

БОГОСЛОВСКИТЕ ДЕБАТИ ВЪВ ВИЗАНТИЯ ПРЕЗ XIV В. В ИСТОРИЧЕСКИ АСПЕКТ

1. ВЪВЕДЕНИЕ

ИЗВОРИ И ОСНОВНИ ИДЕИ НА ВИЗАНТИЙСКОТО БОГОСЛОВИЕ

2. ХАРАКТЕРИСТИКА НА КОНФЛИКТА МЕЖДУ ВАРЛААМ И ГРИГОРИЙ ПАЛАМА 1337 – 1341 г.

Богословските дискусии за характера на Таворската светлина и несътвореността на Божествените енергии, започнали през 1337 г., се разпалват значително към края на 1340 г.. Двете противопоставящи се тези се подкрепят съответно от една страна от Григорий Палама (1296 - 1359), който защитава реалното участие в Божеството и пълнотата на богопознанието, и от друга – от Варлаам и Григорий Акиндин, които застъпват идеята за едно по-скоро интелектуално богопознание, богопознание “по косвен път”, «теология като наука». Както доц. Каприев справедливо отбелязва, «спорът не е директен конфликт между византийската мисловност и западноевропейската схоластика, нито учението на Палама е съзнателна опозиция срещу томизма или номинализма, които Палама изобщо не познава»¹. За какъвто и да било “византийски томизъм” можем да говорим едва след 1354 г., когато съчиненията на Тома от Аквино започват да се появяват и на гръцки език.

Характеризирайки богословския дебат между Варлаам и Григорий Палама, нямаме право да говорим не само за сблъсък между византийското богословие и латинството, но дори и за конфликт между богословието и философията. Всички тези абсолютизиращи изказвания са собствено некоректни. Пред нас стои една дискусия, която се води в границите на византийската култура и се обуславя от различен прочит на изтъкнати църковни авторитети, от които на първо място ще споменем Дионисий Ареопагит².

Тук е мястото да подчертаем, че са повърхностни опитите, превърнали се доскоро в клишета, според които паламизмът и варлаамитството се противопоставят като платонизъм срещу аристотелизъм. Не е тайна, че именно платонизмът е онова философско учение, което поради радикалната си несъвместимост с източното богословие подлежи на трикратно осъждане от

¹ КАПРИЕВ Г., *Системни елементи на философско-богословското мислене във Византия* (под печат в изд. “ЛИК”).

² Вж. КАПРИЕВ Г. *Антиапофатичното тълкувание на Дионисий при Григорий Палама*, (под печат в изд. “ЛИК”).

страна на Православната църква³. Така например, идващото от Платон популярно схващане, че умът трябва да се отдели от тялото, за да съзерцава духовния свят на идеите, Палама нарича «връх на елинската заблуда, корен и извор на всяка какодоксия, откритие и учение на демони, майка на глупостта и дете на безумието»⁴. От страна на Палама позоваването на езическите философи, което може да бъде както с позитивен, така и с негативен оттенък, е анонимно и става най-често посредством израза “οἱ ἰξω φιλοσῆφοι”⁵. Своите противници, които са «извъртели силата на истината в противопоставянето ѝ с лъжеименното знание и лъжеубедителността на софистиката»⁶, Палама вижда заплетени в хомонимии и противоречия, представящи се като диалектика⁷. Майендорф⁸ свежда съдържанието на проблемите, станали предлог за разрива между византийския исихазъм и теологическия метод на Варлаам, до няколко основни пункта, които за по-голяма яснота ще представим – леко видоизменени – в табличен вид.

ПРОБЛЕМ	ГРИГОРИЙ ПАЛАМА	ВАРЛААМ
1. Има ли богоподобавашо различие между несътворена същност и несътворена енергия в Бога?	ДА	НЕ
2. Ако различие между същност и енергия съществува, енергията сътворена ли е или несътворена?	НЕСЪТВОРЕНА	СЪТВОРЕНА
3. Ако името <i>Бог</i> (θεός) е име на енергия, изпада ли се в двубожие?	НЕ	ДА
4. Съществува ли действително и реално, причастие (μετοχή) на човека в Бога?	ДА	НЕ
5. Ако съществува причастие (μετοχή) в Бога, това причастие в същността ли е, в енергията или е природно подражание?	В ЕНЕРГИЯТА	ПОДРАЖАНИЕ

Варлаам и Григорий Палама всъщност тръгват от една и съща изходна точка – свършената непознаваемост на Божествената същност. Калабриецът обаче, абсолютизирайки силата на апофатическото богословие, стига само

³ Вж. Лосев А. *Очерки античного символизма и мифологии*, Москва 1993, с. 860 – 879.

⁴ *За свещенобезмълстващите*, MPG, t. 51, col. 1108C.

⁵ Вж. *Апология срещу Варлаам и Акиндин*, III, 25.

⁶ Пак там.

⁷ *За свещенобезмълстващите*, MPG, t. 51, col. 1108D.

⁸ Cf. MEYENDORFF J. *Introduction a l'etude de Gregoire Palamas*, Paris, 1959, p. 147

дотук: общуването с Бога може да бъде осъществено само по косвен път, чрез някакво природно подражание (μῦθος τις φυσικῆ) или нравствено усъвършенстване. Бездната между човека и Бога, между творението и Твореца е категорично и отчайващо непреодолима. На това Палама възразява: «Но ако обожествяващият дар на Духа е сътворен и е само навик или природно подражание, както увърта този, който се опитва да ни обърка, то богоуподобилите се светии не надрастват своята природа, не са се родили от Бога (Иоан 1: 13), не са дух от Духа роден (Иоан 3: 6), нито пък са един дух с Господа, като съединени с Него (1 Кор. 6: 17)»⁹.

Солунският светител, приемайки аксиоматичната непознаваемост на Божията същност, продължава напред. Енергията е различна от същността, но е неотделима, защото тя е *изливане* на благодатта, а това, което се излива, не се отделя от природата на изливащия се. Енергията е проява и изява на неизявяващата се същност. Тази концепция е сама по себе си не толкова апофатична, колкото катафатична. От гледна точка на Христовия разум това е единственият път към срещата на човека с Бога, към познаването на Непознаваемия.

«Вкусете и ще видите, колко благ е Господ» (Пс. 33: 9) – за Варлаам този израз е само реторична фигура, метафора, а за Палама това е недвусмислена гаранция за възможността от реално причастяване с несътворената Божественост. Участието в тази Божественост е реално, чрез него се осъществява единението на човека с Бога и получаването на Божията милост, което води до богоуподобяване. Резултат от всичко това е обожението, при което човекът става *бог по благодат*. Но за да има истинско, а не метафорично, единение с Бога, необходимо е, щото сътвореният човек да стане причастен на несътворената енергия, която представлява *излизане* на Бога от непристъпността на Неговата същност. Ако енергиите са сътворени, те са част от творението и следователно не биха могли да единят човека с Несътворения. В такъв случай всеки духовен подвиг е безсмислен, той не може да промени радикално човешката природа.

По своя характер и по начин на изява енергията има много имена: *образици, предопределения, осъществявания, причастия, логоси...* Към всички тези категории спадат благостта, силата, премъдростта, справедливостта и всичко, което се казва, че е *около същността*. Невъзможно е благостта да е сътворена, защото тогава трябва да признаем, че преди тя да бъде сътворена, е нямало благост и следователно Бог не е бил благ. Съществуването на енергиите не се обуславя от сътворението на света, именно защото светът е бил сътворен и съществува чрез несътворената енергия. Ето защо, въпросът сътворени ли са или не Божествените енергии е от толкова изключително и важно значение за духовния път на християнина.

Ако енергиите са сътворени, то както те, така и целият свят, са били сътворени непосредствено от Божията същност, което означава, че тя изобщо не

⁹ Апология срещу Варлаам и Акиндин, III, 2.

е непристъпна и непознаваема, щом като е допуснала непосредствено участие в творението. Следователно, оттук излиза, че буквалистичното настояване за съвършената непричастност и простота на Бога, изказвани под формата на една абсолютизирана апофатика от Варлаам, води до отричане на непричастността и простотата, а умереното отношение на Палама към апофатиката, туширана в причастността на несътворените енергии, представлява тържество на разума и принципната логическа последователност, при която стъпка по стъпка се отстранява всяко недоразумение, а катафатичната и апофатичната теология се синтезират в едно – богословието на исихазма.

Съборът от 10 юни 1341 г.

Запознал се с току-що обнародваната втора триада от поредицата §Υπρ τῆν Περὶ Πσυχαζώντων¹⁰ на Григорий Палама, Варлаам отговаря със съчинението Κατὰ Μασσαλιανῶν, а през октомври 1340 г. се отправя към Константинопол, като съсредоточава около себе си множество привърженици, които започват да приписват на исихастите прозвищата *подлеци*, *измамници* и *κωκοδῆξοι*. В това време Палама се намира на Света гора, където получава подкрепата на монашеството в известния *Светогорски томос* (Τόμος Ἁγιορειτικῆς). Тези събития намират своето място в историята на Никифор Григора – привърженик на Варлаам по отношение концепцията на последния за богопознанието. В *Ромейска история* четем:

Варлаам, страхувайки се да не бъде разкъсан от ръцете на аскетите, повечето от които се били събрали от Атон, а други обитавали *областите* около Солун и Византион <...> отишъл пръв при Константинополския патриарх и при тамошното събрание на епископите, за да обвини Палама не само в омфалопсихия¹¹ и

¹⁰ *За священобезмълстващите*, Γρηγόριου τοῦ Παλαμῆ Συγγρημματα (ed. P. CHRESTOU), Thessalonike 1966, vol. 2.

¹¹ Сложна дума, съставена от корените на ὀμφαλῆς (пъп) и ψυχή (душа). Имайки предвид исихасткия молитвен метод, Варлаам се шегувал, че според Палама душата се намира в пъпа на човека, или, по-точно, цел на исихастката молитва била уж душата да се събере в тялото. Срещу тези клевети Палама пише в своите триади. Например: «мнозина се гневят на някои от нас, пишейки, че съветваме начинаещите да гледат в себе си и, докато издишват, да насочват ума си навътре, като възразяват, че умът не е разделен от душата. “След като не е разделен, а е вътре в нея, как тогава някой би могъл да га насочва навътре”? Още ни обвиняват, че, казвайки това, се опитваме да вдигваме Божествената благодат през ноздрите си» (MPG, CL, 1101C – 1104A). И по-нататък: «Никому не би минало през ума, че разсъдъкът е разположен в пръстите, в очите, в ноздрите или пък в устните. Всички обаче са съгласни, че той се намира вътре в нас. Някои са на различно мнение относно това с кой вътрешен орган си служи той? Едни го поставят в мозъка – като в някакъв акропол, а други му дават седалище в средата на сърцето <...> Ние сами обаче точно знаем, че нашето разумно начало не се намира вътре в нас като в делва, понеже е безтелесно, нито пък е извън нас, защото е единно, но е в сърцето, като в орган. Научили сме това не от човек, а от Оня, Който е

неправилен *подход* към молитвата, но вече и в богохулно богословие, тъй като – казва той – в мистическото богословие и учението на Църквата въвеждал празни понятия, които – разправя – изглеждат изпълнени със самохвалство и предубеденост¹².

Григорий Акиндин – добър познат както на Варлаам, така и на Палама – се опасява, че спорът може да придобие опасен мащаб и да навреди на Църквата¹³, поради което заема сложна позиция: от една страна по въпроса за несътвореността на енергиите той застава зад Палама (макар че според последния това е инсинуация¹⁴), но от друга старана подкрепя отрицателното отношение на Варлаам към молитвения метод на исихазма. Акиндин е убеден, че разрешаването на възникналия богословски дебат – теоретически и аскетически – може да бъде постигнато единствено чрез свикването на църковен събор. На същото мнение е и Палама, който вече се заема да отговаря на Варлаамовите обвинения в Κατὰ Μασσαλιανῶν с третата триада от поредицата §Υπὲρ τῶν Περὶ τῆς Πνευματικῆς Ἐνέργειας и третото писмо до Акиндин.

Константинополският патриарх Йоан XIV Калека (1334 - 1347) вече не вижда друг изход освен свикването на събор, който ще даде правото на двете страни да защитят позициите си. Варлаам ще бъде призован като обвинител, а Палама – наред всички, които го подкрепят – ще трябва да се яви като обвиняем. По това време обаче в Солун се намира и Анродинк III (1328 - 1341), който не се поколебава да демонстрира своята подкрепа към Палама – негов приятел от детинство.

Григорий Акиндин не остава безучастен. Щом научава за подкрепата, която монасите оказват на Палама, изпада в известно смущение. За да помири враждуващите страни, Акиндин решава да извика някои общи познати на Варлаам и Палама, които да спомогнат в начинанието му. Така например, той призовава Давид Дисипат, който се подвизава в манастира, основан от св. Григорий Синаит на планината Парория – на границата между Византия и България. В действителност, Давид вече е пристигнал в Константинопол преди Палама. Освен това Акиндин изпраща до Йоан Калека писмо, в което коментира

сътворил човека и Който казва в Евангелието: “не това, що влиза в устата, осквернява човека, а онова, що излиза из устата, то осквернява човека <...> защото от сърцето излизат зли помисли” (Мат. 15: 11, 19)» (MPG, CL, 1105B – 1105D).

¹² NICEPHORUS GREGORAS, *Historia Romana*, I, 3: «Πθεν καὶ δεῖσας ἢ Βαρλαάμ, μὴ χερσὶν ἢ σκετῶν διασπαραχθῆ, πλειόνων ἢδη συνηθροισμένων ἢκ τε τοῦ Παθωνος, καὶ ἴσοι περὶ Θεσσαλονίκην καὶ Βυζάντιον ἴσαν ἰνδαιτιμένοι <...> ἢκει πρὸς τὴν Κωνσταντινουπόλεως ἄρχιεπίτην καὶ τὴν ἵκεῖσε τὴν ἐπισκοπῶν ἰμῶν γυριν, οὐ μόνον Ὀμφαλο υχίας καὶ σφαλλομῆνης ἐχθρὸς τῷ Παλαμῷ ἰγκαλῶν, ἴλλ' ἴδη καὶ βλασφημοῦ θεολογίας, ἴτι καινοτῆρας (φησὶν) ἐσῆγει φωνῆς ἴν τῷ μυστικῷ τῆς ἴκκλησίας θεολογῆς καὶ θεωρίας τερατεῖεται βλῶπειν κῆμπου καὶ οὐσσεως μῆλα μεστῆς».

¹³ Cf. Πρὸς Δαυῖδ Δισπάτον, cod. Ambros. gr. 290, 75.

¹⁴ Cf. Ἐπιτολῆ, cod. Scorial. gr. III – 11, Φ–III-11, 234.

проблема за различието между същност и енергии в Бога така, сякаш неразбирателството между Палама и Варлаам не е толкова съществено¹⁵.

Самият Палама се отправя към Константинопол през май 1341 г., след като получава патриаршеската призовка. С него тръгват неговите поддръжници, между които учениците му Исидор, Доротей и Марк. По-късно Исидор ще стане митрополит на Монемвасия, а сетне ще се издигне и до поста Константинополски патриарх (1347 - 1349). Братята Доротей и Марк, наричани Влатис, ще основат манастир в Солун, а първият от тях ще бъде избран и за Солунски митрополит след 1370 г.

Цялата държава е ангажирана с процеса, обществото проявява невиджан интерес към тези събития. Това е видно и от свидетелството на Никифор Григора:

Тогава било известно, че съдът ще се събере в най-великия храм на Божията Премъдрост, при присъствието на неговия василевс, с избрана част от държавната власт и всички по-образовани мъже. В определения срок всички били пристигнали – не само тези, които били принудени по необходимост, но и трудно преброима тълпа простолудие¹⁶.

Съборът заседава само един ден – 10 юни 1341 г. – под председателството на Андроник III, който има здравословни проблеми, но за заседанието успява да закрепи малко здравето си. На заседанието, наред с Иоан Калека, взимат участие и множество епископи, архимандрити, игумени, държавни мъже и самият Иоан Кантакузин¹⁷.

Пръв има думата обвинителят. Варлаам се обръща към монасите с въпроси от догматическо естество, отнасящи се до основния спорен пункт между него и Палама – различието между същност и енергии в Бога. Патриархът призовава да се прочетат каноните, съгласно които епископите трябва да формулират своето становище¹⁸.

Монасите изграждат своята защита, следвайки обвинителната теза, изложена от Варлаам в Κατὰ Μοσσαλιανῶν, където обвиненията се свеждат до два основни пункта:

- *Обвинение в двубожие* предвид учението на исихастите за несътворените Божествени енергии в отличие от несътворената Божествена същност¹⁹.

¹⁵ Cf. Ἀπόγος πρὸς Ἰωάννην Καλλίκαν, Th. Uspenskiĭ, *Sinodik*, 1893, p. 86

¹⁶ NICEPHORUS GREGORAS, *Historia Romana*, I, 4: «Ποθεν ἔκυροῦτο συγκροτηθῆναι δικαστήριον ἕν τῷ μεγίστῳ νεῖ τῆς τοῦ θεοῦ Σοφίας, παρῆντος καὶ βασιλῶς αὐτοῦ μετὰ τῶν τῆς συγκλήτου λογῶδων, καὶ ἴσοι τῶν σοφωτέρων ἄνδρῶν. Ἰκεν ἂ προθεσμίᾳ καὶ παρῶσαν ἴπαντες, οἱ μὲν οἱ ἴσοι τῆς χρείας ἔνῳγκΨ δουλεῖοντες ἴσαν, ἄλλ' ἴδη καὶ δημῶδης ἴχλος οἱ ἴστα ἴριθμητῆς».

¹⁷ Cf. Βρχὴ χρονικῶν 31, Loerentz, *Orient. Christ. Periodica* 30 (1964), p. 41.

¹⁸ Cf. Συνοδικῆς τῆμος PG, 681C. Съгласно 64 правило на VI Вселенски събор, единствено духовниците имат право да поучават и да се изказват публично от позицията на учителското си достойнство и в силата на притежаваната от тях благодат.

- *Обвинение в месалианизъм* предвид исихаската молитвена практика, ориентирана към Иисусовата молитва.

След като съчинението на Варлаам е вече прочетено, защита се заема да докаже, че:

- Таворската светлина не е сетивна и не е по-долна от ума, а е несътворена и Божествена.
- Исихастите не са като месалианите, които признават само молитвата *Отче наш*, и когато се обръщат с думите на Иисусовата молитва *“Сине Божи...”*, не игнорират другите две Лица на Св. Троица.

Андроник III, прекъсвайки дискусията, изразява своето съгласие с думите на защитата, което е ясен знак, че заседанието ще приключи бързо. Варлаам изпада в безисходно положение и търси подкрепата на Кантакузин, но онзи му отговаря, че трябва да се съобразява с мнението на монасите, които са най-вещи в тези въпроси. Останалите участници също се съгласяват с мнението на автократора, който вече е постановил заседанието да бъде затворено, «за да не би до народа да достигнат някакви свещени тайни на богословието, които не са за непосветени»²⁰. След като събитията се развиват по такъв светкавичен начин, едва с настъпването на вечерта – както пише Григора – «зрелището приключило»²¹ в полза на Палама и исихастите. Поради скорошното приключване на процеса, не остава време да се издаде синодален томос – или по-скоро Иоан Калека, който не симпатизира на Палама, е склонен да оповести решенията на събора само с патриаршеска енциклика, според която 1) Варлаам и всички, които заедно с него говорят и пишат срещу исихастите, трябва да понесат наказание, а 2) съчиненията им да бъдат предадени на църковните власти за унищожение²².

Само няколко дни след това – на 15 юни 1341 – в манастира на Св. Богородица Одигитрия, след тежко боледуване, Андроник III предава Богу дух.

¹⁹ ГРИГОРИЙ ПАЛАМА, *Апология срещу Варлаам и Акиндин*, I, 3: «Варлаам и Акиндин, дето проповядват две Божествености на Бога - сътворена и несътворена, наричат Божията същност висша Божественост, а всяка обща проява и благоподобаваци енергия - сътворена Божественост, която е нисша спрямо Божията същност. Вследствие на това те обвиняват тези, дето не са избрали да богохулстват по техния начин, но считат, че Бог е несътворен както по същност и Ипостаси, така и по благоподобаваци енергии и прояви. Сетне обвиняват и другите, които доказват в съгласие с богословите, че по отношение на Несътворения и Единия нищо измежду тези неща не може да се приложи като по-висше или по-нисше».

²⁰ NICEPHORUS GREGORAS, *Historia Romana*, I, 4: «τῶ μὲν οὖν τῆς Πγκαλουμῆνης θεολογίας σιωπῆ κρῖπτεσθαι δεῖν Ἰνομῖσθη, τοῦτο μὲν καὶ διττῶ μὲ δεῖν τῶ Περὶ τῆς θεολογίας μυστηρια βεβῆλοις τοῦ δῆμου προτῆεσθαι Ἰκοαῖς τοῦτο δὲ καὶ Ἰνα μὲ δῆκας Ἰ τῆπου γλῆττης καὶ γνῆμης διδῆντος τοῦ Βαρλαμ δῆκας βλασφῆμου τε καὶ Ἰκαῖρου θεολογίας Ἰφλων φανῆ καὶ Ἰ Παλαμῆς, κῆντεῖθεν Ἰντῆ τῆς Ἰρμοττοῖσης τοῖς πρῆγμασιν εῖρῆνης καὶ εῖταξῆας θῆρυβος γῆνηται καὶ Ἰτῆκμαρτος σῆγχυσις».

²¹ Ibid. I, 5: «Ἰσπῆρας γε μὲν Ἰοῖσης τῆ θῆατρον διελλῆετο».

²² Cf. MIKLOSICH – MÜLER, *Acta et Diplomata* I, p. 210; 'Αναῖρεσις γρῆμματος Καλλῆκα 28; 'Αναῖρεσις Ἰξηγῆσεως τῆμου Ἰπῆ Καλλῆκα 12.

Варлаам вероятно се обнадеждава, че при това положение ще може да обърне обстоятелствата в своя полза, но влиянието на Григорий Палама вече е толкова голямо, че калабриецът, «дълбоко наскърбен и засрамен, решил с изпънати платна да се отправи към Италия – при латинските нрави и учения, с които е бил откърмен»²³.

Съборът от август 1341 г.

След събора от 10 юни и след бягството на Варлаам антипаламитските настроения преминават в друга фаза. Оправдани, исихастите не скриват ентузиазма и радостта от своята победа, което не се приема добре от Акиндин. От своя страна Палама продължава да проповядва и доизяснява учението за несътворените Божествени енергии все по-смело и по-открито, с което вероятно цели да предизвика Акиндин, когото схваща като скрит привърженик и последовател на Варлаам. Към това време се датира и написването на първата книга от 'Απολογία κατ' Βαρλαάμ καὶ 'Ακίνδυνον²⁴, в която е изложена защитната теза на Палама по въпроса за различието между Божествена същност и Божествени енергии – един трактат, целящ *post factum* да запамети съдържанието на богословската дискуссия от юнския събор.

Григорий Акиндин не прикрива несъгласието си с Палама по проблема за същността и енергиите и всячески се опитва да обвини Палама, търсейки предлог било в неговите съчинения, било в тези на Варлаам, било в каноните и в решенията на току-що отминалия събор. Палама пише:

<...> след като бе изобличен от нас на събор, Варлаам избяга отвъд границата от срам. Обаче след неговото бягство ние наследихме друг почитател на Варлаам, който сетне, както сами виждате, се заплете в същите безсмислици. Този другият, за да не загуби нищо то хитростта на Варлаам, понеже не би се опитал да ни обвинява, говорейки истината, погледна към лъжата и клеветите. И така, като изтръгна онова, което е написано от нас, той го изкриви по най-различен начин със злонамерени отнемания, прибавяния и изводи²⁵.

Нещо повече, Акиндин смело приема предизвикателството на Палама, макар че не е ясно дали постъпва така по собствено желание или се е оказал принуден от обстоятелствата. Желанието на Акиндин е повторното свикване на събор, който да преразгледа решенията от 10 юни. Разбира се, не бива да мислим, че не се е боял да не го сполети участта на Варлаам, чието име все още всява страх сред хората и всяко съотнасяне между него и Акиндин безспорно

²³ NICEPHORUS GREGORAS, *Historia Romana*, 1, 5: «ὁ μὲν Βαρλαάμ βαρεῖψ τὸ ἴκ τῆς ἀποσχίνης λῆπψ κῆτοχος γεγονὼς πλῆρεσιν ἰστοίσις ἴχετο ἰπιῖν ἰς Ἰταλλῶν καὶ τῶν Λατῖνων ἰθη καὶ δῖγματα, οἰς καὶ συντῖθραπτα».

²⁴ Γρηγορίου τοῦ Παλαμῆ Συγγρῆματα (ed. P. CHRESTOU), Thessalonike 1966, vol. 2.

²⁵ *Пак там*, II, 50.

вреди на последния. Все пак, Акиндин не събира достатъчно кураж, за да оглави една ясна и непоколебима опозиция срещу Палама.

За да не бъде заподозрян, че е последовател на Варлаам, Акиндин все пак декларира собственоръчно лоялността си към монашеството в писмен вид след среща в лаврата на св. Атанасий:

Собственоръчно писмо на Акиндин

След като се събрахме и обсъдихме различието, което имахме помежду си, благодарение на Христовата благодат се изясни, че отците са съгласни помежду си там, където бяха несъгласни, *както* и по отношение на светиите, и аз, съгласявайки се с тях във всичко, *за повече сигурност* собственоръчно записах настоящото съгласие.

*Григорий Акиндин*²⁶

Поддръжниците на Палама обаче не стигат само дотук – те преследват още по-радикално и категорично разрешаване на споровете, имаки предвид подкрепата на Кантакузин, който вече е епитроп на Йоан V Палеолог (1341 - 1391). Политическата ситуация е благоприятна, за да се свика нов събор, на който окончателно да бъде сломена антипаламитската партия. Йоан Калека, разбира се, не е ентузиазизиран от идеята: 1) той се опасява, че ще възникнат отново значителни догматически дискусии и 2) се страхува от евентуално разширяване на влиянието на Кантакузин, който по право ще трябва да председателствува бъдещия събор. Въпреки съпротивата, която патриархът оказва, съборът е свикан през август 1341 г. в катекумената на Константинополския храм “Св. София”. В Перϫ τοϫ τϫμου четем:

Опитвах се да организирам и втори събор, използвайки за предлог Акиндин, тъй че си послужиха със светската власт и се събраха по своя инициатива <...> архиереи и представители на държавата <...> пряко нашата воля²⁷.

Все пак, Калека взема участие на събора – след като всички вече са по местата си, в залата влиза Акиндин, а с него и патриархът. Акиндин е принуден публично да се отрече от книгата на Варлаам, която е основното му пособие при изготвянето на критиката срещу богословските възгледи на Палама. Всъщност, както изглежда, основната цел на бъдещия солунски архиепископ е 1)

²⁶ Γρηγορίου τοϫ Παλαμϫ Συγγρϫματα (ed. P. CHRESTOU), Thessalonike 1966, vol. 2., p. 16: «Τϫ τοϫ 'Ακινδϫνου οϫκειϫχειρον γρϫμμα. 'Επεϫ συνεληλϫθαμεν καϫ συνεζητϫσαεν περϫ τϫς διαφορϫς ϫς εϫχομεν περϫς ϫλλοις, ϫφϫνη δϫ χϫριτι Χριστοϫ ϫτι οϫ πατϫρες περϫς ϫ εϫχον διαφωνϫαν σϫμφωνοϫ εϫσιν ϫλλοις καϫ τοϫς ϫγϫοις, κϫ γϫ συμφωνϫσας αϫτοϫς κατϫ πϫντα, τϫν παροϫσαν συμφωνϫαν εϫς ϫσφϫλειαν οϫ ϫκειοχεϫρως ϫγρα α. Γρηγοριος 'Ακϫνδυνος».

²⁷ Перϫ τοϫ τϫμου, MPG, CL, 901: «ϫπειρϫθησαν καϫ δευτϫραν συγκοτηθϫναι σϫνοδον, ποιοϫμενοι περϫφασιν 'Ακϫνδυνον, ϫστε καϫ ϫχρϫσαντο τϫ κοσμικϫ ϫξουσϫψ <...> οϫ τε ϫρχιερεϫς καϫ οϫ τϫς συγκλϫτου <...> παρϫ γνϫμην ϫμετϫραν ϫξ οϫκονομϫς αϫτϫν».

публичната изповед на Акиндин, който трябва да се откаже от симпатиите си към варлаамитството пред най-висшата църковна инстанция – църковния събор, и 2) издаването на томос, т. е. подробен протокол, документиращ съдържанието на дискусиите и изхода на богословския спор. Палама постига своята цел:

Този тук [Акиндин, бел. м.] сега говори и постъпва по същия начин както Варлаам, само с тази разлика, че Варлаам след първия събор побегна, без дори да разбере до каква степен трябва да се срамува. А пък този тук, поради своето безсрамие, все се надяваше, че накрая ще спечели. И когато заради него се събра вторият събор, по тези въпроси той постанови същото, което бе постановено на първия. При произтеклите обществени събития Светейшият патриарх пожела заточението на тоя човек, след като изслуша опроверженията на самите вселенски съдии. А пък той, въпреки че вижда как народът бяга от него – поради което ние го умоляваме да стои настрана – и при всичко онова, което бе причинено срещу истината от него – и най-вече заради него, той все пак продължава да издига високо глас²⁸.

Изходът от събора, както изглежда, е предрешен. След известен обществен натиск патриархът издава така необходимия на паламитската партия томос, в който ясно е засвидетелствано разбирателството между Палама и Калека – едно твърде крехко скрепено разбирателство, както ще покаже историята по-нататък:

<...> подписахме, че виждаме твърде изчерпателното споразумение като двустранно, а не едностранно. А споразумението - това са *Светогорският* и *Синодалният томос*²⁹.

Всъщност, синодалният томос е написан в по-голямата си част от Палама – Калека е автор само на последните параграфи. В томоса са включени решенията и от първия събор, състоял се под председателството на покойния Андроник III. Акиндин, все пак, избягва наказание, тъй като публично се отрича от съчинението на Варлаам, което е осъдено от първия събор, а с него и всички, които са съгласни с тезите на калабриеця. В заключителните разпоредби томосът забранява писмено или устно да се възбуждат догматически дискусии, за да няма повод за съблазни в Църквата и да не се смущават душите на хората:

<...> с мъка, духовно прискърбие и запрещение постановяваме, щото по никакъв начин никой да не се изказва по догматически въпроси, предизвиквайки поради това догматически спор с други, нито писмено, нито говоримо, за да не би от малките съблазни, надигащи глава в Божията Църква, да се породи по-голямо смущение, безпокойство и трижди по-силно вълнение в душите на слушащите и по-неукрепналите³⁰.

²⁸ Григорий ПАЛАМА, *Апология срещу Варлаам и Акиндин*, II, 50.

²⁹ Cf. 'Αναρρεσις γρμματος Καλκκα, 28: «Ὅν γραπτον μὲν ἔστιν ἄλλο τὸν μολογῶν καὶ διεξοδικῶς τὴν καὶ διπλὴν ἴθ' ἡπληξ, ἃ τε γὰρ ἁγιορειτικὸς καὶ Συνοδικὸς τῆμος ἢ μετῆρα μολογῶα ἔστῃ».

Обобщавайки, можем да приемем, че съборите от юни и август 1341 г. затварят първия етап от духовно-политическите борби в размирните времена, предшествващи избухването на гражданската война след смъртта на Андроник III. След събора от август 1341 г. уважението към Палама нараснало неимоверно – царе и архонти го наричат «учител на благочестие, правило на свещените догмати, стълб на правата вяра и поборник на Църквата»³¹. Архиереите се обръщали към него като към неоспорим богословски авторитет, с което бил съгласен дори и неговият бъдещ непримирим противник – патриархът Йоан Калека³².

АПОЛОГИЯ СРЕЩУ ВАРЛААМ И АКИНДИН

Собствено първата книга на *Апология*-та е назована *За Божествената единност и различност* (Περὶ θεῶν καὶ διὰκρίσεως) и представлява обширен анализ на двете понятия съгласно *За Божествените имена* на св. Дионисий Ареопагит (пс.) – авторът и съчинението, които се четат с еднакво както на Изток, така и на Запад, но това не пречи да се тълкуват по съвършено противоположен начин. Проблемът, който се разглежда в първата книга, е формулиран по-обстойно в аналитичното подзаглавие:

В какъв смисъл Божествена единност и различност. И за това, че не само по Ипостасите, но и по общите прояви и енергии сме възприели различността у Бога. И за това, че сме приели да Го мислим съгласно всяка единност и несътворена различност, при все че Варлаам и Акиндин не са съгласни.

Основната защитна теза на Палама е твърдението, изказано в третото писмо до Акиндин: «едно е Божията същност, друго – същностната Божия енергия»³³. Формално, първата книга на *Апология*-та се дели по следния начин: Пролог (1 - 4). Проблемът се актуализира чрез цитат от св. Дионисий Ареопагит: «*посветените в тайните на нашето богословско предание казват, че Божествени единности са скритите и не проявяващи се свръхпробивания на свръхнеизречимата и свръхнепознаваема постоянност, а Божествени различности - благоподобаващите прояви и изяви на богоначалието. И като следват Писанията, те казват още, че от своя страна споменатата единност, а сетне*

³⁰ Cf. Συνοδικὴς τῆμος MPG CLI, 692C: «μετ' ὑμῶν θεῶν καὶ πνευματικῆς ἀσπτερίας καὶ πίτημσεως λῆγομεν μηκῆτι δογματίζεῖν ἅλως τινὲν ἰππντων, κινουπτα περὶ τοῦτων τε καὶ ἄλλων δογματικῶν λῆγον, οὔτε ἰγγρῶφως δηλαδὲ οὔτε ἰγγρῶφως, ἰς οἱ μικρῶν ἰντεῖθεν εἰς τὴν 'Εκκλησίαν τοῦ Θεοῦ ἰνακυπῆντων σκανδῶλων καὶ ὄυγῆσεως καὶ ταρχῆς καὶ σῆλου καὶ τρικυμῆς ἰπιγνομῆνης τὰς ὑχὰς τῶν ἰ κούπντων καὶ τῶν ἰκεραιοῦτων μεγῆστης».

³¹ Ἐγκῆμιον, MPG, CLI, 600A.

³² Cf. Γρηγορῶου τοῦ Παλαμῆ Συγγρῆμματα (ed. P. CHRESTOU), Thessalonike 1966, vol. 2., p. 19.

³³ Πρῆς'Ακῆνδύνον, III, 3.

и различността, имат някои особености, които също така са единности и различности³⁴».

Изложение (5 - 32). Темата се доразвива, като се разглеждат последователно 1) съвместното съществуване на единността и различността у Бога, и 2) се дефинират отделните им характеристики.

Епилог (33 - 35). Разглежда се въпросът защо след св. Дионисий богословите мълчат по проблема за различността в Бога. Палама е убеден, че Ареопагит е именно ученькът на св. апостоли Петър и Павел и предхожда във времето св. Григорий Богослов и преп. Максим Изповедник. Корените на учението за различността в несътворените енергии Палама открива още в книгата на прор. Исаия.

Варлаам и Акиндин се противопоставят на учението за несътворените енергии, понеже според тях Бог е проста същност и всяко Негово свойство, което се разглежда *около същността* (περὶ οὐσίας)³⁵, е вече сътворено. Когато някъде в светоотеческите съчинения се среща понятието *несътворена енергия*, тогава става дума за същността, а не за нещо различно от нея³⁶. Проблемът следователно е терминологичен, а не принципен. Според противниците на Палама *несътворена енергия* е синоним на *същност*, а всички останали свойства на Бога, които отците наричат също *енергии*, са сътворени и следователно са извън Самия Бог, Който е само същност и нищо друго.

За Палама разсъждения от този тип са повече от нелепи:

Варлаам и Акиндин казват, че благостта, мъдростта, силата, Божествеността, т.е. величието - тези невидими Божествени неща, съществуващи около същността и подобните на тях, са сътворени, понеже са около същността, ала не са същност. И понеже нямат ум да познаят и видят чрез творенията на Бога невидимото около Божията същност, упорстват на това, че Бог е само същност и само Божията същност е несътворена, като по този начин разделят Бога на сътворено и несътво-

³⁴ Св. Дионисий Ареопагит (пс.). *За Божествените имена*, 2, 4. MPG III, 640D - 641A

³⁵ Синонимен израз на *περὶ οὐσίας* (при/до същността).

³⁶ Варлаам сякаш пропуска, че неведнъж отците говорят и за *несътворени енергии*, което би било чиста проба многобожие, ако енергия тук означава същност. Описвайки от позицията на трето лице своя диспут с Палама, Никифор Григора цитира св. Василий, като влага думите в устата на своя опонент, в *Historia Romana*, III, 300, 5 – 13 [по TLG]: «αὐτὸ γὰρ ἐνέργειαι ἀπτόν, φησὶν, πρὸς ἑμὲ καταβαίνουσιν, ἃ δ' οὐσία ἀπτόν μὲν ἐστὶν ἀπτόν. τὰς οὐσίας οὐκ ἐνέργειαι εἰσὶν οὐδὲ θεὸς ἄλλος ἢ ἄλλας οὐσίας καὶ ἕκαστος, ἀπταὶ γὰρ εἰσὶν ἀπτόν, ἀπτόν, τὸ πειρὸν, τὸ τρεπτόν, τὸ πλοῦν, τὸ ἄναρχον, τὸ τελεῖτητον, ἢ σοφία, ἢ δύναμις καὶ τὸ τοιαῦτα, ἄλλα μὲν ἄντα παρὰ τὴν οὐσίαν, ἕκαστα δὲ, ἄλλο γὰρ τὸ ἄχρον καὶ ἄλλο τὸ ἄχρον καὶ διφύρον» - «Неговите енергии – казва [св. Василий, бел. м.] – слизат към нас, а същността Му остава непристъпна. Тези енергии Бог притежава, бидейки различен от тях [букв. “друг от други”] и те са несътворени, защото са самите промисли, прояви – вечното, непреложното, простото, безначалното, безкрайното, премъдростта, силата и подобните на тях, съществуващи като нещо друго до същността, но са нетварни, защото едно е притежаващото, а друго притежаваното, и то е различно от притежаващото».

рено и учат неразумно, че несътворената енергия по нищо не се отличава от несътворената същност³⁷.

Другаде добавя и следния аргумент:

Впрочем, те по този начин най-вече ще разделят безумно на две Божествеността на Бога - на сътворена и несътворена. Но да действаш и самото действие е едно *и също* нещо, както е едно *и също* да се движиш и самото движение. Кой всъщност ще каже, освен ако не е безумец, че действащият и движещият се са спрямо *своето собствено* действие и движение много неща, противоположни помежду си, и едните са несътворени, а другите - сътворени? Същото е, ако каже, че стоящият по време на своето стоене е всъщност множество неща, при все че стоенето на стоящия се различава от движението на движещия се, и въз основа на тази разлика да се окаже, че всяко от тях е нещо друго. Ако пък тъкмо напротив - нямат разлика помежду си, то тогава няма никакво противоречие в това, че всичко е едно *и също*. Така, действително, ако Божествената енергия се различава от Божествената същност, то въпреки това една *и също* ще бъде и Божествеността на Бога както в същността, така и в енергията. При това не само ще бъде една *и също*, но също така ще бъде и съвършено проста, тъй като каква сложност има между движещия се и движението, и, тъй да се каже, между действащия и неговото действие? Тъй като стоящият, докато стои, е в същата степен прост и по никакъв начин не е сложен³⁸.

От тези и други подобни разсъждения Палама достига до извода, че Варлаам и Акиндин са по-лоши дори от Арий, Евномий и Македоний, понеже онези проповядвали, че само някой Ипостаси са сътворени, а тези тук учат, че всички Ипостаси, наред с проявите и енергиите (благостта, Божествеността, премъдростта и т. н.), са сътворени, защото са около същността, но не са същност (гл. 3). Всичко това противоречи на простото логическо правило, че от сътворена същност произхожда сътворена енергия, а от несътворена същност – несътворена енергия (гл. 9), защото същност без енергия не може да съществува. От енергия е лишено само небиващото. Впрочем, варлаамитите в крайна сметка, според Палама, учат за някакъв безенергиен Бог – θεὸς ἄνευ ἐνέργειας (гл. 10).

Тълкувайки *За Божествените имена* на Дионисий, Палама учи, че има Божия същност и различна от нея енергия (затова говори за *различност*), която съответства на същността по несътвореност: «при все че Божествената енергия се е различила от Божествената същност, една *и също* е Божествеността на Бога както в същността, така и в енергията»³⁹. Единността, т. е. същността-в-себе-си, има няколко аспекта: 1) единно съществуват прибавянията и отнеманията в именуването на Бога, съгласно учението на Дионисий; 2) единно съществуват и Ипостасите в едно *взаимопроникване* (περὶ ἑκείνου) и 3) в неизменно

³⁷ Григорий ПАЛАМА, *Апология срещу Варлаам и Акиндин*, I, 9.

³⁸ *Пак там*, 22.

³⁹ *Пак там*.

пребиваване – (гл. 20 - 23). Въпреки че всичко тук се формулира с езика на философията, при все това то остава неизказано и свръхразбираемо (гл. 25).

Различността също има различни аспекти: 1) различност в имената, 2) в Ипостасите и 3) в проявите (респ. енергиите). Тъй като първите два аспекта на различността са неизказани, тогава предмет на дискусиата са възпяваните от Дионисий прояви (πρ[ο]δοί), т. е. енергиите, които имат много имена: *начала* – [ρ[υ]χ[α]] (гл. 18), *образци* – παραδει[γ]ματα (гл. 13), *отдавания* – μεταδ[ι]σεις, *причастия* – μετοχ[α]] (гл. 15).

Енергиите са много не сами в себе си, а от гледна точка на творенията, понеже Божията воля се проявява на различни места и в различно време по различен начин. Същностната енергия е една и за трите Ипостаси (гл. 16).

Божествените прояви, енергии и отдавания, осъществявания, оживявания, омъдростявания и всичко, което е подобно на тях, промислите и благостите Божии са несътворени и сами те са Бог, макар и не по същност, защото по същност Бог е неразделен и непричастен към нищо⁴⁰.

Следователно разликата между същността и енергиите не е в отношението сътвореност – несътвореност, а в това, че същността е непричастна (Πμεθ[ι]κτος), докато енергиите допускат причастие, поради което се наричат и причастия.

Няколко месеца, след като била написана първата книга, която имала преимуществено апологетичен характер, на бял свят изриза и втората – *За Божествените енергии и причастието в тях*. Тя се отличава от първата първо по това, че Палама вече излиза от чисто защитния тон и преминава в настъпление, прехвърляйки обвиненията срещу себе си върху своите обвинители.

По своето съдържание втората книга представлява разширен вариант на първата книга, изобилстващ най-вече с обширни цитати от светоотеческата традиция. Условно ще я разделим така:

- Пролог (1 – 2). След като изяснява своята задача, Палама конкретизира основната теза, която ще се докаже в последствие: «Божественото е едно и не е едно, но е благочестиво да се приемат и двете»⁴¹.
- Изложение (3 – 44). Интерпретира се учението за несътворените енергии и отношението им спрямо Божията същност (3 – 29) и се изяснява смисъла на причастието в тях (30 – 44).
- Епилог (45 – 52). Палама споменава за съборите срещу Варлаам и Акиндин

⁴⁰ Пак там, 15.

⁴¹ *Апология срещу Варлаам и Акиндин*, II, 2.

ИЗПОЛЗУВАНА ЛИТЕРАТУРА

- Γρηγορίου τοῦ Παλαμῆ Συγγράμματα (ed. P. CHRESTOU), Thessalonike 1966, vol. 2.
- COFFEY DAVID, “The Palamite Doctrine of God: A New Perspective”, in: *Saint Vladimir Theological Quarterly*, vol. 32, № 4, 1988.
- CONTOS LEONIDAS, “The Essence-Energies Structure of Saint Gregory Palamas A Brief Examination of Its Patristic Foundation”, in: *Coir*, ovl. XII, № 3 (1967).
- GARRIGUES JEAN MIGUEL, “Le retour aux sources palamites à la lumière d’une édition critique”, in: *Istina*, 3 (1975), pp. 317 – 395.
- GRONDIJS L. H., “The Patristic Origins of Gregory Palama’s Doctrine of God”, in: *Studia Patristica*, vol. 5, Brelin 1962, pp. 323 – 328.
- HUSSEY EDMUND, “The Palamite Trinitarian Models”, in: *Saint Vladimir Theological Quarterly* 16/2 (1972), pp. 83 – 89.
- HUSSEY EDMUND, “The Persons-Energy Structure in The Theology of St. Gregory Palamas”, in: *Saint Vladimir Theological Quarterly* 18/1 (1979), pp. 22 – 38.
- MANTZARIDES GEORGE, “Tradition and Renewal in the Theology of Saint Gregory Palamas”, in: *Eastern Churches Review*, № 1 – 2, 1977, pp. 1 – 18.
- MEYENDORFF J. *Introduction a l’etude de Gregoire Palamas*, Paris, 1959
- Migne J.-P. *Patrologiae cursus completus seu Bibliotheca universalis omnium SS. Patrum, Doctorum, Scriptorumque ecclesiasticorum series graeca*, t. CL, CLI, Paris,
- NICEPHORUS GREGORAS, *Historia Romana*, ed. by Dumond and Randall M. Smith, 1992 - 1995 (TLG - електронна библиотека).
- PALAMAS GREGORY, “A Confession of the Orthodox Faith”, in: *Orthodox tradition*, Vol. X (1993), № 4, pp. 55 – 64.
- PAPADEMETRIOU GEORGE, “The Human Body According to Saint Gregory Palamas”, in: *Greek Orthodox Theological Review*, vol. 34, № 1, 1989, pp. 1 – 9.
- ROGICH DANIEL, “Homily 34 of Saint Gregory Palamas”, in: *Greek Orthodox Theological Review*, Vol. 33, № 2, 1988, pp. 135 – 167.
- TRETHOWAN DOM, “Irrationality in Theology and the Palamite Distinction”, in: *Eastern Churches Review*, № 1 – 2, 1977, pp. 19 – 26.
- ГРИГОРИЙ ПАЛАМА, *Апология срещу Варлаам и Акиндин* (под печат в изд. “ЛИК”).
- КАПРИЕВ Г., “Системни елементи на философско-богословското мислене във Византия” (под печат в изд. “ЛИК”).
- МАРЧЕВСКИ ИВ., *Исихазъм*, Монархическо-консервативен съюз, 1996
- ОСТРОГОРСКИ Г., *История на византийската държава*, С., 1998 г.