

МИХАИЛ БЪЧВАРОВ, НИКОЛАЙ КОЧЕВ (София)

ГРЪЦКАТА ФИЛОСОФИЯ В ОБЯСНИТЕЛНИТЕ ТЕКСТОВЕ НА СРЕДНОБЪЛГАРСКИЯ ПРЕВОД НА НЯКОИ ОТ СЛОВАТА НА ГРИГОРИЙ ПАЛАМА

Средновековното общество във Византия и на Балканите познава не едно религиозно-философско движение, което в по-голяма или в по-малка степен раздвижва интелектуалните среди. Повечето от тях обаче остават затворени в обществото, сред което се появяват и развиват. Причините тези философски движения да останат в границите на средновековната цикличност са няколко, но могат да бъдат сведени до две: а) тези движения имат или почертано религиозна насока; б) или подчертано дуалистичен характер, чиято същностна характеристика бива подхранвана от социалната действителност. С падането на балканските държави и на Византия под османска власт тези движения загубват социална почва и постепенно изчезват. Този упадък започва далеч по-рано, подпомогнат от обществените процеси в отделните балкански държави и Византия — от една страна, и от развитието на междудържавните отношения — от друга. Не на последно място той бива импулсиран от активизирането на мюсюлманския свят спрямо Византия и Балканите.

Едно интелектуално движение, което излиза извън границите на своята епоха, е исихазмът. Причините за това са няколко. Преди всичко, изявявайки се като религиозно-философска насока, исихазмът решава философски по характер въпроси. Това са проблемът за битието, проблемът за същността, за т. нар. универсалии и пр. Всичко това става директно през философските учения главно на Аристотел, на Платон и на неоплатониците. На второ място, при исихазма погледът към върховния абсолют минава през човека, обществото и държавата. Зло е не човекът, обществото, държавата, а злото се търси у човека, в обществото и в държавата. По този начин исихазмът връща човека към себе си, за да го

насочи към откриване на доброто у самия него, без да поставя преграда пред погледа му към злото. Исихастите като изтъкват наличието на доброто, сочат безсилието на злото, което е победимо, защото не е субстанция, а акциденция. Без да бъдат пренебрегнати тези два основни пункта от философските възгледи на исихастите, вниманието ни ще бъде насочено главно към обяснителните текстове в среднобългарските преводи на няколкото Слова на Григорий Палама¹.

Обяснителните текстове към няколкото слова на Григорий Палама в техния среднобългарски вариант не принадлежат на автора на основния текст. За това говори съдържанието на някои от тях, в които се споменава името на Палама. Среднобългарските преводи на произведения на Григорий Палама говорят колкото за географския обхват на явлението исихазъм през XIV в. и през османското владичество, толкова и за отношението на среднобългарския преводач или преписвач към проблема на средновековната християнска философия, към философските идеи в антична Гърция и тяхното по-сетнешно развитие в християнскорелигиозна среда.

Философските въпроси, изяснени в обяснителните текстове, са същите или сходни с въпросите от основния текст на Палама, а именно: за Бога, за Словото, за Св. Дух, категориите нераждане, раждане и изхождане. Християнско-религиозно-философският категориален апарат, застъпен в Словата, е всъщност конкретизиране на абстрактната категориалност в нехристиянската философия.

В християнско-църковната философия основна категория е Бог, а от него произтичат и с него са свързани всички останали категории като същност, отношение и пр. Бог е колкото иманентен, толкова и трансцендентен. Той обаче не е безлично, а личностно начало, чиято върховна интелектуална природа се предопределя от целесъобразността на съществуващата действителност. Този въпрос не е предмет на обсъждане от представителите на исихазма; техните опоненти варлаамитите също не проявяват никакво съмнение по него. Но не може и да се твърди, че и исихасти, и варлаамити повтарят известни в средновековната християнско-църковна философия истини, защото именно в историята на християнско-църковното мислене има представители, които приемат, че не съществува нищо нематериално, че и Бог е своего рода материя. Такъв представител на по-ранното църковно мислене е Квинт Септимий Флоренс Тертулиан. Според него вместо личностната категория Бог може да се използва нещо безлично. Но когато се говори за Троица или за троичен Бог, трябва да бъде личност, тъй като, ако боравим с нещо безлично, тогава ще се наруши представата за троичност. Това се налага поради обстоятелството, че троицата не е нещо трансцендентално, нещо съществуващо само по себе си и независимо от света; тя е икономия — проявление на божеството спрямо света². В тази концепция на християнския апологет от II—III в. е отразена представата на стоиците

за материалността на света, дори и на доброто, на истината, на злобата, на лъжата и пр. Следователно има основание да се смята, че елементи от философията на стоиците продължавали да съществуват и в християнско-църковно-религиозната философия.

При исихастите въпросът за божествената същност е провокиран от учението на западната църква за филиокве, по-конкретно — от учението на Варлаам за Таворската светлина като творение. Тук е налице сблъсък на философски идеи, облечени в дрехата на християнско-църковната категориалност. В словата на Григорий Палама против латинците и против Варлаам от Калабрия се откроява противопоставяне на Аристотел на самия Аристотел, на Платон на самия Платон и пр., прекарани през погледа на самите Варлаам и Палама. Това противопоставяне преминава и у автора на обяснителните текстове.

Необходимо е да се отбележи, че в своя текст Палама не споменава името на нехристиянски автор. Противопоставяйки се на учението на западната църква за филиокве, Григорий Палама пише: „Ние казваме, че Дух Свети не изхожда от Сина. Латинците пък казват, че изхожда и от Сина. Не е възможно в една мисъл да се съберат и двете (лица на божествената Троица — и Синът, и Светият Дух). Защото един е Единородният и един е Светият Дух. На всичко изречено от тях има какво да се възрази... Не може да бъде едновременно истина това, което се утвърждава, и онова, което се отрича”³. Тази мисъл на Палама е доизяснена от българския преводач и коментатор. Той пише: „Аристотел казва, че всяко твърдение има своето отрицание. Твърдение е, когато се говори нещо за някого, например Никола пише, Никола ходи, Никола чете. Отрицание е това, което е обратно на твърдението, например Никола не спи, Никола не чете. Аристотел казва, че било по отношение на лице или по отношение на предмет не може в един и същ момент да се твърдят две взаимно отричащи се неща... Това като знаел, Палама оборва латинците... с този Аристотел, на когото те се основават. Палама казва: ако Духът изхожда от Сина..., твърдение е и обратното, че Светият Дух не изхожда от Сина..., което е отрицание..., както е възможно Дух Свети да изхожда от Сина, което е твърдение, така е възможно и да не изхожда, което е отрицание”⁴. Преводачът, използвайки буквално Аристотел, демонстрира философски подход. Според Стагирит не е възможно едно и също лице в един и същ момент да изрече две отричащи се твърдения и двете да бъдат истинни, т. е., че „нещо е и бяло, и не е бяло, и битие и небитие”⁵. Но Аристотел не отрича възможността за едно и също нещо да бъдат изречени противоположни твърдения. „Ако за човека, пише той, е правилно да се каже, че той не е човек, то е ясно, че е правилно да се каже, че той е или триера, или не е триера. Ако е правилно твърдението, то по необходимост е правилно и отрицанието; ако пък твърдението е недопустимо, то при всеки случай (съответстващото) отрицание ще бъде по-допустимо, отколкото отрицанието на самия предмет”⁶. От гледна

точка на Аристотеловото мислене са верни и двете твърдения, именно че Дух Свети изхожда не само от Отца, но и от Сина, но е възможно да се отрече, че той изхожда и от Сина и по този начин излиза, че правилно мислят и латинците, и представителите на източновизантийската религиозно-църковна философия. Това е отбелязано от българския автор в обяснителния текст. „Ако Духът изхожда от Сина, както учат латинците, твърдение е и обратното, че Светият Дух не изхожда от Сина, което макар да е истина, е отрицание”⁷. Този израз се покрива с една мисъл на Аристотел. Стагирит казва: „... ако е истина, че някой е човек, нито не е човек, защото за двете твърдения съществуват две отрицания, а ако изказаното твърдение е едно изказване, което се състои от две, то едното ще бъде и отрицание, което лежи в противната посока на това утвърждаване”⁸.

И тъй, ако и латинците, и представителите на византийско-християнско-църковното мислене в своите твърдения за филиокве тръгват от една обща платформа — Аристотеловата представа за твърдението и отрицанието — стигаме до извода, че различието в крайния резултат между тях се основава на друг момент от учението на религиозно-философската и култовата категория Бог.

У Григорий Палама пък и у западната философия въпросът що е Бог не се поставя сам за себе си, а във връзка с изясняване на проблема за Троицата. Палама, като използва Атанасий Александрийски, отбелязва, че Бог е начало на всичко⁹. Като се изходи от тази позиция, може да се развие мисълта по-нататък, и то в духа на Тертулиановото мислене. Бог е битие неизменяемо, вечно, неродено, без начало и без край, невидим и неотделим от света. „Отначало Бог е бил един, бидейки сам за себе си и за света... не е съществувало нищо друго освен него, но в същото време той бил и множествен. Той притежавал разум или Слово... и в него, мълчейки, обмислял, предначертавал това, което имал да каже чрез него... До творението това слово не било отделено от Бога, не излизало от него и се раждало само в мисълта, подобно на разума, който е у човека. Когато Бог казал: да бъде светлина, тогава Словото се родило от него... и станало Единороден Син, съсъществуващ на Отца като *res substantia*. Чрез Сина получил битие и Св. Дух, а той като Сина... се явил преди създаването на света, то е явно, че и изхождането на Духа не е станало преди това събитие. По такъв начин троичността на Бога не е нещо първоначално дадено...”¹⁰. Тази Тертулианова теза не се различава от твърдението на Григорий Палама, според когото „Господ Син е от Бога и Духът е от Бога — понеже Синът излезе от Отца. Едното е родено от Отца, а другото неизказано от него изхожда”¹¹. И по-нататък, цитирайки Григорий Назиански, пише: „Самият Бог ни говори, че съществува едно божество, затова вярваме, че от това едно имат начало трите (ипостаси)”¹². Това означава, че нито Палама, нито авторът на изяснителните текстове при обясняване на това що е Бог не отиват по-далече

от това, че той е „начало на всичко“ — той е една безпределност или несъществуващо съществуващо, първи двигател или хенас или монас. То е вечно съществуващо; то е дух. То е първата причина ἡ πρώτη αἰτία.

Първата причина не се отнася към нищо. „Първото не се отнася към нищо...“¹³. Не е трудно да се разбере, че авторът познава и използва неоплатоническата философия. Ето например какво пише Прокъл в трактата „Първооснови на богословието“, §123. „Боговете са по-горе от всяко битие. Затова божеството не може да бъде предмет на мнения или на размишления, или на ума... Ако боговете са свърхсъщностни и притежават досъщностна субстанция, за тях не може да има мнения, нито да се знае и размишлява, нито да се мисли“. Че „всяко самобитно е неделимо и просто“ § 47 и „всяко самобитно е вечно“ § 49. Авторът на приписките пише: „При божеството една е причината, а не говорим за първа и втора“¹⁴. Прокъл в § 11 пише: „Ако прибавянето на причините продължава до безкрайност и винаги едното предшества другото, то не се стига до никакво знание“. Следователно причината е една — в християнството тя е Бог, у неоплатониците това е първата причина или едното (τὸ ἐν).

Всъщност и у обяснителните текстове се говори за „първа причина“, която е Отец...“¹⁵. В друга бележка към израза „Бог е непричинена причина на божествеността“¹⁶ се казва: „Отец е непричинен по две съображения. Първо, че няма от кого да бъде причинен. Второ, поради това, че няма за какво да бъде причинен. Казано по друг начин, той е причинен като причина на Сина и на Духа; причина е също и на всичко съществуващо. Поради това Синът и Духът Свети не са причина нито за раждането, нито за изхождането. Тяхната първа и непосредствена причина е Бог Отец, на когото са равни освен по начин на поява — чрез раждане и чрез изхождане“¹⁷. У Прокъл например четем: „Начало и най-първа причина на всяко битие е благото. Всяко благо притежава способността да обединява това, което му е причастно, и всяко единение е благо и благото е тъждествено на едното“ (§ 12-13). „...Ако е необходимо битието да има причина и ако причината и извиканото от причината са равни и не съществува промяна на причината до безкрайност, то съществува първа причина на битието, от която като от корен еманира всяка вещь“ (§ 11). Разбира се, би било погрешно да се смята, че има пълно покритие между автора на обяснителните текстове към Словата на Григорий Палама и неоплатоническата философия. Различието, и то в положителна степен, е в християнското мислене по въпроса за божествения абсолют, което обогатява философската интерпретация с нови представи и нови категории. Разглеждайки категорията „бог“, авторът, макар и да следва принципа на икономия, не може да избегне вътрешното противоречие. Всъщност противоречието идва от основния текст на Григорий Палама. Равенството на лицата у Бога не рядко се оказва неравенство, т. е. стига се фактически до приемане на субординация между тях. И когато Палама

пише, че „Синът има всичко от Отца, освен нероденост, ние казваме, че той притежава всичко освен причина...”¹⁸. А в обяснителния текст се казва: „При Бога нераждането е причина. Неродеността е противоположна на раждането. Едно е първото друго е второто. Защото нераждането е резултат на безпричинност. И както нероденият Отец е причина, и роденият Син е безпричинен”¹⁹. Това не означава ли, че той не е причина, т. е., че той по терминологията на Прокъл е манира, а според християнското мислене — се ражда. Това противоречие у Григорий Палама се изглажда със схващането, че раждането на Сина и изхождането на Светия Дух става предвечно. Т. е. върховният абсолютен е една съществуваща активност — в себе си да ражда и да изхожда и извън себе си да твори. Оттук следва и обяснението в приписката, че „еднобожие ще рече от Отца, а не ... от (Сина и от Св. Дух) като че са два (Бога)”²⁰. Разбира се, в обяснителните текстове ще открием и противоречие, именно, че веднъж Синът и Св. Дух са непричинени, друг път причинени, но основното по отношение битието на върховния абсолютен остава непроменено. Тъй като той нито се ражда, нито изхожда, „Той е от някого”²¹.

Авторът на обяснителните бележки към Паламовия текст, следвайки основния текст, много често разглежда отделните категории в единство, но насочени към основната християнско-верска категория Бог. Така категориите причина, ипостас, начало той свързва с общата християнско-верска представа за абсолютното творческо начало. Това начало, което е Бог, е необяснимо. То остава извън човешките мисловни способности. Но авторът на обяснителните текстове говори и за начало в самото безначално божество. Това начало е иманентно на самото божество и то се изразява в това, че Синът се ражда безначално и Духът произхожда безначално, т. е. тази вътрешна субординация в божествения абсолютен е по човешки обяснима, което ще рече, че божеството като безначално начало е необяснимо.

Тъй като самият основен текст на Григорий Палама, насочен срещу Варлаам Калабрийски, има полемичен характер, съвсем естествено е и обяснителните текстове да носят полемичен характер. Използването на имената на античните философи също има полемичен тон. Спори се върху битието на върховния абсолютен; спори се върху битието на ипостасите. Този момент, както бе посочено вече, не е бил разработван в античната философия. Оттук и използването на мисли и идеи от античната философия се оказва твърде рисковано. Християнството, въвеждайки нови „същности”, въвежда и нов понятиен апарат, който няма паралел в предхристиянската и неоплатоническата философия. От друга страна, самите християнски автори в спора помежду си, използвайки философски положения от Аристотел или от Платон, приложени към върховния абсолютен, биват вулгаризирани.

Григорий Палама отрича учението на Римската църква, поддържано

и от неговия опонент Варлаам от Калабрия, че Св. Дух изхожда и от Сина. Палама обяснява, че „от“ и „чрез“ е едно и също²², т. е., че и в единия, и в другия случай е налице не намясто използване на учението на Аристотел, защото той „казал, че всичко, което се ражда или изхожда, или изпраща, е от някого, по някакъв начин в когото е било. Той говори за телесни неща. И ти, латинецо, всичко, казано за материалното, отнасяш към невещественото и към което е непостижимо за разума“²³. Авторът на обяснителния текст доразвива Паламовата мисъл за равенството между „от“ и „чрез“, но в същото време и засилва, и задълбочава противоречието между Палама и Варлаам по отношение на битието на върховния абсолют. При Григорий Палама той е една необяснима тайна, чиято вътрешна същност се излага в триъгълната форма на нероденост, роденост и изхождане. Субординацията се изглажда чрез божествената икономия. У Варлаам проблемът се променя по посока на битието на третата ипостас — Св. Дух изхожда само от Отца, византийската ортодоксия плува изцяло във водите на неоплатонизма. Варлаам също не излиза от тези води. Той дори проявява по-голяма последователност, като поддържа схващането за изхождането на Св. Дух и от Сина или чрез Сина, следвайки църковната концепция, че възплъщението на Сина става чрез Св. Дух. Следователно при изявата на всяка ипостас от божествената Троица участват всички ипостаси. В този смисъл обвинението, че Варлаам изопачава Аристотел, говори за непознаване не само на самия Аристотел, но и на същността на поддържаната от Варлаам теза на западната църква за ипостаста на Св. Дух.

Макар изясняването на въпроса за троичността през XIV в. да има главно политически измерения, не може да се отрече, че и двете страни в своите изводи от гледна точка на формалната логика имат слаби страни. Така Григорий Палама, като казва, че Варлаам използвал евангелския израз „Аз и Отец сме едно“ (Йоан, 10, 30), допълва: „При това добавят: всички, които са тъждествени, са тъждествени и по причина. Следователно Отец е причина на Св. Дух; негова причина е и Синът... Онова, което се отнася до първото, се приписва и на останалите две съждения. Или става ясно (според тях), че от единството на наименованието идва и тъждеството“²⁴. Тук, формално погледнато, няма никакъв силогизъм. Бихме казали дори, че е налице непълнота в противниковата теза. И авторът българин на обяснителния текст добавя, че „според Аристотел съществуват три вида тъждество: тъждество по род, тъждество по вид и тъждество по сила“²⁵. И по-нататък допълва, че „не всичко по род е тъждествено... по един начин живее човекът, по друг — конят и вълкът. Също и по вид. Тъждествени са Петър, Павел, Никола защото един е видът на човека, но всички човеци не са еднакви...“²⁶. Това подчертано различие между еднаквите по род или по вид доизяснява тезата на Палама за отношението между ипостасите. И Палама продължава: „Ако приемем, че съжденията (на латинците) са верни, тогава излиза, че Отец и Син са

тъждествени и по вид, и по същност. Ако пък тъждествените са тъждествени по причина, (тогава) по брой истината отговаря на тъждествените... Ако пък се приеме тъждество по число, т. е. на двете предположения, в които се говори, че Отец и Син са тъждествени, то това е първото съждение. Второто тъждество е те да бъдат тъждествени по число... Ако ли пък не е, но по вид и същност двете съждения са тъждествени, то по-доброто съждение е лъжливо. Защото не е необходимо всяка тъждествена по вид вещь да бъде тъждествено и по причина²⁷. Тази не дотам логически издържана теза на Палама се изглажда от написаното от автора на обяснителния текст. Според Аристотел троичността се отнася към божеството, а не към всичко, което е тъждествено²⁸. Защото „тази тъждественост и тъждествеността на нещата са причинени“²⁹. Следователно Бог като първа същност и първо битие само привидно се подчинява на логическите построения. Той, без да е въвн от логическите построения, не е подчинен на техните закони. Бог е единица, но в Троица. Разделена на отделните си ипостаси — Отец, Син и Св. Дух — тя не съществува. Те не са разделими и помежду си, както не са разделими в огъня пламъкът, пушекът и топлината.

Немалко от обяснителните текстове като че ли доразвиват мисълта в основния текст или повтарят изреченото в основния текст, но с други думи и в по-широк план. Но така е само на пръв поглед. Всъщност авторът на тези текстове се стреми да покаже логически положението, залегнало в основния текст. Т. е. в тези текстове се засягат и гносеологически въпроси. Кажe ли някой, че знае нещо, той може действително да знае, а може да му се струва, че знае. „Някои... говорят, пише той, че предстението ни е известно, но самата стена не познаваме, или казва, че познава добрия край на деня, но началото на нощта не знае...“. Накрая излиза „че знае като Бог, но не знае като човек“³⁰. Познанието според него трябва да се схваща като процес, но процес, който не се ограничава в определени граници, които могат да бъдат и философска система. Когато ограничаващите познавателния процес явления или други процеси се изключват от периметъра на познанието, то не само познаваемото губи свойствата на цялото, но и полученото знание се оказва незнание. То е незнание, защото, ако обект на познаване е отсечката А — Б, то тази отсечка е в среда, която доразвива нейните характеристики. Това означава, че трябва да бъде изучена и средата. Но средата, в която се намира отсечката, също е в средата и така до безкрайност. И ако някой каже, че знае предстението, а не знае стената, той няма никакво знание.

Все във връзка с познанието авторът на тези текстове се позовава на Аристотел, що се отнася до възможността родовете и видовете да менят местата си. Но това разменяне не дава възможност за разширяване на обема на познанието, поради което то не може да става безразборно. Например човекът е животно. И конят, и лъвът, и титърът и т. н. също са животни. Но всички те имат характеризиращи ги качества, които ги отличават едно от друго. Така човекът е животно и лъвът е животно, но

човекът е словесно, а лъвът ревящо. Или конят и мечката са животни, но те притежават характеризиращи ги свойства, които ги поставят в различни групи. Това пък означава, че родовете и видовете могат да менят местата си, но никога еднородното не може да бъде и едновидово, защото тогава няма да се прави разлика между козата и овцата, между кучето и слона и т. н. Те като родови категории са еднакви — всички са животни, но всички те са и отделни видове. Затова не е възможно да се менят местата им. Тези логически разсъждения са отнесени и към решаването на християнско-църковно-верски положения. В основния текст на Григорий Палама четем: „Нали е казано: което е от диханието, е слово, и Дух Свети е слово”³¹. В обяснителния текст е допълнено: „Говори се, че така е и при Светия Дух. Че той е Господне дихание и език на неговата мъдрост. Но нито едно (от тези) не е Свети Дух, защото би имало много Свети Духове. Но светите Духове не са много. Един е Светият Дух и затова не е противно да се мени мястото му”³².

В друг текст авторът използва тази логика при защита на християнско-църковното учение за Сина и Светия Дух. „Прочее, пише той, ако и Синът би могъл да се нарича Дух, както ти питаш, защо да не се говори, че Духът е Син, както ние казваме... Защото, ако кажеш, че Синът е и това, веднага трябва да прибавиш и Отца и да дадеш да се разбере, че са от него, вместо да кажеш, че Дух е нечий — да дадеш да се разбере, че Духът е от него”. Но по-нататък в същата обяснителна бележка авторът предпазва от смесване на понятията. В иронично-въпросителен тон той пита: „Нали се говори за дух Павлов? Не се ли говори и за пророчески дух, който не изхожда от тях”?³³

В уводната студия към Словата на Григорий Палама ние се спряхме накратко и на графичните изображения, използвани от българския преводач или преписвач. Там отбелязахме, че „използуването на фигури при изясняването на философски категории е факт, известен и в антична Елада. Според Александър Некам Аристотел бил първият, който използвал силогизмите и геометричните изображения. По-късните автори заимстват и тази страна от творчеството на древните философи. Епифаний Кипърски съобщава, че еретикът Аеций бил дълбок мислител и тънък софист. На християнското учение той гледал като на материал за диалектически упражнения. „От сутрин до вечер, пише той, Аеций бил зает със занимания, стараяйки се да съставя определения за Бога посредством геометрически фигури”.

Отбелязахме също, че „графичното представяне на философските категории не е било чуждо и на източните църковни автори. „Необходимо е да се знае, пише Псевдо-Дионисий Ареопагит, че съгласно истинното слово ние си служим с буквени слокове, изрази, графични изображения и думи, затова защото чрез сетивен (образ да направим по-лесно разбираема мисълта)... У арменския философ Давид Непобедеми (Анахт) — V—VI в., също има елементи на графично представяне на известни категории.

При него това онагледяване се свързва със заниманията му с учението на стоиците за философията, която според тях се дели на физика, на етика и на логика..."³⁴. Авторът на графиките към Словата на Григорий Палама следва една традиция, която има дълга история назад във времето. Той си служи основно с два вида изображения — триъгълник и ладия, чрез които изяснява категориите несъздаденост, съединение и разделение. Но авторът използва и буквени означения, познати още на античната математическа наука. В случая става дума за π , означаваща безкрайност и ∞ , означаваща страна. Използвайки математическия метод, авторът на графичните изображения, който е автор и на обяснителните текстове, поставя триъгълника, както и изображението на ладията, в различни положения, за да изясни равенството на ипостасите в божествената Троица, но в същото време и да докаже, че Отец е „корен и начало“ на Сина и на Св. Дух. Отец като „корен и начало“ е безкрайност, но в същото време той е и страна (ипостас) на божествената Троица. От него като от извор излизат Синът и Св. Дух, които се съединяват, образувайки триъгълник, без обаче да се сливат, нито да се разделят. Ако си представим този триъгълник обърнат с върха надолу, ще стане ясно, че „основата“ Отец като че се поддържа от другите две ипостаси — Син и Св. Дух. То е затова, защото без тях Отец би бил нищо — една отсечка $A - B$, която в общия план за пълнота и съвършенство е голо нищо. По същия начин и лодката, представена в естествено положение, показва равенството между отделните ипостаси. Нейната долна част, която поради това, че е извита, е по-дълга от останалите две. Но без останалите две къси в този материален предмет тя е нищо.

Интересна е идеята, която авторът на тези графични изображения налага. Обърнатият триъгълник, чийто страни са като корени на основата, се разделя. Но че не са изобщо разделени, е показано с връхната точка на съединение на двете горни страни на ладията, където в действителната лодка са закачени греблата. По същия начин чрез лодката и съединението на горните части с корабната част е показано разделянето пък на ипостасите — Син и Св. Дух от основата-корен Отец. Т. е. разделянето и съединението са необходими елементи за съществуването на цялото. Сама за себе си или сама по себе си никоя от тези страни не представлява нещо; тя е нищо. Бог е единица в Троица, която е съвършенство. Авторът на графиките не се спира обаче на разликата, която съществува при тези две изображения — триъгълник и ладия. Става дума, че щом се приеме, че основата на триъгълника е не само страна, но и безкрайност, следва, че останалите две страни (у божествената Троица ипостаси) имат начало, т. е. налице е субординация на двете ипостаси спрямо основата. Графиката на ладията се явява, за да изглади това противоречие. Именно че трите ипостаси са страни, а безкрайността, която е без начало и без край, е общ признак на всяка една от тях. Безначалието и безкрайността е всегадноост, която се отнася за всяка една от трите

ипостаси. Или, както няма триъгълник, ако е налице само една или две отсечки, или лодка, за изработването на която има само част от материала, така няма божествена Троица, ако има само една ипостас. По този начин авторът на графиките отхвърля представата за субординационизъм и приема Троицата като съвършена единица. Едно е „несъздаданото божество“, от което всичко се получава.

Следващият момент, засегнат в графиките и в текстовата част към тях, е въпросът за трансцендентността и иманентността на всегдашната и всесъвършена божествена троична единица. Този въпрос се намира в пряка връзка със спора между Палама и Варлаам за Таворската светлина. Нека припомним в какво се изразява този спор. Според Григорий Палама Таворската светлина е несъздадена божествена енергия, а според Варлаам тази енергия не е несъздадена, а е творение на Бога. В текстовата част на графиките се защитава тезата за несъздадеността на тази енергия. В случая става дума за отношението върховен абсолют — творение. Във възгледите на паламитите мисълта се развива по следния начин: Бог е безначално начало на всичко. За всичко сътворено от него той промисля, т. е. причастен му е чрез собствената си енергия, което не е нещо извън него или прибавено към него. „Причастията, прочее, пише авторът на графиките и на текста към тях, не са вън от Бога, но са от Бога и у Бога, както и великият Дионисий казва“. А при друга графика допълва: „причастията, прочее, не са създадени“. Не е трудно да се разбере, че в случая става дума за т. нар. общи класове или универсалии. Според Паламовия коментатор божие участие, т. е. божественото желание, възможност и пр. за директен контакт с творението, е в самия върховен абсолют. Те не съществуват преди него, нито след него; те не са негово творение. Прочее, тъкмо в това е противоречието между Палама и Варлаам от Калабрия. Според Варлаам тези възможности на Бога са творение, т. е. те идват *post rem*. Ще рече, противопоставянето на Варлаам и Палама изхожда от принципно-философско интерпретиране на проблема Бог като върховен абсолют. Според Григорий Палама Бог е не само творец на съществуващото битие, но се намира и в непрекъсната връзка с него. Т. е. нито той е откъснат от творението, нито творението от своя създател. Според Варлаам този върховен абсолют е трансцендентен на материалното битие, защото като абсолютен дух за него нито е възможно, нито е допустимо да бъде в непрекъснато съприкосновение с творението. То се ръководи от вложени в него закони от твореца. Това последно твърдение е било отречено от неговите опоненти. Според Варлаам Бог, който има живот в себе си, е една затворена в себе си монада или хенада. Връзката му с творението е спорадична и се осъществява посредством създадени от него енергии. Оттук става ясно, че противоречието между Григорий Палама и Варлаам има принципно значение и се отнася конкретно до представата за Бога като върховен абсолют. Решаването на този въпрос показва мястото на философските

школи в нехристиянския антично-елинистичен свят във възгледите и на Палама, и на Варлаам. Именно следване на Аристотеловото учение за пронойа-та — Палама, а следователно и от неговия коментатор. Паламовият коментатор отбелязва не само че причастията са несъздадени, но и допълва. „(Те бяха) изначално у Бога по предсъщностно съединение“. И Прокъл в § 120 пише: „Всеки бог в своето начално битие притежава пронойа за всичко и първичната пронойа е у боговете... И тъй пронойа-та у боговете е първична. Но къде другаде може да съществува енергията преди ума, ако не в свръхсъщностното“³⁵. Разбира се, много би се сгретило обаче, ако се смята, че Варлаам е чист Аристотелик и чист деист. Що се отнася до неговия деизъм, трябва да се каже, че за Варлаам върховният абсолютен не е затворена в себе си монада; той е дейност. И това Аристотелово виждане³⁶ у Варлаам получава определена ограниченост. Докато у Стагирит то е вечно, у Варлаам се проявява временно. Следователно противникът на византийския исихазъм, без да повтаря буквално Аристотел, плува в неговите води. Същото може да се каже и за Палама. Но едва ли има съмнение, че представителят на исихазма е по-близо до неоплатонизма, но не и по-далече от Аристотел, що се отнася главно до това да разглежда и схваща Бога като действена причина. А това означава, че и Палама, и Варлаам плуват в едни и същи води. Различието идва от абсолютизиране в определена степен представата за върховния абсолютен. У Аристотел например той е причина и начало³⁷. За Палама също е причина и начало. У Прокъл „боговете са по-горе от всяко битие. Затова божественото не е предмет на мнения и размисъл или на ума“³⁸. Тази неоплатоническа теза е по-присъща на Варлаам като клонящ към деизма, отколкото на Палама. Следователно характеризирането на Варлаам само като Аристотелик или на Палама само като неоплатоник, е твърде рисковано.

Паламовият коментатор не се отделя от графичните изображения и когато говори, че божествената енергия или енергии са присъщи на триединната божествена единица. Явно е, че въпросът за общата между трите ипостаси енергия също е бил предмет на спор, иначе нито Палама, нито неговият коментатор биха се докоснали до него. За това той пише: „Общи са действията на Отца, и Сина, и Св. Дух“. Не е ясно в какво Варлаам не е бил съгласен с тази постановка у Палама. Може да се предполага, че и Палама, и среднобългарският коментатор се връщат към доизясняване на проблема за равенството между трите ипостаси, което ще рече отхвърляне на евентуална следа от субординация между тях. Всъщност такъв е и стилът на писане у самия Палама. Затова и коментаторът му за кой ли път изяснява равенството между божествените ипостаси с помощта на равнобедрения триъгълник и ладията. И тук той допълва, че те пребъдват неслято и всяка ипостас действува според свойствата си. И независимо от това всяка ипостас може да бъде

обозначена със знака на страна или със знака на безкрайността, което пък означава, че те притежават едно общо божествено действие.

Обяснителните текстове и графичните изображения, чийто автор е среднобългарският преводач, представят три основни момента: 1) Кой е основният или основните моменти в разноезичието между Григорий Палама и Варлаам Калабрийски; 2) Макарий и не пряко е показано, че и Палама, и Варлаам в своите философски насоки изхождат от нехристиянски антични и елинистическо-гръцки философски направления; 3) Самият автор на коментарните текстове и на графичните изображения е бил добре запознат с цялата философска разнопосочност на древна Гърция, а по-късно и с произведенията на християнско-църковните автори — обстоятелство, което подсказва, че философската култура в българската държава през XIV в. и по-късно, по време на мюсюлманско-турското господство, била на висотата на философската култура във Византия по това време.

БЕЛЕЖКИ

¹ Вж. нашата книга „Григорий Палама. Слова“. С., 1987.

² Срв. А. С п а с с к и й. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов в связи с философскими учениями того времени, т. I, Тринитарный вопрос (История учения о св.Троице), Сергиев Посад, 1914, с. 59 и сл.

³ Срв. Г р и г о р и й П а л а м а. Слова..., с. 50.

⁴ Пак там.

⁵ А р и с т о т е л ь. Сочинения в четырех томах, т. I, Москва, 1976, с. 131.

⁶ Пак там.

⁷ Срв. Г р и г о р и й П а л а м а. Слова..., с. 50.

⁸ А р и с т о т е л ь. Цит. съч., с. 131.

⁹ Срв. Г р и г о р и й П а л а м а. Слова..., с. 56.

¹⁰ Срв. С п а с с к и й. Цит. съч., с. 61—62.

¹¹ Пак там, с. 56; срв. бел. 65 на с. 180.

¹² Пак там, с. 56.

¹³ Срв. Г р и г о р и й П а л а м а. Слова..., с. 101.

¹⁴ Пак там, с. 100.

¹⁵ Пак там, с. 101.

¹⁶ Пак там, с. 104.

¹⁷ Пак там.

¹⁸ Пак там, с. 105.

¹⁹ Пак там.

²⁰ Пак там.

²¹ Пак там, с. 106.

²² Пак там, с. 114.

²³ Пак там.

²⁴ Пак там, с. 114.

²⁵ Пак там, с. 125.

- ²⁶ Пак там.
- ²⁷ Пак там.
- ²⁸ Срв. Григорий Палама. Слова..., с. 125.
- ²⁹ Пак там.
- ³⁰ Пак там, с. 85.
- ³¹ Пак там.
- ³² Пак там, с. 86.
- ³³ Пак там, с. 99.
- ³⁴ Пак там, с. 44—45.
- ³⁵ Прокл. Первоосновы теологии. Превод и коментарий проф. А. Ф. Лосев, Тбилиси, 1972, § 120.
- ³⁶ Аристотель. Цит. съч., с. 310.
- ³⁷ Пак там, с. 70, 111.
- ³⁸ Прокл. Первоосновы теологии..., § 123.