

FORUM THEOLOGICUM SARDICENSE

prius

БОГОСЛОВСКА МИСЪЛ

1/2020

annus XXV

*Издание на Богословския факултет
при Софийския университет „Св. Климент Охридски“*

РЕДАКЦИОННА КОЛЕГИЯ

Главни редактори:

доц. д-р Светослав Риболов, доц. д-р Павел Павлов

Членове:

*о. проф. д-р Порфириос (Джеорджи), проф. д-р Мария Йовчева, доц. д-р
Ивайло Найденов, доц. д-р Йон Мариан Кройтору, проф. д-р Илияс Евангелу,
гл. ас. д-р Андриан Александров*

COLLEGIUM EDITORUM

Svet. Riboloff & Pavel Pavloff

*Fr. Porphyrius Georgi (University of Balamand), Maria Yovtcheva (University of
Sofia St. Clement of Ochrid), Ivaylo Naydenov (University of Sofia St. Clement of
Ochrid), Ion Marian Croitoru (University of Valachia, Targoviste), Ilias Evangelou
(Aristotle University of Thessaloniki), Andrian Alexandrov (University of Sofia St.
Clement of Ochrid)*

© Богословски факултет на СУ „Св. Климент Охридски“

© Университетско издателство „Св. Климент Охридски“

ISSN 1310-7909

СЪДЪРЖАНИЕ

<i>Предговор от Иван Христов</i>	5
Димо Пенков <i>Нетварната светлина на Преображението Господне в учението на св. Григорий Палама</i>	7
Светослав Риболов <i>Иконографска почит на св. Григорий Палама в късноризантзийската и поствизантзийската епоха</i>	33
Любомира Стефанова <i>Паламитските идеи за нетварната божествена светлина на образа в солунските църкви от XIV век</i>	81
Венцислав Каравълчев <i>Съвременният антипаламизъм и православното учение за обожението</i>	113
Димитриос Целенгидис <i>Онтологията на обожаващата благодат според поборника на исихазма Григорий Палама</i>	131
Теодор Зисис <i>Употребата на логически доказателства в богословието според св. Григорий Палама</i>	143
Пламен Михайлов <i>Стенописи и щампи на свети Йоан Рилски и поклонничеството през Възраждането</i>	155

CONTENTS

Foreword by Ivan Christov	5
Dimo Penkov <i>The Uncreated Light of Transfiguration of Our Lord in St. Gregory Palamas' Thought</i>	7
Svetoslav Ribolov <i>Iconographic Veneration of St. Gregory Palamas in the Late Byzantine and Post-Byzantine Period</i>	33
Lyubovira Stefanova <i>The Palamite Ideas for the Divine Light of the Image in the 14th Century Churches of Thessaloniki</i>	81
Ventzislav Karavaltchev <i>The Modern Anti-Palamism and the Orthodox Doctrine of Theosis</i>	113
Dimitrios Tselengidis <i>Ontology of the Divinizing Grace according to the Defender of Hesychasm St. Gregory Palamas</i>	131
Theodore Zisis <i>The Use of Logical Proofs in Theology according to St. Gregory Palamas</i>	143
Plamen Mihailov <i>Murals and Prints of St. John of Rila and the Revival Pilgrimage</i>	155

ПРЕДГОВОР

Настоящият брой на сп. *Forum Theologicum Sardicense*, с предходно заглавие *Богословска мисъл*, включва статии, посветени на темата за духовното съзерцание в паламитското богословие и неговите проявления в иконографията. Тези статии представят резултатите на проект „Образът и свещеното изображение в паламитските спорове“ (СУ 80-10-152 / 21.04.2017 г.), който имах честта да ръководя. Актуалността на един подобна тематика се определя от особеното значение на паламитското богословие за православното Предание и неговото относително слабо познаване у нас. Затова, след като публикувах своя монографичен труд „Византийското богословие през XIV в.“, реших че трябва да допринеса за разширяване на обхвата на изследванията, като организирам този проект и привлека нови изследователи.

Негова главна насока беше паламитското учение за духовното съзерцание на Божествената светлина и неговото влияние върху православната иконография от XIX – XV в. Това учение е в центъра на богословския дебат между св. Григорий и неговите опоненти. Общо при противниците на паламизма е, че те свеждат съзерцанието на Божествената светлина до възприятие в сетивни образи и го противопоставят на умозрението като по-висше познание. Тяхната позиция показва зависимост от античната гносеология и естетика, ограничени в рамките на антитезата сетивно–умопостижимо. Православното учение на св. Григорий говори за едно трето – духовно възприятие на преобразените сетива и ум, което се издига над тази антитеза. В неговата основа е единението с Божествената светлина, която не е нито сетивна, нито умопостижима, а е духовна, отделена по преизобилие от всичко тварно, и не подлежаща нито на сетивността като такава, нито на разума сам по себе си. Затова съзерцанието на тази светлина не е нито усещане, нито мисъл, а нещо трето – духовно възприятие, преизобилно отделено от всички тварни познавателни сили и достигано по пътя на благодатта, преобразяваща човешката природа, както това се случва на Преображение.

След като учението на св. Григорий Палама получава съборно потвърждение, идеите за Божествената светлина и преобразеното тяло

Господне намират израз в централната част на християнския храм чрез иконографията на Христос Пантократор и епифанийните композиции с есхатологичен характер. След канонизирането на св. Григорий те намират ярък израз и в неговата иконография. За съжаление, с единични изключения и в ограничена степен, изкуствоведските изследвания не държат сметка за богословския контекст и ограничават своите наблюдения до техниката на иконописта от този период, изучавайки специфичните композиционни и цветови акценти в нея. В противовес на това, настоящите публикации са комплексни и интердисциплинарни, обединявайки подходи от християнската догматика, патрологията, философията, естетиката и иконографията, като включват и теренно изследване от местата, в които основно се е подвизавал св. Григорий Палама – Солун, Верия, Кастория и Света гора – Атон. Вярвам, че те представляват достоен принос в изучаването на паламитското богословие и неговото място в православното Предание.

25.11.2020 г.

на св. Климент Охридски

Иван Христов

Димо Пенков

НЕТВАРНАТА СВЕТЛИНА НА ПРЕОБРАЖЕНИЕТО ГОСПОДНЕ в учението на св. Григорий Палама

„Да говориш за Бога и да се
срещнеш с Бога не е едно и също“.
Триади I 3, 42

Abstract: Dimo Penkov, *The Uncreated Light of Transfiguration of Our Lord in St. Gregory Palamas' Thought*. The question of the transformation of human life according to the experience of the Tabor light is particularly relevant today. In this article the author aims to examine various aspects of the teaching of St. Gregory Palamas, related to the uncreated light of the Transfiguration and participation in the Divine life as the original goal of human existence. The subject of the study is the spiritual reality of the Transfiguration in the context of the dynamics and constant change of human life according to the experience of the Tabor light. According to St. Gregory Palamas, the Transfiguration of the Lord is a transformation of the Apostles and their abilities at that moment of contemplating the Glory of Lord. This light or glory of God is the uncreated energy by which God manifests His full presence, and this vision is a true contemplation “face to face” with God – “the mystery of the eighth day of creation” and a perfect state of deification.

Keywords: *Hesychasm, Orthodox Theology, St. Gregory Palamas, Byzantium, Ascetic Experience, Christian Apologetics, Systematic Theology*

В съвременните богословски дискусии въпросът за преобразяването на живота в опита на Таворската светлина е особено актуален и в много случаи се поставя на преден план. Въз основа на светоотеческото учение православното богословие изтъква тезата, че обожението е утвърждаване на истинското човешко битие, тъй като човешката плът е прославена в Иисус Христос, в Когото истинското човешко битие се намира в динамично общение с нетварната благодат на Бога. В Православието човекът се определя не чрез това какво той

е, а чрез онова, което личността може да бъде в степента на доближаването ѝ до нейния Първообраз, Който е Христос. В този смисъл православното учение за обожението не е някаква статична, откъсната от живия религиозен опит онтологична идея, а благодатен живот, творчество и безкрайно усъвършенстване в общение с Божествената благодат, сила и величие на Триипостасния Бог. Разбира се, най-мощното и обновяващо въздействие на Божествената благодат човек получава посредством св. Тайнства.

Тайнствата на Църквата и животът, живян в Христа, представляват цялостна рамка на просветлението на Божествената благодат и са силна лична връзка на човека с Бога. Когато християнинът има в себе си живия и действен Христос, той става участник и съпричастник на нетварната Божествена благодат, която възсъединява човека с Бога, заличава смъртта и принася истинен живот¹.

Нетварната благодат е светлината на Бога. Тя е прошествието и пребиваването Му във вярващия (срв. Йоан 14:23). Нетварната благодат е славата на Преображението, диханието на Петдестница, енергията на Светия Дух, която възражда човека чрез Кръщението и го свързва с тялото Христово чрез божествената Евхаристия (срв. 1 Кор. 12:3)².

Темата за нетварната светлина е сърцевината на учението на св. Григорий Палама за обожението на човека³. Целта на настоящата работа е да се разгледат някои аспекти от това учение, свързани с нетварната светлина на Преображението Господне и участието в Божествения живот като изначална цел на човешкото съществуване. Обект на изследването са духовните реалности на Преображението Господне в контекста на динамиката и непрестанната промяна на човешкия живот в опита на Таворската светлина. Преображението Господне на планината Тавор е основното христологично и сотириологично събитие от гледна точка на св. Григорий Палама. Той категорично отказва да приеме и тълкува Таворската светлина като обикновено тварно явление, някакъв символ или Божие чудо в сферата на тварното⁴.

Настоящата работа е изградена върху основополагащите ис-

¹ Срв. Мандзаридис, Г. *Паламика*. Прев. С. Риболов, София, 2016, сс. 34-35.

² Мандзаридис, Г. *Цит. съч.*, сс. 32-33.

³ *Пак там*, с. 259.

⁴ Срв. Каприев, Г. *Византийска философия. Четири центъра на синтез*, София, 2011, сс. 378-379.

тини, застъпени в полемичното съчинение на св. Григорий Палама „Триади в защита на свещенобезмълвстващите“ (1338-1340). В него св. Григорий излага (в спор с Варлаам Калабрийски) църковното учение по въпроси като абсолютната непостижимост на Божията същност, Таворската светлина и много други въпроси. Години по-късно, вече като архиепископ на Солун, св. Григорий отново се връща към тези въпроси в своите беседи (омилии), като на Преображението Господне изцяло са посветени 34-та и 35-та омилия.

В „Триади“-те е застъпена истината, че непознаваемата по Себе Си същност Божия може да се познае чрез нейното излизане вън от Себе Си, т.е. чрез Нейните енергии. Божествените енергии разкриват нашата причастност към благодатната и нетварна Таворска светлина. В това свое съчинение св. Григорий Палама утвърждава, че няма по-висше знание, до което човек може да се издигне, от знанието за Божията слава: „...човешкият ум превъзхожда самия себе си, когато по безстрастие стане подобен на ангелите; следователно той също може да се докосне до Божествената светлина и да се удостои със свръхприродно богоявяване – разбира се, без да вижда Божията същност, но съразмерно с човешката способност за виждане да види Бога в Неговото божествено проявление“⁵.

Църковното учение за Преображението Господне

Една от фундаменталните истини на християнската вяра подчертава, че Бог в Своята същност е неведом и непостижим. Но библейското откровение преодолява бариерата на непознаваемостта на Божията природа като утвърждава, че макар и да остава непостижим в Своята божествена същност, Бог все пак разкрива Себе Си в света и вселената чрез проявяване на Своята слава. Човеците могат да познаят единствено Божията слава, която се проявява по най-различни божествени начини, един от които е опитът на динамичната, съзидателна и преобразуваща сила на Таворската светлина.

Свещеното Писание изобилства с изрази, отнасящи се до светлината, до Божественото просветление, до Бога, наричан Светлина. За мистичното богословие на Източната църква това не са метафори и риторични фигури, а думи, които изразяват действителния аспект

⁵ Св. Григорий Палама. Триада I 3:4. В: *Триади в защита на свещенобезмълвстващите*. Св. Гора, Атон, 2011, с. 66.

на Божеството. Ако Бог е наречен Светлина, то е защото Той не може да остане чужд на нашия опит. „Гносисът“, съзнанието за Божественото в неговата най-висша степен, е опитно възприятие за нетварната светлина и този опит сам по себе си е светлина: „В Твоята светлина ние виждаме светлина“ (Пс. 35:10)⁶.

От самото начало понятието светлина играе основна роля в Православието. Св. ап. и ев. Иоан Богослов говори, че „...Бог е светлина, и в Него няма никаква тъмнина...“ (1 Иоан. 1:5). Господ Исус Христос е светлина за света и Той изпраща Своите ученици да бъдат светлина за хората (Иоан. 8:12; Мат. 5:14-16). В Символа на вярата изповядваме, че Син Божи е „Светлина от Светлина“. В православната химнография Бог се възпява по-често като Светлина отколкото като Любов или Премъдрост. Бог Отец, Бог Син и Бог Дух Свети съставляват трисияйната Божествена светлина, просвещаваща цялата твар. Явяванията Божии в Стария Завет, сиянието на лицето на боговидаца Мойсей (Изх. 34:30), видението на св. първомъченик Стефан (Деян. 7:55), светлината по пътя за Дамаск, видяна от Савел (Деян. 9:3) и особено светлината на Таворското Преображение, всичко това са различни форми на явяване на Божествената светлина на човеците⁷.

Библейската история на Преображението е основана на евангелските текстове на синоптиците (Мат. 17:1-8; Марк. 9:2-8; Лук. 9:28-36), повествуващи за това как Исус Христос с учениците Си Иаков, Петър и Иоан са се качили на планината Тавор и Христос се е преобразил пред тях, явявайки им Своята Божествена природа. По време на Преображението от Христос започнала да излиза Божествена светлина, Неговият лик е просиял като слънце, а одеждите Му станали бели като светлина (срв. Мат. 17:2). По-нататък, по чудесен начин се явили старозаветните пророци Мойсей и Илия. Докато пророците беседвали със Спасителя за предстоящата Му смърт (Лук. 9:31), а св. ап. Петър предлагал да направят три сенника⁸ (Мат. 17:4; Марк. 9:5;

⁶ Лоски, Вл. *Очерк върху мистическото богословие на Източната църква*. Прев. Е. Крумова, София, 2005, с. 220.

⁷ Мандзаридис, Г. *Цит. съч.*, с. 259; Мандзаридис, Г. *Обожение човека по учению светителя Григория Паламы*. In: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Mandzaridis/obozhenie-cheloveka-po-ucheniyu-svjatitelja-grigorija-palamy/

⁸ Интересен щрих в тълкуванията на Преображението Господне предлага о. Йоан Майендорф. Според него, в евангелските описания на Преображението е представен есхатологичният празник на Небесната Скиния, която става Сам Исус Христос. Според този коментар, предложението на св. ап. Петър да направят три сенни-

Лук. 9:33), светъл облак засенил учениците и се разнесъл гласът на Бог Отец, Който казал: „Този е Моят възлюбен Син, в Когото е Моето благоволение; Него слушайте“ (Мат. 17:5; Марк. 9:7; Лук. 9:35).

На планината Тавор светите апостоли са били удостоени да влязат в сферата на светлината, която изхожда от Отца и да чуят Неговия глас, свидетелстващ за възлюбения Му Син. За този момент говори в своето второ съборно послание и св. ап. Петър: „Защото ние ви явихме силата и пришествието на Господа нашего Иисуса Христа, не като следвахме хитро измислени басни, а като станяхме очевидци на Неговото величие. Защото Той прие от Бога Отца чест и слава, когато от великолепната слава дойде към Него такъв глас: „Този е Моят възлюбен Син, в Когото е Моето благоволение“ и тоя глас ние чухме да слиза от небесата, като бяхме с Него на светата планина“ (2 Петр. 1:16-18). Това обаче става възможно едва след като те са изповядали, че Иисус Христос е Бог (Мат. 16:13-18)⁹. Така, изповядвайки своята вяра, те са се издигнали над нищожеството на човешкото естество. Изкачили не само физически планината, но и духовно са се въздигнали към Бога. А Той, „снизхождайки Сам от Своята висота“, извежда човека от неговата „долупрекклонност...“ и става „достъпен за сътвореното естество“¹⁰.

Таворският опит ни разкрива една друга, благодатна реалност, която до такава степен превъзхожда всичко, което сме свикнали да виждаме, и което ни заобикаля в земния ни живот, че срещналият се с тази реалност човек се докосва до Божественото и в изумление изповядва подобно на св. ап. Петър „Господи, добре е да бъдем тука“ (Мат. 17:4; Марк. 9:5). Божествената светлина, видяна от тримата ученици на планината Тавор и виждана също от много светци по време на молитва, не е нищо друго, освен нетварните енергии на Бога. Таворската светлина, с други думи, не е нито физическа и сътворена светлина, нито пък чисто метафорична „светлина на ума“. Макар и

ка, е напълно неуместно, именно защото вече се е открила единствената и Небесна Скиния, съгласно пророчеството за възстановяването на скинията Давидова (Ам. 9:11; Деян. 15:16). Вж. Мейендорф, протопр. И. *Жизнь и труды светителя Григория Паламы*. Санкт Петербург, 1997, с. 430.

⁹ Сахаров, архим. С. *Ще видим Бога както си е*. София., 2005, с. 197.

¹⁰ Св. Григорий Палама. *Омилия 34. На светото Преображение на Нашия Господ и Бог и Спасител Иисус Христос*. В: *Беседи (Омилии)*. Произнесени по различно време и по различни случаи. Т. 2. София, 2017, с. 105; срв. Мандзаридис, Г. *Паламика*, с. 297.

невеществена, тя е обективно съществуваща реалност. Бидейки божествени, нетварните енергии надхвърлят нашите човешки способности за описание; и затова, като назоваваме тези енергии „светлина“, ние неизбежно си служим с езика на „знака“ и „символа“, което не означава, че самите енергии са просто символични. Те реално съществуват, но не могат да бъдат описани с думи; наричайки ги „светлина“ ние използваме най-малко подвеждащия термин, но езикът ни не трябва да се тълкува буквално. Въпреки че е нематериална, Божествената светлина може да бъде видяна от човека чрез неговите телесни очи, при условие че сетивата му са преобразени от благодатта. Очите му не виждат светлината чрез естествените способности за възприятие, а чрез силата на Светия Дух, действащ в него¹¹.

Мистичният опит ни показва явяването на нетварната Божествена светлина, започвайки от вътрешния скрит аспект до външното му сияние (ореолите на светиите¹², светлината на Тавор или на Възкресението), видяно с помощта на телесните, но преобразени очи, отворени от Св. Дух. Наистина, Преображението Господне е, по думите на св. Григорий Палама, преобразяване на апостолите и тяхната способност в този момент да видят Славата на Господа, скрита от Неговия кеносис. Тази светлина или слава Божия е енергията, в която Бог явява Своето пълно присъствие и нейното виждане е истинското съзерцание „лице в лице“ – „тайната на осмия ден на творението“ и съвършено състояние на обожение¹³.

Божествената светлина се явява тук, в този живот, във времето. Тя се открива в историята, но не е от този свят; тя е вечна и означава изход от историческото съществуване: „тайната на осмия ден“, тайната истинското познание, съвършенството на гносиса, чиято пълнота

¹¹ Уеър, митроп. Калистос. *Православният път*. София, 2014, сс. 170-171.

¹² В контекста на учението за обожението нимбовете на светиите се осмислят като условно изображение на нетварните Божествени енергии и могат да се асоциират с Таворската светлина. Нимбът или мандорлата, обгръщаща Господ Иисус Христос, се схваща като изображение на онази светлина, която апостолите Петър, Иаков и Йоан са видели да изхожда от Христос при Неговото Преображение (срв. Марк. 9:3). Според учението на св. Григорий Палама, тази светлина е била манифестация на нетварните божествени енергии. Същата светлина се приписва и на светците, защото светостта се състои тъкмо в пронизаността от божествените енергии, т.е. в причастността към Божеството по благодат. Вж. Живов, В. *Светостта. Кратък речник на агиографските термини*. София, 2002, с. 65.

¹³ Евдокимов, П. *Православието*. Прев. Андрей Романов, София, 2010, с. 44.

не може да бъде обхваната от този свят преди неговия край. Това е начало на Второто пришествие (парусията) в душите на светците, начатъците на последното откровение, когато Бог ще се яви на всички в Своята непристъпна светлина¹⁴. В своите съчинения св. Григорий Палама отбелязва и този есхатологичен аспект: „...великото видение на светото Преображение Господне е тайнство, принадлежащо на осмия (ден), т.е. на бъдещия век, явява се след завършването на този свят, създаден за шест дни...“¹⁵

Преображението Христово на планината Тавор се случва непосредствено преди Неговите страдания. Целта на това новозаветно събитие е да се утвърдят учениците във вярата, че Той е Синът Божи и да не се разколебаят от предстоящите събития¹⁶. Преображението Христово само по себе си задава ритъма на християнския живот. Той започва с изкачване. Дългото изкачване по склона на планината намира смисъл в усилието, което трябва да положи вярващия за надмогване на собственото си равнище. Усилие, което в Църквата се нарича подвиг, аскеза. Усилие, в което християнинът се издига над нивото, на което е. Виждането на Преображението Господне предполага преобразението на човешките сетива. Несътвореният Бог може да бъде възприеман само след претворяване на човешките възприемателни способности. Преобразението предполага промяна на начина, по който човешката, и изобщо тварната, природа съществува. Това е именно преобразяването, излизането от състоянието, определено като „...образ на раб“ (Фил. 2:7) и влизането в образа на Бога (срв. Фил. 2:6). Това е образът, по който е сътворен човека. След грехопадението, обаче, единственият начин на човешкото съществуване остава „образа на раб“. Чрез Боговъплъщението Христос приема същия този „образ на раб“, за да ни избави от него: „...бидейки в образ Божий, не счита за похищение да бъде равен Богу; но понизи Себе Си, като прие образ на раб и се уподоби на човеци; и по вид се оказа като човек“ (Фил. 2:6-7). И именно този „образ на раб“ се оказва неокончателен, временен и подлежи на преобразование¹⁷.

Повечето от светите отци, които говорят за Преображението,

¹⁴ Лоски, Вл. *Очерк върху мистическото богословие*, с. 236.

¹⁵ Св. Григорий Палама. *Омилия 34. На светото Преображение...*, с. 103.

¹⁶ Вж. Влахос, митроп. Йеротеј. *Господовите празници*. Охрид, 2011, с. 111.

¹⁷ Срв. Стоядинов, М. „За светлината в иконата“. *Архив за средновековна философия и култура*. Свитък XIII. 2007, сс. 34-37.

утвърждават нетварното, Божественото естество на светлината, явила се на апостолите. Св. Григорий Богослов, св. Кирил Александрийски, св. Максим Исповедник и св. Андрей Критски, св. Йоан Дамаскин, св. Симеон Нови Богослов се изказват именно в този смисъл и е твърде неразумно съответните евангелски текстове да се тълкуват като риторичен патос¹⁸. Св. Григорий Палама развива това учение във връзка с въпроса за мистичния опит. Светлината, която апостолите са видяли на планината Тавор, е свойствена на Бога по природа. Вечна, безкрайна, съществуваща извън времето и пространството, тя се явява в старозаветните богоявления (теофании) като слава Божия: явяване страшно и непостижимо за тварите, понеже е било външно и чуждо на човешката природа до Христос и извън Църквата. Затова, по думите на св. Симеон Нови Богослов, св. ап. Павел на път за Дамаск е бил заслепен и поразен от явяването на Божествената светлина, тъй като все още не е имал вярата в Христа (срв. Деян. 9:3-10)¹⁹. В мига на Въплъщението Божествената светлина се съсредоточава, така да се каже, в Богочовека Христос, в Когото обитава телесно пълнотата на Божеството. Това означава, че човечеството на Христос е обожено от ипостасното единение с Божествената природа и че по време на земния Си живот Христос винаги е сияел с Божествената светлина, останала невидима за повечето хора. Това е свръхестествена светлина, която се е излъчвала от скритата в човешкото естество Божествена природа²⁰. Или казано с думите на св. Григорий Палама при Преображението Христос „явил не друга някаква светлина, а само тази, която била скрита в Него под завесата на плътта; тази светлина била светлината на Божественото естество, поради което тя е несътворена, Божествена“²¹. Светлината на Преображението не е някаква „трета природа“ на Христос или някакъв друг елемент между божествената и човешката Му природа, а природно сияние на божествеността, което е било скрито под човешката плът²².

Преображението не е явление, ограничено във времето и пространството; в този миг в Христос не се случва никаква промяна, дори и в човешката Му природа, а промяната се извършва в съзнанието

¹⁸ Вж. Лоски, Вл. *Очерк върху мистическото богословие*, с. 224.

¹⁹ Цит. по Лоски, Вл. *Очерк върху мистическото богословие*, с. 225.

²⁰ Царев, Г. „Преображение Христово“. *Духовна култура*. Кн. 8 (1983), с. 16.

²¹ Цит. по Царев, Г. *Преображение Христово*, с. 16.

²² Мандзаридис, Г. *Паламика*, с. 265.

на апостолите, които получават за известно време способността да виждат своя Учител Такъв, Какъвто е, сияещ с вечната светлина на Своето Божество²³. За апостолите това е изход от историята, осъзнаване на вечните реалности²⁴. Така, преживяното от апостолите на планината Тавор представя парадигмата на християнския живот, насочен не към историята, а към участие в Царството Божие.

Ако човек успее да очисти себе си от помислите и измамите на въображението, той вече се е насочил към висотата на съзерцанието и с вътрешните си очи има възможността да съзерцава пълнотата на живота в Духа. По този начин се поражда уникалната способност за непосредствено съзерцание на духовното начало. Боговидението става възможно единствено благодарение на животворящата сила на нетварната Божествена светлина, която непрестанно „струи“ от Божествената същност на Светата Троица и по този начин обновява и облагородява човешкото естество. Така, по думите на св. Григорий Палама, човеците могат да станат „синове Божии и съобщници на Божественото безсмъртие“²⁵.

Съзерцаването на нетварната Божия светлина е плод и проява на синергийното сътрудничество на очистилия себе си от греховете човек с изпратения му от Бога благодатен дар.

Таворската светлина в паламитските спорове

Различният богословски подход към същността на Преображението на Иисус Христос на планината Тавор е разделителната линия на започналите спорове през XIV в. Двете противоположни позиции са представени от св. Григорий Палама и Варлаам Калабрийски.

Противниците на св. Григорий Палама – източни богослови, намиращи се под силното влияние на Тома Аквински (училият в Италия калабрийски монах Варлаам и Акиндин, гръцкият преводач на *Summa theologiae*) – виждат в действителното разграничение между същността и енергиите посегателство върху Божията простота и об-

²³ *Tomus hagioriticus*. PG 150, 12-32C; срв. Лоски, Вл. *Очерк*, с. 225; вж. също Кочев, Н. „Към въпроса за философската същност на византийския исихазъм (учението за Таворската светлина)“. *Духовна култура*, 8 (1979), сс. 27-29.

²⁴ Лоски, Вл. *Очерк*, сс. 225-226.

²⁵ Св. Григорий Палама. *Омилия 16. За домостроителството на Въплъщението на нашия Господ Иисус Христос и за благодатните дарове, получени благодарение на това...* В: *Беседи (омилии)*. Кн. I. *Беседи върху Постния Триод*. София, 2015, с. 205.

виняват своя опонент в двубожие и многобожие. Чужди на апофатичния и антиномичен дух на източното богословие, те защитават една концепция за Бога като проста същност, в която самите ипостаси придобиват характер на вътрешносъщностни взаимоотношения²⁶.

Един от най-важните аспекти в полемиката между св. Григорий Палама и антипаламитите относно Божествената същност и енергии е въпросът за разбирането на спецификата на възприятието и природата на Таворската светлина. Антипаламитите считат тази светлина за тварна, а в същото време св. Григорий Палама и неговите последователи учат, че тя е вечна, безначална и нетварна.

Друг важен аспект в разглеждания спор е въпросът за отношението между Божествената същност и нетварните енергии. Според св. Григорий Палама същността е причина на енергията, а енергията е движение на същността. По този начин той акцентира върху абсолютната непостижимост на Божествената същност и постижимостта на Бога в живота на вярващите посредством нетварната Божествена светлина.

Св. Григорий е типична фигура за своето време. Той е от хората, чийто живот и дейност са тясно свързани с големите събития на своята епоха²⁷. Произхожда от виден аристократичен род. Баща му е бил сенатор и приближен на император Андроник II Палеолог (1282 – 1328). Св. Григорий получава образованието си в Константинопол, където си извоюва репутация на блестящ познавач на философията на Аристотел. Той е ярък пример за неоснователността на наложената представа за изключителното доминиране на философията на Платон на Изток, а на Аристотел – на Запад. По своята същност и нагласа, св. Григорий се очертава като мистик²⁸. Той принадлежи към сонма на онези най-авторитетни учители и вдъхновители, които в православната Църква се стремят към съвършенство и живеят молитвен и съзерцателен живот²⁹. Още 22 годишен избира монашеското поприще. Оттегля се в Света Гора – Атон³⁰. Тук води строг подвижнически живот, като част от исихастското монашеско общество. През 1340 г. той напуска Атон по необходимост, за да вземе активно участие в

²⁶ Лоски, Вл. *Очерк*, сс. 74-75.

²⁷ Lossky, Vl. *A l'image et à la ressemblance de Dieu*. Paris, 1967, p. 40.

²⁸ Хубанчев, А., Т. Коев. *Философски идеи в православния Изток*. София, 1993, сс. 112-113.

²⁹ Срв. Флоровски, прот. Георги. *Библия, Църква, Предание*. София, 2003, с. 149.

³⁰ Хубанчев, А., Т. Коев. *Философски идеи*, сс. 112-113.

разразилите се догматични спорове. Истината е, че полемиката, която „изтръгва“ св. Григорий от тишината на манастира, започва с една негова апология за метода на исихастката молитва, яростно атакуван от калабрийския монах Варлаам. През 1347 г. св. Григорий е избран за архиепископ на Солун и прекарва остатъка от живота си между своята епархия и Константинопол, където взема участие в няколко събора и синодални заседания³¹. Св. Григорий Палама приключва своя земен път и се представя пред Господа на 14 ноември 1359 г. Още приживе, този проповедник и апологет на Божествената светлина се сподобява с Божествени откровения и дарба за изцеляване и чудотворство. Канонизиран е за светец през 1368 г. Църквата е постановила паметта му да се чества на втората неделя на Великия пост³².

Самият Варлаам е по произход италиийски грък – едновременно представител на две култури. През 1333 г. към него се присъединява друг противник на византийската мистика – Акиндин. В центъра на дискусиата едновременно били поставени въпроси от догматичен характер (за изхождането на Светия Дух от Бог Син – *Filioque*), както и сложната проблематика, свързана с богопознанието³³. Варлаам, придържайки се изключително върху външната страна на исихазма (някои техники, използвани при молитвата за концентрация) представя исихастите като невежи, въобразили си, че с помощта на механичен процес, могат да достигнат до единение с Бога. Варлаам не спира дотук; той обвинява исихастите в месалианство³⁴, опирайки се на техни твърдения, че някои братя се били наслаждавали на нетварната Божествена светлина. Така дебатът се пренася върху естеството на тази светлина. Варлаам приема, че светлината, в която се появява Исус Христос пред Своите ученици на планината Тавор е един природен феномен, вероятно от атмосферен характер, т.е. тя е тварна и по своята природа стои по-ниско от човешкия разум. Тези твърдения на Варлаам хвърлят в смут цялата Византийска им-

³¹ Lossky, VI. *A l'image*, p. 41.

³² Вж. по-подр. у Мейендорф, протопр. И. *Жизнь и труды*, сс. 159-162; срв. Лоски, Вл. *Боговидение*. Прев. И. Латковски, С. Риболов, София, 2010, с. 165.

³³ Хубанчев, А., Т. Коев. *Философски идеи*, с. 113.

³⁴ Месалианство – крайна форма на фанатизирани сектанти-мистици (IV в.). Те учат, че човекът по рождение се намира във властта на злия дух, който може да бъде премахнат не чрез църковните тайнства, а единствено чрез съответни молитви. Месалианите са сродни във възгледите си с манихеите и павликяните, проникнали по българските земи чрез богомилството.

перия³⁵.

На свикания през 1341 г. събор в Константинопол св. Григорий Палама поставя дискусиата на догматична основа. Според него става дума за реалността на мистичния опит, за възможността да се познае Бога, за естеството на съзерцанието „лице в лице“, за опита и природата на благодатта³⁶.

Споровете за Таворската светлина се опират на въпроса за това по какъв начин и в каква мяра човек може да познае Бога. Според Варлаам Калабрийски, битието на Бога е непознаваемо и недостъпно за човека, което го доближава до православното учение. Но той приема, че Бог е над всяка светлина като физически принцип. Светлината, която учениците на Исус Христос виждат на планината Тавор, е само символ на Божествената светлина, чрез която Исус Христос се възползва, за да направи впечатление на учениците Си. Това е сътворена светлина – обикновен физичен феномен³⁷. Варлаам разбира Таворската светлина не като истинско явяване на Бога, а „като тварен и чувствен символ на божеството“³⁸, т.е. като символично и тварно видение. Така той отрича възможността на човека да се приобщи към Бога посредством приобщаването си към Божествените енергии и го ограничава в пределите на собствената му природа. Основната мисъл на Варлаам се свежда до констатацията, че „...същността на Бога е единственото нетварно и безначално (нещо), а всяка Негова енергия е тварна“³⁹.

Като следва богословието на Тома Аквински, Варлаам Калабрийски отрича разликата между Божествената същност и Нейните действия (енергии). Според него от значение са само доводите на разума, а всяко интуитивно познание на мистичната природа се обявява за извор на грешки, а вътрешното озарение дори е обявено за „материализиране на Бога“⁴⁰.

Противниците на св. Григорий Палама, утвърждаващи пълното тъждество на същност и енергии в Бога, защитават философско понятие за Божествената простота. Когато говорят за различни

³⁵ Lossky, Vl. *A l'image*, p. 41-43.

³⁶ *Ibidem*, p. 43.

³⁷ Хубанчев, А., Т. Коев. *Философски идеи*, с. 116.

³⁸ Св. Григорий Палама. *Триади*, III 1,12, с. 316.

³⁹ Св. Григорий Палама. *Триади*, III 3,6, с. 381.

⁴⁰ Срв. Евдокимов, П. *Православието*, с. 41.

от същността действия или енергии, те имат предвид тварни резултати или „следствия“ на Божествената същност. Тяхното понятие за Бога като проста същност не допуска друго битие освен същностното битие. Онова, което не е самата същност, не принадлежи на Божественото битие. Така енергиите или трябва да се отъждествяват със същността, или напълно да се отделят от нея като нейни външни действия, иначе казано, като тварни следствия, „причинени“ от нея. Тук в учението за благодатта навлиза рационалистичното понятие за причинност и следствие. За антипаламитите съществува Божествена същност, съществуват нейните тварни следствия или ефекти, но не се оставя място за Божествени действия или енергии⁴¹. В отговор на тяхната критика св. Григорий Палама поставя следната дилема: или трябва да допуснат различаване между същността и нейните действия, но тогава философското понятие за Божествената простота ще ги принуди да отнесат славата Божия, светлината на Преображението към тварното; или са длъжни категорично да отрекат това различие, което ще ги застави да отъждествят непостижимото с постижимото, несподелимото със споделимото, същността с благодатта⁴².

Опонентите на св. Григорий Палама утвърждават, че човек не може реално да се приобщи към Бога, а Неговите енергии са тварни. Но ако не съществува нетварната благодат или Божиите енергии, тогава човек или се приобщава непосредствено към самата Божествена същност в процеса на обожение, или изобщо не може да има никакво реално общение с Бога. При първия вариант Бог става познаваем и достъпен, и тогава човек Го свежда до себе си. При втория вариант се отрича възможността за действително (т.е. енергийно) общение с Бога.

В така разразилите се спорове около природата на Божествената светлина и приобщаването на човека към нея, антипаламитите привеждат следния аргумент: ако Бог открива Себе Си пред хората като светлина и те могат да се приобщат към Него, как Той остава непристъпен и трансцендентен. На този въпрос св. Григорий Палама отговаря, че Бог е недостъпен за приобщаване по Своята същност и нито хората, нито ангелите могат да я познаят и да се приобщат към нея. Независимо от това Бог съхранява реална връзка със света посредством Своите енергии, които, бидейки

⁴¹ Срв. Лоски, Вл. *Очерк*, с. 75.

⁴² Лоски, Вл. *Боговидение*, сс. 169-170; Лоски, Вл. *Очерк*, с. 75.

сияние на Божественното естество, са нетварни⁴³.

Разкритото още от светите отци и по-детайлно разработено от св. Григорий Палама разграничаване между същност и енергии у Бога, свидетелства за едно пренасяне на богопознанието от сферата на ума и логиката в сферата на личния духовен опит. С други думи, Бог не може да бъде познат по природа, Той бива познаван само посредством Неговите нетварни енергии. Същността на Бога, както отбелязва св. Василий Велики, остава непристъпна, а Неговите енергии „снизхождат към нас“⁴⁴. От друга страна, подвигът, личната аскеза, като адекватна предпоставка за познание на Бога, за виждането на нетварната светлина, трябва да се осъществява в Църквата и нейният непрестанен стремеж са спасението и обожението на човека. Т.е. този процес не трябва да се разглежда само като някаква форма на индивидуално търсене и аскеза, а много повече като църковно събитие, в което познанието се осъществява посредством любовта (срв. 1Иоан. 4:8)⁴⁵. Участието в живота на Църквата с нейните свети тайнства е обективно условие за нашето единение с Бога, а субективните условия зависят от самите нас. Благодатта, според св. Григорий Палама, не е тварно средство, чрез което се установяват отделни точки на съприкосновение между Бога и човека, защото тя е нетварна Божествена енергия, пронизваща цялата същност на човека. Чрез силата на Божествените енергии човекът е призван да приобщи живота си към Исус Христос, приемайки църковните тайнства. И това приобщаване не се ограничава единствено до момента на свещенодействието, а човек трябва да се чувства постоянно и винаги приобщен към Божествената благодат⁴⁶. Свободното самоотричане от собственото естество и съюзът с Бога водят прогресивно към съвършеното осъществяване на човешката личност при помощта на благодатта, към пълнотата на съзнанието и пре-

⁴³ Мандзаридис, Г. *Обожение човека по учению светителя Григория Паламы*. In: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Mandzaridis/obozhenie-cheloveka-po-ucheniyu-svjatitelja-grigorija-palamy/

⁴⁴ Цит. по Мандзаридис, Г. *Паламика*, с. 39; Уеър, еп. Калистос. *Тайнството на човешката личност. Исихастки студии*. София. 2002, с. 360.

⁴⁵ Срв. Мидич, еп. Игнатий. „Православното богословие днес (проблеми и перспективи)“. В: *Православието и света днес. Шести конгрес на висшите православни богословски школи*. София, 5-10 октомври 2004. *Сборник материали*. София, 2006, сс. 163-164.

⁴⁶ Срв. Мандзаридис, Г. *Паламика*, с. 217.

върщането на човеците в „чеда на светлината“ (Еф. 5:8).

Св. Григорий Палама разграничава три начина на съществуване на Бога: първи – същност (или природа); втори – ипостас; трети – енергия. На всеки от тези три начина на съществуване съответства определен начин на съединение. Т. напр. съединението според същността отговаря на трите Лица на Светата Троица и то е абсолютно недостъпно за създанията. Защото, ако Бог би ни приобщил по същност, тогава Той би станал многоипостасен. А ние знаем, че създадената човешка природа никога не може да встъпи в същинско или природно съединение с Бога. Съединението в ипостас е осъществено в Иисус Христос⁴⁷. И в това съединение Божествените енергии, които имат Логоса за Свой извор, проникват в тварната природа и я обожават. По този начин, това съединяване с Бога посредством енергиите става достъпно за всички онези, които живеят в Иисус Христос. Тварната човешка природа и нетварното Божество, несмисими по същност, се свързват посредством нетварната Божествена енергия. Докато човешката природа остава тварна, тя възприема от Божествената по благодат онова, което последната има по природа⁴⁸. Св. Григорий Палама утвърждава, че Божествената същност е причина на нетварните енергии, а те са движение на същността.

Енергиите не са посредник между Бога и човека, не са „нещо“, което съществува извън и отделно от Бога. Напротив, те са самият Бог, Бог в действие, Бог в себеразкриване, Бог, Който влиза в пряко общение с творенията Си. Нещо повече, енергиите не са част или деление на Бога, а всички те и всяка една поотделно са Бог в Неговата цялост. Както Бог присъства без намаление или деление във всяка от трите ипостаси, така Той присъства и неделимо във всички Свои енергии и във всяка една поотделно. Св. Григорий Палама не би могъл да бъде по-точен и категоричен по този въпрос: „Всяка сила или енергия е Сам Бог“ и „Бог присъства изцяло във всяка от Своите Божествени енергии“⁴⁹. Така той утвърждава, че „... светлината на Преображението не съществува самостоятелно и не е разлъчена от Божеството“⁵⁰.

Възможността за приобщаване към Божествените енергии не

⁴⁷ Сrv. Уеър, еп. Калистос. *Тайнството*, с. 363.

⁴⁸ Мандзаридис, Г. *Паламика*, с. 53.

⁴⁹ Цит. по Уеър, еп. Калистос. *Тайнството*, с. 368.

⁵⁰ Св. Григорий Палама. *Триади*. III, 1,17, с. 321.

означава, че човек става съпричастен на самата Божия същност или че може да я опознае. Св. Григорий Палама неизменно се придържа към истината за абсолютната непознаваемост на Божията същност и утвърждава Нейното разкриване в света чрез Нейните енергии. Но същинското себеразкриване на Бога е резултат на Боговъплъщението. Св. Григорий Палама учи, че ако Божието Слово не се бе въплътило, то тогава нито Отец би се разкрил като истински Отец, нито Син – като истински Син, нито Светият Дух – като истински и изхождащ от Отца. Бог не би се разкрил в Своето същество и ипостаси, а би изглеждал като някаква Сила, „както са твърдели неразумните древни мъдреци, а сега последователите на Варлаам и Акиндин“⁵¹. За св. Григорий Палама Бог е личностен, Който влиза в общение с човека по реален начин и това се осъществява чрез Божествените енергии. Енергии, живот, богоприсъствие в човешкото „аз“ – с каквито и понятия да си служим в случая – всички те не изразяват Божията същност, а чрез тях намира израз нещо от Божествената безначална действителност⁵².

Учението на св. Григорий Палама за Таворската светлина

За св. Григорий Палама Таворската светлина е реална, Божествена светлина, чрез която действително е сияело тялото на Спасителя на човешкия род. Господ Исус Христос встъпва реално, а не символично в историческия процес. След дълги богословски спорове св. Григорий Палама излиза победител, като доказва, че Таворската светлина е светлината на Божественото естество и именно поради тази причина е несътворена, т.е. божествена.

В беседата си „На Преображение“ св. Григорий Палама казва: „Светлината на Преображението Господне не е имала начало и край; тя е останала неограничена (от времето и пространството) и недоловима за сетивата, въпреки че е била съзерцавана от телесните очи..., но чрез преобразяване на сетивата, учениците на Господа са преминали от плътта към духа“⁵³. За да видим Божествената светлина с телесни очи, както са я видели учениците на планината Тавор, трябва да се приобщим към тази светлина, да бъдем в по-голяма или по-малка степен преобразени от нея. Следователно мистичният

⁵¹ Цит. по Хубанчев, А., Т. Коев. *Философски идеи*, с. 118.

⁵² *Пак там*, с. 118.

⁵³ Цит. по Лоски, Вл. *Очерк*, с. 226.

опит предполага промяна на нашата природа, нейното преобразяване чрез благодатта⁵⁴. Св. Григорий Палама казва това съвсем ясно в своите „Триади: „Така и избраните ученици... са видели на Тавор същностното и вечно Божие благолепие, славата Божия, изхождаща не от тварта..., а самото пресветло сияние на първообразната красота, самия без-образен образ на Божествената красота, чрез който човек се обоготворява и се удостоява с беседа лице в лица с Бога, самото вечно и непрестанно Царство Божие, самата свръхразумна и неприсътна светлина – небесна, необятна, надвременна, вечна, сияеща в нетление, светлина, която обожва обожените. Защото те са видели самата благодат на духа, която по-късно се е вселила в тях – понеже благодатта на Отец, Син и Дух е една, и макар да е видяна от тях с телесните им очи, но се е разкрила така, че те от слепи са станали зрящи...“⁵⁵ По-късно той отново се връща на тази тема и пише в своите омилии: „Този, който участва в Божествената енергия..., сам става, в известен смисъл, светлина; той е съединен със светлината и заедно с нея вижда напълно съзнателно всичко, което остава скрито за онези, които нямат тази благодат; също така, той надминава не само телесните сетива, но и всичко, което може да бъде познато (от ума)..., защото чистите по сърце виждат Бога..., Който е светлина и живее в тях, и се открива на онези, които Го любят и са възлюбени от Него“⁵⁶.

Учението на св. Григорий Палама за нетварните божествени енергии в никакъв случай не следва да се разбира като обикновено тълкуване, осмисляне или обобщение на светоотеческите съждения по този богословски въпрос. Св. Григорий не е бил академичен изследовател, той заимства от отците на Църквата преди всичко дръзновение за догматично творчество и по този начин въздига в тезиса за нетварните Божествени енергии не някакво логическо обобщение, а тайнствен символ, призван да продължи библейската и евангелската история на живия и действен Бог⁵⁷.

Църковното учение утвърждава, че Бог в Своята същност е не-

⁵⁴ Пак там, с. 226.

⁵⁵ Св. Григорий Палама. *Триади*, III 3,9, с. 384.

⁵⁶ Τοῦ ἐν Ἁγίοις πατρὸς Ἡμῶν Γρηγορίου Ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης, τοῦ Παλαμᾶ Ὁμιλίαι ΚΒ', сс. 175-177. Срв. Лоски, Вл. *Очерк*, с. 226.

⁵⁷ Вж. Биbihин, В. „Краткие сведения о житии и мысли св. Григория Паламы“. В: Св. Григорий Палама. *Триады в защиту священо-безмолствующих*. С. Петербург, 2004, с. 405.

ведом и непостижим. Той е напълно непостижим в Своята същност и в този живот, и в бъдещия, защото единствено трите Божествени ипостаси са „Бог по същност“. В „обожението“ човек може да „стане бог“ само „по благодат“ или „по енергия“⁵⁸. Божествените енергии са тези, които правят Божествените качества видими за материалния свят.

Божествената същност и енергии са същевременно неслитни и неразделни. Това обяснява същевременната трансцендентност и иманентност на Бога в света, Неговата непостижимост и постижимост, неприсъщност и обожението по благодат. Единението с Бога по благодат е съзерцание на Неговата светлина, на Неговата слава, приемане на Божествените енергии⁵⁹.

Божията трансцендентност е свързана с Неговата същност, а иманентността – с Неговите нетварни енергии⁶⁰. С други думи, същността е естеството на Бога (и по тази причина е абсолютно недостъпна за тварите), а енергиите – са Неговите действия, посредством които Той непрестанно присъства в света. Същността Божия е абсолютно непознаваема, затова и в Новия Завет е казано, че Бог „... живее в неприсъщна светлина...“ (1 Тим. 6:16) и никой не може да Го види (срв. 1 Иоан 4:12) в Неговата Божествена същност. Бог, обаче, може да бъде познаван чрез Неговите енергии, в които може да бъде видян „...както си е“ (1 Иоан 3:2). Бог може да бъде познаваем чрез Своите Божествени енергии, чрез които действа и се изявява в сътворения от Него свят. И начинът, по който светът е сътворен, е чрез енергиите, а не по същност.

Библейското откровение преодолява бариерата на непознаваемостта на Божията природа, като утвърждава, че макар и да остава непостижим в Своята Божествена същност, Бог, все пак, разкрива Себе Си в света и вселената чрез проявяване на Своята слава. Човеките могат да познаят единствено Божията слава, която се проявява по най-различни божествени начини, един от които е опитът на динамичната, съзидателна и преобразяваща сила на Таворската светлина. Тази невеществена светлина усилва волята към безкрайността

⁵⁸ Майендорф, Й. *Византийско богословие. Исторически насоки и догматически теми*. София, 1995, с. 102.

⁵⁹ Христов, И. *Византийското богословие през XIV в. Дискурсът за Божествените енергии*. София, 2016, сс. 216-217.

⁶⁰ Срв. Майендорф, Й. *Византийско богословие*, с. 282.

на нашето съществуване. Същевременно тя надхвърля рационалните ограничения на емпиричния свят и открива надеждите за преобразяване на онова, което на пръв поглед изглежда невъзможно. Преобразяването ни, уподобяването ни на Господ Исус Христос започва още в този живот. Разбира се, тук става дума не за някаква еднократна промяна, а за възходящо развитие и динамично въздигане към Бога. Това издигане се гарантира от постоянното участие в Божествените енергии. Пределът на това участие неизменно ще бъде Божията същност, но Тя не може да бъде достигната от човека. Човекът не участва в същността Божия, а се издига и обожва в сиянието на Божествените енергии⁶¹. Целият ни живот е сфера на осветяващата Божия енергия, на Неговата нетварна благодат, а крайната цел – движение към преобразяване⁶².

Според учението на Св. Писание и отците на Църквата, човек може да достигне обожение благодарение на нетварната Божия благодат. Бог не е само същност, както твърди западната Църква, но също е и енергия. Ако Бог бе само същност, нашето единение, нашето общение с Него нямаше да бъде възможно, тъй като Божията същност е страшна и непостижима за човека⁶³: „...Лицето Ми не можеш видя, защото не може човек да Ме види и да остане жив“ (Исх. 33:20).

При процеса на обожението тварта си остава твар, макар че се превръща посредством благодатта в бог. Бог пребивава в абсолютна светлина към която не може да се приближи нито един човек, но в Своите енергии Той проявява Себе Си. „Божията благодат, казва св. Григорий Палама, не е Божественото естество, а Неговата енергия. Това са лъчите на Божеството, пронизващи света. Това е несътворена светлина или благодат“. Бог не е ограничен в Своите енергии: Той целият присъства във всеки лъч на Своята божественост. И това Негово проявление е Слава Божия. Единението ни с Бога чрез Неговите енергии, или казано по друг начин, посредством благодатта, ни позволява да участваме в естеството на Бога, но нашето естество не става еднакво с Божието естество⁶⁴. Св. Григорий Палама твърди, че

⁶¹ Срв. Янулатос, архиеп. Анастасий. *Православието и глобализацията*. Силистра, 2005, с. 166.

⁶² Янулатос, архиеп. Анастасий. Цит. съч., с. 163.

⁶³ Капсанис, архим. Георги. *Обожението като цел на човешкия живот*. София, 2001, с. 17.

⁶⁴ Срв. „Святая Русь“. – В: *Большая энциклопедия русского народа. Русское мировоззрение*. Москва, 2003, с. 446.

Бог е наречен Светлина не по отношение на Неговото естество, а по отношение на Неговите енергии. Тази светлина е видимо свойство на Божеството, енергия или благодат. Ето защо св. Симеон Нови Богослов нарича тази светлина невидима и в същото време утвърждава, че тя може да бъде видяна. Това е несътворената, нематериална светлина на Божествената Слава. Тази светлина е била винаги присъща на тялото Христово, но невидима за хората. На планината Тавор естеството на апостолите е подложено на благодатно изменение, необходимо за мистичния опит и за виждането на тази светлина. Казано с думите на св. Григорий Палама „...Тялото Господне..., носейки в Себе Си източника на благодатната светлина, е осветило външно заобикалящите Го достойни ученици и е вложило в душите им просвещение чрез чувствените очи“⁶⁵.

Св. Григорий утвърждава, че светлината на Тавор е „светлината на бъдещия век и че същата тази светлина, която е осияла учениците при Христовото Преображение, сега озарява също и очистения с добродетел и молитва ум“⁶⁶. Според православната апофатическа традиция, Божествената същност⁶⁷ остава винаги над и отвъд всяка причастност и всяко познание от страна на което и да било създание, както в този свят, така и в бъдещия. Същността Божия не може да бъде възприета и осмислена нито от хората, нито от ангелите, а само от трите Божествени лица. Божествените енергии, обаче, които са самият Бог, изпълват целия свят и всеки може да стане причастен на тях по благодат. Така Бог, Който в същината Си е непознаваем, Се разкрива екзистенциално или енергийно⁶⁸. Непознаваемостта на Бога не води към агностицизъм, тя изисква съзерцателно богословие, водещо духа към свръхразумните реалности.

Посредством придържането си към основополагащото светоо-

⁶⁵ Св. Григорий Палама. *Триади*, I 3, 38, с. 110.

⁶⁶ Св. Григорий Палама. *Триади*, I 3,43, с. 116.

⁶⁷ Известен факт е, че „учението за Божията същност и енергии получава своите богословски очертания за първи път още при светите отци кападокийци – св. Василий Велики, св. Григорий Богослов и св. Григорий Нисийски, а по-късно се доразвива и уточнява най-вече от св. Максим Исповедник и от отците на Шестия вселенски събор (680-681 г.), получавайки своята окончателна формулировка в съчиненията на св. Григорий Палама и догматичните документи на църковните събори, проведени в Константинопол през 1341, 1347, 1351 и 1368 г.“ (Танев, Ст. „Богословието на божествените енергии: актуалност и проблематика“. *Геологикон*, 1, 2012, с. 161).

⁶⁸ Уеър, еп. Калистос. *Тайнството*, с. 360.

теческо разбиране за различаване на същност и енергии в Бога, св. Григорий Палама преминава към едно по-задълбочено осмисляне на отражението на Нетварния Бог в тварния човек. Според св. Григорий, богопознанието и богоуподобяването трябва да доведат до преобразяване на цялата психо-соматична природа на човека. Съгласно неговото разбиране процесът на боговидение и причастност към Бога се осъществява в строго съответствие с достойнството на човека. Непрестанно очистивайки своя вътрешен духовен съсъд от греха, човек се приближава и в един момент открива Духа в себе си⁶⁹. Това е моментът на приемане на благодатта, за която говори св. Григорий Палама. Светостта, като най-висока точка на духовно усъвършенстване и възходжане на човека към Бога, е реализация на тяхното енергийно единение. Св. Григорий Палама е на мнение, че в процеса на обожението отделната човешка личност не се „разтваря“ в Божеството⁷⁰ и Неговите енергии, а съхранява цялата пълнота на своята индивидуалност.

В деня на Христовото Преображение, когато нетварната благодат Божия не е била още предадена на хората, тя просветлява тримата Христови ученици външно, посредством телесните им очи. Впоследствие, когато тази благодат е вече съединена с вярващите чрез тайнството на Божествената Евхаристия, тя обитава в техните тела и просветлява вътре в тях очите на душата. Така, в съгласие с мистичния опит на исихастите, св. Григорий Палама говори не за изменение на телесното зрение, а за подсилване очите на душата от Божествената благодат. Разбира се, в този случай не бива пренебрегвано участието на тялото в общението с нетварната благодат, а просто се подчертава, че при този мистичен опит първо човешкият ум става причастен на това Божествено просветление и „чрез него се претворява в богоподобно и свързаното с него тяло“⁷¹.

За св. Григорий Палама Бог е едновременно трансцендентен и доброволно иманентен, Който не се помества в предзададени философски категории⁷². Бог не е неопределено върховно същество, нито безлична същност, към която можем да подходим само посредством

⁶⁹ Йеротич, Вл. *Завръщане към отците*. София, 2013, с. 167.

⁷⁰ Подобна форма на деперсонализация, на отказ от действителния живот чрез угасване на личностното битие е характерна за будисткото учение за нирвана.

⁷¹ Мандзаридис, Г. *Паламика*, с. 267.

⁷² Майендорф, Й. *Византийско богословие*, с. 102.

интелекта или емоциите. Той не е „първодвигател“, сляпа енергия, която привежда в движение механизма на света. Бог, преживяван в Църквата, е Бог, Който открива Себе Си в историята като личностна екзистенция⁷³. За разлика от бога на философите, Богът на опита открива Себе Си на хората и по този начин прави възможни срещата и общението с Него. Следователно вярата на християните в Бога на Откровението не е вяра в някакъв застинал в своята апатична трансцендентност Бог, а е вяра в Бог, Който проявява Своята загриженост и състрадание към грехопадналия човек.

Богословските спорове за природата на светлината на Преображението, противопоставили към средата на XIV в. защитниците на догматическото Предание на Източната църква и източните привърженици на Тома Аквински, засягат всъщност един религиозен проблем от първостепенно значение. Става дума за реалността на мистичния опит, за възможността съзнателно да се общува с Бога, за това дали природата на благодатта е тварна или нетварна. Под въпрос е поставено последното призвание на човека, понятието за блаженство, за обожение. Този сблъсък е сблъсък на мистическото богословие с една религиозна философия, или по-скоро концептуално богословие, отказващо да приеме това, което му изглежда като абсурд, като „безумство“. Богът на откровението и на религиозния опит се оказва противопоставен на бога на философите и учените в областта на мистиката и още веднъж Божието „безумство“ побеждава човешката мъдрост⁷⁴.

Учението на св. Григорий Палама за Таворската светлина и мистиката на исихазма проникват в България чрез преп. Теодосий Търновски⁷⁵. Преводът на основни съчинения на св. Григорий Палама съвпада с основаването на Търновската книжовна школа в манастира „Света Троица“ през 1371 г.⁷⁶ Главни последователи на исихазма са преп. Ромил Видински⁷⁷ и св. Евтимий, патриарх Търновски⁷⁸.

⁷³ Янарас, Хр. „Свободата на нравствеността и етосът на човека“. В: Мариан Стоядинов (съст. и прев.), *Изтокът и Западът за личността и обществото. Богословски перспективи*. В. Търново, 2001, с. 104.

⁷⁴ Лоски, Вл. *Очерк*, сс. 222-223.

⁷⁵ Паметта му се чества на 27 ноември.

⁷⁶ Хубанчев, А., Т. Коев. *Философски идеи*, с. 113.

⁷⁷ Паметта му се чества на 16 януари.

⁷⁸ Паметта му се чества на 20 януари.

Важна роля в разпространението на исихазма е основаният от св. Григорий Синаит (основоположник и практик на исихазма) манастир в пограничния район между България и Византийската империя, известен като Парория⁷⁹ (дн. Странджа). Той е подкрепян и щедро поддържан от българския владетел Иоан Александър (1331-1371). В България обаче проникват и възгледите на Варлаам и Акиндин. Но и тук срещат неодобрението на светската и църковна власт. Ярко свидетелство за това отношение е една специална анатема в „Синодик“-а на цар Борил, включена в разширената му редакция от времето на св. Евтимий, патриарх Търновски, където е заклеймено като еретическо⁸⁰.

⁷⁹ Сведенията за манастири в южната част на България от XIV в. се отнасят най-вече до легендарната и дълго търсена Парория. Според утвърдилото се в научната литература мнение тази гранична област между Византия и България, населена с монаси-исихасти, е територия в централната част на Странджа, която, според гръцкото и славянското житие на св. Григорий Синаит, е достигала черноморските брегове. Локализирането на множеството манастири, споменавани в изворите и свързвани с Парория, появили се там слез 30-те години на XIV в., обаче, остава нерешен проблем и до днес. Вж. подробности у Костова, Р. „Средновековни манастири в южната част на Западното Черноморие: археология на проблемите“. В: *Българско Средновековие: общество, власт, история. Сборник в чест на проф. М. Каймакамова*. София, 2013, с. 526-527; Андреев, Й. „Средновековната Парория и манастирът на Григорий Синаит (въпроси на локализацията)“. *Епохи. Кн. 2*. В. Търново, 1993, сс. 18-32.

⁸⁰ Срв. Ангелов, Д. *Византия. Духовна култура*. Стара Загора, 1994, с. 256; за анатемите срещу Варлаам и Акиндин вж. повече у Божилов, И., А. Тотоманова, И. Билярски. *Борилев синодик. Издание и превод*. София, 2012, сс. 33 и сл.

ИЗПОЛЗВАНА ЛИТЕРАТУРА

1. Св. Григорий Палама. *Триади в защита на священобезмълвстващите*. Св. Гора, Атон, 2011.
2. Τοῦ ἐν Ἀγίοις πατρὸς Ἡμεῶν Γρηγορίου Ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης, τοῦ Παλαμᾶ Ὁμιλία ΚΒ': Αἱς προσετέθησαν ὁ τὲ ἐπιστολιμαίος Λόγος πρὸς Ἰωάννην καὶ Θεόδωρον τοὺς φιλοσόφους καὶ οἱ τέσσαρες Εὐχαί. Ἐξ ἀπογράφου τῆς ἐν Θεσσαλονίκῃ Ἑλληνικῆς Σχολῆς. Νῦν πρῶτον ἐκδιδό- ντος Σοφοκλέους Κ. τοῦ ἐξ Οἰκονόμων, Αἰθῆναι 1861.
3. Св. Григорий Палама. *Беседи (омилии)*. Кн. I. Беседи върху Постния Триод. София, 2015.
4. Св. Григорий Палама. *Беседи (омилии)*. Т. 2. Произнесени по различно време и при различни случаи. София, 2017.
5. Св. Григорий Палама. *Триады в защиту священо-безмолствующих*. Санкт Петербург, 2004.
6. Ангелов, Д. *Византия. Духовна култура*. Стара Загора, 1994.
7. Андреев, Й. „Средновековната Парория и манастирът на Григорий Синаит (въпроси на локализацията)“. *Епохи*. Кн. 2. В. Търново, 1993.
8. Бибихин, В. „Краткие сведения о житии и мысли св. Григория Паламы“. В: Св. Григорий Палама. *Триады в защиту священо-безмолствующих*. Санкт Петербург, 2004
9. Божилов, И., А. Тотоманова, И. Билярски. *Борилов синодик*. Издание и превод. София, 2012.
10. Влахос, митроп. Јеротеј. *Господовите празници*. Охрид, 2011.
11. Евдокимов, П. *Православието*. Прев. А. Романов, София, 2010.
12. Живов, В. *Светостта. Кратък речник на агиографските термини*. С., 2002.
13. Йеротич, Вл. *Завръщане към отците*. Прев. Ст. Бербаатов Е. Крумова, Т. Филева, София, 2013.
14. Каприев, Г. *Византийска философия*. С., 2011.
15. Капсанис, архим. Георги. *Обожението като цел на човешкия живот*. Прев. Ив. Латковски, София, 2001.
16. Костова, Р. „Средновековни манастири в южната част на Западното Черноморие: археология на проблемите“. В: *Българско Средновековие: общество, власт, история*. Сборник в чест на проф. М. Каймакамова. София, 2013.
17. Кочев, Н. „Към въпроса за философската същност на византийския исихазъм (учението за Таворската светлина)“. *Духовна култура*. Кн. 8. София, 1979.
18. Лоски, Вл. *Боговидение*. Пре. Ив. Латковски, С. Риболов, София, 2010.
19. Лоски, Вл. *Очерк върху мистическото богословие на Източната църква*. Прев. Е. Крумова, София, 2005.
20. Майендорф, Й. *Византийско богословие. Исторически насоки и догматически теми*. Прев. Б. Юркова, София, 1995.

21. Мейендорф, протопр. И. *Жизнь и труды святителя Григория Паламы*. Санкт Петербург, 1997.
22. Мандзаридис, Г. *Паламика*. Прев. С. Риболов, София, 2016.
23. Мандзаридис, Г. „Обожение человека по учению святителя Григория Паламы“. In: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Mandzaridis/obozhenie-cheloveka-po-ucheniyu-svjatitelja-grigorija-palamy/
24. Мидич, еп. Игнатий. „Православното богословие днес (проблеми и перспективи)“. В: *Православието и света днес. Шести конгрес на висшите православни богословски школи*. С., 5-10 октомври 2004. *Сборник материали*. С., 2006.
25. Сахаров, архим. Серафим. *Ще видим Бога както си е*. София, 2005.
26. Святая Русь. *Большая энциклопедия русского народа. Русское мировоззрение*. М., 2003.
27. Стоядинов, М. „За светлината в иконата“. *Архив за средновековна философия и култура*. Свитък XIII. София, 2007.
28. Танев, Ст. „Богословието на божествените енергии: актуалност и проблематика“. *Теологикон*. Т. 1. Велико Търново, 2012.
29. Уеър, еп. Калистос. *Тайнството на човешката личност. Исихастки студии*. София, 2002.
30. Уеър, митроп. Калистос. *Православният път*. Прев. Б. Маринов, София, 2014.
31. Флоровски, прот. Георги. *Библия, Църква, Предание*. Прев. И. Латковски, Е. Трайчев, София, 2003.
32. Христов, И. *Византийското богословие през XIV в. Дискурсът за Божествените енергии*. С., 2016.
33. Хубанчев, А., Т. Коев. *Философски идеи в православния Изток*. София, 1993.
34. Царев, Г. „Преображение Христово“. *Духовна култура*. Кн. 8. София, 1983.
35. Янарас, Хр. „Свободата на нравствеността и етосът на човека“. В: М. Стоядинов, *Изтокът и Западът за личността и обществото. Богословски перспективи*. В. Търново, 2001.
36. Янулатос, архиеп. Анастасий. *Православието и глобализацията*. Прев. И. Мерджанова, Силистра, 2005.
37. Lossky, Vl. *A l'image et à la ressemblance de Dieu*. Paris, 1967.

Светослав Риболов

ИКОНОГРАФСКА ПОЧИТ НА СВ. ГРИГОРИЙ ПАЛАМА

В КЪСНОВИЗАНТИЙСКАТА И ПОСТВИЗАНТИЙСКАТА ЕПОХА¹

Abstract: Svet. Ribolov, *Iconographic Veneration of St. Gregory Palamas in the Late Byzantine and Post-Byzantine Period*. The study covers a wide range of sources that provide information about the remembrance of St. Gregory Palamas after the fall of Constantinople and its submission to the Ottoman rule (1453). Moreover, the article examines various iconographic models, which visually present the liturgical veneration of the Saint in Mount Athos, Thessalonike, Beroia and Kastoria. In these regions, unlike elsewhere, the veneration of Palamas has been preserved throughout the Ottoman period. It should also be mentioned that the research is integral and interdisciplinary by its nature, as it combines liturgical, historical, dogmatic and iconographic material. The aim of the study is to provide a realistic picture of the influence of the veneration of Palamas on the liturgical life and theological activity during the Ottoman era in the canonical territories of the Ecumenical Patriarchate and the Archbishopric of Ohrid.

Keywords: *St. Gregory Palamas, Iconography, Byzantine Art, Images, Orthodox Theology, Dogmatics, Patristics, Systematic Theology*

Епохата на XIV в. е кризисна за Източната Римска империя със столица Константинопол. От изток в Мала Азия през целия век навлизат от централна Азия почти безпрепятствено турски и други степни племена, тласкани от монголите в западна посока, а от север империята е притискана от славяните. Това е времето на апогея на Сръбското кралство, което успява да се намеси в гражданската война между Палеолозите и Кантакузините, и завзема територии не само в област Македония, но и дори далеч в Епир и Тесалия, успява да покори Българското царство, а и недвусмислено доминира във Вла-

¹ Настоящото изследване е осъществено в рамките на проект, посветен на паметта и изображенията на св. Григорий Палама в православната църква, който е финансиран по НИС на СУ „Св. Климент Охридски“ и ръководен от проф. Иван Христов през 2017 г.

хия. През 1345 г., след превземането на Серес, сърбите установяват своето владение над всички градове около Солун. Техният владетел Стефан Уреш IV (Душан) е успял да отнеме от ромеите значителна част от техните европейски територии, които иначе са били важният им хинтерланд, основен източник на средства и на човешки ресурси за войните на изток. В Мала Азия във владение на Константинопол са останали само по-големите укрепени градове с малки територии около тях, както и труднодостъпната област Понт. Съперничеството с редица западни държави също притиска ромеите в източната част на средиземноморския басейн. Империята е отслабена и лишена от средства, търговският ѝ флот отдавна е в миналото. Дипломатията на Константинопол се опитва да лавира между различните сили, гледащи към неговите територии с нескрит апетит².

В тази среда живее и работи св. Григорий Палама – един от най-знаменитите авторитети на православното богословие не само през онази епоха, но и като цяло за традицията на Православната църква³. Рецепцията на църковната памет за него, както и на неговата богословска мисъл е от особено значение за православната традиция и представлява сама по себе си сериозен изследователски проблем. В настоящото изследване ще разгледаме визуалната рецепция на светийската му памет сред православните християни в последните десетилетия на Византия, както и в Османската империя, изразена най-вече през иконографските типове, с които светецът е изобразяван до средата на XIX в. По въпроса за рецепцията на неговото богословие и книжовно наследство сме публикували две студии преди няколко години⁴.

Светителското достойнство на Солунския архиепископ Григо-

² Вж. Τσάμης, Δ. «Ο ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς καὶ ἡ ἐποχὴ του», В: *Πρακτικὰ Θεολογικοῦ Συνεδρίου εἰς τιμὴν καὶ μνήμην τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου Ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τοῦ Παλαμᾶ (12-14 Νοεμβρίου 1984)*. Θεσσαλονίκη, 1986, pp. 53-56.

³ Вж. Христов, Ив. *Византийското богословие през XIV в. Дискурсът за божествените енергии (=SPBS III)*. София, 2016, сс. 48 сл.

⁴ Вж. за рецепцията на съчиненията му сред православните от падането на Константинопол до XIX в. в: Риболов, Св. „Рецепцията на паметта на св. Григорий Палама XVI-XIX век“. В: същия, *Традиция и контекст в богомислието на гръцките отци*. София: Синод. изд., 2014, сс. 241-257. И за рецепцията на учението му в гръцкото богословие на XX в. вж. Риболов, Св. *Възвръщане към мистичния опит на отците*. София: Синод. изд., 2014, сс. 15-78.

рий (Палама) е признато в томоса на Вселенския патриарх св. Филотей Кокинос през 1368 г. Това е и първата засвидетелствана канонизация в Константинополската църква, осъществена със съборно потвърдено решение, т.е. първата формално потвърдена на събор светийска почит. Оттук тръгва и дългият път на споровете около този светец и в крайна сметка широко признат догматически авторитет на православieto⁵. Онова, което се знае за неговия живот и дейност, се намира в три ранни извори. Първият е похвалното слово на св. Филотей Кокинос за неговия духовен учител Палама⁶. То е основно, тъй като носи богата информация за живота му и е написано между 1359 и 1368 г. Освен житиен и исторически текст, съчинението съдържа в себе си и информация за богословските дебати около мисълта на св. Григорий Палама, което е от особено значение за разбирането на контекста на епохата. Вторият извор е енкомион (похвално слово) за светеца от Константинополския патриарх Нил Керамевс⁷, а третият е кратко анонимно писмо⁸. Вторият и третият извор носят доста по-фрагментарна информация, но все пак като вторично свидетелство са важни за справки с по-ранното писание на патриарх Филотей.

Паметта на св. Григорий Палама още веднага след неговото провъзгласяване за светец започва да се чества на 13 или 14 ноември, заедно със св. Йоан Златоуст⁹. За това имаме сведения от времето на св. Симеон Солунски (†1429), също разглеждан като важен исихастки персонаж през онази епоха. През следващите векове обаче тази традиция постепенно се изгубва и вероятно това е станало окончателно с въвеждането на печатните издания на гръцкия „Минея“, извършени във Венеция през XVI в.¹⁰

⁵ Последното признаване на неговия богословски авторитет беше недвусмислено направено от отците на Светия и Велик събор на Православната църква в Крит през 2016 г.

⁶ Вж. Φιλοθέου, *Λόγος ἐγκομιαστικός εἰς τὸν ἐν ἀγίοις πατέρα ἡμῶν Γρηγόριον* (PG 151, 551B-656C).

⁷ Κύρου Νείλου, *Ἐγκώμιον εἰς τὸν ἐν ἀγίοις πατέρα ἡμῶν Γρηγόριον* (PG 151, 655D-678D).

⁸ Φυλλάδιον περιέχον συναρμολογημένας τὰς δύο ἱεάς ἀκολουθίας τοῦ τε... ἀποστόλου Φιλίππου καὶ... τοῦ Παλαμᾶ. Θεσσαλονίκη, 1867, pp. 36-44.

⁹ Вж. Φουντούλης, *Ἰ. Τὸ λειτουργικὸν ἔργον τοῦ Συμεῶν Θεσσαλονίκης*. Θεσ/νίκη, 1965, pp. 47, 88-94.

¹⁰ Първото печатно изд. на т.нар. „Антологийон“ (в смисъл празничен Минея) е от 1587 година. Комплектът служебни минеи е извършен между 1528 и 1596 (вж. Тω-

Най-ранната почит на св. Григорий Палама като светец изглежда е регистрирана в градовете Солун, Касторя и Верия (Южна Македония, Гърция). В периода 1347 – 1359 г. св. Григорий Палама е архиепископ (митрополит) на Солун, така че е логично тук да възниква и да се разгръща от най-ранно време култът към него като към светец. Константинополският патриарх Филотей в похвалното слово от 1368 г. споменава, че в Солун е вече налична икона на светеца¹¹.

До днес обаче в Солун са съхранени три изображения на светеца от Късноризантската и две от Османската епоха. От най-ранните едно се пази в храма „Св. Димитър“, а две са в манастира Влатадон, в горния град¹². Името на Палама стои на двата стенописа от Влатадон. Те са открити едва през 1982 г. при реставрацията на манастира. Изображението в католикона се намира на входния отвор, водещ от нартекса към основното простраство на храма, на лицевата повърхност на северозападната четириъгълна колона. Тук Палама носи архиерейски одежди, държи в ръцете си отворена книга; леко е обърнат на запад и силно наведен напред. Образът е тежко повреден поради изкъртване на мазилката за полагане на следващ пласт върху нея по времето на османското владичество. Особеност на това изображение е леко извитият нос на св. Григорий; иначе стандартната широка и дълга брада и тъмните коси представляват характеристики познати и от други по-късни изображения на светеца. От двете страни на нимба пише: Ο ΑΓΙΟΣ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ (вж. изобр. Солун 1). За съжаление изображението е толкова силно повредено и допълнително опушено, че днес образът е трудно различим. Това е видно и на репродукцията.

Големият въпрос при това изображение е доколко то отговаря на действителните черти на Палама. То може да се смята за доста ранно, което го прави и особено автентично. Обявяването на архиепископа за светец става през 1368 г., но вероятно жителите на Солун го почи-

μαδάκης, Ν. «Η ἐν Ἰταλίᾳ ἔκδοσις Ἑλληνικῶν ἐκκλησιαστικῶν βιβλίων (κυρίως λειτουργικῶν) γενομένη ἐπιμελεία Ἑλλήνων ὀρθοδόξων κληρικῶν κατὰ τοὺς ιε'–ιστ' αἰῶνας». *Ἐπετηρὶς τῆς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 37 (1969–1970), pp. 17–19.

¹¹ *Λόγος ἐγκομιαστικός* (PG 151, 645C, 648D, 650A).

¹² Вж. Τσιούμη, Χρ. «Οἱ πρῶτες απεικονίσεις τοῦ αγ. Γρηγορίου τοῦ Παλαμά στη Θεσσαλονίκη». В: *Πρακτικὰ Θεολογικοῦ Συνεδρίου εἰς τιμὴν καὶ μνήμην τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου Ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τοῦ Παλαμά (12–14 Νοεμβρίου 1984)*. Θεσσαλονίκη 1986, pp. 247–248.

тат като такъв още веднага след смъртта му през 1359 г. От особеностите на техниката на изпълнение може да се смята, че стенописът е изготвен в края на XIV в. Според някои изследвания стенописите от вътрешния храм са завършени някъде между 1360 и 1380 г.¹³

В периода между 1383 и 1387 г. градът е под обсада на турците, а е превзет през 1387 г., като кризата за града продължава с пълна сила до 1430 г. Така че е изключено през това тревожно време да са изпълнени толкова висококачествени и скъпи стенописи. В периода 1351 – 1371 г. е основан манастирът Влатадон от братята Доротей и Маркос Влатис (мн.ч. Влатадес), а между 1371 и 1379 г. първият е архиепископ на Солун. Според местното предание и историческите сведения, изследвани от Георгиос Теохаридис, манастирът е основан върху пещера, в която известно време е живял самият св. Григорий Палама, и която от своя страна се е намирала в исихастко монашеско обиталище, датиращо от още по-ранно време. Освен това, двамата братя са се познавали със светеца лично, дори вероятно са били в близки отношения с него¹⁴.

В манастира се намира още едно изображение на св. Григорий Палама. В купола на южния параклис е изобразен Христос Пантократор и в триъгълните пространства под него са изписани четири богослови. В източните триъгълни пространства са изобразени св. Йоан Богослов и св. Симеон Нови Богослов, а в западните – св. Григорий Богослов и св. Григорий – архиепископ на Солун. Всички са представени седнали като евангелистите, когато се изобразяват в тези пространства. Идентификацията на образите е направена от Георгиос Стойоглу, който отбелязва в изследването си за манастира Влатадон, че със сигурност основателите – двамата братя Влатадес – са били исихасти и последователи на Палама, защото в този ранен параклис техният учител е изобразен като „четвъртия богослов“ на Църквата – особено висок учителен статус, ако се има предвид особеното

¹³ Вж. *Ibid.*, p. 248.

¹⁴ Вж. Θεοχαρίδης, Γ. «Οι ιδρυταί της εν Θεσσαλονίκη μονής των Βλατάδων». В: Π.Κ. Χρήστου (επιμ.), *Πανηγυρικός τόμος εορτασμού της εξακοσιοστής επετείου του θανάτου του αγ. Γρηγορίου του Παλαμά, αρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης, 1359-1959*. Θεσσαλονίκη, 1960, pp. 49-70; също: Τσιγαρίδας, Εὐθ. Ν. «Εἰκονιστικές μαρτυρίες τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμά στ' ἔξ Θεσσαλονίκη καὶ στο Ἅγιον Ὄρος», *Πρακτικά Διεθνῶν Επιστημονικῶν Συνεδρίων Ἀθηνῶν καὶ Λεμεσοῦ, Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς στήν ἱστορία καὶ στό παρόν*. Ἱερά Μονή Βατοπαιδίου, 2000, p. 193.

място в храма, където е разположена четворицата – на мястото на четиримата евангелисти (вж. изобр. Солун 2). Това разбиране е било разпространено от ранно време сред последователите на Солунския архиепископ, тъй като го виждаме споменато и у патриарх св. Филотей Кокинос¹⁵. Няма съмнение, че то е плод на богословските развития през онази епоха – исихастките спорове, довели до избистряне на определени богословски позиции. За съжаление този образ е много лошо запазен.

На това изображение се различават, макар и трудно заради повредите на мазилката, лицевите характеристики, познати от изображението в католикона на манастира. Въпреки това изображенията от параклиса са датирани от края на XIV или дори началото на XV в. Следователно те са малко по-късни от тези в католикона¹⁶. Според изследователката Хрисанти Циуми монасите във Влатадон вероятно са били последователи на Палама и активни поддръжници на неговото учение, за което свидетелства изобразяването му както в католикона, така и в параклиса на обителта. Представянето му обаче като един от „богословите“ на Църквата не е поставено в главния храм (католикона), а в параклиса, което предполага известна посветеност на онези, които го поставят в тази несъмнено най-авторитетна позиция в традицията на Църквата¹⁷. Специфичните лицеви характеристики на светеца, представени от художника, вероятно отговарят на тези на самия Палама, тъй като, както казахме, тези изображения изглеждат са най-ранните запазени до днес, тъй като се датират 10 до 50 години след смъртта му.

От същия период е забележителния стенопис от манастира Ватопед на Света Гора, Атон, в чиито параклис, посветен на светите Безсребърници, се намира едно от най-автентичните ранни изображения на св. Григорий Палама (вж. изобр. Ватопед 1). Тук светецът е изобразен с раздвоена брада, гъста черна коса, архиерейски одежди, благославящ с десницата и държащ в лявата ръка затворен кодекс.

Другото изображение от Солун е това в църквата на св. Ди-

¹⁵ Στογιόγλου, Γ. *Η εν Θεσσαλονίκη πατροαρχική μονή των Βλατάδων*. Θεσσαλονίκη, 1960, pp. 119-124. Мястото у Филотей Кокинос е в *Λόγος ἐγκομιαστικός* (PG 151, 654): μέσον αὐτῶν τῆ κορυφαία καὶ ὁμοτίμη καὶ σεπτῆ τῶν θεολόγων τριάδι φέροντες συγκαθίζουσιν.

¹⁶ Вж. Τσιούμη, Χρ. *Op. cit.*, pp. 253.

¹⁷ *Ibid.*

митър в центъра на града. Тук той е изписан заедно със св. Йоасаф, въпреки че няма еортологична, литургична или теологична връзка между техните личности. Според изследователката Хр. Циуми св. Григорий Палама (малката фигура) в лицето на св. Йоасаф почита, кадейки пред него с кадилница, императора Йоан Кантакузин, чиито небесен покровител е св. Йоасаф. Императорът е бил приятел приживе на св. Григорий, негов поддържник и последовател на учението му. А впоследствие приема монашество с името Йоасаф. С тази особена стенописна композиция не се отбелязва само значението на тези две личности от историята на Църквата, но и самото значение на исихазма като монашеска практика и учение, на който и двамата са поддръжници и утвърдители¹⁸ (вж. изобр. Солун 3).

В Солун се пази и една по-късна икона на светеца от Османската епоха, датирана някъде от края на XVI или XVII в. Тук той е изобразен заедно със св. Димитър – пазителя на града. Макар и късна иконата също носи характерните особености на образа на светеца, като типът е от групата с папалитра на темето и архиерейски дрехи; затворена книга – Евангелие и благославящ с десница. Майсторът не е известен, но твърде вероятно е местен художник. Иконата се съхранява в манастира Влатадон, където е била изнасяна на празника на светеца (изобр. Солун 4)¹⁹.

Другото изображение, запазено в Солун пак от Османската епоха, е стенопис в храма Нея Панагия (Новата църква на Пресвета Богородица). Тя е изписана към 1730 г. Тук светецът е изобразен заедно със св. Ахил, св. Дионисий Ареопагит и св. Григорий Великоарменски. Св. Григорий Палама в този образ има къса широка брада и гъсти тъмни коси, като на темето няма папалитра. Облечен е в архиерейски одежди, държи в ръката си отворен свитък. Образът е съпроводен с надпис Ο ΑΓΙΟΣ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΠΑΛΑΜΑΣ (изобр. Солун 5). Тъй като храмът е издигнат през 1727 г. върху развалините на византийски манастир на Богородица, вероятно почитането на Палама на това място възвежда към много по-ранна традиция. Датировката

¹⁸ *Ibid.*, pp. 256-257.

¹⁹ Вж. Τσιγαρίδας, Εὐθ. «Εἰκονιστικὲς μαρτυρίες τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ σὲ ναοὺς τῆς Καστοριάς καὶ Βέροιας. Συμβολὴ στὴν εἰκονογραφία τοῦ ἁγίου», Πρακτικὰ Θεολογικοῦ Συνεδρίου εἰς τιμὴν καὶ μνήμην τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου Ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τοῦ Παλαμᾶ (12-14 Νοεμβρίου 1984). Θεσσαλονίκη 1986, p. 266.

е видна по ктиторския надпис над западния вход на храма, който се пази и до днес.

Образите в тази църква са изписани като имитация на Палеологовия ренесанс и е видно, че художникът е бил богословски отлично подготвен и владеещ чудесно технологията на фреско-стенописа. Работите му издават завиден талант и са далеч от иконографския примитивизъм, характерен за доста провинциални храмове от онази епоха.

Със сигурност от онова ранно време е засвидетелствана почит към св. Григорий Палама и в района на Верия. Център на тази почит е известният Верийски скит – регион, в който св. Григорий, двамата му братя Теодосий и Макарий, и двете му сестри дълги години се подвизават като монаси. Котловината Алиакмон (Ἀλιάκμων), където е основана монашеската общност, е една от първите люлки на исихазма в Европа. Скитът представлява група от 50 манастира и е най-древният монашески център в континентална Гърция. В скита е запазена пещера, където св. Григорий е живял, както и агиазма, носеща неговото име. Св. Григорий е живял недалеч от манастира „Св. Йоан Предтеча“, намиращ се в Пиерия, южно от Алиакмон. Тук той идва през 1326 г. заедно с още десет монаси от Света Гора, Атон, заради честите турски нападения над манастирите там. През 1331 или 1336 г., след смъртта на майка си и на голямата си сестра Епихарис, той се връща на Света Гора, в еремитириото на св. Сава до Великата Лавра поради сръбските нападения над Верия и района, при които едвам не изгубва живота си²⁰. В два храма в рамките на самия град Верия са съхранени негови изображения. Единият е стенопис в храма „Св. Георги Граматик“. Старият храм, престроен по-късно през османската епоха, се датира от края на XIV в. В южния кораб, на западната повърхност на източната стена е представен в цял ръст в средата на посветителна сцена, като от двете му страни са св. Атанасий Александрийски и св. Евтимий. Облечен е в епископски фелон от ранен тип; в лявата си ръка държи затворено Евангелие, а с дясната благославя. Освен външната иконографска идентификация образът е съпроводен с надпис Ο ΑΓΙΟΣ

²⁰ Вж. Χιονίδης, Γ. «Ιστορικὰ προβλήματα καὶ μνηεῖα ἐκ τῆς παραμονῆς τοῦ ἁγ. Γρηγορίου Παλαμᾶ εἰς τὴν περιοχὴν Βέροιας», Γρηγόριος Παλαμᾶς 50 (1967), pp. 279-291; също: Ζήσης, Θ. «Ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς. Ἡ σπουδαιότης τοῦ προσώπου καὶ τοῦ ἔργου του», Πρακτικὰ διημερίδας, Βέροια 1994, pp. 23-40.

ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜ[ᾶς]. Лицето му е широко с високо чело, широка плоска дълга брада и с къса къдрава черна коса без папалитра на темето (вж. изобр. Верия 1). Характеристиките на лицето са познатите ни от старите образи в Солун, но спецификата на изписването е по-характерна за Критската школа – със сухи и вдълбани черти на лицето, издължена осанка, тънки и дълги пръсти, като цяло доста аскетичен вид и непринудена строгост в изражението²¹. Освен архаичния полиставричен фелон светецът носи и омофор с кръстове и трудно забележими растителни мотиви.

Този иконографски тип е в тясна връзка с изображението на светеца от Манастира Влатадон в Солун, датирано от XIV в. (срв. изобр. Солун 1-2). Стенописът е интересен и с надписа, посвещен от дарители, поръчали направата му. Това е семейство от четири души (Дукена, Стамос, Андриани, Манолис от фамилия Псомас). Изследователят Евтимий Цигаридас, имайки предвид ктиторската практика в региона, смята, че поне един от тях е смятал светеца за свой покровител и затова е включен в ансамбъла. В надписа има и година – 7137 г. от сътворението, което ще рече 1627 г. по новото летоброе²².

Другото старо изображение на светеца във Верия се пази в храма Богородица-Панагуда (или „Въведение Богородично“). Днес църквата е енорийска, но в онази епоха е била католикон на манастир, в който са живяли като монахини сестрите на св. Григорий – Епихарис и Теодоти. Със сигурност светецът е посещавал манастира заради сестрите си и вероятно е служел в него понякога Литургия. По онова време тази църква се е намирала близо до южната порта на града, водеща към местността Алиакмон. Стенописът се намира на южната стена на олтарното пространство заедно със св. Григорий Богослов и св. Йоан Милостиви. Св. Григорий Палама е представен

²¹ Срв. Τσιλιπάκου, Άγ. Δ. «Η μορφή τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ στή Μεταβυζαντινὴ τέχνη μέσα ἀπὸ τὸ παράδειγμα τῆς Βέροιας (15^{ος}-18^{ος} αἰ.)». В: Ἀσκήσις καὶ Θέωσις. Ἐόρτιος τόμος ἐπὶ τῇ 650 ἐτῶν ἀπὸ τῆς κοιμήσεως τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ καὶ ἀγιοκατατάξει τῶν μελῶν τῆς ἁγίας οικογένειας αὐτοῦ. Βέροια, 2013, р. 196.

²² Цигаридас, Εὐθ. «Εἰκονιστικὲς μαρτυρίες τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ σὲ ναοὺς τῆς Καστοριάς καὶ Βέροιας. Συμβολὴ στὴν εἰκονογραφία τοῦ ἁγίου». В: Πρακτικὰ Θεολογικοῦ Συνεδρίου εἰς τιμὴν καὶ μνήμην τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου Ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τοῦ Παλαμᾶ (12-14 Νοεμβρίου 1984). Θεσσαλονίκη, 1986, р. 271 (изображението е взето от публикацията на Евтимий Цигаридас, с. 279). Τσιλιπάκου, Άγ. *Op. cit.*, р. 197 датира през 1628/9 г.

изправен в цял ръст, леко извърнат на дясно. Облечен е в архиерейски одежди и благославя с десница, а в лявата ръка държи затворено Евангелие. Изображението повтаря типа от храма на св. Георги Граматик, но брадата е раздвоена, а чертите на лицето са доста по-груби и схематични. Изображението е съпроводено с надпис Ο ΑΓΙΟΣ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΠΑΛΑΜΑΣ и се датира от времето на изографисване на църквата – 1706 г. (вж. изобр. Верия 2)²³. Художествената му стойност е доста по-малка, тъй като очевидно художникът не е от най-исканите на своето време. Върху косите и брадата са поставени отблясъци, които като че ли искат да подчетаят възрастта на светеца и не кореспондират с по-ранните му изображения. В движението на благославящата десница е вложена динамика, като тя дори прилича на посягаща встрани. Дрехите повтарят движението на ръката като внушават подвижност в стойката на светеца. Носът му е изправен и малък, което не кореспондира с по-ранните му образи.

В католикона на скита Алиакмон се пази по-късна икона от 1834 г. на светите Дионисий в Олимп и Григорий Палама. А на архиерейския престол е имало допреди 20 години преносима икона на светеца, за която за съжаление не се знае много, тъй като е изчезнала. Тази практика да се поставя икона на светец на архиерейския престол не е странна, тъй като в тази монашеска традиция често вместо икона на Христос – Велик архиерей (първосвещеник), се поставя икона на светеца-покровител на манастира²⁴. В католикона се пази и частица от мощите на светеца, а панегирът на скита, т.е. централният му храм празник, е на 14 ноември и на Втората неделя от Великия пост и по този начин съвпада с почитта на св. Григорий, фиксирана още веднага след неговата кончина. Също важен празничен ден на монашеската общност е Втората неделя на Матей (след празника на Всички светии), когато се празнува и съборът (синакси) на светиите на скита, сред които се нареждат св. Григорий Палама и неговите братя Теодосий и Макарий.

Твърде вероятно тук почитта към св. Григорий Палама да е една от най-ранните и може да се датира още след годината на неговата смърт – 1359 г., подобно на тази в град Солун. Така смята архим. Ге-

²³ *Ibid.* (изображението е взето от публикацията на Евтимийос Цигаридас, с. 281).

²⁴ Χρυσοστόμου, ἀρχιμ. π. Γεωργίου, «Н λειτουργική τιμή τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ στὴ Βέροια», pp. 340-341.

оргиос Хрисостомос въз основа на стенописа на светеца от храма „Св. Георги Граматик“²⁵. В района на Верия, в манастира „Св. Панагия Довра/Добра“ също се пази частица от мощите на светеца и той е почитан като един от покровителите му. В с. Хариеса под Науса, св. Григорий бива почитан като втори закрилник на местната енория, а празникът му е определен на 14 ноември. В енорийския храм на с. Палиос Продромос има икона на светеца, която е датирана от 1861 г. В енорията на с. Меси също се пази старопечатно издание на двамата светци, чествани на 14 ноември като храмови – св. Филип и св. Григорий Палама²⁶.

В похвалното слово посветено на обявяването на св. Григорий за светец, издадено от св. патриарх Филотей, се казва, че освен в Солун, още тогава и в град Кастория се издига вече храм, посветен на него²⁷. Текстът е издаден през 1368 г., следователно храмът е издигнат преди тази дата, а за да се построи такъв, трябва да е написано последование в негова чест и да е изрисуван иконографски негов модел, за което има ясно писмено свидетелство в словото²⁸. За съжаление в града не е запазена църква, посветена на светеца. Причината вероятно е, че или е била унищожена, или по-вероятно е била преименувана съобразно нуждите на местното население по време на османското владичество. В града обаче са запазени три изображения на Палама. Най-старото е от 1400/1 г. и се намира в храма на тримата светци – Гурий, Авив и Самонас. Известен е сред местното население обаче в по-голяма степен с името „Светите Трима“ (οἱ Ἁγιοὶ Τρεῖς). Постройката е еднокорабна базилика, издигната през 1401 г. – датировка известна от ктиторския надпис.

Палама е изобразен в конхата на диаконикона заедно със св. Евплий. Изображението е в цял ръст; облечен е в архиерейски одежди – фелон – и държи пред гърдите си затворено Евангелие. Брадата му е дълга, широка и разделена на две. Косата му е къса и черна и има папалитра на темето. Образът е съпроводен с надпис Ο ΑΓΙΟΣ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠ[ος] ΘΕΣ[σ]Α[λο]ΝΙΚΗΣ Κ[αί] ΝΕ[ος] ΧΡΥ[σόστομ]ΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ (вж. изобр. Кастория 1). Специфични-

²⁵ *Ibid.* За съжаление не открих фотографско копие от това изображение.

²⁶ *Ibid.* 342.

²⁷ Λόγος ἐυκομιαστικός (PG 151, 712B).

²⁸ Λόγος ἐυκομιαστικός (PG 151, 775-780).

те характеристики на лицето съвпадат с ранната преносима икона на светеца, пазена в Московския музей „Пушкин“, която вероятно произлиза от агиографско ателие в Солун и се датира през последната четвърт на XIV в.²⁹ (вж. изобр. Москва 1). Титулът „архиепископ“ се открива само в ранните изображения и е сравнително рядък: има го още в единия от стенописите от манастира Влатадон в Солун (срв. изобр. Солун 1), в иконата от Москва (срв. изобр. Москва 4) и в преносимата икона от XVI-XVII в. (срв. изобр. Солун 4), също в намиращия се стенопис във Влатадон. Прозвището – „Нов Златоуст“ (Νέος Χρυσόστομος), което се среща единствено тук, също е важно, защото насочва към ранния култ на светеца. Както видяхме, в солунските стенописи през XIV-XV в. той е смятан за равнозначен с най-авторитетните свети отци от християнската древност. Тук авторитетът му е изравнен с този на св. Йоан Златоуст. Не случайно и ранното честване на паметта му е свързано с тази на Златоуст – 13 ноември. Това свидетелство е запазено от най-древното копие от последованието в негова чест. В него се казва: „Последованието се пее или след Златоустовото, или преди него в ден неделя“³⁰. Химнът на св. Григорий всъщност е взет като образец от последованието на св. Йоан Златоуст и се изпълнява като неговия³¹. Лицевите характеристики на този стенопис също възвеждат към ранните образи от Солун, така че той стои в традицията на солунската школа.

В последованието/службата, дело пак на св. Филотей Кокинос, Палама е възпяван като един от големите богослови на православие, равностоен на великите Василий Кесарийски, Йоан Златоуст и Григорий Богослов³². Същият метод за възвеличаване на светеца, като бива сравняван със същите богослови, виждаме в томоса от 1368 г. – явно характерен почерк на Филотей Кокинос и както изглежда възприеман от цялото движение от негови последователи. Това богословско решение пряко се е отразило върху иконографията на Палама. Същото видяхме в още манастира Влатадон в Солун (изобр. Солун 2). Същото внушение постигат стенописите от трапезата

²⁹ Τσιγαρίδας, Εὐθ. *Op. cit.*, p. 265.

³⁰ Ἀκολουθία τοῦ ἐν Ἁγίοις Πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης, τοῦ θαυματουργοῦ, τοῦ Παλαμᾶ (ἔκδ. Β. Βολουδάκης), ἐν Πειραιεῖ, 1978, p. 39.

³¹ *Ibid.*, pp. 65, 69.

³² Ἀκολουθία τοῦ ἐν Ἁγίοις Πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου, pp. 62, 95, 96.

на Великата Лавра в Света Гора, изписана през 1535 г. (изобр. Света Гора 1), както и от католикона на манастира Великата Лавра (изобр. Св. Гора 2), преносима икона от същия храм (изобр. Св. Гора 2а), икона и изображение от дверите на манастира Кутлумуш на Света Гора (изобр. Св. Гора 3 и 4), където той е изобразен заедно със Свети Три Светители.

Във всички тези иконографски образци св. Григорий Палама е поставен в контекста на най-авторитетните за византийското монашество, и като цяло богословие, отци, което свидетелства за развития се още много рано сред неговите ученици в Солун култ към него като към не просто светец, а като към особено авторитетен изразител на православно учение, на който Църквата базира проповедта си. Това схващане е отразено не случайно и в най-новите развития на Всеправославния събор в Крит (2016), където в Енцикликата на събора изрично е включено учението на Палама като изразяващо в пълнота православието – догмата на Църквата.

Доколкото изображението от храма на тримата светци от Касторя се датира от времето на построяването си – 1401 г., то принадлежи към групата икони и стенописи, произхождащи от най-ранното време на изграждането на култа към Палама. Така че то е неразривно свързано с преносимата икона от Москва (изобр. Москва 1) и стенописите от храма и параклиса на манастира Влатадон (изобр. Солун 1-2). И трите изображения според критериите на византийската иконопис се датират някъде между 1370 и 1400/1 г.

Особено интересно е изображението на св. Григорий Палама в храма „Св. Георги Планински“ в Касторя (вж. изобр. Касторя 2). Постройката произхожда от края на XIV в., но стенописът на Палама е на втория пласт мазилка, така че е направен по-късно. Археологът Евтимий Цигаридас го датира към XVI в.³³ Намира се на източната стена на нартекса, изобразен е в цял ръст, фронтално, облечен в монашески дрехи с отличителни знаци на епископ. Благославя с десница и държи в ръката си отворен свитък. По отношение на лицевите характеристики образът кореспондира с московската икона и с изображенията от църквата на тримата светии от Касторя. Брадата му е широка и разделена на две, на темето има ясно различима папали-

³³ Цигаридас, Εὐθ. *Op. cit.*, p. 268.

тра. Този тип иконографско изображение е по-ограничено от другото – без папалитра и с архиерейски дрехи. Не може да се каже обаче кое е по-ранно. Скромното монашеско облекчение на светеца се среща сравнително рядко. Освен тук го виждаме и в едно изображение в манастира Влатадон, в трапезата на Великата Лавра, датирано от 1535 г. (вж. изобр. Св. Гора 1) и манастира Ставроникита, датирано от 1545/6 г. (вж. изобр. Св. Гора 5, 5а), както и в едно по-късно изображение, явно следващо тези по-ранни, от манастира Пантократор пак на Света Гора, датирано от 1743 г. Вероятно моделът цели да подчертае значението на светеца и неговото учение за православно монашество като изразител на исихастката духовност (вж. изобр. Света Гора 6), доколкото той е бил негов защитник.

В подкрепа на такова становище е именно изображението от „Св. Георги Планински“ в Касторя, където светецът е изобразен в най-долния иконографски пояс на нартекса заедно с най-знаменитите представители на православно монашество – св. Антоний, св. Евтимий, св. Сава Освещени стоят от дясната му страна, а от лявата се различават ясно учителите на Църквата – св. Атанасий Велики, св. Велики, св. Григорий Богослов и св. Йоан Златоуст. Те също са в монашески одежди³⁴. От същия храм е неголямо изображение в централната част на храма, в което има надпис Ο ΑΓ[ΙΟΣ] ΓΡ[η]ΓΟ[ρι]ΟΣ Ο ΠΑΛΑΜ[α]ς Κ(αί) ΝΕΟς ΧΡΥΣ[ο]ΣΤ[ο]ΜΟΣ. На него светецът благославя с архиерейски кръст в десницата и държи кодекс в другата ръка. Александра Трифонова датира изписването му към началото на XV в. (1400/1401 г.), като дава сериозни аргументи в полза на тази теория и го определя като най-ранното изображение на св. Григорий Палама в региона на Касторя (вж. изобр. Касторя 3).³⁵

Другият храм в Касторя, където е изобразен св. Григорий Палама, е неголям параклис посветен на св. Йоан Богослов, намиращ се в църквата „Панагия Мавриотиса“. Изписването на целия комплекс е установено по надпис, който го определя от 1552 г. Тук св. Григорий Палама е изобразен в апсидата на светилището, в пояса на светците, стоящи между Богородица от горната част на апсидата и изправените

³⁴ Вж. подробно относно датировката: Trifonova, Al. *Op. cit.*, pp. 85-94.

³⁵ Trifonova, Al. “Η απεικόνιση του Αγίου Γρηγορίου του Παλαμά στο ναό του Αγίου Γεωργίου του Βουνού στην Καστοριά. Νέο στοιχείο για τη χρονολόγηση των τοιχογραφιών του ναού”. *Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἐταιρείας*, 32 (2011), pp. 85-93.

долу светци – св. Григорий Богослов, св. Василий Велики и св. Йоан Златоуст. Палама е изобразен в анфас, в кръгово пространство, носи архиерейски одежди, държи с лявата ръка затворен кодекс. На стенописа се различава ясно надпис на светеца: Ο ΑΓ[ΙΟΥ] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚ[ΗΣ] Ο ΠΑΛΑΜΑΣ. Според Евтимий Цигаридас този тип икона на св. Григорий Палама, който е без папалитра, с гъста тъмна коса, широка брада широко лице произхожда от изображенията в манастира Влатадон в Солун и има тясна връзка с изображението от манастира Кутлумуш. От същата традиция на изобразяване имаме още образци от Османската епоха. Най-впечатляващият е като че ли образът от параклиса на манастира Дионисиу в Света Гора-Атон. Тук художникът е следвал плътно образеца с архиерейски дрехи, затворена книга, благославяща ръка, характерната брада и гъста тъмна коса без папалитра. Стенописът е от XVII в. и очевидно не е от най-добрите образци, но затова пък е отлично запазен (вж. изобр Свет Гора 7).

От същата традиция са и следващите изображения на светеца. Първото е от Скита на св. Йона Предтеча на манастира Ивирон (вж. изобр. Света Гора 8). Тук св. Григорий е изобразен заедно с един от най-големите вдъхновители на византийското монашество – св. Йоан Лествичник (Климакос). Това е преносима икона, датирана от 1783 г. Палама е изобразен със скъпо архиерейско облекчение и затворено Евангелие, като благославя с десница. Брадата му е плоска за разлика от повечето изображения от този тип и няма папалитра на темето. От същата традиция е икона от 1807 г., намираща се в манастира Ксенофонт (изобр. Света Гора 9), където светецът е изобразен с друг важен аскет – св. Тодосий. Този иконографски образ получава своето развитие през XIX в. с типичните западни влияния върху него и го виждаме в преносима икона в храма „Успение Богородично“ в с. Велвето до Козани (пак в Южна Македония, Гърция) (изобр. Козани 1).

Докато иконографията на св. Григорий Палама до края на XVIII в. спазва в общи линии строго едната от двете древни традиции за изобразяването му като архиерей на Църквата и голям богослов, съпроводен или с най-авторитетните древни свети отци или с велики аскети, изображението му от XIX в., налично в райно на Козани вече е твърде далече от характерните за него черти и образът му е автономизиран от други светци. Не е много ясно дали зографът е бил наясно със значението на неговото дело и учение, тъй като иконата е правена

за празника на светеца, а не е била част от постоянния иконографски ансамбъл на храма. Имайки предвид спецификите в паметта за светеца и изчезването на неговото почитане в огромни райони в Османската и Руската империи от XVII в. насетне, твърде вероятно изчезването на образа му и практически неговата подмяна със стандартен архиерейски образ да е плод на избледняването на богословския спомен за него³⁶. Ранните изображения са свързани по-скоро с традицията на град Солун и неговия патронен светец, за което говори не само иконографията, но и химнографията на службата на св. Григорий Палама. Цяла част от службата на св. Димитър е интегрирана в последованието на св. Григорий Палама³⁷, а в канона на светеца той, подобно на св. Димитър, е наречен *παράμυθιον* и *καύχημα* на жителите на Солун³⁸. В началото иконите, изразяващи паметта за светеца, се свързват с велики отци на Църквата като „Свети Три Светители“, а впоследствие зачестяват композиции, в които е свързан със знаменити аскети. В крайна сметка обаче отслабването на паметта за него и богосбужебното му почитане през вековете достига до XVIII – XIX в., когато богословският елемент в изображаването му изчезва и не е сигурно дали зографите, изобразявайки го, са били осведомени за богословския му принос, подчертаван изрично в иконографията му от Късноризантската епоха. Това лесно може да се проследи и от другите изображения, които сме приложили със текста и които не са цитирани изрично по-горе. Датировката им обаче в илюстрационния материал позволява да се проследи това развитие на образа и на богословското му осмисляне през вековете.

³⁶ Вж. Риболов, Св. *Рецепцията на паметта и съчиненията*, сс. 241-257.

³⁷ *Ακολουθία τοῦ ἐν Ἁγίοις Πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου*, pp. 65-68.

³⁸ *Ibid.*, pp. 77, 83, 90.

ИЗОБРАЖЕНИЯ

КЪМ ТЕКСТА НА СТАТИЯТА



*Изображение Солун 1
Стенопис, манастир Влатадон,
католикон, 1368 – 1380 г.*



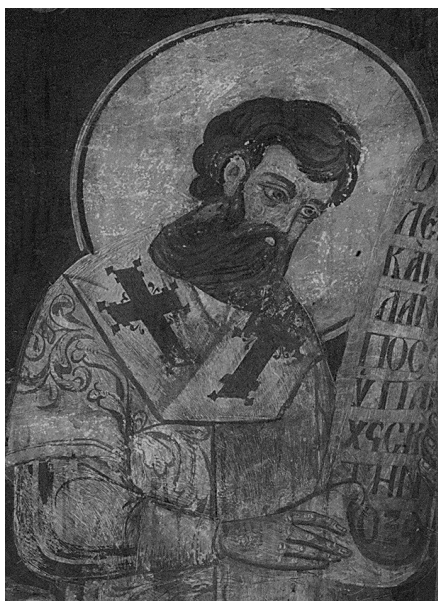
*Изображение Солун 3,
Стенопис, храм „Св. Димитър“, 1368 – 1380 г.*



*Изображение Солун 2
Стенопис, Манастир Влатадон,
параклис на апостолите Петър и
Павел, нач. XV в.*



*Изображение Солун 4: преносима
икона, храм „Св. Димитър“, XVII в.*



*Изображение Солун 5:
Стенопис в храма „Нея
Панагия“, Солун, 1730 г.*



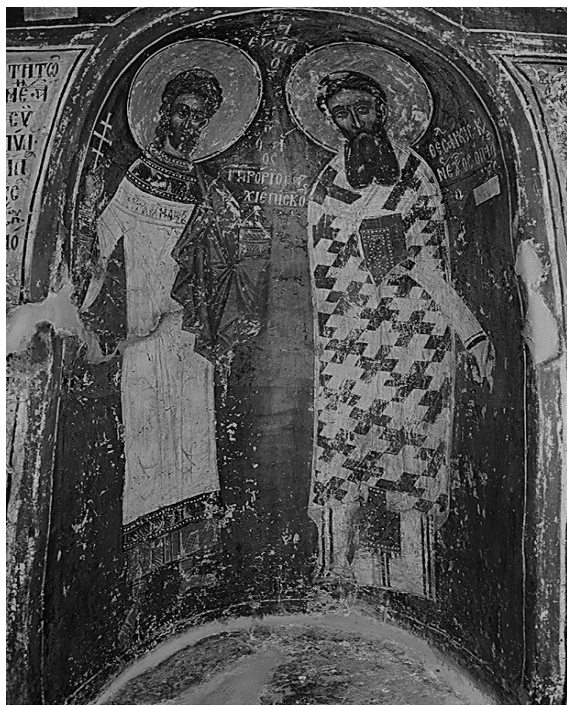
Изображение Верия 1:
стенопис в храма „Св. Георги
Грамадик“, 1627 г.



Изображение Верия 2:
стенопис в
храма Богородица-
Панагуда
(„Въведение
Богородично“),
1706 г.



Изображение Ватопед 1:
стенопис от манастира
Ватопед, параклис на св.
Безсребърници, диаконикон,
1365 – 1371 г.



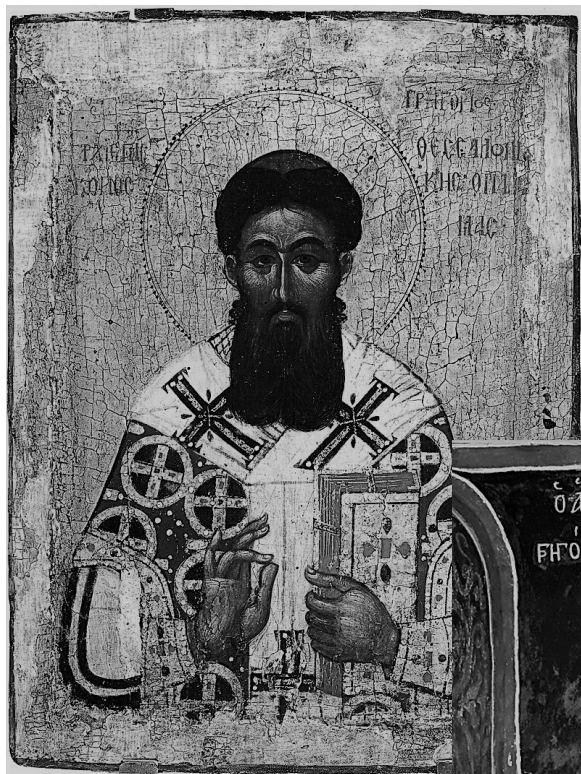
*Изображение Касторя 1:
стенонис на св. Евлий
и св. Григорий в храм
„Светите Трима“, нач.
XV в.*

*Изображение Касторя 2:
стенонис в храм „Св. Георги
Планински“, XVI в.*



*Изображение Касторя 3:
стенонис в храм „Св. Георги
Планински“, 1400/1401 г.*





Изображение Москва 1:
икона, вероятно солунски
майностор, нач. XV в.,
музей „Пушкин“, Москва



Изображение Св. Гора 1:
стенопис от трапеза на
Великата Лавра, 1534/1535 г.,
Теофан Критски (Стрелицас-
Батас)

*Изображение Св. Гора 2:
стенпис от католикон на
Великата Лавра, 1534/1535 г.,
Теофан Критски (Стрелицас-
Батас)*



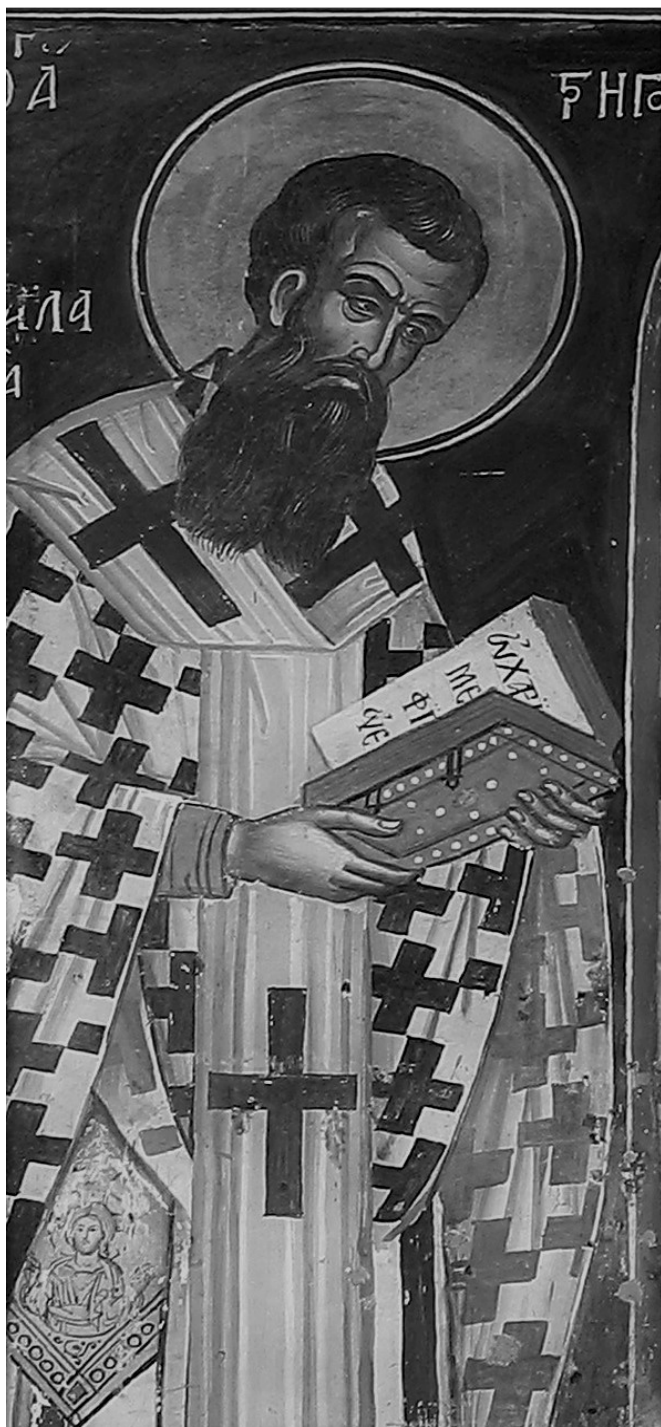
*Изображение Св. Гора 2а:
икона от католикон на
Великата Лавра, XV в.*



*Изображение Св. Гора 3:
икона от католикон на
манастира Кутлумуш, XV в.*

*Изображение Св. Гора 4:
двери от католикон на
манастира Кутлумуш,
XV в.*





*Изображение Св.
Гора 5:
стенопис от
католикона на
манастира
Ставроникита,
1545/1546 г.
Теофан Критски
вероятно*



Изображение Св. Гора 5а:
стенонис от трапезата на
манастира Ставроникита, 1545/1546 г.
Теофан Критски и син му Симеон



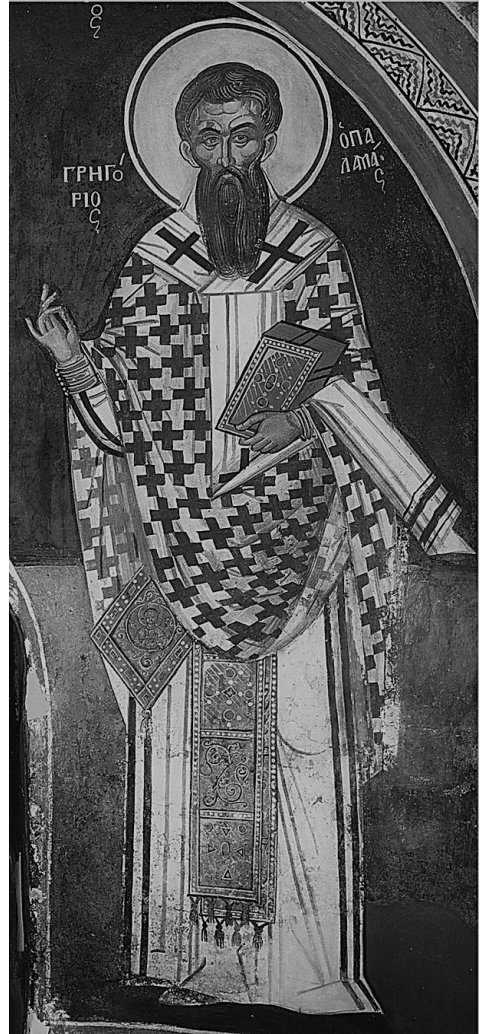
Изобр. Св. Гора 6: стенопис от трапезата на манастира Патократор 1749 г., йеромонаси Серафим, Козма и Йоаникий от Йоанина



Изобр. Св. Гора 7: стенопис от параклиса на светия Богослов, манастир Дионисиу 1608 г. Монаси Даниил и Меркурий



Изобр. Св. Гора 8: преносима икона, Скит св. Йона Предтеча на манастира Ивирон, XIX в.



Стенопис от каноникона на манастира Дионисиу, 1546/7 г. Дзорздис Критски



Изобр. Св. Гора 9: преносима икона, манастир Ксенофонт, 1807 г.



*Изображение Козани 1:
храма „Успение Богородично“ в
с. Велвето до Козани*



*Стенопис от
манастира на св.
Висарион (Дусику) до
Трикала,
1557 г., Дзордзис
Критски*

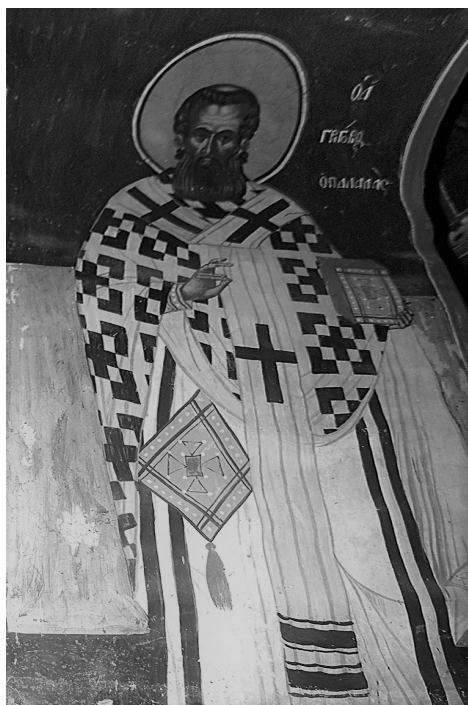
*Храм Панагия
Мавриотиса, Касторя,
пαρακλεις на св. Йоан
Богослов, 1552 г.*



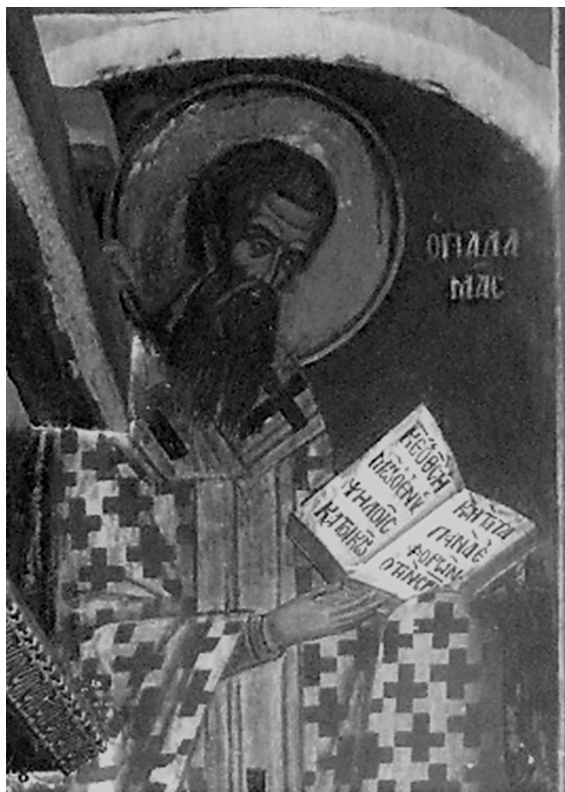
Стенопис от манастира
на Дионисиу, трапеза
1603 г., монах Даниил



*Стенопис от манастира
Дионисиу,
параклис на св. Георги, 1609,
монах Даниил*



*Стенопис от манастира
Ксенофонт,
олтар на стария католикон,
1609 г., монах Антониос*



Стенопис от стария католикон на манастира Дохиар, 1567 – 1568 г., вероятно Дзордзис

Стенопис от католикона на Дохиар, католикон, 1567 – 1568 г., вероятно Дзордзис

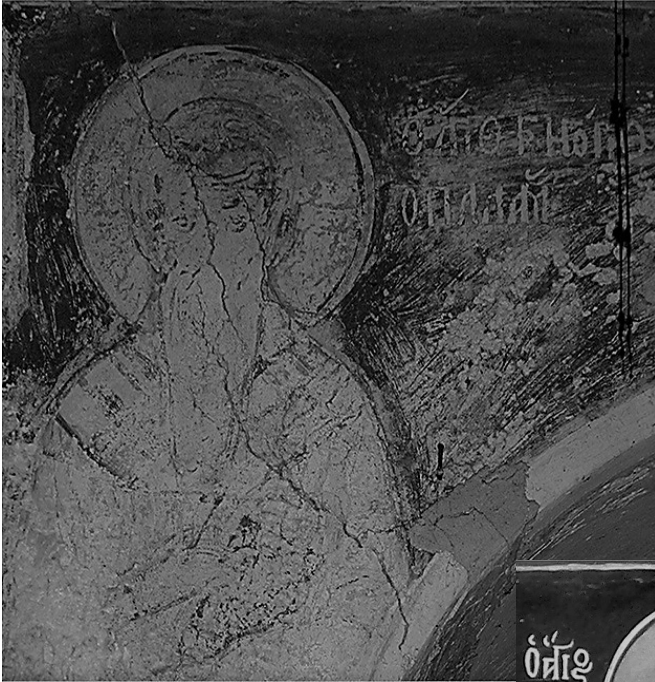




*Стенопис от храма
Таксиархис Цицапас, 1622 г.,
Касторя*



*Стенопис от параклиса на
св. Николай в манастира
Дионисиу, Св. Гора, чначало
на XVII в., вероятно монах
Меркурий*



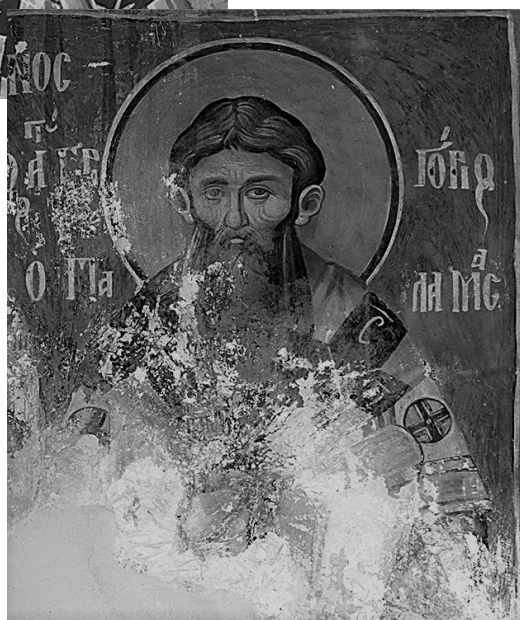
Стенопис от гробищния храм на Всички светии, в манастира Дионисиу, 1627 г., монах Меркурий

Стенопис от манастира Дионисиу, параклис на св. Йоан Златоуст, ок. 1695 г.





Стенопис,
манастир
Дионисиу, храм
на св. Димитър,
XVIII в.



Стенопис от манастира
Дохиар, ексонартекс
на католикона, второ
десетилетие на XVIII в.
Давид от Селеница Авлона



Стенопис от Великата Лавра, храм Панагия Кукузелиса, 1719 г., йеромонах Дамаскин от Йоанина



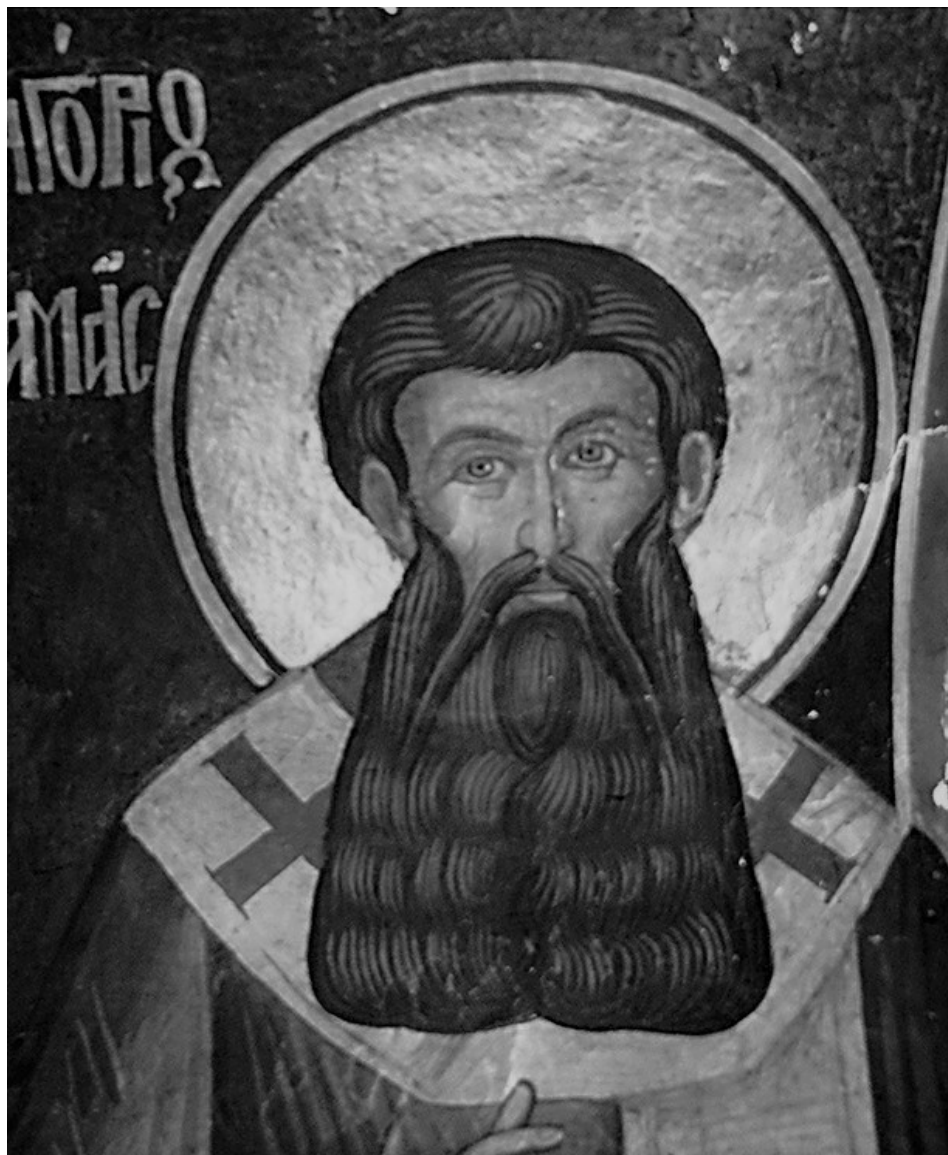
Стенопис от манастира Дохиар, параклис на Панагия Горгоупикоос, 1744 г.



Стенопис от манастира Филотеу, Св. Гора, олтар на католикона, 1752 г.,
Константинос и Атанасиос от Корица



Стенопис от
скита на св.
Димитър,
1755 г.;
Константинос
и Атанасиос от
Корица



*Стенопис от скита на Св. Ана, 1757 г.,
Атанасиос и Константинос от Корица*



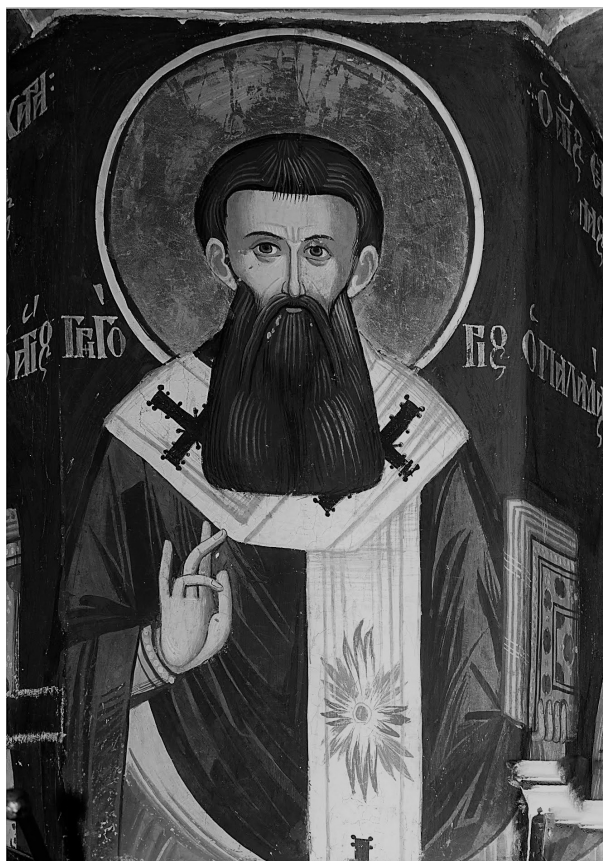
Стенопис от храма на скита на Ксенофонт, 1766 г.,
Константинос и Атанасиос от
Корица

Стенопис в храм на св.
Трифон, представителство
на манастира Григориу в
Каря, 1773 г.





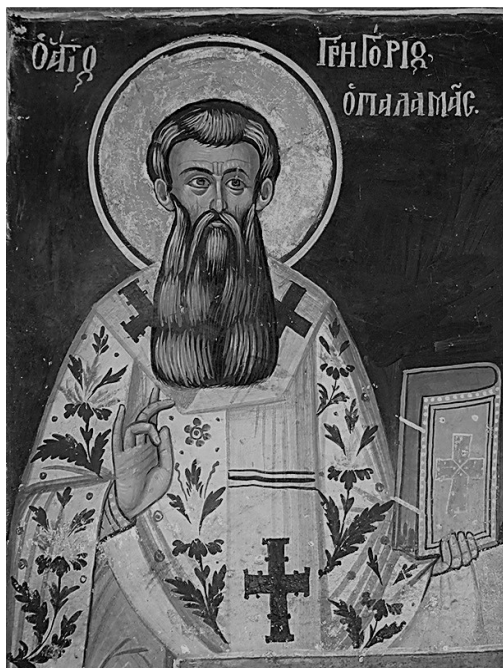
Стенопис от параклиса на св. Димитър в Зографския манастир, XVIII в.



Стенопис от параклиса Успение Богородично на манастира Зограф, 1780 г.

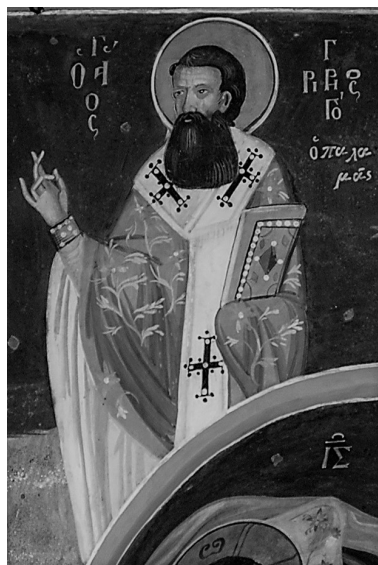


Стенопис от олтара
на католикона
на манастира
Ксиропотаму, 1783
г., Константинос
и Атанасиос от
Корица



Стенопис в ексонартекса на католикона на манастира Ксиропотаму, 1783 г., Константинос и Атанасиос от Корица

Стенопис от манастира Хиландар, нартекс на католикона, 1803 г., монах Вениамин и йеромонах Захариас от Галатисти



Типикарио на св Сава, Карея, 1806 г.





Стенопис от скита на св. Василий към манастира Хиландар, Св. Гора, 1810, Макариос Галацианос заедно с учениците му



Стенопис от олтара на католикона на манастира Зограф, Св. Гора, 1817 г.



Стенопис от олтара на католикона на манастира Есфигмену, 1818 г., братя монаси Вениамин, Захариас и Макариос



Стенопис, катизма на Светите Апостоли, Манастир Дионисиу, 1818 г.



Стенопис от нартекса на католикона на манастира Ватопед, 1819 г.

Стенопис от параклиса на св. Йоан Предтеча на манастира Пантократор, 1819 г.; Макариос и Вениамин от Галатисти





*Стенопис от скита
Кавсокаливия, 1820 г.
Монах Митрофан
Визийски*



*Стенопис, келия на Св.
Троица, Провата, 1842 г.;
Монах Геннадий Руснак*



Стенопис,
Заворда, храм
Св. Архангел
Михаил, 1835
г., Георгиос и
син му Мануил
от Селици



Стенопис от параклиса на
Светия Пояс Богородичен,
манастир Ватопед, 1860 г.,
братя монаси Вениамин,
Захариас, Макариос



Параклис Успение Богородично,
манастир Пантократор, 1868 г.,
Вениамин, Захариас и Макариос

Любомира Стефанова

ПАЛАМИТСКИТЕ ИДЕИ ЗА НЕТВАРНАТА БОЖЕСТВЕНА СВЕТЛИНА НА ОБРАЗА В СОЛУНСКИТЕ ЦЪРКВИ ОТ XIV ВЕК

Abstract: Lyubovira Stefanova, *The Palamite Ideas for the Divine Light of the Image in the 14th Century Churches of Thessaloniki*. The Palamite Ideas for the Divine Light of the Image in the 14th Century Churches of Thessaloniki. The historical development of the Byzantine Empire in the last period of its heyday (XIII–XIV c.) is marked by political crises, but also by the rise of the theological thought, and the ideas of Hesychasm. The ideas on the transcendental nature of God and the emanation of His energies in the world are at the heart of St. Gregory Palamas's teaching as he was a defender of the Hesychastic mysticism. The image of God, as the main object of contemplation, provokes the active and creative thought of both the Hesychastic thinkers and the hagiographers of Constantinople and Thessaloniki. Following the iconographic traditions established over the centuries, these ideas on the image and likeness of God are expressed within the philosophy of the uncreated Divine Light.

Keywords: *Image, Hesychasm, Uncreated Divine Energies, Thessaloniki Churches*

Философските възгледи на християнските мислители, както и тяхното изразяване в църковното изкуство достигат своеобразен разцвет с оформянето на основните богословски доктрини във Византия през XIV в. В процеса на историческото развитие на споровете между паламитите и латинските легати се избистря доктринално философската идея за разграничаването на Божията същност от еманациите на Божествената енергия. Това дава възможност да се разбере как точно философската мисъл на паламитите еволюира и се разгръща в образното виждане на художниците от това време, които изграждат един универсален, като-апофатичен изобразителен език. В запазените от този период образци на живописата може да се открие връзка на определени иконографски модели с богословския синтез на християнската мисъл от разглежданата епоха. Целта на това изследване

е да се проследи развитието на идеите за образа във византийското богословие и тяхното осмисляне и претворяване от средновековните художници. Богатството от теми и образи на средновековната живопис, а също и богословското съдържание на композициите, в които основните догмати са представени по творчески начин в различните църкви, са свидетелство за единството в православното осмисляне на учението на Църквата.

Художествената перцепция на исихастките идеи, които са причина за духовния и културен възход на християнския свят през XIV в., се развива изключително интензивно. Доказателство за това са многобройните примери на стенописи в църквите, запазени от тази епоха. Тъй като човешкото познание не може да надхвърли границите на сетивното възприятие, вербалното мислене неизбежно е обвързано с изграждане на зрителен образ. Образно-асоциативното мислене е спонтанно и подсъзнателно, поради което изобразителният език на християнското изкуство е трудно проучваем и преводим чрез описателни и тълкувателни методи. Тук ще бъде направен опит да се осмисли и анализира усвояването на образното философско мислене у средновековния художник именно в контекста на паламитските идеи за божествената светлина, изграждаща образа и неговото подобие.

След превземането на Константинопол от кръстоносците през 1204 г. Византия никога повече не възвръща предишния си блясък. Империята преживява най-голямата катастрофа за своето дълго съществуване. Тя губи своето монолитно единство¹. Наред с латинските владения на територията на разпадащата се Източна империя се образуват три гръцки самостоятелни центрове: Никейската империя, Трапезундската империя в Мала Азия и Епирското деспотство в Северна Гърция. За пряк наследник на Константинопол се смята Никея. Тук възниква и укрепва идеята за възраждане на Византийската държава и се създават предпоставките за консолидиране на политическите и военни сили, начело на които през 1261 г. Михаил VIII Палеолог завладява Константинопол и възвръща мощта на империята, макар и не в предишната ѝ слава.

Последните десетилетия на XIII-то столетие се характеризират с културен подем, основаващ се на възвръщането към елинистичните

¹ Лазарев, В. *История византийской живописи*, Москва 1986, с.123.

традиции, които се съчетават с разнопосочните творчески търсения на християнския Изток. Тази висока култура стъпва също на наследството от предходната Комнинова епоха, когато изкуството се развива под силно източно влияние, характерно с отвлечеността в изобразителните принципи². Наблюдава се стремеж към изразяване на пространственото начало. Художниците се стремят към оптичното единство на образа. В композициите пространствената среда и фигурите образуват едно монолитно цяло. За разлика от предходната епоха, когато пейзажът е лаконичен и по-плоскостен, през XIII в. той се усложнява. Иконографските сюжети също се усложняват. Все повече се налагат драматичните моменти. Удивителният факт, че Византия в последните десетилетия на своето съществуване успява да съхрани и развива своята висока култура, вероятно се дължи до голяма степен на високия дух на нейните интелектуалци и духовници. „Когато възстановяваме историята на нейния (на Византия – м.б.) духовен живот в продължение на последните сто и петдесет години от нейното съществуване – пише Лазарев, неволно се поразяваме как тя е могла да прояви такава активност в областта на философското мислене и изкуството. Но все пак не трябва да забравяме, че византийското изкуство през XIV век не е ново начало, а завършек на една стара епоха. Като цяло Палеологовската живопис представлява едно монолитно цяло, каквото е живописта през Комниновата епоха“³.

Развитието на византийската култура през XIII–XIV в. се характеризира с обособяването на две основни направления в естетическото съзнание. Едното изразява хуманистичните възгледи, наследени от високата антична култура, а второто е породено от исихасткия стремеж към мистично съзерцание и духовно усъвършенстване чрез откъсване от светския живот. Към хуманистичното течение се числят високообразованите представители на византийската интелигенция с енциклопедични интереси. Те възвръщат вниманието към античните автори, към философията, литературата, музиката, астрономията и изкуствата. Пиететът към красивото, хармоничното, към изискания изказ в литературата – всичко това поражда стремеж към натрупване на възможно повече знания, които служат за обогатяване на интелектуалния творчески потенциал. Хуманистите от разглеж-

² Пак там, с.124.

³ Пак там, с. 156.

даната епоха обръщат голямо внимание на поезията, тъй като чрез нейната художествено-естетическа форма могат да бъдат усвоявани знания. За автори като Теодор Метохит и Никифор Григора от голямо значение е не само мисълта да бъде облечена в изискана външна форма, но и съдържанието ѝ да бъде достатъчно стойностно и значимо. Метохит говори за емоционалното въздействие на речта, чрез която може да се вдъхнови и увлече слушателят. Той смята, че само чрез средствата на поезията могат да се опишат природни картини. За Никифор Григора несъответствието между материалната обусловеност на битието и духовния растеж предизвиква душевни терзания. „Дайте ми тези, които някога при вавилонските реки оплакваха от дълбините на сърцето си нещастния Сион – казва Григора, за да оплачат те достойно и нашите мъки, на които ни обрече властта на властелина“⁴. Силното му чувство за историчност провокира изграждането на паралелни образи на събитията от старозаветни времена с тези от неговото съвремие.

Подобно на античните мислители като Сократ, Аристотел, Плу-тарх, хуманистите на Византия свързват понятието красота с всички явления във видимия свят. Според Метохит душата на човека е склонна към съзерцание. Но това е съзерцание на красотата на видимия свят. Интересен е начинът на съзерцаване, който византийският хуманист описва. Според него, съзерцавайки някое природно явление, погледът като че ли остава за кратко във всеки един от съзерцаваните предмети и проществайки през красотата, принася на душата някакво особено чувство на разтуха и тъга. Непременно трябва да отбележим, че красотата за хуманистите има както външно, така и вътрешно съдържание. Красотата е както физическа, така и духовна. Стремещът към крайностяване на всичко в природата поставя акцент върху чувствените възприятия и мисълта, облечена в красива форма. „Изобщо тварният свят или универсума – пише Бичков, представлява... в християнството едно огромно и съвършено произведение на изкуството“⁵. Но изкуството се разбира като система от утилитарни знания в много широк смисъл – това е всяка дейност,

⁴ Greg. X.1, p. 471 (цит. по Бичков, В. „Византийская эстетика XIII–XIV веков“, *Культура Византии XIII – первая половина XV вв. К XVIII Международному конгрессу византинистов*, Москва 1991, 412–447).

⁵ Бичков, В. *Цит. съч.*, с. 414.

която е усвоена в резултат на волеви и целенасочени упражнения и допринася за развитието на обществото, доставяйки някакво благо. Едновременно, възприемайки античното мислене за устроението на света, хуманистите изпитват силно влияние и от идеите на християнския неоплатонизъм. В стремежа си да натрупат знания и да разширяват своя познавателен кръгзор, те преминават границите на християнската естетическа норма, която е свързана и с религиозния култ. „Многовековният опит на византийските естетически и светообразни представи категорично живее и в душата на средновековния езичник – пише Бичков. Християнските идеи и творенията на късния неоплатонизъм намират място в неговата онтологически-естетическа концепция за света. Принципът на огледално постъпателно отражение, идеята на системата от образи и подобия с все по-намаляваща степен на сходството заемат в тази концепция видно място“⁶. В своите философски и естетически търсения хуманистите следват античните философи и отграничават понятията красота и прекрасно. Прекрасното за всички хуманисти се отъждествява с мъдростта и философията. То обаче за разлика от природната красота е подчинено винаги в служба на човека, който го възприема и развива своя ум и стремеж към най-възвишените идеали. „Зрителят няма полза от неща, които не водят нито до стремеж към подражание, нито до отклик, пораждащ порив и готовност за уподобяване“ – пише Плутарх⁷. Стремежът да се премахнат противоречията на битийно равнище и да се постигне съвършена хармония с духовния му потенциал – при целия натрупан човешки опит и знания, е основна цел на хуманизма през визираната епоха. Този естетически модел става характерен за цялото хуманистично течение във Византия през XIII–XIV в. Най-ярък изразител на тези идеи е Никифор Влемид. Според него достигането до истината се осъществява чрез познавателната сила на душата, която се определя от чувственото възприятие, въображението, мнението, мисленето и ума⁸.

Разделяйки човешките възприятия на разумни и неразумни, Влемид смята, че висшата познавателна сила се явява ума, а низшата – чувственото възприятие. Естетическите идеали на византийците

⁶ *Пак там*, с. 415.

⁷ Плутарх. *Успоредни животописи*. Колекция Архетип, София 2008, с. 90.

⁸ Nicephori Blemidae, *Epitome Logica* (PG 142, 709–716).

от късната епоха поставят в центъра прекрасното, което се постига чрез чувственото възприятие на красотата и чрез познавателния ум. Въпреки това разделение у византийските мислители на хуманистичното направление остава недоизказана и незавършена представата за достигане до онова, което стои в основата на идеята за красотата като най-висша естетическа категория. Невъзможността да прекратят границите на категориалното мислене е причина да се въведе ограничението в античното определение за прекрасно. По този начин се отграничава прекрасното от възвишеното. Всеки един опит на хуманистичната естетическа мисъл да достигне до определение за трансцендентното, се заключава в отдръпване на крачка от него чрез въвеждане на друго понятие, което не изчерпва представата за възвишено и не може да бъде еквивалент на безкрайното и неизразимото. Това кара някои от мислителите от зрялата епоха на Палеолозите да се обърнат към идеите на раннохристиянските трактати, в които по пътя на достигане до истината чрез умственото съзерцание и духовно възвисяване се достига до отрицание на всяко ограничение, определящо която и да било материална форма. Поради отричането на всяка сетивно определяема визия, на първо място, в естетиката на мистическото духовно направление във Византия се възвръща категорията на символа, който служи не толкова за естетически заместител на прекрасните обекти, утвърдени от хуманистичната мисъл, а като междинно звено, свързващо обекта на съзерцание със самия негов приемник⁹. Веднага обаче трябва да се отбележи, че тази естетическа категория, която е свързана с духовната практика на съзерцание на видими обекти, препращащи към невидимото, не изключва и образното мислене в света на сетивното. То черпи своето вдъхновение от раннохристиянската патристична литература на автори като св. Атанасий Александрийски, св. Григорий Нисийски, св. Василий Велики, св. Ефрем Сирийски, които, опирайки се на изворите от Священото Писание, развиват и утвърждават учението за Въплътилия се в човешки образ Син Божи. Боговъплъщението е основен догматически и философски ключ към вникване в категорията на образа, която е тясно свързана с възприемането на нещата в тяхната същина и предполага едно непрекъснато и безкрайно вглъбяване в стремежа към позна-

⁹ Бычков, В. *Цит. съч.*, сс. 424–425.

ние на истинното. Така символът и образът биват припознати като два взаимодопълващи се елемента по пътя към богопознанието, като първият има косвена, а вторият – пряка семантична връзка с Божественото битие.

Епохата на висок духовен подем и разцвет на християнското изкуство (XIII–XIV в.), наричана още Палеологов ренесанс, се явява преходна и в развитието на философските идеи, свързани с исихастското учение. Съборите от 1341 г. и 1351 г. са решаващи за утвърждаването на богословието, което разграничава същността от енергиите, чрез които Бог действа в света. Най-авторитетният поддръжник на паламитството във Византия е самият император Йоан Кантакузин, който е на власт между 1347–1454 г. В продължение на почти половин век, дори и след своето оттегляне от престола, той оказва силна подкрепа на византийската литература и изкуство¹⁰. Тогава се зараждат и развиват исихастките спорове, възникнали в православните среди на византийското богословие. Тогава се възвръща и интересът към *Ареопагитските трактати*, в които основната тема е тази за мистическо преживяване и доближаване до Божията същност. В трактата „За Църковната йерархия“ на Псевдо-Дионисий Ареопагит се говори за посветените, т.е. йерарсите, които, пристъпвайки очистени към свещеноедействието, „...се просветляват с най-ясни богоявления защото надсветовните сияния пропускат най-пълно и ясно своите лъчи срещу великолепието на единовидни на тях огледала“¹¹. Според тълкуванията на св. Максим Изповедник „Огледала той нарича душите на светците като приемници на Божията светлина и доколкото са способни да се уподобят за по-добрия жребий“¹². Свеждането на умопостигаемото до неговата образна интерпретация, която непосредствено провокира отключване на зрително-асоциативното мислене, е само част от естествения процес, свързан със сетивата или ума, който се възприема не като крайно, а като възходящо стъпало в посока към мистичното Богопознание. Животът в Христа

¹⁰ Майендорф, Й. *Византийско богословие. Исторически насоки и догматически теми*, София 1996, сс. 134–136.

¹¹ Дионисий Ареопагит. *За Небесната йерархия. За Църковната йерархия*, София 2001, сс. 83–84.

¹² Schol. 148, 3–5 (Срв. СН 18, 3. Виж също бел. 186 у Христов, И. „Бележки към Дионисий Ареопагит“, *За Небесната йерархия*, с. 161.

предполага блаженство и духовно извисяване чрез аскетичния подвиг на религиозния живот. Това може да бъде осъществено само ако монахът игнорира света и се посвети на съзерцание чрез въздържание и *умна молитва* – постоянно имайки в себе си мисълта за Бога. Най-важните представители на исихасткото учение за епохата са солунският епископ Григорий Палама и Николай Кавасила. Те разбират, че чисто умозрителното философско съзерцание не е достатъчно за богообщението и богоуподобяването на човека. „*Дискурсивното познание на Бога и биващото* – пише Георги Каприев, *очевидно не се числи непосредствено към този начин на живот. Свети Григорий Палама* възмутено отхвърля тезата, че човек може да стане способен на причастност към съвършенството и благодтта чрез постигането на истинни възгледи за биващото, което пък да се осъществява по силата на различаванията, силогизмите и анализите; че стремящият се към съвършенството и благодтта задължително трябва да изучава съответните методи с помощта на външните науки и да ги прилага по съвършен начин. Обратно на това, свети Григорий нарича „истинен възглед“ не знанието, добивано посредством думи и силогизми, а знанието, проявявано чрез дела и живот¹³“. Деятелното творческо съзерцание е процес, в който човек, напълно освободен от всякакви сетивни и умствени аналогии, чрез благодатното действие на Божиите енергии е способен да познае Божествената светлина, да достигне до състояние на $\theta\epsilon\acute{\alpha}$ ($\theta\epsilon\omicron\iota\delta\epsilon\acute{\iota}\alpha$) – провиждане в Бога, което го преобразява. Към духовен подвиг и съзерцание според исихастите са призвани не само монашествашите, но и обикновените светски хора. „В църковния култ, който обединява всички съкровени тайнства на Църквата – пише Йоан Майендорф, образно-символните възприятия на всеки приобщен в събранието християнин се активират по такъв начин, че чувствените възприятия провокират умозрителните представи, отвеждащи към духовното преживяване. В този динамичен процес на телесно, душевно и умствено очистване и просветление, образът сам по себе си, и образът като символ в литургичните действия, песнопенията и художествената украса са били определящи за усещането на присъствието на Бога близо до вярващите“¹⁴. Развивай-

¹³ Каприев, Г. „Божественото законодателство и нормата на познанието според св. Григорий Палама“, *Теологикон* 1 (2012), с. 92.

¹⁴ Майендорф, Й. *Цит. съч.*, сс. 134–136.

ки своите духовни сетива, човек е способен да изпита неопишуема радост и наслада, дарувана му от Бога. Само чрез Него и в Него може да бъде отстранена всяка скръб и сетивно-чувственото ограничение както и рационалното усилие да бъдат заменени от радостното насищане с Божествената нетварна благодат.

Идеите за Трансцендентната Божия същност и нейните еманации в света на тварното залягат в основата на учението на защитника на исихастката мистика – епископът на Солун Григорий Палама. Дебатите около Божията същност и нетварните енергии се разгръщат в първата половина на XIV в. около спора между Източната църква и латиняните относно догматическите въпроси, свързани с изхождането на Светия Дух като трета ипостас на Света Троица. В стремежа си да противостои на Варлаам Калабрийски за това доколко Божията същност е познаваема и по какъв начин Бог се открива в света на тварното, св. Григорий Палама изгражда своето стройно учение за светлината като израз на нетварните Божествени енергии. Дискурсът за енергиите според Иван Христов „органично се вписва както в богословието, така и във високата култура на Византия, от която черпи своите изразни средства“¹⁵. Опонентът на исихастите Варлаам не може да признае познаваемостта на Бога, поради което той отхвърля и принципите на аподиктичния силогизъм. Според тях същината на всеки обект е някаква идея (εἶδος), която намира утвърдително обяснение в иманентния свят. Изхождайки от Аристотел, който смята, че чрез даване на определение на даден субект в предикатна форма се достига до неговата същност, Варлаам приема, че Бог е непознаваем за човешкия ум, тъй като за Него не могат да се дадат никакви определения. От това логически би следвало, че за Бога могат да бъдат изказвани каквито и да е определения и всички те да са верни.

Идеите за еманацията на Божествените енергии, които произтичат от Божествената същност към тварния свят и се явяват опосредяващо звено между тях, са чужди както на Варлаам, така и на Тома Аквински. Според него блаженството на човека се състои в разумното познание на Бога. Основен аргумент при него е отъждествяването на Бога с Неговия ум. Според Тома може да бъде поставено равенство между отношението на мисълта към разума, от една страна, и битие-

¹⁵ Христов, И. *Византийското богословие през XIV век*, София 2016, с. 14.

то на Бога към Неговата същност, от друга. Бог е съвършеното и всеобемащо битие. Той не може да допусне изтичане на енергии от Божият ум в света на тварното, защото това би накърнило неделимата същност на Бога и би довело до разделянето на възможност и действителност в Божията природа¹⁶. Както при Варлаам, така и при Тома Аквински няма разделение на Божествената същност от енергиите на Бог, които се излъчват като Божествени еманации в света на тварното.

Изхождайки от Аристотел, св. Григорий Палама използва логически аргументи за да убеди своя противник Варлаам, че Бог е познаваем, но не като свръхсъщностен ум. „Когато в полемиката си с Варлаам – пише Иван Христов – св. Григорий Палама признава аподиктичния богословски силогизъм, това не означава, че приема гледната точка на Тома. Той предлага едно различно учение за доказателството, със свои собствени онтологически основания.“¹⁷ Св. Григорий привежда като аргумент Аристотеловото учение за битието като същност и съпътстващо, за да докаже, че за Бога трябва да се мисли по определен начин. Той изхожда от понятието οὐσία (същност) като еквивалент на τὸ ὄν. В езическото разбиране за *същността*, тя е *субстанцията*, от която е изградено битието. В богословското разбиране *същността* съдържа в себе си *същината*. В отговора на Сократовия въпрос: *τί ἐστί* – *τὸ τί ἐστί* се съдържа отговорът за Божията непознаваема същност. Същността е *онова, което е*, онова, за което се говори чрез същината. Същината е в обекта, същността е в ума. Същността е целокупен образ в природата, който в нашия ум се артикулира на родове и видове. Аристотел въвежда понятието *определение*, защото чрез него се изразява същината на битието¹⁸. Чрез въвеждането на понятието *собственоприсъщо* обаче той успява да изрази двата аспекта на същността – като съществуваща извънвремево, в дорефлексивна форма, и второ – като същина на битието, получила експликация в логическа форма. „Ако... нещо... би могло да се нарече *собственоприсъщо*, то няма да е такова изобщо, а само в определен момент, или по отношение на нещо друго.“¹⁹ Това разсъждение кара Аристотел да създаде

¹⁶ Вж. Христов, И. *Цит. съч.*, с. 198.

¹⁷ *Пак там*, с. 62.

¹⁸ Христов, И. „Коментар на „Топика“, Аристотел. *Съчинения в шест тома, т. I. Органон*, ч. II. София 2009, сс. 692–693.

¹⁹ Аристотел, *Цит. съч.*, с. 189 (Тор. А5 102a25).

втора дефиниция за същността τὸ τί ἦν εἶναι – онова, което винаги е бивало²⁰.

Докато в човешкия ум има разделение на субект и предикат, в природата на предметите смисълът е даден целокупно като единен смислов лик, като целокупно единство. Оттук понятията за *образ* и *символ* в богословието ще се свързват с разграничаването на същността и начина на нейното изразяване в иманентния свят. Епископът на Калабрия Варлаам смята, че символът е нещо различно от реалността, която той представя. Всяка светлина е символично творение и въображаема илюзия, която стои по-ниско от истината, откриваща се на интелекта. Когато визира Христовото Преображение, той прави разлика между сътворената слава от Господ, която Неговите ученици са имали възможността да видят, и несътворената слава на Божествената същност. Затова той казва, че светлината, излъчваща се от Христа на Тавор, е **само символ** на Божията слава. Виждайки тази светлина, апостолите според Варлаам са могли да си представят Бога посредством този символ на нематериелната интелигиблена реалност. Всеки път, когато Бог реши да се разкрие пред човека, той прибегва до тази сътворена (тварна) светлина, която изчезва след акта на Божественото откровение. Тя се появява и изчезва при Божественото Преображение, при Кръщението на Исус когато Светият Дух се спуска от небето, и винаги, когато Бог пожелае да бъде познаваем чрез сетивните човешки възприятия. Доказателство за създаденото естество на светлината е фактът, че интелектът осъзнава видението за Преображение само след като абстракцията от въображението е постигната²¹. Варлаам не може да си представи, че невеществената светлина, която е непроменяема и трансцендентна, може да бъде познаваема в света на сетивното.

Понятието *символ* за св. Григорий Палама има различно значение от това, което влага в него основният му опонент Варлаам. То може да бъде извлечено както от природата на символизирания обект, така и да има свършено друга природа. Естественият символ винаги придружава природата, която проявява, докато символът, получен от

²⁰ Вж. Христов, И., *Цит. съч.*, сс. 87-88.

²¹ Gregory Palamas, *The Triad, I, III, 31*, ed. Meyendorff; Цит. по Strezova, A. *Hesychasm and Art. The appearance of New Iconographic Trends in Byzantine and Slavic Lands in the 14th and 15th Centuries*, Cambera 2014, с. 44).

друго естество, съществува преди и след обекта, който символизира. И накрая, символът, който няма самостоятелно съществуване, се появява веднага, щом обектът се появи, и изчезва веднага, щом обектът изчезва²². От това следва, че ако Таворската светлина е символ, то тя или е реална или е призрачна и няма реално съществуване. Но преобразявайки се в този момент, чрез светлината, която излъчва, Господ показва на Своите ученици, че не е изявил качества, които преди не е имал, а е разкрил пред Петър, Йоан и Яков кой именно е Той. Тримата ученици виждат Христос в Неговата слава – като истинската Светлина на света (Йоан 1:9). Ако тази светлина беше само атрибут на Христос, а не Негово същинско проявление, тогава той би имал три природи – божествена, човешка и тази на светлината²³. Божествената светлина е съществувала предвечно. Тя е била и преди Христовото Преображение на Тавор и след него. Когато тримата апостоли виждат тази ослепителна Христова светлина, техните сетива претърпяват промяна. Моментът на Преображението показва, че за човешките очи Божествената светлина е трансцендентното условие, в което образът престава да съществува, а следователно престава да съществува и символът, който да препраща към Първообраза. Мистичният опит на апостолите по време на Преображението е този на *теосиса* – на извънумопостижимото единение с Бога.

Никифор Танас поставя акцент върху открояването на символа от реалната Божествена светлина, чрез която Христос действа, преобразявайки самите нас. Говорейки за исихастката молитва и за трансформацията на човешкото тяло, св. Григорий Палама използва богословието на апостол Павел (2 Кор. 4: 6–7). Бог ни прави съ-творци на битието, като ни осветява и същевременно ни дава възможност да Го познаем в Неговата слава. Но все пак Апостолът добавя, че ние приемаме Божествената светлина като земни съдове. Това означава, че ние не можем да изпълним определението за естеството на тази светлина с неговото реално съдържание, освен ако не прибегнем до нещо земно и веществено, което може да ни даде само представата за нея, но не и за нейната същност.

В противовес на твърденията на Варлаам, солунският епископ казва, че за Бога може да се говори и да се правят умозаклучения, за-

²² Strezova, A. *Цум. свч.*, с. 44.

²³ *Ibid.*, 45.

щото Божията същност е както непричастна, така и причастна. Представата за Бога като *същност* и *енергия* стои в основата на неговото учение. Божието битие съдържа в себе си и аспекта на причастност, който е обвързан със сътворените неща като начин на съществуване на Бога. „Християнският Бог... не може да остане затворен в Себе Си, Той се открива на човека като Личност, допускаща молитвено и литургично общуване... Това е „Съществуващият“ (Изх. 3:14), Който чрез Своите логоси излъчва чрез Себе Си причастност за крайните същества, а с това ги дарява и с възможността за тяхното битие“²⁴. Едновременно с това тази енергия остава в Бога като единна и неделима част от Него, но „безвремево и предвечно прощества от нея и непрекъснато съществува заедно с нея“²⁵. В учението на св. Григорий Палама за проществащите енергии се долавя влиянието от *Ареопагитските трактати*, в които е изразено катафатичното и апофатично мислене, отнесено към Единното. Така както идеите проществат от Божията същност в света на тварното чрез нетварните енергии, като придобиват своята иманентна логосна форма, артикулирани в човешкия ум, те се стремят към единение с Бога чрез обръщане по пътя на отрицанието на сетивно познаваемото и умствено съзерцаемостта битие. Тези два процеса – на проществане (πρόοδος), т.е. изявяване на Божията същност, и обръщането (ἐπιστροφή) на възходящия към Единното ум чрез „истинни отрицания“²⁶ са взаимосвързани. Св. Григорий отнася съответно към катафатичното богопознание (θεολογία) и виждането на Бога в богосъзерцание (θεοπτία). Пътят към боговидението преминава през отричането от всичко сетивно и умствено познаваемо, като образът бива заменян със символ, за да осигури пълното абстрахиране на съзнанието от всичко, което може да отклони човешкия дух в стремежа му да се доближи до богоподобие. „Бог надхвърля човешките сетива – пише Танас, и знанието за Бога вече е опит. Монасите са знаели това. Те са виждали ипостасната светлина в духовната реалност, не като алегория. По време на исихастките спорове св. Григорий Палама защитава действителната среща с Бога на онези монаси, които съобщават, че виждат светлина във върховия момент от тяхната усилена молитва“. Когато Христовите

²⁴ Христов, И. *Византийското богословие*, с. 63.

²⁵ *Томос на Константинополския събор от 1351 г.*, IV. 2, вж. Христов, И. *Цит. съч.*, с. 265.

²⁶ Дионисий Ареопагит. *За Небесната йерархия*, с. 26.

ученици се опитват да предадат този свой опит, те прибегват до символични думи и изображения. Именно поради акцента на вътрешното духовно зрение се обръща и голямо внимание на интериора на християнския храм. Живописът в него е част от мистичното литургично общение с Бога, Негово иманентно проявление.

Времето на разцвет на византийската живопис през XIV в. е естествен и закономерен резултат от догматическите спорове по време на иконоборството VII–IX в. Те се оказват катализатор за избистряне на основния христологичен въпрос за Богочовека и Неговия образ. Въпреки че при Палеолозите Византийската империя е малка и слаба държава, нейното изкуство се разпростира отвъд границите на империята чрез влиянието на Константинопол и Солун в съседните християнски държави. Иконографията в църквите от тази епоха започва значително да се усложнява. Главният акцент се поставя на изявяването на мистическата същност на богослужебното действие. Особена популярност придобиват символично-алегоричните сюжети²⁷.

За Солунския епископ Григорий Палама и продължителите на неговото учение – Николай Кавасила, Калист Ангеликуд, Филотей Коккин, мистичното общение не е привилегия само на избраници, които са посветени на аскетичен живот, но също и на обикновените вярващи чрез литургичното евхаристийно общение с Христа. Без да пренебрегват красотата в тварния свят, исихастките подвижници отделят внимание най-вече на духовния опит, за да изпитат наслаждение от вътрешната, зрима с духовните очи красота на божествените прояви. Св. Григорий Синаит, чийто духовен приемник е св. Григорий Палама, говори за чувствено и мислено наслаждение, което той отнася към два вида рай – този в Едем и рая на благодатта. Едемският рай е онтологичен топос на чувствения свят, намиращ се на границата между тленното и нетленното. Раят на благодатта е изцяло в духовната сфера²⁸. Изобразяването на рая във византийското изкуство придобива особено значение в контекста на образно-символните търсения. То се свързва с два основни изобразителни похвати. От една страна, това е използването на растителни и декоративни орнаменти, което се наблюдава още в раннохристиянската живопис (например в гробница-

²⁷ Лазарев, В. *Цит. съч.*, с.157.

²⁸ *Византийские церковные мистики 14-го века (Препод. Григорий Палама, Николай Кавасила и препод. Григорий Синаит)*, исслед. еп. Алексия, Казань 1906, с. 45.

та на Хипогеу в Томис, IV–V в. сл. Хр.)²⁹, и продължава в богато декорираните базилики в Чефало, Палермо, Монреале и Равена. Те могат да изграждат самостоятелни карета с вписани геометрични символи или да придружават дидактичните или символични композиции в църквите. В описанието на мозайката на Възнесение в солунската църква „Света София“ (IX в.) Кондаков обръща специално внимание на декоративните елементи на равнището на нозете на апостолите. Те образуват своеобразен небесен пояс от стилизирани облаци, по които стъпват апостолските нозе³⁰. Пример на такъв декоративен елемент е и орнаментираният кръг, изписан в свода на западната част на наоса в църквата „Свети Апостоли“ в Солун³¹. Богато декориран с растителни орнаменти, той е изобразен в зенита на арка, като свързващо звено между сцените Преображение и Вход в Йерусалим. Кръгът е изграден от няколко цветни дъги и наподобява слънчев диск, в центъра на който е изобразена звезда с четири лъча, символизираща четирите посоки на света.

От друга страна – това е архитектурата. Както реалните обеми при съчетаването на архитектурните елементи на храма, така и архитектурата като елемент от художествената украса (независимо дали самостоятелно или като фон на сцените), се явява теургична среда, която обозначава устройството и сакралността на условното пространство. В нейната перспективна проекция светлината струи от архитектурните елементи, изграждащи едно вселенско църковно тяло. Така бива изграден образ на Христовата Църква, която ни напомня за райа и в която прошества Божията светлина. Според Ото Демус най-ясното разчленение, което може да се наблюдава в средно-византийската мозаечна декорация, е онова, което съответства на небесата. Това е райт (Светата земя). Могат да бъдат ясно разграничени три зони: първо – куполите или зенита на сводовете, второ – пандантивите и по-ниските части на сводовете и трето – по-ниските и второстепенните сводове и стените. В повечето случаи тези зони са отделени една от друга чрез пластични елементи – цветни полоси от дялани ка-

²⁹ Lungu, V. *Гробницата в Хипогеу – гробищен комплекс в Томис с изключителна стойност*; на адрес: <http://ebridge.info/bg/statii/grobnicata-hipogeu-grobishten-kompleks-v-tomis-s-izkluchitelna-stojnost> (2.09.2014).

³⁰ Кондаков, Н. *Македония. Археологическое путешествие*, СПб. 1900, с. 100.

³¹ Вж. приложение 1.

мъни или декоративни мазилки³². Основното подреждане на тоновете следва делението на тези три зони. Най-светлата може да се открие в зенита на купола и най-високите части на сводовете, издържани в бяло и преобладаващо златно. Светлите цветове съответстват на идеята за нематериалната небесна красота, но те са необходими също така, за да открият моделираните форми на голяма височина, заобиколени от златото, което обезсилва цветовете. По-тъмните сенки се опитват да създадат по-скоро силуети, негативни острови в морето от злато. Следващата зона, тази на празничния цикъл, се обособява около по-голямото цветно колело. Тук цветовете разцъфтяват и тъмните тонове са изключени. Те все пак се вписват в третия регистър, този на светците, където тъмнокафявото, тъмnozеленото, тъмносиньото и виолетово създават основната скала, свързвайки се с тоновете на мраморните цокли. По този начин подреждането на цветовете спомага да се подчертае йерархичната структура на цялата декорация³³.

Онова, което Демус нарича обезсилване на цветовете поради светлинната повърхност, създадена от златния фон на змалтовата мозайка, съответства на същото обезсилване на думите и понятията в мистичния опит на съзерцанието, изведен и обобщен в трактатите на Псевдо-Дионисий Ареопагит. Като еманация на Божествената същност светлината е тази, която обезсилва всеки модус на стойностите, тъй като е отвъд всяка превъзхождаща степен. Всяка сетивна и мислима форма е разтворена в светлината на Божествената благодат. От друга страна, чрез златния фон същите тези форми, чиито цветни и светлосяньчни стойности са обезсилени, се открояват като силуети, като „негативни острови в морето от злато“. Светлинната среда е единственият начин за открояване на формите, за утвърждаването на тяхното съществуване, а следователно и на съществуването на образа, обусловено от самата светлина. Това е естествената предпоставка за развитието на особеното чувство за стилизация и обобщеност на формите, култивирано в християнската изобразителна традиция през целия път на нейното развитие. Художниците се стремят да изявят формата като изображение, породено и същевременно „обезсилено“ в контекста на есхатологичната реалност, изразена чрез Божествена-

³² Demus, O. *Byzantine mosaic decoration. Aspects of Monumental Art in Byzantium*, New York 1976, с. 16.

³³ *Ibid.*, p. 37.

та светлина. Те изчистват не само човешкия образ, но и всяка форма от условностите и илюзиите на сетивно познаваемото, за да намерят те своята истинна стойност чрез еманацията на Благодатта.

Отношението към античните паметници при изобразяването на архитектурата във византийското изкуство XIII–XIV в. може да се определи като използване на отделни форми и детайли от античната архитектура, при различна по своите принципи композиция на сцените³⁴. Влиянието на гръко-римските образци тук е безспорно, но също така то е и ограничено. Отхвърлен е преди всичко илюзионистичният принцип, основен за изображенията на архитектурни елементи от античността³⁵. Начинът на изобразяване на интериора като кутия в обърната перспектива, последователно въведен от Пиетро Кавалини в неговите мозайки от Санта Мария ин Трастевере в Рим през 1291 г. несъмнено е знаков за византийските живописци през Палеологовата епоха. Чрез изобразяването на архитектурни детайли те се стремят да пресъздадат иреалния свят³⁶.

В достигналите до нас мозайки от ротондата „Свети Георги“ в Солун (IV–V в.) се откриват прототипите на този изобразителен елемент от църковната украса. Отчитайки факта, че византийската култура възниква от недрата на античността, Кондаков отнася ротондата към най-старите образци на християнски сгради с култов характер, като я датира от втората половина на IV – началото на V в.³⁷ В описанието на интериора той отделя специално внимание на мозайките в подкуполния цилиндричен обем, чийто основен фокус е архитектурната декорация. Същевременно тя е развита като кръгова, непрекъсваема композиция в горната част на целия цилиндричен обем на ротондата, в чийто купол според думите на автора несъмнено е бил символът на Христос, обкръжен от ангели, частично запазени до днес. На златен фон, изграден от змалтови мозаечни късчета са изобразени отделни храмове с олтари във вид на кивории, които се повтарят

³⁴ Лихачева, В. „Изобразителное искусство Византии в эпоху Палеологов“. В: *Культура Византии XIII – первая половина XV вв. К XVIII Международному Конгрессу Византинистов*, Москва 1991, сс. 455–456.

³⁵ Лазарев, В. *Искусство Проторенесанса*, т. 1, Москва 1956, сс. 143–149.

³⁶ Velmans, T. „Le rôle du décor architectural et la représentation de l'espace dans la peinture de Paleologues“, *Chaier Archeologiques* 14 (1964), pp. 188–190.

³⁷ Кондаков, Н. *Цит. съч.*, с. 86.

осем пъти в кръга на ротондата. Строителните елементи, от които са изградени отделните църкви, са свързани помежду си чрез орнаментални стебла и акантови елементи, характерни за гръко-римското изкуство. Тази форма на архитектурно свързване на отделни обеми е стара и се среща в римските катакомби още през II в. под влияние на гръко-античната естетика. В тази среда са вписани фигури на молещи се светци. Те не стоят всред райски градини, както е в римските катакомби или в мозайките в Равена, а са изобразени до олтари, като служещи епископи. Всяко отделение е представено като вътрешна част на пищна християнска базилика и то в нейната главна част – олтара. Въпреки идейния и символичен характер на композицията, изобразените светци в отделните кивории са персонифицирани конкретно. „...Целият архитектурен ансамбъл ... може би възпроизвежда едно от най-разкошните здания на Константиновия век, ако не и самата Йерусалимска базилика“ – пише Кондаков³⁸. Несъмнено мозайките предават в пищен и детайлен вид образа на Христовата Църква, в която служат Христовите епископи, за което говори и апостол Павел (Сол. 2:14). В кръговото редуване на олтарите в мозайките от Ротондата в Солун светците са поставени в светлинна среда, в която самите те придобиват прозрачност и се оглеждат в срещуположните на тях, като в огледала. Цялостната композиционна схема на мозайките представя синергийното прошестване на Божествените енергии в литургичната среда на Църковната йерархия, в нейната образна и символична обусловеност. Този раннохристиянски пример на третиране на архитектурата като небесна среда на Христовата Църква ще бъде модел и за по-нататъшното развитие на изкуството, включително и през визирияния период.

Основните категории за изкуството през Палеологовата епоха както и за исихастките мислители са красотата и светлината. Според Бичков „От времената на Ареопагитските трактати най-пълната естетика и мистика на светлината намираме при свети Григорий Палама. При него, както и при Псевдо-Дионисий Ареопагит цялата духовна сфера буквално е пронизана от светлината.“³⁹ Чрез светлината бива преосмислена и изобразявана цялата преобразена природа на човека в мистичната му връзка с Бога. Това е онази нетварна

³⁸ Кондаков, Н. *Цит. съч.*, с. 82.

³⁹ Бичков, В. *Цит. съч.*, с. 426.

светлина, за която свети Григорий Палама казва, че е „възсияла от Господа при неговото божествено Преображение...“ Тя „не е нито твар, нито Божията същност, но е нетварна и природна благодат, осияние и енергия, която неделимо и вечно прощества от самата Божия същност...“⁴⁰. В паламитското учение целта на човечеството е да развива подобие на своя образ чрез заповедите на Христос и силата на Кръста. Създаден по образ и подобие на Бога, по силата на неговата свобода, човекът има способността да превъзмогне собствената си природа и да познава Бога като проявление на любовта. Наред с Христовото Преображение на Тавор особено внимание се отделя на онези моменти от Евангелския текст, в които се говори именно за тази невеществена светлина. Преминавайки през човека, тя го осветява и той бива преобразен, той възприема богоподобен образ, чрез който е възможно общуването му с Бога. Според евангелската традиция св. Григорий нарича Христос Светлина, а Неговата деятелност – просвещение. Тази светлина се излъчва и от светите апостоли Петър и Павел⁴¹, и от всички светци, които са постигнали обожение в Христа. Подобно на *Ареопагитските текстове*, солунският епископ също учи, че ангелите се явяват проводници на Божествената светлина. В изобразителното изкуство на Византия дрехите на светците и ангелите сияят. Светлината сякаш се излъчва радиално от техните същности, които постоянно се просветляват, изпълвайки се с все повече и повече светлина. Те ликуват радостно, намирайки се в близост до първичната Светлина и предавайки си мисли, вирайки се един в друг, славословят, възпявайки своя Създател.

Като знаков еквивалент, образ на Божията слава в християнското изкуство се обособяват нимбът и концентричните кръгове. В Юстиниановата епоха кръстът като основен символ на Христос е изобразяван в централния люнет на източните стени. Той е вписан в концентричните кръгове, от които излизат лъчи. По-късно, след приемането на 82 правило от Трулския събор (691 г.), този символ отстъпва място на Христос, седнал на земната сфера и благославящ

⁴⁰ Григорий Палама, „Глави срещу Варлаам и Акиндин“. В: Христов, И. *Цит. сбч.* (Прил. 4), Прев. от *Le synodicon de l'orthodoxie*, Paris 1967, pp. 81–89, 91–92.

⁴¹ Най-яркият пример, илюстриращ този възглед, откриваме още в раннохристиянската композиция в която двамата апостоли са изобразени в мозайката от южната стена на мавзолея на Гала Плацидия в Равена (V в.).

с дясната Си ръка. В лявата придържа Евангелие с надпис: „Мир вам. Аз Съм светлината на света“⁴². Един високохудожествен пример за такава иконография е мозайката от солунската църква „Св. Давид“, датираща от V в.⁴³ Кълбото, върху което е седнал като на трон младият Христос, представя образа на земния свят. То е представено като прозрачна сфера, сякаш осиявано от божествената светлина, излъчваща се отвътре, от самия обект, който по този начин става прозрачен като елемент на есхатологичното пространство. От четирите страни са символите на четиримата евангелисти, които сякаш пренасят света с благославящия Христос във времето отвъд вековете.

През иконоборческия период като символ на Христос обикновено се изобразява кръста, тъй като е било недопустимо изобразяването на Бога в Неговата човешка визия. След XI–XII в. във византийската храмова архитектура се налага кръстокуполната църква. В главния купол и барабана му се развива иконографията на Христос Пантократор. Той е нарисован допоясно в концентрични кръгове с нюанси на синьото и заобиколен от ангелските сили. В барабана на купола обикновено са изобразявани дванадесетте апостоли в цял ръст. Такава е и иконографията на солунските църкви „Свети Апостоли“ и „Панагия Халкеон“ – и двете датиращи от XIV в. В последната е запазен единствено Христос Пантократор в светлосиния кръг на купола. През XIV в. заедно с развитата иконография на Христос Пантократор се запазва и традицията на изобразяване на неголемите концентрични кръгове с вписан кръст, като наследство от иконоборческия период и още по-древната изобразителна традиция на раннохристиянските мозайки. Те могат да се видят и в солунските църкви „Св. Илия“ и „Богородица Ахеропита“ от същата епоха. В сцените Преображение, Слизане в ада и Възнесение се изобразява Христос в слава. Тези кръгове, обграждащи фигурата на Спасителя, могат да имат елипсовидна (бадемовидна) форма, поради което са наричани и мандорли. Проследявайки пътя на развитие на този символ, Р. Тодорова разглежда негови терминологични еквиваленти в зороастризма и в Светото Писание на Стария и Новия Завет. При използването на термина слава Божия акцентът в доновозаветното време е поставян върху прославянето на силата и мощта на Господ. В Новия завет това

⁴² Лазарев, В. *Цит. съч.*, с. 72.

⁴³ Вж. приложение 2.

понятие визира нетварната Божествена светлина, която се излъчва като еманация на Божията любов и осветява света на тварното. Визуалния израз на тази светлина Тодорова открива още в древното египетско изкуство, където са поставяни слънчеви дискове над главите на божествата, но също така нимбовете са характерни за целия античен свят и за Изтока, където е разпространен култът към слънцето. Според авторката навлизането на нимба и мандорлата в християнското изкуство още при най-ранната тяхна поява през IV в. сл.Хр. е нова художествена тенденция, която: „преосмисля, изпълва с ново съдържание и приема в употреба античния знак за изобразяване на единството между духовното и материалното...“⁴⁴ Можем да кажем, че чрез изобразяването на Христос и Божията майка в мандорли се разкрива връзката на тези два персонажа едновременно с историчното и есхатологично измерение. За Т. Митрович както ореолът, така и мандорлата са „светлинно-символна форма на изразяване“⁴⁵. Съвсем логично той отбелязва, че за разлика от ореола, който е атрибут, присъщ не само на Христос, но и на светците, мандорлата се изобразява единствено около тялото на Христос или Богородица в събития, имащи есхатологично значение, като например Преображение, Възнесение Христово, Слизане в ада, Успение. В тази връзка Митрович пише: „...мандорлата може да означава единствено ситуацията, в които (посредством светлината) се проявява силата и славата на Божествената Христова природа в историята. В този смисъл тя, подобно на ореола, представлява *par excellence* символно изразно средство, което по особен начин отличава ролята на Христос в целокупната богословска визия на църковното изкуство.“⁴⁶ За сръбския изследовател на византийската икона този „най-специален светлинен символ“ е ключ към есхатологичното богословско тълкуване на християнското изкуство и начин да бъде изразено и обяснено проявлението на Сврѣхсѣщностния Творец в еманацията Му, засягаща историческото измерение, в което Той влиза в досег с човека.

В солунските църкви „Св. Никола Орфанос“ и „Свети Апосто-

⁴⁴ Тодорова, Р. „Мандорлата в православната икона – светлина или пространство“, *Union of Scientifics, Stara Zagora International Scientific Conference, Juine, 5-6, 2008*, с. 3. На адрес: <https://www.academia.edu/3024139/> (25.06.2020).

⁴⁵ Митрович, Т. *Основи на църковната живопис*, София 2014, с. 55.

⁴⁶ *Пак там*, с. 56.

ли“, датиращи също от XIV в., иконографията на сцената Преображение Христово не е свързана с наративни условности, доколкото те присъстват дори и в сцени с подчертано трансцендентен характер. Без да пренебрегва онтологичния статус на човека, тази иконография цели да постави взаимоотношността му с Бога изцяло в есхатологичен план. Вниманието се фокусира върху градацията на светлинните кръгове в сиянието, обграждащо Христос, от една страна, и от друга – върху лъчите, които изразяват еманациите на светлината, достигаща до апостолите⁴⁷. Насложените две ромбовидни геометрични фигури зад фигурата на Спасителя в иконографията на Преображението в църквата „Свети Апостоли“ показват взаимодействието между трансцендентния и иманентния модус на битието, чието средоточие се явява Христос⁴⁸. Той, бидейки Светлината на света, е и същевременно Спасителят на човешкия род. Краищата на ромбовете вляво и вдясно от Христос също представят лъчи, които достигат до Неговите небесни събеседници – пророците Мойсей и Илия. Съкровеният междуличностен диалог с Бога се провежда на две равнища – в земен и в есхатологичен план. Човекът се среща лично със своя Създател. В този смисъл може да се смята, че до известна степен символът, призван да изрази Божественото присъствие, започва да действа като мощен инструмент на съзерцание и в крайна сметка се превръща в елемент на иконичността, в смисъл, че изразява едновременност в акта на преобразяването. От една страна, апостолите виждат Господ, преобразен в Неговата слава, от друга – преобразението се извършва и в самите тях – като върховен есхатологичен акт, предопределен за спасението на човечеството.

Според приемника на св. Григорий Палама – Николай Кавасила, хората, приели Кръщението, „ясно са познали доброто (τὸ καλόν) и са почувствали съвършенството, вкусвайки (изпитвайки) Божията красота. Кавасила разяснява, че познанието произтича не само от словесните науки, но и от някакъв личен вътрешен опит. Той се затруднява да даде определение на това „опитно“ познание, но е уверен, че то е много по-съвършено от словесното и е свързано с красотата. Затова той използва за неговото обозначение глагола γεύω (вкусвам, познавам), който има силна естетическа окраска. Първопричината според

⁴⁷ Вж. приложение 1.

⁴⁸ Вж. приложение 3.

Кавасила не може да бъде обяснена и няма адекватно словесно обозначение, затова по-пълно тя може да бъде позната по друг начин, който той определя като познание, получено при встъпване в пряк контакт с обекта. Вследствие от това самият негов вид (εἶδος) влиза в душата и възбужда желание, точно както и следите, оставени от съразмерната красота. При това обектът на познанието се явява не по-малко активен, отколкото субектът. За да може познание Го да придобият по-дълбока представа за Неговата красота, Христос Сам им показва лъча на красотата и по неизречим начин устройва и формира душите на хората, т.е. отпечатва в тях някакъв вид, образ на Своята красота. Пред нас е особен вид на принципното, непонятното, формиращото и отпечатващото се в душата познание, в резултат на което красотата на обекта на познанието изразява неговата същност и сама се отпечатва в душата на субекта⁴⁹. Изображеният Христос като възплътеното Слово в нартекса на църквата „Никола Орфанос“ в Солун от епохата, в която се разпространяват паламитските идеи, кореспондира със схващанията за познанието, получено в резултат на духовен опит и благодатно Божие проникновение, което многократно превъзхожда всяко интелектуално усилие. В трансцендентното измерение Христос Емануил е седнал сякаш на трон, в сфера, от която лъчите на Божествените енергии прошестват към видимия свят. Централният лъч е продължен като светлинна еманация, в която Бог-Слово, Логосът се възплъщава на земята и отново е седнал на Своя престол. Той предава на апостолите благодатта и познанието за Бога, Който разкрива Сам Себе Си⁵⁰. В учението на Плотин се говори за степента на човешкото познание, което се разкрива първо в света на човешката душа. Именно тя обема в себе си цялото многообразие и единство на вселената. Човекът е средоточие на света, но над човека стои неговият ум (νοῦς). Умът и битието са тъждествени по същия начин, както са тъждествени мисълта и нейният обект⁵¹. Обектът съществува, защото е мислим, мисълта съществува поради обекта, т.е. обектът представлява интелектуална същност. Тази антиномична двойка не изчерпва абсолютната тъждественост поради взаимността, която изключва сферата

⁴⁹ Бычков, В. *Цит. съч.*, с. 435. Също: PG 151, 552D..

⁵⁰ Вж. приложение 3.

⁵¹ Лоский, В. „Догматическое богословие“, *Богословские труды*, сб. 8. Посвященный Владимиру Лоскому, Москва, 1972, с. 130.

на „другостта“. Поради това, за да бъде познато в пълнота Единното, трябва да се прехвърли границата на ума. „Когато се преодоляват границите на мисълта и на мислимата реалност, се навлиза в сферата на не-интелектуалното и не-битийното. Тук отрицанието е с положителен знак, указващ трансцендентността. Тогава неминуемо настъпва мълчание: не трябва да се дава име на неизречимото, тъй като то не се противопоставя на нищо и не се ограничава от нищо.“⁵² Същността на Божествения Логос е непознаваема, както непознаваеми една за друга са човешките същности. Но те, бидейки форми, произлезли от Единното и същевременно съдържащи се в Него, са познаваеми, дефинируеми от Логоса като същностнопричастни Нему. „Философията достига своя предел и умъртвява самата себе си на прага на непознаваемото – пише Лоски. Единното може да бъде познавано само в екстатичното състояние ... във времето (където, м.б.) другото не съществува, а значи няма и познание.“⁵³ Теорията за Единното и божествените идеи, които се реализират в света, се заражда в античната философска мисъл в идеите на Прокъл и Платон. В тази рефлексия Космичният Ум, пораждащ идеите, е представлявал реалност извън причастността на Бога и поради това е бил както безличен, така и „веществен“, ограничаващ акта на сътворението и потенциално отслабващ в своята креативност. Това предопределя и схващането на видимия свят като сянка на реалността⁵⁴. Преосмисляйки античните възгледи, християнските философи и свети отци говорят за Бога като Творец, Който от нищото сътворява чрез мислите си образи и те се реализират чрез светлината и по Неговата воля. Именно поради това, че Божествената същност може да е единна и да се дели, може да се говори за съдържащи се в Бога различия. Затова Той излъчва Сам Себе Си, Той е навсякъде и е причина за всичко. В трактатите на Псевдо-Дионисий Ареопагит трансцендентния Бог-Творец е, от една страна, самодостатъчна битийност, от друга страна Той снизхожда към тварите като се умножава и се проявява чрез тях. „Светото Писание възпява Бога като Логос – пише Ареопагит, не само защото е дарител на разума, ума и мъдростта, но и защото единовидно предсдържа в Себе Си причините за всичко съществуващо и през всичко

⁵² Лоский, В. *Цит. съч.*, с. 131.

⁵³ *Пак там.*

⁵⁴ Майендорф, Й. *Византийско богословие*, с. 167.

преминава, прониквайки както казва Писанието (Прем. 7:24) открай докрай всичко⁵⁵. При това изразяване на определена сакрална идея или образ, тя получава своя комплексен идентитет чрез утвърждаване отгоре надолу, в низходяща посока. „Отгоре се спуска Словото и колкото повече низхожда, толкова по-пространно става“⁵⁶. Когато утвърждаваме, започваме от онова, което е най-близо до Бога, защото утвърждението се постига чрез най-сродното до утвърждаваното. При апофатичното възприемане на образа протича обратния процес на отнемане – нещо, което се наблюдава при съзercаването на концентричните кръгове с градираните в нюанси полоси. Съзнанието изхожда от сетивното и отнемайки отдолу нагоре подстоящите форми във възходяща линия всяка идея за форма се устремява към неопределимото и безформеното.

Характеристиките на църковното изкуство очертават границите на онази част от Преданието, в която неизречимото се сплита с изреченото и по този начин осигурява възможността за едно непосредствено провиждане на богословските тълкувания през призмата на изобразителните модели. В солунската църква „Свети Апостоли“ мозайките и стенописите са изпълнени между 1312–1315 г. и са едни от най-значимите примери на палеологовото изкуство.⁵⁷ Наред с мозайката на Преображението, която вече беше спомената, от особен интерес е изображението на Божията ръка, държаща човешките души в пристроения по същото време нартекс от патриарх Нифонт I⁵⁸. Изображение на Божията десница, държаща венец, може да бъде видяно в мозайките на базиликата Сан Клементе в Рим, датирани от XII в. и илюстрираща текст от Псалтира: „Господи, дните ми са в твоята ръка.“ (Пс.30:16). През XIV–XV в. тази иконография получава интересно развитие, като предположението ни е, че то е свързано с идеите на св. Григорий Палама, развити в неговото учение за същността и енергията. В 81-а глава на неговия трактат, озаглавен „Сто и петдесет глави“, той обяснява принципите на неделиматата делимост и единенията в различията. Св. Григорий изхожда от учението

⁵⁵ Дионисий Ареопагит. *За Божествените имена*, София 1999, с. 107.

⁵⁶ Дионисий Ареопагит. „О Мистическом богословии, гл. 3“, Прохоров, Г. *Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования*, СПб. 2002, с. 753.

⁵⁷ Лазарев, В. *Цит. съч.*, с. 173.

⁵⁸ *Пак там*. (Вж. приложение 4).

на Псевдо-Дионисий Ареопагит за единението и различията, за да обясни чрез него различието между Божията същност и енергиите⁵⁹.

Псевдо-Дионисий има християнска представа за Бога като Един единствен Бог, Който е извор на всяка причинност. В трактата „За Божествените имена“ той говори за еманациите, които се излъчват от Божията същност. Поради икономийното действие на Бог, Той се проявява едновременно и като Сврѣхсѣщностна същност, която пребивава в Самата Себе Си в състояние на $\mu\omicron\nu\eta$, и като Единното ($\xi\nu\omega\varsigma$), което съдържа в себе си множествеността като парадигма на предсѣществуващи форми. Именно втората характеристика на Бога обуславя съществуването на еманациите, които се излъчват от Него. Те носят парадигмите на зараждащите се форми като логоси – образи на Божествените идеи, които ще се реализират в света на тварното. Понятието предсѣществуващо ($\upsilon\lambda\epsilon\rho\omicron\chi\acute{\iota}\nu\omicron\varsigma$) се отнася за божествени-те енергии и описва особения начин на тяхното съществуване. Той не е свързан нито с присѣствие на формите, нито с тяхното отсѣствие в предиманентния модус на Божественото Единно и не изисква нито тяхното утвърждаване, нито тяхното отричане. „А образци (парадигми) – казва Ареопагит, ние наричаме единствено предсѣществуващите в Бога логоси, които създават същността на съществуващото и които богословието назовава предопределения и благи божествени воления – определящи и творчески, защото съобразно тези свои воления Сврѣхсѣщностният е предопределил и извел в битие всичко съществуващо.“⁶⁰

Св. Григорий Палама също говори за това, че в Божествения Ум има парадигми, по които Бог създава тварните същности. Те не са самосѣщи и не се появяват от никакви отделни от Бога причини. В 26-а и 28-а глава на „Триади“, Св. Григорий казва: „Ние и нашите отци не считаме нищо от това нито като самосѣщо, нито безпричинно, нито съ-причинно на Бога, поради което и говорим за божествените предопределения, предзнания и веления, които в Бога съществуват преди творенията...и по които в последствие творимото бива създавано... Нека говорим не за множеството на сврѣхсѣщностните

⁵⁹ Бирюков, Д. „Линии проблематики универсалий у Григория Паламы“, *Платоновские исследования*, вып. IV (2016/1), под ред. И. А. Протопоповой, О. В. Алиевой, А. В. Гараджи, А. Н. Романова, Москва–Санкт-Петербург 2016, 179–180.

⁶⁰ Дионисий Ареопагит, *За Божествените имена*, с. 97.

начални и творещи всичко възникващо същности, а за Единното, отхвърлящо всяко раздвоение, многообразие и сложност, произлизащо от неговата единавидна и свръхединна простота. Затова Го познаваме като всесилно и всесъдържащо, имащо в Самото Себе Си всичко и преди творението. Нали ако Слънцето, както говори великият Дионисий, единавидно е предварило в себе си причините на множественото, приобщаващо се към него, то колко по-лесно е да се допусне, че и Слънцето, и въобще всичко Първопричината в своето свръхсъщностно единение изначално е предустановила, както и парадигмите на всичко съществуващо.⁶¹

Св. Григорий Палама развива учението си за предсъществуващите форми на основата на Ареопагитските трактати. Втората теза е свързана с нетварните енергии в Бога, които съществуват предимно като творещи и боготворителни. Тези същностни характеристики на Единното и неговото прошестване като множественост в тварния свят биват предавани на принципа на единението – когато създанията се стремят към Първопричината, и на разделянето – когато божествените еманации се изливат от Бога към света, за да се появят отделните същности. Разглеждайки трактата на преп. Йоан Дамаскин, научаваме за неговата интерпретация на текста на Псевдо-Дионисий Ареопагит, в който се говори за предсъществуващите същности като предизображения, проекции в Божия план на творческия Му промисъл: „В Бога има така също и изображения и образци на онези неща, които имат от Него битие ... светият Дионисий, сведущ в Божествените дела и с Божия помощ като разглежда това, което се отнася за Бога ги нарича предопределения ... на свой ред изображенията се явяват видимите вещи, телесно изразяващи тези предмети, които са невидими и лишени от форма, за да може те, макар и неясно да бъдат постигаеми за ума. Защото и божественото Писание облича във форми Бога и Ангелите...“⁶² Оттук Дамаскин извежда връзката между образа и чувствената представа, която активира способността за съждения спрямо невидимото и необяснимото.

Изобразените в Божията десница човешки души са като образи парадигми в Божия промисъл. Те са представени като предсъществу-

⁶¹Greg. Pal. Tr. III 2.26, пер. В. Библихина с изм.“, Бирюков, Д. *Линии проблематики универсалий*, Tr. III 2.22, с. 180.

⁶² *Пак там*, с. 8 (Срв. Дионисий Ареопагит, ND, 5).

ваши подобия, всяко от които е отделна личност, защото е сътворена по образа на своя Създател. Във всяка една от тях е заложена потенциалната възможност за развитие и стремеж към Бога. „Аз – ти при приближаването към сферата на божественото се губи – пише Лоски. Библията утвърждава неприложната изначалност на Бога, Който е едновременно абсолютен и личен.“⁶³

Светлината е основната форма на божествената енергия, чрез която потенциалните същности се проявяват в света. В библейския текст на Йеремиа тази образна предпоставеност в лоното на Единното е изразена като отношение, като причастност на Сврѣхсъществуващия към Своето творение – човека в личностен модус: „преди да те образувам в утробата, Аз те познах, и преди да излезеш из утробата, осветих те...“ (Йер.1:5). Човекът е създаден по волята и образа на Бога чрез еманациите на божествената светлина, която прошества в света. Това засяга неговата същностна характеристика като личност, способна на богочовешко общуване и причастност към Създателя по силата на неговият благодатен промисъл. Като подобие той е призван да се усъвършенства в стремежа си към единение с Бога. Това че Бог съдържа в Себе Си отделни същности, не накърнява Неговото единство и непроменяемост. Идеите представляват Премъдростта на божественото действие, те са образи на мисълта – слово и в тях се конституират логосите на нещата. Чрез нетварните енергии тези логоси се пренасят в сътворения свят за да придобият своята завършена форма, която подлежи на усъвършенстване и причастност към Единното.

⁶³ Лоский, В. *Цит. съч.*, с. 132.

ПРИЛОЖЕНИЯ



Прил. 1: Преображение. Мозайка от западната част на наоса на църквата „Свети Апостоли“, Солун, XIV в.



Прил. 2: Христос, седнал на небесната дъга, върху земния глобус. Мозайка от апсидата на църквата „Осиос Давид“, Солун, V в.



Прил. 3: „Христос – Въплътеният Логос“. Стенопис от нартекса на църквата „Св. Николай Орфанос“, Солун, XIV в.



Прил. 4: Божията десница, държаща душите. Стенопис от нартекса на църквата „Свети Апостоли“, Солун, XIV в.

ИЗПОЛЗВАНА ЛИТЕРАТУРА

- Аристотел. Съчинения в шест тома. Т.І, Органон. Част II. С., 2009.
- Бирюков, Д. Линии проблематики универсалий у Григория Паламы. В: Платоновские исследования. Вып. IV (2016/1) / Под ред. И.А. Протопоповой, О.В. Алиевой, А.В. Гараджи, А.Н. Романова. М.–СПб.: ПФО; РГГУ; РХГА, 2016.
- Бычков, В. Византийская эстетика в XIII-XIV веков. В: „Культура Византии XIII – первая половина XV вв.“ К XVIII Международному Конгрессу Византинистов. „Наука“, Москва, 1991.
- Дионисий Ареопагит. За Божествените имена. С., Гал-ико, 1999.
- Дионисий Ареопагит. За Небесната йерархия. За Църковната йерархия. С., Лик, 2001.
- Майендорф.Й. Византийско богословие. Исторически насоки и догматически теми. С., „Гал-ико“ 1996.
- Каприев, Г. Божественото законодателство и нормата на познанието според св.Гигорий Палама. В: Теологикон. Годишник на Центъра по систематическо богословие при Великотърновския Университет, т.1, 2012.
- Кондаков, Н. Македония. Археологическое путешествие. Типогр., СПб, 1909.
- Лазарев, В. История византийской живописи. Москва, 1986.
- Лазарев, В. Искусство Проторенесанса. М., 1956.
- Лихачева, В. Изобразительное искусство Византии в эпоху Палеологов. В: „Культура Византии XIII – первая половина XV вв.“ К XVIII Международному Конгрессу Византинистов. „Наука“, Москва, 1991.
- Лоский, В. Догматическое богословие. Богословские труды. Сб.8, Посвященный Владимиру Лоскому, Изд. Московской Патриархии, Москва, 1972.
- Митрович, Т., Основи на църковната живопис, С., Омофор, 2014.
- Плутарх. Успоредни животописи. Колекция Архетип, С.2008.
- Прохоров, Г. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. „Алетейя“, СПб, 2002.
- Тодорова, Р. Мандорлата в православната икона – светлина или пространство. Union of Scientifics, Stara Zagora International Scientific Conference, Juine, 5-6, 2008. <https://www.academia.edu/3024139/>.
- Христов, И. Византийското богословие през XIV век. С., 2016.
- Demus, O. Byzantine mosaic decoration. Aspects of Monumental Art in Byzantium, “Aristide d Caratzas”, 1976.
- Lungu, V. Гробницата в Хипогей-гробнищен комплекс в Томис с изключителна стойност, <http://ebridge.info/bg/statii/grobnicata-hipogeu-grobishten>

kompleks-v-tomis-s-izkluchitelna-stojnost 2.09.2014.

- Strezova, A. Hesychasm and Art. The appearance of New Iconographic Trends in Byzantine and Slavic Lands in the 14th and 15th Centuries. ANU, Canberra, 2014.
- Velmans, T. Le rôle du décor architectural et la représentation de l'espace dans la peinture de Paleologues, Chaier Archeologiques, 1964.

Венцислав Каравълчев

СЪВРЕМЕННИЯТ АНТИПАЛАМИЗЪМ И ПРАВОСЛАВНОТО УЧЕНИЕ НА ОБОЖЕНИЕТО

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶ *Ibid*, τ. Α. σ. 31.

⁷ *Ibid*, τ. Β. σ. 29-30.

отпечатан в София през 2014 г.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

лят, така както и тези на божествените енергии.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁰ *Ibid.*, III, 17, 1, col. 929.

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

²² Kharlamov, V. *Op. cit.*, p. 40.

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

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

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

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

²⁴ *Ibid*, 24, col. 1089.

²⁵ *Stromata* II, 16 (PG 8, 1012).

²⁶ *Ibid*, II, 15, col. 1000 – 1010.

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

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

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

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

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

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

²⁹ *Ibid*, p. 30.

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

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

³² *De natura et gratia* 33, 73.

³³ *Contra Adim.* 93, 2.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁹ *Oratio XXV* (PG 35, 1221).

⁴⁰ Russell, N. *Op. cit.*, p. 13.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵¹ *Пак там*.

⁵² Майендорф, Й. *Цит. съч.*, с. 99.

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

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

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

⁵⁴ Russell, N. *Op. cit.*, p. 14.

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁹ *Ibid.*

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

Димитриос Целенгидис¹

ОНТОЛОГИЯТА НА ОБОЖАВАЩАТА БЛАГОДАТ

според поборника на исихазма Григорий Палама²

Abstract: *Dimitrios Tselengidis, Ontology of the Divinizing Grace according to the Defender of Hesychasm St. Gregory Palamas.* The granting of divine grace for the salvation and deification of man is work of the God-man. Therefore, both the New Testament (2 Cor. 13:13) and the liturgical practice of the Church point to the grace of Christ. Divine grace is bestowed and manifested in creation through the incarnation of God, and in particular with His saving work (John 1:17). Each of the three persons of the Divine Trinity performs his own mission, but grace is given in a triune way, as it also happens with any other essential energy of the triune God.

Keywords: *Hesychasm, Dogmatics, Byzantine Theology, Greek Fathers*

„Божия благодат“ според богословието и духовния опит на отците на Православния изток представлява богословско определение с ясно изразено догматическо съдържание. Определението „Божия благодат“ в рамките на богословието разкрива според исихаста св. Григорий Палама определена природна и същностна енергия на Бога, причастността към която обожествява благодатно онези, които са ѝ причастни³. Следователно е явно сотириологичното значение на нейния характер и затова тя не бива да се отъждествява с другите действия на троичния Бог⁴.

Св. Григорий Палама библейски обосновава понятието „благодат“ (χάρις), като придава специфично богословско значение на раз-

¹ Почетен професор по *Догматическо богословие* в Богословския факултет на Солунския Аристотелев университет. Преводът на български език е направен от Светослав Риболов.

² Настоящият текст е преработен вариант на глава от книгата: *Χάρη και ελευθερία κατά την патерική παράδοση του ΙΔ αιώνα*, Θεσσαλονίκη 1987, сс. 21-39.

³ Вж. Григорию Палама, *Κεφάλαια φυσικά* κ.л.п. 93, PG 150, 1188B.

⁴ Вж. *ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων* 3, 1, 31, ἔκδ. Π. Χρήστου, Григорию тоу Палама, *Συγγράμματα*, т. А, Θεσσαλονίκη 1962, σ. 643.

лични лексикални негови варианти както в Стария, така и в Новия Завет. Те според него доизясняват догматическия му характер. Особено важно за Солунския митрополит в това отношение е следното място от Стария Завет: „Господ на гордите се противопоставя, а на смирени дава благодат“ (Κύριος ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσι χάριν, Притчи 3:34)⁵. Тук св. Григорий отъждествява предоставяната на смирените благодат с божествена благодат, която „бива явявана чрез светлината“⁶. Паралелно с това, той повтаря христологическото тълкуване на блажения Йоан Златоуст⁷ върху следния стих от Псалтира: „изля се благодат в Твоите устни“ (Псал. 44:3), за да обяви нетварния характер на божествената благодат⁸, а при подхода си към думите на пророк Йеремиа: „Мене, Източника на жива вода, оставиха и си издълбаха пукнати водоеми“ (Йер. 2:13) св. Григорий Палама подчертава, че „жива вода“ означава именно божествената благодат и енергия на Светия Дух⁹. Но божествена благодат като слава и блясък на Бога е, според него, именно „светлината“ (φῶς), с която Бог се обгръща, по думите на псалмопевица (виж Пс. 103:2)¹⁰. Тази светлина е божествен и невеществен „огън“, просветляващ душите на човеците¹¹ и водещ ги към Бога (Пс. 42:3)¹². Иначе и „хлябът на ангелите“, който според псалмопевица, Божият народ е ял в пустинята (Пс. 77:25), за Палама всъщност е тази същата светлина на божествената благодат, с която духовно се хранят както ангелите, така и духовните човеци¹³.

Проява на този светлина на божествената благодат виждаме да пламти и да не изгаря в горящата къпина¹⁴, както и в лицето на Моисей, когато слиза от планината Синай, държейки „Декалога“ на

⁵ Преводачът си позволи да преведе буквално изречението от гръцкия текст на Стария Завет, защото цитат по новобългарския официален превод не дава смисъл в този контекст. – Бел. прев.

⁶ *Επιστολή πρὸς Ἀκίνδυνον*, 1, 39, ἔκδ. Π. Χρήστου, τ. Α', σ. 247.

⁷ Вж. Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Εἰς Ψαλμόν 44* (PG55, 185-186).

⁸ Вж. *Επιστολή πρὸς Ἀθανάσιον Κυζίκου* 21, ἔκδ. Π. Χρήστου, τ. Β', σ. 432.

⁹ *Ἀποδεικτικός* 2, 64, ἔκд. Π. Χρήστου, τ. Α', σ. 136.

¹⁰ Вж. *ὑπὲρ τῶν ἐερῶς ἡσυχάζοντων* 2, 3, 18, ἔκд. Π. Χρήστου, τ. Α', σ. 555.

¹¹ Вж. *Пак там* 3, 1, 40, ἔκд. Π. Χρήστου, τ. Α', σ. 652.

¹² *Пак там* 1, 3, 7, ἔκд. Π. Χρήστου, τ. Α', σ. 417.

¹³ *Пак там* 1, 3, 25, ἔκд. Π. Χρήστου, τ. Α', σ. 436.

¹⁴ Вж. *Пак там* 3, 1, 40, ἔκд. Π. Χρήστου, τ. Α', σ. 652, относно Изх. 3:2.

божествените заповеди¹⁵, също – във възнасянето на небесата на пророк Илия върху „огнена колесница“¹⁶, а и в „огъня, заключен в костите“ на пророк Йеремиа¹⁷.

Накрая св. Григорий Палама отбелязва, че става дума за божествената благодат, известена от Христос на учениците Му и на всички вярващи чрез църковните тайнства. В свидетелството на пророк Йоил: „ще излея духа Си върху всяка плът“ (Йоил 3:1) изглежда се говори за същото нещо¹⁸. Божията благодат обаче, предизвестена и откривана в историята на Стария Завет, принася богати средства в новата действителност, която зададе възплъщението на Бог Слово и идването на Утешителя. Старият Завет, Новият Завет и идващото Царство Божие, според Григорий Палама, не бива да бъдат разграничавани едно от друго, те са литургично свързани. Така „славата Божия откривана в светлина“, която видяха, макар и бледо пророците Моисей и Илия¹⁹, е символ и предобраз на богоявлението на Тавор, докато нетварната слава на преображението на Христа представлява предверие и символ на самата слава, която ще бъде открита в бъдещото царство²⁰.

Св. Григорий Палама в своите текстове прави ясно разграничение между извечното съществуване на Светия Дух като лице и времето Му изпращане в света, като отъждествява неизречимото явяване на Светия Дух посредством благодатта с Негова енергия. Така, когато Палама споменава „снизхождащия дух“ при кръщението на Христа (Йоан 1:33), отбелязва, че това не е ипостаста на Духа, както смята погрешно Акиндин, а е цялата благодат и енергия на Духа²¹. Но

¹⁵ Пак там 1, 2, 31, ъкд. П. Хρήστου, т. Α, σ. 442, относно Изх. 34:29.

¹⁶ Пак там 1, 2, 25, ъкд. П. Хρήστου, т. Α, σ. 435, относно IV Цар. 2:11.

¹⁷ Пак там 1, 2, 25, ъкд. П. Хρήστου, т. Α, σ. 435-436, относно Йер. 20:9.

¹⁸ *Επιστολή προς Αθανάσιον Κυζίκου* 26, ъкд. П. Хρήστου, том Β, σ. 437.

¹⁹ Според Палама тук става дума за природни символи (φυσικά σύμβολα). Характерно за природния символ е това, че той съществува паралелно на символизираната действителност, защото произхожда от природната ѝ действителност. И тъй като в дадени яслучай природата на символизираното нещо е нетварна, нетварен е и неговият символ, откриван като светлина-слава на Бога. Повече за паламитското различаване на символите виж: Γρηγορίου Παλαμά, *Ὑπέρ τῶν ἱερῶς ἠσυχάζόντων* 3, 1, 14, ъкд. П. Хρήστου, т. Α, σ. 627-628.

²⁰ *Ἀντιρρητικός προς Ἀκίνδυνον* 5, 8, 34, ъкд. П. Хρήστου, т. Γ, σ. 312-313.

²¹ *Προς Αθανάσιον Κυζίκου* 21, ъкд. П. Хρήστου, т. Β, σ. 432-433.

и чудодейната сила на Христос, която според евангелист Лука „лекуваше всички“ (Лука 6:19), и изумлението на народа, когато „се чудеха на благодатните Му думи, които излизаха от устата Му“ (Лука 4:22), се дължат на същата тази божествена благодат, „чрез която учи и чрез която Христос вършеше чудеса“²². „Словата на благодатта“, иначе, които излизаха от устата Му, изключват не само самоипостасността на божествената благодат, но и отъждествяването ѝ с ипостаста на Светия Дух²³. Самият Христос нарича тази същата благодат „дух“, казвайки, че „думите, що ви говоря, са дух и живот“ (Йоан 6:63). Така, св. Григорий Палама, вървейки в същата посока, отъждествява божествената благодат с харизматичното (т.е., благодатно) пришествие на Светия Дух, отбелязвайки накратко, че „действително изливаната от божествения дух благодат е Дух Свети“²⁴. Този блясък на божествената природа, който са видяли учениците на Христовото преображение, Григорий Палама отъждествява с обожавашата благодат и отбелязва, че по благодат праведниците ще проблеснат като слънце²⁵ в бъдещото царство Божие²⁶. Славата Божия се отъждествява онтологично с обожавашата благодат на Бога. Така първомъченик Стефан, който „изпълнен с Дух Светий, като погледна към небето, видя славата Божия“ (Деян. 7:55-56), видя, казва светият исихаст, „благодатта на Духа“²⁷. Но и светлината на Христа, която свети в мрака (Йоан 1:5), и прави учениците „светлината на света“ (Деян. 5:14-15), е „обожващ дар на духа“²⁸. Тази светлина на божествената благодат бива наричана от Григорий Палама божествен и „невеществен огън“²⁹. Този невеществен „огън“ бе онова, което действа като божествена благодат, когато учениците на Христа приеха „огнените езици“ на Петдесетни-

²² *Ἀντιρρητικὸς πρὸς Ἀκίνδυνον* 3, 7, 17-18, ἔκδ. Π. Χρήστου, τ. Γ', σ. 175. Св. Григорий Палама усвоява тук тълкуванието на блажения Йоан Златоуст, вж. Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Εἰς Ψαλμὸν* 44, 2 (PG 55, 186).

²³ *Ἀποδεικτικὸς* 1, 73, ἔκδ. Π. Χρήστου, τ. Α' σ. 145.

²⁴ *Πак там* 5, 23, 91, ἔκд. Π. Χρήστου, τ. Γ', σ. 356. Срв. *Περὶ θεῶν ἐνεργειῶν* 32, ἔκд. Π. Χρήστου, τ. Β', σ. 119: «Ὁὐ μὴν, ἀλλὰ καὶ τὸ τὴν θεοποιὸν παρέχον χάριν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν ἐστι, καὶ ἡ παρεχομένη χάρις τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν ἐστι».

²⁵ *Ἀποδεικτικὸς* 2, 65, ἔκд. Π. Χρήστου, τ. Α', σ. 136.

²⁶ *Πρὸς Δαμιανόν* 9, ἔκд. Π. Χρήστου, τ. Β', σ. 465.

²⁷ *ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζοντων* 3, 3, 5, ἔκд. Π. Χρήστου, τ. Α', σ. 684.

²⁸ *Πак там* 3, 1, 35, ἔκд. Π. Χρήστου, τ. Α', σ. 647.

²⁹ *Πак там* 3, 1, 40, ἔκд. Π. Χρήστου, τ. Α', σ. 452.

ца (Деян. 2:3 сл.), но и онова, което ослепи сетивните очи на апостол Павел, а и просветли очите на сърцето му по пътя за Дамаск (Деян. 9:3 сл.). Това същото нещо топлеше сърцата на Клеопа и на неговия спътник, когато Христос им говореше по пътя към Еммаус след възкресението Си (Лука 24:32). Тази светлина е нетварна и живот вечен, който, намирайки се в своя причастник, същевременно не се отделя от Бога³⁰.

Божествената благодат бива явявана с множество наименования, имащи онтологично съдържание. Така тя се нарича също „нетварна светлина“³¹, „обожение“³², „благоначалие“, „самобожество“, „самообожение“³³. Накрая, тя е „слава“, „блясък“ и „царство“ Божие³⁴. Но всички тези наименования, които се приписват на божествената благодат, явяват просто някои нейни прояви без изобщо да изчерпват нейното съдържание, което остава наистина безименно³⁵.

Според св. Григорий Палама божествената благодат не е същност (οὐσία), нито съществува „в своя собствена ипостас“ (ἐν ἰδίᾳ ὑποστάσει). С други думи, тя не е самоипостасна, а е въипостасна (ἐνυπόστατος). И казваме, че е въипостасна, тъй като се съзерцава в ипостастта на другото³⁶. Тя произлиза от нетварната божествена същност и остава неразделно съединена с нея като нейна природна енергия³⁷. Божествената благодат обаче остава въипостасна и дори в присъствието си в тварите, които са причастни на нея, в смисъл, че и в тварите тя не се явява като „съпъстващо“ (συμβεβηκός), а е налична у тях природно (ἀλλὰ ἐνυπάρχει σ' αὐτὰ φυσικῶς). Това значи, че божествената благодат, въпреки че не е изобщо природно свойство на тварите, се намира в тях не с външно отношение, а в харизматично (благодатно) природно отношение.

Тук виждаме, че св. Григорий Палама пренася успешно поня-

³⁰ Ὑπὲρ τῶν ἱερώς ἡσυχάζόντων 3, 1, 38, ἔκδ. Π. Χρήστου, τ. Α', σ. 650.

³¹ Ἀντιρρητικός πρὸς Ἀκίνδυνον 7, 4, 9, ἔκδ. Π. Χρήστου, τ. Γ', σ. 465.

³² Пак там.

³³ Вж. Πρὸς Ἀρσένιον 6, ἔκд. Π. Χρήστου, τ. Β', σ. 319. Срв. Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, Ἐπιστολή 2 (PG 3, 1068A). На същия: Περὶ θεῶν ὀνομάτων 11, 6 (PG 3, 953D-956A).

³⁴ Вж. Ὁμιλία 35 (PG 151, 448C).

³⁵ Вж. Πρὸς Ἀθανάσιον Κυζίκου 16, ἔκд. Π. Χρήστου, τ. Β', σ. 427.

³⁶ Вж. Διάλογος ὀρθοδόξου μετὰ Варлаамίτου 26, ἔκд. Π. Χρήστου, τ. Β', σ. 188 и Ὑπὲρ τῶν ἱερώς ἡσυχάζόντων 3, 19, ἔκд. Π. Χρήστου, τ. Α', σ. 623.

³⁷ Вж. Ἀντεπιγραφή 7, ἔκд. Π. Χρήστου, τ. Α', σ. 168.

тието „въипостасност“ (τὸ ἐνυπόστατον) – въведено от Леонтий Византийски³⁸ – в сферата на теологията и особено в теологията на божествената благодат. Богословът на благодатта определя най-сетне божествената благодат като въпросната енергия на Бога, която низхожда човеколюбиво за спасението на онези, които са в единството с Христос³⁹.

Каква е причината и кой изворът на божествената благодат? Какъв е нейният характер и как се разкрива в творението, и особено у човека? Тези въпроси се отнасят най-вече до богословието на благодатта, докато отговорът им се свързва с нейната онтология.

Извор на божествената благодат е вечната и нетварна божествена същност⁴⁰, т.е., целият троичен Бог. Митрополитът на Солун – св. Григорий Палама – отбелязва следното: „Прочее Отец и Син, и Светият Дух са еднакво извор на жива вода, т.е., на божествената благодат“⁴¹. Тя, като природна и същностна енергия на Бога, е една и за трите лица⁴² и бива причинявана троично: „от Отца чрез Сина в Светия Дух“⁴³. Ако божествената благодат не беше и обща за трите лица, щеше да съществува другост в енергията за всяка ипостас, а това щеше да означава и другост на природата на всяко божествено лице. Така обаче щеше чувствително да се разклати единството на троичния Бог.

Според богословието и духовния опит на Църквата, благодатта на Бога е нетварна, тъй като представлява същностна енергия на нетварната природа. Григорий Палама подчертава нетварния характер на божествената благодат и като препраща читателя си към думите

³⁸ Вж. *Λόγος Α' κατὰ Νεστοριανῶν καὶ Εὐτυχιανιστῶν* (PG 86, 1277CD): Ἡ μὲν γὰρ ὑπόστασις τὸν τινὰ δηλοῖ, τὸ δὲ ἐνυπόστατον τὴν οὐσίαν· καὶ ἡ μὲν ὑπόστασις πρόσωπον ἀφορίζει τοῖς χαρακτηριστικοῖς ἰδιώμασι· τὸ δὲ ἐνυπόστατον, τὸ μὴ εἶναι αὐτὸ συμβεβηκὸς δηλοῖ, ὃ ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι, καὶ οὐκ ἐν ἑαυτῷ θεωρεῖται. За значението на определението ἐνυπόστατον виж същия, *Σχόλια* 7, 2 (PG 86, 1240CD), както и: *Ἀναστασίου Σιναΐτου, Ὁδηγός* 2 (PG 89, 61AB). Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Πρὸς Μαρίνον* (PG 91, 149BC).

³⁹ Вж. *Πρὸς νομοφύλακα Συμεῶν* 7, ἔκδ. Π. Χρήστου, т. В', σ. 402.

⁴⁰ Вж. *Ἀντεπιγραφὴ* 7, ἔκд. Π. Χρήστου, т. Α', σ. 168.

⁴¹ *Ἀποδεικτικός* 2, 65, ἔκд. Π. Χρήστου, т. Α', σ. 136.

⁴² Вж. *ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων* 3, 3, 9, ἔκд. Π. Χρήστου, т. Α', σ. 687.

⁴³ *Κεφάλαια φυσικά κλπ.* 112 (PG 150, 1197BC). Срв. М. Ἀθανασίου, *Πρὸς Σεραπίωνα* 1 (PG 26, 600C).

на апостол Павел от Второто послание до Тимотей (1:9): „по Свое благоволение и благодат, дадена нам в Христа Иисуса преди вечни времена”. „Виждаш ли”, отбелязва тълкувайки тези думи Палама, „че благодатта ни е била приготвена предвечно? Е, как тогава е било приготвено предвечно нещо тварно?⁴⁴” И тъй като божествената благодат е нетварна, става съвсем понятно как верните „се раждат от Бога” (Йоан 1:13) и също – защо „са дух родените от дух” (Йоан 3:6)⁴⁵. С други думи, верните стават наистина духовни хора като носители на Светия Дух, тъй като са родени благодатно от нетварната благодат или казано по друг начин – от Божия Дух.

Варлаам и Акиндин всъщност приемат позициите на латините, че божествената благодат е тварна и видима със сетивата⁴⁶. Антиисихастите обаче разглеждат божествената благодат като тварна, неминуемо я отделят от божествената природа⁴⁷. По този начин, приемайки тварен характер на божествената благодат те, според Григорий Палама, се уподобяват на древните еретици Арий и Евномий, тъй като отхвърлят действително нетварния характер на божествеността и същевременно хулят непростимо Светия Дух, Който обитава благодатно (χαρισματικῶς) в светиите⁴⁸. Богословската силогистична мисъл на св. Григорий Палама – поборник на обожавашата благодат – е много ясна: ако божествената благодат като природна енергия на Бога е тварна, тогава би трябвало и божествената същност да е тварна, тъй като е аксиома, че тварната енергия явява тварна природа, а нетварната енергия характеризира нетварна същност⁴⁹.

⁴⁴ Αντιρρητικὸς πρὸς Ἀκίνδυνον 3, 20, 94, ἔκδ. Π. Χρήστου, τ. Γ', σ. 228.

⁴⁵ Вж. *Περὶ θεοποιοῦ μεθέξεως* 2, ἔκд. Π. Χρήστου, τ. Β', σ. 138.

⁴⁶ Вж. *ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων* 3, 1, 3, ἔκд. Π. Χρήστου, τ. Α', σ. 617, и *Πρὸς Ἀθανάσιον Κυζίκου* 33, ἔκд. Π. Χρήστου, τ. Β', σ. 443. Римокатолиците и днес говорят за тварна благодат, която освещава човека. Вж. G. Greshake, *Geschenkte Freiheit, Einführung in die Gnadelehre*, Freiburg-Basel-Wien 1981, σ. 56-60. Учението е съгласно със схоластическото богословие на Тома Аквински, както е развито в *Summa Theologiae I-II* 109 и 110. Срв. O.-H. Pesch – A. Peters, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt 1981, σ. 80-90. За различаване на тварна и нетварна благодат у римокатолиците вж.: Ir. Willing, *Geschaffene und ungeschaffene Gnade*, Münster 1966, σ. 169-172.

⁴⁷ Вж. *Ἀντιρρητικὸς πρὸς Ἀκίνδυνον* 3, 18, ἔκд. Π. Χρήστου, τ. Α' 309-310.

⁴⁸ Вж. *Πρὸς Ἐννην* (PG 150, 1088B).

⁴⁹ Вж. *Συνοδικὸς Τόμος* 3 (PG 151, 740B). Срв. Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Ζήτησις μετὰ Πύρρου* (PG 91, 341A) и Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* 59 (PG 94, 1056C).

Следствието е, че Варлаам и западното схоластическо богословие като цяло поддържат, че божествената благодат е тварна, а едновременно с това отъждествяват божествената светлина и божествената слава с божествената природа. Така те отхвърлят безапелативно нетварния характер на божествената природа и логично достигат до несъществуването на Бога⁵⁰. Така че които отхвърлят нетварния характер на божествената благодат, отхвърлят действително самия Бог, па макар и да приемат съществуването на Неговата същност⁵¹.

Богословското схващане за тварната божествена благодат застава в остра опозиция с духовния опит на Църквата, съгласно който божествената благодат, съставлява „сврѣхприродно просветление и неизречима и божествена енергия“, която се вижда „невидимо“ и се мисли „немислимо“⁵², заради нейния нетварен характер. Ако обаче божествената благодат е твар, както поддържат антипаламитите, тогава, според Григорий Палама, не само се разрушава теологията, но и сотириологията на Църквата, тъй като така се унищожава непосредственото общение и благодатното (харизматично) единение на свещите с Бога⁵³.

Божията благодат според богословието на Църквата е нетварна „истинно“, т.е., буквално е такава, а не е „по благодат“ (κατά χάριν) нетварна⁵⁴. Според светогорския томос от 1351 г. достъпната за причастност благодат на Бога е нетварна връзка с обожавания се човек⁵⁵. Това нетварно отношение бива наричано и „безотносително“, за да се покаже по този начин, че не е нещо собствено на тварната човешка природа и сила. Така то не е проява на природната енергия на човека⁵⁶. Как се разкрива обаче божествената благодат като определена

⁵⁰ Вж. *Ἀντιρρητικός πρὸς Ἀκίνδυνον* 3, 3, ἔκδ. Π. Χρήστου, τ. Α', σ. 297-298.

⁵¹ Вж. *Ἀντιρρητικός πρὸς Ἀκίνδυνον* 1, 7, 18, ἔκδ. Π. Χρήστου, τ. Α', σ. 52.

⁵² Вж. *Ἀγιорεϊτικός Τόμος* (PG 151, 1229B).

⁵³ Вж. *Πρὸς Ἀθανάσιον Κυζίκου* 33, ἔκδ. Π. Χρήστου, τ. Β', σ. 443.

⁵⁴ Вж. *Ἀντιρρητικός πρὸς Ἀκίνδυνον* 3, 17, ἔκд. Π. Χρήστου, τ. Α', σ. 309. Повече за нетварния характер на божествената благодат вж.: Γ. Μαντζαρίδου, «Ἡ ἄκτιστος χάρις κατά Γρηγόριον τὸν Παλαμάν», в сборника с негови текстове *Παλαμικά*, Θεσσαλονίκη 1973, σ. 34-36.

⁵⁵ Вж. *Συνοδικός Τόμος* 3 (PG 151, 745B): Οὐκ ἐμπόδιόν ἐστὶ τὸ σχέσις εἶναι πρὸς τὸ ἄκτιστον εἶναι. Ὡστε οὐδὲ ἡ θεοποιὸς δωρεὰ τοῦ Πνεύματος, αὐτὴ ἡ θέωσις, ἔστι κτιστή, διότι σχέσις ἐστὶ πρὸς τὰ θεούμενα.

⁵⁶ Вж. *Ἀγιорεϊτικός Τόμος* (PG 150, 1229C).

нетварна енергия на троичния Бог? По начало благодатта на Бога, оставайки винаги неотделима от божествената природа, е винаги присъстваща както иначе е и божествената същност. Св. Григорий Палама, тълкувайки всъдеприсъствието на Бога, отбелязва, че божествената същност остава неизвестна, непристъпна и неприсъществена за което и да е творение. Това е причината обаче божествената същност (ἡ θεία οὐσία) да се разглежда като отсъстваща за всички творения. Напротив, божествената благодат се разглежда като отсъстваща само у онези, които се лишават от предпоставките за нейното съзercание и живеене⁵⁷, но пък се явява и е причастна за онези, които имат подходящите духовни сетива⁵⁸. Следователно Бог се явява единствено по енергията и благодатта си, и никога по същността си. Изливането на благодатта на Светия Дух върху верните представлява явяване на божествената благодат, т.е., това е вяване на самия Бог. Начинът обаче по който се излива божествената благодат остава неизречим и непонятен.

Според явяването си божествената благодат „се разделя неразделно“ и както всяка енергия на Бога „не във времето само, но и се произвежда множествено“⁵⁹. Явяването на Божията благодат се отъждествява богословски с изпращането на Светия Дух. Той тук се мисли не с извечното Му и ипостасно съществуване, но с икономийното Му и харизматично проявяване. Мисли се като благодат и енергия на троичния Бог. Но докато Светият Дух като благодат на троичния Бог бива изпращан в творението от целия троичен Бог, но бива изникван и проявяван „чрез Сина“⁶⁰.

⁵⁷ Вж. *Κεφάλαια φυσικά κλπ.* 93 (PG 150, 1188B). Тълкуването на св. Григорий Палама за всъдеприсъствието на божествената природа не е в противоречие с думите на св. Атанасий Велики в *Περὶ ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου* 17 (PG 25, 125AB): ἐκτὸς μὲν ἐστὶ τοῦ παντός κατ' οὐσίαν, ἐν πᾶσι δὲ ἐστὶ ταῖς ἑαυτοῦ δυνάμεσι, τὰ πάντα διακοσμών, καὶ εἰς πάντα ἐν πᾶσι τὴν ἑαυτοῦ πρόνοιαν ἐφαπλών, καὶ ἕκαστον καὶ πάντα ὁμοῦ ζωοποιών. Различиято между същност и енергии у Бога не означава Неговото разделение. Така, когато исихастът-свещец поддържа, че и същността на Бога е всъдеприсъстваща, но е непристъпна, непозната и неприсъществена от тварите, се предпазва от опасността на пантеизма, докато едновременно с това изтъква и неразделността на божеството. За всъдеприсъствието на Бога виж и: Δ. Σταυλοάε, *Ὁ Θεός εἶναι ἀγάπη*, (μετάφραση-προλεγόμενα), Ν. Ματσούκα, Θεσσαλονίκη 1983, σ. 70-84.

⁵⁸ Вж. *Ἐπὲρ τῶν ἱερώς ἡσυχάζόντων* 31, 34, ἔκδ. Π. Χρήστου, τ. Α', σ. 646.

⁵⁹ *Κεφάλαια φυσικά κλπ.* 68 (PG 150, 1169AC).

⁶⁰ Вж. *Ἐπὲρ τῶν ἱερώς ἡσυχάζόντων* 3, 1, 3, ἔκδ. Π. Χρήστου, τ. Α', σ. 618.

Опирайки се върху горепосочените положения поборникът на исихазма на XIV в. отбелязва погрешните богословски предпоставки на латините, които ги водят към ереста на *Filioque* и в по-широк смисъл – към изменение на троичния догмат на Църквата. Латините, тъй като не различават същността от енергията⁶¹, смесват ипостасните с природните атрибути на троичния Бог, т.е., смесват ипостасните свойства с природните, същностните енергии. Така те придават свойството „изхождане“ не само на ипостастта на Бог Отец, но и на ипостастта на Сина. В такъв случай обаче Светият Дух като лице има като съпричина за себе си Отца и Сина, и така не може да е Бог, а остава творение, тъй като представлява базов богословски принцип, че само „при тварите Син е съпричинител заедно с Отца“⁶². И още, ако се отъждествят ипостасните с природните атрибути на Бога, тогава Светият Дух ще изхожда не само от Отца, но и от Сина, но и от себе си. Така едно ще е извеждащият Дух, а друго изведеният, така че у Бога вместо троица, ще имаме вече четворица. В следствие, свойството изхождане не може да бъде общо свойство на божествените лица. Общи за трите лица са единствено общите за божествената природа свойства, т.е., единствено нетварните, природни енергии на божествената природа.

У св. Григорий Палама и православното богословие като цяло става ясно различието между природа, ипостаси и енергии на Бога. Така Светият Дух като лице изхожда извечно от Отца и почива в Сина. Той обаче произхожда и се излива като благодат и енергия „от двамината“ (ἐξ ἀμφοῖν), т.е. и от Отца, и от Сина. Иначе, ако изливаната и предоставяна божествена благодат, се отъждествява с ипостастта на Светия Дух, както поддържат латините, тогава светиите като действително участници на божествената благодат стават единобожни и единочестни с Христа, защото се единяват

⁶¹ За съжаление и до днес в западното богословие се отрича остро различието между същност и енергии у Бога: M. Jugie, „Palamas“, στο *Dictionnaire de Theologie Catholique* 11, στ. 1735-1818. E. v. Ivanka, „Hellenisches im Hesychasmus. Das antinomische der Ennergienlehre“, στο *Epektasis Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris 1972; обзор на този материал прави Γ. Μαρτζέλου, «Ο ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς καὶ ἡ νεότερη δυτικὴ θεολογία». Ἀνάτυπο ἀπὸ τὰ Πρακτικὰ θεολογικοῦ συνεδρίου εἰς τιμὴν καὶ μνήμην τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου, ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τοῦ Παλαμᾶ (12-14 Νοεμβρίου 1984), Θεσσαλονίκη 1986, σ. 6-12.

⁶² Ἀποδεικτικός 15, ἔκδ. Π. Χρήστου, τ. Α', σ. 44.

ипостасно със Светия Дух⁶³.

Един такъв възглед за Светия Дух и божествената благодат изменя на онотлогично равнище не само богословието, но и антропологията на Църквата. Следователно, само когато става ясно различието (имащо онтологичен характер) между същност и енергия на Бога, може да се припише екзистенциално извеждане на Светия Дух от Отца, докато явителното и енергийно извеждане е от Сина. Паралелно, само след горното различие може да се разбере правилно библейската истина на Църквата, че по думите на ап. Петър верните стават „причастници на божествената природа“ (2 Петр. 1:4), когато се причастяват с благодатта на Светия Дух, която представлява нетварна, природна енергия на божествената природа. Накрая, от горното става ясно, че латините – по причина на своите богословски предпоставки – смесват извечната с икономийната Троица, защото придават на извечната Троица онова, което се отнася до Светия Дух в икономийната Троица.

Вече казахме, че божествената благодат е една и съща и за трите лица, тъй като представлява енергия на едната и единна божествена природа.

В добавка подчертахме, че тя троично се предоставя както се случва иначе и с всяка друга същностна енергия на троичния Бог. Какво става обаче, когато едната и съща божествена благодат задейства спасението и обожението на верния? Божествена благодат не „изважда ли сотириологично действие“⁶⁴ на трите лица като действие на целия троичен Бог? Не, не се сменя значението, както иначе не „не

⁶³ Вж. *Πρὸς Ἀθανάσιον Κυζίκου* 33, τ. Β', σ. 443.

⁶⁴ Накрая, протестантският богослов D. Wendebourg поддържа, че Палама „изважда от действие“ божествените лица, с учението си за обожението на човека чрез енергиите на Бога. Виж работата ѝ: *Geist oder Energie? Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie*, München 1980, σ. 199 κ.εξ. Твърденията на Wendebourg не са основателни, защото Палама подчертава не само трикоцентричността на обожението, но и свойственото дело на всяко от лицата. Виж по-долу в настоящата книга стр. 160-161. Повече за свойственото за Логоса дело в обожението на човека виж: Γ. Μαντζαρίδη, *Ἡ περὶ θεώσεως τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλία Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ*, Θεσσαλονίκη 1963, σ. 30-38 и Α. Ράντοβιτς, *Τὸ μυστήριον τῆς Ἁγίας Τριάδος κατὰ τὸν ἅγιον Γρηγόριον Παλαμᾶν*, Θεσσαλονίκη 1973, σ. 61 κ.εξ. Както и Γ. Μαρτζέλου, *Οὐσία καὶ ἐνέργειαι τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μ. Βασίλειον, Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορικοδογματικὴν διερεύνησιν τῆς περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ διδασκαλίας τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*, Θεσσαλονίκη 1984, с. 117-119, бел. 3.

снима значението на лицата“ и останалите енергии на троичния Бог. И няма да се „извадят от действие“, тъй като всеки от тримата извършва свойствено дело⁶⁵. В дадения случай предоставянето на божествената благодат за спасението и обожението на човека представлява по принцип дело на Богочовека. Затова както Новият Завет (вж. 2 Кор. 13:13), така и литургичната практика на Църквата говори за благодатта на Христа. „Благодатта на нашия Господ Исус Христос и любовта на Бога Отца, и общението на Светия Дух да бъдат с всички вас“, отбелязва Анафората на Божествената литургия⁶⁶. Божествената благодат се дарява и явява в творението и човека с Христа и в частност със спасителното Му дело (вж. Йоан 1:17).

⁶⁵ Вж. Νικολάου Καβάσιλα, *Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς, Λόγος Β'* (PG 150, 532D-533A): Εἶ γὰρ μιᾶ φιλανθρωπία τὸ γένος ἔσωσεν ἡ Τριάς, ἀλλ' ὅμως τῶν ὑποστάσεων ἐκάστη των μακαρίων ἰδίαν τινὰ λέγεται συντέλειαν εἰσενέγκαι. Ὁ μὲν γὰρ Πατὴρ διήλλακται, ὁ δὲ Υἱὸς διήλλαξε, τὸ δὲ Πνεῦμα τὸ ἅγιον φίλοις ἤδη καταστάσι δῶρον ἐγένετο... Καὶ ὁ μὲν ἀνέπλασε, τῷ δὲ ἀνεπλάσθημεν, τὸ δὲ Πνεῦμα ἐστὶ ζωοποιούν, ἐπεὶ καὶ κατὰ τὴν πρώτην δημιουργίαν ἡ Τριάς ὡς ἐν σκιαῖς ἐγράφετο. Ὁ μὲν γὰρ ἔπλασεν, ὁ δὲ χεὶρ ἦν τῷ πλάττοντι, ὁ δὲ Παράκλητος πνεῦμα τὴν ζωὴν ἐμφυσῶντι.

⁶⁶ Вж. и тълкувателната бележка на Νικόλαο Καβάσιλα в *Ἑρμηνεία τῆς θείας Λειτουργίας* ας 26 (PG 150, 424CD). Срв. Γρηγορίου Ἱερομονάχου, *Ἡ θεία λειτουργία, Σχόλια*, Ἀθῆναι 1982, σ. 282-284.

Теодор Зисис¹

УПОТРЕБАТА НА ЛОГИЧЕСКИ ДОКАЗАТЕЛСТВА В БОГОСЛОВИЕТО

СПОРЕД СВ. ГРИГОРИЙ ПАЛАМА²

Abstract: Theodore Zisis, *The Use of Logical Proofs in Theology according to St. Gregory Palamas*. St. Gregory Palamas developed the theme of the apodeictic method in many of his works. Indeed, he developed it extensively in two epistolary treatises to Akindynus and in two to Barlaam. According to the saint, theology is not a theoretical art, but has a positive character and is an experienced knowledge. Not only because the creatures themselves venerate and glorify God; not only because of human nature itself and the all-harmonious universe, but also because of the very experience of the saints, of God's friends, who, after being purified, saw God appearing to the pure and worthy in heart.

Keywords: *Hesychasm, Dogmatics, Gregory Palamas, Logics, Orthodox Theology, Patristics, Christian Philosophy*

1. Значение на темата в светоотеческото богословие

Вече е добре известно на всички, че изследването и заниманията с учението на св. Григорий Палама отбеляза през последните десетилетия забележителен напредък. Онова, което се опитвах да осъществя през XVIII в. представителите на филокалийното исихастко движение, т.нар. „коливади“, планирайки издаването на трудовете на този велик отец, се осъществи едва в наши дни. Изданието на трудовете на Палама вече е почти завършено, дори бе осъществен и превод на новогръцки език. Също така бяха осъществени и множество изследвания върху основни теми от неговото учение. Коливадите-свещи като Макарий Нотарас, Никодим Светогорец и Атанасиос Пáри-

¹ Почетен проферос по патрология в Богословския факултет на Солунския Аристотелов университет. Преводът на български език е направен от Светослав Риболов.

² Статията е издадена в периодиката: *Θεοδορμία*. Τριμηνιαία έκδοση Ορθοδόξου Διδασχίας. Έτος 13 - Τεύχος 1 - Ιανουάριος Μάρτιος 2011.

ос ясно виждаха опасността, заедно с европейското просвещение в православното богословие по терлици да навлязат рационализмът и схоластиката: да бъде пренебрегнато светоотеческото православно предание в медотологията на богословстването и богословието да се превърне в диалектика и философия. Това обаче във висока степен не бива избегнато впоследствие. Това бива засвидетелствано още на Първия световен конгрес по православно богословие през 1936 г. в Атина. Там беше отчетено присъствието на западното влияние в Православието и се подчерта необходимостта от възвръщане към дома на църковните отци.

Учението на св. Григорий Палама̀ днес подхранва в достатъчна степен почти всички области на богословието. То всъщност възвръща богословската наука към нейното предание. Св. Григорий Палама в своето учение не извърши никакви нововъведения, нито изгради своя богословска система, а просто събра и свърза в единство онова, което предходните отци са учили във връзка с въпросите, зададени от монаха-хуманист Варлаам от Калабрия. Той всъщност се опитва да пренесе в Константинопол и Солун западния начин на мислене и проблематика в богословието. Затова, както подчертахме, не е оправдана употребата от православните на определението „паламизъм“ или „паламитска теология“, така както правят западните изследователи. Последните разглеждат възгледите на светия отец като еретически, затова заедно с арианството, несторианството и останалите ереси, те поставят и „паламизма“ като лично нововъведение на Григорий Палама̀. Нека да споменем тук само, че в индексите на Cavallera, известния κελείς, използван от абат Мин за *Patrologia graeca*, исихазмът е поставен сред ересите³.

Изследването на учението на светеца успя до днес да представи в действителност най-значителните и най-основните теми от него: същност и енергия, тварно и нетварно, страсти и безстрастие, боговидение и богословие, обожение, богопознание, монашество, аскеза, светлина и просветление, преображение, божествена и човешка мъдрост, Светата Троица и много други. Специализирани конгреси и празнични конференции, с издаване на томове, допринесоха много в изследването на светия отец, като например блестящия конгрес,

³ Виж в тази връзка Θεοδώρου Ζήση, *Θεολόγοι τῆς Θεσσαλονίκης*, Θε/νίκη²1997, 6.

организиран от Манастира Ватопед в чест на великия монах-светогорец, който започна своя аскетически път като послушник при великия аскет Никодим, някъде в околностите на тогавашната лавра на Ватопед. Тук той за първи път получи отговор на усилната мистична просба в молитвата си към Пресветата Богородица: Φώτισόν μου τὸ σκότος, φώτισόν μου τὸ σκότος.

Сред множеството теми на огромната вече библиография е написано съвсем малко относно аподейктичния метод, използван от св. Григорий Палама в богословстването му против диалектичния или силогистичния метод на неговия противник Варлаам от Калабрия⁴. Тази тема се намира в основата на неговите богословски борби, тъй като от нея започва сблъсъкът на двата свята, на светодухния изток и на хуманистичния Запад – сблъсък състоял се в лицата на двамата противници. Този сблъсък се намира и в непосредствена зависимост от базисната тема за различието между същност и енергии в божеството; тема, която възниква от различния подход към въпроса за използването на логическите доказателства (ἀποδείξεις) в дебатите за Бога, т.е. в езика на отците – в темата за теологията. Варлаам Калабриецът отрича напълно аподейкτιчните съждения за Бога, твърдейки въз основа на Аристотел, че нищо Божие не подлежи на доказателства, че то е недоказуемо, то е ὑπὲρ ὑπόδειξις, като по този начин той въприема в дебатите относно вярата един богословски агностицизъм и превръща богословието в „догаждане за вероятното“, доколкото не би се основал на нещо стабилно, което се доказва, освен единствено на логически доказуемото, което обаче е нестабилно и лесно атакуемо.

Св. Григорий Палама, истински традиционен богослов, познава от предходното патристично предание, че в съчиненията си светите отци и останалите богослови използват както в заглавията, така и в дискусиите, аподейктичния метод и понятийност, като например св. Йона Дамаскин, който синтезира патристичното учение в известното си съчинение „Точно изложение на православната вяра“, но също и Евтимий Зигавинос в неговата „Паноплия догматика“.

⁴ Виж текстовете на Иван Христов по този въпрос: „Естественият разум и свръхестественото озарение в дебата между Варлаам и св. Григорий Палама“. Критика и хуманизъм, 1 (2001), сс. 126-134; „Битие и съществуване в дискусиата за метода между св. Григорий Палама и Варлаам“. Хуманизъм. Култура. Религия, Изд. Лик, София, 1997, сс. 37-48 (бел. прев.).

Предваритално ще отбележим, за да дадем една по-ясна представа за нашата тема, че една от първите глави на догматическото съчинение на св. Йоан Дамаскин е „Доказателство, че Бог съществува“ (Ἀπόδειξις ὅτι ἔστι Θεός) с аналогично аподейктично съдържание, от което автоматично излиза, че не само приемащите Светото Писание, но също и повечето от древните елини, не се съмняват в съществуването на Бога. По необходимост това съществуване се възприема от непомрачения от греха човешки ум, защото „познанието за съществуването на Бога е вложено по природа в нас“, но и защото „самата сплотеност, поддържане и управление на вселената ни учи, че Бог съществува – Този, Който всичко е наредил и сдържа, и поддържа, промисляйки вечно“. Безверието и безбожието не се дължат на безсилието на богословието да оформи аподейктично съждение, защото уж не съществуваха доказателства за съществуването на Бога, а на неправилното функциониране на ума на онези, които не вярват в Бога, и които трябва да бъдат смятани за болни и онеправдани хора. Безверието и безбожието нямат никакво логично основание, те представляват нещо нелогично и дори ненормално. Невярващите хора не са просто нелогични, а са изключително тежко лишени от всякаква логика, затова и се оскърбяват от пророка Давид заради думите му: „Каза безумец в сърцето си – няма Бог“ (Пс. 13:1)⁵.

Светите отци не пропускат да подчертаят също, че безверието по отношение съществуването на Бога се дължи на лукавството на хора, които искат да съгрешавата свободно като че ли не съществува Бог, Който надзирава живота на човеците и именно затова те постоянно вършат грехове и по навик вече отхвърлят в действителност и с начина си на живот Бога, макар и да не проповядват това с устата си. Например св. Кирил Александрийски, тълкувайки горечитираното място от Псалтира „каза безумец в сърцето си – няма Бог“, пише следното: „Това е връх на лукавството – да се мисли, че няма Бог и че всичко се е появило от само себе си, – именно това е начало на всякакъв разврат и беззаконие. Словото прочее разкрива как хората са стигнали до такова безбожие, че да не поставят Бога в съществуващото, а да смятат, че целият този свят е възникнал случайно и от само себе си“. И добавя: „Всеки вършещ безцеремонно грехове, чрез които

⁵ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, ЕПЕ (=Ἕλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας) 1, 60.

е явно че зломисли, дори и да не го казва открито с глас, със сянката на живота си вече е извикал: „Няма Бог“. Навикналите да живеят така, като не съблюдаващи Бога, винаги вършещи нещо немислено, с делата си и на практика отхвърлят Бога“⁶.

2. Агиографско основание

Освен светоотеческото предание в полза на аподейктичните съждения за съществуването на Бога св. Григорий Палама настоява пред Варлаам, твърдящ, че няма познание за божественото и доказателство, а богословието се основава единствено на вярата⁷, че трябва да се занимава с изследване на апостол Павел, с първата глава на посланието му до римляните, където упреква не само юдеите, но и невярващите елини, които трябваше с тяхната мъдрост да достигнат до Бога и до живот в Бога, а те се отвърнаха към безбожието на идолопоклонството и към множество страсти на злото. Те са неизвиними, макар че живеят извън общността на Стария Завет и ще срещнат Божия гняв, защото „познаваемостта на Бога е явна у тях. Защото Бог им се е показал“. Апостолът, разясняващ как Бог се явява и дава доказателства за Своето съществуване и премъдрост, изказва познатата и класическа теза, че невидимият Бог се вижда чрез тварите, чрез творението⁸. В „Деяния апостолски“ обаче Павел, казва към идоло-

⁶ Κυρίλλου Ἀλεξάνδρειας, *Ερμηνεία εἰς τοὺς Ψαλμοὺς*, PG 69,801.

⁷ Γρηγορίου Παλαμά, *Πρὸς Βαρλαάμ* 2,12, ΕΠΕ 1, 526: οὐδενὸς τῶν θείων εἶναι γνῶσιν οὐδὲ ἀπόδειξιν, ἀλλὰ πίστιν μόνην.

⁸ Рим. 1:18-32: „Гневът Божий се открива от небето върху всяко нечестие и неправда на хората, които държат истината в неправда; тъй като онова, що може да се знае за Бога, тям е явно, понеже Бог им го откри. Защото онова, що е невидимо у Него, сиреч, вечната Му сила и Божеството, се вижда още от създание мира чрез разглеждане творенията; тъй че те са неизвиняеми. Понеже те, като познаха Бога, не Го прославиха като Бог, нито Му благодариха, а се заблудиха в своите помисли, и неразумното им сърце се помрачи; наричайки себе си мъдри, те обезумяха, и славата на нетленния Бог измениха в образ, подобен на тленен човек, на птици, на четвероноги и на влечуги, - затова и Бог, според похотите на сърцата им, предаде ги на нечистотата, за да се безчестят телата им сами в себе си; те замениха истината Божия с лъжа, и се поклониха и служиха на творението повече, отколкото на Твореца, Който е благословен вовеки. Амин. Затова Бог ги предаде на срамни страсти: жените им замениха естественото употребление с противоестествено; също и мъжете, като оставиха естественото употребление на женския пол, разпалиха се с похоти един към други, и вършеха срамни мъже на мъже, та получаваха

поклониците (жители на Листра, които след чудото на излекуването на един куц, сметнали, че той и Варнава са богове и искали да им принесат жертва), че Бог е оставил народите преди Христа да следват свободно пътя на вярата и не безверието, и освен това е имало свидетелства и доказателства за съществуването и присъствието на Бога. С други думи Бога не е останал незасвидетелстван и по този начин недоказуем в съществуването Си⁹.

Ако единственият път за познание на Бога е вярата и никой не може да върви към Бога с аподейктичени съждения, които се основават върху енергиите на Бога в света, тогава трябваше онези, които са извън вярата, да бъдат оправдани и да не бъдат смятани за неизвиними (по думите на ап. Павел) и достойни за Божия гняв, както само отбелязва апостолът¹⁰.

Нека тук отбележим, че едновременно с това тези твърдения дават отговор и на един често прокарван от мнозина днес въпрос, който, разбира се, повечето пъти се дължи или на относителното посредствено духовно ниво на повечето хора, или на това, че са прегърнали някоя източна религия, или просто на това, че някои, познали Бога в Църквата, искат да се освободят от редица тежести. Та въпросът е следният: „Какво става с онези, които не са християни, които са извън Църквата?“ Имат ли те отговорности и ще отговорят ли за своето неверие, при положение че не са познали Бога? Отговорът на базата на гореизказаното е лесен. Всички трябва да познаят Бога и да го приемат, защото е вродено у всички познанието за Него. Защото вика и прогласява светът, творението, всецялата хармония на света

в себе си отплата, каквато подобаваше на тяхната заблуда. А понеже се не опитаха да имат Бога в разума си, то Бог ги предаде на извратен ум - да вършат онова, що не прилича, бидейки изпълнени с всяка неправда, блудство, лукавство, користолобие, злоба; пълни със завист, убийство, разпри, измама, злонравие; бидейки клюкари, клеветници, богомразци, ругатели, горделивци, самохвалци, изобретатели на зло, непослушни към родители, безразсъдни, вероломни, недружелюбни, непримирими, немилостиви. Те, ако и да знаят правдата Божия, именно, че тия, които вършат такива дела, са достойни за смърт, пак не само ги вършат, но са и благосклонни към ония, които ги вършат“.

⁹ Деян. 14:16-17: „Който в миналите поколения остави всички народи да вървят по своите пътища, макар че не преставаше да свидетелствува за Себе Си с благодеяния, като ни пращаше от небето дъждове и плодоносни времена и изпълняваше сърцата ни с храна и веселост“.

¹⁰ Γρηγορίου Παλαμά, *Πρὸς Βαρλαάμ* 3133 ,1, ΕΠΕ 480 ,1 κ.ε.

за съществуването и премъдростта на Твореца: Защото познанието за Бога е явно у тварите (Рим. 1:19).

Просто ния, които живеем в Църквата имаме най-голяма благословия и благоденствие, но и същевременно най-голяма отговорност. Защото нашето познание не се основава единствено върху физическите средства, не е единствено естествено познание, а се основава и на авторитетните и самоочевидни думи на Христа, на апостолите и на светиите, у явения в лицето на Христа Бог, и явяван непрекъснато в Неговата Църква в боговиденията и в съзercателния опит на светиите.

3. Двустранната методология. Същност и енергии

Св. Григорий Палама със сигурност знае и приема, че Божието не е всичкото познаваемо и доказуемо. Той не прави грешката на Варлаам да обобщава и да учи, подобно на него, че всичко у Бога е непознаваемо и недоказуемо, или да учи в противовес на него, че всичко у Бога е познаваемо и доказуемо, и по този начин на мястото на варлаамитския агностицизъм да постави арианско-евномианската гносиархия, според която човешкият ум може да схване и същността на Бога, да влезе дори в непознаваемото, на непонятното, в тайнството на божеството.

Св. Григорий Палама отвърща на Варлаам, на неговите позовавания на Светото Писание, че „Бог никога никога не е видял“ (Йоан 1:18) или че „мрака направи Свое покривало“ (Пс. 17:12), като отбелязва, че действително съществува непознаваема и недоказуема страна у Бога, която остава недостъпна и непонятна за човека. Той обаче оценява и оползотворява в тази дискуссия различието между същност и енергии у божеството, вече утвърдено още от кападокийските отци, и особено от св. Василий Велики, който учи: „казваме, че познаваме нашия Бог от енергиите, а самата същност не обещаваме, че може да бъде доближена. Енергиите Му снизхождат към нас, а същността Му остава непристъпна“¹¹. Кападоциецът въсщност отговаря на въпроса дали в богословието първо е познанието или пък първа е вярата. На това той отвърща, че въсщност предшества познанието: „Води първо понятието, че Бог съществува, а него получаваме от тваратие. Защото

¹¹ Μ. Βασιλείου, *Ἐπιστολή* 234, 1, ΕΠΕ 1, 152.

познаваме премъдростта, силата, благостта и всичко невидимо, като заключаваме от творението на света¹². На базата на това различаване между същност и енергии Бог не е нито само непознаваем, нито само познаваем. Той е и двете, непознаваем и познаваем, недоказуем и доказуем, непознаваем по същност, познаваем по енергии. Тук имаме известната „двойна богословска методология“ на отците, която развива пространно в своите съчинения св. Григорий Богослов. Ния обаче ще се ограничим в няколко думи по този въпрос. Като опозиция на Варлаамовото твърдение οὐδὲν ὑνωστὸν οὐδὲ ἀποδεικτὸν τῶν θεῶν св. Григорий Палама казва, че „от божествените неща едни се познават, а други се изследват и дори някои се доказват, но от друга страна има и такива, които са никак неизследими и недоловими“¹³. Онова, което неоспоримо откриваме в Светото Писание, е, че божественото е както доказуемо, така и недоказуемо. Едни неща у Него са такива, а други – не. „Едни неща от божествените са познаваеми и подлежат на доказване, други обаче са немислими и неизследими“. Затова е грешка да се твърди, че „няма доказателство за нищо божествено, напротив: божественото е доказуемо и недоказуемо“¹⁴. Във връзка с това твърдение бива призован и авторитетът на Ареопагитския корпус, на когото, между другото, се осланя едностранчиво и Варлаам, за да докаже непознаваемостта на Бога. Св. Григорий му казва, че писателят на сборника: „учи, че богословието е двойствено: от една страна то е мистично, свещенодействено, неизречимо; то се основава у Бога чрез неизучими тайнства, но то е и явно и философско и доказателствено; като такова то убеждава и поучава за истината“¹⁵. А на едно друго твърдение на Варлаам, че човек не може да твърди, че има доказателства за Бога, защото те се ограничават само до сетивните неща, които са от един и същ род с човека („нищо не Богу единородно“), св. Григорий Палама отвръща, като изтъква боговидния опит на светците, който опит по благодат и по енергия ги превръща в единородни на Бога, т.е., обожават ги. Чистотата на сърцата им е показател и доказателство за божественото просветление, което те изпитват. Онези, които, разбира се, не са напреднали в съзерцанието и обожението

¹² *Επιστολή* 235,1, ЕПЕ 1,156-158.

¹³ *Πρὸς Βαρλαάμ* 2, 19, ЕПЕ 1, 530.

¹⁴ *Пак там*, 22, ЕПЕ 1,540.

¹⁵ *Пак там*, 20, ЕПЕ 1, 538.

могат да видят и познаят „от промисъла за всичко самия Промислител, от облагодетелстваните самия Благодетел, от оживотворените самия Живот, от умъдрените самота Премъдрост и просто от всичко съществуващо – всячески Съществуващия“. С всички тези свидетелства се образува истинно, нелъжовно аподейктично съждение, „че има един производител и промислител, който е предначален на всичко съществуващо, който е всемоушен, надзирава всичко, всемоушен, причина е на всичко, и е свръхприроден“¹⁶.

4. Днешните догматически варлаамити

Темата за употребата на доказателствата в богословието има и друг интересен аспект, който се отнася до съвременното богословие, най-вече до догматиката. Св. Григорий Палама твърди, че Варлаам Калабиеца е единствен пример за богослов за всички времена, който пръв е открил и е учил, че няма доказателства за нищо в божественото¹⁷. Това в действителност важи за всички периоди на традицията до XVIII в. Ако след византийската патристика някой се заеме да изследва двете най-известни догматически наръчници от Османската епоха – „Теологикон“ на Евгениос Вулгарис и „Кратко изложение на божествените на вярата догмати“ на Атанасиос Париос, ще установи, че патристичното предание остава непрекъснато, що се отнася до употребата на аподейктични съждения за съществуването на Бога, с безусловното възприемане на двойствената методология на отците относно двойственото познание на Бога: Бог е непознаваем по същността си и познаваем по енергиите си.

Положението обаче през XIX в. и промените, които претърпява тази тема, дават своите отражения и до днес. Утвърждаването на новогръцките просвещенци в образованието, което върви паралелно с обръщането към класическата култура и антиквизацията на Елада от XIX в. насам, както и пренасянето на схоластическата методология в богословските ни факултети от училищата на запад наши преподаватели и клирици, както и постепенното намаляване на интереса към патристичната, светоотечската книжнина, предизвикаха сериоз-

¹⁶ *Πρὸς Ἀκίνδυνον* 12-1,11, ЕПЕ 426-1,422.

¹⁷ *Πρὸς Варλαάμ* 2, 9, ЕПЕ 1, 524: Ἐντεῦθεν μηδ' εἶναι ἀπόδειξιν ἐπ' οὐδενὸς τῶν θείων ἄρτι πρῶτος τῶν ἐκ τοῦ παντὸς αἰῶνος θεολόγων καὶ ἐξεύρε καὶ ἀπεφήνατο...

на пробойна в нашето догматическо предание. Следствието беше, че днес Варлаам не остава единственият, който твърди, че аподейктични съждения не важат за Бога, че аподейктичният метод не важи при богопознанието. Новите ни догаматисти, които пренебрегват патристичната двойна методология, правеща ясно различие между същност и енергии у Бога, всъщност пренебрегват православното предание. Когато те изследват в своите догматически трудове темата за доказателствата за съществуване на Бога, те се намират в затруднение, признават, че доказателствата са полезни и помагат, но останали приковани към схоластическата философска позиция, че Бог като свръхсетивен се намира свръх аподейктичните съждения, приемат, че те не могат да водят до Бога, а просто могат да подсилят предварително съществуващата вяра. Тя, от своя страна, остава единственият път за богопознание, докато, както видяхме по-горе, познанието всъщност предшества вярата и се извежда аподейктично от тварите.

Така Христос Андруцос (нач. на XX в.) пише, че „доказателствата за съществуването на Всевишния в действителност не дават на човека понятие за Бога, произхождащо от другаде, а всъщност са *argumenta ad hominem*, който се различава от вярата, която ги предшества... У Златоуст те се оказват излишни за всеки вярващ, напразни за съзнаващия вярата и просветления от светлината на божественото Откровение (и затова мнозина са ги изключили от догматиките си), но пък от друга страна те подсиуряват опора за слабия във вярата и временно разколебан християнин“. Същият заключава, че просто „може да бъдат споменати в Догматиката“, но като действителни доказателства нямат валидност¹⁸.

Известният Панайотис Трембелас следва същия път, възприемайки, че в действителност доказателствата не са действителни и истински, не са *argumenta ad veritatem*, а са *argumenta hominem*, защото, ако бяха истинни, „щяха да са логически необходими, т.е., нито правилно мислещият можеше да не ги приеме, че те доказват“. Това обаче именно учат Светото Писание и отците – че правилно мислещият върви към Бога. Духовно болният е безумен, помрачен и нездрав. Все пак Трембелас поправя донякъде мнението на Андруцос, че просто те подсилват предсъществуващата вяра, която произлиза от другаде.

¹⁸ Άνδρούτσου, Χρ. *Δογματική τῆς Ὀρθοδόξου Ανατολικῆς Ἐκκλησίας*, Ἀθήναι² 1956, σ. 38-39.

За хората в добро разположение, които не са ослепени от греха аподейктичните съждения имат сила, защото иначе ап. Павел неправилно би обвинявал езичниците, че не са познали единия Бог; в крайна сметка той ги характеризира като неизвиними, защото „въпреки че познаваемото в Бога бе явно за тях“, те почетоха и обожествиха „творението вместо Твореца“¹⁹. Панайотис Трембелас обаче вярва, че систематичното разглеждане на тези аподейктични съждения не принадлежи на докмата, а на апологетиката²⁰. Един съвсем скорошен православен богослов, отговаряйки на въпрос дали има логически доказателства, които да доказват съществуването на Бога, казва, че такъв вид доказателства не съществуват. Никой не може да докаже логично съществуването на Бога, по начин подобен на естествените науки... Човек извършва този процес в естествените науки с научни методи, така че тези, които ги отричат, се оказват нелогични. Съществуването обаче на Бога никой не може да докаже с положителни логически доказателства, така че този, който ги отрича да изглежда нелогичен. Същият мислител завършва, казвайки, че не става дума за „доказателства“, а за „указания“, които изглеждат логични и наведат мисълта на възможността да съществува Бог. Те обаче не доказват по необходимост такова съществуване, а установяват вероятността, която изглежда възможна, или най-малкото не противоречи на логиката²¹.

Трябва, разбира се, да отбележим, че в изследователските опити на някои наши нови догматически богослови се срещат и други мнения. Едни отричат аподейктичното богословие на св. Григорий Палама, други го приемат и отричат Варлаам. Няма как да обгърнем целия този материал в кратък текст като този.

Епилог

Св. Григорий Палама развива темата за аподейктичния метод в много от своите съчинения. Аподейктичните слова за изхождането на Светия Дух дават повод не само със заглавието си да бъде начената дискусиата върху една такава тема. Св. Григорий Палама я развива

¹⁹ Τρεμπέλα, Π. *Δογματική τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, Ἀθήναι 1959, τ. 1, σ. 155.

²⁰ *Пак там*, σ. 157.

²¹ Θεοδώρου, Ἀνδρ. *Ἀπαντήσεις σὲ ἐρωτήματα δογματικά*, Ἀθήναι 1995, σ. 12-14.

пространно и в два епистолярни трактата, отправени към Акиндин и в цели два, изпратени до Варлаам. Тук просто нахвърлихме няколко бележки върху този проблем в основните му измерения във връзка най-вече със съвременната ни догматическа книжнина. Струва си да подчертаем това, което други са отбелязали: богословието не е теоретична наука, а има положителен характер и е наука опитна. Не само защото самите твари викат и прославят Бога; не само защото самата човешка природа и всехармоничната вселена, но и заради самата опитност на светиите, на Божиите приятели, които, след като са се очистили, видяха Бога, явяващ се на чистите по сърце и достойните. Те, бидейки очевидци на божественото величие, ни уверяват в съществуването и благостта на Бога с аподейктични, но не и със силогистични и диалектични съждения.

Пламен Михайлов

СТЕНОПИСИ И ЩАМПИ НА СВЕТИ ЙОАН РИЛСКИ

и поклонничеството през Възраждането

Abstract: Plamen Mihailov, *Murals and Prints of St. John of Rila and the Revival Pilgrimage*. The Orthodox pilgrimage in Bulgaria is strongly connected with the most revered saints among the local Christians. In the times of Ottoman empire, when open confession of the faith was difficult, the icons and murals in the churches were silent and immortal testimonies to the masses about the life and the sacrifice of the saints. This article examines the life of St. John of Rila and his depiction in the Bulgarian churches and monasteries – his earliest images, his life scenes in the Revival murals and the prints of the Rila Monastery for pilgrims.

Keywords: *St. Joan of Rila, Monastery, Pilgrimage, Mural, Prints, Icons*

Стенописите в православните храмове и манастири са не просто естетично допълнение към техния интериор, но имат водеща роля както за подбуждане молитвеното общение на християнина с Господ Иисус Христос, и Неговите светии, така и за църковната просвета на вярващите. Векове наред катехизиса, житията на светиите, а дори и Свещ. Писание са били достъпни едва за малцина от по-високообразованите и заможни българи, а в същото време са просиявали нови и нови светии. Почитта към тях се пази и преумножава сред вярващите както чрез съставяне на жития, служби и акатисти, четени най-често от църковните клирици, така и чрез визуализиране на по-важните житийни сцени на икони, стенописи и печатни щампи, достъпни за по-широк кръг от посетители на храма и манастирски поклонници.

Несъмнено най-голяма почит след Господ Иисус Христос и сред светците Пресвета Богородица православните българи отдаваме на св. преподобни Йоан Рилски Чудотворец, наричан и покровител на народа. Това е видно както от редицата писмени данни за светеца и от двата му акатиста (написани от архимандрит Серафим Алексиев и от

св. Серафим Софийски Чудотворец), така и от множеството запазени икони и стенописи с образа на първия български отшелник. А от Възраждането в Рилския манастир започва изготвянето и на литографии и графични щампи с икона на светеца-покровител, сцени от живота му и изображение на светата обител, които се продават на поклонниците за запознаване с житието, за спомен и молитвено общение – подобна практика е силно разпространена по това време в Света Гора, Синай и Йерусалим.¹

Най-ранното изображение на св. Йоан Рилски откриваме в Боянската църква „Св. Никола и св. Пантелеймон“, на стенопис от 1259 г. с автор т. нар. Боянски майстор, заедно с Димитрий зограф и група художници от Търновската живописна школа. Иконографията на светеца наподобява св. Пахомий Велики и преп. Йоан Лествичник – старец в цял ръст, в монашеска мантия, схима и колан, с високо чело и гъста побеляла коса, дълга и заострена бяла брада. Десницата му е вдигната молитвено пред гърдите с дланта навън, а в лявата си ръка държи разгънат свитък². По-силно разпространен обаче в древната средецка³, търновска и рилска иконография на светеца – напр. в Земенския манастир от XIV в., в Курилския манастир от 1596 г., на притвора на църквата „Въведение Богородично“ при костницата на Рилския манастир, е образът на св. Йоан с покрита с монашески кукол глава и държейки победоносно кръст в дясната си ръка, а в лявата – бронеица или свитък. С това се цели наблягане на ангелоподобното отшелническо житие на светеца, което подобно на тъмните одежди му покрива земния лик и го украсява чрез кръстно разпъване на страстите.

За незапознатите поклонници обаче този образ не е говорел много, все пак съществуват редица сходства с иконите на други православни светци, а през време на петвековното робство книгите с жития на св. Йоан стават все по-трудно достъпни. Още от древни времена подобни проблеми са били разрешавани чрез изобразява-

¹ Коева, М. „Щампите от Рила“. Свет, бр. 2 (2010), сс. 91-96.

² Пенкова Б. „Образ на св. Йоан Рилски в Боянската църква“. Старобългарска литература 39/40 (2009), сс. 163 – 183

³ За особената връзка между светеца и Средец виж: Павлов, П. „Връзката св. Йоан Рилски – Средец, Триадица, София. Възможност за богословско-историческа интерпретация“. БМ ¾ (1999), сс. 51 – 56.

не на житийни сцени по икони и стенописи на храмове и манастири, свързани със съответния светец. Затова в настоящата разработка ще наблегнем върху стенописите и печатните щампи, които възникват у нас през Възраждането и имат по-пряка връзка с поклонничеството.

В южната част на католикона на Рилския манастир, точно по средата на наоса, е разположен параклисът „Св. Йоан Рилски“, където откриваме най-подробните изображения и житийни сцени на светеца – 18 на брой. На купола на параклиса е изобразен мащабен допоясен лик на Рилския чудотворец, силно наподобяващ образа в Боянската църква – с открита глава, високо чело и дълга заострена бяла брада, но в дясната си ръка държи броеница, а в лявата – отново разгънат свитък с текста на Псалм 33, ст. 12: „Приидите чада послушайте мене страхъ Господню научу васъ“ („Дойдете, деца, послушайте ме: на страхъ Господен ще ви науча“). По северната, южната и западната интериорни стени на параклиса, както и по арката от север са изобразени редица сцени от живота на св. Йоан – от зографите Димитър Христов и Коста Вальов през 1840 г., но най-ранният запазен житиен цикъл на светеца е от средата на XIV в. в параклиса на Хрельовата кула в Рилската св. обител. Други места, където откриваме по-ранни житийни сцени на Рилския чудотворец са параклис „Св. Йоан Рилски“ в Хилендарския манастир (на стенопис от 1757 г.), храм „Св. Димитър“ в с. Панчарево (на икона от 1786 г.), както и на две почти идентични икони от средата на XVIII в. в Рилския манастир и в Софийския археологически музей. От XIX в. запазените икони и стенописи със сцени от живота на светеца се умножават: икона за храма „Св. Троица“ в Габрово (1820 г.), икона от Цаню Захариев за храм „Въведение Богородично“ в Чирпан (1821 г.), цикълът от Димитър Христов и още един зограф в храм „Успение на св. Йоан Рилски“ при гроба на светеца в Рилския манастир (1828-1830 г.), в притвора на манастирския храм в Курило (1830 г.), две икони на Йоан Иконописец – за храм „Св. Богородица“ в Копривщица (1838 г.) и за храм „Рождество Христово“ в Пирот (1843 г.), икона на Кръстю Захариев от Килифаревския манастир (1843 г.), както и икона на тревненските зографи Янко и Витан за храм „Св. Йоан Предтеча“ в Казанлък (1846 г.). В началото на XIX в. са гравирани житийни сцени на св. Йоан и на една мощехранителница от Рилския манастир, по модел на най-ста-

рите щампи от светата обител⁴.

Щампите, изработвани от Рилския манастир, играят важна роля за разпространение житието на св. Йоан през Възраждането, за увеличаване на почитта към светеца и на поклонничеството в светата обител, тъй като отпечатъците по модерната за времето си технология са достигали до широк кръг от хора с цел просвета, благословение и молитвено общение. В първите две риломонастирски щампи централно място заема образът на св. Йоан с епизоди от живота му, а под тях е изобразена Рилската света обител и пренасяне мощите на светеца в манастира. Клишетата са гравирани във Виена (1791 г.) и в Москва (1792 г.), в типичния иконографски стил на съчетаване средновековните похвати с желанието за известен реализъм. Основно изображение тук е св. Йоан в цял ръст в черно монашеско облекло и кукол, с кръст в едната ръка и разгънат свитък в другата, а в небето ангел му дава просфора. Сцената е озаглавена „хляб ангелски яде човек“ (от Светойоановото житие на св. Патриарх Евтимий, по Псалтир 78:25), като тя е избрана за заместваща патронното изображение на св. Йоан в Старата постница, среща се и резбована върху иконостасите на параклиса „Св. Йоан Рилски“ в манастирския католикон и на параклиса „Св. Йоан Кръстител“⁵. През 1800, 1806 и 1813 г. пак там са изработени нови клишета за манастира с подобни изображения⁶. През 1816 г. в Русия се изготвя щампа с по-различен образ – Успение на св. Йоан, която сцена ще разгледаме по-долу (т. нар. „росийска щампа“). В същото време в Бистришкия манастир „Св. Йоан Богослов“ (дн. „Св. Иван Рилски Пустини“) през 1822 г. е гавирана уникалната „Краводерска щампа“ (ктиторът е Иван Велкин от с. Краводер, Врачанско), изобразяваща св. Йоан Рилски до неговия небесен застъпник св. Йоан Богослов, като над тях е Господ Иисус Христос, увенчаващ и двамата с венци, а от двете му страни стоят два ангела⁷. През 30-те години на XIX в., след построяването на отделна сграда за риломонастирската щампарна, са изработени повече от 12 калъпа с разнообразни сюжети, гравирани във Виена и Будапеща. Постепенно игуменът ха-

⁴ Куюмджиев, Ал. *Стенописите в главната църква на Рилския манастир*. – ИИИ-БАН, София, 2015, сс. 523 – 530.

⁵ Пак там, с. 538 – 539.

⁶ Коева, М. Пак там.

⁷ Томов, Е. *Български възрожденски щампи*. София, 1978, с. 33.

джи Исая събира средства и майстори, и работилницата започва да изготвя самостоятелно клишета, защото щампите получават широко разпространение и носят на манастира немалък приход. През 1866 г. е закупена нова, модерна преса за отпечатване – монах Калистрат гравира клишетата и организира съвременна типография, дори и литография⁸. От тази година са и най-разпространите и качествени риломанастирски щампи, в размер ок. 66 x 43 см, преиздавани по-късно в умален вариант от печатницата на Курилския манастир „Бял кръст“. На тях виждаме допоясен образ на св. Йоан в центъра, с десет житийни сцени и с изображение на светата обител, която посреща мощите на Рилския чудотворец⁹. Освен приход за светата обител, щампите подпомагат сериозно поклонническо-просветната дейност, защото се превръщат в най-масовите изображения, които са на разположение по това време за посетителите на Рилския манастир – всеки поклонник може да се сдобие с отпечатък от тях за спомен от обителта, за запознаване с живота на нейния покровител и молитвено общение с него. В следващите редове ще разгледаме по-важни моменти от живота на св. Йоан, които са изобразени в по-разпространените щампи и стенописи на светеца.

Св. Йоан Рилски е роден ок. 876 г. от благочестиви българи в с. Скрино – според едно от житията му това е едноименното село край р. Струма¹⁰, а според друго е селище край Сердика (дн. София)¹¹ – сега кв. Курило на гр. Нови Искър¹², в близост до който се намира Курилският манастир в чест на светеца. Втората теза е потвърдена и от факта, че съществуват поне три писмени сведения от XIII-XIV в. за отдаване памет на светеца на 19 октомври под името „св. Йоан Средечки“¹³. Както посочихме по-горе, св. Йоан е изобразен в Курилския

⁸ Коева, М. *Пак там*.

⁹ Томов, Е. *Пак там*.

¹⁰ Партений, еп. Левкийски, архим. д-р Атанасий Бончев. *Житие на преп. и богоносен наш о. Иван Рилски, пустинножител и чудотворец. – Жития на светиите*. София: СИ, 1991, с. 82.

¹¹ Евтимий, патр. Търновски. – *Жития на българските светии*. Изд. Славянобългарски манастир „Св. Вмчк Георги Зограф“. Света Гора, Атон 2002, с. 104.

¹² Арабаджиева, М. *Св. Иван Рилски Чудотворец*. София, 2019, с. 25 – 26.

¹³ В Кратко апракос-евангелие, бълг. редакция от РНБ (XIII в.), в Лесновски (Станиславов) пролог от библиотеката на САНУ (1330 г.), в пергаментно евангелие от Света гора – втората половина на XIV в. Чешмеджиев, Д. *Култовете на българските*

манастир на стенопис от 1596 г. – южно от олтарната апсида. Там той е в типичното великосхимническо облекло – кафеникаво расо, черна мантия с кукол, кафяв аналав, като на кукола му е изписан бял седмо-конечен кръст с Христовата сигнатура ІС ХС от двете страни, по светогорска традиция. В десницата си държи пред гърдите патриарше-ски кръст с две напречни рамена, а в лявата ръка – разгънат свитък с текст, в превод: „Изгради стените на твоята килия, монаше”¹⁴.

Съществуват предположения, че Рилският светец е близък боярин или дори брат на св. цар Петър, но след като го изобличава за брака му с византийската принцеса Мария-Ирина Лакапина и предвещава скорошния упадък на Българското царство, св. Йоан е прогонен от царските поддръжници и започва своето подвижническо житие¹⁵. Житията на светеца не потвърждават, но и не отричат тази теория – те свидетелстват, че след като родителите му почиват, от любов към Бога св. Йоан раздава имота си на бедните и става монах в манастир до вр. Руен. Сцената с раздаване имането на бедните откриваме на северната стена на параклиса „Св. Йоан Рилски”¹⁶. Тук отново светецът е изобразен в монашеско облекло – кафява мантия, черно расо и аналав, въпреки че по това време исторически той не е монах. Сливането на минало, настояще и бъдеще в църковната иконография е често срещан похват, целящ да напомни за непреходното осветяване на цялата личност при обожението на човека, за това, че Божията благодат е извън времето и пространството.

За да усилва поста и молитвата си, скоро след своето замонашване св. Йоан напуска обителта и започва отшелнически живот в близката планина – в саморъчно направена колиба, по-късно в пещера, дори и в хралупа. По пустите места светецът кротко претърпява побой от демони и злодейци, но в резултат на молитвите му Бог излекува много болни, отишли при него, както и един обладан от нечист дух. В параклиса в католикона на Рилския манастир, както и в щампите, срещаме две сцени за борбата с демоните – на първата те хвърлят све-

светци през IX – XII в. Автореферат, ПУ „Паисий Хилендарски“. Пловдив, 2016, с. 37 – 38.

¹⁴ Пенкова, Б. „Стенописите от Драгалевския и Куриловския манастир от края на XVI век и техният художествен контекст“. ПИ 1/2018, ИИИ-БАН, София, 2018, с. 52.

¹⁵ Арабаджиева, М. *Св. Иван...*, с. 28 – 31.

¹⁶ Куюмджиев, Ал. *Стенописите...*, с. 529.

теца от скалата, а на втората той е паднал на колене пред пещерата и се моли с вдигнати ръце¹⁷. Пребиваването на св. Йоан в пещерата е нерядко срещана стенопис, едно от най-ранните запазени изображения на сцената е от 1757 г. в параклиса „Св. Йоан Рилски“ в Хилендарския манастир, където светецът е в проста дреха и коленичил издига двете си ръце към благославящ го ангел¹⁸.

Известно време при светеца пребивава неговият племенник – юношата Лука, но след като баща му го взима със себе си разярен, младежът бива ухапан от змия и умира. Св. Йоан приема разкалия се баща и погребва своя племенник с голяма почит¹⁹. Това събитие е изобразено за първи път от самоковския зограф Христо Димитров през 1799 г. на западната стена на наоса в храм „Св. ев. Лука“ при поствницата „Св. Лука“ в Рилския манастир, която е построена в близост до пещерата на св. Йоан и до гроба на младия Лука. Светецът е зографисан на преден план до своята пещера и държи патерица в лявата ръка, бащата отрива сълзите си, а юношата също е увенчан с ореол²⁰. Самият отрок Лука се среща и в други стенописи от това време, още през 1757 г. в параклиса „Св. Йоан Рилски“ в Хилендар, но в сцената, когато баща му го отвежда от отшелника²¹ – светецът е изобразен в хралупа, в краката му е юношата също с ореол (посочен в надписа като „отроче св. Лука“), а бащата е изправен с поглед към светеца и недоволен жест. Зад него на скалите е изрисуван седнал в очакване един стилизиран дявол²². Съжителството на св. Йоан с отрока Лука е неизменно изобразявано и на рилските щампи – обикновено с три сцени, колкото откриваме и на параклиса в Рилския манастир, като освен тях в отделна сцена е показан св. Йоан в хралупата на дъба²³.

Когато благоверният цар св. Петър Български научава за духовните трудове на подвижника и му изпраща дарове с молба за среща, св. Йоан от смирение отказва, като нагостява царските пратеници по

¹⁷ Пак там, с. 536.

¹⁸ Пак там, с. 531.

¹⁹ Партений, еп. Левкийски. *Житие...*, с. 104.

²⁰ Гергова, Ив. и др. *Корпус на стенописите в България от XVIII в.* „София: Проф. Марин Дринов, 2006, с. 248.

²¹ Попова, Ел. *Зографът Христо Димитров от Самоков*. София: АГАТА-А, 2001, с. 182 – 183.

²² Куюмджиев, Ал. *Стенописите...*, с. 531.

²³ Пак там, с. 535 – 536.

чуден начин и написва на владетеля утешителни слова с душеполезни съвети²⁴. Тези събития също са изобразени на три сцени в параклиса на Рилския манастир, толкова са и на повечето щампи. Срещата на св. Йоан със св. цар Петър, нахранването на пратениците и принесените му дарове откриваме и в храма „Успение на св. Йоан Рилски“ при Старата постница, зографисана от Димитър Христов (1828-1830 г.). Там св. Йоан е неизменно до своята пещера в монашеско облекло, със св. цар Петър си изпращат димни сигнали от накладени огньове, деветимата пратеника са на трапеза пред него, а двама войника му принасят злато и плодове от името на царя²⁵.

Мнозина монаси започват да се установяват в пещерата на св. Йоан в Рила с желание да му подражават в подвизите. Скоро светецът заедно с тях и с подкрепата на св. цар Петър построяват и манастир наблизо (дн. Рилската света обител), на който св. Йоан става игумен. След като оставя писмен Завет на своите ученици²⁶, на 70-годишна възраст той се престава в Господа, а при погребението му мнозина болни и немощни получават изцеление. Сцената с Успението на светеца е изобразена на т. нар. „росийска щампа“ от 1816 г., а в последствие в нартекса на католикона на Рилския манастир (1842 г.), в параклиса „Св. Йоан Рилски“ и в Старата постница, гравирани е върху мощехранителници, рисувана е върху хоругва и икони. На нея около тялото му са изобразени светци и безброй ангели, някои от които съпътстват душата му към увенчаващия го Господ Иисус Христос. В щампата на заден фон са колибата на светеца в Рилската пустиня и Рилският манастир, а най-долу е изобразен руски императорски герб с двуглав орел²⁷, откъдето идва и наименованието й.

Няколко десетилетия след своята кончина, св. Йоан Рилски се явява на учениците си в съновидение и им заповядва да пренесат мощите му в гр. Средец (дн. София), при което те откриват, че тялото му е запазено и благоухае. Светите мощи са пренасяни и в тогавашната унгарска столица Естергом, отново в София (1187 г.) и във Велико Търново от цар Иван Асен I (1195 г.), съпътствани от множество

²⁴ Евтимий, патр. Търновски. *Житие...* с. 114-117

²⁵ Куюмджиев, Ал. *Стенописите...*, с. 534.

²⁶ Евтимий, патр. Търновски. *Житие...* сс. 124-131

²⁷ Куюмджиев, Ал. *Стенописите...*, сс. 542, 545.

знамения за слава Божия²⁸, за да се завърнат в Рилската света обител (1469 г.) и да пребивават там и до днес. Посрещането мощите на св. Йоан в Рилския манастир е сцена, изписана както в параклиса в католикона на светата обител, така и в храма при Старата постница, в притвора на метох „Орлица“, на всички негови икони с миниатюрни клейма и щампи с житийни сцени – четирима монаси носят ковчега с тялото на светеца, а множество монаси, дякони и иподякони ги посрещат пред светата обител²⁹.

Заради дивните си пустинножителни подвизи, многобройните чудесни изцеления и духовните напътствия на св. Йоан Рилски, след неговата земна кончина светецът е почитан от цялата православната Църква като Чудотворец. За разпространение на неговия житейски пример допринасят множеството предания, писмени жития и икони, но особено място заемат и изображенията с житийни сцени на светеца. Във времена на робство и бедност, когато книжните жития са били достъпни само за малцина по-заможни и образовани българи, многобройните изображения на св. Йоан със сцени от живота му по щампи и стенописи – както в съградената от него Рилска света обител, така и в храмовете, свързани с живота и почитта му – носят на голямо множество поклонници една богата представа за недостижимия отшелнически подвиг на всебългарския покровител. А новата за времето си технология за отпечатване на щампи сама по себе си е била привлекателна и е удовлетворявала допълнително духовните потребности на поклонниците да отнесат в дома си образ с житийните сцени на св. Йоан, да го опознаят по-добре и запомнят подвизите му, да усилят молитвената си връзка със светеца.

Изследвайки стенописите и щампите от Възраждането, днес трябва да се поучим от новаторския подход и големите усилия на нашите предци да разпространят житейския пример на Рилския чудотворец. От нас зависи търсейки проблемите на нашия век, да открием нови начини и интерактивни материали, които да подпомагат поклонническо-просветната дейност и да вдъхновяват сънародниците ни към подражание на смирената и самоотвержена православна вяра на всенародния ни покровител и на всички български светии.

²⁸ Евтимий, патр. Търновски. *Житие...* сс. 119-122

²⁹ Куюмджиев, Ал. *Стенописите...*, сс. 534, 537, 539.

ИЗПОЛЗВАНА ЛИТЕРАТУРА

- Арабаджиева, М. *Св. Иван Рилски Чудотворец*. София, 2019.
- Гергова, Ив. и др. *Корпус на стенописите в България от XVIII в.* Изд. „Проф. Марин Дринов“, София, 2006.
- Евтимий, патр. Търновски. В *Жития на българските светии*. Света Гора, Атон: Славянобългарски манастир „Св. вмчк Георги Зограф“, 2002.
- Коева, М. „Щампите от Рила“. Свет, бр. 2/2010, сс. 91-97.
- Куюмджиев, Ал. *Стенописите в главната църква на Рилския манастир*. – ИИИ-БАН. София, 2015.
- Партений, еп. Левкийски, архим. д-р Атанасий Бончев. *Житие на преп. и богоносен наш о. Иван Рилски, пустинножител и чудотворец*. – В: *Жития на светиите*. София: СИ, 1991.
- Пенкова, Б. *Образ на св. Йоан Рилски в Боянската църква*. – *Старобългарска литература*, 39/40, София, 2009.
- Пенкова, Б. „Стенописите от Драгалевския и Куриловския манастир от края на XVI век и техният художествен контекст“. ПИ 1/2018, ИИИ-БАН, София, 2018.
- Попова, Ел. *Зографът Христо Димитров от Самоков*. София: АГАТА-А, 2001.
- Томов, Е. *Български възрожденски щампи*. София, 1978.
- Чешмеджиев, Д. *Култовете на българските светци през IX – XII в.* Автореферат, ПУ „Паисий Хилендарски“, Пловдив, 2016.

Forum Theologicum Sardicense
1/2020

Под редакцията на
доц. д-р Светослав Риболов и доц. д-р Павел Павлов

Редакция на английски език:
ас. д-р Йоаннис Каминис

Художник на корицата и предпечатна подготовка:
Златина Карчева

Издание на:
© Богословски факултет при СУ „Св. Климент Охридски“
© Университетско издателство „Св. Климент Охридски“
www.unipress.bg

Адрес на редакцията:
Богословски факултет
на СУ „Св. Климент Охридски“
София 1000, пл. „Св. Неделя“ № 19
e-mail: bogoslovskamissal@gmail.com