



УДК 271.2-1 Григорије Палама, свети
271.2-58¹³"

Свилен Тутеков*

Великотърновски университет „Св. св. Кирил и Методий“
Православен богословски факултет, Велико Търново

Поглед към „синергията“ на тайнствата и подвига в богословската мисъл на св. Григорий Палама

Abstract: Предмет на изследването е органичният синтез на светотайнствения и подвижническия живот като основен еклисиологичен принцип в богословието на св. Григорий Палама. Авторът твърди, че богословското учение на св. Григорий Палама винаги предполага принципа на светотайнствено-аскетическата *синергия*, който придава на живота в Христос дълбок еклисиологичен смисъл и екзистенциално-сотириологична перспектива. Според него основен принцип на Паламитското богословие е, че светотайнствената онтология на църковния етос има своите „ороси“ в тайнствата на Кръщението и Божествената Евхаристия, които съдържат и „възглавяват“ цялата икономия на спасението. Доколкото светотайнственият живот е *топос* и *тропос* на участието на човека в тялото на Църквата, т.е. в живота в Христос, той е онтологичната основа и еклисиологичната рамка на всяко екзистенциално нравствено-аскетическо усилие на човека да напредва и възраства в дарувания му живот в Христос. Авторът твърди, че в паламитското богословие не може да се говори за някакво „автономизиране“ на подвижническия живот и затова той може да бъде разбран само като нравствено-екзистенциално усилие за активирането на нетварната благодат, дарувана на човека чрез тайнствата, т.е. по изцяло еклисиален начин в църковното Тяло Христово. Основното заключение в студията е, че принципът за органичния синтез и „синергията“ между светотайнствения и подвижническия живот остават своеобразен херменевтичен ключ и еклисиален критерий за осмислянето на цялото духовното наследство на паламитското богословие.

Key words: Палама, теология, онтология, не сътворена благодат, синергия, върлината, молитва.

Увод

През последните десетилетия се е формирала цяла „традиция“ на изследванията на богословието на св. Григорий Палама, вследствие на която днес неговото учение най-често се свежда до известното различаване на същността от енергиите или до аскетическата практика на умно-сърдечната

* toutekov@abv.bg

молитва¹. Тази тенденция в изследователската традиция на паламитското богословие и духовност постепенно е довела до пълното отчуждаване и „автономизиране“ на благодатно-подвижническия опит и практика на умно-сърдечната молитва на просветлението и обожението от светотайнствено-литургичния живот на Църквата. Несъмнено св. Григорий Палама обосновава богословски теорията и практиката на подвига и на исихасткия молитвен опит, в един подчертано полемичен контекст, което често пъти „изкушава“ изследователите (най-вече православните) да търсят в неговите съчинения аргументи *pro et contra* в съвременната полемика срещу православието и дори да превръщат тези „полемични аргументи“ в идеологизирани богословски аксиоми². Механичното прилагане на модела рационализъм против мистицизъм много често води до един своеобразен изследователски редукционизъм, който съсредоточава интереса изцяло върху аскетическото и мистическото учение на св. Григорий Палама като същностна характеристика на неговото богословие, което по правило се разглежда „независимо“ и отчуждено от светотайнствената онтология на Църквата. Вследствие на това днес читателите на св. Григорий Палама някак „по навик“ ограничават исихастското богословие и духовност до аскетическата практика на безмълвието и умно-сърдечната молитва и до съзерцанието на нетварната светлина за сметка на светотайнствения опит на Църквата и на конституирането на църковното тяло в събитието на Евхаристията. Разделянето и „автономизирането“ на степените на духовното усъвършенстване и на опита от просветлението и обожението от светотайнствено-литургичния живот на Църквата създава една непреодолима „дихотомия“, в която мистицизмът на подвижническия живот се мисли „извън“ или „над“ пълнотата на харизматичния живот на църковното тяло³ и следователно може да бъде „затворен“

¹ Вж. **Ягазоглу, Ставрос**, Светотајнски исихазам // Свети Григорије Палама у историји и садашњости. Србиње–Острог–Требиње, 19–21 октомври 2001, 52.

² Утвърждаването на тази богословска „апория“ или „дихотомия“ в богословието на св. Григорий Палама е довело и до особеното му „противопоставяне“ (от страна на някои изследователи) на св. Николай Кавасила. Обикновено изследователите подчертават разликата в тематиката и езика на двамата велики богослови от XIV в., като основната им цел обикновено се свежда до това да открият „приликите“ и „разликите“ в тяхното учение по чисто „идеологически“ критерии (пример за това е „класическия“ въпрос: *Бил ли е св. Николай Кавасила исихаст?*). Вследствие на това обаче в изследователската традиция се е утвърдила позицията, че в богословското мислене на двамата съществува радикално различие и те са представители на два различни типа богословско мислене — позиция, която Ставрос Ягазоглу обобщава така: „Ако Кавасила е съсредоточил живота в Христос около тайнствата на Църквата, то св. Григорий Палама е основал приемането на божествената благодат в „извън-светотайнсвена“ атмосфера, т. е. в онова, което се свързва с различните степени в исихастското възпитание на монасите... Така, ако Кавасила предлага *литургично-светотайнсвена* еклисиология и благочестие, св. Григорий Палама се явява като такъв, който въвежда една изключително *терапевтична* еклисиология, която поставя като цел на духовния живот пазенето на заповедите и умната молитва, с което единствено може да се стигне до непосредствено съзерцание на несътворената Божия слава“. — **Ягазоглу, Ставрос**, Светотајнски исихазам, 53.

³ Безкритичното следване на тази изследователска стратегия от страна на православието

в някаква автономна система на аскетиката, подчинена на критериите на индивидуалния утилитаризъм. Може би поради това днес опитите за реконструиране и „ревитализиране“ на исихастката духовна традиция често остават едностранчиви и водят до „механизирането“ на подвига, като завършват с превръщането на исихастката духовност в „метод“ или „техника“ на психотерапия с цел обожение, подчинена на принципите на утилитарния индивидуализъм.

В резултат на тази тенденция живеят интерес към духовното наследство на паламитското богословие често остава в сянката на „идеологизирани“ богословски схеми и модели на мислене, които носят печата на модерната и постмодерната богословска схоластика, която разкъсва органичната връзка между богословието и духовността, между догмата и етоса, между светотайнствения и подвижническия живот, между институционалното и харизматичното начало в църковния живот, между антропологията и еклисиологията и т. н. Приемането и утвърждаването на подобна „редукционистка“ или „дихотомистка“ изследователска стратегия постепенно е превърнало разделението между светотайнствено-литургичния и харизматично-аскетическия живот в устойчив модел на богословско мислене⁴, който често не позволява на съвременната богословска мисъл да намери „пътищата“ на органичен синтез на тези два аспекта на единното в своята онтология събитие

те учени и „идеологизирането“ на полемичните аргументи срещу западното богословие е създадо един своеобразен вътрешен проблем в православното богословие, изразен в еклисиологичните, сотириологичните и антропологичните последици от разделението между христологията и пневматологията. Ставрос Ягазоглу формулира този проблем по следния начин: „Между пневматологията, която изразява различните прояви на божествената благодат в лицата на вярващите, най-вече просветлението и тяхното обожение и христологията, която обхваща св. тайнства и всеки друг институционален израз на църковното тяло, се забелязва едно диалектическо напрежение, което е аналог на онова, което различава *личността* от *природата*, *свободата* от *необходимостта*, *есхатона* от *историята*“. – Ягазоглу, Ставрос, Светотајнски исихазам, 54. Класически пример в това отношение е Вл. Лоски, който различава икономията на Сина от икономията на Светия Дух, която според него „се основава на развитието на „пневматологичното течение“ на Изток, което след VII в. е наследило „христологичното“ и е приело своята завършена форма в учението на св. Григорий Палама за несътворените енергии, за подвижническата духовност и за съзерцаването на несътворената светлина“. — Пак там. В случая аргумент в полза на *пневматокрацията* (т. е. на приоритета на пневматологията над христологията) е подчертаният от западните изследователи *пневматократичен* акцент в исихазма на темата за синтеза между христологията и пневматологията в богословието на св. Григорий Палама вж. в книгата на Ставрос Ягазоглу *Общност на обожението: Γιαγκάζογλου, Σταύρος*, Κοινωνία θεώσεως, Ἀθήνα, 2001.

⁴ Това е довело до дихотомията между т. нар. евхаристийна и терапевтична еклисиология (или духовност). Вж. Зизјулас, Јован, Еклисиолошке теме. Нови Сад, 2001, 35–45. В наше време са налице призивите за преодоляването на тази дихотомия посредством синтеза на светотайнствено-литургичния и подвижническия живот. Особен принос в тази тема имат о. Николаос Лудовикос и Ставрос Ягазоглу: Λουδοβίκος, Νικόλαος, πρωτ. Ἡ κλειστή πνευματικότητα καὶ τὸ Νόημα τοῦ Ἐυτοῦ. Ἀθήνα, 1999 и Γιαγκάζογλου, Σταύρος, Κοινωνία θεώσεως.

на живота в Христос. В случая основният проблем в подхода към богословската мисъл на св. Григорий Палама остава неразбирането на органичната връзка на светотайнствения и подвижническия живот, което води до откъсването и отчуждаването на харизматичния опит на подвига и обожението от единното и цялостно събитие на живота в Христос в неговите най-дълбоки светотайнствено-харизматични и еклисиологични измерения. Разкъсването на органичната връзка между светотайнствения и подвижническия живот в мисълта на св. Григорий Палама свидетелства за нейното непознаване и за невъзможността на мнозина да открият и осмислят светотайнствените основи на подвига и обожението като *par excellence* еклисиологично-харизматично събитие. Истина е обаче, че паламизмът не само че винаги е бил *светотайнствен*, но показва ясното съзнание за христологичната структура на Църквата и затова неговата духовност е *par excellence* светотайнствена⁵. Свети Григорий Палама осмисля тази антропологична и сотириологична истина в контекста на един профилиран богословски подход, в който можем да открием няколко ключови момента: приоритета на църковния опит над всеки интелектуален подход към богословските истини; различаването на непознаваемата и неприсъщна Божия същност от нетварните божествени енергии, чрез които човекът участва в божествения живот и достига обожение; теорията и практиката на безмълвието и умно-сърдечната молитва; несътвореният характер на Таворската светлина; просветлението, боговиждането и обожението на човека по благодат в Христос като *par excellence* еклисиологично и светотайнствено спасително събитие⁶. Съвременното православно богословие има екзистенциалната нужда да преоткрие автентичните православни критерии и тълкувание на исихазма, което да разкрие неговият богословски и духовен (а и философски) потенциал за преосмислянето на различните постмодерни богословски „апории“, за творческия и отговорен диалог със съвременната философска мисъл и за решаването на редица „дихотомии“ в църковно-пастирската дейност⁷. Крачка в тази посока може да бъде преоткриването на дълбоките светотайнствено-еклисиологични основи на подвига и на истината за обожението в паламитското богословие, което може да помогне за „ревитализирането“ и утвърждаването на *еклисиологичната* методология, критериология и аксиология в съвременното богословско мислене. Влизането в еклисиологичния хоризонт на паламитското богословие предполага един *холистичен* подход в неговото

⁵ Срв. Каприев, Георги, *Византийската философия*. С., 2001, 293.

⁶ Вж. Жагазоглу, Ставрос, *Светотајнски исихазам*, 51.

⁷ В църковния опит светотайнствено-литургичният живот се преживява като нормално институционално условие за принадлежността на вярващите към Църквата и на практика няма много общо с техния харизматичен живот и аскетически усилия за постигане на индивидуално усъвършенстване. Православната „духовност“ и „благочестие“, които обикновено се изразяват на един характерен частен религиозен харизматоцентричен език, се мислят като напълно „независими“ от литургичния живот и от участието на вярващите в евхаристийното църковно тяло, което е пълнота на харизматичния живот в Христос, *място и начин* на спасението и обожението.

изследване, който не разкъсва вътрешната му тъкан, а разкрива органичния синтез на светотайнствения и подвижническия живот и предлага правилния херменевтичен ключ за *par excellence* богословското осмисляне на редица същностни проблеми на антропологията и аскетиката в духа на съвременното неопатристично богословие. В следването на този *холистичен* подход към богословското наследство на св. Григорий Палама тук ще се опита да очертаем *светотайнствения* хоризонт на паламитското богословие и принципа за *синтеза* на светотайнствения и подвижническия живот.

1. Светотайнственият хоризонт

В своята най-дълбока структура паламитското богословие е *светотайнствено* и поставя истината за *еклисиалния* начин на съществуване като алфа и омега на всяко богословско мислене за човека и неговото обожение. Животът на Църквата се проявява в тайнствата⁸ като *еклисиални начини* за харизматично участие в диалогичната есхатологична среща на Бога и човека в *новия начин* на съществуване на Христос във възкресеното общение и живот на Неговото църковно тяло. За св. Григорий Палама тайнствата са *начини* за предаването на *благата* на икономията на Христос чрез нетварната благодат на Светия Дух⁹ и в този смисъл те са *тропоси* на приемане на харизматичните плодове на живота в Христос от страна на вярващите като членове на църковното Тяло Христово¹⁰. В тази перспектива обожението на човека не е „автономно“, а *par excellence светотайнствено-еклисиологично* събитие, тъй като есхатологичната истина за обновения и обожен човек в Христос се открива в контекста на светотайнствената онтология на Църквата и се потвърждава опитно в *еклисиалния начин* на съществуване, т. е. в Църквата като *общност на обожението* (κοινωνία τῆς θεώσεως)¹¹. Тайнствата са църковните *начини*, по които вярващите получават дара на живота в Христос и благодатта на обожението, като едновременно с това са средоточие на личните екзистенциално-аскетични усилия на вярващите да напредват в този живот и да бъдат участници в дара на обожението. Светотайнственият живот на Църквата е екзистенциалното пространство, в което подвигът, просветлението и обожението поучават своето онтологично съдържание и *еклисиологичен* смисъл като харизматични плодове от участието в новия начин на съществуване на Христос чрез нетварната благодат на Духа. Следователно харизматичните прояви в духовния живот на вярващите не са „независими“ от светотайнствения живот на Църквата, а са *нови* прояви или *актуализации* на благодатния църковен живот в конкретната историческа и екзистенциална ситуация, в която човекът живее своята *еклисиална* ипостас.

⁸ Вж. св. Николай Кавасила, *Тълкувание на светата Литургия* 31 (39), 1.

⁹ Вж. Μαντζαρίδου, Γεώργιος, Палацкѧ. Θεσσαλονίκη, 1973, 179. „Като сътворено същество — появява той — човекът има нужда от тези тварни средства (тайнствата), доколкото иска да пристъпи и да приеме несътворената благодат на Светия Дух“. — Пак там.

¹⁰ Вж. св. Григорий Палама, *Триади*, II, 2, 12 (A, 518); *Беседа* 20, 13; 56, 3–5.

¹¹ Вж. св. Григорий Палама, *Аподиктично слово* 2, 78.

В тази еклисиологична перспектива св. Григорий Палама подчертава органичната връзка между светотайственото богословие и изповядването на истината за участието на човека в нетварната благодат (= енергии) и това е не само негова полемична позиция срещу месалианството¹², а пронизва цялото му учение за обожението като *охристовяване* и *оцърковяване* на човека (и на цялото творение) в Светия Дух. Еклисиологията е автентичната рамка и контекст за правилното богословско тълкуване на темата за подвига и обожението в хоризонта на една светотайствена онтология, която се открива в Църквата като общност на обожението¹³.

Тайнството на Кръщението. Според св. Григорий Палама светотайствената онтология на Църквата има за свои *ороси* тайнствата Кръщение и Евхаристия, защото тези две тайнства са еклисиалните начини, по които ние участваме в Божията благодат като действено присъствие на Христос и като „въплъщаване“ на цялата икономия на спасението в пространството на човешкото съществуване. „От тези две тайнства — пише той — зависи *цялото* (πᾶσα) наше спасение, защото в тях се *възглавява* (συγκεφαλαιουμένης) цялото богочовешко домостроителство на спасението“¹⁴. Тайнството Кръщение е *влизано* на човека в Църквата Христова и начало на личното му участие в тайната на обновлението и обожението¹⁵; то е светотайствено начало на живота в Христос като конкретен *еклисиологичен* начин на съществуване, начало на неговата *еклисиална ипостас*¹⁶. Кръщението е благодатно събитие на онтологичното възстановяване и обновяване, т. е. *ново раждане* на човека в Христос чрез благодатта на Светия Дух, което открива пред него нов екзистенциален хоризонт за свободно съдействие на благодатта в делото

¹² Вж. Μαντζαρίδου, Γεώργιος, Παλαμικά, 182. Тази истина св. Григорий Палама ще постави като същностен *еклисиологичен* критерий на цялото си богословие, тъй като за него участието в Църквата (която е *стълб и крепило на истината* — 1Тим 3, 15) е основа на общението с истината. Той е категоричен, че „онези, които принадлежат към Църквата Христова *обитават* в истината; онези, които не обитават в истината, не принадлежат и към Църквата Христова“. — *Опровержение на писмото на антиохийския патриарх* 3 (В, 627).

¹³ Вж. Μαντζαρίδου, Γεώργιος, Παλαμικά, 197: „Ако човекът прекъсне връзката си с истината, той престава да участва в Божията благодат и да бъде член на Църквата“.

¹⁴ Св. Григорий Палама, *Беседа* 60, 3. Той очевидно не следва схоластицизираните схеми, които ограничават светотайствения живот на Църквата до т. нар. *седем тайнства*, и в това отношение у него откриваме същия подход като този в светотайственото богословие на св. Николай Кавасила. По-подробно вж. Ματσουκα, Νικόλαος, Ἡ διδασκαλία τοῦ Νικολάου Καβάσιλα γιὰ τὰ μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας // Πρακτικά Θεολογικοῦ Συνεδρίου εἰς τιμὴν καὶ μνήμην τοῦ σωφωτάτου καὶ λογιωτάτου καὶ τοῖς ὅλοις αγιωτάτου οσίου πατρὸς ἡμῶν Νικολάου Καβάσιλα τοῦ καὶ Χαμαετοῦ, Ἱερά Μητρόπολις Θεσσαλονίκης, Θεσσ. 1984, 117–131.

¹⁵ Вж. св. Григорий Палама, *Беседа* 16 (PG 151, 216A).

¹⁶ Когато говори за дара на *осиновлението*, св. Григорий Палама, подчертава, че то е свързано с преодоляването на всички *природни* отношения (без те да се унищожават) и със създаването на *нови* отношения в Духа в тялото на Църквата. Вж. *Против Акиндин*, 3, 11, 37 (Г, 191); вж. също *Беседа* 56, 7; 57, 7.

на спасението и възможност за приемане на вечния нетленен живот¹⁷. Като следва светоотеческото предание, св. Григорий Палама вижда в тайнството на Кръщението еклисиалния *начин*, по който светотайствената благодат възстановява и *просветлява* това, което е *по образ* (κατ' εἰκόνα) и прави възможно неговото осъществяване в *по подобие* (καθ' ὁμοίωσιν), което означава достигане пълнотата на ипостасно-личното съществуване, т. е. на *обожение* (θέωσις)¹⁸. В Кръщението човекът получава *ново съществуване* и *ипостас по Христа* (τό κατὰ Χριστὸν ὑποστῆναι — според израза на св. Николай Кавасила)¹⁹ и едновременно с това му се дарува светотайствената нетварна благодат на Духа²⁰, която *обновява* всички аспекти на човешката психосоматична ипостас²¹ и възпълва екзистенциално-нравствените усилия на човека да израства харизматично в дара на новия живот в Христос. Тайнството на Кръщението е *топоса* и *тропоса*, по който благодатта извършва *осиновлението* на вярващите в Христос, която преобразява тяхното биологично съществуване: „Всички кръстени в Христа, какво Павел казва, „облечени в Христа”, бидейки деца по природа на други, свръх природата [си] стават [родени] от Христа, Който побеждава така природата. (Πάντες γὰρ οἱ κατὰ Χριστὸν βαπτισθέντες τὸν Χριστὸν ἐνδυσάμενοι κατὰ Παῦλον, ἑτέρων ὄντες παῖδες κατὰ τὴν φύσιν, ὑπὲρ φύσιν γίνονται παρὰ Χριστοῦ τοῦ νικῶντος οὕτω τὴν φύσιν)“²². Тайнството на Кръщението придава на истината за човека и неговото обожение едно същностно *есхатологично* измерение, тъй като в него човекът придобива дара на обновлението, осиновлението и обожението като харизматичен плод от участието в *новия* начин на съществуване на Христос, но пълнотата на това осиновление и обожение ще се открие в есхатологичната перспектива на охристовеното и оцърковено творение в Духа²³. По такъв начин богословието на Кръщението открива хоризонта на една светотайствена онтология, в която антропологията и аскетиката са органично свързани с еклисиологията и получават своя жизнен екзистенциален смисъл в

¹⁷ Вж. св. Григорий Палама, *Беседа* 51, 3.

¹⁸ Вж. св. Григорий Палама, *Против Акиндин* 5, 23, 91. Тук той следва бл. Диадок Фотикийски, според когото благодатта на Кръщението едновременно възстановява *образа* и дава сили за придобиването на *подобие*. Вж. *Гностически глави* 89.

¹⁹ Св. Николай Кавасила, *За живота в Христос*, 1, 12.

²⁰ Св. Николай Кавасила подчертава, че чрез Миропомазанието (което в православното предание е органично свързано с Кръщението) на кръстеният се даруват *енергиите* (= нетварната благодат) на Светия Дух. Вж. *За живота в Христос* 3, 1–4. Св. Григорий Палама подчертава пневматологичното измерение на тайнството Миропомазание, защото чрез него Божията благодат се вселява в човешкото сърце, а човекът се *запечатва* с печата на осиновлението в деня на спасението. Вж. св. Григорий Палама, *Беседа* 16 (PG 151, 213B); 50, 4.

²¹ Св. Григорий Палама говори за *възкресението на душата* още в настоящия живот [вж. *Към Ксения* (PG 150, 1049D); *Беседа* 16 (PG 151, 217AB); *Към Варлаам I*, 41 (A, 249)], но това по никакъв начин не изключва обновяването и освещаването и на тялото.

²² Св. Григорий Палама, *Беседа* 57, 15.

²³ Вж. св. Григорий Палама, *Беседа* 16 (PG 151, 216CD); 46, 1.

перспективата на охристовяването и оцърковяването на цялото творение в Христос, предвкусвано още *тук и сега* в Божествената Евхаристия.

Тайнството на Кръщението е събитие на реално възраждане и обновяване на човека; то е онтологична промяна на цялостната му психосоматична ипостас, но пълното преобразяване и победа над смъртта се осъществява в есхатона. В тайнството на Кръщението човекът става *нова твар* (срв. Гал 6,16) и придобива истинска свобода (тъй като законът на греха и смъртта е победен), но този *дар* трябва да бъде запазен и „актуализиран“ чрез съдействието на човешката свободна воля²⁴, и това е светотайнствената основа на богословието на подвига. В Тайнството Кръщение човекът получава дара на новия живот в Христос и благодатните сили да напредва и израства в този живот, което конституира светотайнствено-аскетическата синергия на подвига и благодатта в живота на Църквата. Тайнството Кръщение е диалогична есхатологична среща с Христос, която се осъществява с *участието и подражанието* на кръстения в Неговата смърт и Възкресение и затова по своята природа християнският начин на живот е винаги *подражание* (μίμησις) *на Христос*²⁵ в смисъл на *живеене* на новата *ипостас по Христа* в тази светотайнствено-аскетическа синергия. Животът в Христос предполага личната нравствено-екзистенциална борба и подвиг²⁶ за *запазването* дара на обновлението и обожението²⁷ и за „актуализирането“ му по харизматичен начин в пространството на личното съществуване, което придава дълбок светотайнствено-литургичен смисъл на всяко нравствено-екзистенциално усилие на човека *да ходи в обновения живот* (срв. Рим. 6,4), т. е. на цялото богословие на подвига²⁸. „Осиновлението, придобито чрез Кръщението е в същността си „потенциално“, тъй като кръстеният е получил благодатта да стане съобразен с човечността на Христос”²⁹. Това „потенциално” осиновление може да достигне своята пълнота и „действителност” само чрез напредването в новия живот в Христос, защото в Църквата тези, които са родени и се хранят с Христос, напредват в нейния богочовешки начин на живот в степенята, в която са достигнали пълнотата на Христовата възраст и съвършенство (срв. Еф. 4,19)³⁰. В тази „динамична” перспектива св. Григорий Палама поставя светотайнствената онтология на Църквата като екзис-

²⁴ Вж. св. Григорий Палама, *Беседа* 38, 8.

²⁵ Вж. св. Григорий Палама, *Беседа* 16 (PG 151, 217CD); 57, 8.

²⁶ Според св. Григорий Палама живата вяра се изразява в дела и те са необходими за причастността към вечния живот.

²⁷ Благодатта на Кръщението е изцяло дар и остава завинаги в човека, но ако кръщелната благодат е незаличима, то запазването на чистотата и освещаването зависи от свободната воля на вярващия. Вж. *Беседа* 28 (29), 7. Вж. също св. Симеон Нови Богослов, *Практически и богословски глави* 109–110.

²⁸ Вж. св. Григорий Палама, *Беседа* 16; 21; 30 (PG 151, 213B; 277B; 385AB). Този принцип е залегнал в структурата на съчинението на св. Николай Кавасила *За живота в Христос*. Вж. особено *Слово* 1, 31.

²⁹ Παυκάζουλου, Σταύρος, Κοινωνία θεώσεως, 440.

³⁰ Срв. св. Григорий Палама, *Беседа* 16, 38.

тенциално-соотириологична рамка и контекст на автентичния християнски живот и вижда в подвига екзистенциално-нравственото усилие на вярващия да „актуализира” благодатта, придобита в светотайствения живот на Църквата. За него самата „природа” на светотайствения живот предполага личното участие и подвиг на човека, защото ако тайнствата не се съпровождат от пазенето на Божиите заповеди, не спасяват „автоматично” този, който живее без покаяние³¹.

Тайнството на Божествената Евхаристия. Св. Григорий Палама поставя в центъра на църковния живот и етос участието в тайнството на Евхаристията като условие за принадлежност към пълнотата на литургичния живот на Църквата, към нейната истина и единство³². В следването на този принцип великият исихастки богослов обосновава автентичността на своето богословие в известното си *Изповедание на вярата*: „Приемаме всички църковни предания, писани и неписани, и преди всички най-тайствената и свещена служба (Литургия) и причастие и Събрание (литургично), от което идва и съвършенството на всички останали служби, в което (тайнство) за спомен на Онзи, Който, Сам Себе си не унижавайки, се е понизил и е взел тяло и е пострадал заради нас, по Неговата богоизказана заповед и самодействие (αυτοουρίαν) стават свещенодействия и обожени най-божествени дарове, хлябът и чашата, и се извършва самото онова живоначално тяло и кръв и се дарува неизказаното причастяване и общение с Исус на онези, които благочестиво пристъпват”³³. Този текст очертава принципната еклисиологична позиция на св. Григорий Палама, който разбира Църквата като *евхаристийна общност*, която иконизира Царството Божие и възплъщава истината за новия начин на съществуване на Христос чрез нетварната благодат на Светия Дух, Който я конституира като Тяло Христово и *общност на обожението* (κοινωνία τῆς θεώσεως). В тази еклисиологична перспектива тайнството на Божествената Евхаристия е пространство за харизматичното участие в този нов начин на съществуване на Христос, тя е *топоса* и *тропоса* на автентичната диалогична есхатологична среща с Христос до пълното *единение* с Него³⁴ във възкресеното общение и живот на църковното Тяло Христово — истина, която придава на обожението дълбок *христологичен* и *еклисиологичен смисъл*. Евхаристията открива онтологичната истина за новия човек в Христос и става *топос* и *тропос* на автентичното обожение и охристовление на човека като харизматичен плод от *съединението* му с

³¹ Вж. св. Григорий Палама, *Беседа* 38, 11 и 7. Тук той прави аналогия с израилтяните в пустинята и подчертава, че малцина от тях са достигнали до обетованата земя. По същия начин тайнствата в Църквата няма да доведат до спасение и тяхната обожаваща благодат няма да действа магически в тези, които са се отдалечили от Бога.

³² Св. Григорий Палама е смятал въздържанието на Варлаам от участие в Евхаристията по време на престола му на Изток като несъмнено доказателство — и то не формално — че той не принадлежи към Православната църква. Вж. *Триади в защита на свещенобезмълвстващите*, 3, 1, 5 (А, 619).

³³ Св. Григорий Палама, *Православно изповедание на вярата*.

³⁴ Вж. св. Григорий Палама, *Беседа* 59, 2.

възкръсналото и обожено Тяло Христово³⁵ като източник на нетварната обожаваша благодат. Участието в Божествената Евхаристията е светотайствено-еклисиологичният начин на участие в новия начин на съществуване на Христос, т. е. в неговата обожена човешка природа, което позволява на св. Григорий Палама да изтълкува екзистенциално-сотириологичните аспекти на истината за нетварните божествени енергии в един ясен светотайствено-еклисиологичен контекст³⁶.

Тайнството на Евхаристията е еклисиалният начин за участие в ипостазиранията обожена човешка природа на Христос, която е проникната от нетварната божествена енергия (чрез която нашата човешка природа може да бъде причастна на Бога, т. е. да *участва* в божествения живот) и именно в тази светотайствена перспектива се съсредоточава учението за причастността към нетварните обожаваша енергии³⁷. В този смисъл тайнството на Евхаристията е пространство за участие в богоподобната ипостазирана човешка природа на Христос³⁸ като онтологичен „топос“ на обожението, което в антропологична перспектива означава, че събитието на личността е „придобиване“ и „напредване“ по благодат в ипостасния начин на съществуване на Христос. Доколкото в Христос *обитава цялата пълнота на божеството телесно* (срв. Кол. 2, 9), то евхаристийното участие в Неговото Тяло е всъщност участие в нетварната благодат и енергия на Христос чрез Духа, което превръща Евхаристията в онтологично пространство за обожението в Христос. „Това — пише св. Григорий Палама — е чудо ненадминато: Христос се съединява дори и с човешките ипостаси, като се прониква с всеки вярващ чрез участието с Неговото свето Тяло, и ставайки едно тяло с нас, и правейки ни храм на цялото Божество“³⁹. Богоподобната ипостазирана човешка природа на Христос е неизчерпаемият източник на освещаване и благодат, в която се претворяват евхаристийните дарове⁴⁰ — благодат, която прави човека причастен на Христос, която освещава, просветлява и обожават⁴¹. В тайнството на Евхаристията хлябът и виното се претворяват в Тяло

³⁵ Вж. **Μαντζαρίδου, Γεώργιος**, Παλαμικά, 192. В този смисъл трябва да се разбират светоотеческите изрази *да бъдем едно тяло с Христос, да бъдем едно тяло с Логоса* (св. Атанасий Велики и св. Григорий Нисийски) или *да бъдем едно тяло и кръв с Христос* (св. Кирил Йерусалимски). Вж. пак там.

³⁶ По-подробно вж. **Τσελεγγίδης, Δημήτριος**, Χάρη καὶ ἐλευθερία κατὰ τὴν πατερικὴ παράδοση τοῦ ἹΔ' αἰῶνα. ΦΘΒ 9, Θεσσαλονίκη, 1987, 124–140.

³⁷ Вж. **Μайендорф, Йоан**, Византийско богословие, С., 1995, 103.

³⁸ Вж. св. Григорий Палама, *Беседа* 56, 3–5. Вж. също *Против Акиндин* 3, 6, 13 (Г, 170–171).

³⁹ Св. Григорий Палама, *Триади* 1, 3, 38 (А, 449).

⁴⁰ Св. Григорий Палама разбира участието в Евхаристията като участие в обожената човешка природа на Христос и вярва, че хлябът и виното се претворяват в Тяло и Кръв, като дават участието в нетварните енергии, които конституират самата основа на тайнството. Вж. *За нетварните енергии* 36. Именно затова Акиндин го обвинява в *несторианство*.

⁴¹ В тази светотайствена перспектива трябва да се разбира и исихасткият опит на просветлението и виждането на нетварната светлина като *par excellence евхаристийна христофания*. „Съзерцаващите тайнствената Трапеза — пише св. Григорий — и стоящия на нея

и Кръв Христови, които даруват нетварните божествени енергии на всички, участващи в тайнството, и това различие между непричастната същност и причастните енергии е в центъра на светотайнствената онтология на Църквата⁴² и затова за св. Григорий Палама участието в Евхаристията е всъщност участие в превъзходното обожение⁴³. Чрез участието си в тайнството на Божествената Евхаристия вярващите участват по благодат в пълнотата на живота в Христос и по такъв начин Евхаристията става *тоπος* и *τροπος* на истинското просветление и обожение, т. е. на всяка харизматична проява на този живот, защото Светият Дух дарува пълнотата на нетварната божествена благодат в евхаристийното църковно Тяло Христово и тя става достъпна за неговите живи членове. Чрез тайнството на Причастието „нетварната благодат, която изпълва тялото и кръвта Христови, действа и ни просветлява по тайнствен начин, като потвърждава нашето осиновление в пълното единение и съчетаване с божествения живот. Чрез божественото Причастие ние ставаме съ-вечни, тъй като вкореняваме нашето тварно съществуване в нетварните енергии, които Светият Дух дарува чрез евхаристийното тяло на Христос“⁴⁴. Това екзистенциално-онтологично измерение на Евхаристията разкрива нейния дълбок *есхатологичен* смисъл като есхатологична среща на вярващите с Христос, която въвежда вярващите мистагогично в Неговия богочовешки начин на съществуване и им дарува есхатологичния дар на осиновлението и обожението във възкресеното общение и живот на църковното Тяло Христово⁴⁵. В евхаристийния опит на Църквата обаче есхатологичният дар на обожението не се разбира в категориите на някаква „трансценден-тална“ есхатология, а се преживява като *жива реалност* на обожението в

Хляб на Живота, виждат Самия възпоставен Логос Божий, Който е станал Плът и е започнал да обитава между нас; и ако някой направи себе си достоен така, че Той (Христос) да започне да обитава в него, той не само ще Го види, но и ще стане Негов причастник и ще го има обитаващ в себе си, и ще се изпълни с даруваната от Него божествена благодат (...); така и този се удостоява да види и да се наслади на това, в което по изрече на апостола искат да проникнат ангелите и чрез съзерцанието на всичко и чрез причастията, целият става боговиден”. — *Беседа* 20, 13. В същия дух св. Николай Кавасила пише: „Това тайнство (Евхаристията) е светлина за онези, които са вече чисти и очистени, за онези, които се очистват; тя е учител и изкусност за онези, които се борят против лукавия и против страстите”. — *За живота в Христа* 4, 2 и 15. По-подробно вж. Λουδοβίκου, Νικόλαος, πρωτ. Η εὐχαριστιακὴ ὄντολογία. Αθήνα, 1992, 64–65.

⁴² Вж. Παυκάζουλου, Σταύρος, Κοινωνία θεώσεως, 442. Върху този принцип изгражда съчинението си *За живота в Христа* и св. Николай Кавасила.

⁴³ Тук може да се види връзката на св. Григорий Палама с учението на св. Максим Исповедник, св. Симеон Нови Богослов и св. Николай Кавасила. Вж. Σωτηροπούλου, Χαραλαμβος, „Εὐχαριστία καὶ Θεώσις κατὰ τὸν ἅγιον Μάξιμον τὸν Ὁμολογητὴν καὶ τὸν Νικόλαον Καβάσιλαν”, Ἐκκλησία 10–16, 1974, 249–251, 281–282, 312, 356–357.

⁴⁴ Παυκάζουλου, Σταύρος, Κοινωνία θεώσεως, 444.

⁴⁵ Според Палама в Евхаристията есхатологичната пълнота на живота в Царството вече се осъществява и предвкусва още *тук* и *сега*, а чрез участието в нея вярващите получават залога на неизказаното общение с Христос в Царството и става наследник на бъдещия живот. Вж. св. Григорий Палама, *Триади* 1, 3, 35 (Α, 436).

Христос, към която човекът става причастен чрез благодатта на Духа във възкресеното общение и живот на църковното Тяло Христово⁴⁶.

По своята природа Църквата е *кинонийна* и тази нейна кинонийност се конституира от *органичното* (= онтологичното) единство на Христос и вярващите в Евхаристията⁴⁷, тъй като чрез нея те стават причастници и живи членове на Неговото църковно Тяло, стават едно тяло и един дух с Него. „Христос — пише св. Григорий Палама — става наш брат, защото става приятел с нас по тяло и кръв... Той ни прави Свои приятели, дарувайки ни благодатта на това Негово свето тайнство. Той ни свързва и ни съединява със Себе Си така, както женихът съединява невестата със себе си, чрез причастията на тази Негова Кръв, ставайки едно Тяло с нас“⁴⁸. Чрез причастията в Евхаристията се осъществява единението и взаимното проникване на Христос и всеки вярващ и на вярващите помежду им и това не е някакво морално единение, а е реално единение чрез светотайствената обожаваща благодат и енергия на Христос⁴⁹, която дарува всички *харизми* (= дарове, служения) в Тялото Христово. След ипостасното съединение на божествената и човешката природа Христос има „една и напълно неразделна Ипостас“, но в Евхаристията причастниците на Неговото Тяло и Кръв могат да станат участници в този нов ипостасен начин на съществуване на Христос (т.е. да станат *христообразни*) по изцяло еклисиологичен начин⁵⁰. Ипостасното единство на двете природи в Личността на Христос създава екзистенциално-онтологичната възможност за автентично единение, общение и приятелство между Бога и човека⁵¹ и в този смисъл св. Григорий Палама вижда в тайнството на Евхаристията най-пълното единение и общение с Христос⁵², което създава отношения на братство и приятелство и любов с Христос и ближните⁵³. Това придава на Евхаристията дълбоко *кинонийно* измерение и в този смисъл участието в нея конституира автентичните междуличностни отношения на общение и взаимност между Христос и членовете на негово-

⁴⁶ Вж. Μαντζαρίδου, Γεώργιος, Παλαμικά, 193.

⁴⁷ Вж. св. Григорий Палама, *Беседа* 56, 6. Той прави аналогия с биологичните връзки между децата и родителите и с отношенията в брака, като подчертава, че *единението* и *общението* с Христос в Евхаристията е много по-дълбоко от тези отношения. По-подробно вж. Μαντζαρίδου, Γεώργιος, Παλαμικά, 190.

⁴⁸ Вж. св. Григорий Палама, *Беседа* 56, 6.

⁴⁹ Вж. пак там.

⁵⁰ Вж. пак там.

⁵¹ Вж. пак там. Той говори за *приятелството* (φιλία) като *ново* диалогично отношение между Бога и човека, установено от Христос. Вж. *Беседа* 16 (PG 151, 204A). От своя страна св. Николай Кавасила говори за *закона на приятелството* (νόμος φιλίας) като посвещение и благодарение. Вж. *За живота в Христос* 6, 27.

⁵² Според св. Григорий Палама това единение превъзхожда и единението в брака. Вж. *Беседа* 56, 10.

⁵³ Св. Григорий Палама дори говори, че в Евхаристията Христос е станал отец на вярващите, защото се е жертвал за тях и майка, защото е дал своята плът и кръв за тях. Вж. *Беседа* 56, 11.

то църковно тяло, като едновременно с това е *екзистенциален призив* към вярващите за взаимно единство и общение в Христос чрез Светия Дух⁵⁴. Кинонийната природа на Църквата се конституира от нетварната благодат на Светия Дух, която претворява всички връзки в Тялото Христово в автентични и уникални междуличностни отношения на взаимност и любов в Христос чрез Духа. Тази еклисиологична истина е основен богословски аргумент на св. Григорий Палама срещу варламитското учение за *тварната благодат*, тъй като „тогава не би могло да съществува лично общение между Бога и човека, и оттук не би могла да съществува и истинска Църква”⁵⁵. Светотайнственият живот на Църквата е пространството, в което се конституират *нови* отношения между човека и Христос — *отношение*, което преодолява (без да унищожава) всички природни връзки⁵⁶ и конституира кинонийната природа на живота в Христос. Тази еклисиологична истина конституира кинонийния характер на живота в Христос и отнася събитието на обожението към събитието на най-дълбоко евхаристийно общение и взаимност на вярващите с Христос и помежду им — истина, която ще постави печата на кинонийността върху цялото богословие на подвига и обожението. В Евхаристията вярващите стават едно тяло с Христос, стават Негови *сътелесници* (σὺσσωμοί)⁵⁷ и тази еклисиологична истина конституира от една страна светотайнствената рамка на енергийното общение и перихоресис между Бога и човека, а от друга — придава онтологичен смисъл на подвига и обожението както христологично, така и еклисиологично. По такъв начин св. Григорий Палама разгръща цялото богословие на подвига и обожението в една ясна светотайнствено-еклисиологична рамка и контекст и отстоява истината за *светотайнствения* характер на нетварната благодат, която конституира харизматичното събитие на просветлението и обожението в Христос⁵⁸: доколкото тайнството на Евхаристията е център и пълнота на светотайнствения живот на Църквата, то тя е еклисиалният *топос* и *тропос* на харизматичното участие в събитието на обожението в Христос като раг

⁵⁴ Като тайнство на *общението* и *събранието* Божествената Евхаристия е „мястото” и „времето”, в което хлябът и чашата се освещават и дава на достойно пристъпващите вярващи истинско единение и отношение с Христос; дава им възможност да управляват началото на съвършения живот, да се обновяват и да се подготвят за приемането на вечните блага. Вж. св. Григорий Палама, *Десетослов на Христовото законодателство* 4 (PG 150, 1093D).

⁵⁵ Μαντζαρίδου, Γεώργιος, Παλαμικά, 196. Вж. също св. Григорий Палама, *Беседа* 15 (PG 151, 188B).

⁵⁶ „Чрез Неговата (Христовата) благодат — пише св. Григорий Палама — всички сме едно в нашата вяра в Него и създаваме едното тяло на Неговата Църква, имайки Него за един Глава, и ни се дава да пием от един дух чрез благодатта на Светия Дух, и сме приели едно Кръщение, и една е надеждата във всички нас, и имаме един Бог (Който е) над всички неща и с всички неща и във всички нас”. — *Беседа* 15 (PG 151, 188B).

⁵⁷ Вж. св. Григорий Палама, *Триади*, II, 2, 12 (A, 518); *Беседа* 20, 13; 56, 3–5. За израза *сътелесници* и *съткръвници* в светоотеческото предание по-подробно вж. **Јевтић, Атанасије**, Еклисиологија св. апостола Павла, Врњци–Требиње, 2006, 119–127.

⁵⁸ Според него просветлението и обожението на светиите е плод на светотайнствената благодат. Вж. св. Григорий Палама, *Опровержение* 5, 75 (Г, 344).

excellence еклисиологично и киновийно събитие. Последната цел на богочовешката икономия на Христос е *възглавяването* на цялото творение като *оцърковено* Тяло Христово⁵⁹ и в тази перспектива обожението придобива едно същностно *еклисиологично* измерение и критерий, доколкото открива онтологичната истина за *новата твар* в Христос като негово оцърковено тяло. В тази еклисиологична перспектива св. Григорий Палама ще разкрие истината за обожението като *par excellence еклисиологично* събитие, което е възможно в пълнота в Църквата като *общност на обожението* (κοινωνία τῆς θεώσεως).

Събитието на участието в тайнството на Евхаристията придава евхаристиен характер на църковния етос, който се ражда от диалогичната есхатологична среща и взаимност на Христос и вярващите в дара на евхаристийното общение и любов⁶⁰. Участието в Евхаристията е *еклисиалният* начин, по който Христос чрез дара на Своята обожаваща благодат „влиза“ и „обитава“ в дълбината на човешкото съществуване, но това събитие предполага винаги личното самовластно нравствено-аскетическо усилие (= подвиг) и екзистенциалната борба на човека за придобиването на *свещения* начин на живот, даруван му светотайнствено от Христос чрез благодатта на Светия Дух. В тази перспектива нравствено-аскетическите усилия за покаяние и подвиг не са резултат от „автономните“ усилия на човека, а се раждат от достойното му желание да споделя евхаристийния етос на Църквата и в този смисъл са харизматични плодове от участието му в светотайнствения живот на църковното тяло. Затова и исихасткият богослов никога не свързва *правилото на благочестието* (което означава в тайнството на Евхаристията да се участва *достойно*⁶¹, с вяра в нейния „духовен“ смисъл⁶² и *чиста съвест*⁶³, с изпитване на себе си и покаяние⁶⁴) с „индивидуализирането“ на евхаристийния църковен етос, а вижда в него начин за култивирането и запазването на този евхаристиен етос, който ражда автентичното покаяние като „отваряне“ към и „предаване“ на Бога (който преобразява човека от *недостое*н в

⁵⁹ Вж. св. Григорий Палама, *Триади* 2, 3, 39 (А, 563); *Беседа* 2 (РГ 151, 284А). По-подробно вж. Λουδοβίκος, Νικόλαος, прот. Ἦ κλειστή πνευματικότητα..., 241 и сл.

⁶⁰ Евхаристията е проява на евхаристийната любов на Христос към нас, като нейното начало е *подобие*то, а нейният връх — в *единението*. Вж. св. Григорий Палама, *Беседа* 56, 6–7.

⁶¹ Св. Григорий Палама подчертава, че вярващият трябва да изпитва себе си преди да пристъпи към приемането на св. Причастие и че не трябва да се причастява *недостойно без да различава Тялото Господне* (срв. 1Кор. 11, 29); вж. *Беседа* 56, 3–4. Разбира се, това изискване за *себеизпитване* и за *достойно* пристъпване към св. Причастие няма нищо общо с пиетисткия морализъм, който е подчинил участието в Евхаристията на чисто „индивидуални“ (морални или психологически) критерии, чужди на автентичния църковен етос.

⁶² По този повод св. Григорий Палама пише: „Защото осветеният Хляб прилича на коприната, която скрива Божеството... ако обръщаш внимание само на неговия външен вид, няма да ти бъде от полза; но ако познаеш неговия дух и *гледаш* (ὀράς) Хляба *духовно* (πνευματικῶς), причастявайки се с него, ще приемеш живота“. – *Беседа* 5.

⁶³ Вж. св. Григорий Палама, *Беседа* 56, 7; срв. *Беседа* 31, 15.

⁶⁴ Вж. св. Григорий Палама, *Беседа* 60, 5–6.

достоен)⁶⁵. В рамките на този евхаристиен етос постоянното причастяване с евхаристийните дарове не се преживява като „механично“ освещаване на вярващите, а изисква личното екзистенциално-нравствено усилие на човека да отнесе цялото си битие към Бога и да го направи *топос* на въплъщаването на този евхаристиен етос, т. е. да го преобрази харизматично в един евхаристиен (= еклисиален) начин на съществуване⁶⁶. Според исихасткия учител *правилото на благочестието* се изгражда върху принципа за *постоянното* причастяване на вярващите с Тялото и Кръвта Христови: „През този ден (неделя) — пише исихасткият учител — *постоянствай* в Божия храм и пребивавай на събранията в него. Причастявай се със Светото Тяло и Кръвта Христови с чиста вяра и с неосъдна съвест; управлявай началото на свършения живот, обновявай себе си и се подготвяй за приемането на вечните блага⁶⁷, което обаче винаги се преживява като призив за въплъщаването на този евхаристиен начин на съществуване в пространството на личния живот, призив за постоянното *запазване* (вж. Рим. 12,2) на дара на живота в Христос⁶⁸ — истина, която придава на подвига дълбок светотайнствен и еклисиологичен смисъл. По такъв начин всички нравствено-екзистенциални усилия на човека да се подвизава и да живее живота в Христос получават дълбок *еклисиологичен* смисъл, тъй като подвигът или живеенето в Църквата имат за свой последен *телос* участието в тайнството на Евхаристията⁶⁹ или, казано с други думи, *съ-живеенето* с Христос в светотайнствено-аскетическата синергия на свободата и благодатта.

2. Принципът за синтеза на светотайнствения и подвижническия живот

Исихасткият богословски етос се ражда от светотайнствено-аскетическата *синергия* в живота на Църквата и този принцип за *единство* и *синтез*⁷⁰ конституира органичната връзка на тайнствата и подвига⁷¹ и

⁶⁵ Вж. св. Григорий Палама, *Беседа* 5.

⁶⁶ Разбира се, св. Григорий Палама не използва тези изрази, но ясно говори за органичното свързване на живота на вярващите със светотайнствения живот на Тялото Христово. Вж. *Беседа* 56, 16; вж. също св. Максим Исповедник, *Глави за богословието и домостроителството* I, 67 (PG 90, 1108B).

⁶⁷ Св. Григорий Палама, *Десетослов на Христовото законодателство* 4 (PG 150, 1093D). Като архиепископ на Солун св. Григорий Палама често в своите беседи увещава вярващите да присъстват на неделните литургични събрания и да се причестяват без разлика и неосъдително с Тялото и Кръвта Христови. Вж. *Беседа* 16, 16; 17; 22; 8, 8; 38, 10.

⁶⁸ Вж. св. Григорий Палама, *Беседа* 56, 14; срв. св. Николай Кавасила, *За живота в Христа* 4, 2; 6, 56.

⁶⁹ „Причестявайки се с кръвта на Христовия завет — пише св. Григорий Палама — не трябва с *делата* (διὰ τῶν ἔργων) да направим този завет *непостоянен* (ἀβέβαιον)”. — *Беседа* 56, 9.

⁷⁰ Ставрос Ягазоглу подчертава, че цялата мисъл на св. Григорий Палама има *синтетичен* характер. Вж. Γαυκάζουλου, Σταύρος, Κοινωνία θεώσεως, 425.

⁷¹ В своите *Триади* св. Григорий Палама цитира един текст на Дионисий Ареопагит от *За*

е сигурна *еклисиологична* предпоставка и критерий за автентичността на *живота в Христос*⁷². В перспективата на тази светотайнствено-аскетическа синергия тайнствата и подвигът, обожавашката благодат и екзистенциално-нравственото усилие за нейното лично приемане и „активиране“ от страна на вярващия са два аспекта на едно единно в своята „онтология“ благодатно събитие на живота в Христос, който *се живее* харизматично в църковното Тяло Христово. Именно затова св. Григорий Палама обосновава своето богословие на подвига в контекста на светотайнствената онтология на Църквата (като следва принципа, че всички служби получават своето *съвършенство* в Литургията)⁷³ и вижда в отделните *степен*и на духовния живот — очистиане, просветление и обожение — харизматични плодове на същия този живот в Христос, даруван на човека по светотайнствен начин в тялото на Църквата⁷⁴ и „актуализиран“ свободно и лично в живота на всеки вярващ. В перспективата на тази светотайнствено-аскетическа синергия св. Григорий Палама утвърждава *еклисиологичните* критерии на исихасткия аскетичен и мистичен опит, от една страна, и дълбокия *сотириологичен* смисъл на учението за нетварния характер на благодатта, което не позволява „автономизирането“ и „механизирането“ на подвига и обожението.

Принципът на светотайнствено-аскетическата синергия в паламитско-то богословие на подвига не може да бъде разбран, ако не се вземе предвид полемичният контекст, в който великият исихаст отстоява дълбокия

църковната йерархия, който показва традиционното за преданието отношение на органичен синтез на светотайнствения и подвижническия живот. Вж. *Триади*, 2, 1, 44 (А, 505). Важно е да се подчертае, че в случая той полемизира с Варлаам и привежда аргументи, чрез които обяснява съвършенството като *уподобяване на Бога* и постигането му чрез *любящото изпълнение на Божиите заповеди* (Вж. *Триади* 2, 1, 40; 2, 3, 3: „Всъщност, когато великият Дионисий... определено казва, че *уподобяването на Бога и единението с Него се достига само чрез божествените заповеди*“; вж. също 2, 3, 72–77; 2, 1, 42–44; 1, 1, 4), а не чрез философско знание и навика на природното подражание (Св. Григорий Палама се стреми да докаже, че богопознанието не се основава върху диалектическия силогизъм на философията, а върху опитния метод на светоотеческото богословие. Вж. *Триади* 2, 1, 40–44. Именно по този повод той привежда и текста от *За божествените имена* (РГ 3, 684В) на Дионисий Ареопagit).

⁷² За традиционното православно разбиране на органичната връзка на Литургията и подвига по-подробно вж. **Радовић, Амфилохије**, *Литургия и подвижничество // Църква, Православие, Евхаристия* (Кратка антология на съвременното сръбско богословие), ч. I, С., 1999, 169–192.

⁷³ Тук обаче не става дума за някакъв *приоритет* на аскетическия път на единение с Бога пред светотайнственото участие в божествения живот, тъй като те са два аспекта на едно цялостно в своята онтология събитие на обожението. В случая подвигът на любящото спазване на Божиите заповеди има функцията на богословско доказателство в полемиката срещу Варлаам, докато опитът от светотайнствения живот остава винаги нещо скрито, тайнствено и неизследимо. Вж. св. Григорий Палама, *Против Варлаам II*, 19 (А, 271).

⁷⁴ Очистиането и просветлението се осъществява чрез действието на нетварната божествена благодат, която чрез Светия Дух пребивава в психосоматичното съществуване на всеки кръстен, освобождава го от всеки грях и е начало на неговия нов живот. Вж. св. Григорий Палама, *Беседа* 54, 15. Вж. също св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 1, 20 и особено *Слово* 2.

екзистенциален смисъл на обожението като основна истина на православната христология, сотириология, антропология и еклисиология. Св. Григорий Палама обосновава истината за светотайнствено-аскетическата синергия на подвига и благодатта в контекста на полемиката си срещу Варлаам и неговото учение за благодатта и обожението и по думите на Ставрос Ягазоглу „всичко, което той е написал за подвига, просветлението и обожението не е имало за цел просто защитата на многовековната исихастка традиция на Изток, а преди всичко защитата на православната вяра, която Варлаам поставил под съмнение с възгледите си”⁷⁵. Като следва принципите на една подчертано *антропоцентрична* духовност, калабрийският монах отстоявал позицията, че знанието на езическата мъдрост е условие за човешкото усъвършенстване⁷⁶, и въз основа на това създава една аретологична теория, според която обожението не е *благодатен дар*, а резултат от естественото подражание, способност и постижение на човека в усилието му да достигне морално съвършенство. Като отхвърля радикално учението за нетварната благодат и опита от благодатното обожение, калабрийският философ свежда духовността до *моралното* „подражаване” (*imitatio*) на Христос или само до *добродетелния навик* (*habitus*), придобит чрез човешкия подвиг с евентуалната помощ от Бога посредством даруването на някаква сътворена благодат⁷⁷. Варлаам затваря благодатта и обожението в „един античен тип аретология” и разбира божествената благодат „просто като *природен навик* на всяка разумна природа, който се активира изключително чрез подражанието. По този начин придобиването на добродетелите е и самото усъвършенстване или обожение”⁷⁸. Под влияние на платонизма Варлаам вижда в аскезата начин за умъртвяването на страстната част на душата и достигането до пълно *безстрастие* (*ἀπάθεια*) и *безчувственост*, водещо до истинско *съзерцание* — което е тъждествено с пълното *съвършенство* — и в същността си е проява на един характерен антропологически минимализъм. Исихасткото богословие на подвига и обожението трябва да се разбира в контекста на паламитската полемиката срещу пълното *автономизиране* на подвига (който свежда духовността до добродетелния навик и природното подражание на Христос) и срещу учението на Варлаам за *тварния* характер на благодатта (което всъщност отчуждава подвига и обожението от светотайнствения живот на Църквата), определено от св. Григорий Палама като „*хула* срещу Светия Дух” и като *месалианство*. Тази богословска по-

⁷⁵ Γαυκάζουλου, Σταύρος, Κοινωνία θεώσεως, 429. За Варлаам богословието се изчерпвало с рационалния апофатизъм и със спекулативната аналогия, поради което отхвърля всички тварни „символи” (т. е. акциденциите на тварната благодат), които са постижими за сетивата или за разума. Вж. св. Григорий Палама, *Триади* 2, 3, 50 (А 582).

⁷⁶ Вж. св. Григорий Палама, *Триади* 1, 1, 4; 2, 1, 34; 2, 3, 75 (А, 363–364, 495, 607–608).

⁷⁷ Вж. **Јевтић, Атанасије**, Литургија и духовност // **Јевтић, Атанасије**, Духовност православља, Београд, 1990, 104.

⁷⁸ Γαυκάζουλου, Σταύρος, Κοινωνία θεώσεως, 431. Според Варлаам съвършеният човек е този, който съчетава в единство заповедите на Свещеното Писание и философското знание, тъй като двете имат една и съща цел. Вж. св. Григорий Палама, *Триади* 2, 1, 5 (А, 469).

зиция намира своето еклисиологично потвърждение в Светогорския томос (2): „Онзи, който казва, че съвършеното съединение с Бога става (τελεισθε = извършва се) без боготворящата (της θεολογίου = обожаващата) благодат на Светия Дух, а само чрез подражаване и отношение (τη μιμησει τε και σχεσει), подобно на онези, които имат един и същ нрав (τους ομοηθεις) и се обичат взаимно, и онзи, който смята боготворящата Божия благодат за *навик* (εξι, лат. habitus) на разумната природа, придобит само чрез подражание (δια μιμησεως, лат. imitatio), а не смята (тази благодат) за свръхестествено и неизказано сияние (т. е. светлина) и за божествена енергия, която невидимо виждат и неразбираемо разбират онези, които биват удостоени с нея — такъв нека знае, че без да знае е изпаднал в заблудата на месалианите”⁷⁹. Определянето на варламитското разбиране за духовността като *месалианско* има предвид „автономизирането” на подвига и обожението от светотайнствения благодатен живот на Църквата и радикалното отчуждаване на антропологията и аскетиката от еклисиологията. Затова и определението *месалианско* трябва да бъде херменевтичният ключ за изследването на паламитското разбиране за светотайнствено-аскетическата синергия на подвига и благодатта, която конституира автентичния църковен етос и едновременно с това е *противоотрова* срещу модерните и постмодерните форми на криптомесалианство, които отчуждават (и често пъти „механизират”) подвига и обожението от евхаристийния етос на Църквата.

Основната цел на св. Григорий Палама в полемиката му срещу Варлаам е да утвърди богословски *причастността* или *общението* с нетварната Божия благодат като предпоставка и рамка на *свещения начин на живот*⁸⁰, което му позволява да постави актуалните въпроси за *богопознанието*, за *добродетелта* и *обожението* в един изцяло библейски и светоотечески контекст, с което по думите на Ставрос Ягазоглу „се връща към единния и синтетичен възглед за отношението между тайнствата и подвига”⁸¹. В борбата си срещу Варлаам св. Григорий Палама защитава опита от органичния синтез и перихоресис (взаимопроникване) на светотайнствения и подвижническия елемент на живота в Христос, тъй като според него основна цел на духовния живот е *усвояването, запазването* и *пълното участие* в несътворените енергии, които вярващите приемат по светотайнствен начин в тялото на Църквата⁸² и чрез екзистенциалното усилие на подвига ги „актуализират” самовластно в пространството на личното си съществуване. Принципът за органичния синтез на светотайнствения и подвижническия живот се потвърждава от факта, че личният опит на исихаста никога не се мисли като нещо автономно, а открива своята пълнота в литургичния църковен живот и етос и винаги има за цел по-дълбокото интегриране на човека в харизматичната пълнота на живота в Христос, проявена в евхаристийната общност

⁷⁹ *Светогорски томос*, 2 (Συγγράμματα), т. 2, 570.

⁸⁰ Вж. св. Григорий Палама, *Триади* 2, 1, 34.

⁸¹ Γιακάζουλου, Σταύρος, Κοινωνία θεώσεως, 437.

⁸² Вж. св. Григорий Палама, *Беседа* 54, 15.

на Църквата, и именно това прави подвига *par excellence* *еклисиологично* събитие⁸³.

В най-дълбоката си структура богословието на св. Григорий Палама пред-полага органичната връзка на подвига със светотайнствения живот като пространство за участие в нетварната божествена благодат (което за светотеческото богословие е немислимо, освен като светотайнствено събитие)⁸⁴ и в този смисъл органичната връзка на тайнствата с цялостната практика на подвига е основен принцип на исихасткото богословие. В перспективата на светотайнствено-аскетическата синергия богословието на подвига и обожението не може да бъде мислено извън органичната му връзка със светотайнствената онтология на Църквата и именно в този синтез на тайнствата и подвига се съдържа *еклисиологичният* критерий на принципа за синергията между благодатта и свободата — принцип, който има жизнено значение за исихасткото богословие на подвига⁸⁵. Според св. Григорий Палама светотайнствената онтология на Църквата е пространството за „въплъщаването“ на богочовешката икономия на Христос в живота на вярващите — които са членове и съ-телесници на Неговото църковно Тяло, но приемането на нетварната божествена благодат в църковните тайнства не е „механичен“ процес, нито става по силата на някаква „необходимост“, а изисква личното екзистенциално-нравствено (= аскетическо) усилие за „актуализирането“ на благодатния дар в пространството на личното съществуване и именно това придава на подвига *еклисиологичен* смисъл⁸⁶. В тази светотайнствено-аскетическа синергия подвигът е винаги *еклисиално* събитие, което е плод на онтологичния перихоресис и синергия на нетварната божествена благодат с човешката свобода⁸⁷, но доколкото тази благодат се дарува на човека винаги по *светотайнствен* начин в църковното Тяло Христово, то всички харизматични плодове на живота в Христос са *par excellence* *христологични* и *еклисиологични* прояви, които придават на всички „елементи“ на аскетическата практика еклисиологична функционалност. В тази еклисиологична перспектива подвигът — който обхваща спазването на заповедите и практикуването на добродетелите — не е *самоцел* и не може да бъде мислен „автономизирано“ или „извън“ светотайнствения живот на църковното Тяло Христово, защото именно той е еклисиалното пространство на онтологичния перихоресис и синергия с нетварната благодат на Светия Дух,

⁸³ Св. Григорий Палама поставя знак на равенство между службата, литургичното събрание и Евхаристията като неразделни и неотделими моменти на едно и също тайнство. Вж. неговото *Православно изповедание на вярата*.

⁸⁴ Вж. **Јевтић, Атанасије**, Литургија и духовност, 104–105.

⁸⁵ Тази тема е изследвана подробно от Д. Целенгидис: **Τσελεγγίδης, Δημήτριος**, Χάρη καὶ ἐλευτερία κατὰ τὴν πατερικὴ παράδοσιν τοῦ ἸΔ' αἰῶνα. ΦΘΒ 9, Θεσσαλονίκη, 1987.

⁸⁶ Пример за това е *покаянието*, което е връщане към Христос и обновяване на благодатта, получена при Кръщението. Вж. св. Григорий Палама, *Природни глави* 55 (PG 150, 1160D–1161A); *Беседа* 31 (PG 151, 389D–392A).

⁸⁷ Вж. **Τσελεγγίδης, Δημήτριος**, Ορθόδοξη θεολογία καὶ ζωὴ (Μελέτες Συστηματικῆς Θεολογίας). Θεσσ., 2005, 69–105.

която прави възможно истинското обожение⁸⁸. По такъв начин паламитското богословие ни разкрива как светотайнствената онтология става еклисиологичния критерий за правилното разбиране на принципа за *синергията* между Божията благодат и човешката свобода⁸⁹ като автентичен израз на асиметричната христология⁹⁰: светотайнствената благодат се дава като *дар*, а човекът самовластно и действено приема да участва в този дар. Животът в Църквата е винаги екзистенциално-нравствено усилие и подвиг за харизматичното напредване и израстване на човека в новия начин на съществуване на Христос, но този живот е винаги харизматичен плод от онтологичния перихоресис и синергия с нетварната божествена благодат във възкресеното общение и живот на църковното Тяло Христово. В тази перспектива всички етапи на напредването и възрастването в духовния живот — *очистяване, просветление и обожение* — са израз и проява на цялостното онтологично събитие на „засаждане“ и участие в светотайнствения живот на църковното тяло; те са динамичен процес на благодатен подвиг чрез пазенето на *богопоучителните* заповеди и придобиването на *богоподобните* добродетели със *съдействието* на Духа. Това означава, че отделните „елементи“ на подвига не са „автономни“ постижения на човека, а начини и пътища за харизматично напредване в светотайнствено дарувания *еклисиален* начин на съществуване и са опитно потвърждение на принципа за светотайнствено-аскетическата синергия на подвига и благодатта в тялото на Църквата.

Литература:

Γιαγκάζουλου, Σταύρος, *Κοινωνία θεώσεως*. Αθήνα, 2001.

Григорий Палама, *Аподиктично слово*.

Григорий Палама, *Беседи*.

Григорий Палама, *Десетослов на Христовото законодателство*.

Григорий Палама, *Опровержение*.

Григорий Палама, *Православно изповедание на вярата*.

Григорий Палама, *Природни глави*.

Григорий Палама, *Против Акиндин*.

⁸⁸ Именно това „автономизиране“ на подвига и обожението е осъдено в *Светогорския томос* като „месалианство“. Според еп. Атанасий Йевтич „от този текст във всеки случай не трябва да се заключава, че православният духовен живот не включва в себе си и истинската човешка нравственост, човешкото нравствено усъвършенстване и въздигане, нравствено-духовната хуманизация на човека и въобще подвига и усилието на човека да подражава чрез своята добродетел на Бога. (...) Цитираният текст иска да подчертае преди всичко цялостната истина за пълната и автентична православна духовност, т. е. че православният духовен живот не се изчерпва само с нравствеността, добродетелта, добродетелния навик (habitus), с моралното „подражаване“ на Христос, с подражаването на Бога“. — **Јевтић, Атанасије**, Литургија и духовност, 104.

⁸⁹ По-подробно вж. **Τσελεγγίδης, Δημήτριος**, Χάρη καὶ ἐλευθερία..., 124–140.

⁹⁰ Вж. **Γιαγκάζουλου, Σταύρος**, *Κοινωνία θεώσεως*, 447.

- Григорий Палама, *Против Варлаам*.
- Григорий Палама, *Триади*.
- Григорий Палама, *Триади в защита на священобезмълвстващите*.
- Дионисий Ареопагит, *За божествените имен*.
- Николай Кавасила, *За живота в Христос*.
- Николай Кавасила, *Тълкувание на светата Литургия*.
- Симеон Нови Богослов, *Практически и богословски глави*.
- Зизијулас, Јован, *Еклицсиолошке теме*. Нови Сад, 2001.
- Јагазоглу, Ставрос, *Светотајински исихазам — Свети Григорије Палама у историји и садашњости*. Србиње-Острог-Требиње, 2001.
- Јевтић, Атанасије, *Еклицсиологија св. апостола Павла*, Врњци-Требиње, 2006.
- Јевтић, Атанасије, *Духовност православља*, Београд, 1990.
- Јевтић, Атанасије, *Литургија и духовност*, Београд, 1990.
- Светогорски томос*.
- Каприев, Георги, *Византијската философија*. С., 2001.
- Λουδοβίκου, Νικόλαος, *Ἡ εὐχαριστιακὴ ὄντολογία*. Ἀθήνα, 1992.
- Λουδοβίκος, Νικόλαος, *Ἡ κλειστὴ πνευματικὴ καὶ τὸ Νόημα τοῦ Ἐυτοῦ*. Ἀθήνα, 1999.
- Майендорф, Йоан, *Византијско богословие*, С., 1995.
- Манτζαρίδου, Γεώργιος, *Παλαμικά*. Θεσσαλονίκη, 1973.
- Ματσουκα, Νικόλαος, *Ἡ διδασκαλία τοῦ Νικολάου Καβάσιλα γιὰ τὰ μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας — Πρακτικὰ Θεολογικοῦ Συνεδρίου εἰς τιμὴν καὶ μνύμην τοῦ σωφωτάτου καὶ λογιωτάτου καὶ τοῖς ὅλοις ἀγιωτάτου οσίου πατρὸς ἡμῶν Νικολάου Καβάσιλα τοῦ καὶ Χαμαετοῦ, Ἱερά Μητρόπολις Θεσσαλονίκης, Θεσσ. 1984*.
- Σωτηροπούλου, Χαραλαμβος, *„Εὐχαριστία καὶ Θέωσις κατὰ τὸν ἅγιον Μάξιμον τὸν Ὁμολογητὴν καὶ τὸν Νικόλαον Καβάσιλαν”*, *Ἐκκλησία 10-16*, 1974.
- Радович, Амфилохие, *Литургија и подвижничество — Църква, Православие, Евхаристия (Кратка антология на съвременното сръбско богословие)*, ч. I, С., 1999.
- Τσελεγγίδης, Δημήτριος, *Χάρη καὶ ἐλευτερία κατὰ τὴν πατερικὴ παράδοση τοῦ ἸΔ' αἰῶνα*. ΦΘΒ 9, Θεσσαλονίκη, 1987.

Свилен Тутеков

Великотрновски универзитет „Св. Кирило и Методије“
Православни богословски факултет, Велико Трново

Осврт на „синергију“ Светих тајни и подвига у богословској мисли Светог Григорија Паламе

Предмет истраживања је органска синтеза светотајинског и подвижничког живота као темељан еклисиолошки принцип у теологији Светог Григорија Паламе. Аутор настоји да теолошко учење Светог Григорија Паламе увек претпоставља принцип светотајинско-аскетске *синергије* који даје животу у Христу дубоко еклисиолошки смисао и егзистенцијално-социјалну перспективу. По њему темељни принцип Паламитске теологије је да светотајинска онтологија црквеног етоса има своји „ороси“ у Свете тајне Крштења и Божанске Евхаристије које садрже и „вазглављују“ целокупну икономију спасења. Уколико је светотајински живот *θωϊος* и *πρωϊος* учествовања човек у телу Цркве, односно у *живој* у *Христју* он је онтолошки темељ и еклисиолошки оквир сваког наравствено-аскетског (= егзистенцијалног) напора човека у напредовању и узрастању у дарованом животу у Христу. Аутор настоји да у паламитској теологији не може се говорити о некој „аутономизацији“ подвижничког живота, и стога се он може схватити једино као наравствено-егзистенцијални напор у активизирању нестворене благодати која се дарује човеку кроз Свете тајне, то јест на потпуно еклисијални начин, у црквеном Телу Христовом. Основни закључак у студије је да принцип органске синтезе и „синергије“ светотајинског и подвижничког живота остаје својеврсни херменеутички кључ и еклисијални критеријум осмишљавања целокупног духовног наслеђа паламитске теологије.

Key words: паламитска теологија, светотајинска онтологија, нестворена благодат, синергија, врлина, молитва, обожење.

Датум пријема чланка: 28. 2. 2011.

Датум прихватања чланка за објављивање: 23. 3. 2011.