

*Свилен Тутеков (Велико Търново)**

СВЕТОТАЙНСТВЕНИЯТ ЕТОС НА ИСИХАЗМА
(ЗА НЕОБХОДИМОСТТА ОТ СИМУЛТАНЕН ПРОЧИТ
НА СВ. ГРИГОРИЙ ПАЛАМА И СВ. НИКОЛАЙ КАВАСИЛА)

Svilen Tutekov (Veliko Tarnovo)

THE SACRAMENTAL ETHOS OF THE HESYCHASM
(TOWARDS A SIMULTANEOUS READING
OF ST. GREGORY PALAMAS AND ST. NICHOLAS CABASILAS)

Abstract: The study demonstrates the need for a simultaneous reading of St. Gregory Palamas and St. Nicholas Cabasilas as a hermeneutical prerequisite for approaching the sacramental ethos of the Hesychasm. The juxtaposition of the two great Hesychast theologians has become the “norm” of the 20th c. research tradition, the result of one-sided readings and “reductionism.” This opposition is usually articulated by means of the alleged antinomy of Christological sacramental spirituality and Hesychast ascetic practice (keeping God’s commandments, practicing unceasing prayer and silence), on the one hand, and the mystical contemplation of the imperishable light, on the other. In this interpretative narrative of Hesychast theology and spirituality, there is no room for the sacramental hermeneutic of the life in Christ. The deconstruction of this narrative will prove necessary if one undertakes a simultaneous reading of St. Paul, Gregory Palamas and St. Nicholas Cabasilas, who conceptualise the sacramental and ascetical aspects of the life in Christ in their organic unity.

The Simultaneous Reading is introduced as an important hermeneutical principle through which Hesychast theology and spirituality can be explored “free of” one-sided reductionist interpretations. A key premise of this hermeneutical approach is the concept of “sacramental Hesychasm” proposed by Stavros Giagkazoglou, through which postmodern theological dichotomies are overcome: Christology-pneumatology, sacraments-asceticism, institution-charisma, communal-personal ethos, eucharistic assembly-celebratory prayer, etc. In this horizon, the sacramental and ascetical aspects of the life in Christ are experienced and understood in their organic unity and interpenetration. The Simultaneous Reading of St. Gregory Palamas and St. Nicholas Cabasilas is both a hermeneutical prerequisite and an ecclesial criterion for the hermeneutical approach to the Hesychast theology and ethos. In this key, all the elements of the Hesychast ethos can be understood as charismatic fruits of sacramental participation in the body of the Church: the asceticism is the personal existential effort to preserve the grace received in the sacraments, and all its elements are charismatic fruits of the Eucharistic ethos of the Church. Thus asceticism acquires a distinctly Eucharistic connotation, the contemplation of the incorruptible light is seen as the basis of Eucharistic Christophany, and deification proves to be the transfiguration of human life in a Eucharistic Christ-like existence. The author’s conclusion is that the simultaneous reading of St. Gregory Palamas and St. Nicholas Cabasilas affirms the principle of the unity and perichoresis of the sacramental and ascetical life as a hermeneutical key to understanding the Hesychast theology and spirituality.

Keywords: *St. Gregory Palamas, St. Nicholas Cabasilas, sacramental hermeneutics, hesychast theology, ecclesiology, life in Christ, Divine Eucharist, sacramental ethos, ascetic life, deification.*

* **Свилен Тутеков** – доцент, доктор, катедра „Библейско и систематическо богословие“, Православен богословски факултет, Великотърновски университет „Св. св. Кирил и Методий“, s.tutekov@ts.uni-vt.bg

Освещаващата и претворяваща сила в Евхаристията

През втората половина на 20. век интересът към исихастското богословие и духовност доведе не просто до тяхната ревитализация, а в голяма степен ги направи *нормативни* за православната идентичност. Разбираемо, повечето от изследванията проблематизират преди всичко *богословската реакция* на св. Григорий Палама на монаха интелектуалец Варлаам и особено на *критиката* му срещу исихастката практика на *ноетичната* молитва и харизматичния опит от съзерцанието на *нетварната светлина*. Тъкмо тази полемика става херменевтичният контекст за *реконструкцията* на паламитското богословие и за *рецепцията* му в традицията след 14. в. Вследствие от доминирането на този контекстуален прочит спецификата на паламитското богословие обикновено се обяснява посредством няколко характерни белега: *приоритет* на църковния опит пред всеки интелектуален подход към богословската истина; исихастското учение за *ноетичната* молитва и нейния психосоматичен метод; *различаване* на неприсъщата Божия същност от причастните Божии енергии, *нетварния* характер и значението на Таворската светлина, просветлението, боговиждането и единението на човека с Бога, т.е. обожението по благодат¹. Богословието на св. Григорий Палама е потвърдено на съборите от 1341, 1351 и 1368 г. като автентичен израз и продължение на православното предание (Радовић 2001: 87–96). На неопатристичен език може да се каже, че днес то е *успешно реконструирано* и е основен аргумент в богословското обосноваване на своеобразността на православното богословие, за разлика от Запада. Дали поради историографски ориентираната херменевтика на т.нар. патристични изследвания, или поради нуждата от полемични аргументи св. Григорий Палама се представя преди всичко като „богослов на догматите, който е съсредоточил учението си върху различаването на същността от енергиите, или като учител на ноетичната молитва, или като защитник на исихастите“ (Γιαγκάζογλου 2001: 52)². Естествено тази представа е релевантна, но тя често прикрива един особен вид „редукционизъм“, в който *полемичните* теми в паламитското богословие са отчуждени или поне „дистанцирани“ – съзнателно или подсъзнателно – от *светотайнствения етос* на исихазма. Нещо повече, историографската херменевтика дори настоява – и това присъства експлицитно у много западни автори – че учението на св. Григорий Палама е лишено от библейско и светоотеческо основание и е своеобразно връщане към неоплатоническата метафизика на Псевдо-Дионисий Ареопagit (Λουδοβίκος 1999: 233 и сл.). В тези интерпретации богословието на нетварните енергии и на обожението се мисли независимо от *христологията* (Λουδοβίκος 2010: 30–31), а исихастката практика на *очистването, просветлението и боговиждането* – извън светотайнствения контекст на живота в Христа³.

С други думи *онтологията на благодатта* се артикулира в категориите на философския тип метафизика, а харизматичната феноменология на живота в Христа – в дискурса на анагогичната екстатично-съзерцателна мистика (Λουδοβίκος 1999: 232 и сл.). Във всеки случай споменатият *редукционизъм*

¹ Съществува огромна библиография, в която може да се открие систематична реконструкция на паламитското богословие, където тези основни елементи са пространно анализирани. Вж. напр.: Meyendorff, J. (1959). St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe. Paris: POINTS; Νέλλα, Π. (1975). Η περί δικαιοσύνης διδασκαλία Νικολάου του Καβάσιλα. Πειραιεύς; Νέλλας, Π. (1968). Προλεγόμενα εις τήν μελέτην Νικολάου του Καβάσιλα. Αθήναι; Meyendorff, J. (1974). Byzantine Hesychasme: historical, theological and social Problems. London: Variorum Reprints; Νέλλας, Π. (1983). Λύτρωση ή Θέωση, στο: *Σύναξη*, № 6, ΑΝΟΙΞΗ; Керн, архим. К. (1994). Антропология святого Григория Паламы. Москва: Паломник; Meyendorff, J. (1998). A Study of Gregory Palamas. New York: SVS Press; Радовић, А. (2001). Значај Светогорског (око 1340.) и Саборског Томоса (1351.) за богословје. – У зборнику: *Свети Григорије Палама у историји и садашњости*. Србиње–Острог–Требиње, 19–20–21. октобар 2001. Врњачка Бања: Интерклима, 87–96; Γιαγκάζογλου, Στ. (2001). Κοινωνία θεώσεως. Αθήνα; Λουδοβίκος, π. Νικ. (2010). Ο μοχθος της μεθοχης (Είναι και στον Γρηγόριο Παλαμά και τον Θωμά Ακινάτη). Αθήνα; Кривошеин, архиеп. Василий (2011). Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы. В: *Богословские труды*. Нижний Новгород: Христианская библиотека, –752 с.; Каприев, Г. (2011). Византийска философия. София: ЛиК; Радовић, А. (2012). Тајна Свете Троице по светом Григорију Палами. Цетиње: Светигора. Вж. и сборника, посветен на богословието на св. Григорий Палама: ΟΥΣΙΑ, ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ, ΕΝΕΡΓΕΙΑ (2013): Аспекти мисли Григорија Паламе (съст. М. Кнежевић, Београд: Универзитет, ПБФ, Институт за геолошка истраживања, 588 с.). Манτζаридис, Г. (2016). Паламика. София: Омофор.

² Всички преводи на български език в текста са на автора. – Бел. ред.

³ На този подход се противопоставят о. Йоан Майендорф, еп. Атанасий Йевтич, Георгиос Манτζаридис и Ставрос Ягазоглу. Вж. Майендорф (1995: 139–142); Јевтић (1990), 174; Манτζαρίδου (1973); Γιαγκάζογλου (2001).

зъм в изследването на паламитското богословие и духовност създава възможност те да се използват като *аргумент* в апологията на редица модерни и постмодерни богословски „дихотомии, като например отчуждението на христологията от пневматологията, противопоставянето на *личност* и *природа* в плана на антропологията, на *институцията* и *харизмата* в плана на еклисиологията и най-вече – на *светотайнствения* и *подвижническия етос* в живота на Църквата“. Тъкмо това налага да предложим още един методологически шрих към парадигмата на светотайнствения исихазъм. Естествено в традицията на съвременното православно богословие могат да се посочат редица примери за преодоляване на редуционисткия наратив за паламизма, които имат за свой хоризонт *светотайнствения исихазъм* (изразът е на Ставрос Ягазоглу)⁴. Има за цел да обозначи и друга херменевтична парадигма на паламитското богословие и духовност, която подчертава неговите *еклисиологични* предпоставки и органичния *синтез* на светотайнствения и подвижническия етос (Γιαγκάζογλου 2001: 425–455). В този смисъл целта на настоящия текст е да предложи още една стъпка в херменевтичното доближаване до богословския етос на исихазма в този ключ, като се посочи необходимостта от *симултанно четене* на двамата велики богослови на исихазма – св. Григорий Палама и св. Николай Кавасила.

1. Св. Григорий Палама или/ и св. Николай Кавасила?

Класически пример за интерпретирането на исихазма извън контекста на светотайнствената феноменология на живота в Христа е наложилото се *противопоставяне* между св. Григорий Палама и св. Николай Кавасила, при което се подчертават не само техните дискурсивни, но и същностни различия. Това противопоставяне обикновено се свежда до въпроса: „*Бил ли е св. Николай Кавасила исихаст?*“ (Βασίλειου 1984: 203–222)⁵, но корените му се отнасят към *фундаменталната* неспособност на мнозина, преди всичко западни изследователи, да промислят исихасткия етос в ключа на *светотайнствената херменевтика*. Доминирането на историографския метод в изследванията на исихастките спорове налага почти като правило *несимултанното четене* на двамата велики богослови от 14. в. и постепенно създава *наратива* за два различни типа богословски синтез, изградени върху различни *богословски* предпоставки и *сотириологични* перспективи. Въпреки риска от опростяване различията могат да бъдат представени обобщено:

А) Редица западни богослови настояват, че учението на св. Григорий Палама и въобще исихастското богословие и практика са лишени от *христологична основа*. Според тях св. Николай Кавасила реагира на това „умалвяване“ на христологията и категорично се противопоставя на исихастите, като подчертава христологичните и еклисиологичните основи на мистичния богословски опит (Γιαγκάζογλου 2010: 170). Той не проблематизира и не предлага дефиниция на различието между същността и енергиите у Бога и остава дистанциран спрямо общоприетата паламитска тематика (Каприев 2011: 415). Това обяснява защо в текстовете на св. Николай Кавасила трудно могат да бъдат открити основните теми на паламитското богословие и духовност и затова неговият богословски синтез се оценява преди всичко като *христологичен* и *светотайнствен* – определение, което трудно може да се отнесе към учението на св. Григорий Палама. Като обобщава тези оценки, проф. Георги Каприев отбелязва, че „отношението на Кавасила към паламизма е предмет на спор, където мненията варират от *утвърждаване* на пълно духовно тъждество с Палама, въпреки някои незначителни различия, до *извеждане* на един откровен антиисихазъм, при което декларираната причастност към паламизма има само политическо-номинален характер“ (Каприев 2011: 415). Тази констатация е по-скоро признание за неспособността на повечето западни изследователи да се доближават до вътрешната структура и етос на исихастското богословие по *органичен начин*. Във всеки случай изследванията на паламитските спорове и въобще на византийската богословска мисъл на 14. в. създават наратив (често пъти силно *идеологизиран*), който представя ученията на св. Григорий Палама и на св. Николай Кавасила като два принципно различни типа *богословски синтез*. Съгласно този наратив исихасткият подвижнически

⁴ Вж. Γιαγκάζογλου (2001) и Λουδοβίκος (2010).

⁵ Свети Николай Кавасила ясно изразява негативното си отношение спрямо противниците на св. Григорий Палама и явно се дистанцира от тях. Вж. Νικόλαου τοῦ Καβάσιλα, Κατὰ τῶν τοῦ Γρηγοῦ ἀληρημάτων λόγος (PG 148).

етос се представя като *автономизирана система* на аскетична етика извън светотайнствено-харизматичния контекст на живота в Христа. В случая въпросът защо в *За живота в Христа* не присъстват експлицитно важните за исихастите теми за пазенето на Божиите заповеди, за трите степени на духовното възхождение и за мистичния опит от съзерцанието на нетварната светлина звучи по-скоро логично⁶. Несъмнено наложилата се интерпретативна парадигма води до противопоставянето на двамата велики богослови. В нея обаче не се вземат под внимание поне два факта: 1) независимо от доминиращите у западните изследователи представи епицентър на паламитското учение за нетварните енергии остава *христологията* (Γαγκάζογλου 2010: 175) и 2) тя е резултат от херменевтика, която мисли светотайнствения и подвижническия живот като *автономни реалности*.

Съгласно тази парадигма св. Николай Кавасила поставя в центъра на живота в Христа *тайната на Църквата*, докато св. Григорий Палама основава приемането на Божията благодат в *извънсветотайнствена атмосфера*, т.е. опита от различните степени на исихастското възхождение по пътя от очистването през просветлението до обожението. Обикновено позицията на св. Николай Кавасила се интерпретира като реакция срещу „спиритуализма“ на исихастката духовност, което води до заключението, че той представя живота в тайнствата като *христоцентрична духовност* на вярващите в света (по-подробно вж. Borodine-Lot 1958; Bobrinskoy 1966). Той поставя акцент върху общото участие на вярващите в евхаристийното тяло на Църквата в противовес на св. Григорий Палама, за когото приоритет е съзерцанието на нетварната светлина от тези, които са извървели пътя от очистването до обожението, т.е. от *избраните*. За разлика от този предполагаем „спиритуалистки мистицизъм“ на исихастите, който нерядко се приписва на св. Григорий Палама, богословското дело на св. Николай Кавасила обикновено се интерпретира като *съсредоточаване* на живота в Христа в тайнствата на Църквата, което неизбежно води до „дистанциране“ от аскетичния етос и мистичния живот като „автентичен“ път към Бога (Каприев 2011: 416). Очевидно този наратив е последица от неразбирането на *еклисиологичните* предпоставки на паламитското богословие, а това има екзистенциални последици за исихастката антропология и етос.

Б) Противопоставянето на св. Григорий Палама и на св. Николай Кавасила обикновено се аргументира в контекста на дихотомията *светотайнствен – подвижнически живот*. В ключа на тази дихотомия исихастката духовност се описва като „постижение“ на монасите, които (като „избрани“) водят аскетичен живот и чрез спазването на заповедите, изцеляването на страстите и практиката на ноетичната молитва могат да постигнат *непосредствено съзерцание* на нетварната божествена светлина. В тази интерпретация на исихасткия етос аскетичният живот се свежда главно до неговите нормативно-инструментални аспекти и остава отчужден от тайнствата на Църквата в рамките на една „терапевтична, монашеска интерпретация на еклисиологията“ (Γαγκάζογλου 2010: 170). Това дава основание богословието на св. Николай Кавасила да се разбира като *христоцентрична духовност* на вярващите в света с акцент върху литургичната и светотайнствена духовност. Така неговият евхаристичен подход към еклисиологията като правило се противопоставя на монашеския аскетичен етос (Congourdeau 2004: 201–207). Затова в много изследвания противопоставянето на двамата богослови се формулира в ключа на еклисиологичната дихотомия: св. Николай Кавасила предлага *светотайнствена еклисиология* и литургично благочестие, докато св. Григорий Палама осмисля исихасткия опит и практика в една еклисиология, която поставя като цел на духовния живот спазването на заповедите и ноетичната молитва като аскетичен път, по който се достига до съзерцанието на Божията слава⁷. В това противопоставяне Ставрос Ягазоглу вижда напрежение между *христологията* и *пневматологията*: христологията се отнася към светите тайнства и към конституирането на събитието на Църквата като Тяло Христово, докато пневматологията изразява разнообразните прояви на Божията благодат в личности-

⁶ Освен това неговата теза за ноетичното съзерцание на Бога като възможно единствено в *бъдещия живот* (EXZ 6, 649BC) се изтъква като поредното му противопоставяне на паламитското богословие на нетварната светлина.

⁷ Довеждането на тази апория е предпоставка в съвременното православно богословие да се говори за два типа еклисиология – *евхаристийна* и *терапевтична*, като втората се обосновава изключително във връзка с исихасткия духовен опит и аскетическата практика. По-подробно вж. Василадис 2006: 31–50.

те на вярващите и преди всичко тяхното просветление и обожение (Παγκάζουλου 2001: 53). Противопоставянето в крайна сметка води до разделянето на светотайнствения от подвижническия етос като два аспекта на живота в Христа като единно еклисиално събитие.

Отчуждаването на подвижническия етос от светотайнствената онтология на Църквата в действителност води до изкушението на „платонизиращата“ духовност от оригенистки тип, която като правило създава антагонизъм между подвига и тайнствата и дори два различни типа еклисиология. В плана на еклисиологията това води до „автономизирането“ на харизматичните прояви на живота в Христа от светотайнствения живот на Тялото Христово като *топос* на този живот. Екзистенциалната последица на тази дихотомия в плана на антропологията е разделението между личност и природа като последно убежище на постмодерния богословски персонализъм (Λουδοβίκος 1999: 300–325). Това обяснява „навика“ на мнозина съвременни православни богослови да аргументират антропологията на обожението единствено в ключа на учението за нетварните божествени енергии, без да вземат предвид христологичната тайна на *въипостазирането* в хоризонта на светотайнствената онтология. Въобще в модерния и постмодерния наратив за паламизма исихасткият аскетичен етос и известният триптих на духовния живот – *очистване, просветление и обожение* – са отчуждени от *светотайнственото* съществуване като *топос* и *τροπος*, по който се дарува животът в Христа.

В) Противопоставянето на св. Григорий Палама и св. Николай Кавасила е само свидетелство за *апоориите*, които съпътстват преоткриването на паламитското богословие и усилието за съживяване на филокалийното предание през миналото столетие. Несъмнено такава апория е напрежението между аскетично-харизматичния и светотайнствения живот на Църквата, което често се представя като „вкоренено“ в паламитското учение за ноетичната молитва и просветлението⁸. Тази апория не е „дискурсивен“ или „херменевтичен“ детайл, а разкрива ключовия богословски и екзистенциално-соотириологичен въпрос дали светите тайнства и проявите на харизматичния живот на вярващите са два „независими“ аспекта в живота на Църквата? Това е само друга формулировка на въпроса: дали евхаристийното конституиране на църковното тяло и животът в тайнствата могат да се мислят „независимо“ от аскетичния праксис и от харизматичните прояви на живота в Христа. Дали исихастката практика на трите степени на духовното усъвършенстване и опитът от обожението са нещо различно от светотайнствения живот? Дали Иисусовата молитва, или ноетичната молитва, има за основа само в *словесната служба* и дали виждането на нетварната светлина има връзка с Христовата светлина чрез тайнствата и най-вече чрез Евхаристията? Накрая това поставя въпроса дали харизматичният живот на монасите и литургичното благочестие на вярващите в света могат да бъдат богословски оправдани с оглед някаква особена „икономия на избраните“? Обобщено *апоориите* са само аспекти на основния въпрос за екзистенциално-соотириологичното *значение* на светите тайнства за аскетичната практика на духовния живот и неговите харизматични прояви, т.е. за *светотайнствените* основи на исихазма. От своя страна, *апоориите* поставят и радикалния въпрос дали аскетичният път на духовното усъвършенстване и харизматичният опит от просветлението и обожението са автентична „духовна“ реалност, ако не са харизматичен плод от *светотайнственото съществуване* в църковното Тяло Христово? Богословски релевантни отговори на тези въпроси са възможни, само ако исихасткият етос бъде осмислен в резултат от херменевтичното доближаване до богословието на св. Григорий Палама и на св. Николай Кавасила „освободено“ от редуccionисткия подход на модерната и постмодерната схоластика. Тяхното *симултанно четене* е несъмнено важна херменевтична процедура за освобождаването от бинарната логика на споменатите апоории и дихотомии. В условията на такава херменевтична процедура е възможно дарът на светотайнственото съществуване да бъде промислен като *основание* и *предел* на подвига, а самият подвиг – като лично екзистенциално усилие и борба за *запазването* на този *дар* (ΕΧΖ 1, 501В). В случая принципната патристична позиция гласи: животът в Христа е *дар*, който изцяло се дава в тайнствата, а подвигът има своето екзистенциално основание в евхаристийното съществуване и се преживява като *евхаристийна ортопраксия* (Λουδοβίκος 2002: 173–174). Това е смисълът на предложената от Ставрос Ягазоглу синтагма *светотайнствен исихазъм*, която пределно

⁸ Подробен анализ на тази тема има у Παγκάζουλου 2001: 42–455.

адекватно изразява светотайнствения логос на аскетичната практика и подвигът на духовното напредване в живота в Христа като ороси на исихасткия етос (Јагазоглу 2001: 51–65).

2. Симултанното четене – път към светотайнствения исихазъм

Дори беглият поглед върху изследванията на двамата велики богослови показва, че противопоставянето на св. Николай Кавасила и исихастското богословие е станало *нормативно*. Напразно Василий Татакис, М. Лот-Бородин, о. Йоан Майендорф, Панайотис Нелас и други православни богослови се опитват да го представят като „паламит“ и „исихаст“ (Майендорф 1995: 140; Βασιλείου 1984). От друга страна, усилията на автори като Георгиос Мандзаридис, митр. Амфилохий Радович, еп. Атанасий Йевтич, Ставрос Ягазоглу и о. Николаос Лудовикос да подчертаят светотайнствените основи и контекст на исихастското богословие и етос също остават маргинализирани. Според о. Йоан Майендорф между св. Григорий Палама и св. Николай Кавасила „в действителност съществува пълно единство на вдъхновение и цел: да потвърдят, че общението с Бога в Христа чрез Духа е единствения истински смисъл на човешкия живот“ и тъкмо затова той настоява, че „дватама трябва да бъдат четени заедно“ (Майендорф 1995: 140)⁹. Очевидно можем да говорим за *два различни богословски подхода* с един и същ *източник* и *средоточие*: общият източник се отнася към библийската христология и в общото литургично предание на светоотеческата мисъл. Независимо дали богословската мисъл има за изходна точка тайната на троичния персонализъм (св. Григорий Палама), или от иконичността и христообразността на човека (св. Николай Кавасила), тяхното общо място несъмнено е христологията, т.е. Тайната Христова като всетайна на Църквата, проявена в Евхаристията (Гайћ 2017: 56–57). Тъкмо в тази перспектива те и двамата подчертават тайнството на Евхаристията като средоточие и усъвършенстване на всички тайнства в тялото на Църквата и обосновават онтологията на боговиждането и преобразяването на целия човек в подвига на спасението в една подчертано *евхаристийна перспектива* (Λουδοβίκος 1999: 219–245). Симултанното четене на двамата богослови ясно показва органичното единство и взаимна кохерентност в самия *логос* на тяхното богословстване. Един от структурните елементи на тази кохерентност е именно органичният *синтез* на светотайнствения и подвижническия живот, който конституира етоса на живота в Христа.

А) От една страна, богословието на св. Григорий Палама несъмнено свидетелства за *светотайнствените основи* на аскетичната практика на исихазма, а следователно и за органичното единство и *перихоресис* на светотайнствения и подвижническия живот (Тутеков 2013: 342–367). За него това са два „неделими“ аспекта от живот на Църквата като Тяло Христово и *общност на обожението* (κοινωνία τῆς θεώσεως)¹⁰. В тази перспектива той обосновава учението за несътворената светлина и просветлението, за ноетичната молитва и безмълвието, за борбата със страстите и очистиането на сърцето, за мистичния опит от боговиждането и обожението като „елементи“ на светотайнствено-подвижническия живот (Παγκάζογλου 2001: 425–455). Не случайно в неговите пастирски беседи като архиепископ на Солун почти не присъстват полемичните теми за несътворените божествени енергии и богословски аргументи относно исихастката практика на умната молитва и безмълвието, а преди всичко свидетелства за светотайнствения живот на Църквата като основа и цел на всяко духовно усилие за общение с Христос.

От друга страна, безспорно е, че в текстовете на св. Николай Кавасила присъстват основните предпоставки на паламитското богословие: реалното присъствие на живия Бог, действието на благодатните нетварни божествени енергии в контекста на един подчертано *христологичен синергизъм* и реалното *преобразяване* на човека чрез благодатта, което предполага цялостното му (ноетично, душевно и телесно) *съдействие*¹¹. Макар привидно да остава дистанциран от исихастките спорове,

⁹ Всъщност св. Николай Кавасила дори написва кратък, но яростен памфлет срещу антипаламита Никифор Григора и явно е вземал страна в спора. Основните му богословски трудове са замислени като скрит манифест срещу идеологията на хуманистите, много от които са негови лични приятели.

¹⁰ Вж. св. Григорий Палама, *Аподиктично слово* 2, 78; Мандзаридис 2016: 207–211; вж. също Παγκάζογλου 2001: 425–455.

¹¹ Вж. Vobrinsky 1993: 6–43.

св. Николай Кавасила изгражда своя христологичен светотайнствен синтез в концептуално съзвучие с основните предпоставки на паламитското богословие. В тази връзка Ставрос Ягазоглу твърди, че богословието на св. Григорий Палама за *разликата* между същност и енергия, за *несътворения характер* на Божията благодат, за възможността за съзерцание и за нуждата от подвиг и синергия, са „основна предпоставка за развитието на светотайнственото богословие на св. Николай Кавасила“ (Γαγκάζογλου 2010: 174)¹². Без тази предпоставка цялото евхаристийно-светотайнственото богословие остава *символизъм*, а не *реализъм*, което би обезсмислило синтагмата: *Църквата се означава (= σημαίνεται) в тайнствата* (ΕΤΛ Беседа 38. (452CD); вж. Джорджевич 2011: 173–185), която изразява същността на светотайнствената, или евхаристийната еклисиология. В същото време в съчиненията св. Николай Кавасила могат да се срещнат любими на исихастите изрази като „дръзновение към Бога“, „живот в безмълвие“, „пазене на ума“, „очистване на сърцето“, „търсене на Божията правда“, „помисли, подобаващи на тайнствата“, „помнене на Бога“, „преобразяване от слава в слава“ и т.н., които са интегрирани в опита от светотайнственото съществуване на човека в Христа¹³.

Очевидно противопоставянето на двамата богослови е резултат от неразбирането, от една страна, на христологичния и екзистенциално-сотириологичния смисъл на учението за нетварните енергии, а от друга – на органичното единство на светотайнствените и аскетичните аспекти на *живота в Христа*. Според о. Йоан Майендорф и двамата богослови свидетелстват за една и съща реалност на живота в Христа: това, което св. Григорий Палама отстоява *понятийно*, св. Николай Кавасила описва като *екзистенциална реалност*. Двата по различен начин са „казали последната дума на една дълга историческа дискусия със западната богословска мисъл, определили са проблемите и са дали отговори като в догматически, еклисиологичен, така и в светотайнствен и сотириологичен план“ (Γαϊή 2017: 56). Тяхното симултанно четене позволява концептуализирането на опита от живота в Христа в един синтетичен богословски дискурс, в симфонията на догматическата акривия и екзистенциалната проникновеност е не просто възможна, но и *императивна*. Тази симфония е и херменевтичното условие за органичното промисляне на исихасткия етос едновременно като *светотайнствена ортопраксия*, и като екзистенциално-аскетично усилие за светотайнственото участие в живота в Христа. В следването на този подход могат да бъдат формулирани основни предпоставки на светотайнствения исихазъм и *светотайнствените основи* на исихасткия етос.

3. Отвъд апориите

А) За исихастката антропология животът в Христа е единно *еклисиално събитие*, в което няма място за същностно разделение между духовността на монасите и благочестието на вярващите в света. В този смисъл е недопустимо исихасткият етос да бъде артикулиран в ключа на някаква „двойствена етика“ – *монашеска* и *светска*, а преди всичко като *живот в Христа*, който може да бъде живян от *всеки* член на църковното тяло. Тази перспектива определя мисълта и на двамата наши богослови. Свети Григорий Палама не мисли пълнотата на живота в Христа като особена „привилегия“ на някакъв малък елит от монаси отшелници (Songourdeau 2004: 201). Аскетичната практика и харизматичното богатство на живота в Христа не е предназначен за някакъв „духовен елит“, т.е. за *избрани* в Тялото Христово (каквито са монасите отшелници), а от всички членове на това тяло. Крайната цел на духовния живот е придобиването на *съвършената любов* (τελεία ἀγάπη), която е постижима за всички християни: отшелниците я придобиват най-вече чрез въздържание, безмълвие и трезвение, а вярващите в света – като *употребяват нещата от този свят чрез пазенето на Божиите заповеди* (Γαγκάζογλου 2001: 425–455). В същата перспектива св. Николай Кавасила отнася етоса на живота в Христа към *съвършената любов*, която е възможна на *всяко място* и във всяка житейска ситуация, защото неин единствен критерий е *общението* с Христос и с ближните в тялото на Църквата (ΕΧΖ 6, 657D – 660A).

¹² Георги Каприев също е съгласен, че „различаването между същност и енергия стои обаче в основата на всичките му изказвания“. – Каприев 2011: 415.

¹³ Според о. Йоан Майендорф „много пасажи от *За живота в Христа* са парафрази на *Триади-те* на Палама“. – Майендорф 1995: 140.

И двамата богослови на исихазма осмислят нравствения праксис като път за придобиване на *свършената любов*, защото именно *делата на любовта* проявяват съдържанието на живота в Христа (EXZ 7, 725B). Исихастското богословие подчертава особеното значение на *непрестанната молитва* за живота в Христа и това е общо място и за св. Григорий Палама, и за св. Николай Кавасила. В исихастския богословски дискурс практиката на непрестанната умно-сърдечна молитва има своето *антропологично* основание в традиционното библейско разбиране за *сърцето* (*καρδιά*) като средоточие на *цялото* човешко съществуване и *топос* на срещата с Бога. Това положение е валидно и за двамата наши богослови, независимо дали тяхното богословстване носи печата на *догматико-аскетичната полемика* (св. Григорий Палама), или експлицира светотайнствения контекст на живота в Христа (св. Николай Кавасила). В действителност зад привидните дискурсивни и концептуални различия (които повечето западни изследователи преакцентират) се разкрива същностното *единство в подхода* и на двамата при радикалното преодоляване на интелектуалния елитаризъм и спиритуализъм не само на Ориген и Евагрий, но и на Варлаам и Акиндин (Γαγκάζογλου 2010: 175). В този смисъл практиката на *непрестанната молитва* и *безмълвието* не са „привилегия“ на отшелническият живот и затова и двамата богослови на исихазма призовават *всички* – и мъже, жени, монаси и вярващи в света, образовани и неграмотни – да я практикуват *заедно* в тялото на Църквата. Практиката на безмълвието и ноетичната молитва са подвиг и възможност за всички – и монаси, и християни в света – единствено по мярката на *личните* възможности и *личната* харизма на всеки вярващ (вж. *Τριάδες* 2,2,20, τόμ. Α', 527–528). Не е случайно, че св. Григорий Палама съветва вярващите да практикуват умно-сърдечната молитва след участието в евхаристийното събрание (т.е. след светото причастие) именно като „аскетично запазване на обожавания дар, една форма на интериоризация на тайнството на Евхаристията, една литургия след Литургията“ (Γαγκάζογλου 2001: 452; вж. св. Григорий Палама, *Беседа* 16, 22; вж. също EXZ 6, 17–19). В този смисъл св. Николай Кавасила говори за молитвата като за харизматичен плод от живота в Христа, което е в съзвучие с настояването му, че този живот може да бъде живян от *всички*, независимо от техния пол, възраст, социално положение, професия и т.н. (EXZ 6, 657D–660A). Въобще в пастирските беседи на св. Григорий Палама и в *За живота в Христа* на св. Николай Кавасила, практиката на безмълвието, непрестанната молитва и аскетичният път към съзерцание на нетварната светлина остават възможност за *всички* вярващи, призвани да живеят живота в Христа като членове на църковното тяло Христово. Неизменното основание за етосното устройване на живота на вярващите обаче е участието в светотайнствения живот на Църквата и този принцип е валиден както в контекста на отшелническият живот и пастирското служение (св. Григорий Палама), така и в дискурса на богословстването в „света“ (св. Николай Кавасила).

Б) Симултанното четене на двамата велики богослови на исихазма недвусмислено показва, че те поставят участието в светотайнствения живот на Църквата като предел, мярка и критерий за живота в Христа, а следователно – за духовния подвиг, за аскетичната практика. Подвижническият живот не е нещо „независимо“ от евхаристийното събрание, а е път и начин за по-дълбокото общение на вярващите – и монаси, и тези в света – в живота на Църквата¹⁴. Всички елементи на аскетичната практика имат за свое последно основание и цел *участието* в харизматичното изобилие на живота в Христа, който извира от онтологията на светотайнственото съществуване в Църквата. В тази перспектива за исихастския етос пазенето на Божиите заповеди и животът според добродетелта е плод от *съдействието* с благодатта, която се придобива в *тайнствата на Църквата*: всички форми на *молитвата* са „продължение“ на *молитвата на евхаристийното събрание*, а *просветлението* и *боговиждането* са харизматични плодове от евхаристийната христофания (Тутеков 2013: 342–367). Известен факт е, че в беседите си като архиепископ на Солун св. Григорий Палама призовава вярващите към ежедневно-

¹⁴ Житието на св. Григорий свидетелства, че като игумен на манастира Евсигмен той насърчавал братята към подвизаване в добродетелта на общото богослужение. От друга страна той смятал *неучастието* на Варлаам в Евхаристия по време на неговото пребиваване на Изток за доказателство, че Калабрийският монах никога не е бил член на Православната църква (*Триади*, 3, 1, 5 (A, 619). Φιλοθεου Κοκκίνου. *Βίος Γρηγορίου Παλαμά*, 4, 13, εκδ. Νρήστου 1981: 114).

то причастяване със светите тайни на Божествената евхаристия¹⁵, тъй като – както настоява св. Николай Кавасила – след нея няма какво да се добави (EXZ 4, 3; 581C). Исихасткият етос култивира непрестанното участие в тайнството на Божествената евхаристия като *топос* на живота в Христа и това участие е не просто *морално*, а *екзистенциално условие* за живота в Христа, а следователно за всеки подвиг и духовно напредване по пътя на обожението. В тази перспектива богословстването на св. Григорий Палама за безмълвието, за съзерцанието на нетварната светлина и обожението, е не просто апология на многовековното исихастко предание, а и защита на самата *православна вяра*¹⁶. Това се потвърждава от факта, че исихасткото богословие разбира харизматичния опит от *просветлението* и *обожението* тъй като в хоризонта на светотайнствената онтология на живота в Христа.

В) Симултанното четене на св. Григорий Палама и св. Николай Кавасила прави възможно по-дълбокото осмисляне на синтетичния дискурс, в който исихасткото богословие артикулира феноменологията на обожението. В защитата на богословието на нетварните енергии св. Григорий Палама формулира традиционното православно разбиране за обожението като *несътворен дар на благодатта* (Мандзаридис 2016: 178–185), а въз основа на него св. Николай Кавасила определя ясно съдържанието на обожението като охристовление (Nέλλας 1983: 20). В този смисъл общата екзистенциална основа на богословието и на св. Григорий Палама, и на св. Николай Кавасила е *животът в Христа* (Γιαυκάζουλου 2010: 175). Синтагмата *живот в Христа* обобщава паламитското учение за *обожението*, разбрано като *охристовяване* на човешкото съществуване в светотайнствения живот на Църквата¹⁷. За исихасткия етос *обожението* не е навик на естественото подражание, способност или напредване на отделния човек (Јевтић 1990: 103–104), а е *несътворен дар* на благодатта, който се дава в пространството на *светотайнственото съществуване*, вкоренено в тайнството на Божествената евхаристия (Јевтић 1990: 103, Σωτηρόπουλου 1998: 153–165)¹⁸. В същия дух св. Николай Кавасила обосновава тази *евхаристийна* концепция за обожението като *охристовление*, човешкият ум, воля и плът стават *Христови*, т.е. *цялото човешко съществуване* се охристовява в тайнството на Божествената евхаристия, в която целият човек се *променя* (μετασκευή) по аналогия с евхаристийните хляб и вино (EXZ 4, 584 D-585A).

В полемиката си срещу Варлаам¹⁹ св. Григорий Палама настоява, че Таворската нетварна светлина може да се види дори като *осезаема* в опита от *просветлението*, което не е мистичен символизъм от платонически тип, а светотайнствен реализъм, харизматичен плод от евхаристийната христофания²⁰.

В тази светотайнсвена перспектива исихасткото богословие промисля и харизматичния опит от *просветлението*: вярващите могат да съзерцават Христос като *ипостасна светлина* в тайнството на Божествената евхаристия в по-голяма степен от апостолите на Тавор (св. Григорий Палама) и в този опит виждането на Бога е напълно реално предвкусване в живота на светиите (св. Николай Кавасила) (Congourdeau 2004: 201; Υευτοῦκα 1976: 256–268, 132) тъй като *евхаристийно просветление*. Затова и св. Николай Кавасила отнася харизматичния опит от просветлението изключително

¹⁵ Вж. например св. Григорий Палама. *Беседа* 16, 16; 17; 22; 8, 8; 38, 10; вж. също *Декалог на Христовото законодателство* 4 (PG 150, 1093D).

¹⁶ Св. Григорий Палама. *Православно изповядване на вярата*. Превод: Јевтић, еп. Атанасије. Христос – *Нова Пасха (Божанствена Литургија)*, кн. 2. Београд–Требиње, (2007), 268.

¹⁷ За св. Николай Кавасила обожението в Христа има за свое най-дълбоко основание промяната (μετασκευή) на човека в тайнството на божествената Евхаристия. Вж. EXZ 4 (597B).

¹⁸ Варлаамовият концепт за обожението като естествено подражание и хабитус е в същността си отричане на тази евхаристийно-светотайнсвена концепция за обожението.

¹⁹ За Варлаам и светите тайнства, и литургичният живот на Църквата не са нищо друго, освен „символични представи“, които водят към умопостижими и нематериални архетипи. Според него най-съвършеното знание е съзерцанието на сътворените биващи, което зависи от човешките природни способности.

²⁰ Свети Григорий Палама подчертава, че чрез причастяването с обожената човешката природа на Христос вярващите могат да видят тази светлина вътрешно, тъй като в тайнството на божествената Евхаристия те са се съединили със Самия Христос (Τριάδες 1,3,38, Α', 449). В този смисъл виждането на ипостасната светлина има за свое основание евхаристийната христофания. Вж. Λουδοβίκος 1999: 240.

към тайнството на божествената Евхаристия, която е „светлина за вече очистилите се, очистително за очистващите се, учител за сражаващите се със зло и страстите“ (EXZ 4, 31). Следователно Божествената евхаристия е източник и предел на всеки харизматично-подвижнически опит в живота в Христа, независимо от стадия или степента на духовното напредване в този живот. За исихастското богословие етосът на живота в Христа извира от светотайнствената онтология на Църквата, а аскетичното съществуване се преживява като път и начин да сме *в единение по воля с Христа*, с Когото сме в единение по кръв, т.е. свхаристийно (EXZ 6, 641D).

4. Синергията на тайнствата и подвига

Симултанното четене на св. Григорий Палама и св. Николай Кавасила по безспорен начин доказва, че етосът на живота в Христа е проява на органичното единство на светотайнствения и подвижническия живот на Църквата. Този етос е плод от светотайнственото съществуване на човека в Христа, но харизматичните плодове на светотайнствената онтология се проявяват в пространството на аскетичното съществуване по пътя към обожението, или охристовлението. Ако благодатта се дава в тайнствата, то нейното запазване се постига чрез *подвига* и тъкмо този принцип на *светотайнственото даруване* и *запазване в подвига* на дара на живота в Христа св. Николай Кавасила ще превърне в структуроопределящ на своето богословие (EXZ 1, 520 C). Става дума за диалектичното отношение на тайнствата и аскетичното съдействие на човешката личност, за да може тя да приеме свободно и действено благодатта на тайнствата. В опита от живота в Христа се проявява *взаимопроникването* на светотайнствената онтология, на светотайнствения енергизъм със свободното съдействие на човека, с личното му екзистенциално усилие и да *запази* получения в тайнствата *дар* на благодатта. Ако обновяването и възстановяването на човешката природа се дава чрез благодатта, то личното приемане и усвояване на благодатта зависи от усилието на волята. Следователно аскетичното съществуване се състои в свободното съдействие на волята за *приемането* на Христос (EXZ 6, 641D), т.е. в свободното, отговорно приемане на *дара* на благодатта, получен в тайнствата като лична уникална църковна харизма.

Несъмнено и двамата велики богослови на исихазма подчертават светотайнствената основа и контекст на живота в Христа. Според св. Григорий Палама цялата икономия на спасението е възглавена (*συγκεφαλαιουμένης*) в тайнствата Кръщение и Евхаристия (Палама, *Беседа*, 60, 3), а според св. Николай Кавасила тайнствата на Църквата са *начините*, по които Тайната Христова става действена и конкретна в живота на Църквата²¹ и проявяват истинно живота на църковното тяло (ЕГЛ 11, 2. 10). В тази перспектива опитът от духовния живот в Църквата не може да бъде разбран извън *благодатта на тайнствата*, т.е. извън пространството на светотайнственото съществуване. Началото на тази икономия е тайнството на Кръщението като *тайнство на вътелесяването* (*μυστήριον τῆς ἐνσωματώσεως*), в което на човека му се дарува ново битие и ипостас по Христа (*ὑποστῆναι κατὰ Χριστόν*) (EXZ 1, 19; 504A). Тъкмо като начало на новото съществуване тайнството Кръщение е *начало* на живота в Христа и залог за осиновлението (EXZ 2, 106). Благодатта на Кръщението е светотайнствено превъзможване на биологичното съществуване и е неотстранима от човека, но в същото време тя е *екзистенциален призив* към човешката свободна воля за *съдействие* чрез *трудолюбието* на подвига (*φιλοτιμία*) (EXZ 1; 501B). Затова св. Григорий Палама нагостява, че новата твар и свободата от смъртта са ни дадени в Кръщението, но трябва да се *запазят* докрай чрез нашето приемане и съработничество, за да бъде осиновлението в Христа сигурно и неразруσιμο в бъдещия век на Царството.

След светотайнственото *обновяване* на човешкото съществуване чрез благодатта на Кръщението, тайнството на Евхаристията има смисъл на *харизматично участие* в живота на Самия Христос, когато вярващият вече не живее *своя* живот, а живота на Христос (срв. Гал. 2: 20, EXZ 1, 500CD). За

²¹ Според св. Николай Кавасила това се конституира от гъждествеността на енергиите на конкретното тяло на Господа и на тайнствата. Като следва отците и особено Златоуст, той учи, че съществува вътрешна идентичност между историческото тяло на Иисус и на Църквата, между енергиите на конкретното тяло на Господа и тайнствата. Вж. Νέλλας 1983: 31.

исихасткия етос тайнствата Кръщение и Евхаристия не са „символи“ (както мисли Варлаам), а са светотайнствени начини, по които божествената благодат реално оприсъствява Христос в живота на вярващия и прави възможно обожението му като богообразна и христообразна личност (Мандзаридис 2016: 185–207). Участието в божествената Евхаристия е участие във *въитостазираната* (ἐνυπόστατον) човешка природа на Христос²² и в този смисъл обожението е *другата страна* на Боговъплъщението. Когато говори за *претворяването* на евхаристийните дарове, св. Григорий Палама подчертава, че хлябът и виното в Евхаристията се *претворяват* в Тяло и Кръв Христови, като по този начин *даруват* участие в несътворените Божии енергии, които извършват това *претворяване* (Γιαγκάζουλου 2001: 444)²³. Тъкмо това е *евхаристийният критерий* за различаването между непричастната Божия същност и причастните божествени енергии, за което се е борил великият исихастки богослов. В крайна сметка той обосновава христорогично и пневматологично онтологията на благодатта, която се предава на човека чрез тайнствата на Църквата²⁴. Това означава, че паламитското богословие на нетварните енергии може да бъде разбрано докрай само в хоризонта на светотайнствения исихазъм.

Върху същата истина св. Николай Кавасила изгражда своята светотайнсвена онтология на живота в Христа и вижда в тайнството на Евхаристията *топоса*, в който божествените нетварни енергии проникват и променят човешката природа така, както мирото *прониква* алабастровия съд (ΕΧΖ 3; 572В). В случая христорогичният синергизъм потвърждава паламитското богословие на нетварните енергии в подчертано *светотайнствен контекст*, доколкото евхаристийното присъствие на Христос открива действието на благодатните нетварни божествени енергии, а светотайнственото вкореняване на тварното човешко съществуване в тях е залог за обожението.

Очевидно исихастското богословие вижда в евхаристийното общение с Христос основа и залог за духовния живот и етос. Затова и двамата велики богослови на исихазма определят най-дълбокия екзистенциален смисъл на подвига като *борба за запазването на това общение*, т.е. като труд и подвиг за запазване на светотайнствено придобития *дар* на живота в Христа. За исихасткия етос това аскетично усилие е едновременно достойното желание за общение с Христос и харизматичен плод от това общение – общение, което е светотайнствено, евхаристийно, но трябва да бъде запазено чрез аскетичното усилие в съдействие с благодатта на тайнствата. Така този етос - изпълняването на божествените заповеди и практикуването на добродетелите – придобива *евхаристиен смисъл и съдържание*. Подвижническият етос и добродетелта имат смисъл само като *приемане* на благодатта на тайнствата свободно, т.е. с любов и благодарение. Според о. Николаос Лудовикос тук не става дума за някакво „равновесие“ на светите тайнства и на подвига (както често се говори); животът в Христа означава *цялата благодат*, която го съставя изключително и напълно, е вече *дадена* в светите тайнства, докато подвигът има изцяло *евхаристиен смисъл* (Λουδοβίκος 2002: 173–174).

В отговор на неизказания дар на благодатта вярващият предлага цялото си съществуване на Бога чрез делата на любовта като плодове на подвига, чрез който човекът осъществява едно евхаристийно отношение с Бога. От друга страна, приемането на божествената благодат чрез светите тайнства не е някаква „процесуалност“, или „сакраментален алгоритъм“, а винаги предполага свободното съдействие и „отварянето“ на човека за светотайнственото присъствие и действие на Христос в пространството на човешкото съществуване (Γιαγκάζουλου 2010: 177). Същевременно Самият Христос тайнствено *съдейства* в човека, като предлага чрез Светия Дух „сила“ на онези, които се борят, а по думите на св. Николай Кавасила – Той *самият* се бори с нас като истински *Подвиготоложник* (ΕΧΖ 1, 8). Следователно пазенето на заповедите и придобиването на добродетелите не е *самоцел*, нито се постига

²² Акиндин е настоявал, че в тайнството на Евхаристията човекът участва в *божествената природа* на Христос, което св. Григорий Палама категорично отхвърля.

²³ Св. Григорий Палама разбира участието в Евхаристията като участие в обожената човешка природа на Христос и вярва, че хлябът и виното се претворяват в Тяло и Кръв, като даруват участието в нетварните енергии, които конституират самата основа на тайнството. Вж. *За нетварните енергии* 36. Именно затова Акиндин го обвинява в *несторианство*.

²⁴ Божията благодат, нетварната енергия на Бога, получавана „от Кръщението и чрез тайнствата“ (Ἀντιρρητικός 5, 75), идва от „светлото тяло“ (φωτιστικὸ σῶμα) на Спасителя (Τριαδὴς 1,3,25, τὸμ, Α', 436).

извън тайнствата и тялото на Църквата, нито пък без съдействието и помощта на Бога. Тъкмо това органично единство и взаимопроникване на светотайнствения и подвижническия аспект на живота в Христа проявява автентичния исихастки етос, който св. Григорий Палама и св. Николай Кавасила защитават. Целта на исихасткия живот е *приемането*, запазването и пълната причастност на нетварната благодат (Γαγκάζογλου 2010: бел. 54). Това означава, че подвижническият етос има своето основание и предел в светотайнствената онтология на живота в Христа. Напредването и възрастването в този живот е по мярката на отговора и съдействието от страна на човека на даруваната в тайнствата благодат, т.е. отговор на личната уникална църковна харизма, която го конституира като член на Тялото Христово. В този ключ православното богословие разбира *съдействието на човека за приемането и активирането* на божествената благодат, която се дарува в тайнствата, но винаги предполага екзистенциалната борба и подвиг на волята. Така исихасткият етос изразява опитно парадокса на *асиметричната христология*: благодатта на тайнствата се предлага като „инициатива“ и дар от страна на Бога, а приносът на човека е в неговото свободно и действено *приемане* на този дар и така човекът действа чрез благодатта на Светия Дух.

Органичното единство и взаимопроникване на светотайнствените и аскетичните аспекти на живота в Христа е автентично свидетелство на исихасткия етос за богословския смисъл на *синергията* на благодатта и свободата като основа на живота в Христа. В хоризонта на тази синергия на тайнствата и подвига целта на живота в Христа е усвояването, запазването и участието в Христовата благодат чрез тайнството на *новото раждане* (Кръщението), а всяка степен на живота в Христа се проявява като стъпало на усвояването на тази благодат, която дава своите харизматични плодове в живота на вярващите. Животът в Христа е непрестанна борба на кръстените за обновяване и запазване на чистотата на душата и тялото чрез пазенето на Божиите заповеди и придобиването на богоподобните добродетели чрез благодатта на Светия Дух. Въобще усъвършенстването и обожението на човека се осъществява чрез тайнствата, а благодатта, която се дарува в тях, е основа и предел на аскетичното съществуване, на всеки харизматичен плод от съдействието на подвига и благодатта. Синергийното освещение е израз на взаимопроникването на Евхаристията и подвига и тъкмо то открива „екзистенциалното и харизматичното измерение на еклисиологията като онтология на живота в Христа“ (Γαγκάζογλου 2010: 169).

Симултанният прочит на св. Григорий Палама и св. Николай Кавасила свидетелства за органичното единство и взаимопроникване на светотайнствените и подвижническите аспекти на живота в Христа. Става дума за перихоретичното съдействие на благодатта и свободата, за *светотайнственото* даруване на благодатта и нейното *лично* приемане от страна на вярващия, което проявява харизматичната феноменология на живота в Христа. За исихасткото богословие обаче това *взаимопроникване* не е теоретично положение, а опитна еклисиална реалност, в която етосът извират от светотайнственото съществуване, а то се проявява в харизматичното богатство на живота в Христа. Органичното единство и взаимопроникване на светотайнствените и подвижническите аспекти на живота в Христа определя синергийната структурираност и харизматичните прояви по пътя на духовното напредване до боговиждането и обожението.

Вместо заключение

Свети Григорий Палама и св. Николай Кавасила са засвидетелствали органичното единство на светотайнствения и подвижническия живот като мъдро правило на исихасткия етос. Това правило изразява най-дълбокия смисъл на синтагмата *светотайнствен исихазъм*, която може и трябва да бъде приета като сигнатура на един цялостен херменевтичен подход към исихасткия етос отвъд наложили се модерни и постмодерни богословски апории. В този подход симултанното четене на св. Григорий Палама и на св. Николай Кавасила е не само възможност, но и императив от ключово херменевтично значение. И ако св. Григорий Палама отстоява *богословските истини* на исихазма в полемиката срещу интелектуализма и безблагодатната духовност (Јевтић, 1990: 103), то св. Николай Кавасила приема богословския смисъл на исихазма по дълбоко *светотайнствен начин*. Макар и по различен път и в

различен богословски дискурс, те и двамата стават автентични свидетели на светотайнствения етос на исихазма като *евхаристийна ортопраксия* в живота на Църквата. В този хоризонт може да се оцени значението на св. Григорий Палама в традицията на светоотеческото богословие на нетварните енергии и обожението и приносът на св. Николай Кавасила за възраждането на светотайнствения живот и за основаването на православния христоцентричен хуманизъм. Тяхното симултанно четене остава императив не само заради нуждата от достоверно реконструиране на традицията, но и поради нуждата на съвременното богословие от етоса на светотайнствения исихазъм.

БИБЛИОГРАФИЯ/ REFERENCES

Извори/ Sources

- ЕТЛ (Тълкувание на божествената Литургия) = Νικολάου Καβάσιλα, Ἑρμηνεία τῆς θείας Λειτουργίας, in: J.-P. Migne (ed.). *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, vol. 150. Paris: Imprimerie Catholique, 1865, coll. 368–492.
- ЕХЗ (За живота в Христа) = Νικολάου Καβάσιλα, Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς, in: J.-P. Migne (ed.). *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, vol. 150. Paris: Imprimerie Catholique, 1865, coll. 493–725.
- Св. Григорий Палама. Православно изповядване на вярата. Превод: Јевтић, еп. Атанасије. Христос – *Нова Пасха (Божанствена Литургија)*, кн. 2. Београд–Требиње, 2007. [Sv. Grigoriy Palama. Pravoslavno izpovyadvane na vyarata. Prevod: Yevtich, ep. Atanasiya. Hristos – *Nova Pasha (Bozhanstvena Liturgiya)*, кн. 2. Beograd–Trebinye, 2007.]
- Γρηγόριος Παλαμάς, Ἀντιρρητικοὶ πρὸς τὸν Βαρλαάμ (ἢ πρὸς Ἀκίνδυνον), ἐν: *Patrologiae Graecae*, τόμ. 151, ed. J.-P. Migne. Paris: Imprimerie Catholique, 1865.
- Γρηγόριος Παλαμάς, Τριάδες ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἠσυχάζόντων, τόμ. Α', 436, ἐν: *Patrologiae Graecae*, vol. 150, ed. J.-P. Migne. Paris: Imprimerie Catholique, 1865.
- Νικολάου τοῦ Καβάσιλα, Κατὰ τῶν τοῦ Γρηγοῦρα ληρημάτων λόγος, in: J.-P. Migne (ed.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, vol. 148. Paris: Imprimerie Catholique, 1865, coll. 667–732.
- Φιλοθέου Κοκκίνου, Βίος Γρηγορίου Παλαμά, 4, 13, ἐκδ. Π. Χρήστου, Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας (ΕΠΕ), τ. 9. Θεσσαλονίκη: Ἀποστολική Διακονία, 1981.

Изследвания/ Studies

- Василиадис 2006:** Василиадис, П. Евхаристийска и исцелителна духовност. – In: Василиадис, П. *Lex Orandi*. Крагујевац: Каленић. [Vasiliadis 2006: Vasiliadis, P. Evharistijska i isceliteljna duhovnost. – In: Vasiliadis, P. *Lex Orandi*. Kragujevac: Kalenić.]
- Гајић 2017:** Гајић, Г. Евхаристия. Последња тајна васкрслог Христа (Евхаристијско богословје Светог Николе Кавасиле). Лос Анђелис–Врњци: Севастijan прес. [Gajić 2017: Gajić, G. Evharistija. Poslednja tajna vaskrslog Hrista (Evharistijsko bogoslovlje Svetog Nikole Kavasile). Los Angeles–Vrnjci: Sevastijan pres.]
- Джорджевич 2011:** Джорджевич, М. Църквата и Евхаристията в богомислената философия на св. Николай Кавасила. – В: *Свидетелства на традицията*. В. Търново: УИ „Св. св. Кирил и Методий“, –352 с. [Dzhordzhevich 2011: Dzhordzhevich, M. Tsarkvata i Evharistiyata v bogomisenata filosofia na sv. Nikolay Kavasila. – V: *Svidetelstva na tradiciyata*. V. Tarnovo: UI „Sv. sv. Kiril i Metodiy“, –352 s.]
- Јагазоглу 2001:** Јагазоглу, Ст. Светотайнски исихазам. – У зборнику: *Свети Григорије Палама у историји и садашњости*. Србиње–Острог–Требиње, 19–20–21. октобар. 2001. Врњачка Бања: Интерклима, 51–65. [Jagazoglu 2001: Jagazoglu, St. Svetotajnski isihazam. – U zborniku: *Sveti Grigoriye Palama u istoriji i sadašnjosti*. Srbije–Ostrog–Trebinye, 19–20–21. oktobar. 2001. Vrnjачka Banja: Interklima, 51–65.]
- Јевтић 1990:** Јевтић, еп. Ат. Духовност православља. Београд: Храст. [Jevtić 1990: Jevtić, ep. At. Duhovnost pravoslavlja. Beograd: Hrast.]
- Каприев 2011:** Каприев, Г. Византијската философия. София: ЛиК. [Kapriev 2011: Kapriev, G. Vizantiyskata filosofia. Sofia: LiK.]
- Керн 1994:** Керн, архим. К. Антропология святого Григория Паламы. Москва: Паломник. [Kern 1994: Kern, arhim. K. Antropologiya svyatogo Grigoriya Palamy. Moskva: Palomnik.]

- Κριβοшеин 2011:** Κριβοшеин, архиеп. В. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы. – В: *Богословские труды*. Нижний Новгород: Христианская библиотека, –752 с. [**Krivoshein 2011:** Krivoshein, arhier. V. Asketicheskoe i bogoslovskoe uchenie sv. Grigoriya Palamy. – V: *Bogoslovskie trudy*. Nizhniy Novgorod: Hristiyanskaya biblioteka, –752 s.]
- Μαιενдорφ 1995:** Μαιендорφ, Й. Византийско богословие. София: ГАЛ-ИКО. [**Mayendorf 1995:** Mayendorf, Y. Vizantiysko bogoslovie. Sofia: GAL-IKO.]
- Μανδзаридис 2016:** Μανδзаридис, Γ. Παλαμικα. София: Омофор. [**Mandzaridis 2016:** Mandzaridis, G. Palamika. Sofia: Omofor.]
- Ραдовић 2001:** Ραдовић, Α. Значај Светогорског (око 1340.) и Саборског Томоса (1351.) за богословље. – У зборнику: *Свети Григорије Палама у историји и садашњости*. Србиње–Острог–Требиње, 19–20–21. октобар 2001. Врњачка Бања: Интерклима, 87–96. [**Radović 2001:** Radović, A. Značaj Svetogorskog (oko 1340.) i Saborskog Tomosa (1351.) za bogoslovlje. – U zborniku: *Sveti Grigoriје Palama u istoriji i sadašnjosti*. Srbinje–Ostrog–Trebinje, 19–20–21. oktobar 2001. Vrnjačka Banja: Interklima, 87–96.]
- Ραдовић 2012:** Ραдовић, Α. Тајна Свете Тројице по светом Григорију Палами. Цетиње: Светигора. [**Radović 2012:** Radović, A. Tajna Svete Trojice po svetom Grigoriју Palami. Cetinje: Svetigora.]
- Тутеков 2013:** Тутеков, Св. О „синергији“ светотажинског и подвижничког живота у теологији светог Григорија Паламе. – У: *ΟΥΣΙΑ, ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ, ΕΝΕΡΓΕΙΑ (Аспекти мисли Григорија Паламе)*, приредио: Микоња Кнежевић. Београд: Институт за теолошка истраживања ПБФ, 342–368. [**Tutekov 2013:** Tutekov, Sv. O „sinergiji“ svetotajinskog i podvižničkog života u teologiji svetog Grigoriја Palame. – U: *ΟΥΣΙΑ, ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ, ΕΝΕΡΓΕΙΑ (Аспекти мисли Григорија Паламе)*, priredio: Mikonja Knežević. Beograd: Institut za teološka istraživanja PBF, 342–368.]
- Bobrinsky 1966:** Bobrinsky, B. « Nicolas Cabasilas et la spiritualité hésychaste ». *La pensée orthodoxe* 1 (12), Paris: YMCA-Press, p. 21–52.
- Bobrinsky 1993:** Bobrinsky, B. “Nicholas Cabasilas and Hesychast Spirituality”. – In: Nicholas Cabasilas. *La vie en Christ*. Paris: St. Vladimir's Seminary Press.
- Borodine 1958:** Lot-Borodine, M. Un maître de la spiritualité byzantine au XIV^e siècle. Nicholas Cabasilas. Paris: Éditions de l'Orante.
- Congourdeau 2004:** Congourdeau, M.-H. „Nicolas Cabasilas et le Palamisme“. – In: Georgio Palamas E Oltre. *Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino*. Firenze.
- Meyendorff 1959 (2002):** Meyendorff, J. St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe. Paris: POINTS.
- Meyendorff 1974:** Meyendorff, J. Byzantine Hesychasme: historical, theological and social Problems. London: Variorum Reprints.
- Meyendorff 1998:** Meyendorff, J. A Study of Gregory Palamas. New York: SVS Press.
- Βασιλείου 1984:** Βασιλείου, Σ. Ψευτογκά. Ο Νικόλαος Καβάσιλας ήταν ήσυχαστής ή άντιήσυχαστής (Да ли је Никола Кавасила био исихаста или антиисихаста?). – Α' ΠΡΑΚΤΙΚΑ Ι. Μ. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ. Θεσσαλονίκη.
- Παγκάζογλου 2010:** Παγκάζογλου, Στ. Γρηγόριος Παλαμάς και Νικόλαος Καβάσιλας. Η σύνθεση μυστηριακής και άσκητικής ζωής στην ορθόδοξη παράδοση. *Θεολογία* 81, Αθήνα.
- Παγκάζογλου 2001:** Παγκάζογλου, Στ. Κοινωνία θεώσεως. Αθήνα.
- Λουδοβίκος 2002:** Λουδοβίκος, π. Νικ. ' Η άποφατική εκκλησιολογία του όμοουσιού. Αθήνα.
- Λουδοβίκος 1992:** Λουδοβίκος, π. Νικ. ' Η κλειστή πνευματικότητα και τo Νόημα του Έντου. Αθήνα.
- Λουδοβίκος 2010:** Λουδοβίκος, π. Νικ. Ο μοχθος της μεθοχης (Είναι και στον Γρηγόριο Παλαμά και τον Θωμά Ακινάτη). Εκδ. ΑΡΜΟΣ, Αθήνα.
- Νέλλα 1968:** Νέλλα, Π. Προλεγόμενα εις την μελέτην Νικολάου του Καβάσιλα. Αθήναι.
- Νέλλας 1975:** Νέλλας, Π. Η περι δικαίωσης διδασκαλία Νικολάου του Καβάσιλα. Πειραιεύς.
- Νέλλας 1983:** Νέλλας, Π. Λύτρωση ή Θέωση, στο: *Σύναξη*, № 6, ΑΝΟΙΞΗ.
- ΟΥΣΙΑ, ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ, ΕΝΕΡΓΕΙΑ 2013:** Аспекти мисли Григорија Паламе. (съст. М. Кнежевић, Београд: Универзитет, ПБФ, Институт за теолошка истраживања), (–588 с.).
- Σωτηρόπουλου 1998:** Σωτηρόπουλου, Χ. Σωτηρόπουλου, Χ. „Ευχαριστία και θέωσις κατά τον άγιον Μάξιμον τον Ομολογητήν και τον Νικόλαον Καβάσιλαν“, στο: *Κοινωνικά και Θεολογικά θέματα*. Αθήναι.
- Ψευτογκα 1976:** Ψευτογκα, Β. Νικολάυ Καβάσιλα, Έπτά ανέκδοτοι λόγοι, 6, 9. Θεσσαλονίκη.