

*Д-р Смилен Марков (София)*

## ПРЕСЪЩЕСТВЯВАНЕТО НА ЕВХАРИСТИЙНИТЕ ДАРОВЕ СПОРЕД СВ. ГЕНАДИЙ СХОЛАР

Св. Генадий Схолар (Γεώργιος Σχολάριος) (1400–1472) е първият патриарх на Константинопол след завладяването на Града от Мехмед Завоевателя на 29 юни 1453 г. Схолар е задълбочен познавач на античната и християнската философия, ценящ високо мисълта на Аристотел и Тома от Аквино. Той е убеден, че измежду мисловните системи на Античността философията на Аристотел най-слабо противоречи с вярата на християните. С това е свързан и подчертаният интерес на Генадий към творчеството на Тома от Аквино, когото той счита за проникновен тълкувател на Аристотел<sup>1</sup>. Схолар е интелектуално ангажиран, на първо място, с догматите на православната църква, както и с източноромейската културна традиция.

Известно е, че св. Генадий Схолар не заема особено активна позиция по отношение на отминалите скоро преди неговото раждане паламитски спорове, центрирани около различаването между същност и енергия у Бога. Понятието „енергия“ не е централно за неговата философска спекулация. Този факт, както и безспорно силното влияние на Тома върху мисълта на Схолар, дават основание на редица изследователи да приемат, че неговите възгледи са латентно, но съзнателно изцяло антипаламитски<sup>2</sup>. Твърди се, че макар Генадий да се съобразява формално с принципа, че Бог може да бъде причастен само по енергия, но не и по същност, съдържателно той се приближава до схващането на Тома. Тъй като божествената същност е проста, пише Тома в

---

<sup>1</sup> Вж. **Каприев, Г.** Какви са им латините? Византийските интелектуалци и Западът след 1204 г. – В: *Nomina, essential, res* – юбилеен сборник в чест на проф. Цочо Бояджиев. Изток-Запад, С., 2011, 193–194.

<sup>2</sup> Cf. **Demetracopoulos, John.** Palamas transformed. Palamite interpretations of the distinction between God's 'essence' and 'energies' in Late Byzantium, in: *Greeks, Latins, and Intellectual History 1204–1500*, ed. M. Hinterberger and Chr. Schabel. Peters. Leuven – Paris, 2011. Авторът пише, че при Генадий Схолар интерпретацията на паламитската дихотомия „същност-енергия“ у Бога е „толкова своеобразна, че изобщо не може да бъде разпозната като паламизъм“.

Сума против езичниците, между Божията същност (*essentia*) и творението не е налице никаква междинна реалност. Божиите имена, назоваващи отделни характеристики на Божието действие (*actus*), посочват релации между Бога и творението, които обаче нямат самостоятелен онтологичен корелат, а изразяват концепции на човешкия разум<sup>3</sup>.

Настоящият текст си поставя за цел да проследи аргументацията на Генадий за природата на божественото действие в рамките на претворяването на Евхаристийните дарове, като изясни доколко тази позиция може да се определи като антипаламитска. Обект на разглеждане е специално посветеният на този въпрос трактат на св. Генадий Схолар<sup>4</sup>.

## 1. Позициите св. Григорий Палама и на св. Генадий Схолар

В своята статия „Евхаристийното богословие в контекста на паламитските спорове“ от 2008 г. Алексей Дунаев нарежда Генадий Схолар сред онези, които отхвърлят енергийния характер на причастността към Бога в Светата Евхаристия. На Схолар се приписва възглед, според който християните стават причастни на Божията същност<sup>5</sup>. В тълкуването на причастността през понятието „енергия“ Дунаев съзира отричане на нейната пълнота и истинност. Според същия изследовател подобно настояване довежда до „символично“ разбиране за характера на причастяването, което било изведено до крайност при паламити като Теофан от Никея, и което Схолар се опитвал да обори<sup>6</sup>. Алтернатива на тази позиция се среща, убеден е Дунаев, при Генадий Схолар.

В глава 93 от съчинението *150 глави* св. Григорий Палама твърди, че сиянието и действието на Бога, чрез което причастяващите се към Него биват обожвани, е истинска Божия благодат, но не и Божия при-

---

<sup>3</sup> Тома от Аквино. *Сума против езичниците*, II, 13, 1–3.

<sup>4</sup> Georges Scholarios. *Sermon sur la Sainte Eucharistie* (Περὶ τοῦ μυστηριώδους σώματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ), ed. L. Petit, X. Siderides, M. Jugie, in: *Oeuvres complètes de Georges Scholarios Tome I*, Maison de la bonne presse, Paris 1928. p. 123–136. (по-нататък в текста: *Serm. Euchar.*, номер на параграф, номер на ред, номер на страница по изданието на Жужи).

<sup>5</sup> Dunaev, Alexey. The Theology of the Eucharist in the context of the Palamite controversies. – In: *Cheistianismo nella storia* 29 (2008).

<sup>6</sup> Относно „символичното“ значение на Евхаристийните дарове при Теофан от Никея вж: Markov, Smilen. The symbol as a meeting point of energies and categories – the symbolic status of the Eucharistic gifts according to Theophanes of Nicaea, in: *Philosophia – E-journal of Philosophy and Culture*, 1, 2012 (<http://philosophy-e.com/the-symbol-as-a-meeting-point-of-energies-and-categories-the-symbolic-status-of-the-eucharistic-gifts-according-to-theophanes-of-nicaea/-02.09.2012>).

рода. Това не означава, задълбочава анализа си Палама, че Божията природа е отдалечена от онези, които получават благодат, както е според твърденията на Акиндин, защото Божията природа е всеобхватна. Само че в природата не може да се вземе участие (οὐκ μεθεκτὴ), понеже това не е по силите на никое сътворено биващо. За онези, които не стават съпричастни заради негодност, дължаща се на липса на очистване, божествената енергия и благодатта на Духа, макар да присъства навсякъде и да е неотделима от Него, сякаш отсъства. В подкрепа на този извод, следващ от различието същност и енергия у Бога, Палама привежда два цитата от *Тълкувание към Исая* от Псевдо-Василий: 1) „така, както лицата не могат да се отразят във всички вещества, а само в онези, които са заглани и прозрачни, така и енергията на Духа не се проявява във всички души, а само в онези, които нямат изкривявания и повреди“; 2) „Духът Свети е присъщ на всички, но на онези, които са очистени от страстите, той разкрива собствената си **сила**, което той не прави за онези, при които ръководното начало на душата е затъмнено от петната на греха“. Това обяснение се свързва с разбирането на Палама, че Божията енергия е онтологичен гарант за причастност на вярващия към Бога в рамките на Тайнството Евхаристия и че е обект на причастността. Божията същност е непричастима, макар изцяло да присъства в същностната енергия<sup>7</sup>.

В своя трактат св. Генадий Схолар сравнява причастяването с Кръщението на вярващия: „Тялото на Христос храни, по смисъла на това, че е тяло, а по смисъла на това, че е свършено съединено с божествената природа, то очиства и освещава; така то ни въздига до духовно свършенство и здраве... О, тайнство най-свято от всички тайнства, надминаващо дори самото кръщение: защото чрез него Господ става причастен нам **само по сила**, а в Евхаристията – **по същност**“. Между формулировките на Схолар и Палама несъмнено е налице терминологично несъвпадение. Докато за Палама причастността на Духа *по сила* е предпоставка за оптимална, действена причастност, то за Схолар това е нейна първа степен. Втората, по свършената степен на причастност, е причастността по същност. Дунаев тълкува този цитат като указание за това, че за Схолар в Евхаристията човекът става причастен не само на Божията енергия, но и на същността на Бога. Тук следва да се възрази, на първо място, че Генадий противопоставя на енергията не същността, а силата. Наред с това съгласно въведената от автора христологична рамка този цитат се отнася преди всичко към посредническата роля на тялото при причастяване на човека към Бога, а не към дихотомията „същност –

---

<sup>7</sup> **Saint Gregory Palamas.** The One Hundred and Fifty Chapters, ed. and transl. by Robert Sinkewicz. Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Toronto, 1988, p. 193.

енергия“. Следователно Схолар вероятно има предвид същността на човешкото тяло на Христос.

Специално проучване заслужава обаче въпросът доколко Генадий споделя енергийното евхаристийно богословие и дали формулира своя специфична концепция за онтологичната основа на пресъществяването на Евхаристийните дарове. За пълно изясняване на концепцията на Схолар е необходимо да се изследват нейните източници и да се изясни рецептивната стратегия, прилагана спрямо тях.

## 2. Аргументът на Схолар

Още в началото на текста става ясно, че подборът на аргументи в трактата антиципира възраженията не на опоненти, защитаващи алтернативна богословска позиция относно пресъществяването на евхаристийните дарове, а на такива, които не вярват в действителността на тайнството (*ὑπαρξίς τοῦ μυστηρίου*)<sup>8</sup>. Подобна полемична прицеленост обуславя избора на аргументационна стратегия.

### 2.1. Действеноост на тайнството

Схолар подчертава, че исторически гарант за действеноостта на тайнството са думите, произнесени от Христос в нощта на Тайната вечеря: „Това правете за мой спомен“<sup>9</sup>. По силата на тях всеки хляб и всяко вино, принесени от християните – събрани с воля да извършат спомен за Христа и пребиваващи заедно, единно и твърдо в благото, – са идентични на евхаристийната жертва от Първата вечеря. Реалността на тайнството се проявява с оглед на битийната положеност на човешката природа: в Евхаристията Христос става път към благото и финална цел на човека. В този смисъл тайнството е действено в конкретния човек, ако последният е достоен да претърпи (*παθεῖν*) Христовите тяло и кръв<sup>10</sup>.

Изхождайки от тези предпоставки, Генадий обосновава систематично връзката между тялото, с което вярващите се причастяват, и личността на Иисус Христос. Причастяването е съ-пребиваване с Христос, което изключва посредничество на някакъв външен обект на подражание и водачество; иде реч за непосредствено взаимопроникване (перихореза) между Христос и причастяващия се, което е иманентно на персоналната екзистенция<sup>11</sup>. Ядейки плътта и пиейки кръвта, при-

---

<sup>8</sup> *Serm. Euchar.* 1,15, р. 123 (бел. 4). Схолар подчертава, че тъкмо на това ще посвети беседата, оставяйки въпросите за достойнството за причастяващите се, както и за грижата за съхраняване на причастността.

<sup>9</sup> Лк. 22:20.

<sup>10</sup> *Serm. Euchar.* 3, 30 р. 124 (бел. 4).

<sup>11</sup> Схолар цитира: Ин. 6:57.

частникът не възприема техните свойства; този акт онагледява обаче личностното разположение (*διαθέσις*) на причастяващия се към съ-пребиваване с Христа. Това разположение е възможно благодарение на преобразяването на същността (*μεταβολή τῆς οὐσίας*) на хляба и виното<sup>12</sup>. Тази промяна, която на други места в трактата Схолар по маниера на латинското богословие нарича пресъществяване, не се свежда до промяна на една индивидуална субстанция в друга: хлябът и виното стават същност на тялото и кръвта, запазвайки своите първоначални съпътстващи свойства (акциденции). Пресъществяването е предпоставка за действено причастяване с Тялото и Кръвта Христови при съхраняване на нагледните свойства на хляба и виното, за да не би, при истинския вид на тялото и кръвта, някой да се отдръпне от тайнството.

## 2.2. Рецепция на томистката доктрина за пресъществяването

Моделът за обяснение на пресъществяването Схолар заимства от трактата *De sacramento eucharistiae*<sup>13</sup>, приписван на Тома от Аквино. Това личи от многото паралели при обосновка на позицията и общите примери. Все пак не е налице буквално транспониране на томистката доктрина. Налице е преформулиране както на позиции, изложени в този трактат, така и на обяснителни модели, които Тома прилага в други свои съчинения.

Свързвайки пряко смяната на същността с присъствието на Христовата божественост, Тома твърди, че съвместното присъствие на божественост и човековост в тялото и кръвта на Евхаристията не е по силата на тайнството, а е единствено по силата на реалността на тялото<sup>14</sup>. Това присъствие се нарича „реално“..., понеже е същностно и чрез него Христос, като Бог и човек, присъства цял.

В *Сума на теологията* Тома разяснява по-детайлно двата аспекта, в които Христос присъства в тайнството. Схоластическият богослов прокарва разлика между пресъществяването, разбираемо като съдържание на тайнството Евхаристия, и реалното присъствие на целия Христос. Според първия аспект по силата на самото тайнство Хрис-

---

<sup>12</sup> *Serm. Euchar.* 3, 4 p. 125 (бел.4).

<sup>13</sup> *De sacramento eucharistiae*, in: *Corpus thomisticum, Ignoti Auctoris* (<http://www.corpusthomisticum.org/xse.html-02.09.2012>).

<sup>14</sup> Това схващане на Тома оказва влияние върху възгледа на Западната църква. В Катихизиса на Католическата църква четем: Art. 1374 „Начинът на присъствието на Христос в евхаристичните знаци е уникален... В Пресвето-то Тайнство на Евхаристията се съдържат истински, реално и същностно Тялото и Кръвта, тясно свързани с душата и божествеността на нашия Господ Иисус Христос и следователно целият Христос“ (*Concilium Tridentium, Sess. 13a, Decretum de ss. Eucharistia, canon 1: DS 1651*) (<http://www.kae-bg.org/images/content/196/c2r2g1.pdf-31.08.2012>).

тос става телесно наличен в хронотопа на Евхаристията. Същността на тялото обаче не включва нито душата, нито божествената природа<sup>15</sup>. Вторият аспект Тома нарича „реално съпровождане“. Той не е част от извършването на тайнството, а по-скоро го съпътства, доколкото душата и божествеността на Христос по необходимост следват Неговото тяло. Необходимото съвместно наличие на тялото, душата и божествеността на Христос бива временно отменено в дните на Христовата смърт, когато душата Му е реално отделена от тялото. Ако в онези дни това тайнство бе отслужвано, то Неговата душа, а и божествеността Му нямаше да бъдат там, където е тялото Му.

Тази спекулативна позиция на Тома е решение на концептуалния проблем, който се поражда от последователното разгръщане на метафизичните предпоставки, стоящи в основата на томистката доктрина за пресъществяването. Реалното същностно битие необходимо следва от наличието на индивидуализирана вещь (*res*), а не е непосредствено проявление на битийното ядро на същността (*quiditas*). Отношението между индивидуализираната вещь и нейното битие е каузално, а не екзистенциално. Ето защо, за да доведе до реално присъствие на Христовото тяло, евхаристийното тайнодействие следва да има за цел (целева причина) тъкмо индивидуализираното тяло на Христа, т.е. тялото, натоварено с акциденталната спецификация на материалната вещь. Доколкото душата и Божието присъствие в тялото не се вписват в тази категориална спецификация, те не са първата цел на тайнството.

Тома разглежда същностното битие в два различни плана: дефинитивната определеност на същността и нейното вещно проявление. При пресъществяването тялото и кръвта възприемат божествената същност, запазвайки акциденциите си, които по силата на действието на тайнството се осмислят като категориални определители на индивидуализираното тяло на Христа.

За разлика от Тома Схолар не разглежда присъствието на Христос в Евхаристийните дарове отделно от действието на самото тайнство. И това е симптоматично. В неговия модел телесното присъствие на Христос не се доказва посредством категориалните предикати на тварните биващи, а чрез действието, което Той реализира, раздавайки Своето Тяло и Кръв. Доколкото това присъствие е тайнствено, то се реализира невидимо и поетапно като продължение на действието на Кръщението по отношение на целия човек. Така причастникът получава залог за успех в живота в Христа, помощ за замяна на битието в греха с битие в благодатта<sup>16</sup>.

Очертавайки целевата причина на пресъществяването от хоризонта на екзистенциалното действие на причастия се, концепцията

---

<sup>15</sup> *S. th.* 3, 76, 1.

<sup>16</sup> *Serm. Euchar.* 3, 4 p. 125 (бел. 4).



на Схолар няма нужда от томисткото настояване, че тялото и кръвта възприемат божествената същност. Наред с това действителното присъствие на Христа в Даровете е неотделимо от действието на самото тайнство. Подобна позиция се вписва в една енергийна онтология (като тази на св. Григорий Палама), при която действителното (енергийното) присъствие на дадена същност не се конструира чрез допълнителен каузален акт, а е характеристика на същностното битие. Понеже Божията природа е всеобхватна, тя става свършено причастима в Евхаристията посредством природната енергия, прониквайки по този начин в екзистенцията на всеки причастник.

Тази метафизична аксиоматика не е специално обсъждана от св. Генадий Схолар. Той не спори открито с томистката доктрина от позициите на енергийното учение. Присъствието на Христос, в пълнотата на Неговата богочовешка ипостас, Генадий обосновава чрез очистващото и освещаващото действие, което Христовото тяло има за душата на причастяващите се. Онтологичен гарант на тази феноменология на тайнствата, при която целта, зададена от Кръщението, формира персоналната нагласа на причастилия се, е божествената енергия, а не индивидуализацията на човешката или божествената същност на Христос<sup>17</sup>. Светото Кръщение съдържа залога за приобщаване към Христовата жертва. В него Христос е причастен нам по силата, по обещанието, по залога на Своето тяло, докато в Евхаристията Той се дава по същността на човешкото Си Тяло.

Потенциалът за актуално присъствие на Христос в човека, зададен при Кръщението, се реализира действено в Евхаристията. Динамиката, за която иде реч тук, е израз на причастността към божествената енергия, а не се постига чрез възпроизводство на трансценденталните гаранتي на същностна индивидуализация. Проявлението на кръщелните харизми на Духа в Евхаристията не се дължи на това, че същността на тялото и кръвта Христови с необходимост води след себе си божествената природа; причината е, че причастниците се станали трапеза, на която самият Христос свещенодейства<sup>18</sup>.

### 3. Аргументацията на св. Генадий Схолар

Във връзка с това разбиране за действието на причастието Схолар построява и своите разсъждения относно гарантите за осъществяване на тайнството, както и за действителността на пресъществяването.

Схолар обяснява, че при Евхаристията има природна промяна, която не е срещу природата – според разграничението между природ-

---

<sup>17</sup> Пак там: 4, 32, р. 125.

<sup>18</sup> Пак там: 4, 18, р. 126.

ни и противоположни действия, което провежда Аристотел<sup>19</sup>. Промяната не е по отношение на извършеното, а единствено по отношение на онова, в което то се извършва. Това важи според Схолар – и тук той повтаря аргумента от трактата *De sacramento eucharistiae*<sup>20</sup> – поначало за чудесата на изцеление, които обикновено възстановяват някаква природна даденост, например зрение или живот. В случая обаче се осъществява промяна на същността на хляба и виното в тяло и кръв Христови. Докато при чудеса, като превръщането на водата във вино, на Лотовата жена в солен стълб или спирането на слънцето от Исус Навин, е налице пълна промяна на природната определеност, при Евхаристията е налице същностна промяна при запазване на акциденциите<sup>21</sup>. Обяснителният модел на онова, което се случва по време на Евхаристията, е съпоставен със съ-присъствието на двете природи в Христа. Човешката природа на Бога се свързва с ипостасата на Сина. Христос, приемайки човешка природа, образува Своето човешко тяло чрез Духа. Бог става човек и е човек, устройвайки Си Собствено Тяло в утробата на Девата, т.е. от човешка природа<sup>22</sup>. Евхаристийното тайнство обаче се различава и от това събитие, защото при него отсъства ипостасно устройване на човешкото тяло. Хлябът и виното, които имат самостоятелно съществуване, се превръщат в Тяло и Кръв по силата на вече случилото се въ-човечаване на ипостасата на Словото. В Евхаристията творението „се включва“ в тялото на Твореца<sup>23</sup>.

Схолар посочва, че гарантът за подобно включване е Божието всемогъщество. Доколкото Бог е Творец на природния ред, Той може да го следва, а може и да го нарушава, може да трансформира една природа в друга. Авторът посочва аналогични примери, при които природната промяна се осъществява чрез вселяване на Божието действие в тварното<sup>24</sup>. При оживотворяването на мъртвото тяло онова, в което неотменимо се е възцарило тлението, бива просветено до небесата (μετεωρίζει πρὸς τὸν οὐρανὸν ἡ ζωὴν)<sup>25</sup>. Така хлябът и виното в Евхаристията се превръщат в съвършено и живо Тяло Христово, тъкмо защото биват одухотворени; те започват да съществуват като тварно духовно тяло, наситено със и споделящо божествената сила.

<sup>19</sup> Пак там: 5, 29, р. 127.

<sup>20</sup> *De sacramento eucharistiae*, 1 (бел. 13).

<sup>21</sup> *Serm. Euchar.* 5, 25, р. 127 (бел. 4).

<sup>22</sup> Пак там: 5, 30, р. 127.

<sup>23</sup> Пак там: 5, 35–39, р. 128.

<sup>24</sup> Трябва да се прави разлика между заимствани от Писанието, показващи, че Бог е извършвал трансформация на една тварна същност в друга, от една страна, и аналогии, онагледяващи онтологичния механизъм на трансформацията, от друга.

<sup>25</sup> *Serm. Euchar.* 6, 27, р. 128 (бел. 4).



Заменяйки концепцията за каузално опериране при извършване на тайнството с модела на екзистенциалното енергийно присъствие на Христос в Евхаристията и в причастяващите се, Схолар конструира обяснителен модел, според който не Божията природа влиза в някакво тварно отношение според формата на тварния свят, а Божието действие актуализира персоналното присъствие на Христос, превръщайки тварните биващи в тварно тяло.

#### **4. Гарантиране на самотъждествеността на Христовото тяло – общият авторитет за Тома от Аквино и Генадий Схолар**

Тъкмо от тази позиция Схолар отговаря на въпроса кое гарантира тъждественост между Христовото Тяло – живяло на земята, положено в гроб, възкръснало и възнесло се при Отца, и Христовото Тяло, с което християните се причастяват.

Следвайки отново Тома, Схолар дава примери за това, че е възможно една и съща нетелесна същност да присъства реално и едновременно в различни места, тоест да се локализира посредством различни категориални сборове. Такъв е случаят например с човешката душа, която, въпреки че е нетелесна и неделима, присъства с еднакъв интензитет във всеки от членовете на човешкото тяло, оразличени чрез различни акциденции<sup>26</sup>. Това е възможно и за Христовото Тяло, приело като следствие от тайнството божествената нематериална същност. Евхаристията се извършва на различни места и свойствата, характеризиращи положеността на Тялото в определено място, съвпадат с акциденциите на хляба и виното. Но тъй като природата на Христовото тяло не притежава облик на човешки индивид, т.е. не притежава свой специфичен акцидентален сбор, тя по никакъв начин не е подлежи на разделяне и поместване.

Гледан през призмата на енергийната онтология, този аргумент на Тома е дефектен. Ако Тялото на Христос няма никакви собствени акциденции, а приема тези на хляба и виното, то възниква въпросът кое гарантира съответствието между същностната му енергия и сбора на акциденциите. Защото Тяло на Христос, носещо в себе си действие-

---

<sup>26</sup> Пак там: 9, 20, р. 131. Това се потвърждава от други аналогии, които илюстрират самотъждественост на нематериална вещь, присъстваща в много материални такива: многократното изписване или произнасяне на дадена дума, която е в една и самотъждествена в ума на пишещия или произнасящия (пример по Дамаскин), или отражението на един и същи предмет в множество огледала (това е примерът, който св. Григорий Палама даде за множественото проявление на божествената енергия).

то на божествената природа, е тварно биващо, а за тварната същност е свойствено да приема акциденции, съществувайки, т.е. реализирайки екзистенциално действие.

Схолар не засяга пряко този въпрос, но това, че той не е убягнал от вниманието му, става ясно от начина, по който борави с един пасаж от трактата *De sacramento eucharistiae*. Когато обосновава концепцията за смяна на същността и запазване на акциденциите, наред с прецедентите от Писанието, които привежда и които са почерпани от Тома, Схолар се позовава на едно място на св. Йоан Дамаскин, цитирано и от автора на трактата.

В главата, посветена на причастието от *Точно изложение на православната вяра*, Дамаскин пише следното: „Тялото наистина се съединява с божеството, не понеже възнеслото се тяло слиза от небето, а защото самите хляб и вино се изменят в тяло и кръв на Бога“. И по-нататък: „Така както хлябът, след като бъде изяден, и водата, след като бъде изпита, по природен начин се изменят в тяло и кръв **на оновова, който яде и пие**, и не се превръщат в някакво различно тяло; така хлябът на предложението, а също виното и водата след призоваването и пришествието на Светия Дух свръхприродно се претворяват в тяло и кръв Христови, и не са две неща, а едно и също“.

Позовавайки се на този пасаж, авторът на трактата *De sacramento eucharistiae* го видоизменя, променяйки значението му: той пропуска уточнението, че хлябът и виното се трансформират в тяло и кръв тъкмо на ядещия и пиещия. При него акцентът е не върху идентичността на тялото, а върху природния процес на трансформация. По този начин цитатът става „годен“ да подкрепи томистката доктрина за пресъществуването<sup>27</sup>. След като дори природата има подобна сила, пише схоластическият автор, нима Бог не може да предостави на своя наместник божествена сила, с която той да превръща всичко във всичко. По същия начин папата, когато иска да свика църковен събор, угълномощава нунциатурите да съберат съответните прелати.

Не така тълкува това място Схолар, който със сигурност познава първоизточника. Без да споменава името на Дамаскин, Схолар уточнява, че хлябът и виното се превръщат в тяло и кръв тъкмо на хранещия се с тях. По този начин става ясно, че смисълът на повтарянето на жертвата не е просто в това да се напомнят тайноустановителните думи на Христос и да се извършат съответните действия, а да се акту-

---

<sup>27</sup> *De sacramento eucharistiae*, 2 (бел.13): „*Et hanc similitudinem ponit Joannes Damascenus, libro 4, cap. 5: sicut panis et vinum transeunt per nutrimentum in carnem et sanguinem animalis, ita panis propositionis, idest qui ponitur in altair, et vinum cum aqua, transeunt in corpus Christi, quod prius non erat: et ista duo scilicet panis et vinum, non sunt duo, sed unum corpus Christi*“.

ализира Христовата жертва за общността от причастници. С принесените тяло и кръв Христос „тук“ и „сега“ извършва жертвата. В този смисъл призоваването на Духа не води до трансформиране на една същност в друга, а реализира живото присъствие в Църквата на Христос, Който е един и същ. За Дамаскин, както и за Схолар Евхаристията има не само комеморативно, но и есхатологично значение. Тъждеството между разпнатото, есхатологичното и евхаристийното Тяло на Христос се гарантира не от съпътстване на божествената същност, а от действителното присъствие на Неговата ипостас, в която вечно съществува обоженото Му тяло.

## 5. Изводи

Св. Генадий Схолар заимства от Тома не само концепцията за промяната на същността (пресъществяването) на Евхаристийните дарове, но и обосновката на схоластическия богослов, според която акцидентите са автентични категориални маркери на същностна индивидуализация. Отхвърляйки томисткото разграничение между актуализацията на Христовото тяло по силата на човешкото тайнодействие, от една страна, и съ-присъствието на душата и божествената природа на Христа, от друга, Генадий демонстрира, че тялото и кръвта приемат тварна телесна, а не нетварна същност. Главното следствие от тази трансформация е, че тъждеството на евхаристийните тяло и кръв на всяко място с тези на Христос не е следствие от някакъв свръхестествен специален способ на субстанциално наличие, а е резултат от Божието действие. Макар да заимства много от примерите в трактата *De sacramento eucharistiae*, Схолар възстановява оригиналното значение на позоваването на общия авторитет – Йоан Дамаскин. Акцентът е не върху субстанциалната трансформация, а върху актуалното персонално присъствие на Христос в тайнството. Макар да няма за цел специално да обосновава ролята на Божествената енергия в Евхаристията, следвайки типичния за източното богословие мистериален персонализъм, Схолар изгражда модел на пресъществяването, основан върху концепцията за обожение на тварното чрез причастност към същността на Бога.

## Summary

*Smilen Markov (Sofia)*

### **The Transfiguraion of the Eucharistic Gifts according to St. Gennadios Scholarios**

In his treatise on the Eucharist Gennadios Scholarios borrows from Thomas Aquinas the concept of transubstantiation and follows the argumentation of the scholastic theologian, according to which the accidents are authentic categorical markers of individuation. However, when demonstrating that the body and the blood adopt a created essence, and not an uncreated one, Gennadios rejects the Thomistic differentiation between the actual presence of Christ's body by virtue of the sacrament and the collateral presence of his soul and his divine nature. The main consequence of this conceptual transformation is that Scholarios does not accept a special mode of supernatural substantial presence to demonstrate that the body and blood in each single Eucharist, celebrated at any time and at any place, are identical with the ones of Jesus Christ. This identity is the result of the energetic presence of God. Gennadios uses *verbatim* most of the examples, given in the text *De sacramento eucharistiae*, ascribed to Thomas Aquinas; nevertheless he reconstructs the original meaning of one reference to a statement of John Damascene. This passage coming from John's *Expositio fidei* stresses not the substantial transformation, but the immanent personal presence of Christ in the sacrament of the Eucharist. Although he does not aim at particularly proving the role of divine energy, Scholarios, adhering to the sacramental personalism typical of Eastern theology, elaborates a conceptual model of transubstantiation, which is based on the deification of creatures through participation in the essential energy of God.