
ИВАН ХРИСТОВ

ВИЗАНТИЙСКОТО БОГОСЛОВИЕ ПРЕЗ XIV В.

Дискурсът за Божествените енергии



VOLUMEN III

STUDIA PATRISTICA ET BYZANTINA SARDICENSIA

Под редакцията на
Александър Омарчевски
Любомир Тенекеджиев
Светослав Риболов



СЪДЪРЖАНИЕ

ПРЕДГОВОР	11
ГЛАВА I	
ВИЗАНТИЙСКОТО БОГОСЛОВИЕ	
В НАВЕЧЕРИЕТО НА СПОРА	25
I.1. Историческо въведение	25
I.1.a. Хронологически рамки и исторически контекст на паламитските спорове	25
II.1.б. Специфични акценти на византийското богословие в навечерието на споровете	28
I.1.в. Църковни и богословски контакти с латинския Запад. Въпросът за идентичността на византийското богословие	37
I.2. Богословска дейност на участниците в дебата преди 1336 г.	40
I.2.a. Източници за живота на св. Григорий Палама	40
I.2.б. Пристигане и дейност на Варлаам в Константинопол. Спорът с папските легати през 1334–1335 г.	43
I.2.в. Другите основни участници: Акиндин, Никифор Григора, Теодор Дексий, Димитрий и Прохор Кидонис	45
I.3. Първи разногласия между св. Григорий Палама и Варлаам	48
I.3.a. Антилатинските съчинения на Варлаам	48
I.3.б. Аподиктичните трактати на св. Григорий Палама	51
I.3.в. Преглед на разногласията. Позицията на св. Григорий Палама	53
I.4. Начало на директния сблъсък. Дискусията за метода с Варлаам	55
I.4.a. Начало и развитие на дебата. Посредническата роля на Акиндин	55
I.4.б. Аргументите на Варлаам срещу използването на доказателства в богословието	58
I.4.в. Отговорът на св. Григорий Палама. Преосмисляне на основите на Аристотеловата логика	59

ГЛАВА II

ИСИХАЗМЪТ В ДИСКУРСА ЗА БОЖЕСТВЕНИТЕ ЕНЕРГИИ	67
II.1. Разгръщане на спора. Съборите от 1341 г.	67
II.1.a. Нови насоки на критика. Съчинението „Против месалианите“. Светогорският томос на атонското братство. „Триади в защита на свещенобезмълвстващите“	67
II.1.б. Съборът от 10.06.1341. Окръжното писмо на патр. Йоан XIV Калека. Ролята на Акиндин за продължаването на спора	75
II.1.в. Съборът от юли 1341. Томосът от Август 1341	80
II.2. Учението на св. Григорий Палама за боговидението, естествения разум и богословието	83
II.2.a. Разумът и естественото съзерцание.....	83
II.2.б. Богословие и боговидение	87
II.2.в. Богословско обосноваване на исихазма	92
II.3. „Антипаламитските“ събори през 1342–1344 г.	97
II.3.a. Историческият контекст – гражданската война (1341–1347) и деянията на патр. Йоан XIV Калека.....	97
II.3.б. Съборите от май-юли 1342, от септември 1343 и от 4 ноември 1344 г.....	99
II.3.в. Трите анти-томоса на патр. Йоан XIV Калека	104
II.4. Учението на св. Григорий Палама в спора с Акиндин.....	107
II.4.a. „Антиретиките“ на Акиндин.....	107
II.4.б. „Антиретиките“ на св. Григорий Палама	112
II.4.в. Отговорът на учението за Таворската светлина като преобразеното тяло Господне	115

ГЛАВА III**УТВЪРЖДАВАНЕ НА ПАЛАМИТСКОТО УЧЕНИЕ**

КАТО СТАНДАРТ ЗА ПРАВОСЛАВИЕТО.....	119
III.1. „Паламитските“ събори през 1346–1347 г.....	119
III.1.a. Промяна на императорската политика. Начало на консултациите.....	119
III.1.б. Съборите от 21.05.1346 и 02.02.1347 г.	121

III.1.в. Синодалният томос от 15.02.1347 г. и реакцията на Никифор Григора.....	123
III.2. Нов подем на антипаламизма през 1350 г. Съборът от 1351 г.	126
III.2.а. Новите лидери – Никифор Григора и митрополитите на Ефес и Ганос.....	126
III.2.б. Съборът от май-юли 1351 г. и Томосът от 15.08.1351 г.....	127
III.2.в. Потвърждение за принадлежността на св. Григорий към светоотеческата традиция и издигане на учението му като стандарт на православие.....	131
III.3. Паламитското учение в споровете с Никифор Григора	142
III.3.а. „Антиретиките“ на Филотей Кокин и отговорът на Григора. „Антиретиките“ на св. Григорий Палама.....	142
III.3.б. Нощният диспут от 1355 г.	147
III.3.в. Атаките на Теодор Дексий и Исак Аргир	152

ГЛАВА IV

АНТИЛАТИНСКИЯТ ДЕБАТ В КОНТЕКСТА НА ПАЛАМИЗМА.....	157
IV.1. Обединяване на интереса към томисткото богословие с критиката на паламизма	157
IV.1.а. Проникване на томизма във Византия. Дейността на Димитрий и Прохор Кидонис. Реакция на византийското богословие срещу томизма	157
IV.1.б. Бележките на Прохор Кидонис в защита на Никифор Григора	162
IV.1.в. Съборът от април 1368 г. Осъждане на Прохор Кидонис и канонизиране на св. Григорий.....	168
IV.2. Отстояване идентичността на византийското богословие в реакцията срещу томизма	174
IV.2.а. Съчинението на Калист Ангеликуд срещу Тома Аквински. Припознаване на томизма като изразител на римокатолическото учение.....	174
IV.2.б. Учението за енергиите срещу томисткия възглед за простотата на Бога и тълкуването му като <i>actus purus</i>	178
IV.2.в. Познание за тварното и богопознание	181

IV.3. Христоцентризмът на Калист Ангеликуд в неговата критика на томистката антропология.....	188
IV.3.а. Методът на опровержението	188
IV.3.б. Антропоцентризмът на Тома Аквински.....	191
IV.3.в. Христоцентризмът на Калист Ангеликуд.....	195
IV.4 Отражение на паламитските спорове в средновековна България	203
IV.4.а. Средновековни славянски преводи на участниците в спора	203
IV.4.б. Съборът в Търново от 1359 (1360 г.).....	206
IV.4.в. Антипаламитски фрагменти в библиотеката на Бачковския манастир	209
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	213
БИБЛИОГРАФИЯ	
I. Извори	219
II. Изследвания.....	226
III. Библиографии и справочници.....	240
IV. Интернет ресурси.....	241
ПРИЛОЖЕНИЯ	
‘Ομολογία τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, ἐκτεθεῖσα παρὰ τοῦ ἱερωτάτου μητροπολίτου Θεσσαλονίκης κυρίου Γρηγορίου Παλαμᾶ.....	243
Изповедание на православната вяра в изложение на пресветия Митрополит Солунски, господин Григорий Палама.....	243
ПРИЛОЖЕНИЕ 2	
‘Η τῶν ἀγιορειτῶν πίστις ἦν προῦτειναν τῷ κυρῷ Ἀθανασίῳ	251
[Изповедание на] вярата на монасите светогорци, което те са представили на господин Атанасий.....	251

ПРИЛОЖЕНИЕ 3

ТОМОС ОТ 1351 Г. /ИЗВАДКИ/	255
I. Уточняване на позициите	255
I.1 Из вероизповеданието на св. Григорий, прочетено на втората сесия на Събора.....	255
I.2 Слово на св. Григорий пред третата сесия на Събора.....	256
II. Постановление на Събора от третата сесия на заседанията.....	258
III. Догматически въпроси, свързани с учението за Божествените енергии	259
III.1 Формулиране на въпросите	259
III.2 Принципи на разглеждането им	260
IV. За различието между същност и енергии [Въпрос 1].....	262
IV.1 Абсурдни следствия от допускането на противното	262
IV.2 Действителното отношение между същност и енергия	264
V. За нетварността на енергиите [Въпрос 2].....	267
V.1. Абсурдни следствия от допускането на противното	267
V.2 Неправилно тълкуват светоотеческите свидетелства за основополагане, отношение и подобие	268
VI. В някакъв смисъл същността стои над енергията [Въпрос 4]	269
VII. Причастността към Бога е по отношение енергията [Въпрос 5]	269
VIII. Заключителни постановления на събора.....	270

ПРИЛОЖЕНИЕ 4

Варλαάμ καὶ Ἀκινδύνω καὶ τοῖς ὀπαδοῖς καὶ διαδόχοις αὐτῶν, ἀνάθεμα Τὰ κατὰ τοῦ Варлаάμ καὶ Ἀκινδύνου κεφάλαια.....	273
На Варлаам, Акиндин, на техните сподвижници и приемници анатема! Глави срещу Варлаам и Акиндин.....	273

ПРИЛОЖЕНИЕ 5

Извадки от полемичния трактат на Калист Ангеликуд срещу „Сума против езичниците“ от Тома Аквински.....	283
---	-----

ПРИЛОЖЕНИЕ 6

Фрагменти от неизвестен полемичен трактат в библиотеката на Бачковския манастир	295
ΤΑ ΕΜΦΕΡΟΜΕΝΑ ΤΗΝ ΔΕΥΤΕΡΑΙ ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ ΜΕΡΙΔΙ	297
Привеждано във втората част на словото.....	298
СПИСЪК НА СЪКРАЩЕНИЯТА	311
ИНДЕКС НА ИМЕНАТА.....	319
SUMMARY	329

ПРЕДГОВОР

Настоящото изследване е насочено към един от най-важните периоди в православното Предание, когато достига завършеност учението за Божествените енергии и то се утвърждава като един от смисловите центрове в учението на Православната църква. В центъра на нашето внимание е духовната, историческа и културна ситуация във Византия през XIV в., в която протичат паламитските спорове. Своето название споровете получават от името на централната фигура в тях – св. Григорий Палама, който е трябвало да противостои на нападките срещу монасите исихасти, достигнали особена интензивност през периода 1340–1351 г., и да създаде едно богословско обосноваване на исихазма, което далеч надхвърля историческите рамки на своето създаване и се превръща в стандарт на православията през следващите векове. Това определя значението на XIV в. в историята на византийското и по-общо – на православното богословие.

Изследването засяга също рецепцията на томистките текстове във Византия през XIV в. и последвалата реакция на византийското богословие. В Тома Аквински тук припознават не просто един от ключовите богослови на Запада, а изразител на римокатолическата доктрина. Затова, в противовес на неговото учение, византийските критици правят равностепенна на пътя, извървян от православната традиция, и отстояват срещу Тома своята верска идентичност и спецификата на своето богословстване. По такъв начин критиката срещу Тома Аквински не е изолиран епизод в историята на църковните отношения между Изтока и Запада, а е последната дума на византийското богословие преди падането на империята. Извърена в термините на паламизма, тя не е загубила значението си и днес.

Някои читатели навярно ще си зададат въпроса, дали учението за Божествените енергии до такава степен определя лицето на византийското богословие през разглеждания период, че едно изследване за XIV в. може да се центрира върху него. Накратко ще формулирам мотивите на едно подобно съм-

нение. Първо, за някои то изглежда *прекалено философично*, понеже прибъгва до елементи от философския език на древната философия, които имат многовековна история и възхождат към учението на Аристотел. За представителите на неправославните християнски изповедания това е инородна добавка, за която те не виждат основания в Писанието. Второ, мнозина (принадлежащи най-вече към философските среди) изпитват неудовлетвореност от това, че дискурсът за енергиите не обсъжда специално използваните от него понятия, а ги интегрира „наготово“ в богосмислието, където те се разтварят в богословския дискурс. Тези тълкуватели на св. Григорий Палама са склонни да омаловажат учението му вече като *недостатъчно философично*. Трето, смущение у някои предизвиква особеното място на духовната практика на исихастите, богословско обоснование на която е учението за Божествените енергии. От една страна, тя е неутрална (или поне изглежда така) към основните категории, на които се подчинява животът на християнина – истината и доброто. Упражняването ѝ е сякаш действие, нямащо отношение към изпълнението на Божиите заповеди и осъществяването на свободния избор на човека. Тя протича в уединение, извън общението с ближния, извън добротворителното и богопознанието (по-точно – извън познанието на Бога с ума). На тази основа както в миналото, така и днес паламизмът се представя като гарант за социалното оттегляне на Църквата, заради който тя обръща гръб на проблемите на ежедневието. Оттук идват обвиненията в обскурантизъм и антикултуралност. Четвърто, някои възприемат учението за божествените енергии като особен вид персонална мистика, защото отстоява духовна практика, протичаща не през време на евхаристийното богослужение, което е куминация в духовния живот на християнина. Упражняването ѝ протича не просто извън евхаристийното общение, но изобщо извън храма. При това тя се възприема като есхатологично събитие, като достигане до обожението в мистичен опит, което я прави равна на тайнството на евхаристията. Пето, в условията на евтин евроентузиазъм не са малко онези, които смятат, че без вреда за своята православна идентичност могат лесно да се избавят от учението за Божествените енергии, в което виждат пречка за интеграцията си с „цивилизация свят“.

На всичките тези въпроси се опитваме да дадем отговор в настоящото изследване. Първите два от тях получават решение благодарение на нашето разбиране за християнска философия и за мястото на дискурса за Божествените енергии в нея. За първи път то беше застъпено в изданието на *Петте*

богословски слова от св. Григорий Назиански¹. На ентузиазираниите историци на философията, които се подвеждат от специфичната словоупотреба при св. Григорий, понякога използващ за своите разсъждения думата *философия*, там аз обърнах внимание, че това, което той нарича „нашата философия“ е част от богословието – негов специфичен, както бихме казали днес, отвлечен пласт. Според това наше разбиране християнската философия е интердисциплинарна област между богословието и философията, лежаща от страната на богословието. Последното я отличава от религиозната философия (каквато в частност е средновековната²), която също е интердисциплинарна, но остава в пределите на философията. Разграничителната черта между двете е в това, кои предрексивни достоверности доминират богомислието – дали тези на разума или на вярата, без последните да бъдат противопоставяни. В първия случай се търси израз на духовния опит по начин, който формира особен „отвлечен“ пласт в богословието – това става със средствата на философския език. Във втория се извършва философска рефлексия над истините на вярата, протичаща според стандартите на ума. Възникването на християнската философия е резултат от специфично развитие в пределите на богословието. Ако през първите векове под философия се разбира *животът в Христа* (така че *философи* в християнството са преди всичко монасите), с течение на времето се налага убеждението, че духовният опит може да търси израз чрез средствата на високата култура. С тази цел започва да се прибегва до риторични похвати, до образи и модели на античната литература, а също до елементи от философския език. При това обаче, доколкото водещ е именно духовният опит, а не достоверностите на ума, се остава в пределите на богословието. Ето защо един такъв дискурс на християнската философия, какъвто е дискурсът за енергиите, може да се разглежда като част (както ще видим – централна част) на византийското богословие през XIV в. Присъствието му в него е органично. То не е инороден елемент. Податки за него се съдържат в Писанието, а разгръщане получава в християнското Предание, неотделима част от което то съставлява.

¹ Св. Григорий Назиански, *Пет богословски слова*, изд. ГАЛ-ИКО, София 1994, 141–142.

² Тук трябва да направим още една уговорка. Ние различаваме също *средновековната философия* от *философията през Средните векове*. Във втория случай се има предвид историческия период, през който съществува философията, без оглед на нейното религиозно съдържание.

Що се отнася до наблюдението, че дискурсът за енергиите интегрира „наготово“ философските понятия в богомислието, без специално да ги обсъжда, и така те се разтварят в богословския дискурс, това е по-скоро негово предимство. Той органично се вписва както в богословието, така и във високата култура на Византия, от която черпи своите изразни средства. Специалните философски занимания принадлежат към друг пласт на културата, който се застъпва с богословието по линия на общото образование. Във Византия няма специални богословски школи. Византийските богослови получават своята подготовка в рамките на общия курикулум. Това е свързано с разбирането, че богомислието изхожда от духовния опит, който не подлежи на преподаване. Преподават се техниките, които са необходими за това – граматика, риторика и диалектика. Със своите корени те отиват в Античността. В самата Византия е налице приемственост с античното школко образование. Това става възможно благодарение на идването в Константинопол (около 616 г.) на александрийския философ Стефан. Между VII и XV век с коментирани на Аристотеловите съчинения или анализ на неговото учение се занимават поне 26 християнски автори³. Популярна е и традицията на античния коментар. В един гръцки ръкопис от XIV век, съхраняван във Ватикана, се съдържа указание за препоръчваните тълкувания на Аристотел⁴. Сред тях,

³ Фотий, Арета, Льв Философ, Симеон Сет, Михаил Псел, Йоан Итал, Теодор от Смирна, Григорий монах, Михаил Ефески, Евстратий от Никея, Теодор Продром, Никифор Влемид, Георги Пахимер, Софония, Птохопродром, Михаил Оловол, Константин Палеокапас, Никита Хумн, Теодор Метохит, Льв Магентин, Йоан Педиазимос, Гемист Плитон, Георги Схоларий, Георги Трапезундски, Висарион. Този списък със сигурност може да се разшири. Вж. Benakis, L., *Commentaries und Commentators on the Works of Aristotle (except the Logical ones) in Byzantium*, in *Historia Philosophiae Medii Aevi. Festschrift für Kurt Flasch*, Amsterdam 1991, 42–54; Benakis, L., *Commentaries und Commentators on the Logical Works of Aristotle in Byzantium*, in *Gedankenzeichen. Festschrift für Klaus Oehler*, Tübingen 1988, 3–12; Benakis, L., *Grundbibliographie zum Aristoteles-Studium in Byzanz*, in *Aristoteles Werk und Wirkung. Paul Moraux gewidmet*, Berlin 1987, 352–357.

⁴ Cod. Vaticanus gr. 241 saec. XIV, fol. 6 (*Commentaria in Aristotelem graeca* XVIII.3, p. V): „ето кои са тълкувателите на Аристотеловите книги: за *немте* [рода] *думи* – Амоний, Магентин и Давид; за *десетте категории* – Давид, Магентин, Симплиций и Филопон; на съчинението *За тълкуването* – Амоний, Магентин и Псел; за *трите схеми* – Псел и Филопон; на *Първа аналитика* – Магентин,

наред с по-късните византийски, са и голяма част от най-добрите антични коментари, като особено предпочитание се отдава на Йоан Филопон. Благодарение на византийските скриптории до нас са достигнали и над 1000 преписа на съчиненията на Аристотел на гръцки. В тази традиция е школуван и самият св. Григорий Палама, който дори е имал възможност да се изяви с лекция за аристотеловото учение пред императорския двор⁵.

Тук е моментът да дадем кратък очерк за историята на централните понятия в учението на св. Григорий – за Божествената същност и за нейните сила и енергия.

Историята на понятието за сила / δύναμις води началото си от математиката. Под *възможност* там се разбира способността на една величина да породи съответстваща на нея величина в следващата дименсия. Така една линия с величина 2 може да даде начало на равнина с величина 4 (вж. Plat. *Tht.* 147D-148B). От математиката това понятие преминава в Платоновата онтология, която обяснява *възникването* като преминаване от една пространствена дименсия в друга (*Legg.* X, 894A, *Epin.* 990E). Наред с това, в диалога *Тимей* то получава смисъл на смяна на противоположните свойства в субстрата. В тази връзка в Платоновото учение за идеите „възможност“ е: [1] продуктивната сила на идеята; [2] пасивната способност на материята да претърпява действието на идеята и да я приема в себе си (срв. *Sph* 247D, *Tim* 50B 8).

Аристотеловите понятия за възможност (δύναμις) и действителност (ἐνέργεια) се формират в контекста на неговата критика срещу Платон. Ари-

Филопон и Псел; на *Аподиктиката* – Филопон, Темистий и Птохопродром; на *диалектиката* – Александър Афродизийски и Филопон; на *Опроверженията на софистите* – Михаил от Ефес; на съчинението *За душата* – Стефан, Филопон, Темистий и монахът Софония; на *книгите по етика* – Евстратий Никейски, Аспазий и Михаил от Ефес; на съчинението *За небето* – Филопон и Александър; на *книгите за небесните явления* – Олимпиодор и Филопон; на съчинението *За възникването и унищожението* – Филопон; на съчиненията *За частите на животните*, *За движението на животните*, *За раждането на животните*, *Описания на животните*, *За паметта и спомнянето*, *За гадаенето по съня*, *За продължителността и краткостта на живота*, *За старостта и младостта*, *За живота и смъртта*, *за дишането*, *обонянето*, *неделимите линии и цветовете* – Михаил от Ефес. За *Метафизика* – Александър Афродизийски.

⁵ Philotheus Coccinus, *Encomium Gregorii Palamae*, 11.1–17; Φιλοθέου Κοκκίνου, *Εἰς τὸν βίον τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ, κείμενον καὶ μετάφρασις*, Θεσσαλονίκη 1984, σ. 52.

стотел, който се стреми да преодолее радикалната противоположност на началата, приема второто значение, а първото преобразува в учение за действащата причина, която може да упражнява действието си, защото е някаква осъщественост на ейдоса в материята, и по този начин идеята не се взема изолирано от нея. Това е заложено в етимологията на думата *енергия*. Тя се извлича от гръцкото *ἐργον*, което буквално означава *дело* и обхваща две значения – [1] *осъществяване* и [2] *призвание, предразположеност*, за да изрази действие, за което извършителят има природна способност и склонност – *ἐνέργεια*.

Погледнато в по-фундаментален план, с помощта на тази двойка понятия Аристотел релативизира и онтологически уравнива Платоновата противоположност между идеята и материята. Сега съотношението между тях вече не е разновидност на опозицията битие-небитие, следваща най-пряко противопоставеността на началата (Единното и Неопределената Двоица) и характеризираща се с пределно онтологическо отстоене. Те вече представляват два аспекта на една реалност. За да представи това съотношение, Аристотел допълва понятието за възможност с понятието за действителност / енергия (*ἐνέργεια*) и за първи път дава на последното технически смисъл. Тази двойка понятия изразява връзката между ейдоса и материята като онтологичен еквивалент на Платоновите начала. Но докато при Платон и двете начала са по своему активни, като едното формира и съхранява, а другото унищожава⁶, то според Аристотел всяка активност изхожда от една от страните и в крайна сметка, от една единствена причина за движението – ейдосът⁷.

В Аристотеловото учение могат да се разграничат два аспекта на понятията за възможност и действителност: [1] *кинетичен*, при който те се привличат, за да обяснят движението и възникването⁸; [2] *метафизически*, при който тези понятия обясняват единството на материята и ейдоса, и вътрешното „ставане“ на субстанцията⁹. Първият от тях е Аристотелов аналог на Платоновото учение, а вторият е централен и изразява неговите собствени възгледи. Нека ги разгледаме накратко.

⁶ Вторият принцип при Платон притежава активна способност към разпръскване и умаляване на битието.

⁷ Вж. Gaiser, K. *La dottrina non scritta di Platone*, Milano: Vita e Pensiero, 1994, 235–236.

⁸ Вж. *Met.* Δ.12.

⁹ Вж. *Met.* Θ.1 1045^b35–1046^a4; Θ.6–9.

Понятията за възможност и действителност в техния кинетичен аспект остават външни едно на друго така, както са външни началата при Платон. Действителността в този случай е резултатът от действието (делото) и е неговата цел. Възможността във всяка от нейните две разновидности изразява условията за достигане на този резултат, външни на действащото начало. Аристотел разграничава две нейни разновидности: <а> *активна*, определяна като „началото на движението или изменението, което е в нещо друго, или [е в самия предмет] като друго¹⁰“ и <б> *пасивна* – „[началото на движението или изменението] произтичащи от нещо друго, или [от самия предмет] като друго¹¹“. И в двата случая се подчертава различието между действащото и претърпяващото, между субекта и обекта на действието. Неговото начало и резултат си съответстват, но остават външни едни на други. Аристотел обаче търси единството в битието, и то като причинено от нещо вътре в самото битие. Така стигаме до неговото учение за субстанцията. В съответствие с него е метафизическото значение на възможността и действителността. В този случай във възможност, по думите на Аристотел, е например Хермес в дървото, половината линия – в цялата линия¹², т.е. възможност е материята като приемник на ейдоса, а действителност – самият ейдос. Т.е. става дума за две страни на една и съща реалност. Метафизическото значение на възможността „предшества“ и обуславя „кинетичните“ възможност и действителност. Така активната кинетична възможност може да се разглежда като активна изява на каузалността, която в основата си е преход на „метафизическата“ възможност в действителност, а пасивната кинетична възможност – като пасивният момент в тази каузалност¹³. Затова Аристотел поставя метафизичния аспект на понятията в основата на кинетичния и показва, че вторият е „спрямо“ първия. За да се разбере преходът от възможност към действителност в неговото „кинетично“ значение е достатъчно „да се схваща аналогията, например на строящото и способното да строи, на спящото и будърстващото, на зрящото и затворилото очи, но притежаващо зрение, на отделеното от материята и материята, на обработеното и необработеното. В

¹⁰ *Met.* Δ.12 1019^a15–16, срв. Θ.1 1046^a11.

¹¹ *Met.* Δ.12 1019^a20, срв. Θ.1 1046^a11–13.

¹² *Met.* Θ.6 1048^a32–33.

¹³ Вж. Gersh, S. *From Iamblichus to Eriugena*, Ch.II, I . The Theory of Potency and Act, i) The Aristotelian Doctrine, Leiden: Brill, 1978, 27–32.

това различаване приемаме, че първата страна е някаква определена действителност, а втората е [нейната] възможност¹⁴.

Метафизическото значение на възможността и действителността най-добре съответства на монистичната нагласа на Аристотел. Първо, в състава на съставното цяло те демонстрират онова единство, което характеризира ейдоса и материята. Тук вече нямаме никаква емпирична разделеност. Второ, налице е не просто взаимна допълнителност, но в някои случаи – взаимопреход между възможността и действителността. В подобни случаи Аристотел използва думата *ἐντελέχεια*¹⁵, за да изрази особен вид действителност – действителността на *още формиращия се*, но и *вече станал ейдос*¹⁶.

По такъв начин виждаме, че учението за възможността и действителността е съществен момент в онтологическия монизъм на Аристотел. Чрез него се представя детерминираността на всяко едно възникване, движение, изменение и развитие в съществуващото „по аналогия“ със субстанцията, по аналогия с взаимодействието на началата, които тя обединява¹⁷. Накратко казано¹⁸, Аристотеловото учение за субстанцията я представя като същина [на битието], т.е. присъстващ в самото битие негов принцип, който е: [1] идеална, но [2] като нещо конкретно (обектно) дадена същност, [3] съставляваща битието на единичното, [4] носител на неговите съпътстващи признаци (тяхно онтологическо под-стоящо — sub-stantia), [5] предмет на знанието, където се проявява като същност, и [6] обуславя вида на истината.

Това определя и значението на божествения първодвигател в неговото учение. Бог е последна целева причина за всичко съществуващо и това той дължи на своята субстанция. Първодвигателят се характеризира като най-съвършената субстанция. В него монизмът на Аристотеловата философия достига своята най-висша проява. В тази връзка следва да отбележим три момента. Първо, за разлика от всички други субстанции, Първодвигателят е не просто тъждество на предмет и същност, но и тъждество на обект и субект.

¹⁴ *Met.* Θ.6 1048^a37-^b6.

¹⁵ Най-вероятно *ἐντελέχεια* идва от *ἐν τέλει ἔχειν* (“пребивавам в целта“, “завършен съм“).

¹⁶ Обстоятелството, че *ἐντελέχεια* се въвежда като разновидност на *ἐνέργεια* обяснява синонимията на двете понятия.

¹⁷ *Met.* Θ.6 1048^a36 sqq.

¹⁸ По-пълно вж. Христов, И. *Метафизиката в Аристотеловата „Метафизика“* – в: Аристотел, *Метафизика*, изд. „Сонм“, С. 2000, с. XLI–LXXX.

Бивайки мислещо само себе си мислене¹⁹, в него отсъства разделността на субекта и обекта. При всяка една субстанция същността е дадена обектно, но нейното експлициране с помощта на определението и силогизма изисква активността на субекта. Заради отделността на субекта и обекта обаче възниква проблемът за истината. Единствено в ума-първодвигател такава отделност не съществува, а оттам отсъства опасността от заблудението. Второ, поради същата причина неговият живот, който е чисто съзерцание и чисто мислене²⁰, е най-блажен. В бога отсъства каквото и да било отчуждение. Във всеки предмет, който съзерцава, той открива самия себе си. Това постоянно утвърждава неговото съвършенство и самодостатъчност. Трето, единствено той като първа същина [на битието – τὸ τί ἦν εἶναι] е чиста действителност (чиста енергия), свободна от каквато и да било потенциалност, от каквото и да било „материален“ момент²¹. Това, както ще бъде възприето по-късно в богословието на Тома Аквински, прави битието му връх на всяко съвършенство. Аристотел обръща внимание и на пределното блаженство на неговия живот. Никоя друга разумна субстанция в света не може да мисли постоянно без прекъсване. Именно заради своето съвършенство той е всеобщ образец за подражание. Аристотеловият бог пребивава затворен в себе си в най-висшата сфера на битието, изложен на всеобщо обозрение и предизвикващ всеобщ копнеж. Той движи, без самият да се задвижва, както обектът на любовта движи любящия²².

Сега можем да открием онези аспекти на Аристотеловото учение за възможността и действителността (силата и енергията), които ще упражнят трайно влияние върху последващата традиция. На първо място, това е тяхното онтологично значение и свързването на божествената реалност с енергията. Двете понятия разкриват различни аспекти на битието. Впоследствие християнската мисъл ще се възползва от тях, взимайки повод от *Иzx. 3:14*, където на въпроса на Мойсей за Неговото име Бог (според превода на седемдесетте тълковници, който е в основата на православното Предание), отговаря „Аз съм Съществуващият“ (Ἐγὼ εἰμί ὁ ὢν). Оттук именуемостта и изобщо познаваемостта на Бога се свързва с Неговото съществуване, което средновековната традиция (вече за разлика от Аристотел) напълно отделя

¹⁹ *Met. A.7 1072^b18–24; 9, 1074^b34 sqq.*

²⁰ *Met. A.7 1072^b14–18, 24–30*

²¹ *Met. A.7 1074^a35–36.*

²² *Met. A.7 1072^b3.*

от същността. И понеже силата и енергията са едно от значенията, в които говорим за битието, това разграничение приема формата на противопоставяне между същност и енергии. Първата е свръхбитийна, а те представляват нейни проявления, благодарение на които имаме някакво достъпно за нас знание за Бога и можем да Му ставаме причастни. Това различие получава по-нататъшно развитие в разграничаването на битие и съществуване, играещо важна роля в учението на св. Григорий Палама²³. Оттук идва разграничаването между различните видове апофатизъм, корените на които също отиват в античната философия.

На второ място, от важно значение за последващата традиция се оказва взаимната връзка на възможността и действителността (силата и енергията), при която действителността е възможност за следващо осъществяване. Тази взаимна връзка ние отбелязахме по-горе. Благодарение на нея в късноантичната философия ще бъде представена йерархията на битието, в която по-нисшето е същевременно действие на по-висшето и възможност за осъществяването на по-нисшето. В християнското богословие този обяснителен модел ще се окаже подходящ за представянето на йерархията, включваща идеите в Божия ум (които също са в йерархично отношение една спрямо друга), творческите логоси и природата на сътвореното. Ето защо във византийското богословие през XIV в. е толкова разпространен езикът на еманацията, оформен в късния период на античната философия. Тук отнасяме понятията пребиваване (*μονή*), прошествие (*πρόδος*) и обръщане (*ἐπιστροφή*), както и тези за реда на причастността – причастност (*μέθεξις*) и самопричастност (*αὐτομέθεξις*), допускащо причастност (*μεθεκτόν, μετεχόμενον*) и причастяващо се (*μετέχον*).

Тези елементи на дискурса за енергиите във византийското богословие през XIV в. ще бъдат проследени по-нататък в текста. Там на исторически материал ще получат също така отговор съмненията, свързани с особеното място на духовната практика на исихастите, с погрешното ѝ противопоставяне на църковната мистика и евхаристийното общение, с привидната отстраненост на исихазма от живота и с илюзията, че учението за енергиите може да бъде отстранено без вреда за православната ни идентичност.

²³ Христов, И. Битие и съществуване в дискусиата за метода между св. Григорий Палама и Варлаам. – *Хуманизъм. Култура. Религия*. Изд. „ЛИК“, С., 1997, с. 37–49.

Настоящата книга е резултат от многогодишни изследвания. Частично техните резултати бяха обнародвани в серия от публикации през периода между 1997 и 2016 г.²⁴ В тях въвеждам съществени уточнения за началото на паламитските спорове, за разграничаването на битие и съществуване в учението на св. Григорий Палама, за разграничаването на вътрешните и външни енергии в него по модела на Платиновата философия, за самобитността на Бога и самосъщиято на сътворената същност, представляващо християнска трансформация на Аристотеловото понятие за субстанцията и видоизменящо я до същност, за преосмислянето на онтологичните основания на Аристотеловата логика, за йерархичността на енергиите и многообразието на мистичния опит, за същността и обхвата на християнската философия. С удовлетворение мога да отбележа, че тези резултати бяха възприети и се използват (в повечето случаи коректно) от изследователите. Изследванията ми получиха и институционална подкрепа чрез проекти, които имах честта да ръководя – за отношението между християнството и неоплатонизма (2001–2003) и за византийските критици на Тома Аквински (2009). От особена ценност за мен беше участието ми в международен проект за един от основните източници на учението за енергиите – т.нар. *Ареопагитски съчинения* (2005–2013), чийто славянски превод през XIV в. е мотивиран именно от паламитското учение²⁵. За обобщаването и систематичното изложение на

²⁴ Битие и съществуване в дискусията за метода между св. Григорий Палама и Варлаам. – *Хуманизъм. Култура. Религия*. Изд. „ЛИК“, С., 1997, с. 37–49; Естественият разум и свръхестественото откровение в дебата между Варлаам и св. Гр. Палама. – *Критика и Хуманизъм. Философските средновековия*, кн. 10, бр. 1/2001, с. 125–134; *The Two-Level Emanation of the Divine and the Plurality in Mystical Vision. – Nomina divina. Colloquium Dionysiacum Pragense (Prag, den 30.-31. Oktober 2009)*, hrsg. L. Karfikova / M. Navrda, Fribourg: Paulus-Verlag, 2011, pp. 42–49; Християнският неоплатонизъм на Михаил Псел в неговото учение за субстанцията. – *Архив за средновековна философия и култура*. Свитък IV. Изд. „ЛИК“, С., 1997, с.121–131; Антропологията на Тома Аквински и нейната критика от Калист Ангеликуд. – *Архив за средновековна философия и култура* 10/2004, с. 184–200; Неизвестни фрагменти от паламитските спорове в Църковноисторическия и архивен институт, част 1: *Архив за средновековна философия и култура* 15/2009, с. 362–377, част 2: 16/2010, с. 132–159.

²⁵ *Das Corpus des Dionysios Areiopagites in der slavischen Übersetzung von Starec Isaija (14. Jahrhundert)*, *Monumenta linguae Slavicae dialecti veteris*, voll. LV, LXI, LVII, LIX, LXI, Weiher Verlag: Freiburg i. Br., 2010–2013.

достигнатите резултати допринесе моето участие в интердисциплинарния проект *e-medievalia* (2013–2014). Анализът на основните понятия в това учение нямаше да бъде възможен без систематичната работа върху Аристотеловото наследство, резултат на която е моето издание на централните части от „Метафизика“²⁶ и на целия „Органон“²⁷. На терминологично ниво езикът на енергиите беше изучен в поредица от публикации, съпоставящи гръцката традиция с нейната славянска рецепция²⁸. Имах възможността да се включа и в издаването на гръцки извори от това време с две публикации на изворови текстове, които са *editio princeps*, т.е. първи и нямащи предшественици в науката²⁹. Изобщо в работата си съм се стремил да се придържам плътно към изворите. Изследване от този тип следва да стъпи на автентична основа и да

²⁶ Аристотел, *Метафизика*, изд. „Сонм“, С., 2000, с. XLI–LXXX, 58–191, 319–351.

²⁷ Аристотел, *Съчинения в 6 тома, т. I, Органон, ч. I–II*, изд. „Захарий Стоянов“, С. 2008–2009.

²⁸ Сравнително изследване на превода на Аристотеловите философски термини на латински и в славянската традиция. – *АРХИВ за средновековна философия и култура*, Свитък XIV, изд. „Изток-Запад“, С. 2008, с. 335–376; Понятийна структура и лингвистична характеристика на категориално-логическите термини във Философския трактат на Симеоновия сборник. – *Български философски преглед*, 3/2013, с. 15–61 (в съавторство с А. Христова); Гръцко-славянски лексикални паралели във философските глави от Симеоновия сборник и Извор на знанието. – *Св. Йоан Дамаскин, Извор на знанието*, т. I, изд. „Изток-Запад“, С., 2014, с. 335–380; *Kirchenslavisch-griechische Frequenztafel* (on CD-ROM), *Das Corpus des Dionysios Areiopagites in der slavischen Übersetzung von Starec Isaija* (14. Jahrhundert), *Monumenta linguae Slavicae dialecti veteris* LV 4.1–3, Weiher Verlag: Freiburg i. Br., 2012, S. 1–776, 1–1245 (в съавторство с Fahl, S., Fahl, D.); *Lexical Morphology and Syntactic Formation of Philosophical Terms in the Translation of the Corpus Areopagiticum by the Starec Isaija*, *Das Corpus des Dionysios Areiopagites in der slavischen Übersetzung von Starec Isaija* (14. Jahrhundert), *Monumenta linguae Slavicae dialecti veteris*, vol. LV 5, Weiher Verlag: Freiburg i. Br., 2013, с. 536–566 (в съавторство с А. Христова).

²⁹ Неизвестни фрагменти от паламитските спорове в Църковноисторическия и архивен институт, част 1: *Архив за средновековна философия и култура* 15/2009, с. 362–377, част 2: 16/2010, с. 132–159 (вж. Getov, D. *A Catalogue of the Greek Manuscripts at the Ecclesiastical Historical and Archival Institute of the Patriarchate of Bulgaria*, vol. I, Vrepols 2015, p. 296). Понастоящем съвместно с М. Спасова подготвяме за печат издание на *Слово на Все светици* от св. патр. Филотей Кокин.

не подменя философския език, използван през XIV в., с езика на модерната философия. Последното е често наблюдавано днес и (в най-негативната си част) се мотивира от две обстоятелства. Първо, тематиката за енергиите се радва на особена популярност в средите на християнската интелигенция, чиито основни занимания са в областта на естествените науки. Волно или неволно тези автори пренасят в областта на богословието своите научни нагласи, определяща сред които е схващането за постъпателно развитие, така че най-новото по време е и най-адекватно. Но ако това е трудно приложимо в хуманитаристиката, то е напълно некоректно в богословието. Второ, в нашите условия е рядкост практиката на многогодишна работа с изворовите текстове. Налице е и определен културен дефицит, състоящ се в систематично непознаване на основополагащите съчинения на европейската (в частност на православната) традиция. Затова отсъства общият контекст, който не само дисциплинира, но и позволява да разберем от какво се отблъскват модерните учения. При тези условия, утежнени от особеностите на грантовата система, естествено се явява изкушението в културтрегерство. Последното се проявява в механично пренасяне на философска фразеология, принадлежаща към различен духовен и исторически контекст, както и в наукообразно говорене, прикриващо дефицита на идеи и на автентичност. Това се насърчава от академичното инженерство в условията на постсоца, съпроводено с натиск върху православната идентичност.

Стимулиращо през всичките тези години беше общуването ми с проф. Цочо Бояджиев, проф. Калин Янакиев, проф. Георги Каприев и проф. Олег Георгиев. Особена благодарност дължа на колегите от Богословски факултет на Софийския университет, където от 2008 г. преподавам християнска философия. Задължен съм на Светослав Риболов, който помогна за прецизирането на някои термини от църковната история и взаимоотношенията със Западната църква. Използвам случая да благодаря на колегиума в катедра „Историческо и систематическо богословие“ във факултета, които направиха ценни бележки върху текста. Надявам се това изследване да стимулира понататъшната работа върху византийското богословие през XIV в.