδον, ζητητέον, еρ μία τᾶ Βριθμᾶ ηστιν αἱτη β δύο. Καп еρ μΣν δύο, δύο πάλιν Τξ Βνάγκης ησται τ᾿ αττιαρ ер δΣ μία, ζητητέον αἱθις, ер προσωπική ηστιν αἱτη β φυσική. Καп ер мен φυσικύ, φυσικ᾿ς тινος Τνεργείας ηсται τ{ Пνεῖμα Βλλότριον, κΒντεῖθεν δ[ καп τ᾿ς φύσεως. Ερ δΣ προσωπική, пр{ς Ψν πρόσωπον ἔρισμένως Βνενεχθήсεταιῖр μία γ᾿р τᾶ Βριθμᾶ προσωπικ[ Τνέργεια πάсais Βνάγκais Ὑν{ς ηсται προσώπου пр{ς Ψν Τνέργημα τείνουса. Μάτην Δρα τ[ν μίαν τᾶ Βριθμᾶ προβλητικ[ν Τνέργειάν τε καп ρδιότητα τᾶ Πατρп καп τᾶ Ὑσω διδόасιν.

<sup>14</sup> **Св. Максим Изповедник.** Диспут с Пир. PG 91, 289D–292A: Κατ᾿ τοῖς πατερικοῖς “ρους καп κανόνας ᾗ διαφορ᾿ τέν θελιμάτων καп φύσεων ерсάγει διαφοράν.

<sup>15</sup> **Св. Григорий Нисийски.** До Авлавий, че няма трима богове. ВЕПЕС 68, 180, 7–8: „δι᾿ τ{ μήτε φύσεως μήτε Τνεργείας ενθωρεθсθαι тина διαφορ᾿ν τ᾿ θεότeti“. Вж. също: ВЕПЕС 68, 175, 6–7.

напротив – „има само един Бог и едно спасение“<sup>16</sup>; също и св. Григорий Богослов: „За нас Бог е един, защото Божеството е едно... [Ипостасите] нито се делят по воля или по сила, нито по което и да е от онова, което е присъщо на делимите неща“<sup>17</sup>. Освен това: „всяко от Лицата по тъждествеността на своята същност и сила съставлява същото единство със съединението им, както и със Самото себе Си“<sup>18</sup>. Същото отеческо определение се среща нееднократно в трудовете на св. Василий Велики и най-вече в петата книга против Евномий<sup>19</sup>, както и на немалко места в богослужебните текстове<sup>20</sup>. Божията енергия има своето начало в Отца като изходна причина, проявява се чрез Сина и се осъществява в Светия Дух: „Всичко дарява Отец чрез Сина заедно със Св. Дух. Не са едни дарованията на Отца, други на Сина, и други на Духа Свети“<sup>21</sup>.

Обвързването на волята с ипостаста на Богочовека Христос – каквато е по същество позицията на монотелитите – предполага отделна *воля и енергия* за всяка от единосъщните ипостаси, или съответно – три воли и енергии в Светата Троица. Църквата отхвърля подобна христологична интерпретация на принципа на единство в Богочовека Христос, защото тя води до една проблемна триадология, и на Шестия вселенски събор постановява, че енергиите са – и винаги остават – предикати на природите.

Как може да бъде обяснена тази употреба на *Ενέργεια* в по-горе цитирания пасаж? Още повече, че като предикат на лицето св. Марк използва *Ενέργεια* и на други места (вж. § 26–29, 33, 34, 46). Така, пише той, да „*ражда и извежда* се явяват само на Отца принадлежаща енер-

---

<sup>16</sup> **Мейендорф, И.** Введение в светоотеческое богословие, Вильнюс-Москва, 1992, с. 345.

<sup>17</sup> Вж. **Св. Григорий Богослов.** *За Св. Дух, Слово* 5, 14 (ВЕПЕС 59, 273, 16–19, бълг. превод в Григорий Назиански. Пет богословски слова..., с. 121).

<sup>18</sup> Пак там, 16, 152В (с. 122).

<sup>19</sup> Счита се, че тази книга (заедно с предходната четвърта) е дело на Дидим Александрийски и в по-новите патрологически сборници е поместена сред неговите съчинения. Вж. **Цоневски, Ил.** Патрология, С., 1986, с. 238; ВЕПЕС 52, 157 в бележката под черта и т. 44, 222–261.

<sup>20</sup> В Канона на Възкресната полунощница, гл. I (песен 6, тропар 1) се казва: „Равноста1тную си1лу ѡкн измуши, Трѣце пресущественназ, въ то1ждествѣ хотѣнїз, Е#ди1ница езси2 проста2 из нераздѣльна“.

<sup>21</sup> **Св. Кирил Йерусалимски.** *Огласително поучение* 16, 24 (ВЕПЕС 39, 211, 18–21). Вж. също: **Св. Иоан Дамаскин.** *Точно изложение...*, II, 22 (Εκδοοτης Вκριβ[ς, с. 180): „Едно е движението (κίνησις) на Трите Лица“; **Св. Григорий Палама.** *Срещу Акиндин* (бълг. прев в: *Григорий Палама, Слова.* С., 1987, с. 156): „Една е енергията на трите ипостаси, не е както при трима човеци, тъй като у всеки един от тях има собствена енергия, която действа независимо от другите. Едно е движението на божественото желание“. Вж. същото в: **Св. Атанасий Велики.** *Послание до Сератион* I, 14 (ВЕПЕС 33, 104, 19).



гия/действие“ (то Πατρ{ζωρισμένη Ενέργεια). Съответно извеждането, а не раждането също е „определено действие (ρισμένη Ενέργεια) на извеждането само – принадлежащо съгласно латините заедно на Отца и Сина“. Рождението на свой ред също се явява „определено действие (ρισμένη Ενέργεια) – принадлежащо на Сина“<sup>22</sup>.

На първо място, тази употреба на Ενέργεια има своето обяснение в полемичния контекст. Ако в миналото отците са се ограничавали само до изброяването на ипостасните свойства: *нероденост, роденост, изхождение*<sup>23</sup>, то в разглеждания случай св. Марк е провокиран от латинското различаване на лични (propria), общи (communia) и всеобщии (communissima) ипостасни свойства на единосъщните Лица в Светата Троица. „Съгласно латините“ *общите* свойства, за разлика от *личните* и *всеобщите* – се отнасят към две от ипостасите. Такова *общо* свойство те считат, че е *извеждането* на Св. Дух със съответното „определено действие“ (ρισμένη Ενέργεια) от ипостасите на Отца и Сина. В отговора си св. Марк отново подчертава неприемливостта на едно преекспонирано единосъщие между Отца и Сина за сметка на Духа: „Личните свойства на Отца съгласно отците богослови са: *нероденост, раждане* (Синът) и *извеждане* (Св. Дух). И така, ако едно от тези лични свойства, именно – *извеждане*, се явява общо и за Сина съгласно латинците, а Духът Свети не притежава нито едното от тези свойства, то следователно Отец има по-голяма общност със Сина, отколкото с Духа Свети, и по необходимост следва, че Отец има по-големи различия с Духа Свети, отколкото със Сина. Защо тогава латинците обвиняват македонияните, когато и самите те се явяват духоборци?“<sup>24</sup>

Изобщо полемиката за ипостасните свойства предполага прекращаването на определени граници, които отците от предходните векове определено са ограждали в мълчание. И въпреки че тази тайна е поддържала и провокирала един спекулативен интерес, предполагащ дори отъждествяването на ипостасите на Сина и Духа с нетварните

<sup>22</sup> PO XVII, 259, 26–36.

<sup>23</sup> **Св. Григорий Богослов.** Слово XXV. PG 35, 1221: Личното свойство на Отца е неродеността; на Сина – раждането; на Духа – изходимостта. Ἰδιὸν δὲ Πατρὶς μὲν, ἢ Βυγεννησίᾳ Ὑσὶ δὲ ἢ γέννησις Πνεύματος δὲ, ἢ ἡκπεψις. Вж. също: Слово XX. PG 35, 1073A. Също у: **Св. Иоан Дамаскин.** Точно изложение на православната вяра III, 49. PG 94, 1000B.

<sup>24</sup> PO XVII, 276, 34–277, 4: Ἰδιώματα τοῦ Πατρὸς ἐρσι κατὰ τοῖς θεολόγοις Πατέρες α τε Βυγεννησία κατὰ τὴν γεννᾶν κατὰ προβάλλειν. Ἐρ οἶν Ὑνὶς τούτων, τοῦ προβάλλειν φημί, κοινωνεῖ τῇ Ὑσὶ κατὰ τοῖς Λατίνοισι, τοῦ δὲ Πνεύματος πασι δι᾽ ἵσταται, πλείονα δὲ τὴν κοινωνίαν } Πατρὶς ἡκεῖ πρὸς τὴν Ὑσὶν β πρὸς τὴν Πνεῖμα τὴν Ἐγίον, κατὰ τὴν Βνάγκης πλείονα τὴν Ὑτερότητα πρὸς τὴν Πνεῖμα τὴν Ἐγίον β πρὸς τὴν Ὑσόν. Κατὰ τί ἡτι Μακεδονίᾳ Λατῖνοι μέμφονται, καθαρὲς αἰτοῦν πνευματομαχοῦντες;

енергии – както се случва в контекста на паламитските спорове – богословският отговор на отците и съборите е поставял ясни дефиниции и граници. Подобен пример имаме в *Синодалния томос* от събора в Константинопол през 1351 г.: „Дори Синът или Светият Дух да са назовавани сила и енергия, но (като *сила* и *енергия*) на Отца; така биват наричани Единият и Другият като свършени ипостаси, имащи сила и енергия... Ние обаче <...> говорим не за тази енергия и сила, а за общата (τ᾽ς κοιν᾽ς) енергия на триипостасното Божество, която не е ипостас, но по природа и свръхприродно (φύσει καὶ ἱερφυᾶς) е присъща на всяка от богоначалните ипостаси“<sup>25</sup>.

Тези граници са спазени и в *Силогическите глави*. Не са малко пащите, в които св. Марк последователно и категорично подчертава разликата между природна енергия и ипостас – в пълно съгласие със светоотеческата традиция от предходните столетия. Когато коментира необходимото различаване на изпращането на Духа като енергия и благодат на Триипостасното Божество и битието на Св. Дух като Ипостас, която изхожда от Отца – един от основните аргументи на православните полемисти срещу Filioque – още в самото начало на трактата св. Марк пише: „Когато говори за „изпращане“ на Духа Свети, Христос посочва благодатта Му и действието, а не самата Ипостас <...> те (действието и ипостаста) се различават едно от друго“<sup>26</sup>.

Ако изходим от свидетелствата на текста, трябва да отбележим също, че св. Марк никъде не употребява ἰποστατικ[ὴ] Ενέργεια, а само и единствено за προσωπικ[ὴ] Ενέργεια. Не можем да допуснем, че св. Марк не прави разлика между ποστατικ[ὴ] и προσωπικ[ὴ], или съответно πόσταςις и πρόσωπον, напротив, във всеки параграф св. отец използва последователно или едното, или другото понятие, като в текста има само две места, в които срещаме израза ἰποστατικ᾽ καὶ προσωπικά: „Това, което е свойствено на <...> естеството и общото – то е съответно и на трите ипостаси; а това, което е свойствено на ипостасите и лицата – съответства на всяка ипостас поотделно“<sup>27</sup>. <...> Кому не е ясно, че извеждането на Духа се явява ипостасно, лично свойство на Отца?“<sup>28</sup>.

Ако се потърсят паралели относно употребата на ὑπόστασις и πρόσωπον в отци от епохата на св. Марк, характерен пример е известният константинополски богослов от началото на XV в. Йосиф Ври-

<sup>25</sup> PG 151, 755D.

<sup>26</sup> PO XVII, 237, 34–238, 1: ἐρ δὲ περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, τ[ὴν] χάριν αὐτοῦ μὴνύει καὶ τ[ὴν] Ενέργειαν, οὐκ αὐτ[ὴν] τ[ὴν] ἰπόσταςιν <ι> διαφέρουσα Τκείνης αἰτή.

<sup>27</sup> PO XVII, 249, 19–21: τ᾽ μὲν φυσικ᾽ καὶ κοινά, τοῦς τρισὶν προσώποις, τ᾽ δ᾽ ἰποστατικ᾽ καὶ προσωπικά, τὲν τριὲν Ψκάστᾳ

<sup>28</sup> PO XVII, 238, 17–19: Τίни δ᾽ ὅλον οὐκ ὅστιν Τντεῖθεν, ἵτι τ[ὸ] προβάλλειν τ[ὸ] Πνεῖμα τοῦ Πατρὸς ὅστιν ἰποστατικῶν ἐστ᾽ οἷν προσωπικῶν ρδῶμα;



ений. Той например пише в едно от своите слова, посветени на Св. Троица: „Ὑπόστασις е лице (πρόσωπον), което се състои от *същност* (οὐσία) и *свойства* (ιδιότητων). Πρόσωπον е онова, което със своите *действия* (Τνεργιμάτων) и *свойства* (ιδιομάτων) ни дава ясна и конкретна проява на своите съприродници“<sup>29</sup>.

Последният използва πρόσωπον само в икономически смисъл, а πόστασις преди всичко в онтологичен (и теологичен) смисъл. Св. Марк обаче, както може да се удостовери и от прочита на *Силогическите глави*, използваὑπόστασις и πρόσωπον основно в теологичен контекст. Що се отнася до *енергия*, в случая думата изобщо не е използвана в смисъла на *същностна енергия* или *същностно действие*. Последното би означавало, че Отец има различна същност от Сина и Духа. Също така би означавало, че раждането на Сина и изхождането на Духа стават възможни с посредничеството на онази същностна енергия, която и двете ипостаси споделят като единособщи на Отца.

Накрая отговорът на въпроса за употребата на προσωπικ[Ενέργεια] може да се търси и сведе единствено до използването на Ενέργεια просто като *действие*, каквото и раждането, и изхождането от Отца са. Св. Марк използва аргументацията, използвана в защита на нетварните енергии на Божията същност, като я пренася от икономията в отношението „Бог – енергии – творение“ в теологичния модел на ипостасните свойства. Така той обяснява разликата между това, което *извършва действието* (τὸ Ἐνεργῶν ἰσμένως) и *определено действие* (ἰσμένη ἐνέργεια)<sup>30</sup>. Освен всичко друго в случая – за разлика от паламитските спорове – полемиката не се води само и единствено на гръцки. Съответно – когато използва то Πατρὶς ὡρισμένη Τνέργια, на среща си св. Марк има хора, които разсъждават в категориите: unius, Patris, definita, actio, и които априори са поставили въпроса за действията (актовете или енергиите) извън онтологичния дискурс. Така, без да засяга предмета на спора за нетварността или тварността на Божиите енергии – спор, който се възприел и като неуважение на императорската заповед – св. Марк използва Ενέργεια не в онтологичния, а в „инструменталния“ смисъл на думата – като *действие*, *actio* – без каквато и да било нагласа за обективация на понятието в смисъла на онтологична категория. В този контекст подобна употреба не може да бъде разглеждана като противоречаща на „определението на отците“, въпреки че на пръв поглед предполага – както вече бе споменато по-горе – подобна конотация.

<sup>29</sup> **Йосиф Вриений.** Слово 1, За Св. Троица: Τα Ευρεθέντα, Θεσσαλονίκη, 1991, 8–9. Вж. също: **Јоанидис, Н.** Бог, човек, спасение, Цетинье, 1997, с. 136.

<sup>30</sup> ΡΟ XVII, 259, 23–25.

## Summary

*Mariyan Stoyadinov (Veliko Tarnovo)*

### **On certain aspects of the use of the term *Ενέργεια* in St Mark of Ephesus' *Capita Syllogistica***

The present paper deals with a specific usage of the term *Ενέργεια* in St Mark of Ephesus' treatise *Capita Syllogistica*. The text – probably composed during the Council of Ferrara-Florence or a short time later – in its essence summarizes the triadological argumentation of the Eastern participants in the council. The main question is addressed in the sense in which St Mark used the term *Ενέργεια* – as a predicate of person or of the essence, in the light of the monothelite and palamite controversies. The analysis of the paragraphs of the *Cappita* and the juxtaposition of the use of *Ενέργεια* in earlier sources lead to the conclusion that the transition of the term meaning from *oikonomia* to the explanation of the hypostatical relations and hypostatical idioms didn't question the ontological model of the relation God-energies-creation.