

Венцислав Каравълчев

СЪВРЕМЕННИЯТ АНТИПАЛАМИЗЪМ И ПРАВОСЛАВНОТО УЧЕНИЕ НА ОБОЖЕНИЕТО

Abstract: *Ventzislav Karavaltchev, The Modern Anti-Palamism and the Orthodox Doctrine of Theosis.* The main theses of famous modern Orthodox theologians are considered in a polemical spirit, for whom the teaching of St. Gregory Palamas on the substance and energies of God is a major obstacle in the dialogue with the Western Church. An overview of the doctrine of deification developed in the Orthodox Church before the Great Schism is given, showing the authentic Christian character of the teaching of St. Gregory Palamas and the insolvency of modern criticism.

Keywords: *Gregory Palamas, Thomas Aquinas, Orthodoxy, Roman Catholicism, Divine Energy, Scholasticism, Hesychasm*

Едва ли ще кажа нещо ново, ако споделя утвърдилото се сред много съвременни богослови и историци мнение, че разделението между Източното и Западното християнство до голяма степен се определя от фундаменталната противоположност на богословското развитие на традициите им. В творчеството на двама ключови богослови – св. Григорий Палама за Изтока и Тома Аквински за Запада – тази противоположност може да бъде най-ясно видяна и осмислена предвид факта, че написаното и от двамата е своеобразен апогей и обобщено осмисляне на голяма част от богословието на всяка от двете традиции. Разбира се, св. Григорий не може да претендира за всеобхватен труд като *Summa theologiae*,¹ но за Православието точното изложение и изяснение на учението за обожението и исихазма, което в същина съдържа и засяга основните верови истини на Православната църква, без преувеличение може да бъде прието за също толкова

¹ Сума на богословието – най-важният труд на Тома Аквински, писан в продължение на девет години, в три части, последната от които незавършена. По този повод авторът пише: „Не мога повече! Всичко, което съм написал, ми изглежда като наръч слама“ (Davies, B. *The Thought of Thomas Aquinas*, Oxford 1993, p. 9).

фундаментално систематизиране и обобщение. Двамата се превръщат във водещи фигури, символични лидери на двете направления в богословието на Изтока и Запада – схоластиката и исихазма, а имената им съответно в синоними на тези направления: томизма и паламизма. В епохата на Средновековието томизмът и исихазмът са най-ярките изражения на двете традиции, като същевременно показват огромната пропаст, образувала се през вековете между тях. Погрешно би било да смятаме Тома Аквински и св. Григорий за новатори, за основоположници на нови направления в богословското развитие на Изтока и Запада. Трудовете им просто обобщават предходния опит, който е основа и съдържание на тяхното богословие, като същевременно ясно показват огромните противоречия, натрупани между двете традиции в цялостното богословско осмисляне на Твореца и творението и на връзката между тях.

Пренебрегването на тези противоречия през вековете и нежеланието те да бъдат остро изложени, обсъждани и решени, компромисите в името на мира и единството на Църквата довеждат до там, че богословските предели са вече дотолкова преминати, че единството на двете традиции може да съществува само като политическо споразумение и утопична икономия. Ако трябва по-образно да представим това разминаване и отдалечаване на тези традиции, както и отношението на всяка една към другата, можем да използваме два израза, които за мене лично са особено показателни. Едуард Гибън, един от класиците на историографията, нарича исихазма „религиозно безумие на гърците“.² На свой ред архим. Кирил (Говорун), съвременен православен богослов, издаде цяла книга с кратък обзор на основните учения на Римокатолическата църква под заглавие (в български превод) *Католицизмът: езичество в християнството*.³

Интересът за написването на настоящата статия е продиктуван от набиращото сила антипаламистко течение в съвременното богословие, което има привърженици и сред самите православни. Не зная доколко меродавно би могло да бъде мнението ми по този въпрос, но ми се струва, че в стремежа за търсене на пътища за диалог между Изтока и Запада мнозина радатели за този диалог виждат в полемиката

² Цит. по: Nicol, D. *Church and Society in the Last Centuries of Byzantium*. Cambridge, 1979 p. 38.

³ Говорун, К. *Католицизмът: Язычество в християнстве*. Киев 1997.

исихазъм-схоластика сериозно препятствие, което е невъзможно да бъде пренебрегнато, и без познаване на двете позиции, е невъзможно да бъде и преодоляно. Тоест, двете богословски традиции няма как да бъдат примирени по друг начин, освен чрез ревизия на едната. Точно тази невъзможност, която мнозина православни осъзнават и вярно оценяват, ражда новата вълна за преосмисляне на паламизма, която е чист вид антипаламизъм и която освен критика на Паламà включва вече и критика на предшествениците му, в това число св. Симеон Нови Богослов, св. Максим Изповедник, св. Дионисий Ареопагит, св. Макарий Египетски и др. Като резултат се ражда почти фанатичен стремеж към оклеветяване и „изопачаване на апофатичното богословие“,⁴ което пък до голяма степен е фундамент на православното богословие като цяло.

Ще бъде интересно да отбележим, че един от първите критици на св. Григорий Паламà е доайенът на догматическото богословие в Гърция и основател на движението „Сотир“, Панайотис Трембелас (1880 – 1977). В периода 1974 – 1975 г. той издава два тома на своята книга *Мистика, апофатика, катафатическо богословие*,⁵ където обвинява св. Григорий в преувеличаване и неяснота, дължаща се на зависимост от св. Дионисий Ареопагит (познат още като псевдо-Дионисий), който вместо християнска богословска терминология предлагал неоплатоническата терминология на Плотин.⁶ Трембелас обвинява Паламà, че внася сложност в простата същност на Бога и в края на краищата е също толкова в заблуждение, колкото и опонентът му Варлаам.⁷ Трябва да отбележим, че написаното от Трембелас веднага среща острата реакция на Свещения кинотис на Св. Гора, който излиза със специално изявление по случая. Подробно е разгледал влиянието на мисълта на св. Григорий Палама в съвременното гръцко богословие – представително за цялата православна традиция – съвременният православен изследовател Светослав Риболов в базовото си съчинение *Възвръщане към мистичния опит на отците. Учението за нетварните божествени енергии в гръцкото богословие на XX век*,

⁴ Γιανναράς, Χ. *Ορθοδοξία και Δύση στη νεώτερη Ελλάδα*. Αθήνα, 2006, σ. 319.

⁵ Τρεμπέλας, Π. *Μυστικισμός-ἀποφατισμός-καταφατική θεολογία*, τ. Α-Β. Αθήνα 1974 – 1975.

⁶ *Ibid*, τ. Α. σ. 31.

⁷ *Ibid*, τ. Β. σ. 29-30.

отпечатан в София през 2014 г.

В последните години обаче се забелязва нов подем на антипаламизма, който набира все повече привърженици и в православните философски и богословски среди и най-вече в руската богословска традиция.

Наскоро излезе статия на руския православен богослов Д. Аникин, подлагаща на критика учението за нетварната светлина.⁸ Друго известно име в съвременното руско богословие, Алексей Дунаев, също подлага учението на Палама̀ на критика и ревизия с помощта на логическа еквилибристика – за него Таворската (нетварната) светлина е нетварна в степен, в каквата е бил нетварен и Иисус Христос, и тварна – в степен да бъде видяна както с духовното зрение, така и с тварни очи.⁹ Същевременно, като се опитва да приобщи св. Геннадий Схоларий¹⁰ към тезата си, Дунаев смята, че различието между същност и енергии в Бога не е реално, а мислимо, не чисто въображаемо, а нещо, на което отговаря някаква действителност.¹¹

Едно от най-обсъжданите имена в съвременното украинско богословие, Юрий Черногорец, излиза с предложението, че Палама̀ трябва да бъде претълкуван или още по-добре въобще да се откажем от него. Той категорично отхвърля паламизма, който нарича паламит-

⁸ Д. Аникин, „Божественный свет. Нетрадиционные суждения по традиционной теме”. *Вестник Екатеринбургской духовной семинарии*, 2 (2011), сс. 37 – 60.

⁹ Позицията на Дунаев в този случай е почти идентична с тази на бившия ученик на Палама – Григорий Акиндин, който отначало е горещ привърженик, а впоследствие най-яръст противник на своя учител. Акиндин говори за някаква двуприродност на Таворската светлина, нещо от рода на тварна нетварност или нетварна тварност.

¹⁰ Става дума за омилия от периода, когато св. Геннадий е силно повлиян от схоластиката и лично от Тома Аквински. В нея се говори за Евхаристията и за присъствието на Христос в нея по същност – кат’ οὐσίαν. Тук, според изследователите, той използва пряко Тома Аквински и *De sacramento Eucharistiae ad modum praedicamentorum*. Виж: Проповеди св. Геннадия II (Георгия) Схолария, патриарха Константинопольского, (прев., предисл. и комм. архим. Амвросий Погодин), СПб. 2007, сс. 279 – 298. Срв.: М. Бернацкий, „Присутствие Христа в Евхаристии по сущности (кат’ οὐσίαν): к вопросу об интерпретации и источниках одного места из гомилии о Евхаристии Георгия (Геннадия) Схолария“. *Богословские труды*, 42 (2009), сс. 169 – 182.

¹¹ Виж: А. Дунаев, „Православное учение о Евхаристии в контексте паламитских споров“. – В: *Материалы V Международной богословской конференции Русской Православной Церкви. Православное учение о церковных таинствах*, Москва, 2007. Срв. М. Бернацкий, А. Дунаев, „Давид Дисипат“. – В: *Православная энциклопедия*, т. 13, Москва, 2006, сс. 582 – 590.

ска схоластика и нов есенциализъм и същевременно реваншира Тома Аквински, обявявайки го меко казано за поне толкова прав, колкото е и св. Григорий.¹² Основен архетип на Черноморец е византийският неоплатонизъм, който трябва да се схваща като уникален християнски неоплатонизъм, силно повлиян от философското богословие на Прокъл. Черноморец твърди, че Прокъл, освен върху Ареопагитиката на св. Дионисий, е повлиял силно и върху св. Максим Изповедник, както и върху по-късни автори, като се опитва да посочи, кой точно вид античен платонизъм е повлиял върху един или друг византийски писател, в това число и св. Анастасий Синаит, св. Йоан Дамаскин, св. патр. Фотий, Михаил Псел, Йоан Итал и мн. др. Може би тук е уместно да вметнем, че не някой друг, а лично св. Максим включва, след Пролога на Йоан Скитополски, анонимен коментар на Ареопагитиката, в който ясно се посочва, че не Ареопагитът е заимствал от Прокъл и други езически философи, а точно обратното – те са заимствали от него: „Трябва да се знае, че някои от външните философи и преди всичко Прокъл често си служат с умозренията на блажения Дионисий и дори буквално с неговите думи. Затова може да се запоздоре, че по-древните атински философи са присвоили съчиненията му и... са ги скрили, за да изглежда, сякаш те са отци на неговите божествени слова“.¹³

Православното богословие от руска традиция в Америка също се включва активно в тази набираща сила антипаламитска вълна. Един от водещите богослови на ОСА и бивш декан на едно от най-авторитетните православни учебни заведения, семинарията от руска традиция „Св. Владимир“, о. Джон Бер, в една от последните си книги напълно игнорира тезата за спасението като $\theta\acute{\epsilon}\omega\varsigma$ и вътрешноприсъщата за тази теза връзка с божествените енергии.¹⁴ Като че ли о. Джон пропуска, че спасението не е просто опрощение, а действително обновяване на човека. В неговия нов прочит и интерпретация на библейските събития действията на Светия Дух в сотириологичен и въобще в домостроителен аспект никак се пренебрегват и обезсмис-

¹² Вж. Ю. Черноморець, *Византийский неоплатонизм від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схоларія*. Київ, 2010.

¹³ Цит. по: Св. Дионисий Ареопагит, *За небесната йерархия. За църковната йерархия*, прев. И. Христов. С. 2001, с. 9.

¹⁴ J. Behr, *The Mystery of Christ: Life in Death*. Crestwood, NY, 2006, pp. 37-45.

лят, така както и тези на божествените енергии.

За мен немалко богослови днес са отворени дори към формулирането на скандални твърдения, само и само да бъдат отличени от общата вълна в съвременното богословие. Затова има и обективни причини и една от тях е доминантното присъствие на неопатристичния синтез в богословието на изминалия век. Очаквано е след градивен етап с акумулиране на толкова творческо напрежение, да последва друг, който влиза в диалог и дори в полемика с предходния. Новата антипаламитска вълна в богословието обаче бих определил като деструктивна и скандална и е добре тя да бъде анализирана и да се потърсят нейните корени.

Като идеи и критика антипаламизмът се ражда още в епохата на паламитските спорове от противниците на Палама. Новият антипаламизъм използва тези идеи и критика и ги претълкува. Тезата на Адолф фон Харнак, че богословието на теосиса е изцяло продиктувано и повлияно от елинистичната философия и затъмнява съдържанието на Евангелието, поради което трябва да бъде отхвърлено, днес намира нов живот, но този път не в протестантска или католическа среда, а в средите на православие.¹⁵

Цел на настоящата статия е да направи кратък обзор за разбирането, развитието и употребата на учението за обожението в Църквата до схизмата от XI в., за да може да се види, доколко паламизмът е в съгласие със светоотеческата традиция и дали антипаламитското направление в съвременното православно богословие има някакво основание, което – убеден съм – заедно с критиките към неопатристичния синтез, ще бъдат една от водещите тенденции в православно богословие на XXI в.

Обожението е централна тема в богословието на Църквата през всички векове и не е ново библейско учение. То има своите старозаветни корени и интерпретации, като темата е засегната още в Битие 1:26.¹⁶ Безсмъртието, гарантирано в Стария Завет от стриктното съблюдаване на Тората, става уподобяване на Бога чрез истинската

¹⁵ Harnack, A. *History of Dogma*, Vol. II, New York 1958, pp. 240 – 241. Повече за възгледа на Харнак в: N. Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. New York, 2004, p. 3.

¹⁶ Randall Garr, W. *In His Own image and likeness: humanity, divinity, and monotheism*. Leiden, 2003, p. 88.

свобода, която познаването на Истината ни дава (Йоан 8:32; 17:21). Старозаветното „Аз рекох: вие сте богове, вие всички сте синове на Всевишния“ (Пс 81:1-6) преминава и разкрива истинския си смисъл в Новия Завет. Господните думи „да бъдат всички едно: както Ти, Отче, си в Мене, и аз в Тебе, тъй и те да бъдат в нас едно“ (Йоан 17:21-22) получават херменевтичното си развитие при ап. Павел за преобразяване в същия образ на славата Христова (2 Кор. 3:12; Тит 3:4-7 и др.), но и в повторното твърдение: „Който е едничък безсмъртен и живее в непрстъпна светлина, Когото никой от хората не е видял, нито може да види“.¹⁷ Употребата на думата слава е пряко указание за акцента, който най-ярко се обозначава в паламитското разграничаване на същност и енергии у Бога, което, на свой ред, е в основата на православната аскеза и догмат, че Бог е непознаваем в Своята същност (Йоан. 1:18) и ни се разкрива в Своите енергии.

Основите на богословието за обожението в доникейския период – при цялата условност на подобно твърдение – поставя св. Иринеи Лионски. В своите трудове той подчертава, че есхатологичната цел на човека е неговото цялостно съвършенство, в това число на тялото. Св. Иринеи говори не просто за онтологичен аспект на уподобяването с Бога, а за следване на примера, който Сам Христос е оставил в Новия Завет. При него няма специален, специфичен термин за обожение, но то се описва като възвръщане и възстановяване на праведното състояние на човека, което, благодарение съединението на човешката и божествената природи, става възможно във Въплъщението, в живота, смъртта и Възкресението на Сина Божи. Господ снизхожда от небесата, за да изкупи света, за да съедини света с Бога. „Синът Божи стана Син човешки, за да може човекът да стане син Божи“.¹⁸ Това възстановяване на изначалната праведност не е крайна цел, според св. Иринеи, а само етап по безкрайния път на самотрансцендирането на човека, който чрез Христос може да премине в Бога – *transiet in Deum*.¹⁹

¹⁷ Повече за акцента, който св. ап. Павел поставя върху обожението като възможност и цел на нашия живот в Христос виж в: Litwa, M. *We are being transformed. Deification in Paul's soteriology*. Berlin-Boston, 2012.

¹⁸ *Adversus haereses*, III, 10, 2 (PG 7, 873).

¹⁹ *Ibid.*, IV, 33, 4, col. 1074 - 1075. Срв. Kharlamov, V. *The Beauty of The Unity and the Harmony of the Whole: The Concept of Theosis in the Theology of Pseudo-Dionysius the Areopagite*. NY, 2006, pp. 47 - 49.

На Своите ученици Христос дава силата на *възстановяването в Бога* – *regeneration in Deum*.²⁰ Активната сила на това божествено спасение на човека е Дух Свети, Който личностно пребивава в християнина. За обожението на човека е необходима синергията на човешкия дух със Светия Дух, Който е източник на божествения живот. Отец дарува на човека нетление и безсмъртие посредством Сина и Светия Дух и по този начин обожението, според св. Ириней, е тринитарно действие, действие на Троицата. То не заличава онтологичната разлика между човека и Бога, но е реализация на заложения още в акта на творението потенциал на човека да стане не само образ, но и подобие на Бога, което е крайната цел на човешкото съществуване. Особено важно в случая е, че, според св. Ириней, точно това уподобяване на Бога прави възможно Неговото съзercание.

Друг автор от доникейския период, акцентиращ върху учението за обожението, е св. Юстин Мъченик. На много места в неговите текстове може да се видят елементи от учението за теосиса, но най-добре това проличава в Диалог с Трифон юдеина. Под влияние вероятно на равинистичната екзегеза на Пс. 81:1-6, св. Юстин утвърждава, че доколкото Църквата е Новият Израил, то повярвалите в Христос са именно боговете, за които се говори в Псалом. За св. Юстин е характерен изразът $\theta\epsilon\omicron\varsigma \gamma\iota\nu\omicron\mu\alpha\iota$, което трябва да се подразбира като възвръщане и примирение с Бога, възстановяване на справедливостта и вечен живот в славата Божия. Друг специфичен и интересен негов израз е $\acute{o} \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma \sigma\lambda\epsilon\rho\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ като средство, чрез което се осъществява причастността на човека с Бога.²¹ Тези семена на Логоса дават възможност на човека да получи достъп до познанието за Бога, но истинската пълнота на това познание става възможна само чрез Въплътения се Логос. Св. Юстин заявява, че човешкият разум не е в състояние да види Бога, ако не бъде просветен от Дух Свети.²² Израза $\theta\epsilon\omicron\varsigma \gamma\iota\nu\omicron\mu\alpha\iota$ използва и св. Теофил Антиохийски, но при него идеята е, че праведникът след възкресението може да надхвърли нивото на човешкото битие и да стане нещо повече, отколкото е бил първият Адам.²³ Интересно е, че за св. Теофил човек е сътворен нито напълно

²⁰ *Ibid.*, III, 17, 1, col. 929.

²¹ *Apologia I Pro Christianis* (PG 6, 379).

²² Kharlamov, V. *Op. cit.*, p. 40.

²³ *Ad Autolicum* II, 27 (PG 6, 1093).

смъртен, нито напълно безсмъртен и затова с възможност и за двете. Това обяснява според него контекста, в който се използва израза човек да стане бог, тоест богоуподобяването се състои в това човек да стане безсмъртен.²⁴

Ясно позоваване на невъзможността Бог да бъде познат същностно дава Климент Александрийски. За него разумът е онтологичната връзка на човека с Бога, но в същото време той подчертава трансцедентността на божествената природа: по своята природа Бог няма нищо общо с нас.²⁵ За Климент човешката природа не може да се отъждестви с божествената нито онтологично, нито в дискурса на добродетелта. Разбира се, въпреки казаното до тук трябва да отбележим, че у Климент не можем да търсим някакво ясно разграничаване на същност и енергии в Бога, както това прави св. Григорий Палама, макар че и за него един от даровете на обожението е способност да се съзерцава Бога с помощта на Светия Дух.²⁶ Редно е още да отбележим, че Климент преди Ориген говори за обожението като вид апокатастасис, който възстановява човека в неговия изначален вид, при това, също отхвърля вечността на мъките в ада, първоначално съгласявайки се със св. Иринея Лионски, че външните мъки имат край, а вечни са само вътрешните – униние и печал. Впоследствие обаче се отказва от това си твърдение, намирайки в него вътрешно противоречие и приема, че адските мъки – и външни, и вътрешни – не са вечни.²⁷ Св. Григорий Чудотворец пък смята обожението за нравствено уподобяване на Бога. Според него, самопознавайки се, човек получава способност дотолкова да очисти разума си, че да съзерцава отражението на Бога в душата си.²⁸ Като обобщение може да кажем, че в ранния период източните отци не изследват обожението, не търсят отговор на въпроса, как то става възможно и затова не конкретизират и своята терминология.

Латиноезичните отци на Църквата от доникейския период също се занимават с учението за *теосиса*, въпреки че за тях той най-често

²⁴ *Ibid*, 24, col. 1089.

²⁵ *Stromata* II, 16 (PG 8, 1012).

²⁶ *Ibid*, II, 15, col. 1000 – 1010.

²⁷ *Ibid*, VI, 14 (PG 9, 517 – 523). Срв. Башкиров, В. „Учение об апокатастатисе до его осуждения на Вселенских соборов“. *Богословские труды*, 38 (2003), сс. 248 – 260.

²⁸ Kharlamov, V. *Op. cit.*, pp. 85 – 86.

се транслитерира като апотеосис, който те превеждат като *consecratio* – официалният термин в Римската империя, който се използва, за да се обяви за бог римският император след неговата смърт.²⁹ Самият процес на обожението пък се обозначава като *deificatio*.

Тертулиан е първият латиноезичен автор, който използва терминологията на обожението в християнски контекст. Той отхвърля обвиненията, че думите от Пс. 81:1 – 6 въвеждат в многобожие и твърди, че въпреки неоспоримото върховенство на Бога, това не Го прави абсолютно недостижим за хората.³⁰ Тази достижимост обаче е възможна не поради никакви лични качества, а само по благодат.

Св. Иринеи, когото вече споменахме с Бог стана човек, за да можем да станем ние богове,³¹ определя христоцентричните измерения на теосиса. Но авторът, който отделя най-голямо внимание на теосиса в латиноезичната литература, е бл. Августин. Поради незнаене на гръцкия и невъзможността да се запознае непосредствено с написаното от гръкоезичните отци, неговият възглед за теосиса еволюира от манихейски през силно неоплатонически, за да достигне до един умерено библейски, в който неоплатониците Плотин и Порфирий неотменно присъстват. Според Августин, ние не можем да бъдем като Бога, въпреки че се съединяваме с Него в едно Тяло в св. Тайнства: „Творението никога не може да стане равно на Бога, дори ако и в нас да бъде достигната съвършена святост. Някои предполагат, че в бъдещия живот ще се изменим в това, което се явява Той, но аз в това не съм убеден”.³² За Августин обожението превишава възможностите за човешко обяснение: „Това, че Той е направил хората богове, следва да приемаме в божествено мълчание”.³³ Тоест, за обожението може да се говори по аналогия, то се постига посредством Кръщението и Евхаристията, като се реализира в пълнота само в есхатологическа перспектива, но въпреки това си остава тайна.

Истинско развитие учението за теосиса придобива след първия Вселенски събор. Възприеманото му просто като възвръщане към първоначалното състояние на човека у доникейските отци търпи ос-

²⁹ *Ibid*, p. 30.

³⁰ *Adversus Marcionem* 2, 25 (PL 2, 314 – 315).

³¹ *Contra haereses* V, 36 (PG, 7b, 1224).

³² *De natura et gratia* 33, 73.

³³ *Contra Adim.* 93, 2.

мисляне и развитие. Отива се далеч отвъд ограниченията на апока-тастасиса и теосисът добива истинските си измерения, развивайки в пълнота казаното от Христос и апостолите в Новия Завет.

За св. Атанасий, „Словото стана човек, за да ни обòжи (θεολοίησῃ) в Себе Си“³⁴, „за да могат синовете човешки да станат синове Божи“³⁵. Въплътението не опразва онтологичната разлика между Бога и творението и не отстранява непостижимостта на божествената природа, но я прави по-достъпна за човека. Нека отбележим, че у св. Атанасий има някакви наченки за разграничаване на същност от енергии у Бога, но при него по-скоро се говори за Логоса като същностна енергия (ἐνοούσιος ἐνέργεια). За него обòжението е синовство, осиновяване (υἰότης, υἰοθεσία, υἰολοίησις) на човека от Бога.³⁶

Учението на александрийските отци за теосиса е възприето от кападокийците, които поставят акцента върху възходането на душите към Бога, както и върху преобразяването, извършващо се в св. Кръщение. Да бъдеш християнин, означава да подражаваш на Христос, Който е обòжил приетото от Него човешко тяло, за да може да си върнем загубеното богоподобие. Никога не можем да станем богове в собствения смисъл на думата, тъй като не може да се преодолее разликата между човешкото и битието на Бога.

Св. Василий Велики казва: „Ние вече утвърждаваме, че познаваме нашия Бог по действията, но не даваме обещание да се приближим към самата Му същност. Защото действията Му и до нас низхождат, но същевременно същността Му остава непристъпна... И така в следствие на действията е знанието, а следствие на знанието – поклонението“³⁷. Св. Григорий Богослов в словото си *За Богоявлението с Рождеството на Спасителя* пише: „непостижимостта води до удивление, чрез удивлението се възбужда по-голямо желание и чрез желанието да се очистим, а чрез очистването да станем богоподобни; а когато станем такива да беседваме (дръзвам да кажа нещо смело) – да общу-

³⁴ *Epistula ad Adelphium*, 4 (PG 26, 1077); *Oratio contra Arianos* 1, 39 (PG 26, 92); *De incarnatione* 54, 3 (PG 25, 192).

³⁵ *De incarnatione et contra Arianos* 8 (PG 26, 996); *De incarnatione* 54, 3 (PG 25, 192).

³⁶ *Oratio contra Arianos* 1, 39 (PG 26, 92).

³⁷ *Epistola Amphiloquio* CLXXVI (PG 32, 654).

ваме с Бога³⁸. Св. Григорий е първият от отците на Църквата, който употребява съществителното $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$.³⁹ Норман Ръсел твърди, че за кападокийците обожението е просто фигура на речта, прилагана в строг смисъл само към живота на Христос.⁴⁰ Това определение е твърде ограничаващо и необективно предвид дълбочината на мисълта на кападокийците и подкрепата, която те търсят и имат в Св. Писание.

Първото формално определение на обожение ($\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$) дава Дионисий Ареопагит, който казва: „Обожението ($\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$) е постигане на подобие на Бога и единение с Него, доколкото това е възможно“.⁴¹ Ако следваме строго съвременната научна патристична класификация, с последните изследвания за личността и творчеството на Дионисиевия корпус, то се получава разлика от пет века. Разликата идва оттам, че мнозина се обединяват около мнението, че св. Дионисий е апостолският ученик от Деяния 17:34, а творчеството му се приписва на сирийски богослов от V – VI в., подписвал се с неговото име. В случая обаче е интересно да отбележим, че за Палама няма съмнение, че авторът, работещ под името на св. Дионисий, е ученик на апостолите Петър и Павел и че самият той е авторът на Ареопагитиката.⁴² Няма да се впускаме в подробности около цялата литература и критика относно авторството или неавторството на св. Дионисий, нито пък аргументите, които се използват. В случая е важно, че нито един от критиците не успява напълно да докаже неавторството на св. Дионисий и да представи непоколебими доказателства за това.⁴³ Още повече, струва ми се, тенденциозно се омаловажава древният текст, който вече споменахме и в който ясно се казва, че не Псевдо-Дионисий копира неоплатоника Прокъл, а точно обратното.

За Дионисий мистическото познание за Бога е опит за трансцендиране отвъд пределите на апофатическото незнание, когато благо-

³⁸ Св. Григорий Богослов, *Слово 38, на Богоявление или на Рождество Спасителя* – В: *Собрания творений*, т. 1, Москва, 1994, с. 527.

³⁹ *Oratio XXV* (PG 35, 1221).

⁴⁰ Russell, N. *Op. cit.*, p. 13.

⁴¹ *De Ecclesiastica Hierarchia* 1, 3 (PG 3, 376 – 377).

⁴² Антонов, Н. „Григорий Палама: Апологията срещу Варлаам и Акиндин, книга първа: за Божественото единяване и различаване“. *Архив за средновековна история и култура*, XI (2005), сс. 218 – 242.

⁴³ Повече за тази критика и нейните представители в предговора на Иван Христов към: Св. Дионисий Ареопагит, *Цит. съч.*, сс. 7 – 16.

дарение причастността към Бога се преодоляват не само ограничения на разума, но и онтологичните реалности. Този опит може да бъде наречен разбиране за онова, което е отвъд пределите на битието (ὕπεροῦσιος ἐπιστήμη).⁴⁴ Апофатичният богословски подход показва, че не можем да намерим адекватна терминология за описание на нашия опит с Бога. Чрез апофатичното богословие можем да достигнем до осъзнаването за Бога, но не и да Го съзерцаваме, да Го видим „лице в лице“ (1 Кор. 13:12) и „както Той си е“ (1 Йоан. 3:2). Знанието за Бога и познаването на Бога не са едно и също. Невъзможно е по този начин да станем и „причастници на божественото естество“ (2 Петр. 1:4), защото това става възможно по пътя на абсолютното единение, където Бог събеседва с обожените. Като трансцендентен, Бог е над всяко съществуване, така че докато се борави с категориите на съществуването той може да бъде описван само апофатично.⁴⁵ Той обаче позволява да бъде опознат извън Своята трансцендентна природа. „Бог се показва чрез Своите сили във всички същества и достига множественост, без да изоставя Своето единство“.⁴⁶

Така се очертават два аспекта на това, което знаем за Бога – според немоцта на човешкия разум или като единение с Него по благодат. При първия имаме знание за т. нар. свойства на Бога, които са понятни дори за тези, които нямат опита на личното богообщение. При втория имаме неизречимо, неизразимо свръхзнание, проявяващо се и достъпно само чрез обожение и единение, което нито око е виждало, нито ухо чувало (Ис. 64:4) – състоянието, описано от ап. Павел във 2 Кор. 12:4 и от много други Божии угодници. Придобиването благодатта на божествените енергии трансформира самото битие на човека, изменяйки неговите качества, при което той получава абсолютно свръхзнание. Тоест, при първия аспект проявата на божествената информация за нас е понятна, но въпреки че изразява обективни свойства на Бога, които са Му действително присъщи, те са само аналогии. Това е, когато Бог се открива на разума „смътно като през огледало“ (1 Кор. 13:12). Вторият аспект разкрива Бога в Неговата неразделност, абсолют и простота, но не и в Неговата същност. Такъв Той се открива на онези, които са се удостоили да станат причастни

⁴⁴ Kharlamov, V. *Op. cit.*, pp. 353 – 354.

⁴⁵ *De Theologia Mystica* 5 (PG 3, 1045 – 1048).

⁴⁶ Lossky, V. *Vision of God*, London, 1963, p. 102.

на божествените енергии и да се просветлят с божествения разум – Премъдростта. За това единство на действие и свръхзнание, за свръх-разумното единение пишат почти всички отци, то е обобщаващата квинтесенция на светоотеческите примери, които вече дадохме.

Особено ясно това единение е изведено като основен акцент в творчеството на най-христоцентричния от всички св. отци – преп. Симеон Нови Богослов.⁴⁷ Този певец на Божията любов и светлина, в причастността на която само и единствено може да се отрие истинската свобода (Йоан 8:32) продължава и до днес да скандализира зилотите буквалисти, ограничаващи вярата до набор от „задължения“, изпълнението на които гарантира „Царството небесно“.⁴⁸ Св. Симеон не се колебае да нарече този тип вярващи – еретици, а пътят по който те вървят – гибелен.⁴⁹ Той настоява за срещата лице в лице⁵⁰ между човека и Бога, без Който не може да се спасим,⁵¹ при това среща тук и сега, а не ограничена само в бъдещия живот. Среща, която се дава от Светия Дух не по заслуги или като подарък заради аскетически практики,⁵² а за копнежа и любовта към Него.

Цялата светоотеческа традиция показва, че разбирането и опитът, който отците са придобили в богообщението, сочат към един същностно недостижим и непознаваем Бог, който се открива на удостоилите се за това чрез теосиса човеци в Своята слава – нетварната светлина на Своята благодат или енергии. Независимо от терминологичния набор и изказ на св. отци през различните епохи, това им разбиране добре прозира в цялото им творчество. Ако св. Григорий Палама прави нещо ново, то е да облече това разбиране и опит в ясна терминологична и езикова понятна рамка и да го фиксира с аргументация от Св. Писание.

⁴⁷ *Слово 45* – В: Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны, т. II, Москва, 2011, с. 12. Срв.: В. Кривошеин, *Преподобный Симеон Новый Богослов*, Нижний Новгород, 1996, с. 422 – 430.

⁴⁸ Майендорф, Й. *Византийското богословие. Исторически насоки и догматически теми*. София, 1995, с. 99.

⁴⁹ Това изобличение на св. Симеон може да се намери на много места, но най-поразително е неговото *Слово 29*. Виж: *Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны*, т. I, Москва, 2011, сс.150 – 154.

⁵⁰ *Химн 20 – Пак там*, т. III, сс.135 – 136.

⁵¹ *Пак там*.

⁵² Майендорф, Й. *Цит. съч.*, с. 99.

Св. Максим Изповедник, като се опира в много отношения на св. Дионисий, определя обожението като централна концепция на византийското богословие.⁵³ За него обожението е такова състояние на спасението, което започва с Кръщението, укрепва се в Евхаристията и отваря разума за божественото озарение. Главният въпрос за св. Максим е, как смъртният човек може да бъде причастен на трансцедентния Бог. Св. Максим възприема подхода на Дионисий, като го допълва с допълнителен акцент и върху Въплъщението, например – нещо, което у св. Дионисий, е слабо застъпено. Св. Максим говори за Бога, Който управлява света чрез Своите енергии. По аналогия с христологията на перихорезата (взаимо-проникване, взаимно-общение б.а) , която св. Максим развива, у вярващия човек човешките и божествените енергии проникват една в друга, без да се смесват или сливат.⁵⁴ Св. Йоан Дамаскин в своя класически труд, в който систематизира православната вяра и заради който е наречен Тома Аквински на Изтока казва, че нашето разбиране за божественото разкрива не природата на Бога, но това, което се отнася към нея.⁵⁵ Това е същото, което пише няколко века по-рано и св. Василий Велики: „Самата същност е необозрима за никого с изключение, разбира се, на Единородния и Св. Дух“.⁵⁶

Приведените дотук примери показват, че цялата светоотеческа традиция ясно разграничава същността на Бога, която е непознаваема и непричастна, от онова, което св. Григорий Палама̀ открито ще нарече и обясни – нетварните енергии на Бога, които допускат причастност. Както казва св. Григорий Нисийски, божествената природа е абсолютно непознаваема и невъзпроизводима и се познава само чрез енергиите.⁵⁷ За същността може да се говори само в единствено число, за енергиите – и в множествено. Бог е напълно представен във всяка Своя енергия.⁵⁸ Същността е безименна, енергията – не. Това, че отците наричат енергията с други имена – благодат, слава, светлина и т. н. – не означава, че влагат в нея друг смисъл. Това са просто

⁵³ Повече в: Kharlamov, V. *Op. cit.*, pp. 280 – 281.

⁵⁴ Russell, N. *Op. cit.*, p. 14.

⁵⁵ *Expositio fidei orthodoxae* 1, 3 (PG 94, 798).

⁵⁶ *Contra Eunomium* 1, 14 (PG 29, 544).

⁵⁷ *Contra Eunomium* 2 (PG 45, 524 – 525).

⁵⁸ Gregory Palamas. *The Triads, with an introd.* by John Meyendorff. NY, 1983, pp. 95 – 96.

различни изразни средства за обозначаване на едно и също, на онази нетварна благодат и озарение, които безизлазно излизат от същността. Разграничаването на Божията същност от Неговите енергии не въвежда двубожие и не се нарушава божествената простота, защото и човешкият ум никога не нарича сложен само затова, защото, освен същност, има и различни действия и способности за познание. Божествената същност пребивава в непристъпна светлина (1 Тим. 6:16) и е скрита завинаги. В света действат и се проявяват само божествените енергии, а те са неделими от същността. Енергиите са самия Бог, извън същността Му.⁵⁹

Без това ясно паламитско разграничаване между същност и енергии, ще трябва да приемем една от следните две възможности: или че Бог е неприсъщност и е лично представен само в Своята трудно достъпна същност (според традиционния западен теистичен есенциализъм), в резултат от което не би било възможно никакво непосредствено лично общение с Него на земята, или че Бог е напълно причастна Енергия или Светлина, което ще означава пантеизъм. Това допускане ще означава, че вече ще сме богове или обожени личности, тъй като ще можем веднага да станем едно с Бога без никакви ограничения, трудности или условности.

Историческа аксиома е, че всеки период на възход бива следван от период на упадък. Тази аксиома е напълно приложима и вярна и за развитието на богословието като цяло. Такова е било богословското развитие на Византия, такова остава и в пост-византийския период, в който ние живеем и в който ще продължим да живеем. След апогея на исихазма следва дълъг период на схоластичен упадък, който сковава и нанася непоправими щети на православното богословие. Краят на този упадъчен период се слага едва преди няколко десетилетия с преоткриването на св. отци, благодарение на неопатристичния синтез. Но преди този подем на преоткриване да е излекувал дори и частично пораженията на схоластичното мислене, се задава нов деструктивен период на антипаламизъм. Идва период, който, както вече казах, може да бъде определен като време на ревизионистичното богословие, което ще скандализира и съблазни мнозина. Философската теза за аристотеловото богословие на Запада и платоновото на Изтока ще

⁵⁹ *Ibid.*

търпи ново развитие и все повече ще взима превес. Все пак изразявам надеждата, че желанието за богословска изява и за популярност по пътя на критиката на утвърдени авторитети няма да премине границата на научното благоприличие и съвест, за да не се превърне и полето на богословската наука в пазар, където търсенето се определя от рекламата и провокацията.